

A(s) estrada(s) para Damasco: reflexões sobre as experiências de trabalho de campo em uma sociedade do Oriente Médio

Gisele Fonseca Chagas

Mestre (2006) e Doutora (2011) em Antropologia (UFF). Atualmente é professora do departamento de Antropologia da UFF e professora colaboradora vinculada ao PPGA/UFF. É vice-coordenadora do Núcleo de Estudos do Oriente Médio (PPGA/UFF).

Resumo

O objetivo deste ensaio é tecer algumas considerações a respeito de minha experiência de trabalho de campo em Damasco, na Síria, realizado entre fevereiro de 2009 e abril de 2010. Através de uma experiência particular de trabalho de campo em uma sociedade do Oriente Médio, pretende-se contribuir para uma reflexão relacionada ao próprio processo de pesquisa antropológica, o qual envolve diferentes planejamentos e arranjos pessoais e institucionais, como também esboçar algumas questões sobre a internacionalização da Antropologia brasileira.

Palavras-chaves: Trabalho de campo, Oriente Médio, sufismo, mulheres muçulmanas, Damasco

Abstract

This paper focuses on my fieldwork experiences in Damascus, Syria, from February 2009 to April 2010. Through this particular experience of fieldwork in a Middle Eastern society, it aims to contribute to a reflection related to the own anthropological research process, which involves different planning and personal and institutional arrangements, as well as outline some questions on the internationalization of the Brazilian anthropology.

Keywords: Fieldwork, Middle East, Sufism, Muslim women, Damascus

O objetivo deste ensaio é tecer algumas considerações a respeito de minha experiência de trabalho de campo em Damasco, na Síria, realizado entre fevereiro de 2009 e abril de 2010. Nesse período, realizei trabalho de campo com mulheres muçulmanas pertencentes a uma rede sufi local; pesquisa da qual resultou minha tese de doutorado, defendida em 2011 no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense¹. Para tanto, proponho explorar alguns dos aspectos institucionais, acadêmicos e intersubjetivos que envolveram a realização desse trabalho, seguindo um percurso que abrangerá não apenas meu itinerário pessoal de estudos na temática envolvendo islã e comunidades muçulmanas no Brasil e no Oriente Médio, mas também apontará para a construção de uma área de pesquisa dedicada aos estudos sobre a região e suas comunidades diaspóricas no Brasil. Com isso, através de uma experiência particular de trabalho de campo em uma sociedade do Oriente Médio, pretendo contribuir para uma reflexão relacionada ao próprio processo de pesquisa antropológica, o qual envolve diferentes planejamentos e arranjos pessoais e institucionais, como também esboçar algumas considerações sobre a internacionalização da Antropologia brasileira².

O percurso

Meu interesse acadêmico em estudar Oriente Médio surgiu durante minha graduação em história, cursada na UFRJ. Naquele momento, buscava compreender processos políticos que envolviam a mobilização de identidades religiosas muçulmanas, o que me levou a optar por produzir minha monografia de conclusão de curso sobre a página eletrônica do *Hizbollah* (Partido de Deus), partido político libanês pertencente à vertente xiita do islã, e as dinâmicas políticas e sociais que o envolviam no contexto do Líbano.

Ao realizar a pesquisa bibliográfica para a monografia, constatei que também seria importante aprender sobre os princípios doutrinários do islã. Em conversas com a historiadora Patricia Teixeira Santos (UNIFESP) fui informada

¹ Na tese, discuto os processos de construção e manutenção do ramo feminino da Kufitariyya em Damasco, a partir de relações carismáticas estabelecidas entre as lideranças religiosas femininas locais e seus séquitos e suas dinâmicas no campo religioso damasceno. Ver CHAGAS, Gisele Fonseca. Sufismo, carisma e moralidade: uma etnografia do ramo feminino da tariqa Naqshbandiyya-Kuftariyya em Damasco, Síria. Tese de doutorado, PPGA/UFF, Niterói, 2011. É a primeira tese a ser integralmente vinculada e defendida em um Programa de Pós-Graduação em Antropologia no Brasil sobre um estudo etnográfico no Oriente Médio.

² Algumas discussões deste artigo forma desenvolvidas na introdução da tese.

de que poderia obter livros e outros materiais a respeito da religião na Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro. Localizada em uma sala comercial no centro da cidade, tal instituição passou a ser uma importante referência para minha busca por mais informações a respeito do islã, através dos cursos de religião que eram oferecidos e por meio de rituais religiosos lá praticados³. Tal experiência despertou em mim um maior interesse sobre as práticas religiosas dos muçulmanos, e dos sunitas do Rio de Janeiro de forma particular, para além dos elementos doutrinários que estruturam o islã.

Em 2003, no período de escrita da monografia, conheci o professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, antropólogo que havia retornado ao Brasil depois de cursar doutorado na Boston University e de ter realizado uma etnografia sobre comunidades sufis em Aleppo, na Síria. No mesmo ano, fui convidada por ele para participar como palestrante do seminário “O Brasil no Oriente Médio e o Oriente Médio no Brasil”, encontro organizado em parceria com Paul Amar (University of California). O seminário reuniu antropólogos, historiadores, cientistas políticos e jornalistas, brasileiros e estrangeiros, sendo, também, o evento fundador do Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM), núcleo de pesquisa que foi vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, cujo objetivo principal era o de fomentar pesquisas no Brasil sobre temáticas ligadas à religião.

Estimulada com a criação do NEOM e pela perspectiva antropológica de abordar os significados produzidos a partir das relações interpessoais estruturadas na vida cotidiana, ingressei no curso de pós-graduação em Antropologia da UFF, sob a orientação do professor Paulo Gabriel Pinto, visando dar continuidade à pesquisa na área de estudos acadêmicos sobre o islã e os muçulmanos. Desta forma, em 2005, iniciei meu trabalho de campo na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, o qual resultou em minha dissertação de mestrado sobre o papel do conhecimento religioso na construção das identidades religiosas de seus membros, assim como no estabelecimento de relações de poder entre eles, realizando uma etnografia das diferentes arenas rituais e

³ Atualmente a comunidade sunita do Rio de Janeiro se reúne na Mesquita da Luz, localizada no bairro da Tijuca, RJ. A sede da Sociedade Beneficente também foi transferida para esse novo endereço.

pedagógicas de transmissão, aquisição e circulação de conhecimento religioso na referida comunidade ⁴.

A pesquisa de mestrado e a ampla bibliografia antropológica que me foi disponibilizada pelo meu então orientador sobre islã e Oriente Médio me impulsionaram a tentar compreender outros elementos sociais e culturais implicados nas transações entre os modelos normativos da tradição islâmica e a pluralidade das vivências locais de suas diferentes comunidades religiosas. Neste sentido, a ideia de fazer trabalho de campo em uma sociedade majoritariamente muçulmana que estivesse localizada no Oriente Médio foi, aos poucos, sendo elaborada para ser desenvolvida no curso de doutorado, no qual ingressei em 2006. Iniciado os estudos, variadas questões de ordem institucional e financeira tiveram que ser enfrentadas para que o projeto ganhasse forma e realidade.

O Planejamento

Meu projeto de tese inicial era fazer uma etnografia dos processos de construção de identidades religiosas xiitas através do ciclo ritual ligado às práticas de peregrinação no santuário *Saiyda Zaiynab*⁵, localizado em um dos subúrbios de Damasco.

Em outubro de 2008 fiz minha primeira viagem à Síria, sendo a primeira vez que viajava para um país majoritariamente árabe e muçulmano. O objetivo da viagem era fazer uma visita exploratória ao santuário de *Saiyda Zaiynab*, além de poder conhecer as várias mesquitas, santuários e locais de peregrinação que compõem o universo religioso damasceno e que se configuram em importantes elementos para se pensar a dinâmica da vida religiosa na Síria. Um dos lugares que também visitei nessa viagem exploratória foi a Fundação *Shaykh Ahmed Kuftaru*, uma das instituições religiosas mais conhecidas do país. A Fundação era, até então, controlada pela família *Kuftaru*, se configurando no pon-

⁴ CHAGAS, Gisele Fonseca. Conhecimento, identidade e poder na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2006.

⁵ Neta do Profeta Muhammad, Zaiynab sobreviveu ao massacre à família do Profeta ocorrida no ano de 680, em Karbala no Iraque. Na tradição xiita, Zaiynab teria sido levada como prisioneira a Damasco, sede do califado Omiada (661-750), e denunciado os crimes cometidos pelo então califa Yazid. A rememoração dos eventos de Karbala é central para a vertente xiita do islã.

to focal da *Kuftariyya* – importante rede sufi damascena organizada a partir do *Shaykh Ahmed Kuftaru* (m.2004). Em 2009, como explicarei adiante, a instituição veio a se tornar o principal *locus* em que conduzi meu trabalho de campo.

Na ocasião da viagem, tive minha primeira reunião com o Professor Pierre Lory, diretor científico de estudos medievais, árabes e modernos do *Institut Français du Proche-Orient* (IFPO), instituição que me aceitou como pesquisadora associada, atendendo a uma exigência das agências financiadoras brasileiras, tais como CAPES e CNPq, que solicitam um vínculo acadêmico no exterior para os bolsistas.

Após defender meu projeto de tese, cumprindo uma das exigências do PPGA/UFF para doutorandos, a tarefa foi buscar viabilidade financeira para a realização da pesquisa na Síria. No Brasil, a Capes e o CNPq eram as principais agências que financiavam, sob a modalidade bolsa-sanduíche, estágio doutoral no exterior por um período de até doze meses. Como não existe no país uma modalidade de bolsa que apóie apenas atividades de trabalho de campo em outras sociedades, optei por concorrer àquela modalidade de bolsa. Atendendo ao edital, submeti para análise das agências brasileiras uma série de documentos, como projeto de pesquisa, plano de trabalho no exterior, cartas de orientador no Brasil e da instituição no exterior, entre outros. Neste aspecto, a rede de relações profissionais que o professor Paulo Pinto tinha estabelecido no exterior foi fundamental para o processo, uma vez que ele próprio já havia contado com uma filiação institucional ao IFPO, centro de pesquisa que me concedeu o vínculo de “pesquisadora associada” durante minha estadia em Damasco.

Meu projeto de pesquisa e plano de trabalho no exterior foram aprovados pelas duas agências, sendo que, na época, o CNPq oferecia auxílio extra a dependentes que acompanhassem o pesquisador por um tempo superior a seis meses, fator que me fez optar pelos seus recursos.

A chegada em Damasco e os caminhos da pesquisa

*Damasco mede o tempo não pelos seus dias e meses e anos,
mas pelos Impérios que viu crescer,
prosperar e desintegrar-se em ruínas.*

*Ela é um tipo de imortalidade...
Damasco viu tudo o que já ocorreu na Terra, e ela ainda vive.
Ela olhou sobre os ossos secos de milhares de impérios, e verá os
túmulos de milhares de outros antes de morrer.
Apesar de outras reivindicarem o nome, Damasco antiga é, por
direito, a Cidade Eterna (tradução nossa)⁶.*

Em fevereiro de 2009, desembarquei com meu marido e meu filho em Damasco, desta vez para fazer trabalho de campo por um período de doze meses, conforme previsto no plano de trabalho aprovado pelo CNPq. No primeiro mês “em campo” estive ocupada com tarefas da vida prática que envolvem o cotidiano de recém-chegados em terra estrangeira, tais como conseguir moradia, notificar a embaixada brasileira de nossa presença na cidade, buscar informações sobre visto de residência temporário, abrir conta bancária e outras demandas desse teor, fazendo apenas algumas visitas semanais ao santuário de *Saiyda Zaiynab*. Algumas questões resolvemos logo, já em outras, como obter o visto mencionado, por exemplo, não tivemos êxito.

Fomos para Damasco com visto de turista. Naquele momento não havia a possibilidade de solicitar visto de estudante ou de pesquisador para a Síria, até porque eu não pude me vincular institucionalmente a nenhuma universidade local pelo fato de não existirem departamentos de Antropologia na cidade, apenas de Sociologia, como fui informada mais tarde por alguns professores. O vínculo institucional com o IFPO garantia o direito a frequentá-lo, assistir às palestras que lá ocorriam, utilizar sua excelente biblioteca e o benefício de serviços de fotocópias de artigos e capítulos de livros, mas não tinha influência nas questões burocráticas que envolvem a vida de um estrangeiro não francês em Damasco.

Assim, perto da expiração da data do visto que havíamos adquirido no Brasil, procuramos o setor do governo sírio responsável pela emissão desse documento para estrangeiros. Lá chegando, fui entrevistada por um general do exército sobre minhas intenções a respeito da obtenção do visto de residên-

⁶ Mark Twain, *The innocents abroad*. Apud SALAMANDRA, 2004, p.1

cia temporária⁷. Expliquei, em linhas gerais, meu vínculo com o IFPO e meu projeto de pesquisa. Ao final do contato, fomos informados de que não teríamos visto de residência para ficar no país por apenas doze meses, por ser este o tempo que tal modalidade levava para ser emitida (inúmeros exames médicos eram exigidos nesse processo). A indicação recebida foi para renovarmos nosso visto de turista a cada dois meses, sendo que a cada seis meses teríamos que sair do país, obtendo outro visto de entrada nas fronteiras.

Com isso, saímos de Damasco duas vezes entre fevereiro de 2009 e abril de 2010, para poder entrar novamente na cidade e permanecer por mais tempo no país. Essa situação era tão comum que os funcionários do departamento responsável pelos vistos e outros colegas em Damasco chegaram a sugerir jocosamente que fôssemos ver o mar em Beirute, no Líbano. A única dificuldade que tive por não obter o *iqama* (visto de residência) foi não ser possível abrir conta bancária em nenhum dos poucos bancos privados existentes em Damasco, apenas em banco público. Recebi o primeiro pagamento da bolsa com quase dois meses de atraso. Pelo fato de a Síria ter relações financeiras complexas com os Estados Unidos, o banco em que abri conta não tinha correspondente naquele país. Com isso, o CNPq precisou buscar outras vias financeiras (bancos europeus) para que eu conseguisse receber o pagamento das mensalidades. Através dessa experiência vivenciada durante o início do trabalho de campo, sugiro que pesquisadores que tenham por objetivo fazer pesquisas em outras sociedades sempre levem consigo uma quantia de dinheiro para ser usada em situações não previstas.

Aos poucos, fomos aprendendo as dinâmicas burocráticas que envolveram nossa estadia na Síria, as quais não afetaram de forma incisiva o trabalho de campo. Investi no projeto de realizar uma etnografia do ciclo ritual no santuário xiita de *Saiyda Zaiynab* ao longo dos dois primeiros meses de trabalho de campo, na tentativa de construir relações mais estáveis com os seus frequentadores e, assim, iniciar a pesquisa.

No entanto, uma vez *estando lá*, constatei a dificuldade de levar esse projeto adiante, por algumas razões. Se na primeira viagem a Damasco pude perceber as dinâmicas envolvidas no cotidiano do santuário, foi apenas durante minha ten-

⁷ Na Síria, é o setor militar que controla esses procedimentos.

tativa de trabalho de campo *intensivo* que as dificuldades metodológicas em lidar com um local fluido, onde não existem comunidades estruturadas, surgiram. Notei, com o passar dos dias em que ia o santuário, que a tarefa demandaria um maior tempo de permanência no local, até por conta do calendário ritual xiita, além de uma maior intimidade linguística em relação à diversidade dos agentes religiosos que o frequentavam (notavelmente libaneses, iraquianos, iranianos e paquistaneses). Os sírios eram pouco presentes no cotidiano do santuário.

Opotei igualmente por não trabalhar com refugiados iraquianos xiitas que passaram a ser vizinhos do santuário desde a invasão anglo-americana ao seu país, em 2003, sendo, então, os mais presentes no cotidiano do mausoléu-mesquita de *Zaiynab*. Por conta das delicadas questões políticas locais e transnacionais que envolviam a presença de iraquianos na Síria, um projeto de pesquisa com este escopo me demandaria mais tempo de permanência em campo e investimento linguístico no árabe coloquial falado pelos iraquianos, além de exigir maiores esforços de negociação de minha presença como pesquisadora, tanto com os iraquianos quanto com as possíveis investidas do serviço de informação/polícia sírio⁸ a respeito de minhas atividades no santuário.

Pelas dificuldades encontradas e pelo tempo de bolsa que me restava, precisava encontrar uma rápida alternativa de pesquisa, acionando, então, o que na época eu considerava ser o “plano B”: realizar trabalho de campo na Fundação *Shaykh Ahmed Kuftaru*. Decisão tomada, comuniquei ao meu orientador e ao CNPq sobre a nova pesquisa a ser conduzida. A mudança de “campo”, apesar da pressão do tempo e a necessidade de construir, já *estando lá*, novas questões de pesquisa envolvendo sufismo e não mais xiismo, não foi muito dramática, uma vez que já havia lido bastante sobre sufismo, sobre Síria e sobre a *Kuftariyya*.

O novo objeto de pesquisa também provocou mudanças em termos práticos. Ao chegarmos em Damasco, ficamos hospedados por duas semanas em um hotel até encontrarmos uma casa para alugar. Inicialmente, fomos morar

⁸ Chamado localmente de mukhabarat. Na área de estudos acadêmicos sobre Síria, principalmente com relação a trabalho de campo no país, há alguns relatos a respeito de pesquisadores que foram abordados ou que perderam seus equipamentos (gravadores, por exemplo) com dados de campo para a polícia. No meu caso, recebi algumas poucas vezes visitas “surpresas” de vizinhos ou dos funcionários da imobiliária. Acredito que o fato de estarmos em família e com filho pequeno contribuiu para facilitar nossa vida neste sentido.

em *Jaramana*, um subúrbio que não se localizava muito distante do santuário de *Saiyda Zaiynab* e nem do centro da cidade, considerando aqui como “centro” a cidade antiga, o coração da capital.

Em *Jaramana*, moramos numa área de maioria druzá e cristã, duas das minorias religiosas da sociedade síria, embora a presença muçulmana no local também fosse notável. Diacríticos religiosos, como crucifixos, quadros com pinturas e dizeres religiosos, estrelas de cinco cores druzá, entre outros, eram exibidos no comércio local, em adesivos, nos carros particulares, e em transportes coletivos privados e residências, inclusive nos portões de algumas casas. A área também era conhecida por abrigar refugiados iraquianos, fossem eles xiitas, sunitas ou cristãos. No entanto, não havia por perto igrejas, mesquitas ou qualquer outro espaço/instituição de cunho religioso. Assim, em *Jaramana*, era na apresentação de si e nas interações da vida cotidiana que o pertencimento religioso era mobilizado (GOFFMAN, 1985).

Para sair de casa e ir ao santuário de *Saiyda Zaiynab*, eu me vestia com calça jeans e blusas de mangas longas, cujo comprimento chegava aos joelhos, mas levava o véu (*hijab*) na bolsa, para ser colocado próximo ao santuário. Procurava, assim, me encaixar visualmente na paisagem religiosa do santuário adotando, em linhas gerais, os códigos de vestimenta observados pelas mulheres na visitação à *Saiyda Zaiynab*. Não sendo muçulmana, tentei demonstrar respeito às etiquetas religiosas locais, o que funcionou também como uma estratégia para evitar que os funcionários que controlavam as entradas do santuário solicitassem que eu colocasse um dos chadores (tipo de véu longo, que cobre da cabeça aos pés envolvendo o corpo, sendo fechado na parte da frente com as mãos) que eram disponibilizados às visitantes do santuário, sobretudo, à turistas não muçulmanas. Se em *Jaramana* a vida religiosa se configurava na diversidade, em *Saiyda Zaiynab*, principalmente no entorno do santuário, a presença pública do islã, principalmente do islã xiita, se apresentava de forma intensa no comércio local, através da produção e venda de objetos religiosos, nas instituições xiitas existentes e, claro, pelo próprio movimento dos peregrinos que lá chegavam em grupos pequenos ou grandes⁹.

⁹ Para uma leitura sobre o consumo de mercadorias religiosas no entorno do santuário de *Saiyda Zaiynab*, ver Paulo Pinto, 2006.

Quando decidi mudar os rumos da pesquisa, a mudança de bairro também foi necessária. *Jaramana* ficava distante de *Ruk al-din*, área em que estava localizada a Fundação *Shaykh Ahmed Kuftaru*. *Ruk al-din* era conhecida por ser uma área predominantemente muçulmana, onde a maioria das mulheres usava véu - em suas várias possibilidades, como o *hijab* e o *niqab* - e roupas como o *manteau* (um longo casaco por cima das roupas), consideradas conservadoras por algumas das muçulmanas com as quais tive contato, mas que não pertenciam à *Kuftariyya* e não frequentavam mesquitas assiduamente.

Nesta área de Damasco, o som das chamadas da oração (*adham*) ecoava através dos minaretes das várias mesquitas que existiam perto de nosso apartamento. Cinco vezes ao dia, o som marcava o ritmo das atividades cotidianas e passou a marcar também minhas atividades de trabalho de campo, sendo comum minhas interlocutoras me dizerem “*Venha me visitar amanhã, depois da oração do meio da tarde*” ou “*Nossa reunião será depois da oração do início da tarde*”. Morar próximo à instituição facilitou bastante a pesquisa, uma vez que eu poderia já sair de casa “arrumada”, com as mesmas roupas que usava para ir ao santuário de *Saiyda Zaiynab*, só que dessa vez, já com o véu. Os vizinhos logo souberam que não éramos muçulmanos e que eu estava estudando língua árabe na Fundação. Aos poucos, o estranhamento dos vizinhos acerca do meu uso não constante do véu foi reduzido.

Como ocorreu em *Zaiynab*, apesar de já conhecer o prédio da Fundação, que incluía uma mesquita em suas dependências, eu não tinha contato previamente estabelecido com ninguém que frequentasse o lugar. Como estratégia, fui até a mesquita ligada à Fundação numa tarde e procurei estabelecer diálogos com um grupo de jovens (entre 16 e 20 anos) presentes no setor das mulheres. Começamos a conversar primeiramente em árabe, mas depois alternamos para o inglês, idioma que duas delas preferiram conversar, notando minha dificuldade inicial com a língua árabe. Após apresentações, vieram perguntas sobre o que eu buscava ali na instituição, se eu era muçulmana, por que saí do Brasil e fui pesquisar em Damasco, além de outras do tipo.

Depois da conversa, fui levada por uma delas até o departamento responsável pelos contatos internacionais da instituição. Lá chegando, fui rece-

bida pelo funcionário em um clima de descontração, onde foram feitos comentários jocosos a respeito dos estereótipos que são formulados sobre os muçulmanos, como, por exemplo: “*Você não teve medo de vir morar perto de terroristas?*” e “*Se em Londres ou em Paris alguém deixar escapar num tom um pouco mais alto um Allahu Akbar* (“Deus é o maior” - expressão bastante utilizada por muçulmanos) *no metrô, mais da metade das pessoas se jogaria no chão.*”

Na entrevista que se seguiu, expliquei que no Brasil já havia feito pesquisa com muçulmanos do Rio de Janeiro e que meu interesse era, naquele momento, fazer pesquisa num país majoritariamente árabe e muçulmano. Como resultado, consegui uma reunião com o presidente da Fundação, um dos filhos do *Shaykh Ahmed Kuftaru*, que me autorizou a frequentar os cursos da instituição e a mesquita para fazer a pesquisa. Nossa reunião se tornou um evento público: fotos foram tiradas e seriam postadas na página eletrônica da instituição. Além de mim, estavam presentes na reunião alguns funcionários da instituição, um brasileiro convertido ao islã que vivia há sete anos em Damasco e outros dois convidados sauditas que trabalhavam em uma organização voltada para muçulmanos convertidos. Um deles já havia visitado a Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro. Todos perguntaram minha opinião sobre o Islã, embora o assunto “conversão” não tenha sido explicitamente abordado.

A Fundação *Shaykh Ahmed Kuftaru* recebia muitos visitantes estrangeiros, geralmente grupos em turismo pela Síria. Quando isso acontecia, o então presidente da instituição *Shaykh Salah Kuftaru*, se reunia com os visitantes, convidando alguns estrangeiros e sírios que estudavam ou trabalhavam na instituição para também estarem presentes durante os encontros. As duas outras ocasiões em que me encontrei com *Shaykh Salah Kuftaru* ocorreram dessa forma. Fui convidada para os tais encontros. Nas apresentações dos membros da instituição para o grupo de turistas, eu fui apresentada pelo presidente da instituição como “brasileira e pesquisadora do islã”. Em seguida, *Shaykh Salah* proferia uma longa palestra sobre islã e tolerância religiosa, permitindo que os visitantes fizessem perguntas após sua fala.

Os dados acima fornecem uma pequena mostra ao leitor das dinâmicas internas à *Kuftariyya* e à Fundação *Shaykh Ahmed Kuftaru*: trata-se de um lugar internacional, em que a presença de estrangeiros como estudantes e visitantes é parte integrante da vida local e do projeto de visibilidade internacional que essa rede sufi procura alcançar, através da promoção de atividades religiosas educacionais, moldadas por concepções reformistas do sufismo. Assim, a formalização de minha presença como pesquisadora não apresentou nenhuma alteração nas dinâmicas locais; ao contrário, fui incluída nelas. Não houve oposição ao meu trabalho por parte da administração da Fundação e tampouco fui solicitada a dar maiores explicações a respeito das minhas intenções de pesquisa. Ademais, embora nenhum dos meus interlocutores que ocupavam cargos administrativos na Fundação tenha feito menção a outros pesquisadores, cabe ressaltar que a *Kuftariyya* já foi foco de estudos de pesquisadores como Annabelle Bötcher (1998), Leif Stenberg (2005) e Aurélia Ardito (2008), os dois primeiros tendo estabelecido relações próximas à elite burocrática e religiosa da instituição.

No dia seguinte a essa reunião, me matriculei no curso de língua árabe da instituição e comecei a frequentar os rituais na mesquita. As portas do campo haviam sido oficialmente abertas. O próximo passo foi construir uma rede de relações com as mulheres vinculadas ao ramo feminino da *Kuftariyya*, sem a qual a pesquisa seria inviável.

Na Kuftariyya feminina

Como primeiro movimento, comecei a comparecer às orações rituais de sexta-feira na mesquita vinculada à *Kuftariyya*, as quais reuniam centenas de fiéis. Era uma excelente ocasião para ver e ser vista pelas mulheres. Quem frequenta ou já visitou mesquitas, sabe como elas são importantes espaços da vida religiosa e de sociabilidade para seus membros. Inicialmente, passei a me sentar próximo à diretora do curso de língua árabe para mulheres, a quem fui apresentada pelo presidente da instituição. Aos poucos, fui conhecendo outras mulheres na mesquita e, com isso, fui estabelecendo minha rede de interlocutoras. No primeiro contato com elas, eu sempre me apresentava como antropóloga e dizia que estava lá para fazer minha pesquisa de doutorado. No con-

texto local, ser “mestre” ou “doutor” era algo familiar aos meus interlocutores, principalmente porque na própria Fundação *Shaykh Ahmed Kuftaru* também eram oferecidos cursos de mestrado e doutorado em Ciências Islâmicas. Dessa forma, fazer pesquisa para a tese de doutorado era entendido pelas pessoas com as quais trabalhei como uma atividade importante, que merecia respeito.

No entanto, minha identidade como pesquisadora foi construída de várias maneiras pelas mulheres com as quais interagi ao longo do meu trabalho de campo. Uma vez que Antropologia não é uma área de estudos existente na Síria, apresentar-me como antropóloga fazia pouco sentido junto às mulheres da *Kuftariyya*. Então, sempre que necessário, eu situava a Antropologia como próxima à Sociologia e à História, explicando o processo de pesquisa e de construção do conhecimento antropológico. Como tenho graduação em História, algumas das mulheres com as quais trabalhei me apresentavam como professora de História, outras, como pesquisadora ligada à área de ciências humanas ou, até mesmo, como pesquisadora da área de estudos islâmicos. Sobre o assunto da tese, sempre diziam para as pessoas às quais me apresentavam que eu escreveria sobre “mulheres no islã” ou algo do tipo.

Da mesma forma, questões de ordem metodológica surgiram por parte de algumas interlocutoras que possuíam títulos de graduação e mestrado na área de ciências islâmicas: o que exatamente eu queria estudar e de que forma? Quais eram as minhas fontes de pesquisa? Quais textos canônicos ou teológicos eu usaria? A ideia de conduzir meu trabalho a partir de suas vidas e práticas religiosas cotidianas parecia um método equivocado para algumas delas, pois, de acordo com esta concepção, “*olhar o que os muçulmanos fazem*” e “*conversar sobre o que é feito*” não me permitiria compreender o Islã “verdadeiro”, uma vez que, segundo elas, muitos muçulmanos “*fazem o que não é para fazer e deixam de fazer o que é para ser feito*”. Neste sentido, mesmo que algumas de minhas interlocutoras que possuíam títulos de pós-graduação *desconfiassem* das técnicas de pesquisa que eu empregava, como a observação participante, por exemplo, minha identidade como pesquisadora fez com que me localizassem num esquema classificatório nativo que me aproximava da elite “educada” da qual pertenciam.

As críticas acima chamaram minha atenção sobre as formas pelas quais as mulheres com quem interagi produziam um discurso reflexivo sobre as conexões entre o islã como um sistema religioso objetificado em textos normativos e os modos como a religião era vivenciada na prática em Damasco. O “conselho” que eu recebia delas, na maior parte das vezes, era que eu procurasse aprender sobre os princípios islâmicos nos textos canônicos da tradição religiosa, e não através das práticas das pessoas.

O pensamento de um islã “deturpado”, não vivido *como* idealmente deveria ser, tal como me foi narrado pelas minhas interlocutoras damascenas, pode ser entendido com mais clareza se levarmos em consideração o contexto local no qual essas mulheres estão inseridas. As nuances dos “conselhos” que me foram dados sintetizam o discurso religioso modernista produzido pela *Kuftariyya*, o qual implica toda uma elaboração de códigos de conduta, comportamento e práticas pautadas nos textos canônicos do islã.

Com isso, ganhei vários livros sobre os princípios do islã (em árabe e em inglês), principalmente títulos com referência aos direitos da mulher muçulmana, pois em nossos diálogos era bastante presente queixas de minhas interlocutoras com relação aos estereótipos que o “ocidente” criava sobre elas, principalmente a obsessão com o seu uso do véu. Deste modo, para minhas interlocutoras, além de suas opiniões pessoais, da realidade que eu “via” e das coisas que “escutava”, eu deveria procurar conhecimento religioso junto aos livros, mas também com as autoridades religiosas locais, *personas* que, de acordo com as concepções nativas, corporificavam o saber religioso. Assim, pude ter acesso às lideranças religiosas da instituição, sendo levada até elas por minhas interlocutoras, movimento fundamental para que tivesse acesso ao núcleo das *halaqas* femininas e pudesse compreender as relações carismáticas e hierárquicas que as estruturavam.

Se por um lado a aceitação de minha pesquisa pelos dirigentes da instituição transcorreu sem problemas a partir de justificativas científicas, por outro, a negociação de minha presença como pesquisadora junto às autoridades religiosas locais exigiu de mim argumentações subjetivas, para além das explicações pautadas em pressupostos antropológicos. Em diferentes situações

etnográficas fui perguntada a respeito das minhas intenções (*niyya*) a respeito do que, de fato, eu queria saber. Estava ciente de que minha resposta seria avaliada e influenciaria na manutenção ou não da conversa e da disponibilidade da autoridade religiosa em me receber outras vezes, o que afetaria positivamente ou negativamente e, de modo incisivo, minha relação com as mulheres que faziam parte de sua *halaqa*. No sufismo, a ideia de que *Shaykhs/Shaykhas* têm poderes espirituais (*baraka*) que os permitem adivinhar pensamentos e descobrir “o que se passa no coração das pessoas”, conforme diziam minhas interlocutoras, é bastante difundida. Na *Kuftariyya*, o imaginário acerca desse poder tem um papel fundamental: ele é comentado, comparado e circulado pelos membros das *halaqas*, constituindo-se em um elemento de legitimação da posição religiosa do *shaykh/shaykha*.

Assim, em diferentes situações, sobretudo no começo da pesquisa, fui avaliada por alguns líderes religiosos locais (homens e mulheres), por meio de perguntas sobre minha vida pessoal (se eu já havia consumido bebida alcoólica, por exemplo), algumas situações hipotéticas me foram colocadas pedindo para que eu escolhesse uma solução, além de ter que lidar, algumas vezes, com situações delicadas, tais como reações emocionais como o choro de minhas interlocutoras (líder religiosa e suas seguidoras) ao me abraçarem depois de determinadas conversas a respeito da religião. Com isso, a negociação de minha presença nas *halaqas* (círculos religiosos) femininas da *Kuftariyya* foi conduzida a partir da mobilização de elementos cognitivos e subjetivos, os quais tornaram possível a construção de minha etnografia.

Ter minha presença aprovada pelos líderes religiosos locais significava, aos olhos nativos, que minhas intenções eram boas e, logo, que poderiam continuar interagindo comigo. No final do trabalho de campo, ao me despedir de uma importante liderança religiosa feminina da *Kuftariyya*, ela me abraçou demoradamente, disse que “*sentia o islã no meu coração*” e que me chamaria, a partir de então, de *Saadiqa* (confiável, verdadeira).

Meu pertencimento religioso era sempre perguntado pelas mulheres com as quais interagi na Fundação *Shaykh Ahmed Kuftaru*. Eu dizia que era católica romana, explicando que o Brasil era um país majoritariamente cristão, mas

que eu não era muito religiosa e que pouco frequentava igrejas e missas. No repertório local, ser cristã era a única das alternativas possíveis que me apresentavam, e mesmo quando eu somente respondia que não era muçulmana, as pessoas completavam a pergunta com “*Então você é cristã?*”. No entanto, tais perguntas devem ser contextualizadas de acordo com os entendimentos locais. Na Síria, as identidades religiosas estão relacionadas às comunidades morais, não tendo tanta ênfase, neste caso, as convicções (ou crenças) individuais.

Neste aspecto, todas as mulheres da *Kuftariyya* com as quais estabeleci contatos me perguntaram a respeito da minha opinião sobre islã e se eu tinha intenção de me tornar muçulmana. O próprio fato de ser estrangeira e ter ido do Brasil, geograficamente distante, com meu marido e meu filho de um ano e quatro meses para Damasco, e com o único objetivo de obter conhecimento a respeito do islã e dos muçulmanos constituía-se em algo muito significativo aos olhos de minhas interlocutoras. Para algumas delas, isso deveria ser entendido por mim como um sinal divino ou como algo especial, e não apenas como uma escolha norteadada por interesse científicos.

Essa interpretação nativa a respeito de minha pesquisa teve alguns desdobramentos em relação às possibilidades que, segundo minhas interlocutoras, eu apresentava para me tornar muçulmana, sobretudo depois que uma jovem de Taiwan, não muçulmana, minha colega de turma no curso de árabe, resolveu se converter ao islã. Quando perguntada pelas demais estudantes por que resolveu se tornar muçulmana, a jovem respondeu que tinha participado de uma conversa minha com outra colega de turma, uma britânica convertida, e que pensou muito nas questões que eu havia levantado na ocasião. Então, ela relatou que à noite não conseguiu dormir e que na hora da oração do *fajr* (alvorada), ela se levantou e pronunciou a testemunha de fé islâmica (*shahada*). As demais colegas me olharam imediatamente com admiração e espanto, e uma professora de religião da Fundação que está construindo seu círculo religioso na *Kuftariyya* me disse: “*Mashallah, Gisele! Anti da iya*” (“É a vontade de Deus, Gisele! Você é missionária”).

A dinâmica que envolveu o processo de construção de minhas relações no interior da *Kuftariyya* feminina foi bastante importante para a minha per-

cepção a respeito das especificidades que marcavam internamente essa rede sufi. Os contatos com minhas interlocutoras foram estabelecidos aos poucos, em diferentes atividades, tais como aulas de religião, aulas de árabe, sessões de *dhikr* e frequência aos sermões e orações. A partir dessas aproximações, pude compreender melhor a organização interna da *Kuftariyya* feminina e suas divisões em diferentes círculos religiosos (*halaqas*), cada um deles ligado hierarquicamente a um círculo maior, vinculado a alguma liderança religiosa feminina.

Através de um esboço que fiz das posições que minhas interlocutoras ocupavam no campo religioso feminino local, consegui elaborar também um mapeamento das *halaqas* e das formas pelas quais o pertencimento a elas era mobilizado pelas mulheres com as quais trabalhei. Neste sentido, pertencer a uma *halaqa* era ser incluída em determinadas redes de relações e, ao mesmo tempo, ser excluída de outras.

A pesquisa foi realizada em quatro *halaqas* femininas da *Kuftariyya*, três delas consolidadas e uma ainda em formação. O fato de ser pesquisadora e de *estar lá* por um prazo de tempo determinado fez com que eu tivesse uma relativa facilidade para circular entre as diferentes *halaqas* acompanhando minhas interlocutoras. Por serem ligadas a diferentes lideranças religiosas, elas queriam que eu conhecesse as *halaqas* as quais eram vinculadas, e diziam que, para mim, essa circulação não seria problema, pois eu era “estrangeira”. Frequentemente, minhas interlocutoras me perguntavam de quais aulas de religião para mulheres eu estava participando, pois assim saberiam com quais *halaqas* eu estava em contato.

A categoria “estrangeira”, nesse caso, não se referia apenas à minha nacionalidade, mas sendo entendida numa perspectiva mais ampla como um indicador de que, embora eu estivesse disposta a frequentar todas as atividades religiosas, para fazer parte efetiva dos círculos de intimidade e de lealdade que tais *halaqas* proporcionavam, era preciso que eu fosse “afetada” (FAVRET-SAADA, 2005) pelo islã, e logo, por uma das lideranças femininas carismáticas locais. Acredito que as expectativas sobre minha possível conversão nunca foram dissipadas enquanto eu estive fazendo parte, de alguma forma, de suas vidas.

As conversas informais e particulares conduzidas durante visitas que fiz e recebi de minhas interlocutoras foram de grande importância para a coleta de dados, visto que era um ambiente mais descontraído e mais privado, elemento muito valioso em um meio político-cultural marcado por desconfianças e pela ação intrusiva de agentes do serviço secreto sírio. Isso fez com que grande parte das conversas fosse realizada de modo aberto, não estruturado, não havendo utilização de gravadores ou de qualquer roteiro escrito, por exemplo, visando preservar tanto minhas interlocutoras quanto minha pesquisa.

Assim, a etnografia apresentada em minha tese foi construída a partir da rede de relações que consegui estabelecer na *Kuftariyya* em geral e no seu ramo feminino, em particular. Construídas no dia a dia do trabalho de campo - na mesquita, nos rituais, nas conversas, nas visitas diárias, nas compras e receitas trocadas, nos passeios por Damasco - tais relações foram se modelando de acordo com diferentes variáveis. Algumas não prosseguiram, outras se tornaram relações mais estáveis de amizade e familiaridade, que me permitiram ter acesso etnográfico às vidas privadas de minhas interlocutoras e às formas pelas quais suas crenças religiosas eram mobilizadas e postas em prática no contexto local.

Por outras estradas: os estudos sobre o Oriente Médio e a internacionalização da Antropologia brasileira

Neste texto, busquei ressaltar minha experiência acadêmica internacional através da realização de trabalho de campo em Damasco. Embora eu tivesse um vínculo institucional com o IFPO, o instituto não era um centro universitário e, neste sentido, não havia disciplinas formais que eu devesse cursar, o que me permitiu tempo de dedicação máxima à pesquisa.

O objetivo do artigo, então, foi trazer minha trajetória particular de pesquisa sobre islã no Brasil e no Oriente Médio. Procurei fazê-lo numa narrativa artesanal que compreendesse o percurso acadêmico feito *daqui* para *lá*, mas, principalmente, que pudesse dar ao leitor e aos jovens estudantes interessados na temática uma ideia, mesmo que em linhas gerais, de *como* foram construídas minha inserção e redes de relações na *Kuftariyya* feminina. Op-

tei por esse itinerário intencionalmente, uma vez que nas apresentações dessa pesquisa em eventos acadêmicos, ao responder a perguntas de que não tenho *background* familiar de origem árabe e tampouco muçulmana, questões sobre o *porquê* da pesquisa e sobre *como* foi minha inserção em campo são colocadas pelos ouvintes com frequência.

A narrativa aqui esboçada, apesar de refletir uma experiência particular de trabalho de campo, procura trazer à superfície pontos centrais que envolvem os processos de produção de conhecimento antropológico, uma vez que lida com questões importantes (e em algumas situações, angustiantes), como a entrada em campo, negociação e aceitação da presença do antropólogo, acesso ao grupo estudado, os limites colocados ao pesquisador pelo seu campo, entre outros. Com isso, a mudança de objeto de pesquisa que precisei fazer, já estando em situação de trabalho de campo em uma sociedade estrangeira e geograficamente distante, ressaltou o fato de que um projeto de pesquisa antropológico está sempre em aberto, *aqui* ou *lá*, sendo ele próprio primordialmente dependente das negociações e interações estabelecidas entre o pesquisador e seus interlocutores, das intersubjetividades e dos imponderáveis que envolvem esses encontros.

Do mesmo modo, foi através desse projeto “em aberto” e dos percursos que ele me proporcionou que pude conhecer os diferentes contextos religiosos da sociedade síria e a pluralidade das formas de se vivenciá-las na cidade. Damasco, então, foi se desvendando e me fazendo antropóloga em suas muitas estradas – na movimentação da pesquisa que me conduziu de um bairro ao outro, de uma mesquita a outra, de um santuário a outro e assim por diante.

Antes de concluir, gostaria de ressaltar que a pesquisa aqui exposta se inscreve num projeto de produção de conhecimento antropológico qualificado sobre Oriente Médio que vem sendo realizado pelos pesquisadores e alunos de pós-graduação vinculados ao Neom, núcleo coordenado pelo professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. Ao longo dos anos, dissertações e teses de doutorado vêm sendo defendidas no PPGA/UFF, apresentando variados temas de pesquisa envolvendo o Oriente Médio e suas comunidades diaspóricas no Brasil. Os doutorandos que planejam realizar trabalho de campo

em sociedade do Oriente Médio, em geral, seguem os caminhos institucionais acima indicados, pleiteando bolsa-sanduíche das agências financiadoras brasileiras. Se considerarmos apenas o universo de estudos sobre as comunidades muçulmanas no Brasil, percebemos uma crescente produção de trabalhos de mestrado e doutorado nas universidades brasileiras e a criação de núcleos de pesquisas voltados para a temática, como o caso do Grupo de Antropologia em Contextos Árabes e Islâmicos (GRACIAS), coordenado pela professora Francirosy Campos Barbosa Ferreira (USP). Podemos, ainda, ampliar o escopo de pesquisas acadêmicas relacionadas ao Oriente Médio em nossas universidades considerando outras áreas de conhecimento como História, Letras, Relações Internacionais e Ciência Política¹⁰.

O trabalho de campo, em outros contextos nacionais, como nas sociedades do Oriente Médio, se insere nos esforços de internacionalização da Antropologia brasileira, a qual não deve se restringir apenas a publicações de pesquisadores brasileiros em revistas internacionais ou a contatos institucionais, mas também envolver um projeto mais amplo de estímulo institucional e financeiro que viabilize estudos etnográficos em outras realidades culturais¹¹. Aqui penso na possibilidade de criação de bolsas de pesquisa exclusivamente para trabalho de campo, com recursos também voltados para cursos de idioma, caso seja necessário. No caso da língua árabe, por exemplo, eu e demais pesquisadores do Neom recorreremos a professores particulares, geralmente pertencentes à comunidade árabe local. No entanto, facilitaria muito a pesquisa caso pudéssemos ter uma imersão no idioma por dois ou três meses, antes do início, de fato, do trabalho de campo - tempo que seria igualmente importante para uma viagem exploratória mais planejada, o que resultaria na melhor elaboração das questões norteadoras da pesquisa. Enfim, são algumas considerações para serem pensadas no intuito de contribuir para o enriquecimento de nossa disciplina através da exploração de temas e contextos de pesquisa para além das fronteiras nacionais.

¹⁰ Para um balanço sobre os estudos e pesquisadores voltados para o tema ver MEIHY, Murilo (2014).

¹¹ Sobre este debate, ver os artigos de Frederico Policarpo e Mirian Alves em edições anteriores da Antropolítica.

REFERÊNCIA

1. ARDITO, Aurelie. Les cercles féminins de la Qubaysiyya à Damas. **Le mouvement social**, n.231, pp.77-88, avril-juin 2010.
2. BÖTTCHER, Annabelle. L'élite féminine Kurde de la Kaftariyya – une Confrérie Naqshbandi Damascène. In: BRUINESSEN, Martin van (ed.). **L'Islam des Kurdes (Les Annales de l'Autre Islam n.5)**, Paris: ERISM/INALCO, 1998.
3. CHAGAS, Gisele Fonseca. Sufismo, carisma e moralidade: uma etnografia do ramo feminino da *tariqa Naqshbandiyya-Kuftariyya* em Damasco, Síria. Tese (Doutorado). Universidade Federal Fluminense. PPGA/UFF. Niterói, 2011.
4. _____. Female Sufis in Syria: Charismatic Authority and Bureaucratic Structure. In: Charles Lindholm. (Org.). **The Anthropology of Religious Charisma**. Ecstasies and Institutions. New York: Palgrave Macmillan, 2013, v. 1, p. 81-100.
5. FAVRET-SAADA, J. Ser afetado (tradução de Paula de Siqueira Lopes). **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155-161, 2005.
6. GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1985.
7. MEIHY, Murilo Sebe B. *Arabia Brasiliensis*: Os estudos árabes e islâmicos no Brasil. **Hamsa. Revista de Estudos Judaicos e Islâmicos**, v. 1, p. 18-28, 2014.
8. PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Mercados de Devoção: Consumo e Identidades Religiosas nos Santuários de Peregrinação Xiitas na Síria. In: BARBOSA, Livia; CAMPBELL, Colin. (org.). **Cultura, consumo e identidade**. RJ: Editora FGV, 2006, p.167-200.
9. SALAMANDRA, Christa. **A New Old Damascus: Authenticity and Distinction in Urban Syria**. Bloomington: Indiana University Press, 2004.
10. STENBERG, Leif. Islamisation d'un quartier: l'heritage du Cheikh Ahmed Kuftaro. In: DUPRET, Baudoin (et.al.). **La Syrie au present**. Reflets d'une société. Paris: Sindbad, 2007, p.365-377.