

## **Autopercepção e Estereótipos das Mulheres Muçulmanas no Contexto da Ação Humanitária na Turquia.**

Eliana Pessoa do Nascimento Isik

Mestrado em Ação Humanitária

Orientadora:  
Giulia Daniele  
Professora Auxiliar Convidada  
CEI-IUL - Centro de Estudos Internacionais

Setembro, 2024

Departamento de Sociologia e Políticas Públicas

---

**Autopercepção e Estereótipos das Mulheres Muçulmanas no Contexto da  
Ação Humanitária na Turquia.**

Eliana Pessoa do Nascimento Isik

Mestrado em Ação Humanitária

Orientadora:  
Giulia Daniele  
Professora Auxiliar Convidada  
CEI-IUL - Centro de Estudos Internacionais

Setembro/2024

Dedico este trabalho às mulheres muçulmanas, cuja coragem e resiliência inspiram a luta por equidade e justiça.

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer a mim mesma pela determinação e esforço que coloquei nesta pesquisa, mesmo enquanto desempenhava meu papel em uma missão humanitária. Foi um grande desafio conciliar as exigências do campo com as demandas acadêmicas, mas a motivação de compreender melhor o tema e trazer novas perspectivas me manteve firme até o final.

Agradeço profundamente à ONG Borders of Love, por me receber tão bem e por permitir que eu realizasse minha pesquisa utilizando suas instalações e contando com a colaboração das suas beneficiárias. O acolhimento e o apoio que recebi foram fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho.

Um agradecimento especial para Nur, que, brilhantemente, fez o melhor trabalho possível nas traduções, permitindo que as conversas fluíssem e que eu pudesse entender plenamente as nuances compartilhadas.

Sou imensamente grata ao meu marido, cuja ajuda foi essencial para o sucesso desta pesquisa. Sua fluência na língua turca facilitou a comunicação e sua disposição em me levar aos lugares necessários me permitiu vivenciar as realidades que investiguei de forma muito mais próxima. Sua parceria e apoio tornaram este processo muito mais enriquecedor e possível.

Por fim, agradeço sinceramente à minha orientadora, Professora Giulia Daniele, por ter aceitado o desafio desta pesquisa e me oferecido atenção, mesmo nos momentos mais críticos.

## RESUMO

Este estudo investiga como o etnocentrismo ocidental influencia a percepção de vitimização das mulheres muçulmanas e impacta a eficácia da ajuda humanitária internacional. O interesse pelo tema surgiu de observações realizadas na Turquia, onde percebi que, no contexto humanitário pós-11 de setembro, as mulheres muçulmanas são frequentemente retratadas como necessitando ser “salvas” de sua própria cultura. Baseando-se em teorias como o Orientalismo de Edward Said e críticas do feminismo transnacional, a pesquisa analisa como estereótipos ocidentais perpetuam a islamofobia e moldam políticas excludentes. O estudo também buscou, apesar dos muitos obstáculos, trazer a voz das mulheres muçulmanas, permitindo que expressassem suas perspectivas e desafiassem as narrativas dominantes. Finalmente, a pesquisa pretende contribuir para debates sobre direitos humanos e feminismo, propondo uma abordagem mais inclusiva e culturalmente sensível na ajuda humanitária.

**Palavras-chave:** Feminismo; Feminismo Islâmico; Islamofobia; Interseccionalidade

## ABSTRACT

This study explores how Western ethnocentrism influences the perception of Muslim women's victimization and impacts the effectiveness of international humanitarian aid. Interest in the topic arose from observations in Turkey, where I noticed that, in the post-9/11 humanitarian context, Muslim women are often depicted as needing to be "saved" from their own culture. Drawing on theories such as Edward Said's Orientalism and critiques from transnational feminism, the research examines how Western stereotypes perpetuate Islamophobia and shape exclusionary policies. The study also attempted, despite many obstacles, to bring the voices of Muslim women to the forefront, allowing them to express their perspectives and challenge dominant narratives. Ultimately, this research aims to contribute to human rights and feminist debates, proposing a more inclusive and culturally sensitive approach to humanitarian aid.

**Keywords:** Feminism; Islamic Feminism; Islamophobia; Intersectionality

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO .....</b>	<b>8</b>
1.1. CONTEXTUALIZAÇÃO E MOTIVAÇÃO DO TEMA .....	8
1.2. OBJETIVOS DA PESQUISA.....	9
<b>2. REVISÃO DE LITERATURA .....</b>	<b>11</b>
2.1. CONSTRUÇÃO DE ESTEREÓTIPOS, ORIENTALISMO, ISLAMOFOBIA E COLONIALISMO. ....	11
2.2. NARRATIVAS EM TORNO DE SÍMBOLOS CULTURAIS ORIENTAIS E ISLÂMICOS .....	16
2.2.1. PRINCIPAIS INTERPRETAÇÕES NA AJUDA HUMANITÁRIA .....	16
2.2.2. INFLUÊNCIA NAS NARRATIVAS DAS ORGANIZAÇÕES HUMANITÁRIAS. ..	19
2.3. MULHERES MUÇULMANAS BENEFICIÁRIAS DA AJUDA HUMANITÁRIA.....	23
2.3.1. AUTO PERCEPÇÃO COMO VÍTIMAS. ....	23
2.3.2. IMPLICAÇÕES NA PRÁTICA HUMANITÁRIA.....	26
<b>3. METODOLOGIA .....</b>	<b>31</b>
3.1. DETALHANDO A ESTRATÉGIA DE PESQUISA .....	31
3.2. ANÁLISE CRÍTICA DO DISCURSO .....	35
<b>4. DISCUSSÃO .....</b>	<b>37</b>
4.1. INTERPRETAÇÃO DOS DADOS .....	37
4.2. ANALISANDO OS RESULTADOS À LUZ DA LITERATURA REVISADA.....	40
4.3. SUGESTÕES PARA MELHORAR A AÇÃO HUMANITÁRIA. ....	43
<b>5. CONCLUSÃO .....</b>	<b>46</b>
<b>6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>48</b>
<b>ANEXO 1 - DIÁRIO DE CAMPO – REGIÃO AFETADA PELOS TERREMOTOS ..</b>	<b>52</b>
<b>ANEXO 2 - Questionário aplicado .....</b>	<b>59</b>
<b>ANEXO 3 - Aplicação do questionário.....</b>	<b>64</b>
<b>ANEXO 4 – Fotos .....</b>	<b>66</b>

## 1. INTRODUÇÃO

### 1.1. CONTEXTUALIZAÇÃO E MOTIVAÇÃO DO TEMA

Considerando que a contextualização do tema é crucial para estabelecer a relevância e a importância do estudo dentro de um contexto acadêmico e social mais amplo, destaco neste tópico como cheguei a escolha deste tema.

Pessoalmente, o interesse por este tópico surgiu durante minha estada na Turquia, ao observar o comportamento das mulheres muçulmanas em diferentes ambientes, como o familiar, profissional e acadêmico. Essa experiência revelou que, no contexto da ajuda humanitária, especialmente após o 11 de setembro de 2001 e em países islâmicos, as mulheres muçulmanas são frequentemente vistas como necessitando ser “salvas” de sua própria cultura. Diante disso, e considerando as palavras de Beaud e Weber (2007 [1998], p.10) de que “realizar a pesquisa de campo vem a ser fazer justiça, por vezes reabilitar práticas ignoradas, mal compreendidas ou desprezadas”, me candidatei ao Programa Erasmus+, com a Borders of Love (Brezilya Kültür Derneği) como organização receptora, para desenvolver esta pesquisa.

Historicamente, o Ocidente tem moldado representações simplificadas e distorcidas do Oriente como parte de um processo de justificação de sua dominação política e cultural. Este fenômeno complexo foi profundamente explorado por Edward Said (2007 [1978]) em sua obra “Orientalismo”, que desafiou vigorosamente as visões binárias que opõem o Ocidente ao Oriente, enfatizando como tais representações não apenas simplificam a diversidade cultural oriental, mas também servem como uma ferramenta de controle e exploração.

A islamofobia contemporânea, trazida nesta pesquisa através das palavras de Skenderovic e Späti (2019), amplifica e perpetua esses estereótipos, retratando o Islã como um bloco monolítico associado a características negativas como violência e intolerância. Originado em contextos coloniais europeus, o termo islamofobia ressurgiu nos debates sobre multiculturalismo na Europa, frequentemente legitimando políticas discriminatórias e exclusórias contra comunidades muçulmanas. Esse fenômeno não apenas reflete preconceitos arraigados, mas também influencia diretamente políticas e intervenções que marginalizam essas comunidades.

No âmbito do feminismo transnacional, autoras como Lila Abu-Lughod (2013) e Chandra Talpade Mohanty (2020 [1984]) criticam a visão ocidental que tende a retratar mulheres não ocidentais como vítimas passivas que necessitam de resgate do suposto patriarcado oriental. Elas argumentam que essa representação reproduz discursos coloniais, obscurecendo as realidades complexas e interseccionais vividas por mulheres em diferentes

partes do mundo. Essa crítica é fundamental para repensar intervenções humanitárias que muitas vezes ignoram as vozes e agências das próprias mulheres que supostamente buscam ajudar.

No contexto da ação humanitária, esses estereótipos e orientalismos têm implicações profundas. O sistema humanitário internacional, apesar de seus princípios de humanidade e imparcialidade, é frequentemente criticado por reproduzir estruturas de poder hierárquicas enraizadas no colonialismo, onde as agências do Norte Global dominam as decisões e recursos em detrimento das do Sul Global. Essa dinâmica influencia não apenas a distribuição de ajuda, mas também a forma como as necessidades e capacidades das comunidades afetadas são percebidas e respondidas.

Portanto, esta pesquisa busca não apenas analisar criticamente essas dinâmicas, mas também oferecer uma contribuição significativa para o entendimento de como estereótipos e orientalismos influenciam as práticas humanitárias contemporâneas. Propõe-se uma abordagem mais sensível culturalmente, que reconheça a diversidade e complexidade das experiências culturais e sociais das comunidades atingidas, promovendo assim políticas mais inclusivas e eficazes na ajuda humanitária global.

## 1.2. OBJETIVOS DA PESQUISA

O presente estudo visa contribuir significativamente para a compreensão de como o etnocentrismo ocidental influencia a percepção de vitimização das mulheres muçulmanas e, por conseguinte, impacta a prestação e eficácia da ajuda humanitária internacional. Partindo de uma análise crítica dos estereótipos construídos pelo Ocidente, este trabalho busca desvelar como tais representações moldam as políticas e práticas humanitárias direcionadas a essas comunidades.

Além disso, um dos objetivos fundamentais deste estudo é proporcionar uma plataforma para que as próprias mulheres muçulmanas se expressem e se auto descrevam, oferecendo suas perspectivas autênticas e desafiando as narrativas dominantes que as relegam a um papel de vítimas passivas necessitadas de resgate externo. Esta abordagem não apenas busca ampliar o entendimento sobre a diversidade intrínseca das experiências femininas no Oriente Médio, considerando as diferentes etnias e contextos locais, mas também visa empoderar essas mulheres ao reconhecer sua agência e voz dentro do debate humanitário global.

Secundariamente, o estudo pretende contribuir para o campo acadêmico que utiliza os direitos humanos como um instrumento para abordar questões contemporâneas relacionadas ao

feminismo oriental. Ao situar as discussões sobre direitos humanos dentro dos contextos específicos das mulheres muçulmanas, este trabalho visa não apenas documentar suas lutas por justiça e igualdade, mas também promover uma reflexão crítica sobre como as intervenções humanitárias podem ser mais sensíveis e eficazes ao reconhecer e respeitar suas realidades culturais e sociais.

## 2. REVISÃO DE LITERATURA

### 2.1. CONSTRUÇÃO DE ESTEREÓTIPOS, ORIENTALISMO, ISLAMOFOBIA E COLONIALISMO.

De acordo com Chaise (2016), no artigo “Feminismo Transnacional: uma lente para o Anti-Orientalismo”, Lila Abu-Lughod (2013) argumenta que, vinte e três anos antes dos atentados de 11 de setembro aumentarem a disseminação e o fascínio por narrativas e ficções estereotipadas sobre árabes e muçulmanos, Edward Said, autor do Livro “Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente”, de 1978, já contribuía para a crítica anticolonial. Ele denunciava um sistema europeu e eurocêntrico de conhecimentos sobre o “Oriente” como uma construção teórica e prática destinada a dominar, reestruturar e governar: o Orientalismo. Said revelava as relações de poder entre a Europa e os países a leste, disfarçadas por um pensamento binário Oriente/Ocidente (bárbaro/civilizado, irracional/racional, feminino/masculino), que mascarava interesses econômicos e políticos específicos. Assim, devido ao Orientalismo, “o Oriente não era (e não é) um tema livre de pensamento e de ação” (Said, 2007 [1978], p. 24).

Conceitualmente, de acordo com Said (2007, citado por Abu-Lughod, 2013), o orientalismo é um termo que descreve o conjunto de representações e estereótipos criados pelo mundo ocidental sobre o Oriente, sendo uma construção intelectual e cultural que não apenas simplifica e reduz a diversidade das culturas orientais, mas também serve como uma ferramenta de dominação e controle por parte do Ocidente.

Said ainda define o orientalismo como um conjunto de ideias, imagens e discursos que se originaram na Europa e nos Estados Unidos e que retratam o Oriente como exótico, misterioso, bárbaro e inferior em relação ao Ocidente. Essas representações são frequentemente baseadas em estereótipos simplificados e distorcidos, e são usadas para justificar políticas coloniais, práticas imperialistas e visões paternalistas sobre as culturas e povos do Oriente. Para Said, não é apenas uma questão acadêmica ou intelectual, mas também ramificações políticas, econômicas e culturais profundas, que reforçam as relações de dominação e subordinação entre o Ocidente e o Oriente, perpetuando assim a desigualdade e a exploração.

Críticos como Billie Melman (1992, citado em Skenderovic e Späti, 2019), contestaram o enfoque de Said em um discurso orientalista centrado no homem, argumentando que textos orientalistas escritos por mulheres frequentemente desafiavam os tropos orientalistas convencionais, contribuindo para a diversidade do orientalismo. Por exemplo, viajantes do sexo feminino que escreveram sobre o Oriente ofereceram contra-narrativas significativas. Como

mulheres, elas acessaram espaços como o harém, geralmente vedados aos homens, o que influenciou uma visão mais matizada das mulheres orientais.

Anidjar (2003, p. 25) observou que no discurso orientalista ocidental, o “Oriental” é caracterizado como o “Outro” do cristianismo. Dentro deste contexto, baseados em autores como Rohde (2014), Skenderovic e Späti (2019) destacam que o muçulmano é considerado o “outro externo”, enquanto o judeu é o “outro interno”. As razões para isso são históricas: “O Islã nunca ocupou um lugar dentro da narrativa do cristianismo, como o judaísmo fez” (Kalman 2017, p. 11 – tradução livre). No entanto, quando o racismo inventou a “raça semítica” no século XIX, judeus e árabes foram colocados na mesma categoria (Kalmar e Penslar, 2005, p. 29).

Em contraste com o enfoque histórico do orientalismo, que muitas vezes não atraiu a atenção do público em geral, a islamofobia emerge como um tema contemporâneo que suscita ampla discussão pública. Skenderovic e Späti (2019) observam que a islamofobia pode ser vista como um termo negativamente conotado e moralmente carregado, utilizado para denunciar e acusar, mas também pode ter sua utilidade analítica e precisão na identificação e divulgação de atitudes e práticas hostis e discriminatórias em relação aos muçulmanos.

No início do século XX, durante a história colonial francesa na África, o termo “islamofobia” surgiu como uma resposta à crescente preocupação com um possível confronto entre a Europa cristã e o Oriente Islâmico. Funcionários coloniais franceses, treinados como orientalistas e especializados no estudo do Islã na África Ocidental, introduziram o neologismo “islamofobia” em 1910 para advertir contra uma postura hostil em relação ao Islã, visando impor e consolidar o domínio colonial da França (Skenderovic & Späti, 2019).

Após sua introdução inicial, o termo “islamofobia” foi pouco utilizado nas décadas seguintes, ressurgindo brevemente durante a Revolução Iraniana, quando líderes religiosos o usaram para denunciar mulheres que não usavam o *hijab*, e em um artigo de 1991 no periódico americano *Insight*, que criticou a presença militar soviética no Afeganistão. No entanto, foi na década de 1990 que o termo ganhou destaque nos debates sobre multiculturalismo britânico, especialmente após o Relatório Runnymede Trust de 1997, que definiu “islamofobia” como hostilidade em relação ao Islã e suas consequências discriminatórias contra indivíduos e comunidades muçulmanas (Skenderovic & Späti, 2019). Este relatório não só impulsionou o uso do termo na mídia e política, mas também estabeleceu as bases para sua definição contemporânea.

Segundo Bleich (2012, p. 1585), a islamofobia pode ser definida como preconceitos e estereótipos que resultam em “atitudes ou emoções negativas indiscriminadas”, bem como em

comportamentos discriminatórios direcionados aos muçulmanos ou ao Islã. Uma das características da islamofobia é a percepção do Islã como um bloco monolítico e estático, visto como irracional e inferior ao Ocidente. Eles observam ainda que a hostilidade em relação ao Islã, muitas vezes considerada natural ou normal, é frequentemente utilizada para justificar a exclusão dos muçulmanos. Além disso, destacam uma das semelhanças mais evidentes entre o orientalismo e a islamofobia: ambos se concentram no conceito do “Outro”, representando o não ocidental e não cristão.

Skenderovic e Späti (2019, p. 130) destacam que, embora alguns padrões tipicamente orientalistas tenham sido incorporados à islamofobia contemporânea, as contribuições na edição especial do *ReOrient*, Vol. 4, No. 2, The Journal of Critical Muslim Studies, de 2019, também demonstram que o orientalismo pode ser entendido como uma construção de várias camadas que confundiu sentimentos negativos com positivos e, assim, também ocasionalmente romantizou o “Oriente”.

Como destacado por Teresa Heffernan (2016, citada em Skenderovic e Späti, 2019), um dos temas que se manifesta em diferentes momentos da história é o retrato da mulher muçulmana como oprimida, uma representação que sugere uma sociedade incivilizada. Deepa Kumar (2012, pp. 46-54), ao listar mitos orientalistas persistentes, também menciona o suposto sexismo do Islã como religião e a narrativa de que o homem ocidental deve resgatar a mulher muçulmana subjugada, uma ideia que beneficiou a empresa colonial. Outros mitos listados por Kumar apontam para a alegada homogeneidade do Islã, a suposta falta de racionalidade entre os muçulmanos, a acusação de que o Islã é intrinsecamente violento e a dúvida sobre a capacidade dos muçulmanos de democracia e autogoverno.

É possível, ainda, relacionar esse tema dentro do contexto das discussões sobre pós-colonialismo e decolonialidade. O estereótipo da mulher muçulmana, como vítima da sua própria cultura, muitas vezes surge de narrativas eurocêntricas que retratam essas mulheres como oprimidas e passivas, enquanto ignoram as vozes e suas posições.

Dentro das discussões sobre pós-colonialismo e decolonialidade, a colonialidade do poder e a colonialidade de gênero são conceitos centrais para a compreensão das hierarquias globais de raça, gênero e sexualidade. Mignolo (2011) explora como a colonialidade do poder, conforme proposta por Quijano (2000, citado por Mignolo, 2011), estrutura não apenas as relações políticas e econômicas, mas também impõe uma lógica epistêmica eurocêntrica. Essa imposição da modernidade/racionalidade perpetua desigualdades globais ao marginalizar outras formas de conhecimento e restringir epistemologias não ocidentais.

Curiel (2016) expande essa análise ao abordar como a colonialidade de gênero, inspirada nos estudos de Lugones (2008, citado por Curiel, 2016), redefine as relações de poder ao racializar categorias de gênero e sexualidade. A autora destaca que a colonização não apenas impôs novas estruturas políticas e econômicas, mas também transformou radicalmente as relações sociais nos territórios colonizados. Esse processo levou à subalternização de grupos não ocidentais, que foram forçados a adotar as concepções europeias de masculinidade e feminilidade. Dessa forma, a opressão das mulheres muçulmanas pode ser analisada dentro desse arcabouço teórico, que evidencia a continuidade das estruturas coloniais no discurso ocidental sobre gênero e emancipação. ch

O conceito de Orientalismo de gênero, popularizado por acadêmicas como Mohja Kahf (1999), Lisa Lowe (1991), Meyda Yeğenoğlu (1998) e Reina Lewis (1996), destaca a representação estereotipada da “mulher oriental” sob uma perspectiva europeia, especialmente a contrapondo à “mulher ocidental” (Chaise, 2016). No entanto, esse mesmo Orientalismo apresenta um desafio significativo para os estudos feministas, como aponta a antropóloga Lila Abu-Lughod, no livro “Do muslims women need saving?”, de 2013. Ela ressalta a necessidade de repensar o feminismo em um contexto global: feministas árabes e muçulmanas, ao denunciarem questões em suas sociedades e governos, podem inadvertidamente reproduzir o discurso orientalista, enquanto feministas europeias e norte-americanas, ao adotarem o discurso dos direitos humanos universais e criticarem o que veem como “opressão da mulher oriental”, podem contribuir para a legitimação de práticas políticas prejudiciais.

Como destaca Abu-Lughod, “Nós nos tornamos politizados sobre raça e classe, mas não cultura” (2013, p. 47), e chama de “novo senso comum” essa percepção ocidental de que as mulheres muçulmanas são oprimidas por sua própria cultura.

Em um momento no qual a ideia de direitos humanos universais é amplamente aceita e patrocinada por organizações internacionais, Abu-Lughod (2013) questiona por que ser feminista significa combater padrões de opressão forjados no Ocidente, ou por que o feminismo às vezes contribui para a construção de categorias abstratas como “a mulher muçulmana”, “a mulher árabe”, “a mulher oriental”, que são consolidadas em grupos homogêneos sem contexto histórico, político ou geográfico.

Além disso, a questão das mulheres é frequentemente instrumentalizada pela política colonial para justificar intervenções políticas. Leila Ahmed (1992, citada por Abu-Lughod, 2002), cunhou o termo “Feminismo Colonial” para descrever essa prática, que combina convicções brancas, androcêntricas e paternalistas com ideias feministas a serviço do Império. Essa abordagem sugere que o estereótipo da mulher muçulmana como vítima está enraizado

em narrativas eurocêntricas que ignoram as complexidades das experiências das mulheres dentro de seus próprios contextos culturais e históricos, destacando assim a necessidade de uma análise crítica baseada nos princípios do pós-colonialismo e da decolonialidade.

Nesse cenário, de perspectivas decoloniais, Margaret McLaren (2017, pp. 84-109), explica como o conceito de Feminismo Transnacional desafia as teorias dominantes nas esferas política, do conhecimento, da linguagem e do poder, propondo novas abordagens para problemas contemporâneos e a libertação das estruturas coloniais, enfatizando a importância das interseccionalidades de gênero, raça e classe, e o contexto desigual entre os Estados.

A Teoria do Feminismo Transnacional, proposta por autoras como Abu-Lughod (2013), Mohanty (2020 [1984])), McLaren (2017), entre outras, surge, portanto, como uma resposta a esse universalismo predominantemente ocidental, considerando que a “Mulher do Terceiro Mundo” é frequentemente representada de maneira unidimensional (Dosekun, 2015). A produção de conhecimento por parte das feministas ocidentais coloniza discursivamente as “heterogeneidades materiais e históricas” das vidas das mulheres consideradas “do Terceiro Mundo”, resultando na criação de uma única e homogênea “Mulher do Terceiro Mundo”, conforme destacado por Mohanty (2002 [1984])).

Na década de 1970, conhecida como o auge da Segunda Onda do Feminismo, as feministas negras-americanas foram pioneiras ao afirmar que o feminismo tradicional não representava adequadamente suas experiências, pois focava exclusivamente no gênero como a variável principal, criando a categoria “mulher” como homogênea e universal. Segundo Phoenix (2006), essas feministas destacaram que suas realidades eram muito mais complexas, englobando aspectos como raça, classe, localização geográfica e nível educacional. Inicialmente, surgiu a ideia de “trípla opressão”, que argumentava que as mulheres negras sofriam de opressões interligadas de classe, raça e gênero (Yuval-Davis, 2006). Isso evoluiu para a tríade essencial dos estudos feministas: raça, gênero e classe. Posteriormente, a interseccionalidade incorporou outras identidades, como sexualidade e deficiência, desmantelando a noção de uma “mulher universal” e enfatizando que “mulher” é uma noção contestada com diversas experiências e subjetividades (Nash, 2008). Portanto, é problemático falar de um “feminismo universal” ou de uma “mulher universal”.

Importante destacar, que o conceito de “interseccionalidade”, criado pela jurista e teórica feminista Kimberlé Crenshaw (1989, citada por Yuval-Davis, 2006), foi usado inicialmente em um artigo acadêmico intitulado Demarginalizing the Intersection of Race and Sex, no qual destacou como o sistema legal dos EUA muitas vezes falhava em reconhecer a discriminação que mulheres negras sofriam por causa da intersecção de raça e gênero. Desde

então, o termo se expandiu e tem sido amplamente utilizado para analisar como múltiplas formas de discriminação interagem em diversos contextos sociais.

Por fim, é fundamental também refletir sobre como a experiência das mulheres muçulmanas com a ajuda humanitária pode ser entendida também à luz de conceitos feministas contemporâneos, especialmente através das ideias de bell hooks. hooks, em “Teoria Feminista: da margem ao centro” (2019 [1984]), confirma o argumento de que o feminismo moderno deve reconhecer que as mulheres enfrentam diferentes formas e intensidades de opressão, dependendo de fatores como classe, raça, religião e orientação sexual. Ela afirma, citando a estudante Isabel Yrigoyen, que “não somos igualmente oprimidas. (...) Devemos falar a partir de nós mesmas, de nossas próprias experiências, de nossas próprias opressões - não deve ser motivo de orgulho falar sobre a opressão alheia. Nunca deveríamos falar daquilo que não sentimos.” (p. 99).

hooks (2019) ressalta a importância de respeitar a diversidade das experiências femininas e não assumir uma visão uniforme da opressão. Ela enfatiza que “um fator que dificulta e às vezes até impossibilita a interação entre grupos multiétnicos de mulheres é não reconhecer que um padrão de comportamento comum numa cultura pode ser inaceitável em outra”, nominando esse aprendizado de “código cultural do outro”. Para a autora, “respeitar a diversidade não significa uniformidade e igualdade.” (p. 97).

Assim, a solidariedade feminista não requer que todas as mulheres compartilhem uma experiência única de opressão, mas que construam vínculos respeitosos e reconheçam as diversas formas de opressão, baseando-se na construção de alianças genuínas entre mulheres de diferentes origens e experiências. hooks (2019) ainda afirma que “as mulheres não precisam eliminar suas diferenças para construir vínculos de solidariedade. Não precisamos viver sob a mesma opressão para combatermos a opressão em si.” (p. 109).

## 2.2. NARRATIVAS EM TORNO DE SÍMBOLOS CULTURAIS ORIENTAIS E ISLÂMICOS

### 2.2.1. PRINCIPAIS INTERPRETAÇÕES NA AJUDA HUMANITÁRIA

Lila Abu-Lughod (2013) explora como símbolos-chave do distanciamento etnográfico das mulheres muçulmanas, desde o uso do véu até a mutilação genital feminina, são utilizados para explicar o contexto do crime de honra. A autora observa que a burca, por exemplo, não foi inventada pelo Talibã, mas era uma forma local de cobertura usada por mulheres *pashtuns* como símbolo de modéstia e respeito. Ela cita a antropóloga Hanna Papanek, que descreve a burca

como “reclusão portátil”, observando que muitos viam essa vestimenta como libertadora ao permitir que as mulheres saíssem de espaços segregados, mantendo ao mesmo tempo as exigências morais de separação e proteção (p. 36). Papanek também destaca que as formas de vestimenta são guiadas por padrões sociais, sinais de status e crenças religiosas. No entanto, sob o regime Talibã, um estilo regional de cobertura foi imposto como obrigatório para todos, apesar da variedade de estilos populares e tradicionais entre diferentes grupos e classes sociais anteriormente.

Conforme enfatiza Abu-Lughod (2013), o uso do véu não deve ser interpretado como falta de autonomia, pois as diferentes formas de cobertura têm significados diversos dentro das comunidades em que são usadas. Para muitas mulheres piedosas do renascimento islâmico, o véu é adotado como parte de um esforço para cultivar a virtude e se aproximar de Deus, como descrito por Mahmood (2005).

Ainda de acordo com Mahmood (2005), esse “Renascimento Islâmico” refere-se a uma renovada sensibilidade religiosa que emergiu dentro das sociedades muçulmanas contemporâneas, abrangendo mais do que apenas as atividades de grupos políticos. No Egito, por exemplo, essa nova sensibilidade manifesta-se de maneira palpável na vida pública, evidenciada pela proliferação de mesquitas de bairro e instituições islâmicas de aprendizado e bem-estar social. Observa-se também um aumento significativo na frequência às mesquitas por homens e mulheres, bem como uma adoção crescente do véu (*hijab*) e outras práticas religiosas.

Essa revitalização religiosa também se reflete no rápido consumo e produção de mídia e literatura com temática islâmica, e na emergência de um grupo crescente de intelectuais que escrevem e comentam sobre questões contemporâneas na imprensa popular a partir de uma perspectiva islâmica. As mesquitas de bairro tornaram-se centros organizacionais vitais para essas atividades, oferecendo não apenas instrução religiosa, mas também uma variedade de serviços sociais e médicos.

Esse fenômeno de islamização da paisagem sociocultural egípcia é largamente impulsionado pelo movimento da piedade, que inclui um papel significativo das mulheres e cujas atividades são frequentemente organizadas sob o conceito de *daewa*, que representa um esforço abrangente de disseminação da fé e valores islâmicos.

Katherine Bullock (2010), em seu artigo “Rethinking Muslim Women and The Veil”, desafia essa noção de que as mulheres muçulmanas eram oprimidas por sua cultura, argumentando que o véu não simboliza opressão, mas sim pureza, modéstia e identidade islâmica para as mulheres. Elas o veem como uma expressão de obediência a Deus e uma forma de ser tratadas como pessoas, não como objetos sexuais. Ela ainda destaca que o hijab é alvo

de hostilidade no Ocidente e enfrenta proibições em países muçulmanos, em nome da “modernidade”, refletindo uma visão orientalista que retrata o Islã como atrasado e opressivo para as mulheres.

Além do *hijab*, existem vários outros símbolos islâmicos femininos que muitas vezes são mal interpretados no Ocidente. Estes símbolos possuem significados culturais e religiosos profundos que podem ser distorcidos, levando a estereótipos e percepções equivocadas. Dentre eles podemos destacar o *niqab*, que cobre o rosto, deixando apenas os olhos visíveis, a *burqa*, que cobre todo o corpo, incluindo o rosto com uma malha na área dos olhos. Frequentemente essas vestimentas são vistas como símbolos de opressão e subjugação das mulheres, associadas ao extremismo religioso. Segundo Leila Ahmed (2011), essas vestimentas são muitas vezes mal compreendidas como representações de uma misoginia institucionalizada. Entretanto, para muitas mulheres, usar o *niqab* ou a *burqa* é uma expressão de fé, modéstia e identidade religiosa. Saba Mahmood (2005) argumenta que essas escolhas são muitas vezes atos de devoção pessoal e agência religiosa.

Outro exemplo de símbolo islâmico feminino é o *chador*, que é um véu longo e solto que cobre todo o corpo, usado especialmente no Irã. Essa vestimenta também pode ser percebida como um símbolo de opressão governamental e falta de liberdade pessoal. Hamdi Dabashi (2007, citado em Abu-Lughod, 2013) observa que essa interpretação ignora a complexidade cultural e as escolhas individuais das mulheres iranianas. Entretanto, as mulheres iranianas veem o *chador* como parte de sua identidade cultural e religiosa, simbolizando modéstia e tradição.

A aplicação de *hena* (*Mehndi*) nas mãos e pés em desenhos complexos, frequentemente usada em ocasiões especiais como casamentos, também pode ser vista como uma prática exótica ou meramente estética. Catherine Cartwright-Jones (2009) sugere que essa visão superficial desconsidera os significados rituais e culturais profundos associados à *hena*. Trata-se, entretanto, de uma prática cultural e religiosa, representando celebração, bênçãos e tradições familiares.

O *jilbab* e a *abaya* são vestimentas longas e soltas que cobrem o corpo inteiro, mas com variações regionais, sendo a *abaya* particularmente popular na Península Arábica. Para muitas mulheres, o *jilbab* é uma escolha consciente para aderir aos princípios de modéstia no Islã, permitindo-lhes participar da sociedade de acordo com seus valores religiosos. O que pode ser interpretado como um uniforme da opressão, Haideh Moghissi (1999) destaca como uma expressão de resistência cultural e identidade. Mai Yamani (1996) enfatiza que a *abaya* também

pode ser uma escolha deliberada para afirmar a identidade islâmica, oferecendo uma sensação de dignidade e segurança.

A prática de segregar mulheres de homens os quais elas não se relacionam, com uso de vestimentas que cobrem o corpo para manter a modéstia, chamada de *purdah*, é frequentemente vista como uma prática arcaica e opressiva que limita a liberdade das mulheres. Geraldine Brooks (1995) argumenta que essa visão simplista ignora as nuances e as razões culturais e religiosas para a prática. Em muitas culturas muçulmanas, é uma prática religiosa que simboliza respeito, modéstia e honra, e muitas mulheres escolhem aderir a ela voluntariamente. Anitta Kynsilehto (2008) observa que a *purdah* pode ser vista como uma prática que confere dignidade e proteção.

Práticas como evitar o contato visual prolongado com homens não familiares, manter uma postura corporal modesta, e falar em tons baixos, podem ser vistas como sinais de subjugação e falta de assertividade. Nawal El Saadawi (1980) critica essa percepção simplista e destaca a complexidade das práticas de recato. Asma Barlas (2002) aponta como essas práticas são uma parte integral do ethos islâmico de modéstia e respeito.

Os símbolos islâmicos femininos são ricos em significados culturais e religiosos que são muitas vezes mal compreendidos no Ocidente. Essas interpretações errôneas podem levar a estereótipos negativos e preconceitos. Para promover um entendimento mais profundo e respeitoso, é crucial considerar as perspectivas e escolhas das mulheres muçulmanas que adotam esses símbolos. Assim, podemos reconhecer a diversidade e a profundidade das experiências e identidades dentro do mundo islâmico.

## 2.2.2. INFLUÊNCIA NAS NARRATIVAS DAS ORGANIZAÇÕES HUMANITÁRIAS.

De acordo com Abu-Lughod (2013), a compreensão da cultura regional, especialmente suas crenças religiosas e as práticas em relação às mulheres, muitas vezes recebe mais ênfase do que a investigação das causas políticas e históricas do sofrimento humano na região. Essa abordagem cultural muitas vezes impede uma análise mais profunda das causas do sofrimento das mulheres, como desnutrição, pobreza e políticas de classe, além da exclusão de oportunidades sob regimes como o Talibã no Afeganistão. Ela argumenta contra a interpretação reducionista do véu como o único indicador da falta de liberdade das mulheres, destacando que proibições estatais do véu no passado também levantaram questões éticas e políticas significativas sobre como lidar com a diversidade cultural.

A autora ressalta a importância de aceitar a possibilidade da diferença e questiona a retórica de “salvar os outros”, destacando o papel das atitudes subjacentes nessa abordagem. Além disso, ela levanta questões sobre o conceito de feminismo islâmico e sua viabilidade como uma terceira via para as mulheres muçulmanas.

O feminismo islâmico, conforme definido por Cila Lima (2014), é um movimento que busca recuperar a ideia de *ummah* (comunidade muçulmana) como um espaço compartilhado entre homens e mulheres, utilizando a metodologia de releitura das escrituras do Islã por meio das práticas de *ijtihad* (livre interpretação das fontes religiosas) e da formulação analítico-discursiva em busca da justiça e emancipação das mulheres, como destacam autoras como Asma Barlas (2002) e Ziba Mir-Hosseini (2007). Essa metodologia centraliza-se na prática do *tafsir* (comentários sobre o Alcorão), abrangendo também os *ahadith* (dizeres e ações do profeta Muhammad) e o *fiqh* (jurisprudência islâmica).

Barlas (2002) argumenta que todos os muçulmanos podem e devem interpretar o Alcorão como um texto libertário e antipatriarcal, independente de gênero ou filiação feminista. Ela destaca que muitas sociedades muçulmanas tratam as mulheres como cidadãs de segunda classe, mas ressalta que nem todas as práticas dos muçulmanos são necessariamente islâmicas. Mir-Hosseini (2007), por sua vez, questiona por que as mulheres são tratadas como cidadãs de segunda classe nos livros de *fiqh* que definem os termos da *xaria*, baseando suas reflexões nas contradições entre o Islã e o feminismo, influenciadas pelo anticolonialismo e nacionalismo.

Azizah al-Hibri (2000), fundadora da organização Karamah, ressalta que as mulheres muçulmanas devem ter direito a todos os direitos e obrigações concedidos no Alcorão, destacando a importância do trabalho para ambos os sexos. Amina Wadud (2006), por sua vez, enfatiza que todos os direitos de igualdade, justiça e pluralismo estão contidos nos textos sagrados do Islã, propondo um sistema de justiça social através da reciprocidade entre homens e mulheres.

O feminismo islâmico, de acordo com Margot Badran (2010, p. 71), “é o primeiro discurso feminista de base teológica a suscitar uma ampla receptividade, atraindo mulheres de diversas camadas sociais”. Os movimentos feministas muçulmanos seculares emergentes integraram o pensamento islâmico moderno junto com outras correntes, como o nacionalismo secular e argumentos humanitários, destacando-se por terem surgido em plena era da globalização e serem caracterizados por sua interconectividade global. No cerne do feminismo islâmico está o princípio da plena igualdade (*al-musawa*) entre os seres humanos (*insan*) dentro de uma perspectiva religiosa, onde a igualdade de gênero é considerada uma condição indispensável para o alcance da justiça social (Badran, 2010).

Além disso, o feminismo islâmico promove a ideia e a prática da igualdade plena entre os seres humanos na continuidade entre o espaço público e o privado, no interior da família e da sociedade, constituindo, neste sentido, um avanço histórico. Ao conectar exegese e prática, o feminismo islâmico torna-se força decisiva na superação da dominação patriarcal nos contextos muçulmanos (Wadud, 2006).

Tanto a teóloga afro-americana Amina Wadud (1999) quanto a professora paquistanesa americana Asma Barlas (2002), contextualizaram cuidadosamente os textos corânicos, demonstrando que as normas e práticas patriarcais existentes na época e no local da revelação do Alcorão persistiram à medida que o Islã se expandia, sendo absorvidas nas posteriores interpretações do Alcorão. Essas antigas normas e práticas, de acordo com Stowasser (1996), influenciaram a consolidação da jurisprudência islâmica, ou *fiqh*, considerada a principal escola de jurisprudência dos séculos IX e X, quando seus próprios fundadores estavam sob a influência das estruturas e práticas patriarcais de sua época.

Ao apresentar argumentos islâmicos convincentes para elaborar uma teoria da igualdade de gênero, as autoras (Wadud, 1999, e Barlas, 2002) demonstram de maneira coerente que a família patriarcal é não islâmica. Essa argumentação encontra eco entre as mulheres muçulmanas, pois, ao mesmo tempo em que legitima seus esforços individuais para se libertarem das restrições patriarcais impostas, fornece ferramentas para a ação coletiva (Badran, 2010).

O feminismo islâmico também tem enfrentado a confusão entre a *shar'iah*, que é a lei divina baseada no Alcorão, e o *fiqh*, que é a jurisprudência islâmica criada pelos homens e, portanto, pode ser mudada. As leis que regem as famílias muçulmanas, muitas vezes baseadas em diferentes interpretações do *fiqh*, são frequentemente vistas como leis da *shar'iah*. Essa confusão, muitas vezes proposital, dificulta a mudança das leis familiares por medo de alterar algo considerado divino (Badran, 2010). A antropóloga legal Mir-Hosseini (2007) destaca essa confusão e aponta outros problemas, como a distinção na jurisprudência islâmica entre os *sibadat*, que são rituais religiosos obrigatórios como oração e jejum, e os *mu'amalat*, que são regras sociais que podem ser modificadas.

A combinação vigorosa entre global e local, entre teoria e ativismo, começou a se constituir logo após o feminismo islâmico ter emergido com sua nova e impressionante articulação em torno da igualdade de gênero, rompendo com o modo patriarcal de se conceber o Islã (Badran, 2010).

Em “O Complexo de Salvador Ocidental: Pós-colonialismo e Feminismo no Oriente Médio”, Laura Rodrigues Nóra (2018) destaca a não monoliticidade do Islã, evidenciando como

a religião é diversa e multifacetada, com uma ampla gama de perspectivas e práticas. Ela ressalta a importância de evitar generalizações simplistas que contribuem para preconceitos e posicionamentos preconceituosos.

Além disso, Nóra (2018) examina como os eventos traumáticos, como os ataques de 11 de setembro, reforçaram estereótipos sobre mulheres muçulmanas. Ela aponta como essas mulheres muitas vezes são retratadas de forma homogênea, sem espaço na sociedade e sem capacidade de agência própria, o que obscurece suas vozes e experiências reais.

No cerne de seu estudo, Nóra (2018) busca desconstruir a imagem popular de mulheres muçulmanas como vítimas, sem capacidade de agência própria. Ela argumenta a favor de uma abordagem não repressiva e não manipuladora ao discutir essas questões, dando voz às próprias mulheres muçulmanas. Além disso, a autora chama a atenção para a instrumentalização das mulheres muçulmanas para fins políticos, destacando como elas são frequentemente usadas como justificativa para incursões coloniais e neocoloniais, sem levar em consideração suas próprias vozes e perspectivas.

No livro “Transforming Feminisms: Islam, Women, and Gender Justice”, Sa‘diyya Shaikh (2003), destaca como as narrativas predominantes no feminismo ocidental muitas vezes falham em reconhecer as diferentes experiências das mulheres em contextos não ocidentais, persistindo estereótipos negativos sobre as mulheres muçulmanas e o Islã.

Esses estereótipos podem influenciar as práticas das organizações humanitárias ao promoverem campanhas de sensibilização, materiais de comunicação ou programas de ação que reproduzem essas visões simplistas e excludentes. Isso resulta em uma marginalização das vozes e realidades das mulheres muçulmanas em suas próprias sociedades, em vez de permitir um engajamento genuíno e inclusivo.

Assim, a crítica feminista do Terceiro Mundo, conforme apresentada por Sa‘diyya Shaikh (2003), destaca a importância de uma abordagem mais criteriosa e contextualizada ao discutir questões relacionadas às mulheres muçulmanas, especialmente em relação à hierarquia e à representação cultural. Essa crítica aponta para a necessidade de desafiar os preconceitos e as suposições culturais inquestionáveis que moldam muitas das narrativas sobre as mulheres muçulmanas no feminismo ocidental.

## 2.3. MULHERES MUÇULMANAS BENEFICIÁRIAS DA AJUDA HUMANITÁRIA.

### 2.3.1. AUTO PERCEPÇÃO COMO VÍTIMAS.

A “guerra ao terror”, após os ataques de 11 de setembro de 2001, foi utilizada como justificativa para a intervenção militar (Operação Liberdade Duradoura) liderada pelos EUA e uma coalizão internacional no Afeganistão. Essa intervenção militar foi apresentada como uma missão para combater o terrorismo e promover a democracia e os direitos humanos. Nesta fase, os abusos cometidos pelo Talibã em nome do Islã, especialmente as punições públicas contra mulheres por violações de suas rígidas regras, ganharam notoriedade. Sob o regime do Talibã, as mulheres eram frequentemente sujeitas a punições como espancamentos e apedrejamentos, por infrações que incluíam desde a não utilização adequada da burca até serem vistas em público sem a companhia de um parente masculino (Human Rights Watch, 2001; Amnesty International, 2001). Esses abusos não só refletiam a opressão sistemática das mulheres, mas também serviam como ferramentas de controle social para manter a ordem e a autoridade do Talibã sobre a população (Amnesty International, 2001; Olesen, 2002).

No entanto, em vez de gerar uma resposta incondicional de solidariedade feminista internacional, a intervenção militar dos EUA provocou críticas acirradas devido à instrumentalização por trás do uso das mulheres afegãs abusadas como justificativa. Autores como Huma Ahmed-Ghosh (2003) argumentam que as políticas ocidentais muitas vezes usam a questão dos direitos das mulheres como uma justificativa para a intervenção militar, enquanto ignoram as complexidades sociais e culturais do Afeganistão. Essa instrumentalização das mulheres afegãs como símbolos de opressão muitas vezes obscurece suas experiências e necessidades reais, reduzindo-as a meras ferramentas políticas em um jogo de poder geopolítico.

Considerando que para Edward Said (2007), o orientalismo é uma construção complexa e multifacetada que moldou as percepções e relações entre o Ocidente e o Oriente ao longo da história, e continua a exercer influência na política, na cultura e, especificamente, nas identidades contemporâneas, é possível destacar também uma lente crítica para entender como as representações estereotipadas das mulheres muçulmanas, como vítimas de sua religião, são construídas e perpetuadas no Ocidente.

As narrativas orientalistas, conforme definido por Said (2007, citado por Abu-Lughod, 2013), retratam, frequentemente, as mulheres muçulmanas como vítimas de um sistema patriarcal opressivo e de práticas culturais supostamente prejudiciais, como o uso do véu e a segregação de gênero. Essas narrativas desumanizam as mulheres muçulmanas ao reduzi-las a

símbolos de opressão, ignorando suas experiências individuais, retratando as mulheres muçulmanas como vítimas indefesas que precisam ser salvas ou civilizadas pelo Ocidente.

Recorrendo, muitas vezes, a exemplos extremos e casos individuais de opressão contra mulheres muçulmanas para generalizar sobre toda uma cultura ou religião, o orientalismo reforça a percepção de que as mulheres muçulmanas são universalmente oprimidas pelo islamismo, sem levar em consideração o contexto cultural, político e social mais amplo. Além disso, desconsidera as vozes e a agência das mulheres muçulmanas, retratando-as como passivas e desprovidas de poder para desafiar as normas sociais ou religiosas. Isso, de acordo com Lila Abu-Lughod (2013), obscurece as lutas e resistências das mulheres muçulmanas contra a opressão e contribui para a percepção de que elas são meras vítimas do islamismo, em vez de agentes ativos de mudança em suas comunidades.

Isso também é a conclusão da antropóloga Lila Abu-Lughod (2013) quando destaca que “os direitos das mulheres devem ser definidos pelos valores de escolha e liberdade, e que esses valores estão profundamente comprometidos nas comunidades muçulmanas” (p. 17). Para ela, “as representações da falta de liberdade dos outros que culpam as correntes da cultura incitam missões de resgate por parte de pessoas de fora. Tais representações ocultam as histórias de debate interno e as lutas institucionais por justiça que ocorreram em todas as nações. Além disso, eles desviam a atenção das forças sociais e políticas que são responsáveis pela maneira como as pessoas vivem.” (p. 20) (tradução livre).

De acordo com Ahmed-Ghosh (2003), as mulheres que aceitam o “fundamentalismo” como modo de vida não culpam o Islã por suas vidas empobrecidas e oprimidas, mas culpam o governo corrupto, os controles patriarcais e as interpretações distorcidas do Alcorão. Ahmed-Ghosh destaca que o fundamentalismo é um movimento político, enquanto o Islã é um sistema de crenças individuais e sociais. Ela observa que essas mulheres sentem que o Ocidente secular quer destruir o Islã, e aponta que as mulheres no Afeganistão odeiam os fundamentalistas afegãos, não o Islã. Kandiyoti (1996) argumenta que é necessário entender os vínculos entre o Islã e o nacionalismo cultural, o processo de consolidação do Estado e os modos de controle sobre comunidades locais, além das pressões internacionais que influenciam políticas. Entretanto, segundo Ahmed-Ghosh, a interseção dessas instituições cria uma ordem patriarcal opressora que torna as mulheres dependentes dos homens e sustenta as condições culturais em que as mulheres são participantes dispostas.

Ahmed-Ghosh (2003) também aborda a discussão sobre a situação das mulheres no Afeganistão, que reabriu o debate sobre o Ocidente versus o Oriente Médio. Ela observa que o debate recente sobre as mulheres no Oriente Médio e em estados islâmicos se concentra na

tensão entre um modelo ocidental de cidadania e um modelo de cidadania baseado na subordinação das mulheres à família e à comunidade. Joseph e Slyomovics (2001), destacam que no Ocidente a cidadania é definida de forma masculina, marginalizando mulheres e homens que não se encaixam no modo dominante de masculinidade. Nos estados islâmicos, a cidadania está enraizada na identidade coletiva proclamada pelo texto religioso, onde indivíduos funcionam em grupos de parentesco que se complementam e fortalecem a unidade do grupo.

Segundo Denis Kandiyoti (2009), em seu texto “The Lures and Perils of Gender Activism in Afghanistan”<sup>1</sup>, Judith Butler e outros autores observaram como a repentina adesão feminista do governo Bush, transformando retroativamente a libertação das mulheres em justificativa para a ação militar no Afeganistão, exemplifica o uso do feminismo como um tropeço em favor da presunção de superioridade do mundo desenvolvido. Iris Young (2003), também citada por Kandiyoti (2009), observou que o foco feminista nas mulheres sob o Talibã as retratou como exóticas e vítimas paradigmáticas que precisavam ser salvas pelas feministas ocidentais.

Kandiyoti (2009) destaca que um momento icônico dessa exotificação ocorreu quando Oprah Winfrey convidou um membro jovem da Associação Revolucionária das Mulheres do Afeganistão (RAWA) para o palco após uma leitura do poema “Under the Burqa”, de Eve Ensler, resultando em aplausos entusiasmados de um grande público nova-iorquino. Esse incidente, como esperado, contribuiu para uma vasta literatura sobre a “política de representação” das mulheres muçulmanas, destacando o orientalismo e os projetos paternalistas do imperialismo.

O texto de Therese Ignacio Bjoernaas (2015), “Saving Muslim Women: A Feminist-postcolonial Critique of Veiling Legislation in Norway”, conecta-se ao tema ao relacionar essa vitimização ao colonialismo e ao projeto iluminista europeu, que estabeleceram a razão como superior à religião e promoveram a ideia de superioridade cultural do ocidente sobre o oriente. Essa mentalidade colonial se reflete na abordagem europeia em relação ao véu muçulmano, que é vista como uma ameaça à civilização ocidental e como um símbolo do atraso dos muçulmanos. Assim como no período colonial, a linguagem feminista é usada para justificar medidas como a proibição do véu, retratando as mulheres muçulmanas como vítimas da opressão de gênero que precisam ser redimidas pela “irmãdade global” liderada por feministas ocidentais.

---

<sup>1</sup> <https://mronline.org/2009/11/04/the-lures-and-perils-of-gender-activism-in-afghanistan/>

### 2.3.2. IMPLICAÇÕES NA PRÁTICA HUMANITÁRIA.

No texto “The Humanitarian Club: Hierarchy, Networks, and Exclusion”, publicado no capítulo 5, do livro “Global Governance in a World of Change”, Michael Barnett (2021), discute como os mercados criam incentivos perversos para agências de ajuda, resultando em práticas ineficazes. As agências funcionam como empresas, focadas em sua própria sobrevivência ao invés da dos necessitados, operando em um oligopólio dominado por alguns estados, agências da ONU e ONGs internacionais. Essa estrutura hierárquica tem raízes no colonialismo e paternalismo, com atores ocidentais dominando enquanto ONGs do Sul e populações afetadas ficam em posição subalterna.

A própria ideia de humanitarismo é considerada como um “movimento centrado no alívio do sofrimento gerado pelas práticas desumanas” (Skinner e Lester, 2012, citado por Fujita, 2020). Da mesma forma, em nível individual, as pessoas do setor humanitário se comprometem genuína e altruisticamente a agir com sua humanidade e o desejo de aliviar o sofrimento das pessoas em uma crise (Hilhorst, 2018). No entanto, a ação humanitária contemporânea ou a ajuda externa podem estar longe de ser atos descomplicados de puro altruísmo ou compaixão natural por pessoas distantes, conforme destacou Julien Sueres, no artigo “Is aid a contemporary manifestation of colonialism?”<sup>2</sup>

De acordo com Barnett (2021), o humanitarismo pré-1990 era local e menos profissionalizado, evoluindo após a Guerra Fria para uma rede exclusiva liderada por uma elite ocidental. Esse “Clube Humanitário” estabeleceu regras e infraestrutura, mas as agências do Sul receberam poucos recursos e suas iniciativas locais muitas vezes foram sufocadas por intervenções ocidentais.

Este sistema, ainda conforme Barnett (2021), se desenvolveu significativamente após a queda da Cortina de Ferro, um evento que simboliza o fim da Guerra Fria e a divisão entre os blocos ocidental e oriental. A queda da Cortina de Ferro marcou o início de uma estrutura humanitária mais organizada, impulsionada pela demanda crescente por ajuda em emergências. A esperança era que o fim da Guerra Fria produzisse uma ordem mundial mais amável e gentil. Para alguns, sim. Para outros, porém, desencadeou conflitos outrora relativamente contidos e submersos, produzindo “novas” guerras que estavam criando fugas em massa de refugiados, mortes e sofrimento.

Com mais emergências do que nunca, houve uma demanda maior por ajuda de emergência, levando a mais tipos de intervenções por mais tipos de atores. Um Conselho de

---

<sup>2</sup> <https://medium.com/@juliensueres/is-aid-a-contemporary-manifestation-of-colonialism-ec362f4d7fc4>

Segurança da ONU cada vez mais ativo, trabalhando com uma noção ampliada de paz e segurança internacional, começou a autorizar outros a intervir e a fazê-lo em escala sem precedentes. Para Barnett (2021), esse crescimento rápido e impressionante, no entanto, significava que havia mais atores entrando em uma emergência do que nunca antes, criando mais confusão do que ação efetiva no terreno. Em resposta, alguns dos principais estados, agências da ONU e ONGs começaram a tentar desenvolver mecanismos de coordenação, regras comuns, padrões, códigos de conduta e outras diretrizes regulatórias, que foi denominado de Governança Humanitária.

O humanitarismo começou, então, a desenvolver as qualidades de um campo: “uma coleção de atores que interagem uns com os outros com base em um entendimento compartilhado (nem sempre consensual) sobre os limites e o propósito do campo, as relações com outros no campo e as regras que regem a ação legítima” (Barnett, 2021, p. 159 - tradução livre).

Isso levou a uma reavaliação do setor, enfatizando, ainda de acordo com Barnett (2021), a necessidade de profissionalização e do princípio “do no harm”, visando evitar ações amadoras e ineficazes em futuras crises. Este campo é regido por quatro princípios: humanidade, imparcialidade, neutralidade e independência, fundamentais para a prática humanitária. A profissionalização do setor foi acelerada por falhas trágicas, como o genocídio em Ruanda, em 1994, onde cerca de 800.000 Tutsis foram mortos por extremistas Hutus, e pela demanda dos doadores por eficácia comprovada, consolidando a necessidade de conhecimento especializado e práticas rigorosas de “do no harm”.

No texto “Decolonization” de Antonio Donini (2020), o autor explora as ligações entre a administração colonial e a ação humanitária, destacadas por estudiosos como Duffield (2001) e Fassin (2010). A partir do início do século XXI, o humanitarismo tem sido analisado para entender seu papel nas relações Norte-Sul, na ordem mundial e na promoção da paz liberal. Donini argumenta que, apesar de aparentar ser universal, o humanitarismo está enraizado em uma visão de mundo europeia e ocidental. Michael Hardt e Antonio Negri (2001, citados em Donini, 2020) descrevem as ONGs como “ordens mendicantes do Império” e “vasos capilares” da globalização. Além disso, a participação do Ocidente na Guerra Global contra o Terror tem minado princípios humanitários, pressionando ONGs a apoarem intervenções políticas. Donini conclui que o humanitarismo ocidental, ligado ao capitalismo, atingiu seus limites estruturais e que humanitarismos mais “pluriversais” provavelmente emergirão.

De acordo com Fujita (2020), os desafios enfrentados pela ajuda humanitária internacional no Oriente são multifacetados e incluem manifestações de racismo em níveis

institucional, epistemológico e discursivo. Esses tipos de racismo demonstram que a discriminação racial não se limita a atitudes individuais, mas está profundamente enraizada em estruturas institucionais, sistemas de conhecimento e discursos sociais, influenciando a maneira como as sociedades são organizadas e como as populações são percebidas globalmente.

O conceito de racismo estrutural e suas implicações na colonialidade do poder foram amplamente analisados por Frantz Fanon (2008), que argumenta que o racismo não é apenas um fenômeno ideológico, mas uma estrutura sistêmica que sustenta as desigualdades globais e perpetua hierarquias entre o Norte e o Sul Global. Fanon destaca que racismo e colonialismo devem ser compreendidos como construções sociais que moldam a percepção e a experiência do mundo, criando identidades racializadas. Nesse sentido, ele aponta que a noção de “ser negro” não é uma característica intrínseca, mas uma construção imposta pelo colonialismo, já que, em contextos pré-coloniais, povos africanos, australianos e de outras regiões do Pacífico Sul não se identificavam primariamente em termos raciais.

O racismo institucional, conforme Carmichael e Hamilton (1967, citado por Fujita, 2020), refere-se à perpetuação de desigualdades raciais através de estruturas institucionais, independentemente da intenção dos indivíduos envolvidos. No contexto humanitário, isso se manifesta na hierarquia de poder entre os chamados “locais” e os estrangeiros, onde os funcionários internacionais do Norte Global geralmente ocupam posições de liderança, enquanto os trabalhadores locais são vistos como simples executores de projetos. Essa disparidade nas condições de trabalho e vida reflete a permanência de dinâmicas coloniais.

O racismo epistemológico, segundo Santos (2007, citado por Fujita, 2020), envolve a exclusão e marginalização de formas de conhecimento não ocidentais, reforçando um viés eurocêntrico. No setor humanitário, isso se traduz na adoção de políticas paternalistas e na abordagem de “construção de capacidade”, que frequentemente subestima ou invalida as habilidades locais, privilegiando um saber eurocêntrico.

Por fim, o racismo discursivo, de acordo com van Dijk (1993, citado por Fujita, 2020), analisa como discursos e narrativas reforçam estereótipos raciais e justificam desigualdades de forma sutil. No humanitarismo, isso ocorre quando as narrativas construídas no Norte Global predominam e marginalizam as histórias e percepções das populações beneficiárias, perpetuando a dominação de discursos ocidentais.

O artigo de Siyu Li (2021) aborda como o estereótipo de vitimização das mulheres muçulmanas interfere na ajuda humanitária, conectando-se diretamente ao conceito de racismo discursivo mencionado por Fujita (2020). Esse estereótipo contribui para a perpetuação de narrativas discriminatórias que desconsideram a capacidade e agência das mulheres locais. Ao

não reconhecer as capacidades das mulheres muçulmanas e ao retratá-las como vítimas passivas, a ajuda humanitária muitas vezes falha em empoderá-las e em compreender as realidades locais de forma completa.

Antes do final do século XX, o humanitarismo ocidental concentrou seus esforços em “resgatar” as mulheres muçulmanas, especialmente após o genocídio armênio em 1915. De acordo com Li (2021), esse evento marcou a primeira vez que o conceito de “resgatar mulheres” foi utilizado na literatura humanitária, criando um novo discurso de direitos humanos específico de gênero.

No entanto, esses esforços humanitários muitas vezes foram direcionados a pessoas semelhantes aos próprios ativistas ocidentais, refletindo um viés cultural e religioso. Essa retórica de “salvar mulheres muçulmanas impotentes e oprimidas” pode ser contraproducente e baseia-se em noções instáveis, muitas vezes deixando confusão para os locais resolverem quando as organizações humanitárias se retiram (Li, 2021, p. 14).

Portanto, ainda de acordo com Li (2021), as organizações internacionais não devem basear seu trabalho em noções de “salvar” ou “emancipar” mulheres muçulmanas, mas sim em capacitar as mulheres locais para agirem em seu próprio nome. Isso envolve colaborar com intervenientes locais e reconhecer a importância da iniciativa local na promoção dos direitos das mulheres.

As mulheres muçulmanas estão cada vez mais reivindicando sua própria agência e solidariedade com mulheres em todo o mundo, indicando que o futuro dos esforços humanitários deve ser orientado para colaborações mais eficazes com intervenientes locais e a promoção da capacitação das mulheres em suas próprias comunidades. Muitos sugeriram que seria mais ético usar uma linguagem mais igualitária de alianças, coalizões e solidariedade, em vez de resgate.

Para Sa‘diyya Shaikh (2003) “esses tipos de homogeneização, generalização e objetificação das mulheres muçulmanas resultam na perpetuação de discursos patriarcais e coloniais dominantes que congelam as mulheres e os colonizados em categorias rígidas. Tais abordagens suprimem as maneiras pelas quais grupos específicos de mulheres desafiam, subvertem e resistem ao patriarcado em vários pontos. Assim, eles minam uma política de resistência e a construção das mulheres como sujeitos capazes de agência e transformação” (tradução nossa).

Em seu artigo, de dezembro de 2020, intitulado “Quem você está chamando de “vulnerável”? Mulheres Muçulmanas e humanitarismo inclusivo”<sup>3</sup>, Al-Dawoody e Rejali destacam a importância de romper com nossas suposições e preconceitos ao cooperar com as populações afetadas. Citando a ativista indígena Lilla Watson, enfatizam que a verdadeira colaboração é baseada na compreensão de que nossa libertação está interligada.

Para atender às necessidades específicas dos grupos afetados, é essencial identificar e desafiar nossas próprias suposições. Destacar a interseção entre gênero, Islã e vulnerabilidade, especialmente considerando a história de liderança feminina no mundo muçulmano, nos permite questionar as suposições que limitam a eficácia do humanitarismo inclusivo (Al-Dawoody & Rejali, 2020).

Portanto, é fundamental continuar avançando em direção a um modelo mais inclusivo e equitativo de humanitarismo, seguindo o exemplo da liderança feminina muçulmana e desafiando as narrativas estereotipadas que cercam as mulheres muçulmanas em situações de crise (Al-Dawoody & Rejali, 2020). Dentre os muitos exemplos inspiradores de resiliência e compromisso com a causa humanitária, podemos citar a médica síria Amani Ballour<sup>4</sup> que atuou como diretora de um hospital subterrâneo em Ghouta Oriental, durante o cerco do governo sírio em 2012; a jornalista e ativista iemenita Tawakkol Karman<sup>5</sup> que ganhou o Prêmio Nobel da Paz em 2011 por seu papel na luta pelos direitos das mulheres e pela paz no Iêmen. Ela liderou manifestações pacíficas durante a Primavera Árabe no Iêmen, desafiando o regime autoritário e lutando por mudanças democráticas; e a afegã Sakena Yacoobi<sup>6</sup>, uma educadora e ativista que fundou a Afghan Institute of Learning (Instituto Afegão de Aprendizagem), uma organização que fornece educação e serviços de saúde para mulheres e crianças no Afeganistão. Ela tem sido uma voz poderosa na defesa dos direitos das mulheres e meninas afegãs.

---

<sup>3</sup><https://www.icrc.org/pt/document/quem-voce-esta-chamando-de-vulneravel-mulheres-muculmanas-e-humanitarismo-inclusivo>

<sup>4</sup> <https://www.nationalgeographicbrasil.com/historia/2020/02/esta-medica-salvou-milhares-de-pessoas-em-um-hospital-subterraneo-na-siria>

<sup>5</sup> <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/2011/karman/facts/>

<sup>6</sup> <https://www.sakena.org/sakena-yacoobi.php>

### **3. METODOLOGIA**

#### **3.1. DETALHANDO A ESTRATÉGIA DE PESQUISA**

##### **Local da pesquisa**

A Borders of Love (Brezilya Kültür Derneği)<sup>7</sup> é uma organização brasileira de base cristã evangélica que atua na Turquia e Grécia desde 2014. Ela se foca no amparo, suporte e desenvolvimento de pessoas refugiadas, principalmente da Síria e Afeganistão.

##### **Início do contato e estratégias de aproximação**

Meu contato com a ONG Borders of Love começou em 2021, quando após mudar para Turquia, procurei por organizações onde eu pudesse fazer trabalho voluntário, como já fazia no Brasil. Entretanto, foi somente durante o estágio que iniciei, de fato, a fase de observação como pesquisadora. Desde a primeira semana, escrevi sobre minhas percepções e a rotina de trabalho. No início, a língua era um grande obstáculo para me aproximar das possíveis participantes.

Considerando que “a investigação social é um processo social onde a interação entre investigador e investigado influencia o curso do programa de investigação” (Burgess, 1997 [1984], p. 33), comecei a participar mais das conversas informais entre as aulas, enquanto as mães esperavam os filhos. Também me dediquei a aprender novas palavras em turco, focando nos temas mais discutidos por elas, geralmente filhos, maridos e comida.

##### **Ferramentas de pesquisa**

A investigação de campo seguiu vários aspectos do modelo tradicional descrito por Burgess (1997 [1984]), incluindo residência 'in situ', observação participante, entrevista semi-estruturada e uso de informante privilegiado. Usei o Diário de Campo tanto na maioria dos dias de estágio, mas, principalmente, na viagem à região afetada pelos terremotos no início do ano de 2023 (ANEXO 1). Desenvolvi e apliquei um inquérito quantitativo (ANEXO 2) e observei de forma participativa a interação das participantes e outros envolvidos nas atividades da ONG (ANEXO 3). Optei pela entrevista semi-estruturada para obter a visão dos funcionários da ONG

---

<sup>7</sup> <https://www.bordersoflove.org> <https://www.bordersoflove.org>

sobre o tema da pesquisa. Durante a visita à região afetada pelo terremoto, tive um informante privilegiado: o tio do meu marido, que viveu a experiência e conhecia muitas pessoas na região.

Segundo Burgess (1997 [1984]), na Antropologia Social, os modelos adotados pelos investigadores são tornar-se um nativo, ser um agente oculto ou ser um advogado. Escolhi ser uma agente oculta, tentando assumir um comportamento discreto e participando apenas durante a aplicação dos inquéritos e entrevistas. O inquérito quantitativo foi aplicado às mulheres muçulmanas que aceitaram participar da pesquisa na sede da ONG, em Istambul.

### *Diário de Campo*

Baseando-me no texto “Estética e Sociabilidade entre os B-boys da Maré. Driblando as fronteiras do tráfico” (Raposo, 2014), busquei descrever os ambientes com o máximo de detalhes possível. Tirei fotos (ANEXO 4) quando possível, retratei vestimentas, comportamentos e ambientes, e registrei percepções pessoais baseadas em fatos conhecidos.

Segundo Fernandes (2003, p. 25), o “diário de campo permite, mais que elaborar registros, confirmar processos e validar modos narrativos”. Ele divide o diário de campo em cinco partes: 1) Observação (participante ou não); 2) Notas de Terreno (registros das descobertas); 3) Notas Metodológicas (aprendizagens do investigador); 4) Fragmentos Discursivos (trechos de discurso informativos); 5) Atores Destacados (fichas biográficas dos atores sociais contatados regularmente). Durante minha pesquisa, consegui praticar a fase de observação, fiz notas de terreno, registrei aprendizados (notas metodológicas) e observei fragmentos de discursos. Embora tenha destacado alguns atores, não consegui fazer fichas biográficas completas.

### *Inquérito Quantitativo*

Em novembro de 2023, o coordenador pedagógico da ONG me incentivou a visitar a região de Hatay, onde ocorreram grandes terremotos no começo daquele ano e onde a Borders of Love também atuava. Preparei um esboço do inquérito quantitativo para o possível contato com mulheres beneficiárias da ajuda humanitária naquela região. Este inquérito também seria aplicado às mulheres muçulmanas participantes das atividades da ONG em Istambul. Antecipei seu desenvolvimento devido à oportunidade de ir até Hatay.

Escolhi um inquérito quantitativo porque acreditava que as pessoas se sentiriam mais confortáveis em responder a um questionário do que conversar longamente com uma

estrangeira. Elaborei quatro perguntas com 12 subtópicos de múltipla escolha, divididas em: 1) Dados demográficos; 2) Experiência com a ajuda humanitária; 3) Percepções sobre a ajuda humanitária estrangeira; 4) Efeitos do possível estereótipo de vítima. Usei o aplicativo DeepL para traduzir para o turco e confirmei com meu marido, que tem nacionalidade turca.

Infelizmente, durante minha estadia em Hatay, visitando cidades como Kirikhan, Reyhanli, Defne e Antaquia, não consegui conversar diretamente com mulheres muçulmanas beneficiárias da ajuda humanitária internacional. O Sr. Kenan, tio do meu marido e meu informante privilegiado, explicou que toda a ajuda externa passa por agências governamentais e, por isso, as pessoas acreditam que seja do próprio governo turco.

Conversei com famílias em extrema vulnerabilidade em acampamentos improvisados, mas não tive oportunidade de abordar minha pesquisa. Registrei essa experiência no meu diário de campo usando nomes fictícios (ANEXO 1).

De volta a Istambul, contratei uma tradutora para os idiomas turco, curdo e árabe, que já participava do curso de costura para as mulheres na ONG. Em três dias, eu e Nur reunimos 22 mulheres muçulmanas, de idades entre 18 e 56 anos, sendo 3 de origem turca, 2 de origem síria e 17 de origem curda, em grupos de no máximo cinco, explicando o propósito da pesquisa e garantindo a proteção da privacidade, além do uso exclusivo para fins acadêmicos.

A pesquisa quantitativa aplicada utilizou uma série de perguntas cuidadosamente elaboradas para capturar a autopercepção das mulheres muçulmanas em relação aos estereótipos de vítimas atribuídos a elas pelo etnocentrismo ocidental e para entender como essas percepções podem impactar a eficácia da ação humanitária.

A estratégia principal envolveu a coleta de dados através de um questionário estruturado que abordou diversos aspectos relevantes, incluindo:

1. Experiência com Ajuda Humanitária: Permitiu estabelecer um contexto para suas percepções e identificar quem teve contato direto com intervenções humanitárias.
2. Avaliação da Ajuda Humanitária: Ao perguntar sobre a qualidade da ajuda recebida e a presença de preconceitos, foi possível avaliar a percepção das participantes sobre a imparcialidade e sensibilidade cultural das organizações humanitárias.
3. Organização com Cunho Religioso: Permitiu identificar se há uma percepção de neutralidade ou viés religioso nas operações humanitárias.
4. Distribuição Justa da Ajuda Humanitária Estrangeira: Buscou entender se as participantes percebem a distribuição de ajuda como justa e equitativa, revelando potenciais desconfianças ou aprovações.

5. Estereótipos em Relação a Mulheres Muçulmanas: Perguntar sobre a concordância com estereótipos permitiu medir a percepção e a resistência das participantes a essas generalizações.

6. Retratação de Mulheres Muçulmanas como Vítimas: Esta pergunta investigou se as participantes sentem que são vistas como vítimas pelas organizações humanitárias, o que pode impactar a eficácia das intervenções.

7. Tratamento Estereotipado por Organizações Estrangeiras: Ao avaliar a frequência com que as participantes sentem que são tratadas de maneira estereotipada, a pesquisa buscou identificar o grau de sensibilidade cultural das organizações.

8. Ser Vista como Vítima Beneficia ou Prejudica: Perguntas sobre os efeitos de ser vista como vítima forneceram insights sobre as implicações dessa percepção para as mulheres muçulmanas e para a eficácia das ações humanitárias.

9. Narrativa em Torno de Símbolos do Islã: Avaliar a percepção sobre a narrativa em torno dos símbolos do Islã ajudou a entender como as participantes veem a representação de sua cultura e religião pelas organizações humanitárias.

10. Representatividade de Mulheres Muçulmanas nas Equipes de Ajuda Humanitária: Esta pergunta mediou a importância dada pelas participantes à inclusão de mulheres muçulmanas nas equipes humanitárias, destacando a necessidade de representatividade.

11. Importância da Educação e Conscientização sobre Cultura e Religião das Mulheres Muçulmanas: Buscou identificar o valor atribuído pelas participantes ao conhecimento cultural e religioso nas intervenções humanitárias.

12. Conforto ao Compartilhar Experiências e Opiniões: Avaliou o nível de conforto das participantes em compartilhar suas experiências e opiniões, indicando a eficácia dos espaços criados para o diálogo e a inclusão.

A estratégia utilizada na pesquisa quantitativa foi desenhada para capturar de maneira abrangente e detalhada as percepções das mulheres muçulmanas sobre os estereótipos de vítimas e como essas percepções influenciam a eficácia da ajuda humanitária. As perguntas foram estruturadas para abordar diretamente a questão central, oferecendo uma visão clara sobre as experiências e percepções das participantes.

### *Entrevista Semi-estruturada*

No texto “Métodos de Pesquisa de Terreno II - As entrevistas como conversas”, Burgess (1997 [1984]) destaca os seguintes pontos: a importância das entrevistas não estruturadas; as

limitações impostas ao investigador por fatores como sexo, experiência pessoal, idade, religião, raça, etnia, língua, etc; o uso das entrevistas como complemento à observação participante; a conveniência de realizar entrevistas em grupo antes das individuais; e os procedimentos para gravações, incluindo ouvir tudo antes de transcrever, preparar um índice dos temas abordados, transcrever apenas as partes relevantes e iniciar a análise somente após a transcrição.

Dado que não consegui conversar com as mulheres muçulmanas na região afetada pelo terremoto e ainda não havia aplicado o inquérito às participantes da ONG em Istambul, decidi entrevistar dois funcionários internacionais, em posições de coordenação, que atuam há mais de dois anos com mulheres muçulmanas, no bairro de Sisli, em Istambul, usando a metodologia da entrevista como conversa, com uma estrutura semidirigida, tendo como pergunta de partida “Qual é a sua percepção, como trabalhador humanitário na Turquia, sobre o estereótipo de vítima das mulheres muçulmanas, baseado em sua religião e/ou símbolos do Islã?”. Para preservar a identidade dos dois funcionários, uma vez que optaram pela confidencialidade de seus nomes, vou chamá-los de José e Ana.

As entrevistas ocorreram nos dias 01 e 02/12/2023, na sala dos professores da sede da Borders of Love em Istambul. Expliquei a importância do tema e os objetivos da pesquisa. Esclareci sobre a privacidade das respostas e o caráter exclusivamente acadêmico da entrevista. Também mencionei que a entrevista seria semidirigida, permitindo que eu o interrompesse e fizesse novas perguntas com base em suas respostas.

Enfrentei barreiras culturais, linguísticas e de acesso aos entrevistados. A diversidade linguística (turco, curdo e árabe) destacou a importância de uma intérprete conectada com as mulheres para alcançar resultados eficazes. Além disso, a frustração de não ter conseguido aplicar o inquérito na região afetada pelo terremoto foi significativa. Devido a essa dificuldade, talvez o diário de campo possa substituir essa parte da pesquisa, capturando observações e reflexões que de outra forma poderiam ter sido perdidas. Entretanto, a ONG Borders of Love tem um cunho religioso cristão, o que também representou uma barreira adicional na interação com as mulheres muçulmanas, dentro do seu espaço físico, exigindo uma abordagem ainda mais cuidadosa e sensível.

### 3.2. ANÁLISE CRÍTICA DO DISCURSO

Os pressupostos ontológicos, epistemológicos e metodológicos do meu estudo estão enraizados no paradigma crítico. Esta perspectiva argumenta que o conhecimento é construído em relação às condições do mundo e seus diversos elementos influentes, como classe, raça,

gênero e outras estruturas de categorização. Essas condições são moldadas por relações de poder e hierarquias, bem como pelas múltiplas interpretações da linguagem. Portanto, os discursos e as vozes dos grupos subjugados (o “outro”) são centrais no paradigma crítico (Creswell, 2007). Além disso, o conhecimento é visto como “subjetivo e emancipatório”, e a pesquisa é conduzida com o objetivo de analisar e transformar condições opressivas rumo à libertação (Merriam, 1991, citado em Denzin & Lincoln, 2008).

Esta premissa crítica parece apropriada para este tópico de pesquisa, pois “assume que existe uma realidade, mas foi moldada por fatores culturais, políticos, étnicos, de gênero e religiosos que interagem entre si para criar um sistema social” (Rehman & Alharthi, 2016, p.51). Isso é certamente verdadeiro para o fenômeno do etnocentrismo ocidental, e tais suposições da realidade são usadas na análise de discursos de políticas e práticas para a atuação da ajuda humanitária internacional.

Como tanto a ontologia quanto a epistemologia influenciam o tipo de metodologia (Tuli, 2010), para o propósito desta pesquisa, a abordagem metodológica adotada foi a Análise Crítica do Discurso (ACD). Além disso, como uma pesquisa quantitativa, os inquéritos foram escolhidos como ferramenta, pois oferecem aos pesquisadores *insights* valiosos sobre a maneira como eles articulam essas experiências.

Conforme argumentam Salles e Dellagnelo (2019), a ACD tem um caráter emancipatório ao expor o conteúdo ideológico dos discursos, ajudando as pessoas a perceber que o senso comum é uma construção social, naturalizada por tradições que mantêm relações de poder desiguais. Ao reconhecer essas práticas discursivas como construções sociais, torna-se possível questioná-las e enfraquecer seu poder, permitindo intervenções que capacitem indivíduos desfavorecidos a promover mudanças.

A Análise Crítica do Discurso se fundamenta na ideia de que as pessoas, em geral, não estão conscientes do impacto que o discurso tem na formação e controle da vida social. Portanto, a ACD visa revelar as ideologias ocultas nos discursos que as pessoas utilizam em suas práticas sociais, de acordo com Fairclough (1989).

## 4. DISCUSSÃO

### 4.1. INTERPRETAÇÃO DOS DADOS

#### *Inquérito*

A análise dos dados quantitativos revela um panorama complexo sobre as percepções das mulheres muçulmanas em relação à ajuda humanitária. A divisão quase igual entre as participantes que têm e não têm experiência com intervenções humanitárias (11 com experiência e 10 sem) aponta para uma disparidade na familiaridade com essas práticas, o que pode influenciar as percepções sobre a eficácia e o impacto das ações realizadas.

A maioria das participantes (9) avaliou a ajuda humanitária como excelente e livre de preconceitos, o que sugere uma visão predominantemente positiva. No entanto, a presença de preconceitos identificados por 2 participantes, ainda que em menor escala, ressalta que questões de parcialidade e discriminação ainda são preocupações relevantes. A percepção de neutralidade religiosa também é forte, com 9 participantes afirmando que as organizações com as quais lidam não têm um cunho religioso. Esse dado pode indicar uma percepção positiva sobre a imparcialidade das organizações, embora 2 participantes tenham se mostrado incertas.

A questão da justiça na distribuição da ajuda humanitária estrangeira também mostra uma divisão de opiniões, com 8 participantes acreditando na justiça e 3 discordando, além de outras 3 que não souberam opinar. Essa variação nas respostas revela uma confiança relativa, mas também expõe uma significativa incerteza e desconfiança, destacando a importância de fortalecer a transparência nas práticas de distribuição.

Em relação aos estereótipos sobre as mulheres muçulmanas, a maioria (16) discordou totalmente de sua existência, o que pode refletir uma negação ou resistência a reconhecer tais preconceitos. Ainda assim, 11 participantes relataram que sempre enfrentam tratamento estereotipado por organizações estrangeiras, enquanto outras 10 disseram que isso nunca ocorre, demonstrando uma clara polarização nas experiências vividas.

A percepção de vitimização também é dividida: nenhuma participante acredita que as mulheres muçulmanas são tratadas como vítimas, mas há uma igualdade entre as que discordam (11) e as que estão incertas (11). Isso sugere uma complexidade na compreensão de como essas mulheres percebem a vitimização, possivelmente influenciada por experiências pessoais e contextos específicos.

Por fim, a importância da representatividade das mulheres muçulmanas nas equipes de ajuda humanitária é enfatizada, com igual número de participantes concordando totalmente (5) e parcialmente (5). A educação e conscientização sobre cultura e religião são vistas como muito

importantes por 10 participantes, refletindo um forte reconhecimento da necessidade de sensibilidade cultural. A maioria das participantes (10) também se sente muito confortável em compartilhar suas experiências e opiniões, o que sugere um ambiente acolhedor, ainda que haja espaço para melhorar o conforto de todas as envolvidas.

Esses resultados, combinados, indicam que, embora existam percepções positivas sobre a ajuda humanitária, persistem desafios relacionados à imparcialidade, estereótipos e vitimização, revelando a necessidade de intervenções mais sensíveis e culturalmente informadas.

### ***Entrevistas***

A análise das entrevistas com José e Ana, sob a perspectiva da Análise Crítica do Discurso (ACD), revela como as ideologias subjacentes e as estruturas de poder moldam as percepções e práticas de ajuda humanitária, bem como a forma como as mulheres muçulmanas são vistas e tratadas nessas intervenções.

#### **Entrevista com José:**

José reconhece a importância da religião muçulmana na Turquia, destacando que ela influencia o comportamento das pessoas e a forma como elas respondem à ajuda humanitária. Essa observação pode ser interpretada como uma evidência de que estereótipos sobre a “vulnerabilidade” das mulheres muçulmanas, atrelados à sua fé, ainda permeiam a abordagem humanitária. A ACD sugere que esse tipo de discurso reflete uma visão etnocêntrica, na qual a eficácia da ajuda é medida pela compatibilidade com normas religiosas, possivelmente reforçando a ideia de que as mulheres muçulmanas necessitam de “salvação” ou “educação” para se alinharem aos padrões ocidentais de desenvolvimento.

Além disso, José menciona uma diferença significativa entre o trabalho realizado na Turquia e em um campo de refugiados na Grécia, apontando para uma abordagem mais detalhista e cuidadosa na Turquia, que leva em consideração os aspectos emocionais e as realidades vividas pelas mulheres. Isso sugere que, embora o etnocentrismo ocidental possa influenciar as práticas humanitárias, há também uma tentativa consciente de adaptar as intervenções ao contexto local, o que pode resultar em uma experiência menos padronizada e mais sensível às particularidades culturais e religiosas. Essa observação apoia a hipótese de que

o impacto do etnocentrismo ocidental é complexo e variável, dependendo do contexto e da abordagem adotada.

### **Entrevista com Ana:**

Ana oferece uma visão crítica sobre a influência da religião nas vidas das mulheres muçulmanas, afirmando que “tanto as mulheres quanto as crianças aprendem a não questionar o que diz a religião,” o que ela vê como “algo muito perigoso”. Essa visão sugere que, do ponto de vista dela, a falta de questionamento impede o desenvolvimento pessoal dessas mulheres. Esta percepção reflete um posicionamento etnocêntrico, onde o questionamento e o pensamento crítico, valores ocidentais, são considerados essenciais para o desenvolvimento.

A ACD revela que, embora Ana reconheça o valor do empoderamento, sua percepção ainda está enraizada em um etnocentrismo que subestima as formas de resistência e agência que podem existir dentro de contextos culturais distintos. Ao afirmar que o desenvolvimento intelectual dessas mulheres depende da adoção de práticas ocidentais, a entrevistada pode estar inadvertidamente reforçando uma narrativa de superioridade cultural, que não necessariamente se alinha com as necessidades e realidades das mulheres muçulmanas.

No entanto, Ana também observa que as mulheres envolvidas nas atividades da ONG começaram a expressar suas opiniões e ganhar confiança, o que indica um empoderamento real, mesmo dentro de um quadro que inicialmente poderia parecer etnocêntrico. Isso sugere que, apesar das limitações e influências culturais, as mulheres muçulmanas possuem a capacidade de resistir e redefinir as narrativas que lhes são impostas, utilizando as oportunidades de expressão e desenvolvimento pessoal oferecidas pelas intervenções humanitárias.

A análise das entrevistas mostra que, enquanto as intervenções humanitárias na Turquia estão imbuídas de desafios relacionados ao etnocentrismo ocidental, também há esforços para adaptar essas intervenções às realidades locais. As percepções dos dois entrevistados refletem tanto as dificuldades quanto às possibilidades de criar uma ajuda humanitária que seja culturalmente sensível e verdadeiramente empoderadora. A ACD permite ver como, mesmo dentro de um contexto de potencial etnocentrismo, as mulheres muçulmanas podem encontrar formas de resistir, expressar suas vozes e desafiar as narrativas dominantes que procuram defini-las de fora para dentro.

#### 4.2. ANALISANDO OS RESULTADOS À LUZ DA LITERATURA REVISADA.

Durante minha estada na Turquia, fui testemunha de uma realidade complexa e multifacetada, especialmente no que diz respeito às intervenções humanitárias direcionadas às comunidades muçulmanas. A experiência me proporcionou uma visão mais profunda sobre as dinâmicas culturais e sociais que influenciam a percepção e a eficácia dessas intervenções. Observando as organizações humanitárias, notei que as percepções das beneficiárias variam significativamente, moldadas por fatores como preconceito, estereótipos e a representação das mulheres muçulmanas.

Especificamente, com base nas hipóteses de investigação apresentadas, a análise das narrativas das mulheres muçulmanas participantes, utilizando a Análise Crítica do Discurso (ACD), revela uma complexidade significativa na forma como essas mulheres percebem a ajuda humanitária e o impacto do etnocentrismo ocidental. O estudo revela que, embora muitas participantes expressem uma visão positiva das intervenções humanitárias, identificando-as como essenciais e livres de preconceitos evidentes, há uma polarização nas opiniões sobre a imparcialidade e a eficácia dessas intervenções.

Essa polarização nas percepções é evidenciada pelas observações do funcionário José, que destaca como a religião muçulmana na Turquia influencia tanto o comportamento das pessoas quanto a maneira como elas respondem à ajuda humanitária. Ele menciona que “a gente não pode ignorar que existe também o fator religioso que pesa, que influencia e que norteia alguns comportamentos dessas pessoas [...], até como a forma como ela vai responder à nossa ajuda, está ligado a isso”. Essa declaração sugere que o estereótipo de vitimização das mulheres muçulmanas, relacionado à sua religião, pode sim estar presente na forma como as intervenções humanitárias são recebidas e percebidas por elas, confirmando a hipótese de que essas mulheres se sentem afetadas por estereótipos ocidentais.

Esse reconhecimento da importância do dogma religioso na vida das mulheres muçulmanas, especialmente em um contexto de vulnerabilidade, corrobora a hipótese de que as participantes da pesquisa podem sentir-se afetadas pelos estereótipos associados a elas devido à sua fé. No entanto, quanto à hipótese da influência do etnocentrismo ocidental nas mulheres participantes da pesquisa não seguir o padrão da revisão bibliográfica realizada, o entrevistado menciona uma diferença significativa na abordagem e nas preocupações entre o trabalho realizado na Turquia e o trabalho em um campo de refugiados na Grécia, onde ele atuou anteriormente. Ele afirma que “a nossa preocupação aqui é muito mais abrangente e mais detalhista, talvez. [...] Então a gente pode levar mais em consideração esses aspectos

emocionais dessas mulheres e ter mais cuidado em considerar e ponderar essas realidades que elas vivem e são submetidas a elas.” Esse contraste sugere que, embora os estereótipos ocidentais possam existir, a abordagem local e as experiências vivenciadas pelas mulheres muçulmanas na Turquia podem diferir do que foi documentado em outras regiões ou contextos, o que não segue necessariamente o padrão descrito na revisão bibliográfica. A atenção específica aos contextos e às realidades vividas, mencionada por José, apoia a hipótese de que o impacto do etnocentrismo ocidental pode ser mais complexo e menos universal do que inicialmente suposto.

A entrevista com Ana oferece *insights* que, ao mesmo tempo, corroboram e contradizem os argumentos centrais do estudo sobre a influência do etnocentrismo ocidental nas intervenções humanitárias e na percepção de vitimização das mulheres muçulmanas. Por um lado, Ana destaca que “tanto as mulheres quanto as crianças aprendem a não questionar o que diz a religião”, o que ela considera “algo muito perigoso” e que, segundo ela, impede o desenvolvimento pessoal dessas mulheres. Essa visão reflete um posicionamento etnocêntrico, onde a valorização dos ideais ocidentais de questionamento e pensamento crítico é usada para justificar intervenções que supostamente “salvam” ou “educam” as mulheres muçulmanas. Essa perspectiva se alinha com a crítica de que tais intervenções podem reforçar estereótipos e subestimar a agência dessas mulheres, ao invés de realmente empoderá-las.

Por outro lado, Ana descreve como o trabalho realizado pela ONG contribui para o desenvolvimento pessoal e econômico das mulheres, o que vai ao encontro do objetivo do estudo de proporcionar uma plataforma para que as mulheres muçulmanas expressem suas perspectivas e desafiem as narrativas dominantes. Ana relata que, no início, as alunas “não sabiam o que responder” às perguntas feitas em sala de aula, mas com o tempo, começaram a expressar suas opiniões e ganhar confiança. Ela destaca que uma das alunas, após um ano de participação, “sempre tem opinião sobre o assunto e quase não para de falar”. Isso sugere que, apesar de qualquer influência etnocêntrica, há um empoderamento real acontecendo, o que demonstra a capacidade dessas mulheres de resistir e redefinir as narrativas impostas.

No entanto, a forma como Ana entende o impacto de seu trabalho levanta questões sobre a adequação das práticas humanitárias às realidades culturais das mulheres muçulmanas. Ao afirmar que “o desenvolvimento intelectual e a autoestima” dessas mulheres dependem de adotarem práticas ocidentais, como o questionamento, ela pode estar subestimando as particularidades culturais e religiosas dessas comunidades. Isso sugere que, embora as intervenções possam ser bem-intencionadas, elas podem não estar suficientemente alinhadas

com o objetivo de reconhecer e respeitar as realidades culturais e sociais das mulheres muçulmanas, como o estudo pretende.

Em suma, a entrevista com Ana ilustra como o etnocentrismo pode influenciar a percepção de vitimização das mulheres muçulmanas, mas também demonstra como essas mesmas mulheres, através de sua participação ativa nas atividades da ONG, podem resistir e redefinir as narrativas que lhes são impostas. Ao mesmo tempo que revela a complexidade e as ambiguidades presentes nas intervenções humanitárias, a entrevista reforça a importância de uma abordagem mais sensível e informada às questões culturais e religiosas, conforme proposto no estudo.

Esses achados estão em consonância com as críticas de Fujita (2020) e Li (2021) sobre a presença de racismo institucional e discursivo no setor humanitário, sugerindo que, embora tenha havido avanços em termos de inclusão e sensibilidade cultural, ainda persistem desafios relacionados ao tratamento estereotipado das mulheres muçulmanas. A menção do entrevistado a uma maior atenção aos “aspectos emocionais dessas mulheres” e ao cuidado em “considerar e ponderar essas realidades que elas vivem” destaca a tentativa de superar esses estereótipos e a importância de uma abordagem mais personalizada e sensível.

Por outro lado, a percepção de vitimização não é universalmente compartilhada, refletindo uma construção contextual dessas experiências. Como o entrevistado observa, em outro contexto de intervenção humanitária, como na experiência da Grécia, “nas reuniões que tínhamos lá, isso não era muita pauta, diferente do que é aqui”. Essa diferença entre contextos sugere que a influência do etnocentrismo ocidental pode variar significativamente, dependendo das circunstâncias locais e da natureza das intervenções humanitárias, o que apoia a hipótese de que essa influência não segue um padrão uniforme.

A investigação também destaca a valorização da representatividade e da educação cultural nas operações humanitárias, o que está alinhado com as discussões de Al-Dawoody & Rejali (2020) sobre a importância de estabelecer alianças genuínas e evitar visões paternalistas e colonialistas. O entrevistado José afirma a necessidade de respeitar a cultura local, mencionando que ele e sua esposa estudaram “1 ano e meio/2 anos [...] antes de vir pra cá”, com o objetivo de não “fechar portas por alguma coisa que a gente diz ou faz”. Isso reflete um esforço consciente para evitar os erros do etnocentrismo e para engajar-se de forma respeitosa com as comunidades muçulmanas.

Entretanto, a necessidade de melhorar o ambiente para que as mulheres se sintam confortáveis em compartilhar suas experiências sugere que, apesar dos avanços, ainda há

espaço para melhorias na criação de espaços inclusivos e na luta contra discursos patriarcais, conforme discutido por Shaikh (2003).

Além disso, a análise aponta para a importância de uma abordagem mais informada e sensível às questões culturais e religiosas nas intervenções humanitárias, o que é essencial para superar os estereótipos e promover uma ajuda mais eficaz e respeitosa. A integração das percepções das participantes com as críticas de autoras como Lila Abu-Lughod (2013) reforça a necessidade de considerar as perspectivas locais e de evitar discursos orientalistas que possam reforçar visões distorcidas sobre as mulheres muçulmanas.

#### 4.3. SUGESTÕES PARA MELHORAR A AÇÃO HUMANITÁRIA.

Com base nas minhas experiências pessoais como estagiária em uma ONG e na visita à região do terremoto, percebo que há uma necessidade urgente de revisar práticas e políticas na ação humanitária. Ao longo dos seis meses em que atuei como estagiária, observei de perto as dinâmicas de poder e os desafios enfrentados pelas comunidades locais. Essa vivência, aliada à minha visita à região afetada pelo terremoto, me proporcionou uma visão mais crítica das intervenções humanitárias e das maneiras pelas quais elas podem ser aprimoradas.

Primeiro, acredito que é fundamental promover uma maior sensibilidade cultural dentro das organizações humanitárias. Frequentemente, a falta de entendimento sobre as realidades culturais e religiosas das comunidades atendidas leva a intervenções que não respeitam suas especificidades. Durante minha atuação na ONG, notei que programas educacionais contínuos, focados na história e práticas sociais das populações locais, são essenciais para combater esses desafios. Esses programas devem ser integrados à formação de todos os profissionais envolvidos, garantindo que as intervenções sejam mais eficazes e respeitosas.

Além disso, a questão da transparência e da prestação de contas deve ser priorizada. Muitas vezes, as decisões sobre alocação de recursos e estratégias de intervenção são tomadas de forma centralizada, sem a devida consideração das vozes locais. Isso cria um desequilíbrio que pode comprometer a eficácia das ações. Proponho que sejam adotadas práticas mais colaborativas e participativas, onde as comunidades afetadas tenham um papel ativo na concepção e implementação dos projetos. Essa abordagem não apenas respeita a autonomia das comunidades, mas também fortalece a eficácia das intervenções ao alinhar as ações com as reais necessidades locais.

Também é crucial combater o racismo institucional e discursivo que ainda permeia muitas das práticas humanitárias. Durante minha visita à região de Kirikhan, na região de Hatay,

deparei-me com uma realidade que evidenciava a complexidade das questões de preconceito e racismo dentro da própria Turquia.

Ao visitar o acampamento de desabrigados em condições precárias, com acesso limitado a recursos básicos, como água potável, e descobrir posteriormente que se tratava de uma comunidade de origem curda, ficou claro que os estereótipos e o racismo desempenham um papel significativo na forma como a ajuda humanitária é distribuída. Especificamente neste contexto, meu informante privilegiado me esclareceu que, embora a ajuda venha de fora, as entregas são feitas por pessoas turcas, já que as organizações passam a maior parte das doações para o governo, que então as distribui. A população curda, no entanto, se sente prejudicada por essa dinâmica, dada a presença de preconceito e racismo que historicamente permeiam as relações entre turcos e curdos. Essa situação ressalta a necessidade de que ONGs internacionais considerem as complexidades étnicas dentro dos países em que atuam, onde diferentes grupos étnicos podem enfrentar discriminação e, consequentemente, uma distribuição ineficiente e injusta da ajuda.

A desconstrução dessas narrativas é vital para garantir que as intervenções sejam justas e inclusivas. Incorporar perspectivas do feminismo islâmico, por exemplo, também pode oferecer uma base sólida para políticas que respeitem as agências locais e as interpretações culturais das mulheres muçulmanas, promovendo uma abordagem mais empática na assistência.

Durante a pesquisa, a entrevistada Ana mencionou que acredita que todas as mulheres muçulmanas, no contexto onde ela trabalha, são oprimidas e que a religião, especificamente o Islã, contribui para a opressão dessas mulheres. Ela afirmou: “Eu vejo que elas são oprimidas: eu tenho que fazer isso, eu tenho que usar essa roupa, está um calor de 45 graus, eu estou desmaiando dentro do ônibus, mas eu tenho que usar essa roupa. Elas não vão perguntar ‘mas porque que tenho?’ [...] Isso é muito perigoso.” Essa citação reflete uma visão simplista da opressão das mulheres muçulmanas, caracterizando suas condições como resultado apenas de normas religiosas sem considerar a complexidade das experiências individuais, reforçando estereótipos e desconsiderando as realidades complexas e variadas das mulheres muçulmanas.

Em outra passagem a entrevistada afirma que “observo muito que, quanto à religião, tanto as mulheres quanto às crianças aprendem a não questionar o que diz a religião e isso é algo muito perigoso [...] isso vem da religião [...] Eles aprendem a não questionar, então eles não vão ter essa facilidade de interpretar as coisas.” Aqui, ela associa diretamente a limitação da educação e a falta de habilidades de interpretação à religião, desconsiderando outros fatores possíveis como contexto socioeconômico ou sistemas educacionais.

O entrevistado José faz comparação entre contextos, afirmando que “no Brasil também existe um sistema de machismo, de patriarcado estrutural, só que não necessariamente esse sistema de machismo está ligado a um dogma [...] Agora, aqui (Turquia), sim! Pela religião predominante, que é o Islã, essa imposição existe muito claramente.” Nesta declaração, ele compara a imposição do patriarcado no Brasil com a imposição religiosa na Turquia, sugerindo que a religião islâmica é um fator mais significativo.

Essas visões, embora possam refletir uma preocupação genuína com a opressão das mulheres, demonstra uma falta de sensibilidade e de conhecimento em relação às diferenças culturais e individuais. A falta de reconhecimento das diferenças culturais e das experiências individuais pode resultar em práticas de ajuda humanitária que não apenas falham em abordar adequadamente as necessidades das beneficiárias, mas também perpetuam estereótipos e opressões.

A partir das entrevistas, fica evidente que a ajuda humanitária internacional ainda demonstra uma compreensão limitada do feminismo islâmico e das dinâmicas específicas que envolvem o empoderamento das mulheres muçulmanas. As organizações frequentemente operam sob a suposição de que essas mulheres necessitam de um olhar externo, muitas vezes ocidental, para se sentirem empoderadas, ignorando as formas de resistência e agência já presentes em suas próprias comunidades. Essa perspectiva não apenas perpetua estereótipos e discursos colonialistas, mas também desconsidera as nuances do feminismo islâmico e do ativismo feminino, em geral, nestes países, que valoriza a autodeterminação das mulheres dentro de suas próprias culturas e tradições religiosas. Ao negligenciar essas dinâmicas, a ajuda humanitária corre o risco de impor modelos de empoderamento que não ressoam com as realidades e necessidades dessas mulheres, falhando em promover uma verdadeira transformação social que seja culturalmente relevante e sustentável.

## 5. CONCLUSÃO

Este estudo revelou *insights* importantes sobre como estereótipos orientalistas e preconceitos culturais frequentemente moldam práticas e políticas humanitárias, evidenciando a necessidade urgente de reavaliar essas abordagens para promover uma representação mais autêntica e respeitosa das mulheres muçulmanas. No entanto, ao refletir sobre o processo e os resultados, é crucial reconhecer que, apesar dos esforços para valorizar a voz dessas mulheres, houve limitações significativas na implementação real desse objetivo.

A aplicação do inquérito quantitativo revelou dificuldades na coleta de dados precisos devido a barreiras linguísticas e culturais, sublinhando a necessidade de uma abordagem mais sensível e adaptada ao contexto local. Embora o estudo tenha tentado integrar a voz das participantes, a experiência na região afetada pelos terremotos e as dificuldades enfrentadas durante a coleta de dados no espaço físico da ONG indicam que a representação autêntica das mulheres muçulmanas não foi completamente alcançada.

A análise das entrevistas e dos dados coletados mostrou que, apesar dos esforços das organizações humanitárias, há frequentemente uma compreensão superficial das nuances religiosas e culturais que afetam a vida das mulheres muçulmanas. A entrevistada Ana, por exemplo, destacou uma tendência a ver as mulheres muçulmanas através de uma lente estereotipada, afirmando: “Para elas, eu já ouvi muitas vezes, é um pecado muito grande questionar a respeito do Alcorão. [...]. Eu vejo elas e eu falo isso porque elas são minhas amigas, eu vejo que elas são oprimidas.” Essa perspectiva sugere uma visão limitada da complexidade da experiência das mulheres muçulmanas, focando mais nos desafios percebidos do que nas suas realidades vividas.

Aplicando essas ideias à ajuda humanitária, a conclusão deste estudo é que as intervenções humanitárias, à luz das teorias feministas contemporâneas, devem adotar uma abordagem interseccional, considerando as diferentes formas de opressão que afetam as mulheres muçulmanas. Foi possível observar que a solidariedade não exige experiências uniformes de opressão, mas sim o respeito pelas diferenças culturais e religiosas. De acordo com hooks (2019, p. 97), “um fator que dificulta e às vezes até impossibilita a interação entre grupos multiétnicos de mulheres é não reconhecer que um padrão de comportamento comum numa cultura pode ser inaceitável em outra.” (p. 97). A falta de adaptação e compreensão das diferentes formas de opressão pode prejudicar a confiança na ajuda humanitária.

Kimberlé Crenshaw (2002) completa com o conceito de interseccionalidade, destacando como racismo, sexismo e islamofobia se cruzam para criar experiências únicas de opressão. A autora argumenta que essas categorias não operam isoladamente, mas interagem de maneira complexa, moldando as vivências de mulheres pertencentes a grupos marginalizados.

Além disso, teóricas como Chandra Talpade Mohanty (2020 [1984]) alertam para os perigos do paternalismo ocidental e das soluções universalistas, que frequentemente silenciam as vozes das mulheres muçulmanas. Para evitar essa dinâmica colonialista e uniforme, as práticas humanitárias devem considerar as particularidades culturais e religiosas de cada grupo e adaptar suas estratégias para respeitar e apoiar essas diversidades. Isso não só enriquece o entendimento da realidade das beneficiárias, mas também promove uma solidariedade mais genuína e eficaz.

Para evitar tais problemas, é essencial que as organizações humanitárias se empenhem em entender e respeitar as particularidades culturais e individuais das comunidades que atendem. O feminismo, como argumentado por hooks (2019), oferece uma abordagem que valoriza a diversidade e reconhece as diferentes formas de opressão. Ao promover práticas mais inclusivas e respeitosas, o feminismo pode contribuir para uma solidariedade mais autêntica e eficaz nas intervenções humanitárias.

Conclui-se, portanto, que as limitações deste estudo incluem uma amostra limitada e um foco específico que pode não refletir a diversidade de experiências das mulheres muçulmanas em outras regiões. Estudos futuros devem buscar expandir o escopo geográfico e incorporar metodologias participativas mais robustas, que realmente envolvam as comunidades afetadas de maneira significativa e empoderadora.

## 6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abu-Lughod, L. (2002). *Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others*. American Anthropologist, 104(3), 783–790.
- Abu-Lughod, L. (2013). *Do Muslim women need saving*. Harvard University Press.
- Ahmed-Ghosh, H. (2003). A history of women in Afghanistan: Lessons learnt for the future or yesterdays and tomorrow: Women in Afghanistan. *Journal of International Women's Studies*, 4(3), 1-14.
- Ahmed, L. (2011). *A quiet revolution: The veil's resurgence, from the Middle East to America*. Yale University Press.
- al-Hibri, A. Y. (2000). Muslim women's rights in the global village: Challenges and opportunities. *Journal of Law and Religion*, 15(1), 37-66.
- Amnesty International. (2001). *Afghanistan: No One Listens to Us and No One Treats Us as Human Beings - Justice Denied to Women*. Retrieved from <https://www.amnesty.org/en/documents/asa11/023/2001/en/>
- Badran, M. (2020). As várias faces dos feminismos: Memória, história, acervos: “(Re)posicionando o feminismo islâmico”. *Acervo*, 33(2), 69-94. <https://doi.org/10.1590/0104-4060.2020.001>
- Barlas, A. (2002). *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. University of Texas Press.
- Barnett, M. N. (2021). The humanitarian club: Hierarchy, networks, and exclusion. In M. N. Barnett, J. C. W. Pevehouse, & K. Raustiala (Eds.), *Global governance in a world of change* (pp. 155-181). Cambridge University Press.
- Bjoernaas, T. I. (2015). *Gendered narratives of humanitarian crises: Representations of Afghan women in Western media*. [Tese de Mestrado, Universidade de Oslo].
- Bleich, E. (2011). What is Islamophobia and how much is there? Theorizing and measuring an emerging comparative concept. *American Behavioral Scientist*, 55(12), 1581–600.
- Bullock, K. (2010). *Rethinking Muslim women and the veil: Challenging historical & modern stereotypes*. International Institute of Islamic Thought.
- Brooks, G. (1995). *Nine parts of desire: The hidden world of Islamic women*. Anchor Books.
- Cartwright-Jones, C. (2009). *The patterns of Persian henna*. Henna Page. Recuperado de [https://www.hennapage.com/henna/encyclopedia/Persian\\_Henna\\_Patterns.pdf](https://www.hennapage.com/henna/encyclopedia/Persian_Henna_Patterns.pdf)
- Chaise, M. F. (2016). *Feminismo transnacional: Uma lente para o anti-orientalismo*. Estudos Feministas, 24(3), 1027–1030.
- Crenshaw, K. (2002). Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. *Estudos Feministas*, 10(1), 171-188.

Curiel, O. (2016). *Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista*. Universidad Nacional de Colombia.

Donini, A. (2020). Decolonization. In *Humanitarianism*. Leiden, The Netherlands: Brill.

Dosekun, S. (2015). *For Western girls only? Post-feminism as transnational culture*. Feminist Media Studies. Manuscrito final.

El Saadawi, N. (1980). *The hidden face of Eve: Women in the Arab world*. Zed Books.

Fairclough, N. (1989). *Language and power*. New York: Longman.

Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas* (E. L. M. Netto, Trad.). Editora UFMG. (Trabalho original publicado em 1952)

Fujita, Y. (2020). *Rethinking humanitarian aid from a postcolonial/decolonial perspective: Shelter policies after the 2010 Haiti earthquake* (Master's thesis). International Institute of Social Studies, The Hague, The Netherlands.

Hamdi, T. K. (2013). *Edward Said and recent Orientalist critiques*. Arab Studies Quarterly, 35(2), 130-148. <https://www.jstor.org/stable/10.13169/arabstudquar.35.2.0130>

Hilhorst, D. (2018). *Classical humanitarianism and resilience humanitarianism: Making sense of two brands of humanitarian action*. Journal of International Humanitarian Action, 3(1), 1-12.

hooks, b. (2019). *Teoria Feminista: da margem ao centro*. Perspectiva.

Human Rights Watch. (2001). *Afghanistan: The Massacres in Mazar-i Sharif*. Retrieved from <https://www.hrw.org/reports/2001/afghanistan/>.

Kalman, J. (2017). *Orientalizing the Jew: Religion, culture, and imperialism in nineteenth-century France*. Bloomington: Indiana University Press.

Kalmar, I. D., & Penslar, D. J. (2005). Orientalism and the Jews: An introduction. In I. D. Kalmar & D. J. Penslar (Eds.), *Orientalism and the Jews* (pp. XIII–XL). Waltham, MA: Brandeis University Press.

Kandiyoti, D. (1996). *Gendering the Middle East: Emerging perspectives*. Syracuse: Syracuse University Press.

Kandiyoti, D. (2009). *Islam, modernity, and the politics of gender*. In M. Cook (Ed.), *Islam and modernity: Key issues and debates* (pp. 100-123). Edinburgh University Press.

Kumar, D. (2012). *Islamophobia and the politics of empire*. Chicago: Haymarket Books.

Kynsilehto, A. (2008). *Islamic feminism: Current perspectives*. Tampere Peace Research Institute.

Li, S. (2021). Islam-Muslim women “saving” Muslim women from their own culture: Three case studies of humanitarian intervention. *IOSR Journal of Humanities and Social Science (IOSR-JHSS)*, 26(9), 8-15. <https://doi.org/10.9790/0837-2609030815>.

Lima, C. (2014). *Um recente movimento político-religioso: Feminismo islâmico. Estudos Feministas*, 22(2), 304. Universidade de São Paulo.

Mahmood, S. (2005). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press.

McLaren, M. A. (Ed.). (2017). *Decolonizing feminism: Transnational feminism and globalization*. Rowman & Littlefield International Ltd.

Mignolo, W. (2011). *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Duke University Press.

Mir-Hosseini, Z. (2007). Islam, gender, and feminism in a changing world. *Social Research*, 74(4), 1095-1126.

Moghissi, H. (1999). *Feminism and Islamic fundamentalism: The limits of postmodern analysis*. Zed Books.

Mohanty, C. T. (2020). *Sob olhos ocidentais*. (A. Bernstein, Trad.). Em Feminism without borders: Decolonizing theory, practising solidarity. Durham and London: Duke University Press. (Original publicado em 1984).

Nash, J. C. (2008). *Re-thinking intersectionality*. Feminist Review, 89(1), 1–15.

Nóra, L. R. (2018). O complexo de Salvador Ocidental: Pós-colonialismo e feminismo no Oriente Médio. *Cadernos de Relações Internacionais/PUC-Rio*, Edição especial “Gênero e Sexualidade nas RI”, 1, 92-104.

Olesen, A. (2002). *Islam and politics in Afghanistan*. Curzon Press.

Phoenix, A. (2006). Editorial: Intersectionality. *European Journal of Women's Studies*, 13(3), 187-192.

Raposo, O. (2014). Estética e sociabilidade entre os b-boys da Maré. Driblando as fronteiras do tráfico. *Ponto Urbe [Online]*, 14.

Said, E. W. (2007). *Orientalism*. Penguin.

Salles, H. K., & Dellagnelo, E. H. L. (2019). A análise crítica do discurso como alternativa teórico-metodológica para os estudos organizacionais: Um exemplo da análise do significado representacional. *Revista Organizações & Sociedade*, 26(90), 414-434.

Shaikh, S. (2003). Transforming feminisms: Islam, women, and gender justice. In *Progressive Muslims* (pp. 147-162).

Skenderovic, D., & Späti, C. (2019). From orientalism to islamophobia: Reflections, confirmations, and reservations. *ReOrient: The Journal of Critical Muslim Studies*, 4(2), 130-143. Pluto Journals.

Stowasser, B. (1996). *Women in the Qur'an, traditions, and interpretation*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Tuli, F. (2011). The basis of distinction between qualitative and quantitative research in social science: Reflection on ontological, epistemological and methodological perspectives. *Ethiopian Journal of Education and Sciences*, 6.

Wadud, A. (2006). *Inside the gender jihad: Women's reform in Islam*. Oxford University Press.

Yamani, M. (1996). *Feminism and Islam: Legal and literary perspectives*. Ithaca Press.

Yuval-Davis, N. (2006). Intersectionality and feminist politics. *European Journal of Women's Studies*, 13(3), 193-209.

## **ANEXO 1 - DIÁRIO DE CAMPO – REGIÃO AFETADA PELOS TERREMOTOS**

Em conversa sobre minha pesquisa com o Oscar, coordenador pedagógico da ONG na qual estou estagiando, em Istambul, surgiu a ideia de ir até a região de Hatay para entrevistar ou aplicar o questionário no final de semana do dia 11/11. Eu logo vi e agilizei alguns contatos através do tio do Eyup, meu marido, que vive na região, e Hanife, minha cunhada, tentou alguns contatos com amigos de faculdade. Antes de partir, preparei o questionário com a ajuda do material disponibilizado na disciplina de pesquisa de terreno, a qual eu estava inscrita. Fiz 12 questões, muito além do que pensei inicialmente, porque, como não tive o feedback da minha orientadora em tempo hábil, preferi pecar por excesso do que por falta.

**11/11/23**

O avião pousou na cidade de Adana, pois o aeroporto de Hatay ainda continua interditado. Ainda do alto, fiquei impressionada como Adana é uma cidade grande, com muitos prédios altos. Alugamos um carro e fomos em direção a Kırıkhan, cidade onde o tio do Eyup nos aguardava.

Comecei a ver sinais de destruição pelos tremores nos arredores da cidade de Iskenderun, onde reservamos um hotel para pernoitarmos.

A região de Hatay é muito linda, com muitas montanhas bem altas e muita produção agrícola (quase 100% familiar, me pareceu).

A destruição ia aparecendo cada vez que adentrávamos mais a região de Hatay. O terremoto destruiu, além de muitos prédios residenciais, muitos hotéis, hospitais e prédios do governo.

Pelo caminho também era possível ver os acampamentos para os desabrigados. Uma grande quantidade de casas quadradas brancas em espaços abertos, no meio do descampado. Mas, mais do que as casas, era possível ver uma quantidade ainda maior de tendas. Muitas delas, a grande maioria, com a logomarca da AFAD (órgão do governo para desastres e emergências), mas também vi tendas da ACNUR e da OIM.

Não posso deixar de comentar que muitas mesquitas, edificações extremamente sólidas, também foram danificadas ou mesmo destruídas. Logo no começo da cidade de Kırıkhan, pude ver que a cidade estava em reconstrução, com muitos canteiros de obras e muita poeira no ar.

O tio Kenan nos esperava num posto de gasolina para nos guiarmos até a vila onde morava. Foram mais 30 min até sua casa. Pelo caminho, na zona mais rural, vi belas paisagens de cultivos de algodão, frutas e muitos animais sendo alimentados. Uma paisagem de

abundância, quando comparei com o cenário de destruição e tragédia que vi anteriormente no percurso. Mesmo assim, observei que junto a quase todas as casas, inclusive na casa do tio Kenan, havia tendas oferecidas aos desabrigados. Tio Kenan explicou que isso foi feito para que as famílias pudessem passar as noites, pelo menos, fora das casas, ainda que não tivessem sido totalmente afetadas pelo terremoto, como medida de prevenção.

Pelo caminho também vi muitos sacos de entulho e caminhões carregados de ferro contorcido, como se fossem para reciclagem.

A casa do tio Kenan é simples, super limpa e arrodeada de plantas e palmeiras. Tudo muito bem cuidado por Sevim, sua esposa e mãe dos seus 4 filhos (3 meninas e 1 rapaz que mora em Ankara). A tenda fica na frente da casa e hoje é usada como quarto extra para a família, com grandes tapetes cobrindo todo o chão e dois grandes sofás com almofadas. Os vizinhos são os pais e irmãos de Sevim, que na nossa chegada estavam preparando mais de 200 pães para o casamento de um deles. Uma festa que terá dois dias de celebração.

Tio Kenan nos conta que a esposa está muito doente, com um problema em um nervo nas costas, que a impede de se mover facilmente. Também por isso, mas mais por ser uma regra, como me explicou Eyup, a filha mais velha, Paquizé, de 12 anos, é tratada como adulta responsável por quase tudo em casa, inclusive cuidar das duas irmãs mais novas. Eyup lembra que foi exatamente com essa idade que sua mãe foi para Istambul trabalhar como doméstica na casa de outras famílias. Esse, pelo visto, é o caminho natural para as meninas que crescem nas vilas de cidades longe dos grandes centros. Me entristeci com essa informação, pois vi um olhar curioso em Paquizé. Linda, com um sorriso branco e largo, franzindo as bochechas e ressaltando os dois furinhos. O cabelo liso pretinho e a pele achocolatada, exatamente como a do pai e de todos que, assim como Eyup, têm os traços marcantes deste lado da família Toplar. Paquizé brilhou o olho e abriu um sorriso quando respondeu a Eyup que gostava de ir à escola. Senti muita verdade na timidez e nas demonstrações de respeito (o beijo na mão de Eyup, em sinal de respeito aos mais velhos), daquela menina adulta.

Atualmente, a família vive daquilo que o tio Kenan ganha, revendendo coisas usadas. Como não pagam aluguel na casa em que vivem, pois têm um acordo de apenas cuidar bem e manter o lugar, o dinheiro (pouco) parece que consegue pelo menos alimentar e vestir a família. Eyup contou ao tio o propósito e como eu gostaria de realizar o questionário. Ele leu e perguntou à esposa se ela conhecia alguém que havia recebido ajuda humanitária estrangeira. Ela disse que não e que, mesmo que viesse do estrangeiro, as pessoas não tinham como saber, pois eram entregues por pessoas da Turquia. Ainda assim, tio Kenan se dispôs a nos levar nos acampamentos, contêineres, que ele conhecia.

A primeira parada foi num acampamento super bem estruturado, com ar-condicionado em todos os contêineres, chão com asfalto, cercado por barreiras de ferro da POLIS, Polícia. Tio Kenan pediu que eu ficasse no carro enquanto verificava a possibilidade de falar com as pessoas. Ele então descobriu que se tratava de pessoas que trabalhavam em órgãos do governo na cidade e que não estavam dispostas a participarem da pesquisa. Nem sabiam se poderiam participar. Enquanto estive esperando no carro, observei que logo na frente desse acampamento estruturado, chique, havia um outro sendo quase que totalmente composto por tendas. Foi lá que vi a primeira tenda com a logomarca da ACNUR. O que mais me chamou a atenção foram as crianças improvisando brincadeiras naquela área tão insalubre. Enquanto no acampamento chique o chão era asfaltado e as crianças jogavam futebol, no acampamento da frente as crianças espalharam seus brinquedos numa estrutura de ferro que de longe parecia uma parte enferrujada da carroceria de um caminhão. A brincadeira parecia estar acontecendo, de fato, no barranco que se abriu no meio da terra barrenta onde estavam assentadas as tendas.

Após a resposta negativa, seguimos para um acampamento somente de tendas, num local descampado, perto da rodovia principal da cidade. Cercado por muita lama, lixo e um prédio luxuoso destruído, que estava em fase de construção antes do terremoto. Me chamou a atenção a placa na frente do prédio, ainda em pé, que anunciava “Satılık Lux Daereler”, em português, “vende-se apartamentos de luxo”. O lixo parecia ser não só advindo daquela população desabrigada que ali vivia, mas também de coisas deixadas para trás, como uma boneca e sandálias de crianças em bom estado.

Mais uma vez, tio Kenan foi até as pessoas somente com a Eyup para entender se eles recebiam ou receberam ajuda humanitária estrangeira. Enquanto esperava, vi que tinha um caminhão-pipa fornecendo água para a comunidade. Não reparei se era da prefeitura ou particular. Observei também que, dentre as tendas de cores brancas encardidas pelo barro e poeira, uma tenda azul se destacava pela cor e também pelos logogramas da escrita de países como Japão e China. Esqueci de comentar que tio Kenan disse que a tenda dele foi uma doação do Paquistão, mas entregue também pelo governo turco. Assim, percebi durante todo o caminho que percorremos depois, que havia tendas e mesmo acampamentos inteiros financiados por países não ocidentais, como Coreia do Sul e Taiwan.

Eyup me ligou e pediu que eu os encontrasse no meio do acampamento, pois ali as reivindicações eram outras, completamente diferentes do meu questionário, mas ainda assim importantes. Logo na entrada, vi mulheres e crianças em uma barraca aberta, sentadas em cadeiras e no chão, que me abriram um sorriso e me disseram “Merhaba, hoş geldin!” (Olá, seja bem-vinda, em português). Andei mais um pouco e me juntei ao Eyup e ao tio, que estavam no

meio de pelo menos 20 pessoas, entre adultos e crianças, explicando como a ajuda não chega ou chega muito pouco até eles. Dentre todos, aquela que parecia ser a porta-voz da comunidade me chamou a atenção. Era uma mulher de pele escura, também achocolatada, com dentes grandes e compridos que pareciam aqueles chicletes dos anos 80, chicletes Adams. Cabelo amarrado para trás, pele oleosa, um pouco acima do peso, descalça, usando shorts florido e camiseta preta. Ela me ofereceu uma cadeira para sentar e chá ou café por pelo menos três vezes. Recusei todas elas, porque aquela escassez que meus olhos viam me deixou sem vontade de nada, só de entender tudo o que eles contavam.

Esqueci de perguntar o nome dela, então vou nomeá-la de Fatma. Ela mostrou as tendas e as péssimas condições em que viviam. Informaram que o governo ofereceu contêineres para morarem provisoriamente, mas eram muito sujos. Me perguntei se poderia ser de fato pior do que onde eles estavam atualmente. Também nos disseram que suas casas receberam um relatório positivo do governo, atestando que eles poderiam voltar a habitar. Entretanto, para todos eles, as casas ainda eram um risco muito grande em caso de novos tremores. O tio Kenan confirmou que o local onde eles disseram que moravam já era anteriormente precário.

Perguntei se eu poderia tirar fotos, mas sem prometer ajuda ou qualquer coisa em troca. Eles aceitaram e eu continuei me surpreendendo com o abandono em que viviam. As panelas estavam amontoadas dentro de uma grande bacia. Pedaços de concreto e madeira serviam para apoiar as panelas que cozinhavam alguma coisa. Mais para o lado estavam pelo menos oito garrafas de plástico grandes, com águas barrentas amareladas dentro. Fatma nos disse que esse era o tipo de água que eles recebiam para tomar banho e cozinhar. Esse lugar, que me pareceu a cozinha, não tinha cobertura e ficava do lado de um pequeno barranco cheio de lixo. Uma cadeira velha de madeira dava suporte a um recipiente laranja que tinha uma pequena torneira e estava coberto por um pedaço de madeira. Me pareceu o bebedouro do lugar. O banheiro me pareceu ser uma pequena cobertura de lona preta com uma abertura que estava segura por uma amarração. Na parte de cima estavam amarradas pelo menos oito garrafas PET de água vazias. Na entrada, havia um suporte branco de plástico. Observei que havia muitos fios e postes de eletricidade improvisados e havia pelo menos uma tenda com uma pequena antena de TV a cabo.

Perguntamos quantas pessoas viviam ali, e eles estimaram pelo menos 50 famílias. Vi muitas crianças menores de 2 anos e um bebê recém-nascido. O parto, segundo Fatma, foi feito ali mesmo, já que, de acordo com ela, o hospital não quis aceitar a mãe, por não ter como pagar. Tirei fotos com todos que quiseram aparecer, todas mulheres e crianças. Em nenhum momento

me pediram dinheiro. Tinha uma espécie de gana para contar o que, na minha opinião, tratava-se de racismo, considerando a etnia curda da maioria.

Falaram também de casos de corrupção nas doações e elogiaram muito uma mulher russa, que foi até lá e ajudou cada família e apertou a mão de cada um deles. Eyup saiu de lá muito mexido, pois foi a primeira vez que ele viu uma situação tão desesperadora. Eu saí frustrada por não poder fazer nada. Minha mãe, depois que viu as fotos, quis muito ajudar, mas não tínhamos tempo hábil para comprar, pelo menos, fraldas para as crianças, como eu gostaria. Tio Kenan ficou frustrado em não ter conseguido me ajudar com o questionário e ligou para um amigo que ajuda na entrega de algumas doações, com ONGs internacionais, inclusive. Mas ele disse que, no dia seguinte, apenas havia uma doação, uma ação com uma ONG alemã, para organizar entregas que aconteceriam apenas na segunda-feira, quando já não estaríamos por lá.

Seguimos então para a cidade de Heyhanlı, que fica só 170 quilômetros de distância de Alepo, na Síria. É lá que moram três tias do Eyup e suas numerosas famílias. Desde os três anos de idade ele não via essas pessoas. No caminho, percebi que ali o terremoto não havia sido muito forte e poucas casas foram danificadas. Ficamos com eles mais ou menos 3 horas e então voltamos ao hotel em Iskenderun.

**12/11/23**

O plano para o dia de hoje era encontrar com a Vivi, responsável da ONG que eu visitaria, em Daphne, às 11 horas da manhã, e depois tomaríamos um café de despedida com a família do tio Kenan. Antes das 11 horas, já estava em Daphne, e o que vimos foi a completa destruição da região de Antáquia. Pelo caminho, placas sinalizavam que o aeroporto de Hatay estava desativado, com uma tarja preta cruzada. Muitos escombros de concreto e madeira pela estrada mostravam que ali havia muitas construções. Também no caminho, era possível ver os muitos contêineres que abrigavam os deslocados. Eram, em sua maioria, caixas grandes brancas cercadas com arame e um portão de entrada, indicando a organização, órgão ou mesmo a cidade que era responsável. Os contêineres também, na sua maioria, tinham uma porta e uma janela, mas também se viam muitas tendas espalhadas por áreas descampadas.

Ao redor desses acampamentos, era possível ver que o comércio local passou a oferecer seus serviços (mercados, salões de beleza, restaurantes, etc.), em casas pré-fabricadas. Grandes redes de restaurantes usavam também esta opção para continuar trabalhando na região. Pelo caminho, inclusive, vi um aglomerado de casas pré-fabricadas com letreiros de grandes lojas e restaurantes, parecendo mesmo o novo modelo de shopping mall para aquelas pessoas. Os contêineres que não eram cercados se misturavam com tendas em grandes áreas descampadas.

90% dos acampamentos cercados estavam sob a responsabilidade da AFAD. Entretanto, também observei nomes de cidades junto com os da AFAD, sinalizando talvez uma responsabilidade compartilhada (cidades como Konia e Hatay, por exemplo). Não consegui confirmar a informação sobre o que se tratava. Também vi escrito nas placas de entrada dos alojamentos o nome de alguns países, porém nenhum país ocidental.

A quantidade de caminhões e máquinas trabalhando na reconstrução da região era absurda, o que levantava uma nuvem gigante de poeira. Quanto mais nos aproximávamos de Daphne, mais a destruição aumentava. Grandes e chiques hotéis, empreendimentos, hospitais, prédios do governo, todos estavam parcialmente ou totalmente destruídos. Não vi nenhum prédio habitado ou mesmo habitável. Me chamou a atenção o corredor de palmeiras ainda de pé, percorrendo toda a avenida de entrada da cidade de Antáquia, embora tudo ao redor estivesse completamente destruído e coberto de poeira. Eu já sentia os efeitos da minha sinusite e não conseguia mais sentir cheiros ou odores, mas Eyup disse que sentiu cheiro de esgoto. Imaginei que fosse por causa da destruição de tantos encanamentos e toda a estrutura de saneamento básico. Vi prédios de gente rica e de gente pobre completamente destruídos. O terremoto não viu classe social.

A mureta que cercava um bonito parque também estava pela metade ou completamente destruída em algumas partes. Um outro parque, grande, parecia super bem cuidado e com plantas e árvores ainda de pé e super verdes. Parecia um oásis no meio de toda aquela poeira. Caixas eletrônicos pareciam estar funcionando, pois vi filas em frente de pelo menos um deles. Adentramos mais pela cidade e a poeira aumentava consideravelmente, assim como a quantidade de máquinas. Nesta parte, no interior da cidade, até mesmo o asfalto estava muito danificado. Muitos escombros me assustaram de verdade. Era possível ver pessoas trafegando de carro ou moto, mas a pé não vi quase ninguém.

No meio de escombros, vi uma quadra de esporte cercada por um alto gradeado que parecia ter sido feito após o terremoto. Uma pequena alegria para os jovens, talvez. Nesta área, também pude ver farmácias em casas pré-fabricadas, além de agências de viagens.

Um pequeno rio corta a cidade e a área que o cerca, exceto a pequena ponte que passa por cima dele, foi reconstruída. Lá estavam alguns homens tentando pescar peixes e jogando conversa fora. Ao redor deste rio também ficava a grande mesquita da cidade, que, agora, por cima dos tapumes informando o que existia ali antes, só se viam os escombros. Também por ali está o maior parque da cidade, onde ainda está o grande letreiro escrito “I love Hatay”.

Infelizmente, a Vivi só conseguiu chegar na cidade quando já tínhamos saído. Não consegui ficar mais que uma hora. Não consigo imaginar como as pessoas ainda vivem naquela

região. Entendo que elas só estão lá porque não têm escolha. A poeira é muito grande. A Vivi me convidou para voltar com mais calma e conhecer o novo espaço para o qual estão se mudando.

Ainda na cidade, na parte onde estavam alguns supermercados, restaurantes e um posto de gasolina, Eyup comprou um quilo de baklava para levar para a casa do tio Kenan, e o preço me assustou: 800 liras turcas. Não sei se seria o mesmo em Istambul, pois nunca compramos um quilo, mas imagino que, assim como o baklava, os preços estão mais altos naquela região, o que deveria ser o oposto.

### **13/11/203**

Como não consegui nenhuma mulher muçulmana que tenha recebido ajuda humanitária internacional na região do terremoto, preciso adaptar a pesquisa. Tio Kenan disse que, ainda que a ajuda tenha vindo do exterior, as pessoas que fizeram as entregas efetivamente tinham nacionalidade turca. Além disso, mesmo que eu tenha visto muitos alojamentos, 90% tinham a AFAD como responsável. Quando eu via tendas da OIM ou ACNUR, geralmente estavam abertas dentro de propriedades privadas, junto das casas, como na casa do tio Kenan.

A Vivi teria me ajudado a chegar em mulheres, foco da minha pesquisa. Mas, nesse caso, não sei se elas estariam imparcialmente aptas a responder ao questionário. Esse é o mesmo vício que eu vou encontrar com as mulheres do projeto, em Istambul. Como está frio, não tenho como levá-las a um local que não seja a sede do projeto para aplicar o questionário, imparcialmente. Penso em falar com a NUR, tradutora, e ver a possibilidade de ir até a casa de alguma delas. Mas não sei se será possível.

## **ANEXO 2 - Questionário aplicado**

Inquérito quantitativo com mulheres muçulmanas, sobre o possível estereótipo de vítima atribuído a elas pela ajuda humanitária estrangeira, com base na sua religião e/ou nos símbolos do Islã.

- O que é um “inquérito quantitativo acadêmico”? É uma metodologia usada para coletar e analisar dados, através da aplicação de questionários padronizados a um grande número de pessoas, com o objetivo de obter informações mensuráveis sobre um determinado tópico de pesquisa.
- O que se entende por “mulheres muçulmanas”? Mulheres que seguem a religião islâmica, o Islã. Entretanto, a sua prática religiosa, cultura, etnia e tradições dependem de onde vivem e de suas escolhas pessoais.
- O que é um “estereótipo”? Um estereótipo é uma crença, idéia ou concepção simplificada e geralmente imprecisa que as pessoas têm em relação a um grupo de indivíduos ou a um objeto, com base em características percebidas como comuns a esse grupo. Os estereótipos podem ser prejudiciais, perpetuando preconceitos e discriminação. Eles podem influenciar a maneira como as pessoas são tratadas e afetar negativamente a sociedade.
- Qual o conceito de “vítima”? O termo “vítima” é amplamente utilizado para descrever alguém que foi prejudicado de alguma forma e é frequentemente associado à necessidade de proteção, apoio e justiça para a pessoa afetada.
- O que caracteriza a ajuda humanitária estrangeira? A ajuda humanitária estrangeira é caracterizada pelo fornecimento de assistência, recursos e apoio de um país ou organização para outro país que enfrenta crises humanitárias, como desastres, conflitos armados, epidemias ou situações de extrema necessidade.
- Quais são os símbolos do islã? A própria prática da fé islâmica, o alcorão, o hijab, o niqab e a burka.

Perguntas:

1. Dados demográficos:
  - a. Qual é a sua idade?
  - b. Qual é a sua origem étnica?
  - c. Onde você nasceu?
  - d. Em que cidade você mora?
2. Experiência com a ajuda humanitária:
  - a. Você já recebeu ajuda de organizações de ajuda humanitária estrangeiras?  
[ ] Sim  
[ ] Não  
[ ] Não sei

b. Se sim, como você avalia essa ajuda?

- Excelente, sem preconceitos
- Boa, com alguns preconceitos
- Ruim, com preconceito

c. A organização tinha cunho religioso?

- Sim
- Não
- Não sei

3. Percepções sobre a ajuda humanitária estrangeira:

a. Na sua opinião, a ajuda humanitária das organizações estrangeiras é distribuída de maneira justa e igualitária?

- Sim
  - Não
  - Não sei
- b. Em sua opinião, as organizações de ajuda humanitária estrangeira têm estereótipos em relação a mulheres muçulmanas, baseados na sua identidade religiosa e símbolos do Islã?
- Concordo totalmente
  - Concordo parcialmente
  - Neutro
  - Discordo parcialmente
  - Discordo totalmente

c. Você acredita que as organizações de ajuda humanitária estrangeiras frequentemente retratam mulheres muçulmanas como vítimas em suas campanhas de ajuda?

- Sim
  - Não
  - Não sei
- d. Com que frequência você sente que é tratada de forma estereotipada por organizações de ajuda humanitária estrangeira com base em sua religião ou símbolos do Islã?
- Sempre
  - Frequentemente
  - Às vezes
  - Raramente
  - Nunca

4. Efeitos do possível estereótipo de vítima:

a. Você acredita que ser vista como vítima, com base em sua religião ou símbolos do Islã, prejudica ou beneficia sua capacidade de receber ajuda?

- Sim
- Não
- Não sei

b. Você acredita que a narrativa em torno de símbolos do Islã pode afetar a forma como as organizações de ajuda humanitária estrangeira veem as mulheres muçulmanas como vítimas?

- Concordo totalmente
- Concordo parcialmente
- Neutro

- [ ] Discordo parcialmente  
[ ] Discordo totalmente  
c. Você acredita que a representatividade de mulheres muçulmanas nas equipes de ajuda humanitária estrangeira que atuam em sua região pode desempenhar um papel na redução de possíveis estereótipos?  
[ ] Concordo totalmente  
[ ] Concordo parcialmente  
[ ] Neutro  
[ ] Discordo parcialmente  
[ ] Discordo totalmente  
d. Quão importante você considera a educação e a conscientização sobre a cultura e religião das mulheres muçulmanas para as organizações de ajuda humanitária estrangeira?  
[ ] Muito importante  
[ ] Importante  
[ ] Neutro  
[ ] Pouco importante  
[ ] Não importante  
e. Quão confortável você se sente ao compartilhar suas experiências e opiniões com as organizações de ajuda humanitária estrangeira em relação a sua religião e símbolos do Islã?  
[ ] Muito confortável  
[ ] Confortável  
[ ] Neutro  
[ ] Pouco confortável  
[ ] Não confortável

### VERSÃO EM TURCO

Lizbon Teknik Enstitüsü \_ ISCTE'de İnsani Yardım alanında yüksek lisans öğrencisi olan Eliana Pessoa Işık'in araştırma çalışması.

Müslüman kadınların dinleri ve/veya İslam'ın semboller temelinde yabancı insanı yardım tarafından kendilerine atfedilen olası kurban stereotipine ilişkin nicel anket.

Sorular:

- Demografik veriler: a. Kaç yaşındasınız?  
b. Etnik kökeniniz nedir?  
c. Nerede doğdunuz?  
d. Hangi şehirde yaşıyorsunuz?
- İnsani yardım konusunda deneyim:  
a. Hiç yabancı insanı yardım kuruluşlarından yardım aldınız mı? [ ] Evet  
[ ] Hayır  
[ ] Bilmiyorum  
b. Cevabınız evet ise, bu yardımı nasıl değerlendirirsınız? [ ] Mükemmel, önyargısız  
[ ] İyi, biraz önyargılı  
[ ] Kötü, önyargılı  
c. Kuruluş dini bir kuruluş muydu? [ ] Evet

Hayır

Bilmiyorum

3. Yabancı insani yardım algıları:

a. Sizce yabancı kuruluşlardan gelen insani yardımlar adil ve eşit bir şekilde dağıtılmıyor mu?

Evet

Hayır

Bilmiyorum

b. Sizce yabancı yardım kuruluşlarının Müslüman kadınlar hakkında dini kimliklerine ve İslam'ın sembollerine dayalı klişeleri var mı?

Tamamen katılıyorum

Kısmen katılıyorum

Nötr

Kısmen katılmıyorum

Kesinlikle katılmıyorum

c. Yabancı yardım kuruluşlarının yardım kampanyalarında Müslüman kadınları sıkılıkla mağdur olarak gösterdiklerine inanıyor musunuz?

Evet

Hayır

Bilmiyorum

d. Yabancı yardım kuruluşları tarafından dininiz veya İslam'ın sembollerini nedeniyle ne sıkılıkla basmakalıp muamele gördüğünüzü hissediyorsunuz?

Her zaman

Sıklıkla

Bazen

Nadiren  Asla

4. Olası kurban stereotipinin etkileri:

a. Dininiz veya İslam sembollerini nedeniyle mağdur olarak görümenin yardım alma kabiliyetinize zarar verdiği mi yoksa fayda sağladığını mı inanıyor musunuz?

Evet

Hayır

Bilmiyorum

b. İslam'ın semboller etrafındaki anlatının, yabancı yardım kuruluşlarının Müslüman kadınları mağdur olarak görme biçimini etkileyebileceğine inanıyor musunuz?

Tamamen katılıyorum

Kısmen katılıyorum

Nötr

Kısmen katılmıyorum

Kesinlikle katılmıyorum

c. Bölgenizde çalışan yabancı insani yardım ekiplerinde Müslüman kadınların temsil edilmesinin olası klişelerin azaltılmasında rol oynayabileceğine inanıyor musunuz?

Kesinlikle katılıyorum

Kısmen katılıyorum

Nötr

Kısmen katılmıyorum

Kesinlikle katılmıyorum

d. Müslüman kadınların kültürü ve dini hakkında eğitim ve farkındalık yaratmanın dış yardım kuruluşları için ne kadar önemli olduğunu düşünüyorsunuz?

Çok önemli

Önemli

Nötr

Çok önemli değil

Önemli değil

e. Dininiz ve İslam'in sembollerı ile ilgili deneyimlerinizi ve görüşlerinizi yabancı yardım kuruluşlarıyla paylaşırken kendinizi ne kadar rahat hissediyorsunuz?

Çok rahat

Rahat

Nötr

Çok rahat değil

Rahat değil

Traduzido com o DeepL

([https://www.deepl.com/app/?utm\\_source=ios&utm\\_medium=app&utm\\_campaign=share-translation](https://www.deepl.com/app/?utm_source=ios&utm_medium=app&utm_campaign=share-translation))

### **ANEXO 3 - Aplicação do questionário**

Falei com a Nur na sexta, dia 24 de novembro, para que ela fosse mais cedo para o projeto e começasse a falar com as mulheres presentes. Primeiro, fomos até a sala de costura, que estaria vazia até às 15h, e eu expliquei calmamente o porquê da pesquisa, ressaltando as informações que já sabia através de leituras anteriores. Em seguida, ela convidou cinco mulheres que estavam esperando seus filhos para aplicar o inquérito. Ela me disse que a aproximação com as mulheres era natural, pois, além de turco, inglês e árabe, ela também falava curdo, idioma falado por 90% das famílias que participam do projeto.

Permaneci na sala junto com ela, na frente das mulheres, e ela explicou o porquê da pesquisa, além da não necessidade de identificação, a confidencialidade das respostas e o fato de que os resultados seriam compartilhados apenas a nível acadêmico.

Fiz o questionário em turco, pois como tinha meu marido para confirmar se a escrita estava correta, achei que era a melhor escolha. Até então, eu não sabia que a Nur era mais fluente em curdo do que em turco. Percebi que em alguns momentos, quando as mulheres faziam indagações sobre as questões, ela usava o telefone para traduzir as palavras que não dominavam. Neste momento, somente a Nur e as participantes falaram. Fiquei com duas crianças enquanto as mães respondiam aos questionários.

Percebi que todas usavam hijab e roupas que cobriam todo o corpo. Todas apresentavam ter uma vida bem simples e por alguns momentos vi uma ajudando a outra nas respostas, demonstrando dificuldade na leitura e interpretação. Só hoje percebo que cometí um erro ao compartilhar canetas coloridas com elas, pois isso poderia ser uma forma de identificá-las. De qualquer forma, não marquei quem usou cada cor.

Nur também explicou qual a importância da pesquisa para que o Ocidente (não tenho certeza se ela usou essa palavra) visse as mulheres muçulmanas de forma mais humanizada e observando as diferentes nuances que as envolvem.

Durante a parte da tarde, mais mulheres chegaram ao projeto e, mais uma vez, a Nur convenceu cinco mulheres a responder o questionário. Porém, também participou da interação a Şükran, que eu havia “conversado” no dia anterior, após a aula de inglês em que substitui uma colega professora. Ela estava lá para ajudar as amigas nas respostas. Entretanto, percebeu que não havia entendido nada da minha explicação do dia anterior e pediu para responder novamente ao questionário. Entreguei um novo e inutilizamos o anterior. Preciso destacar que a Sultan, também uma das aulas do curso de inglês, na sexta, depois da minha tentativa de

explicação, tentou responder o questionário após a aula, mas logo na segunda questão desistiu por não conseguir entendê-lo. Não consegui explicar melhor.

Nesse segundo grupo da tarde, percebi que as mulheres, que também usavam hijab, tiveram mais dificuldade para ler e interpretar as questões. Então, além da Nur, tivemos suporte da Şükran, que apoiou na leitura para cada mulher individualmente.

Ao final, agradeci e ficamos aguardando por mais participantes. Infelizmente, as participantes do curso de costura não tiveram tempo hábil para responderem a pesquisa. Porém, a Nur se ofereceu para comparecer na próxima sexta, quando acontece o curso de inglês para as mulheres e no próximo sábado, numa nova tentativa de atrair as mulheres do curso de costura.

Nos dias que se seguiram, eu e Nur nos organizamos e conseguimos comparecer na sexta-feira ao curso de inglês para mulheres e, no sábado, ao curso de costura. Ao todo, conseguimos conversar com 22 mulheres.

Durante a interação as mulheres mostraram-se receptivas e interessadas em compartilhar suas experiências, o que foi muito gratificante.

## ANEXO 4 – Fotos









