

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

FABIO MARTINEZ SERRANO PUCCI

TRAJETÓRIAS DE SUJEITOS EM SITUAÇÃO DE
REFÚGIO EM RELAÇÃO ÀS ORGANIZAÇÕES
HUMANITÁRIAS: possibilidades de acolhimento de sírios
em São Paulo e Toronto

SÃO CARLOS -SP
2021

FABIO MARTINEZ SERRANO PUCCI

TRAJETÓRIAS DE SUJEITOS EM SITUAÇÃO DE REFÚGIO EM RELAÇÃO ÀS
ORGANIZAÇÕES HUMANITÁRIAS: possibilidades de acolhimento de sírios em São Paulo e
Toronto

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, do Departamento de Sociologia da Universidade Federal de São Carlos, para obtenção do título de doutor em Sociologia.

Orientador: Oswaldo Mário Serra Truzzi

São Carlos-SP
2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Folha de Aprovação

Defesa de Tese de Doutorado do candidato Fabio Martinez Serrano Pucci, realizada em 07/05/2021.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Oswaldo Mario Serra Truzzi (UFSCar)

Profa. Dra. Maura Pardini Bicudo Vêras (PUC-SP)

Profa. Dra. Samira Adel Osman (UNIFESP)

Profa. Dra. Adriana Capuano de Oliveira (UFABC)

Profa. Dra. Svetlana Ruseishvili (UFSCar)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia.

Esta tese obteve bolsa da FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo) – Processo nº 2016/19485-2 (Bolsa no Brasil – Doutorado) e Processo nº 2018/20996-7 (Bolsa de Estágio de Pesquisa no Exterior – BEPE).

As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente ao Professor Oswaldo Truzzi por me acompanhar ao longo do doutorado, me incentivando a estudar o tema, a escrever artigos – alguns dos quais em coautoria, a participar de congressos e a realizar o estágio de pesquisa no exterior. Também sou grato aos funcionários e demais professores da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), os quais indiretamente contribuíram para a realização desta tese.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) que financiou esta pesquisa e o estágio de pesquisa no exterior. Sem esses recursos não teria sido possível manter a dedicação exclusiva à pesquisa ao longo desses quatro anos.

Aos sujeitos que fizeram parte dessa pesquisa, doando um pouco do seu tempo e compartilhando suas histórias.

À Jennifer Hyndman, que gentilmente aceitou orientar meu estágio de pesquisa no *Centre for Refugee Studies (CRS)* da *York University*. Aos colegas do CRS: Johanna Reynolds, John Carlaw, Michaela Hynie, Faida Abu-Ghazaleh, Rana El Kadi, Michele Millard, Sandra Trebunia e Isabella Stingl que muito contribuíram na elaboração dos roteiros de entrevista, indicação de bibliografia, contatos para realização de entrevistas, revisão de textos e aprimoramento de apresentações em seminários.

À professora Guida Man, que gentilmente me recebeu em seu curso sobre imigrações, ministrado no Departamento de Sociologia da *York University*.

À Professora Liisa North e Camila Bonifaz, ambas do *Centre for Research on Latin America and the Caribbean (CERLAC)*, por me apresentarem o material de pesquisa do Centro e me colocar em contato com o *Toronto Brazil Solidarity*, da Ryerson University.

Aos professores Kim Rygiel e Paul Freston, ambos professores da *Balsillie School of International Affairs* na *Wilfrid Laurier University*, em Waterloo, no Canadá, pelas contribuições e encontros que muito contribuíram a esta tese.

Aos amigos Alexandra, Renê, Sal, Diego e Karan que me fizeram companhia ao longo do ano que passei no Canadá, fazendo com que me sentisse em casa.

Às professoras Svetlana Ruseishvili e Adriana Capuano de Oliveira que deram contribuições inestimáveis no exame de qualificação e na defesa.

Às professoras Maura Pardini Bicudo Vêras e Samira Adel Osman pelos valiosos apontamentos feitos na defesa desta tese, os quais muito contribuíram para esta versão corrigida.

Ao Professor André Ricardo de Souza, por ter me recebido nas reuniões do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP).

A minha analista, pela disponibilidade e escuta nesse período.

Ao meu professor de inglês, Fabiano Garcia, pela disponibilidade e apoio com a preparação de trabalhos e apresentações para congressos internacionais.

Aos meus pais, Mauro e Marta, por todo apoio na realização desta tese.

“A ciência exercita a capacidade, não o saber. – O valor de praticar com rigor, por algum tempo, uma ciência rigorosa não está propriamente em seus resultados: pois eles sempre serão uma gota ínfima, ante o mar das coisas dignas de saber. Mas isso produz um aumento de energia, de capacidade dedutiva, de tenacidade; aprende-se a alcançar um fim de modo pertinente. Nesse sentido é valioso, em vista de tudo que se fará depois, ter sido homem de ciência.”

(Friedrich Wilhelm Nietzsche)

RESUMO

PUCCI, Fabio M. S. *Trajetórias de sujeitos em situação de refúgio em relação às organizações humanitárias: possibilidades de acolhimento de sírios em São Paulo e Toronto*. Tese (Doutorado em Sociologia), Programa Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2021.

Esta tese tem como objetivo relacionar as trajetórias de sírios em situação de refúgio com as estruturas de acolhimento de organizações humanitárias – governamentais, da sociedade civil e da diáspora árabe. Adota-se a hipótese de que a fragmentação e ambiguidade das políticas públicas para refugiados no Brasil os levaram a buscar acolhimento em organizações religiosas ligadas aos árabes. Examina-se, ainda, até que ponto os sírios recém-chegados estabeleceram vínculos duradouros com os árabes no Brasil. Por fim, lança-se mão de um estudo de caso sobre os sírios em situação de refúgio em Toronto, no Canadá, onde há um programa de patrocínio privado no qual cidadãos canadenses ou residentes permanentes voluntariamente se comprometem a reassentar os refugiados por um ano. Utilizam-se os seguintes referenciais teóricos: Bourdieu (capital social), Glick Schiller *et al.* (modos de incorporação ao nível do sujeito), Portes e Rumbaut (modos de incorporação a nível das organizações), Brubaker e Cooper (identificação), Simmel (religião e religiosidade), Agier, Fassin e Barnett (humanitarismo). Utiliza-se o método qualitativo, o qual consiste em entrevistas semiestruturadas com sírios em situação de refúgio, árabes e profissionais de organizações humanitárias. Para a codificação e análise dos dados utiliza-se a abordagem construtivista da *Grounded Theory*. Conclui-se que há uma fragilidade nos vínculos estabelecidos pelos sírios em situação de refúgio com os árabes. Isso se deve a um baixo nível de identificação de origem nacional e religiosa entre os dois grupos. Por outro lado, há forte identificação de classe e profissional. As redes religiosas transnacionais favorecem o acesso de alguns sujeitos em situação de refúgio às estruturas de acolhimento das igrejas e mesquitas. A religiosidade e as relações com o *sheik* e/ou os párocos são determinantes nessas trajetórias. No entanto, as maiores possibilidades de acolhimento se encontram nas organizações não ligadas aos árabes. Por fim, há um grupo de sujeitos que evitam se relacionar com as organizações humanitárias, rejeitando o rótulo de “refugiados” e afirmando sua capacidade de tomar as próprias decisões.

Palavras-chave: Deslocamentos forçados. Organizações humanitárias. Modos de incorporação. Religiosidade. Árabes.

ABSTRACT

PUCCI, Fabio M. S. *Trajectories of subjects in a refugee situation related to humanitarian organizations: possibilities of Syrians' settlement in São Paulo and Toronto*. Dissertation (Doctoral Degree in Sociology), Sociology Graduate Program, Federal University of São Carlos, São Carlos, 2021.

The objective of this dissertation is to relate Syrian refugees' trajectories to the settlement infrastructure of humanitarian organizations – governmental, from the civil society and the Arab diaspora. I contend that the fragmentation and ambiguity of specific policies towards refugees in Brazil lead them to seek settlement in religious organizations linked to the Arabs. I also examine the extent to which Syrian newcomers established lasting social connections with the Arabs in Brazil. Finally, I carried out a comparative study case on Syrian refugees in Toronto, Canada, where there is a Private Sponsorship Program in which Canadian citizens and permanent residents voluntarily commit themselves to resettling refugees for one year. I adopted the following theoretical framework: Bourdieu (social capital), Glick-Schiller *et al.* (modes of incorporation at the individual level), Portes and Rumbaut (modes of incorporation at the organizational level), Brubaker and Cooper (identification), Simmel (religion and religiosity), Agier, Fassin and Barnett (humanitarianism). I adopted qualitative methods, which consist of interviews with Syrians in a refugee situation, Arabs and professionals who work in humanitarian organizations. The data analysis and codification are based on the constructive approach of Grounded Theory. The main finding is that Syrians in a refugee situation and the Arabs established fragile bonds. This is due to the weak levels of identification in both national origin and religious affiliation between the two groups. However, there are strong levels of both class and professional identification. Religious transnational networks facilitated the access of some subjects in a refugee situation to the settlement infrastructure of churches and mosques. Religiosity and social connections with sheikhs and priests were determinant in those trajectories. However, the better possibilities of settlement were found in the organizations not linked to the Arabs. Finally, some Syrians avoided obtaining help from humanitarian organizations, rejecting the “refugees” label and asserting their ability to make their own decisions.

Key-words: Forced displacement. Humanitarian organizations. Modes of incorporation. Religiosity. Arabs.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Gráfico 1 - Imigrantes internacionais de nacionalidade síria com a condição de refúgio registrados (Registro Nacional de Estrangeiro – RNE), entre 2000-2016, no Estado de São Paulo, segundo idade e sexo	86
Gráfico 2 - Classificação das organizações humanitárias estudadas	109
Mapa 1 - Imigrantes internacionais de nacionalidade síria com a condição de refúgio registrados (Registro Nacional de Estrangeiro – RNE), entre 2000-2016, no Estado de São Paulo por município de residência	84

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Dados sobre as entrevistas realizadas com os sírios em São Paulo	26
Tabela 2 - Dados demográficos dos sírios em condição de refúgio entrevistados em Toronto	196
Tabela 3 - Dados demográficos dos <i>sponsors</i> entrevistados em Toronto	198

LISTA DE SIGLAS

ACNUR – Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados
ADUS – Instituto de Reintegração do Refugiado
BVOR – *Blended Visa Office Referral*
CASP – Cáritas Arquidiocesana de São Paulo
CAR – Centro de Acolhida para Refugiados
CCR – *Canadian Council for Refugees*
CDIAL – Centro de Divulgação do Islam para a América Latina
CEO – *Chief Executive Officer*
CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CONARE – Comitê Nacional para os Refugiados
CONIC – Conselho Nacional de Igrejas Cristãs
CPF – Cadastro de Pessoas Físicas
CPJ – Comissão Justiça e Paz
CRAI – Centro de Atendimento e Referência para Imigrantes
CRS – *Centre for Refugee Studies*
CS – *Community Sponsor*
ELS – Exército Livre da Síria
ESL – *English as a Second Language*
EUA – Estados Unidos da América
FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo
G5 – *Group of Five*
GAR – *Government Assisted Refugee*
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IBOPE – Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística
IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
IRCC – *Immigration, Refugees and Citizenship Canada*
ISIS – *Islamic State of Iraq and Shaam*
LINC – *Language Instruction for Newcomers in Canada*

OIM – Organização Internacional para as Migrações

ONG – Organização não governamental

ONU – Organização das Nações Unidas

ORE – *Office of Research Ethics*

OSCIP – Organização da Sociedade Civil de Interesse Público

PAISR – Programa de Apoio aos Irmãos Sírios Refugiados

PARR – Programa de Apoio para a Recolocação de Refugiados

PIB – Produto Interno Bruto

PSRP – *Private Sponsorship of Refugees Program*

PSR – *Private Sponsored Refugee*

RAP – *Resettlement Assistance Program*

RMSP – Região Metropolitana de São Paulo

RNE – Registro Nacional de Estrangeiro

RNM – Registro Nacional Migratório

SAH – *Sponsorship Agreement Holder*

SBM – Sociedade Beneficente Muçulmana

SEBRAE – Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas

SENAC – Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial

SENAI – Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial

SINCRE – Sistema Nacional de Cadastros e Registros

SNJ – Secretaria Nacional de Justiça

SUS – Sistema Único de Saúde

UBS – Unidade Básica de Saúde

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	17
1.1	PROCEDIMENTOS DE COLETA E METODOLOGIAS	23
1.2	ANÁLISE DO MATERIAL QUALITATIVO	30
2	FUNDAMENTOS TEÓRICOS DA PESQUISA	33
2.1	SOBRE O CONCEITO DE “REFUGIADO”	33
2.2	CAPITAL SOCIAL	35
2.3	MODOS DE INCORPORAÇÃO	38
2.4	IDENTIFICAÇÃO ENQUANTO CATEGORIA PRÁTICA	40
2.5	RELIGIÃO, RELIGIOSIDADE E ORGANIZAÇÕES RELIGIOSAS	41
2.5.1	Organizações Religiosas	43
2.5.2	Religiosidade	47
2.6	“GOVERNO HUMANITÁRIO”	52
2.6.1	A dimensão religiosa do “governo humanitário”	54
2.6.2	Os efeitos do “governo humanitário” na estrutura de acolhimento aos refugiados	55
3	ÁRABES NO BRASIL: UM BREVE HISTÓRICO DOS FLUXOS DE CRISTÃOS E MUÇULMANOS	58
3.1	AS CAUSAS DA IMIGRAÇÃO ÁRABE PARA O BRASIL	58
3.2	A INSERÇÃO DOS SÍRIOS E LIBANESES NO BRASIL	61
3.3	MANIPULAÇÃO DAS IDENTIDADES SOCIAIS	63
3.4	HISTÓRICO DOS MUÇULMANOS NO BRASIL	69
3.5	A CENTRALIDADE DA RELIGIÃO NA VIDA DOS MUÇULMANOS	71
3.6	O ENFRAQUECIMENTO DAS TRADIÇÕES E OS CONFLITOS GERACIONAIS E DE GÊNERO	73
4	A CHEGADA DOS SÍRIOS EM SITUAÇÃO DE REFÚGIO AO BRASIL	76
4.1	FACILITAÇÃO DO VISTO DE ENTRADA E IMIGRAÇÕES TRANSNACIONAIS	76
4.2	PERFIL DOS SÍRIOS NO BRASIL E NO ESTADO DE SÃO PAULO	83
4.2.1	Territorialização	84

4.2.2	Faixa-etária e estado civil	86
4.2.3	Escolaridade, qualificação profissional e condição socioeconômica na Síria	87
4.2.4	Ocupação dos sírios no Brasil	92
4.2.5	Religião	96
4.3	AS POLÍTICAS PÚBLICAS PARA OS REFUGIADOS NO BRASIL	97
4.3.1	A extensão da cidadania no Brasil em uma perspectiva comparada	98
4.3.2	Centro de Referência e Atendimento para Imigrantes (CRAI)	103
4.3.3	Casa de Passagem Terra Nova e abrigos da Prefeitura	105

5 A ESTRUTURA DE ACOLHIMENTO DAS ORGANIZAÇÕES HUMANITÁRIAS

109

5.1	CÁRITAS ARQUIDIOCESANA DE SÃO PAULO (CASP)	111
5.2	MISSÃO PAZ	119
5.3	INSTITUTO DE REINTEGRAÇÃO DO REFUGIADO (ADUS)	120
5.4	SOCIEDADE BENEFICENTE MUÇULMANA (SBM) – MESQUITA BRASIL	121
5.5	LAR SÍRIO PRÓ-INFÂNCIA	124
5.6	COMPARAÇÃO DAS ESTRUTURAS DE ACOLHIMENTO DAS ORGANIZAÇÕES	129
5.7	RELACIONANDO-SE COM A ESTRUTURA DE ACOLHIMENTO DAS ORGANIZAÇÕES HUMANITÁRIAS	132
5.8	SUPERANDO A BARREIRA LINGUÍSTICA POR MEIO DA CONVERSAÇÃO	138
5.9	ESTRUTURA DE ACOLHIMENTO DE IGREJAS E MESQUITAS	142
5.9.1	Redes religiosas transnacionais	142
5.9.2	A estrutura de acolhimento de igrejas e mesquitas	146
5.9.2.1	Facilitando o acesso ao mercado de trabalho	148
5.9.2.2	Facilitando o acesso aos serviços sociais do governo	150

6 O PAPEL DOS ÁRABES E DA RELIGIOSIDADE NA RECEPÇÃO DOS SÍRIOS

154

6.1	REELABORANDO NARRATIVAS HISTÓRICAS	162
6.2	O PAPEL DA RELIGIOSIDADE NA RECEPÇÃO DOS SÍRIOS	167
6.2.1	O desemprego e seus efeitos	167

6.2.2	<i>Sheik</i> inspirando coesão social	171
6.2.3	Experimentando mais “liberdade social” no Brasil	177
7	A RECEPÇÃO AOS SÍRIOS EM SITUAÇÃO DE REFÚGIO EM TORONTO, CANADÁ: UM ENFOQUE COMPARATIVO	183
7.1	IMIGRAÇÃO HISTÓRICA DE SÍRIOS E LIBANESES PARA O CANADÁ	186
7.2	AS POLÍTICAS DO GOVERNO CANADENSE PARA REFUGIADOS	190
7.3	ASPECTOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA NO CANADÁ	193
7.4	UM BREVE HISTÓRICO DO <i>PRIVATE SPONSORSHIP OF REFUGEES PROGRAM</i> (PSRP)	201
7.5	O REASSENTAMENTO DE SÍRIOS EM SITUAÇÃO DE REFÚGIO NO CANADÁ POR MEIO DO PSRP	203
7.6	O PAPEL DAS ORGANIZAÇÕES RELIGIOSAS NO PSRP	208
7.7	SOCIABILIDADE COM OS ÁRABES	218
7.7.1	Contatos prévios antes da chegada	219
7.7.2	Grupos étnicos	220
7.7.3	Proximidade geográfica com outros sírios em situação de refúgio	223
7.7.4	Efeitos das restrições econômicas na sociabilidade	226
7.8	COMPARAÇÃO ENTRE SÃO PAULO E TORONTO: UMA BREVE CONCLUSÃO	227
8	CONSIDERAÇÕES FINAIS	235
	REFERÊNCIAS	244
	APÊNDICE A - Breve histórico do conflito na Síria	268
	APÊNDICE B – Roteiro de entrevista com os sírios em situação de refúgio no Brasil	276
	APÊNDICE C - Roteiro de entrevista com os árabes e seus descendentes no Brasil	280
	APÊNDICE D - Roteiro de entrevista com os profissionais de organizações que prestam assistência aos refugiados no Brasil	284
	APÊNDICE E - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido aplicado no Brasil	287
	APÊNDICE F – Roteiro de entrevista com os sírios em situação de refúgio no Canadá	288

APÊNDICE G – Roteiro de entrevista com os <i>sponsors</i> no Canadá	293
APÊNDICE H - Roteiro de entrevista com os profissionais de organizações que prestam assistência aos refugiados no Canadá	295
APÊNDICE I – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido para os sírios em situação de refúgio no Canadá	297
APÊNDICE J – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido para os <i>sponsors</i> e profissionais de organizações humanitárias no Canadá	299

1 INTRODUÇÃO

Historicamente, o Brasil foi o destino de diversos grupos de imigrantes como os alemães, italianos, espanhóis, coreanos, japoneses, sírios, libaneses, bolivianos, entre outras nacionalidades. Em geral, esses imigrantes vieram ao país em busca de melhores condições de vida. Esse é o caso, por exemplo, dos sírios e libaneses, que chegaram ao Brasil a partir de 1880 e se estabeleceram como mascates em diversas regiões do país. O sucesso econômico desse grupo fez com que parcelas expressivas das famílias investissem na educação da segunda geração (TRUZZI, 2009).

Menos conhecida é a história de grupos de refugiados para o Brasil. Até a criação da lei 9.474/1997, não há a institucionalização de uma política específica para refugiados no país. A partir dessa lei, é criado o Comitê Nacional para Refugiados (CONARE), cujas principais atribuições:

[...] são de analisar os pedidos e declarar o reconhecimento em primeira instância da condição de refugiado; decidir a respeito da perda e da cessação da condição de refugiado; e orientar e coordenar ações de proteção, assistência e apoio aos refugiados, assim como aprovar resoluções normativas de esclarecimentos para execução de lei.” (SILVA, 2013, p. 169)

Mesmo após a criação do CONARE, no entanto, a política para refugiados continuou pulverizada, ambígua e autoritária (informação verbal¹). Exemplo desse autoritarismo é a necessidade de os solicitantes de refúgio precisarem procurar a Polícia Federal para fazer a solicitação de refúgio.

Para Cavalcanti *et al.* (2020), nos primeiros anos da década de 2010, o número de solicitações de refúgio no Brasil permaneceu relativamente baixo. A partir de 2013, no entanto, há um aumento significativo do número de solicitações, que salta de 1.345 em 2012 para 6.810 em 2013 (CAVALCANTI *et al.*, 2020). Ainda segundo essa fonte, em 2019, o número de solicitantes é de 82.552, número 61 vezes maior que o de 2012. Entre 2011 e 2019, as pessoas de nacionalidade síria formam o segundo maior grupo com a condição de refúgio reconhecida (n=3.768), atrás apenas dos venezuelanos (n=20.935) (CAVALCANTI *et al.*, 2020).

¹ Informação obtida na palestra “A política migratória brasileira para refugiados e migrantes: uma perspectiva histórica” ministrada por César Augusto Silva da Silva (UFMS) no 3º Curso de Verão: O Refúgio em uma Perspectiva Global, realizado de 11 a 15 de dezembro de 2017, na Fundação Casa de Rui Barbosa – Rio de Janeiro, RJ.

No Brasil, as solicitações de refúgio começam a crescer em 2013 por conta do fluxo de sírios. A Resolução nº 17/ 2013 do CONARE, que levou em consideração “[...] os laços históricos que unem a República Árabe Síria à República Federativa do Brasil, onde reside grande população de ascendência síria” (CONARE, 2013, p. 1), favoreceu a emissão de um visto humanitário para esse grupo. O aumento de solicitações de refúgio desse grupo, no entanto, não foi acompanhado por um avanço das políticas migratórias específicas para refugiados. Assim, a sociedade civil ficou em grande parte responsável por acolher os sírios. Houve grande mobilização dos árabes, que por meio de mesquitas e igrejas acolheu grande parte desses refugiados que inicialmente não tinham onde morar.

Me refiro aos “árabes” da mesma forma que Osman (2011, p. 24): “Para este trabalho, fez-se a opção por utilizar o termo ‘árabe’, não para simplificar, mas antes por ser a categoria que abarca de modo mais amplo todos os países cuja língua oficial é o árabe, incluindo tanto os professantes da religião muçulmana como da cristã.” Ao utilizar o termo “árabes” nesta tese me refiro, mais especificamente, a sírios e libaneses. Do ponto de vista geracional tenho um entendimento abrangente, incluindo por “árabes” não apenas os imigrantes de primeira geração, mas também os seus descendentes.

Além das organizações religiosas ligadas aos árabes, a Cáritas, a organização com maior histórico de acolhimento a refugiados no país, também recebeu doações de pessoas que queriam ajudar os sírios. Outras organizações da sociedade civil também se mobilizaram para acolhê-los, caso da Missão Paz e do Instituto ADUS, por exemplo.

Vemos que têm sido muito estudadas as dificuldades de adaptação desses sírios ao mercado de trabalho (BRASIL, 2017; COIMBRA; ORCHARD, 2020; MENEZES, 2020; OLIVEIRA, M., 2020), a aprendizagem do português (PERES, 2016; TAÑO; COSTA, 2017; COSTA; FERNANDES, 2020) e os serviços sociais oferecidos pelo governo (BISNETO, 2016; FORTUNATO; 2019). Porém, há deficiência de estudos que se debruçam sobre o acolhimento desses sírios por mesquitas e igrejas. Se tomou conhecimento de apenas três trabalhos sobre esse assunto (BAEZA, 2018; MOREIRA; BORBA, 2017; SILVA, 2019) – todos eles artigos científicos, pois não se tomou conhecimento de teses ou dissertações sobre o tema.

Moreira e Borba (2017) estudam o papel das organizações religiosas na mediação das demandas dos refugiados com o poder público. Em específico, o artigo foca na atuação da Mesquita de São Bernardo do Campo junta à Prefeitura da cidade. Silva (2019) foca o seu estudo nas relações entre parentesco e refúgio. De acordo com essa autora:

[...] em São Bernardo do Campo, cidade com uma ampla rede de instituições islâmicas, vemos que os sírios recém-chegados podem contar com o auxílio das referidas instituições e seus membros, muitos dos quais falam árabe em função da religião e também da origem familiar. (SILVA, 2019, p. 20)

Já Baeza (2018) objetiva entender as funções que as mesquitas cumprem no acolhimento aos sírios, tendo em vista as seguintes dimensões: 1) A função da assistência das mesquitas aos sírios; 2) A identidade e dimensão política da solidariedade muçulmana; 3) O papel das mesquitas na integração à sociedade brasileira. Do ponto de vista metodológico, a autora realizou entrevistas em diversas mesquitas em São Paulo. Baeza (2018) conclui que há proeminência das instituições islâmicas, em detrimento das organizações governamentais, não-governamentais, e aquelas relacionadas à diáspora síria de origem cristã – como o Hospital Sírio Libanês, o Clube Homs, o Clube Aleppo, o HCor, a Associação do Sanatório Sírio, o Lar Sírio Pró-Infância, o Presépio Curioso Adélia Curi, a Associação Beneficente Sírio e a Associação Beneficente Sírio-Libanesa. Baeza (2018) afirma que embora essas associações possuam muitos recursos, elas não estiveram na linha de frente na recepção aos refugiados. Portanto, Baeza (2018) fala em um “desencontro” entre as organizações da diáspora síria cristã e os refugiados. A maior parte dessa diáspora consiste em cristãos maronitas (libaneses em sua maioria), ortodoxos e melquitas. Assim, os sírios em situação de refúgio que chegaram (em sua maioria muçulmanos sunitas) são uma minoria entre os árabes. Portanto, há uma tensão entre esses diferentes grupos.

No entanto, Silva (2019) identificou em sua pesquisa em São Bernardo outra “animosidade”, agora entre os árabes muçulmanos já estabelecidos e os sírios recém-chegados, algo que aponta para a insuficiência da explicação de Baeza (2018), segundo a qual esse “desencontro” se daria apenas com os cristãos ou em instituições da diáspora cristã.

Nesse sentido, entre outros objetivos, esta tese busca examinar o nível de identificação entre os sírios em situação de refúgio e os árabes já estabelecidos. Embora Baeza (2018) note um “desencontro” entre os sírios em situação de refúgio e os árabes já estabelecidos, a sua análise se baseia em entrevistas realizadas com sírios que foram acolhidos por mesquitas. Procurarei trazer também o ponto de vista de sírios em situação de refúgio que foram acolhidos por igrejas e outras instituições humanitárias. Além disso, utilizarei o conceito de “identificação” (BRUBAKER; COOPER, 2000), o qual permitirá uma análise com mais nuances do que o conceito de “identidade” permite. Serão estudadas outras formas de identificação que não apenas a afiliação religiosa, pois ela se revelou um fator insuficiente para compreender esse “desencontro” (BAEZA, 2018) ou essa “animosidade” (SILVA, 2019) entre

os dois grupos. Nesse sentido, estudam-se também a identificação com relação à origem nacional, profissional e de classe.

Além disso, esta tese se ocupa do papel de mesquitas e igrejas na recepção aos sírios em situação de refúgio. Adota-se a hipótese de que a fragmentação e ambiguidade das políticas públicas específicas para refugiados no Brasil levaram esses sírios a buscarem acolhimento em organizações religiosas ligadas aos árabes no país. Em relação a essa temática a presente tese traz as seguintes contribuições para a literatura: 1) o estudo de igrejas cristãs (além das mesquitas) e a realização de entrevistas com sírios em situação de refúgio cristãos (além dos muçulmanos); 2) um enfoque comparativo com o Canadá, por meio do estudo do papel das organizações religiosas no acolhimento a sírios em situação de refúgio na cidade de Toronto.

A escolha por esse tema se justifica não apenas pelas contribuições à literatura, mas também pelo fato de que a concessão do visto humanitário para os sírios se fundamentou no pressuposto de que seriam acolhidos pelos árabes. Assim, o grau e qualidade dessas relações sociais são importantes elementos a serem ponderados na elaboração de políticas públicas para esse grupo (FORTUNATO, 2019). Além disso, o enfoque comparativo com o Canadá trará elementos importantes a serem considerados na elaboração de políticas públicas no Brasil.

Por fim, esta tese aborda um assunto não tão explorado entre os estudos sobre os sírios em situação de refúgio em São Paulo: o papel da “religiosidade” (SIMMEL, 2011) nas trajetórias desses sujeitos. Vemos na literatura muitos estudos que se debruçaram sobre esse tema em relação a outros grupos de imigrantes (ALBERSHEIM, 1962; AZEVEDO, 1982; GUÉRIOS, 2007; RATTNER, 1977; TRUZZI, 2016a). Adota-se a hipótese de que a “religiosidade” eleva o sentimento de pertencimento com os árabes e ajuda a contornar as dificuldades inerentes à condição de refúgio, como o desemprego e a ausência de referências sociais. Isso é algo que foi notado por Baeza (2018) quando ela afirma que os elos mais duradouros foram estabelecidos nas mesquitas. Esta tese objetiva compreender até que ponto a “religiosidade” foi um fator importante no estabelecimento de laços duradouros com os árabes.

Diante do exposto, o *objetivo geral* desta tese é comparar a estrutura de acolhimento das organizações religiosas ligadas aos árabes, das organizações não-governamentais (ONGs) e das instituições governamentais. Para tanto, busca-se examinar até que ponto essas organizações foram relevantes nas trajetórias dos sujeitos entrevistados – na aquisição de recursos como moradia, trabalho, aulas de português e no estabelecimento de vínculos sociais duradouros.

Já entre os *objetivos específicos* estão:

- 1) Identificar as estratégias de inserção social dos sírios e a existência de vínculos sociais (com parentes, conhecidos ou organizações religiosas) anteriores à decisão de vir ao Brasil.
- 2) Contextualizar a imigração histórica de sírios e libaneses para o Brasil e relacionar com o atual fluxo de sírios em situação de refúgio.
- 3) Examinar o papel da “religiosidade” na criação de vínculos sociais com os árabes.
- 4) Analisar em que ocasiões há a criação de vínculos com organizações humanitárias não ligadas à diáspora síria.
- 5) Lançar mão de um enfoque comparativo com Toronto (Canadá), buscando reposicionar o referencial analítico.

A tese está estruturada da seguinte forma:

No capítulo 2 apresenta-se o quadro teórico que fundamenta esta pesquisa. Ele pode ser dividido em três conjuntos conceituais: 1) Capital Social, Modos de Incorporação e Identificação; 2) Religião, Religiosidade e Organizações Religiosas; 3) Governo Humanitário, sua dimensão religiosa e seus efeitos sobre a estrutura de acolhimento aos refugiados.

No capítulo 3 contextualiza-se a inserção dos imigrantes sírios e libaneses no Brasil, considerando-se tanto os fluxos de muçulmanos quanto de cristãos.

No capítulo 4 examina-se o atual fluxo de sírios em situação de refúgio no Brasil. Ele se inicia com uma análise da facilitação do visto de entrada e das imigrações transnacionais. Então, analisam-se algumas características demográficas como territorialização, faixa-etária, estado civil, escolaridade, qualificação profissional, condição socioeconômica na Síria, ocupação no Brasil e religião. Por fim, há um tópico sobre as políticas públicas para refugiados no Brasil, no qual examinam-se alguns direitos garantidos aos sírios no Brasil em comparação a outros países, com o intuito de melhor compreender as especificidades da cidadania no Brasil. Então, analisam-se mais detalhadamente as políticas oferecidas pelo governo brasileiro, por meio de instituições como o Centro de Atendimento e Referência para Imigrantes (CRAI) e a Casa de Passagem Terra Nova.

O capítulo 5 tem por objetivo analisar a estrutura de acolhimento das organizações humanitárias. Comparam-se as estruturas de acolhimento da Cáritas Arquidiocesana de São Paulo, Missão Paz, Instituto ADUS, Lar Sírio e Sociedade Beneficente Muçulmana, especificamente nas questões do ensino da língua portuguesa e do encaminhamento para o

mercado de trabalho. Inicialmente, analisam-se os depoimentos dos representantes dessas organizações. Em seguida, adota-se o ponto de vista dos sírios em situação de refúgio, por meio da análise de como essas organizações humanitárias aparecem em suas trajetórias individuais. Então, analisam-se trajetórias de sírios que não recorrem às estruturas de acolhimento das organizações humanitárias como estratégia de inserção social, adotando outras alternativas. Há ainda um tópico sobre a estrutura de acolhimento de mesquitas e igrejas. Em um primeiro momento neste tópico, analisa-se de que forma as redes religiosas transnacionais facilitaram o acesso de alguns entrevistados a essas mesquitas e igrejas. Então, examina-se de que forma essas organizações religiosas facilitaram o acesso ao mercado de trabalho e aos serviços sociais do governo.

No capítulo 6 analisa-se o grau e qualidade das relações estabelecidas pelos sírios em situação de refúgio com os árabes no Brasil. Para tanto, identificam-se quatro dimensões: identificação de origem nacional, de afiliação religiosa, profissional e de classe. Ademais, examina-se até que ponto os sírios em situação de refúgio reelaboram narrativas históricas já presentes entre os imigrantes sírios e libaneses. Por fim, debruça-se sobre a importância da “religiosidade” nas trajetórias dos sujeitos entrevistados. Para tanto, estudam-se os efeitos do desemprego sobre eles, o papel que o *sheik* desempenha em ouvir os problemas da comunidade e o impacto da “religiosidade” nas trajetórias profissionais e na formação de vínculos sociais.

No capítulo 7 estuda-se a recepção aos sírios em situação de refúgio em Toronto, no Canadá, que se deu durante um Estágio de Pesquisa no Exterior no *Centre for Refugee Studies (CRS)* da *York University*, em Toronto. Realiza-se, então, uma comparação com o caso brasileiro. O enfoque comparativo se fundamenta nas seguintes dimensões: 1) o tipo de política migratória; 2) o tipo de acolhimento da sociedade receptora, com foco na estrutura de acolhimento das organizações humanitárias com afiliação religiosa; e 3) o apoio oferecido pelos árabes.

Nas considerações finais, enfim, é feito um balanço final dos principais resultados apresentados, passando pelas estratégias de inserção social, a relação com os árabes, os vínculos estabelecidos com o Estado brasileiro, a estrutura de acolhimento de igrejas, mesquitas e organizações humanitárias, a importância da “religiosidade” no país de adoção e o enfoque comparativo com Toronto.

1.1 PROCEDIMENTOS DE COLETA E METODOLOGIAS

A pesquisa empírica envolveu entrevistas com sírios em situação de refúgio (n=17), árabes² (n=7) e profissionais de ONGs que os acolhe (n=8). Foi elaborado um roteiro de entrevista com questões semiabertas para cada grupo de entrevistados³. As entrevistas foram realizadas no período de maio de 2017 a agosto de 2018, tendo sido todas elas gravadas em áudio⁴ e transcritas.

Buscou-se obter um universo heterogêneo de entrevistados, considerando-se as seguintes características: idade, religião, escolaridade, ocupação, estado civil, sexo, tempo de permanência no país e cidade de origem na Síria. A grande maioria dos entrevistados (15 deles) está morando no país há pelo menos dois anos⁵. As entrevistas foram realizadas em português, em sua maioria. Algumas também foram feitas em inglês. A religião foi uma das variáveis na qual se obteve maior heterogeneidade de entrevistados. Entrevistaram-se dez muçulmanos, quatro cristãos, um druso, um ismaele e um que não segue nenhuma religião (e cujos pais são drusos). Em termos de estado civil, a amostra também é heterogênea (nove casados e oito solteiros), possibilitando fazer uma comparação entre os dois grupos. Para idade temos seis entrevistados entre 18 e 29 anos, sete entre 30 e 39 anos, três entre 40 a 49 anos e um com 65 anos. Dessa forma, a maior parte dos entrevistados estão em idade economicamente ativa. Em relação a escolaridade temos dois com pós-graduação, sete com superior completo, quatro com superior incompleto, três com ensino médio completo e um terminando o ensino médio. Logo, a maioria é escolarizada, pois 13 dos 17 entrevistados já frequentaram ensino superior. Dos quatro que fizeram ou estão fazendo ensino médio, dois pensam em fazer faculdade no futuro. As ocupações são bastante variadas, destacando-se aqueles que trabalham como empreendedores no ramo da culinária árabe e encarregados de cozinha, professores de inglês, profissionais em lojas de roupas (encaixotadores, caixas, alfaiates etc.), eletrônicos (técnicos) e móveis. Também há um músico, um cantor e palestrante, um supervisor de obras, um jornalista, um assistente de marketing e uma desempregada. Destaca-se, ainda, que alguns já trabalharam ou pretendem trabalhar como motoristas de *Uber*. Em relação à cidade de origem na Síria, sete

² Incluindo 4 líderes religiosos (dois *sheiks* e dois líderes religiosos de igrejas cristãs: um padre e um diácono). Os demais são: um imigrante sírio vindo pouco antes do início da guerra na Síria, um diretor de uma escola muçulmana e um empregador libanês (dono de uma loja de eletrônicos na Santa Ifigênia).

³ Os roteiros de entrevista encontram-se em apêndice.

⁴ Com exceção de Layla (síria em situação de refúgio) e Mário (profissional da Cáritas), que não quiseram fazer a entrevista presencialmente, mas aceitaram responder as perguntas e enviá-las em forma de texto.

⁵ O tempo de permanência se refere ao momento em que a entrevista foi realizada.

são de Damasco, três de Alepo, dois de Homs, um de Hama e outros de cidades menores. Já em relação ao município de residência no Brasil, 14 deles vivem em São Paulo, um em São Bernardo, um em Santo André e um em Guarulhos.

A estratégia de inserção no campo consistiu, principalmente, no contato com organizações religiosas árabes que, de alguma forma, ajudaram a acolher refugiados sírios, como as mesquitas e as igrejas cristãs. Ao longo da pesquisa estabeleceu-se contato com o Centro de Divulgação do Islam para a América Latina (CDIAL), ligado à Mesquita de São Bernardo do Campo, a Mesquita de Santo Amaro, a Sociedade Beneficente Muçulmana (SBM), ligada à Mesquita Brasil, o Lar Sírio, ligado à Catedral Metropolitana Ortodoxa, a Igreja Nossa Senhora do Líbano e a Igreja *Syrian* Ortodoxa. Além disso, houve contato com profissionais de organizações não-governamentais (ONGs) que acolheram sírios, como a Missão Paz, a Cáritas Arquidiocesana de São Paulo, o Programa de Apoio para a Recolocação dos Refugiados (PARR), o Instituto de Reintegração do Refugiado (ADUS), o Estou Refugiado e a BibliASPA. Por fim, adotou-se também como estratégia a presença em seminários e congressos, em *food-trucks*, restaurantes e bares frequentados pelos árabes, em festas, eventos culinários e em exposições relacionadas ao tema.

Para esta pesquisa combinaram-se métodos quantitativos com qualitativos. A estatística foi relevante no levantamento do perfil dos sírios em situação de refúgio em São Paulo. Esses são dados secundários em nossa pesquisa, já que o enfoque metodológico se concentrou no método qualitativo, o qual consiste na aplicação de entrevistas com os sírios, procurando abordar por esse meio diversos eixos que compõem a sua vida cotidiana, principalmente o trabalho, mas também a moradia, o lazer, o acesso às políticas públicas e serviços sociais, a sociabilidade e as relações de alteridade.

Solicitou-se a esses entrevistados que indicassem conhecidos seus que também pudessem participar da pesquisa. Manteve-se a privacidade das informações, bem como o sigilo dos entrevistados. Em todos os depoimentos apresentados utiliza-se um pseudônimo, tanto no caso dos sírios em situação de refúgio, como dos líderes religiosos e dos profissionais. Realizaram-se as entrevistas somente após esclarecer-se ao entrevistado sobre os objetivos da pesquisa e de se obter o seu consentimento livre. Adotou-se a técnica da “bola de neve”. Ou seja, interromperam-se as entrevistas assim que foi atingido um “ponto de saturação”, “[...] quando as concepções, explicações e sentidos atribuídos pelos sujeitos começam a ter uma regularidade de apresentação.” (DESLANDES, 2011, p. 48).

É importante destacar que minha condição de homem branco sem descendência de sírios e libaneses fez com que a inserção em campo tenha sido mais difícil. Por conta disso e devido às particularidades da cultura árabe, não foi possível entrevistar um relevante número de mulheres (foi possível entrevistar apenas duas muçulmanas e uma cristã – sendo que uma das muçulmanas aceitou dar a entrevista apenas pela internet, mas não pessoalmente), pois houve recusa das demais. Essa dificuldade já foi relatada por Silva (2019), que também não conseguiu realizar muitas entrevistas com sírias muçulmanas em São Bernardo⁶. O meu não pertencimento ao grupo dificultou o estabelecimento de confiança com alguns dos entrevistados. Por outro lado, um dos entrevistados me revelou uma história que não revelara antes para pessoas de seu convívio. Para Simmel (1983), aos estrangeiros⁷ é possível confiar alguns segredos, segredos esses que devem ser guardados de pessoas mais chegadas. O entrevistado em questão é Samir, que me confidenciou já ter recebido ajuda com moradia de uma brasileira quando não tinha onde morar. Segundo Zayn, outro entrevistado, os sírios têm vergonha de pedir ajuda em geral. Isso é ainda mais forte com os compatriotas, pois evitam mostrar a situação ruim para outros sírios.

Ademais, alguns sírios já haviam sido entrevistados muitas vezes por outros pesquisadores, o que também pode ter contribuído para certo ceticismo em relação ao alcance dessas pesquisas – consequentemente minando a sua disposição para colaborar em futuras pesquisas. Buscou-se contornar essas dificuldades entrevistando outros grupos, como os profissionais de organizações humanitárias.

⁶ Das 9 entrevistas feitas por Silva, J. C. (2019), apenas 2 foram com mulheres.

⁷ No caso, eu estava na condição de “estrangeiro” em relação aos entrevistados.

Tabela 1 - Dados sobre as entrevistas realizadas com os sírios em São Paulo

Entrevistados	Estado civil	Sexo	Idade	Escolaridade	Ocupação ⁸	Tempo de permanência no Brasil (quando da realização da entrevista)	Língua em que a entrevista foi conduzida	Cidade de origem	Religião	Cidade/Bairro (no Brasil)	Recebe Bolsa Família?	Conhecidos no Brasil antes de vir ao país?
Iasmin	Casada (com sírio)	F	24	Superior incompleto	Era secretária na Síria, mas no Brasil está desempregada.	1 mês	Inglês	Damasco	Muçulmana (sunita)	São Paulo/Pedro II	Não	Conhecidos
Ali	Solteiro (noivo de uma brasileira)	M	18	Cursando 3º ano do Ensino Médio na Educação para Jovens e Adultos (EJA)	Encarregado de cozinha	3 anos e 4 meses	Português	Damasco	Muçulmana (sunita)	São Bernardo do Campo	Sim (50 reais por mês)	Redes religiosas transnacionais
Aziz	Casado (com brasileira)	M	37	Superior completo, com pós-graduação	Professor de línguas	3 anos e 4 meses	Inglês	Nasceu na Arábia Saudita, mas é Sírio	Muçulmana (sunita)	São Paulo/Morumbi	Não	Não

⁸ Aqui foram inseridas as ocupações remuneradas exercidas pelos sírios em situação de refúgio. No entanto, não necessariamente essa ocupação correspondia a um trabalho estável (entre 20 a 40 horas por semana). Por exemplo, Aziz foi registrado como professor de línguas, mas trabalhava cerca de 8 horas por semana. Portanto, ele estava em busca de uma oportunidade de emprego mais estável.

Kaled	Casado (com síria) e 3 filhos	M	43	Superior completo	Músico	2 anos	Português	Salameia	Muçulmana (ismaelita)	São Paulo/ Tatuapé	Não	Conhecidos
Kalil	Casado (com brasileira)	M	31	Ensino médio completo + cursos de empreendedorismo	Empresário de <i>Food truck</i>	4 anos	Português	Damasco	Muçulmana (sunita)	São Paulo/ Saúde	Não	Conhecidos
Omar	Casado (com síria) e 01 filho	M	35	Superior completo	Professor de inglês	3 anos	Inglês	Damasco	Muçulmana (sunita)	São Paulo/ Vila Prudente	Não	Não
Jamal	Solteiro	M	27	Superior incompleto	Ministra palestras em escolas e canta músicas árabes	4 anos	Português	Alepo	Muçulmana (sunita)	São Paulo/ Perdizes	Não	Conhecidos
Samir	Solteiro	M	29	Superior completo	Assistente de marketing e professor de inglês	4 anos	Português	Alepo	Muçulmana (sunita)	Santo André/ Parque João Ramalho	Não	Parentes

Zayn	Solteiro	M	37	Superior completo + Mestrado	Jornalista	7 anos e 3 meses	Português e Inglês	Homs	Muçulmana (sunita)	São Paulo/ Butantã	Não	Não
Ibraim	Solteiro	M	26	Superior completo	Encaixotador em fábrica de calças	6 meses	Inglês	Damasco	Druso	São Paulo/ Brás	Não sabe	Conhecidos
Almir	Casado (com síria) e 02 filhos	M	65	Superior completo	Supervisor de obras	2 anos e 8 meses	Português e Inglês	Alepo	Cristão (maronita)	São Paulo/ Liberdade	Não	Redes religiosas transnacionais
Beremiz	Casado (com síria) e 3 filhos (2 sírios e 1 brasileira)	M	45	Superior completo	Empreendedor (dono de restaurantes)	4 anos e meio	Português	Damasco	Muçulmano (sunita)	São Paulo/ Campo Belo	Não	Não
Yazid	Solteiro	M	35	Superior completo	Técnico de eletrônicos	Quase 5 anos	Português	Hama	Cristão (ortodoxo)	São Paulo/ Santana	Não	Parentes
Ammar	Casado (esposa síria e 3 filhos)	M	44	Superior incompleto	Alfaiate	4 anos	Português	Yabrud	Cristão (católico)	São Paulo/ Saúde	Não	Não

Nádia	Casada (marido sírio, uma filha síria e um filho brasileiro)	F	31	Ensino médio completo	Dona de casa	4 anos	Português	Homs	Cristã (ortodoxa)	São Paulo/ Vila Clementino	Não	Parentes
Hamed	Solteiro	M	34	Superior incompleto	Assistente de <i>check-in</i> e coordenador de avião	4 anos	Português	Sweida	Não tem religião (pais são drusos)	Guarulhos	Não	Não
Layla	Solteira	F	21	Ensino médio completo	Operadora de caixa (em loja de meias)	4 anos	Português	Damasco	Muçulmana	São Paulo/ Brás	-	Parentes

Fonte: Elaboração própria

1.2 ANÁLISE DO MATERIAL QUALITATIVO

Utilizou-se a abordagem construtivista da *Grounded Theory* (Charmaz, 2006) como referência metodológica para a codificação e análise dos dados qualitativos. Em um primeiro momento, codificou-se manualmente (as transcrições das entrevistas foram impressas e a codificação feita a mão) linha por linha do material transcrito, pois esse método permite examinar os dados com mais nuances do que a codificação por temas genéricos. Quando se busca por temas gerais na codificação, há maior risco de omitir importantes processos sociais. Em uma segunda etapa codificou-se de forma mais focada (nessa etapa a codificação foi feita por meio do *software NVivo 12*), selecionando-se os códigos mais frequentes e relevantes que surgiram na primeira etapa. Nesta etapa buscou-se identificar os processos sociais mais amplos a que aqueles códigos se referiam. Essas duas primeiras etapas são chamadas de “codificação aberta” (CHARMAZ, 2006, tradução nossa). Em seguida, por meio da constante comparação entre os códigos mais descritivos foi possível obter categorias mais abstratas e analíticas. Os códigos mais descritivos foram comparados com as categorias mais abstratas, de modo a tentar refutá-las. Portanto, as categorias abstratas obtidas se fundamentam nos dados mais descritivos. Nesta etapa, desenvolveram-se propriedades das categorias, buscando-se comparar casos extremos. Como exemplo, compararam-se diferentes estratégias de inserção social no Brasil. Por um lado, há sujeitos para os quais a religiosidade foi muito importante em suas trajetórias. Para outros, no entanto, ela não teve muita relevância. Dessa forma, a comparação permitiu identificar diferentes estratégias adotadas por sujeitos em circunstâncias semelhantes. Ademais, criou-se um “mapa situacional abstrato” (CHARMAZ, 2006, p. 119, tradução nossa) no qual se relacionaram as categorias mais abstratas. Esse método foi utilizado para compreender de que maneira diferentes processos sociais mais amplos se relacionam. Por fim, utilizou-se da “análise de *cluster*” (CHARMAZ, 2006, p. 86) por meio da ferramenta do *NVivo 12* que permite visualizar a relação entre os códigos obtidos e a semelhança entre as palavras. Esse foi um método complementar que ajudou a aprimorar o “mapa situacional abstrato”.

Diante do exposto, uma das vantagens da *Grounded Theory* é o seu foco em processos e ações, permitindo compreender “[...] como as ações dos sujeitos [entrevistados] se coadunam ou entram em conflito.” (CHARMAZ, 2006, p. 55, tradução nossa). A vantagem de focar em processos sociais é que se pode mais facilmente analisar regularidades entre diferentes

trajetórias, por meio da comparação entre elas. Isso também permite identificar propriedades destes processos sociais, além de contrastar diferentes graus com que estas propriedades se manifestam caso a caso (como no exemplo da religiosidade mencionado anteriormente). Ademais, outra vantagem do método está no fato de que ele não impõe um quadro teórico sobre a análise dos dados. Dessa forma, há maior abertura para que se encontrem resultados inesperados, pois não se está preso à uma teoria que deve ser confirmada ou refutada. Quando se analisam dados com um pressuposto teórico, a codificação dos dados costuma ser feita com temas gerais que são previamente estabelecidos de acordo com a própria teoria. Assim, a teoria orienta o olhar na análise de dados, mas faz com que ele perca de vista processos sociais que não se enquadram nos temas gerais estabelecidos. Por esse motivo, a *Grounded Theory* é adequada para temas sobre os quais ainda se tem pouca teoria ou estudos feitos, como é o caso dos estudos sobre os sírios em situação de refúgio no Brasil.

Tendo isso em vista, a escolha por essa metodologia se justifica pelas nuances obtidas na análise de dados. Adotar esse método é como “[...] ver uma paisagem que já foi familiar uma vez com um olhar fresco após uma longa ausência” (CHARMAZ, 2006, p. 55, tradução nossa). Logo, ela é adequada para revisitar dados já analisados anteriormente, mas com um “olhar não familiar”, com o estranhamento de quem observa um dado pela primeira vez. Curiosamente, esse foi o caso da análise de dados da pesquisa de campo no Brasil, pois foi solicitado no exame de qualificação (anterior ao estágio de pesquisa no exterior) que se revisitassem os dados qualitativos. Durante o estágio de pesquisa no exterior realizou-se um treinamento em *Grounded Theory*⁹, a qual foi utilizada para analisar os dados da pesquisa de campo no Canadá. Após voltar para o Brasil e uma longa ausência de um ano, tive a oportunidade de revisitar os dados da pesquisa de campo com esse “olhar fresco” (CHARMAZ, 2006).

Esse é um método indutivo que procura construir conhecimento a partir da comparação de casos individuais. Isso não significa, no entanto, que o pesquisador tenha que abandonar seus referenciais teóricos, pois é possível estabelecer diálogos entre estes e as categorias empíricas. Segundo Timmermans e Tavory (2012), os pesquisadores podem fiar-se em seu quadro teórico quando criam categorias analíticas por meio da *Grounded Theory* – isso não significa que estejam testando essas teorias. Ainda para Timmermans e Tavory (2012), em última instância é impossível fazer descobertas teóricas sem ter nenhum referencial teórico em mente. Diante

⁹ Treinamento realizado com Professora Jennifer Hyndman, que supervisionou o estágio de pesquisa no exterior no *Centre for Refugee Studies* da *York University*, em Toronto, Canadá.

do exposto, esses autores recomendam um “caminho do meio”, qual seja, o de revisitar os dados em diferentes momentos à luz de diferentes pontos de vista teóricos. Nesta tese, recorreu-se aos fundamentos teóricos na medida em que os dados qualitativos foram revisitados. Quando se utiliza o método dedutivo, a definição do referencial teórico precede a análise de dados por meio da definição de temas genéricos de codificação. No método indutivo a codificação é aberta e, à medida que atinge níveis mais abstratos, dialoga com o referencial teórico.

Uma das desvantagens dessa metodologia é que ao focar nos processos sociais, ela exige uma comparação entre diferentes trajetórias individuais. Isso exige reduzir a riqueza das experiências individuais a um mínimo denominador comum, que são os processos sociais que permitem a comparação entre as diferentes trajetórias. Procurou-se minimizar essa desvantagem reconstruindo as trajetórias individuais por meio de mapas mentais.

Por fim, outra desvantagem é a grande quantidade de códigos gerados¹⁰ por meio da codificação aberta. Essa dificuldade foi contornada por meio da utilização de *memos*¹¹, isto é, lembretes que ajudam a lembrar os códigos gerados que têm alguma relação com o problema de pesquisa. Esses lembretes foram sendo gerados concomitantemente ao processo de codificação aberta. Assim, quando o processo de codificação terminou, esses lembretes auxiliaram na seleção dos códigos com maior potencial analítico para a pesquisa. Ademais, esses lembretes serviram como ponto de partida para a criação de categorias analíticas (mais abstratas) e para a estruturação do conteúdo da tese.

¹⁰ Na pesquisa de campo no Brasil foram gerados 980 códigos ao longo da codificação aberta.

¹¹ Ao longo da codificação foram criados 37 *memos*.

2 FUNDAMENTOS TEÓRICOS DA PESQUISA

2.1 SOBRE O CONCEITO DE “REFUGIADO”

O primeiro instrumento de proteção aos refugiados é a Convenção de 1951 relativa ao estatuto dos refugiados (ACNUR, 2001). A definição se refere a um indivíduo que deixou seu país: “[...] devido a fundados temores de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, por pertencer a determinado grupo social e por suas opiniões políticas” (MOULIN, 2011, p. 148). Essa definição tinha validade apenas entre os europeus que haviam sido perseguidos na Segunda Grande Guerra.

Porém, em 1967, o Protocolo Relativo ao Estatuto do Refugiado do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR) remove as reservas temporais e geográficas da Convenção de 1951, permitindo que pessoas de outros continentes e vítimas de outros conflitos (que não somente da Segunda Guerra) também possam ser identificadas como refugiadas (MOREIRA, 2012).

Em 1969, a Organização da Unidade Africana traz uma definição ampliada de refugiados, que abrange:

Qualquer pessoa que, devido a uma agressão, ocupação externa, dominação estrangeira ou a acontecimentos que perturbem gravemente a ordem pública numa parte ou na totalidade de seu país de origem ou do país de que tem nacionalidade, seja obrigado a deixar o local de residência habitual para procurar refúgio noutra lugar fora de seu país de origem ou de nacionalidade. (OUA apud MOREIRA, 2006, p. 92 apud HAYDU, 2010, p. 37).

Já a Declaração de Cartagena de 1984 traz um enfoque regional em relação à lei do refúgio. Ela origina uma noção ampliada de refúgio, incluindo no seu arcabouço de proteção:

[...] pessoas que tenham fugido dos seus países porque a sua vida, segurança ou liberdade tenham sido ameaçados pela violência generalizada, a agressão estrangeira, os conflitos internos, a violação maciça dos direitos humanos ou outras circunstâncias que tenham perturbado gravemente a ordem pública. (ALARCÓN, 2016, p. 229).

De acordo com Laura Madrid Sartoretto (informação verbal¹²), a Declaração de Cartagena não é um instrumento vinculante, mas tem sido internalizada pela legislação dos

¹² Informação obtida na Mesa de Encerramento sobre a “Declaração de Cartagena (1984): descontinuidades e, tempos de pandemia e fechamento de fronteiras”, no XI Seminário Nacional das Cátedras Sérgio Vieira de Mello, realizado nos dias 22 e 24 de setembro de 2020, em formato *online*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IY5vY3DYU3k>. Acesso em 15 fev. 2021.

países latinos (no Brasil foi internalizada pela Lei 9.474/1997). Isso facilita o reconhecimento de outras causas de ordem pública que possam vir a causar deslocamentos forçados no futuro (como as mudanças climáticas, por exemplo). No entanto, de acordo com Liliana Jubilut (informação verbal)¹³, cada Estado adota seu critério sobre o que é “fundado temor de perseguição”. João Carlos Jaronchinski (informação verbal¹⁴) nota que há um processo de arrefecimento do “espírito de Cartagena”, pois o Estado brasileiro não reconheceu recentemente os haitianos como refugiados, regularizando a sua situação por meio de “vistos humanitários” (temporários), mas não lhes conferindo acesso aos mesmos direitos que os refugiados têm.

Segundo Zolberg (1998), houve uma expansão do conceito de refúgio, que foi estendido também para aqueles perseguidos nos países de terceiro mundo. Entretanto, eles sofreram uma recepção diferente dos refugiados pós Segunda Guerra Mundial, que tinham afinidades religiosas ou políticas com seus anfitriões. Esses novos refugiados eram pobres e negros, o que levou a um revisionismo das políticas de refúgio.

Embora as definições de refugiados sejam muito claras, a sua aplicabilidade é muito complexa quando se refere ao universo empírico. Segundo Denaro (2016), “[...] não é possível traçar uma linha clara entre migração forçada e voluntária, porque cada caminho migratório compreende as duas instâncias” (DENARO, 2016, p. 79, tradução livre). A condição empírica dos refugiados mescla instâncias voluntárias e forçadas, o que exige uma redefinição conceitual.

No mundo contemporâneo, há uma proliferação de fronteiras, cada vez mais heterogêneas, como os limites urbanos, fronteiras de *status*, zonas econômicas especiais. Essas fronteiras embaralham os limites entre os conceitos de imigração forçada e voluntária, que se tornam cada vez menos claros (MEZZADRA, 2015).

Para Rosana Baeninger, a “migração refugiada” pode ser considerada uma modalidade das “migrações transnacionais” (informação verbal)¹⁵. O “transnacionalismo” é “[...] a emergência de um processo social no qual os migrantes estabelecem campos sociais que

¹³ Informação obtida na apresentação “The Cartagena Declaration at 35 and the protection of refugees in Latin America” no evento “Bridging the Gaps: Understanding Current Mobilities in the Caribbean and Latin America and their Policy Implications”, realizado na York University, em Toronto, Canadá, no dia 13 de maio de 2019.

¹⁴ Informação obtida na Mesa de Encerramento sobre a “Declaração de Cartagena (1984): descontinuidades e, tempos de pandemia e fechamento de fronteiras”, no XI Seminário Nacional das Cátedras Sérgio Vieira de Mello, realizado nos dias 22 e 24 de setembro de 2020, em formato *online*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IY5vY3DYU3k>. Acesso em 15 fev. 2021.

¹⁵ Informação obtida no evento “Refugiados e Migrantes: vidas em movimento”, que ocorreu no dia 18 de junho de 2018, na Assembleia Legislativa do Estado.

atravessam as fronteiras geográficas, culturais e políticas.” (GLICK SCHILLER; BASCH; BLANC-SZANTON, 1992, p. ix, tradução nossa¹⁶)

Segundo Ruseishvili (2016), as categorias analíticas podem se impor à realidade observada pelo pesquisador, fazendo com que ele perca de vista o sentido prático atribuído a elas pelos sujeitos estudados.

O migrante e suas múltiplas faces – emigrante, *émigré*, imigrante, migrante econômico, exilado político, refugiado ecológico, deslocado, dentre outros, - são tentativas de “encapar” analiticamente a realidade empírica, muito mais rica e heterogênea, em conceitos e categorias que acabam por restringi-la e simplifica-la. (RUSEISHVILI, 2016, p. 34)

Iasmin, uma das entrevistadas, rejeitou o rótulo de refugiadas – afirmando que ela apenas se deslocou para ter melhores condições de vida e realizar os seus sonhos. Jamal (outro entrevistado), por sua vez, ressaltou que ele *está* refugiado, mas não *é* um refugiado – ressaltando a sua condição temporária. Nesse sentido, neste trabalho refere-se aos “refugiados sírios” como “sírios em situação de refúgio”, de modo a adotar o ponto de vista dos entrevistados e enfatizar que se trata de uma condição temporária que não os define enquanto sujeitos.

2.2 CAPITAL SOCIAL

Para Serafim, Martes e Rodriguez (2011), há duas abordagens dadas ao “capital social”. A primeira abordagem - cujos maiores expoentes são autores como Putnam e Coleman - diz respeito às estruturas sociais, medidas pelo grau de engajamento cívico. Aqui a ênfase recai sobre a interação entre os indivíduos e a formação de uma comunidade. A segunda - cujos expoentes são autores como Bourdieu, Burt e Lin - diz respeito às estruturas de oportunidades. Nessa abordagem, a ênfase recai sobre os recursos (informações e apoios). Nesse sentido, o “capital social” pode ser entendido como “[...] o atual ou potencial agregado de recursos que estão ligados à posse de uma rede durável mais ou menos institucionalizada de mútuo conhecimento ou reconhecimento” (BOURDIEU, 1986, p. 248-9, tradução nossa¹⁷). Para Bourdieu (1986), os indivíduos se associam a grupos ou sociedades e sociabilizam com os

¹⁶ No original: “[...] the emergence of a social process in which migrants establish social fields that cross geographic, cultural and political borders”.

¹⁷ No original: “[...] the aggregate of the actual or potential resources which are linked to possession of a durable network of more or less institutionalized relationships of mutual acquaintance or recognition”

outros membros com o intuito de construir esse “capital social”. Assim, há as relações sociais em si (que permite o acesso do indivíduo ao “capital social”), por um lado, e a qualidade e quantidade destas relações, por outro lado. Por meio dessas redes sociais assim construídas, o indivíduo tem acesso a recursos econômicos, a capital cultural (em forma de certificados e cursos, por exemplo) e a credenciais (capital institucionalizado).

Para Portes (1998), o indivíduo que se beneficia do “capital social” por meio dessas redes precisa retribuir esta dádiva, ainda que não de forma monetária e não necessariamente para o indivíduo que o cedeu. Assim, ele pode ser retribuído para outro membro do grupo e/ou sob uma forma simbólica. Além disso, não há um prazo para que a retribuição seja feita. Pode até mesmo não haver necessidade de retribuição, pois esta vem em forma de *status* e honra para o grupo. Caso não haja reciprocidade, a própria coletividade age para garantir que algo seja feito (por meio do banimento social ou restrições, por exemplo).

Importante fazer uma distinção entre o capital social em si – ou seja, as relações de sociabilidade em si – e os recursos a que se tem acesso por meio dele. Assim, é possível distinguir entre: possuidores do capital social, requerentes do capital social (receptores) e o capital social em si (os recursos a que se tem acesso, sejam eles econômicos, culturais ou ainda credenciais). Para os receptores, a vantagem é que podem obter recursos de uma forma mais fácil, enquanto para os possuidores de capital social há uma garantia de retorno (por meio do controle social) e o benefício da aprovação social. (PORTES, 1998)

Há três funções básicas desempenhadas pelo capital social: é uma forma de exercer controle social, de dar suporte para as famílias e de estabelecer redes extrafamiliares. A função mais conhecida é aquela que se dá no interior das famílias, por meio da transmissão de “capital cultural” (BOURDIEU, 1986) para os filhos.

Granovetter (1973) cunhou o termo “laços fracos” para explicar o capital que se forma fora desses círculos familiares, mas que mesmo assim seria mais efetivo na aquisição de empregos, por exemplo. Coleman (1988a apud PORTES, 1998), por outro lado, sublinha a importância das redes formadas nos nichos étnicos e igrejas para a aquisição de empregos, os chamados “laços fortes”. Ou seja, quando um grupo étnico domina o acesso a determinada área da economia há a tendência a se reservarem estas oportunidades para seus membros, em detrimento dos “outsiders” (ELIAS; SCOTSON, 2000). Assim, o acesso a essas oportunidades (e conseqüentemente a mobilidade ocupacional) se dá muito mais por meio da associação a esses grupos étnicos do que pela capacidade do indivíduo em si.

Zetter *et al.* (2006) destacam a importância dos “laços fortes” para se obter empregos e apoio social. Nesse sentido, o autor destaca a importância das igrejas nesse papel. Assim, a “etnicidade compartilhada” (ou religião) são fontes importantes de “laços fortes” que irão dar suporte às necessidades socioeconômicas dos recém-chegados.

Ager e Strang (2008) utilizam o termo *bonding social capital* para se referirem ao “capital social” que se desenvolve no interior de uma comunidade – o mesmo que “os laços fortes” de Coleman (1988a apud PORTES, 1998). Este tipo de “capital social” tem um importante papel em fazer as pessoas se sentirem “acolhidas”. Uma de suas expressões se dá, por exemplo, na livre manifestação da religiosidade, o que favorece os laços comunitários e o sentimento de familiaridade, bem como a preservação da identidade.

Martes e Rodriguez (2004) defendem que há uma relação entre participação em comunidades ligadas a igrejas (ou mesquitas), seja qual for a denominação, e a criação de “capital social”. No contexto migratório, a afiliação religiosa fornece uma estabilidade ao imigrante, essencial na sua formação de redes. Assim, a afiliação religiosa se traduz em uma vantagem competitiva no empreendedorismo étnico e no mercado de trabalho.

Já os “laços fracos” são as redes sociais que se estabelecem com membros de fora da comunidade. Seu correspondente conceitual seria o *bridging social capital* (AGER; STRANG, 2008). Os “laços fracos” ajudam um indivíduo a “sair da bolha” de sua comunidade: “[...] aqueles com quem estabelecemos laços fracos tendem a circular em círculos diferentes dos nossos e irão, conseqüentemente, ter acesso a informações distintas daquelas às quais temos acesso usualmente” (GRANOVETTER, 1973, p. 1371, tradução nossa¹⁸). Nesse sentido, é bom manter contatos fora da comunidade, ainda que sejam esporádicos, pois eles podem trazer um retorno, como acesso a um emprego, por exemplo.

Para Burt (1992), há “buracos estruturais” que separam indivíduos com recursos ou informações complementares. Por exemplo, há um empregador precisando de determinado serviço e um prestador de serviços procurando emprego. Assim, eles precisam de um terceiro indivíduo que os conecte. Burt (1992) defende que os “laços fracos” são mais eficientes em cobrir estes “buracos estruturais” do que os “laços fortes”.

Por fim, os *social links* são o tipo de capital social que relaciona os indivíduos com as estruturas do Estado, que é o caso dos serviços públicos, por exemplo. Esse tipo de capital social

¹⁸ No original: “[...] those to whom we are weakly tied are more likely to move in circles different from our own and will thus have access to information different from that which we receive.”

também é muito importante para que haja uma integração bem-sucedida (AGER; STRANG, 2008).

2.3 MODOS DE INCORPORAÇÃO

Aspectos religiosos têm sido cada vez mais estudados na análise da “incorporação” (SERAFIM, MARTES; RODRIGUEZ, 2011) de imigrantes e refugiados, como é o caso da relação entre afiliação religiosa e capital social. Como visto no tópico anterior, Martes e Rodriguez (2004) defendem que há uma relação entre participação em comunidades ligadas a igrejas, seja qual for a denominação, e a criação de capital social.

Segundo Glick Schiller, Caglar e Guldbrandsen (2006, p. 614, tradução nossa¹⁹), o termo “incorporação” “[...] pode ser definido como os processos de construção e manutenção de redes de relações sociais pelas quais um indivíduo ou um grupo organizado de indivíduos se conectam a uma instituição reconhecida por um ou mais estados-nações.”

Já o termo “modo de incorporação” é utilizado para “[...] enfatizar que diferentes domínios institucionais facilitam e ocasionam a incorporação de migrantes e que qualquer indivíduo em particular pode se envolver em um ou mais modos de incorporação.” (GLICK SCHILLER; CAGLAR; GULDBRANDSEN, 2006, p. 614, tradução nossa²⁰). Há diferentes modos de incorporação que podem ser observados, como o cultural, escolar, financeiro, habitacional, laboral, legal, linguístico, político, religioso, social etc. Assim, a religião pode ser considerada um modo de incorporação. Cada trajetória individual pode conter múltiplos modos de incorporação que podem vir a convergir ou não com os demais. Por exemplo, a incorporação religiosa pode convergir com a laboral quando as redes sociais formadas em uma igreja facilitam o acesso ao mercado de trabalho. Já a incorporação escolar pode convergir com a social e a linguística, pois nas escolas brasileiras se pode praticar o português e conhecer novas pessoas.

¹⁹ No original: “*Incorporation* can be defined as the processes of building or maintaining networks of social relations through which an individual or an organized group of individuals becomes linked to an institution recognized by one or more nation-states.”

²⁰ No original: “[...] emphasize that different institutional domains facilitate and eventuate migrant incorporation and that any particular individual may become engaged in one or more modes of incorporation.”

Por outro lado, os “modos de incorporação” podem não convergir, mas sim oferecer caminhos alternativos (e possivelmente complementares). É o caso, por exemplo, de alguém que frequenta uma organização religiosa e uma escola, sendo que na primeira interage com a comunidade étnica, enquanto na segunda interage com a sociedade receptora. Esse conceito de “modos de incorporação” (GLICK SCHILLER; CAGLAR; GULDBRANDSEN, 2006) nos será útil para analisar as trajetórias individuais, buscando compreender até que ponto a incorporação religiosa converge ou não com outros tipos de incorporação, principalmente a laboral, linguística e social, que serão o foco desta tese.

Além disso, adota-se como referência o conceito de “modos de incorporação” de Portes e Rumbaut (1990 apud CASTLES *et al.*, 2002):

Alejandro Portes e Rubén Rumbaut abordam os modos de incorporação como uma tipologia que mapeia o conjunto formado por políticas do governo anfitrião (receptivo, indiferente ou hostil); formas de acolhimento encontradas por imigrantes (preconceituosa ou não-preconceituosa); e as características da comunidade co-étnica. No que se refere a essas variáveis, os pesquisadores precisam analisar tanto as vulnerabilidades quanto as oportunidades que cercam as trajetórias dos indivíduos e grupos de imigrantes, incluindo os diferentes recursos que as trajetórias de incorporação apresentam. (CASTLES *et al.*, 2002, p. 22-3, tradução nossa²¹).

Dessa maneira, segundo Portes (1999 apud Nolasco, 2016, p. 7), há três fatores que devem ser considerados ao analisar a incorporação de um grupo: [1] o “[...] tipo de política imigratória desenvolvida pelo governo; [2] [a] atitude da sociedade relativamente à recepção de migrantes; [e 3; a] comunidade étnica de pertença no país de destino.” Nesta tese, se privilegiará a análise do terceiro fator, qual seja, o papel dos árabes na incorporação dos sírios em situação de refúgio – e mais especificamente o papel das organizações religiosas da diáspora síria.

É interessante notar que enquanto o primeiro conceito de “modos de incorporação” (GLICK SCHILLER; CAGLAR; GULDBRANDSEN, 2006) tem seu foco no indivíduo, o conceito de Portes (1999) tem seu foco mais no coletivo dos atores sociais, buscando compreender processos sociais mais amplos. Assim, adota-se o “modo de incorporação” no primeiro sentido para examinar e comparar as trajetórias individuais, enquanto no segundo sentido nos será útil para examinar e comparar as estruturas de acolhimento governamentais,

²¹ No original: “Alejandro Portes and Rubén Rumbaut (1990) approach modes of incorporation by way of typology which maps the complex formed by the policies of the host government (receptive, indifferent or hostile); forms of social reception faced by immigrants (prejudiced or non-prejudiced); and the characteristics of the co-ethnic community. With regards to these variables, researchers need to analyse both vulnerabilities and opportunities surrounding the trajectory of immigrant individuals and groups, including the differential resources which pathways of incorporation present.”

da sociedade civil e da comunidade étnica. Busca-se articular o nível individual (mais concreto) de análise com o nível coletivo (mais estrutural). Para tanto faz-se necessário explicitar os conceitos de “identificação relacional e categorial” (BRUBAKER; COOPER, 2000).

2.4 IDENTIFICAÇÃO ENQUANTO CATEGORIA PRÁTICA

O termo “identidade” objetifica aquilo que procura descrever. Por isso, Brubaker e Cooper (2000) sugerem o uso do termo “identificação”. Este termo deriva do verbo “identificar” (BRUBAKER, COOPER, 2000), o que nos leva a focar a identificação como um processo, assim como acontece com a *Grounded Theory*, que foca nos processos sociais. Essa escolha teórica, portanto, está alinhada à metodologia adotada nesta tese.

O foco no processo, além disso, nos convida a especificar o sujeito envolvido no processo de identificação. Por fim, nos impede de pressupor que a “identidade” seja necessariamente o resultado desse processo. Em outras palavras, não há uma necessária causalidade entre a "identificação" com um grupo e a criação de uma "identidade". Ao se pressupor isso, perdem-se as nuances analíticas que são fundamentais para se compreender esse processo.

A “identificação” é intrínseca à vida social, enquanto a “identidade” não. Portanto, a “identificação” é uma categoria prática. Há dois modos de identificação: a *relacional* e a *categorial*. As amizades, relação de padrão-cliente e professor-estudante são exemplos de identificações *relacionais*. A identificação a uma etnia, nacionalidade, língua, religião e gênero são *categoriais*.

Busca-se compreender até que ponto a “identificação religiosa” é mobilizada nos processos de se fazer “grupalidade”:

“Comunalidade” denota o compartilhamento de algum atributo em comum, e “conectividade” aponta para os laços relacionais que unem as pessoas. Nem a comunalidade nem a conectividade, sozinhas, engendram a “grupalidade” – o senso de pertencimento a um grupo distinto, delimitado e solidário. Mas a comunalidade e a conectividade juntas podem realizar esse trabalho. (BRUBAKER; COOPER, 2018, p. 294)

Além disso, analisam-se que outras “identificações” operam nas trajetórias dos sírios entrevistados. A distinção entre “identificação” *categorial* e *relacional* também nos será útil na análise dos processos de “grupalidade”. Por exemplo, um sujeito pode frequentar a mesquita

porque se identifica como muçulmano (caso de *identificação categorial*) ou porque se identifica com as pessoas que frequentam determinada mesquita, ou com o *sheik* daquela mesquita (*identificação relacional*).

Além disso, há que se distinguir entre autoidentificação e identificação pelos outros. Exemplo disso acontece quando o Estado cria a categoria de "refugiados" por meio do “governo humanitário”. As pessoas em situação de refúgio são dessa forma produzidos enquanto “sujeitos refugiados”, ainda que não necessariamente se autoidentifiquem dessa forma.

Para este trabalho adota-se “identificação” no sentido de “autoidentificação”, como categoria prática, portanto. Assim, se um sírio em situação de refúgio não se identificar enquanto um “refugiado”, então não será designado enquanto tal, ainda que seja esta a sua categoria jurídica perante o Estado brasileiro.

Como categoria prática, ela é usada pelos sujeitos para compreenderem a si mesmos, se diferenciarem de outras pessoas, bem como encontrarem características em comum com elas. Essas semelhanças podem ser *linguísticas, de afiliação religiosa, profissionais, de classe, origem nacional etc.* Ela serve tanto para a vida cotidiana quanto para se fazer política.

A questão que se coloca, portanto, é até que ponto essas semelhanças são suficientes para constituir *identificações relacionais*. Por exemplo, a identificação religiosa (do tipo *categorial*) pode gerar uma “gramática em comum” entre pessoas com distintas culturas e formas políticas. A nacionalidade também pode ser entendida como identificação do tipo *categorial*. Embora essas identificações constituam algumas relações sociais, não devem ser tomadas como uma *descrição fiel* delas.

2.5 RELIGIÃO, RELIGIOSIDADE E ORGANIZAÇÕES RELIGIOSAS

Neste tópico busco distinguir entre religião, religiosidade e organizações religiosas.

Segundo Voas e Fleischmann (2012), a religiosidade diz respeito ao nível de comprometimento religioso, enquanto religião diz respeito a uma identidade (ser cristão ou muçulmano, por exemplo). Assim é possível ter uma religião sem ser religioso (exemplo: católico não praticante). Ainda segundo os autores, há a questão do voluntarismo. Enquanto a religião não se escolhe em alguns casos, a religiosidade é sempre voluntária.

Para Levitt (2003), a religião extrapola a religiosidade ligada a organizações religiosas formais, pois também diz respeito à fé e crença dos indivíduos. Assim, as crenças e práticas religiosas dos indivíduos, bem como a sua vida interior, também podem ser definidas como religião, ainda que não correspondam a uma prática social mais ampla, institucionalizada e formalizada. Quando assim definida, é muito difícil dizer onde começa e onde termina uma religião.

Para Simmel (2011), no entanto, não há uma definição de religião capaz de abarcar com precisão a essência desse fenômeno. Nesta pesquisa não busco compreender a essência da religião, mas antes saber de que maneira ela opera como uma categoria prática nas trajetórias dos indivíduos, influenciando ou não os processos de “sociação”. Esta pode ser entendida como “[...] a forma [...] na qual os indivíduos, em razão de seus interesses [...] se desenvolvem em direção a uma unidade no qual esses interesses se realizam.” (SIMMEL, 2006, p. 60-1).

Ainda para Simmel (2011), a religião inspira a solidariedade entre os indivíduos, pois estes cooperam entre si ao invés de competir. “Pode-se dizer que a religião, assim como a fé, representa em substância aquilo que regula a vida do grupo, como forma e função – de certo modo, a religião é a materialização dessa qualidade” (SIMMEL, 2011, p. 12).

A religião está associada à regulação da vida em grupo, enquanto a religiosidade se trata de algo do próprio indivíduo:

Toda religiosidade contém uma mescla peculiar de devoção altruísta e desejo ardente, de humildade e elevação, de concretude sensível e abstração espiritual; isso dá origem a um certo grau de tensão emocional, a uma afetuosidade e solidez específicas das condições subjetivas, a uma inclusão do sujeito em uma ordem superior, que é sentida, ao mesmo tempo, como algo interior e pessoal. (SIMMEL, 2011, p. 4)

Nesta tese indaga-se até que ponto a “religiosidade” se tornou ou não um fator de “sociação” entre os sírios em situação de refúgio e os árabes no Brasil:

A fome, o amor, o trabalho, a *religiosidade*, a técnica, as funções ou os resultados da inteligência não são, em seu sentido imediato, por si só, sociais. São fatores de *sociação* apenas quando transformam a mera agregação isolada dos indivíduos em determinadas formas de estar com o outro e de ser para o outro que pertencem ao conceito geral de interação. (SIMMEL, 2006, p. 60, grifos nossos)

Além disso, há que se fazer mais uma distinção entre religião e religiosidade. De acordo com Baumann e Salentin (2006), a religião ocupa um espaço institucional e é, portanto, uma *estrutura social*. Mas ela também é uma *força social* (que se dá por meio da religiosidade) que dá contornos à incorporação social dos imigrantes.

Nesse sentido, identificaram-se duas formas pelas quais a religião opera na trajetória dos sírios em situação de refúgio: na formação de “capital social” em organizações religiosas e na formação de processos de identificação decorrentes da religiosidade (como valores e normas das práticas religiosas). A primeira forma diz respeito, portanto, à religião enquanto uma *estrutura social* que opera em um determinado *espaço institucional*. Já a segunda se refere a uma *força social* que se dá por meio de práticas religiosas, ou da religiosidade.

Não obstante, nos interessa também o ponto de vista da sociologia econômica, segundo a qual a “religião” é entendida como uma prática social que abrange um “[...] intrincado conjunto de práticas, inclusive cotidianas, relacionadas às esferas do trabalho, consumo e negócios.” (SERAFIM; MARTES; RODRIGUEZ, 2012, p. 219).

2.5.1 Organizações Religiosas

Neste tópico, aborda-se a religião enquanto uma *estrutura social*. Segundo Hirschman (2004), as organizações religiosas oferecem *recursos* e *respeitabilidade* para os imigrantes recém-chegados.

No que se refere à respeitabilidade, as organizações religiosas e igrejas étnicas oferecem a oportunidade para que imigrantes desempenhem serviços comunitários e de liderança. Por exemplo, o pai de Ali (um sírio com formação de *sheik*) já chega como *sheik* em uma mesquita em São Paulo, o que lhe confere respeitabilidade naquela comunidade, que de outra forma seria difícil de obter. No caso uma síria entrevistada no Canadá²², uma organização religiosa muçulmana lhe ofereceu a oportunidade de voluntariar e criar laços de pertencimento com outros sírios recém-chegados, pois ela morava em um bairro onde não havia laços sociais com os vizinhos e ela se sentia isolada.

Portanto, elas promovem uma forma mais fácil de obter mobilidade e reconhecimento social, que seriam difíceis de obter na sociedade de uma forma mais ampla (a qual dificulta o acesso de imigrantes à clubes, círculos íntimos de amizade, entre outros grupos sociais). Portanto, a “respeitabilidade” (HIRSCHMAN, 2004) corresponde à abordagem que Putnam e Coleman dão ao “capital social”, enfatizando o grau de engajamento cívico.

²² Esse tema será explorado no capítulo comparativo com o Canadá.

Quanto aos recursos, as organizações religiosas oferecem recursos e serviços, como um ambiente amigável onde as pessoas fazem atividades juntas, compartilham interesses em comum, recebem assistência prática para problemas enfrentados por imigrantes, informação sobre moradia, emprego, saúde, além de curso de idiomas. (HIRSCHMAN, 2004)

Freston (2008) afirma que as organizações religiosas têm o papel de uma família substituta, cuja função é acolher, trocar informações, oferecer apoio técnico/documentação, serviços de saúde, redes de contato que favoreçam o emprego, representação e organização política, além de promover o contato com a comunidade étnica e a conservação da língua/cultura. Em outras palavras, elas provêm os imigrantes e refugiados com serviços que o Estado e outras organizações da sociedade civil não podem prover.

Esse tema, no entanto, não foi apenas abordado pela literatura internacional, mas também pela literatura que estuda as imigrações históricas para o Brasil.

Azevedo (1982), que estuda a imigração histórica de italianos para o Rio Grande do Sul, faz menção à “sociedade da capela” como instrumento de coesão social de uma comunidade. Por meio da participação em cultos e atividades religiosas, os membros de uma comunidade exercem um controle moral, mas também uma associação de ajuda mútua.

Albersheim (1962) analisa a presença de duas comunidades religiosas em Santa Catarina: a Evangélica e a Católica. A comunidade evangélica é majoritariamente alemã, enquanto a católica é italiana. Ela nota como a vida social dessas comunidades é regulada pela religiosidade.

Rattner (1977) faz menção às funções sociais que a sinagoga cumpre na comunidade judaica, como local de reuniões e administração das instituições de caridade e benevolência. No entanto, ela perdeu essas funções devido a um processo de arrefecimento da frequência religiosa. Nesse sentido, a religião perdeu a função de gerar coesão social.

Guérios (2007) afirma que a religião é parte indispensável do cotidiano dos imigrantes ucranianos e seus descendentes em Prudentópolis. Ela é central na forma como eles tomam suas decisões, percebem o mundo e reproduzem seu universo social no Brasil. O número de igrejas, bem como o seu porte denotam a importância da religião para a vida comunitária. Além disso, o autor nota que há uma interseção entre o calendário agrícola e o religioso. Ainda para Guérios (2007), a intensidade de participação e conformidade à religiosidade definem o grau pertencimento à comunidade (em termos de prestígio social). Assim, aqueles que são mais

ativos na vida religiosa da comunidade têm maior acesso às redes de ajuda mútua, bem como a empréstimos. Em suma, essa é uma forma de a comunidade exercer controle sobre seus membros, recompensando aqueles que participam mais ativamente e punindo aqueles que não o fazem.

Khouri (2013) destaca a centralidade das mesquitas e igrejas para o convívio social da dos árabes em São Paulo. Por exemplo, nos relatos colhidos por ela, há a informação de que instituições como o Hospital Sírio-Libanês teriam surgido nos salões da Catedral Ortodoxa. Além disso, ela ressalta a relevância das mesquitas em estimular a coesão social entre os muçulmanos em São Paulo.

Truzzi (2016a) também faz menção à centralidade das organizações religiosas para a coesão social de sírios e libaneses em São Paulo. No entanto, ele nota que se até 1930 as igrejas tinham um componente fortemente identitário e de acolhimento dos imigrantes, a partir de então vai haver um enfraquecimento das tradições – observação essa semelhante à de Rattner (1977) em relação à comunidade judaica.

Além de acolher os imigrantes e regular a vida social em algumas comunidades, as organizações religiosas também permitem o estabelecimento de redes religiosas transnacionais. Essas redes viabilizam, por exemplo, a formação de sacerdotes em países estrangeiros (AZEVEDO, 1982; GUÉRIOS, 2007).

Para Freston (2008), as organizações religiosas mais flexíveis e desterritorializadas – como as igrejas evangélicas e as mesquitas, por exemplo – se adequam melhor aos imigrantes transnacionais, pois possuem maior autonomia.

Para Levitt (2003), as práticas religiosas estimulam a criação de organizações religiosas, bem como a formação de redes religiosas transnacionais. É possível que um imigrante seja aceito como membro de uma organização religiosa do país de destino por conta de ser um membro dessa mesma organização no país de origem. Há redes religiosas, portanto, que estimulam a filiação de longa distância e longa duração.

Levitt (2003) define três padrões de organizações religiosas transnacionais. O primeiro padrão – denominado “organização religiosa transnacional estendida” – é exemplificado pela Igreja Católica. Nesse padrão, há a criação de uma rede de atividades transnacionais interconectadas, como ordens religiosas, campanhas missionárias, escolas religiosas e peregrinações a lugares sagrados. Por meio dessas redes transnacionais, os viajantes podem

manter a sua filiação não importando onde residem. Há, assim, a criação de laços interpessoais entre indivíduos e o clero (no caso dos católicos) e com os *sheiks* (no caso dos muçulmanos). Além disso, estabelecem-se laços entre paróquias com a mesma denominação em diferentes países. Esses laços transformam mutuamente a vida religiosa das paróquias envolvidas.

Comparando-se com a Igreja Evangélica, a Igreja Católica estimula muito menos o ativismo transnacional de comunidades étnicas específicas (MENJÍVAR, 1999). Por outro lado, ela encoraja mais os projetos em comum envolvendo diversas etnias. Além disso, as “organizações religiosas transnacionais estendidas” (LEVITT, 2003) têm como característica a universalidade da sua filiação. Embora haja relações paroquiais, em alguns casos há até mesmo a criação de “cartões de filiação” que são aceitos em qualquer lugar.

O segundo padrão funciona quase da mesma forma como o primeiro, com a diferença de que os laços estabelecidos são menos hierárquicos e as estruturas institucionais mais descentralizadas. Este padrão é exemplificado por Levitt (2003) pelas igrejas protestantes e pentecostais. Nesse padrão, há a criação de um “espaço religioso transnacional negociado” (LEVITT, 2003, p. 858, tradução nossa²³). Da mesma forma como no primeiro padrão, aqui há a criação de laços entre imigrantes recém-chegados e membros da igreja, bem como a criação de laços entre os líderes religiosos de diferentes paróquias. No entanto, elas diferem do primeiro padrão no sentido de que os laços são negociados “[...] no que diz respeito à autoridade, organização e ritual.” (LEVITT, 2003, p. 858, tradução nossa²⁴). Assim, o segundo padrão funciona por meio da criação de “[...] redes descentralizadas e flexíveis (embora conectadas) que provêm serviços e produtos customizados” (LEVITT, 2003, p. 858, tradução nossa²⁵).

O terceiro padrão diz respeito a imigrantes que recriam os seus próprios grupos religiosos. Levitt cita como exemplo os hindus *gujarati* do distrito de Baroda na Índia, que recriaram seus próprios grupos religiosos nos Estados Unidos. Essas organizações religiosas assim criadas passam a funcionar como franquias das suas matrizes no país de origem. Esse é também o caso dos muçulmanos *hararis* vindos da Etiópia e imigrados no Canadá. Houve a recriação de seus grupos religiosos. No entanto, com o tempo, houve uma mudança no significado do que é “ser muçulmano” para esse grupo. Essa identidade passou a ser menos local e culturalmente específica para englobar um “ser muçulmano” mais homogeneizado que inclui outros grupos muçulmanos residentes no Canadá. Ao desenvolver uma identidade pan-

²³ No original: “[...] negotiated transnational religious space”.

²⁴ No original: “[...] these are negotiated with respect to authority, organization and ritual”.

²⁵ No original: “[...] decentralized, flexible yet connected networks providing customized services and goods.”

islâmica, eles puderam se comunicar com a comunidade muçulmana de uma forma mais abrangente baseando-se nas tradições religiosas compartilhadas (encontrando o mínimo denominador em comum, por assim dizer). (GIBB, 1998)

Alguns imigrantes pertencem a redes religiosas transnacionais que se baseiam em denominações que estão enraizadas em contextos nacionais específicos (por meio de laços entre igrejas/mesquitas que enviam e igrejas/mesquitas que recebem a esses imigrados). Outros imigrantes pertencem a comunidades religiosas globais que superam as fronteiras nacionais (caso da Igreja Católica). Esses padrões de redes religiosas transnacionais nos serão úteis ao analisar a trajetória de sírios em situação de refúgio que chegaram ao Brasil por meio dessas redes.

2.5.2 Religiosidade

É importante destacar que podem haver práticas religiosas sem que necessariamente existam organizações religiosas. (LEVITT, 2003). No entanto, para Baumann e Salentin (2006), certas práticas religiosas precisam de estruturas nas quais elas possam acontecer. Assim, a religiosidade e a estrutura social se inter-relacionam.

Tanto uma quanto a outra propiciam a incorporação social dos imigrantes, mas de diferentes maneiras. Enquanto a estrutura social propicia mais “recursos” e “respeitabilidade”, a religiosidade ocasiona um “refúgio” (HIRSCHMAN, 2004). Neste sentido, a religiosidade pode oferecer refúgio ao imigrante e ajuda-lo a adaptar-se no país. Como exemplo, um *sheik* pode oferecer orientação religiosa para um imigrante que se encontre com dificuldades de se incorporar socialmente ou economicamente ao país.

As práticas religiosas também estimulam o senso de pertencimento e protegem contra os estados de desânimo e de “tendência anômica” (DURKHEIM, 2005): “A participação religiosa e os rituais podem com frequência preencher o vazio psicológico e criar um senso de pertencimento e comunidade para os recém-chegados”²⁶ (HIRSCHMAN, 2004, p. 1228, tradução nossa). Ainda, a religiosidade promovida nas organizações religiosas propicia “segurança física” e “conforto psicológico” contra pensamentos externos (HIRSCHMAN,

²⁶ No original: “Religious participation and rituals can often fill the psychological void and create a sense of belonging and community for newcomers.” (HIRSCHMAN, 2004, p. 1228)

2004, p. 1229). No entanto, segundo o autor, isso só é possível entre um grupo que compartilha atributos em comum.

Para Baumann e Salentin (2006), a prática religiosa dá contornos à adaptação dos imigrantes, pois confere maior grau de envolvimento com a comunidade co-étnica. Portanto, estes autores concordam que a religiosidade oferece uma proteção contra a “tendência anômica” (DURKHEIM, 2005), pois promove a coesão social e o sentimento de pertencimento. Assim, ela é importante aliada para enfrentar as dificuldades e problemas iminentes à condição do imigrante.

No entanto, ainda segundo Baumann e Salentin (2006), não basta uma prática religiosa para obter essa proteção contra a “tendência anômica” (DURKHEIM, 2005). É preciso “sentir-se e agir” conforme determinada religião para obter os seus benefícios psíquicos. Porque, como querem Voas e Fleischmann (2012), a religiosidade tem dois componentes centrais: a crença e a prática.

“A anomia [para Durkheim] quer dizer literalmente ‘ausência de normas que dirijam a vida dos indivíduos’, e sua presença faz enfraquecerem-se os laços reguladores.” (VÉRAS, 2014, p. 61-2). Para Durkheim (2005), o indivíduo precisa de normas que o ajustem à sociedade, do contrário estará suscetível ao “suicídio anômico”. A “tendência anômica” (DURKHEIM, 2005) produz, portanto, um desregramento moral. Em períodos de súbitas perturbações sociais, o poder regulador exercido pela sociedade se enfraquece e torna os indivíduos menos disciplinados em suas paixões, medos e receios.

Ora, ao chegarem a uma nova sociedade, os imigrantes e refugiados passam por súbitas transformações sociais que podem levar a este tipo de estado. Nesse momento, faz-se necessário adaptar-se a uma nova vida. As organizações étnicas e religiosas vão ao encontro dessa necessidade. Elas ajudam esse imigrante ou refugiado a dar contornos a esse novo contexto social. Essa adaptação pode levar algum tempo. Em certo sentido, as organizações religiosas e a religiosidade oferecem essa “ação reguladora” que deixa de existir em períodos de perturbação social. Elas oferecem um contexto que oferece freios às paixões, medos e receios. Em outras palavras, os ritos religiosos podem ajudar a circunscrever a vida social novamente. Segundo Durkheim (1996, p. XVI), “[...] os ritos são maneiras de agir que só surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos.” Os ritos, portanto, são necessários para que se reafirmem os laços coletivos e se

renovem os efeitos da prática religiosa que fazem o indivíduo se galvanizar e ultrapassar a si mesmo.

Weiss (2013) argumenta que há um aspecto central que perpassa a obra *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (DURKHEIM, 1996). No entanto, ele não é mencionado explicitamente. Trata-se da “virtude dinamogênica” da religião²⁷. Segundo a autora, pode-se definir dinamogenia como “[...] aquilo que acrescenta energia, que estimula, que aumenta o tônus vital” (WEISS, 2013, p. 167).

Portanto, para Durkheim (1996), o que há de mais fundamental na religião é a sua capacidade de galvanizar os indivíduos, pois o crente “[...] sente como se ele fizesse parte de algo grandioso, sente-se fortalecido, nutrido, elevado pela experiência de sua fé” (WEISS, 2013, p. 168). Portanto, ele sai da prática religiosa com mais vitalidade, mais entusiasmo, ardor e confiança. Em outras palavras, ele sai desta prática mais energizado do que entrou, mais disposto a agir e viver. Ele supera o desânimo e o fatalismo (informação verbal)²⁸. A prática religiosa, nesse sentido, vai para além do utilitário, pois oferece uma galvanização individual e um contexto comunitário de superação (em que o indivíduo experimenta algo grandioso). “Na medida em que participa da sociedade, o indivíduo naturalmente ultrapassa a si mesmo, seja quando pensa, seja quanto age.” (DURKHEIM, 1996, p. XXIV). Portanto, segundo Durkheim, não é uma divindade, mas antes a própria sociedade a responsável por esse fluxo energético que galvaniza o indivíduo. Ao afirmar que as representações são coletivas, Durkheim está atribuindo a elas uma influência exterior ao indivíduo. Segundo essa perspectiva, é a ação coletiva que engendra a dinamogenia, e não a relação individual com o sagrado. O sagrado é experimentado como real, pois ele surge da interação entre os indivíduos. As “representações sociais” podem ser outras que não uma divindade. Daí ser possível pensar que esses efeitos possam também ocorrer em ritos não religiosos ou em organizações seculares.

Portanto, a prática religiosa estimula a autodisciplina para se reerguer (como quando se foi à bancarrota), inspira a frugalidade e a organização da vida. Quanto mais carismático e acessível for o pastor ou o *sheik*, maior serão esses efeitos. O pastor ou o *sheik* podem oferecer

²⁷ Na obra em língua portuguesa utiliza-se o termo “efervescência coletiva” (DURKHEIM, 1996). No entanto, Weiss (2013) considera o termo “virtude dinamogênica” mais adequado para o que Durkheim procura exprimir.

²⁸ Esta ideia da religiosidade enquanto algo que ajuda o imigrante a superar o fatalismo encontra suporte nos autores mencionados, mas inicialmente surgiu em uma conversa com Paul Freston, especialista em sociologia da religião e Professor catedrático na *Balsillie School of International Affairs* e na *Wilfrid Laurier University*, Ontario, Canadá. Também é professor colaborador na pós-graduação em sociologia na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). A conversa foi realizada no dia 09 de maio de 2019, na *Wilfrid Laurier University*. Sou grato pela ideia do professor Paul, que me levaram a encontrar o conceito de “dinamogenia”, entre outras tantas contribuições.

a escuta em um momento de desespero ou desamparo. O pastor pode inspirar essa confiança por meio do seu carisma, que pode se misturar com a tradição, mas vai além. Quanto mais carismático, mais confiança ele vai inspirar nos fiéis. (informação verbal)²⁹

Essa importância do papel desempenhado pelos sacerdotes na vida social de comunidades imigrantes já foi notada em diversos estudos sobre imigrantes no Brasil.

Segundo Guérios (2007), eles atuam como “agentes de regulação moral” perante a comunidade de rutenos em Prudentópolis. A presença de um sacerdote em uma família significa maior prestígio social naquela comunidade. Portanto, “[...] os sacerdotes greco-católicos [ainda] são personagens centrais da vida nessas colônias” (GUÉRIOS, 2007, p. 269).

Para Azevedo (1982), os vigários exerciam uma espécie de justiça informal, dirimindo os conflitos mais graves. O sacerdote era também responsável pelo ajustamento dos imigrantes, mais do que a escola e os professores. Ele oferecia um ambiente psicologicamente favorável para esse ajustamento. Ele detinha, portanto, um controle social na comunidade.

Para Albersheim (1962), o sacerdote exerce não apenas as funções religiosas como cultos e cerimônias, mas também desempenha um papel moral. Ele escuta aos problemas práticos da comunidade, oferecendo conselhos práticos. Essa função depende muito de suas qualidades individuais. Ele funciona como o espelho da comunidade, ou seja, deve dar o exemplo à comunidade. Espera-se dele condutas muito próximas das ideais. Portanto, o sacerdote “[...] é considerado a pessoa ideal para dirimir conflitos e orientar o comportamento do indivíduo em assuntos vários, tais como: educação dos filhos, contratos comerciais, herança, disputa de terras, escolha de cônjuge, etc.” (ALBERSHEIM, 1962, p. 138)

O papel do *sheik* entre os muçulmanos se aproxima muito do papel dos sacerdotes em pequenas comunidades de imigrantes. No entanto, o *sheik* não está para os muçulmanos como os padres estão para os católicos. “O *Sheik* é uma pessoa como as demais do grupo, pode casar-se, ter um comércio, ter uma profissão qualquer se quiser, se autossustentar e não depender de ninguém” (FERREIRA, 2009, p. 94, grifos nossos).

Qualquer seguidor do islã pode ser o dirigente das preces, mas essa função costuma ser designada a um *sheik* com formação teológica e que seja funcionário da mesquita. No entanto,

²⁹ Informação obtida em uma conversa com Paul Freston, realizada no dia 09 de maio de 2019, na *Wilfrid Laurier University*.

não há sacerdócio como acontece entre os cristãos. (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2005)

Entre os muçulmanos, o verbo não é revelado por Jesus como ocorre no catolicismo, mas sim pelo livro do *Alcorão*. O *sheik* estuda a religião e se aprofunda nos ensinamentos do livro. A formação do *sheik* dura no mínimo quatro anos, mas também pode se estender por mais de 10 anos. Portanto, antes de ser o transmissor da palavra religiosa, ele é o seu “receptáculo”. (FERREIRA, 2009)

O *sheik* estabelece uma relação singular com a comunidade muçulmana. Por conta dos seus conhecimentos, ele deve dar o exemplo para a comunidade. No entanto, não basta a formação para tornar-se *sheik*, pois também é necessário que seja reconhecido enquanto tal pela comunidade. Portanto, para além de sua formação, o *sheik* também precisa de qualidades como “[...] carisma, linguagem, temperamento, oratória, conhecimentos gerais, identidade com um certo tipo de pessoas.” (FERREIRA, 2009, p. 97).

Para refletir sobre o papel do *sheik*, Ferreira (2009) recorre à noção weberiana de carisma. Nesse sentido, o líder carismático é aquele que encontra obediência por conduzir uma missão. Essa obediência pode ser explicada pelas paixões despertadas por este líder na comunidade, o que o torna capaz de dominar mentes.

Dominação carismática em virtude de devoção afetiva à pessoa do senhor e a seus dotes sobrenaturais (*carisma*) e, particularmente: a faculdades mágicas, revelações ou heroísmo, poder intelectual ou de oratória. O sempre novo, o inaudito e o arrebatamento emotivo que provocam constituem aqui a fonte da devoção pessoal. Seus tipos mais puros são a dominação do profeta, do herói guerreiro e do grande demagogo. (WEBER, 1982, p. 134-5)

Portanto, ele detém “uma certa qualidade” que se aproxima de um “poder hipnótico”.

Ferreira (2009) destaca o papel do *sheik* enquanto um *performer*, mas também enquanto “vidraça”. Esse sentido nos interessa porque destaca o papel do *sheik* em ouvir os problemas da comunidade. Ou seja, as pessoas o procuram porque enfrentam dificuldades, como o desemprego, por exemplo.

Por fim, nos cabe refletir sobre a questão do enfraquecimento da autoridade religiosa que, em alguns casos, pode levar à perda da centralidade das organizações religiosas e da religiosidade na regulação da vida social em comunidade. Isto já foi notado por Truzzi (2016a) em relação aos sírios e libaneses e por Rattner (1977) em relação à comunidade judaica (ambos em São Paulo), mas também por Guérios (2007) em relação aos rutenos em Prudentópolis.

Segundo Truzzi (2016a), esse processo é tanto mais intenso quanto mais antigos são os árabes. Assim, a centralidade da religião é menor entre os árabes cristãos do que entre os muçulmanos, pois aqueles imigraram para o Brasil antes destes. No entanto, Truzzi (2008) notou que há também um arrefecimento da moral religiosa sobre a conduta dos grupos de muçulmanos, sobretudo às novas gerações.

Para Roy (2004), está em curso um processo de “desterritorialização do Islã”, segundo o qual “[...] não há mais nenhuma autoridade social ou pressão social as quais se deve conformar (por meio da reza, da observação do Ramadan, do uso da *hijab* etc.)” (ROY, 2004, p. 38, tradução nossa³⁰) Este processo está ligado a outro de “individualização do islã” (ROY, 2004), segundo o qual a fé se torna uma questão de escolha individual.

Este esvaziamento da autoridade religiosa aproximou muito as organizações religiosas das organizações seculares, no sentido de que o trabalho oferecido por elas a imigrantes e refugiados é bastante semelhante, como se analisará no item seguinte.

2.6 “GOVERNO HUMANITÁRIO”

Os “governos humanitários” trazem à tona vidas ameaçadas e esquecidas e buscam aliviar o sofrimento dos mais vulneráveis (BARNETT, 2013).

Para Fassin, o termo “governo humanitário” designa a “[...] exitosa disposição dos sentimentos morais na política contemporânea³¹ [ou seja], [...] [d]as emoções que dirigem nossa atenção ao sofrimento dos outros e nos fazem querer remediá-lo.” (FASSIN, 2012, p. 01; tradução nossa). Ações humanitárias já existiam antes. A novidade é que o humanitarismo ascende ao espaço público e à ação política.

Tanto “governo” quanto “humanitário” devem ser entendidos em um sentido amplo, abrangendo não só “[...] a intervenção do Estado, administrações locais, agências internacionais e instituições políticas de uma forma geral” (FASSIN, 2012, p. 01-02; tradução nossa³²). Para Barnett (2013), há um amplo leque de organizações humanitárias que inclui organizações

³⁰ No original: “[...] there is no longer any social authority or social pressure to conform (by praying, observing Ramadan, wearing the *hijab*, and so on.” (ROY, 2004, p. 38)

³¹ No original “I will therefore use the expression “humanitarian government” to designate the deployment of moral sentiments in contemporary politics.”

³² No original: “[...] government includes but exceeds the intervention of the state, local administrations, international bodies, and political institutions more generally.”

religiosas, ONGs, o Estado e as organizações diaspóricas (chamadas de étnicas por outros autores). Já “humanitário” se refere tanto à condição de pertencimento à espécie humana quanto à compaixão que dirigimos aos nossos irmãos.

O rótulo “humanitário” passa a servir como justificativa para “intervenções humanitárias”, que costumam ser intervenções armadas. Assim, há uma distinção entre “moral humanitária” – ou seja, os princípios que fundamentam uma ação política – e “política humanitária” – que é a implementação desta ação. (FASSIN, 2012) Segundo Rancière (2004), o “direito à intervenção humanitária” é evocado à revelia das organizações humanitárias, como a Organização das Nações Unidas (ONU) ou o Conselho de Segurança, por exemplo.

Para Barnett (2013), organizações humanitárias que se dizem apolíticas o fazem porque não tem por objetivo revolucionar as estruturas que condicionam o sofrimento. Assim, por exemplo, muitas delas não buscam reconfigurar a geopolítica de modo a reduzir a ocorrência de guerras, mas antes agir nos efeitos das guerras, de forma a atenuar e aliviar o sofrimento das “vítimas”.

Ainda para este autor, há três possíveis efeitos negativos da governança humanitária. O primeiro “efeito despolitizador” do humanitarismo é que ele reforça o discurso da “vítima” que precisa ser assistida pelos dispositivos humanitários. O segundo efeito é que ele reduz as pessoas à seres humanos abstratos, expondo sua vida nua à violência e ao esvaziamento de sentido. Segundo Arendt (2012), os direitos humanos são os direitos das pessoas desprovidas de todas as coisas, com exceção da sua condição de ser humano. O terceiro efeito é o paternalismo. O humanitarismo se reivindica uma autoridade moral que não pode ser contestada. Essa autoridade no início era religiosa, mas agora está de tal maneira intrincada no discurso que é difícil dizer se é secular ou religiosa.

Nesse sentido, Fassin (2012) nos chama a atenção para o quanto a compaixão que está por trás do discurso e da prática da “razão humanitária” acabam por se sobrepor aos direitos humanos. O discurso humanitário acaba servindo de rótulo para uma série de políticas, pois há um consenso em torno delas. Assim, tais políticas se tornam como que imunes a críticas.

Rancière (2004), afirma que os direitos humanos perdem seu uso e, como uma roupa sem uso, nos leva a doá-los aos mais pobres. Nesse sentido, os direitos humanos surgem como “direitos humanitários”.

Nos subtópicos seguintes procura-se abordar a questão do governo humanitário no que diz respeito a dois aspectos relevantes para esta pesquisa: a sua dimensão religiosa e enquanto estrutura de acolhimento aos refugiados.

2.6.1 A dimensão religiosa do “governo humanitário”

Para Fassin (2012), a lógica humanitária valoriza o sofrimento e a caridade, valores estes que provêm do cristianismo. A ascensão destes valores ao plano político pode ter alguma relação com o fato de a sociedade ocidental não conseguir lidar muito bem com a secularização. “A constituição da vida como sagrada e a valorização do sofrimento tornam então o governo humanitário contemporâneo uma forma de teologia política” (FASSIN, 2012, p. 251; tradução nossa³³).

Além disso, a fascinação com o sofrimento também deriva da genealogia cristã, uma vez que: “O aspecto singular do cristianismo a esse respeito é que ele converte sofrimento em redenção” (FASSIN, 2012, p. 250; tradução nossa³⁴). Ainda segundo o autor, amamos sentir piedade pelo próximo, pois isto nos faria sentir mais humanos e nos ajudaria a suportar o sofrimento existente no mundo.

Segundo Barnett (2013), há uma dimensão espiritual ou religiosa no trabalho humanitário, especialmente após a Segunda Guerra Mundial. Para Taylor (2007), as pessoas têm uma necessidade constante de ancorar-se em alguma experiência que dê significado a suas vidas. Experiências essas que façam com que o indivíduo ultrapasse a si mesmo e se conecte a algo maior que ele. Essa transcendência pode se dar, por exemplo, por meio da participação em organizações humanitárias. Sob a perspectiva de Durkheim, isso poderia ser visto como uma forma de preencher “[...] o vazio de uma existência egoísta” (DURKHEIM, 2005, p. 356).

Segundo essa perspectiva, tanto o humanitarismo secular quanto o religioso possuem uma dimensão espiritual ou religiosa, que buscam no mundo um significado mais profundo (BARNETT, 2013; BENTHALL, 2009; LYNCH, 2011). Ainda nessa linha de raciocínio, a denominação “organização religiosa” mais obscurece do que ilumina as ações dessas

³³ No original: “The constitution of life as sacred and the valorization of suffering thus make contemporary humanitarian government a form of political theology.”

³⁴ No original: “The singular feature of Christianity in this respect is that it turns suffering into redemption.”

organizações, pois as suas “formas de transcender” estão mais ligadas ao humanitarismo do que à denominação religiosa (BARNETT, 2012). Este autor afirma que não é incomum que a equipe de organizações religiosas pertença a outras denominações religiosas. Barnett (2012) ainda afirma que a diferenciação entre organizações humanitárias islâmicas e cristãs não encontra evidências que a sustentem. Características organizacionais como a sua idade, tamanho, nacionalidade e padrões de financiamento podem ser mais importantes do que a sua denominação religiosa. O autor conclui, portanto, que há mais semelhanças do que diferenças entre as organizações religiosas e seculares. No entanto, segundo Levitt (2003), a diferença das organizações religiosas para as seculares está no fato de que aquelas enunciam verdades universais e eternas. A religiosidade oferece ao crente um conjunto de valores pelos quais ele interpreta o mundo. Para os imigrantes, ela ofereceria uma estabilidade que outras organizações não poderiam oferecer. Levar-se-ão em conta estas diferentes concepções quando for analisado o grau de importância das organizações humanitárias (religiosas e/ou seculares) nas trajetórias dos sírios em situação de refúgio.

Farei a distinção entre organizações religiosas/seculares apenas na medida em que isso for relevante na construção do significado das trajetórias individuais. Além disso, distinguirei as organizações humanitárias diaspóricas (aquelas criadas pelos árabes, sejam eles cristãos ou muçulmanos) das que não o são. Quando me referir a “organizações humanitárias”, incluo todas elas (tanto as religiosas quanto as seculares; e tanto as diaspóricas quanto as que não o são).

2.6.2 Os efeitos do “governo humanitário” na estrutura de acolhimento aos refugiados

Agier (2006) chama atenção para a associação entre a guerra e o humanitário. Esse é o que ele considera o primeiro elemento do humanitário. O segundo elemento é a intervenção humanitária propriamente dita. Ele ressalta os elementos do “cuidar, curar e controlar”. Segundo o autor, “[...] dispositivos policiais, alimentares e sanitários” (AGIER, 2006, p. 198) são criados para gerenciar essas populações. A criação desses dispositivos demanda a produção e categorização dos “refugiados” enquanto um “[...] grupo alvo de determinados saberes, que deve receber um cuidado particular: uma população que precisa ser gerida.” (PERIN, 2013, s.p.)

As ONGs e organizações internacionais surgem como “parceiras sociais” desses dispositivos humanitários. Forma-se, assim, um “aparato transnacional de governo das populações refugiadas.”, ou seja, um “compósito de relações” entre organizações humanitárias que formam parcerias para gerir essas populações de forma mais eficiente. (PERIN, 2013, p. 152)

Os sujeitos em situação de refúgio acabam, assim, por formar uma “malha de relações” com essas diversas organizações. Há um processo de subjetivação que se dá conforme esses sujeitos estabelecem essas relações. Segundo Perin (2013), que estudou as relações que estes sujeitos estabelecem com a Cáritas Arquidiocesana de São Paulo (CASP), “[...] o processo de integração” pode ser visto como “[...] uma *gestão diferencial dos pontos cegos*” (p. 127, grifos da autora). Esta gestão procura trazer os “pontos cegos” à curva de normalidade no que tange à moradia, educação, saúde e trabalho.

Os refugiados acabam por depender da assistência humanitária, pois residem em dispositivos que acentuam estruturas de poder que os gerencia enquanto populações vulneráveis. Não há transparência ou prestação de contas dessas organizações sobre os critérios utilizados para gerenciar as populações vulneráveis (AGIER, 2006). Esse gerenciamento é antes visto como uma concessão que se faz a estas populações – movida pelo sentimento de compaixão – do que como direitos que devem ser garantidos.

Para Garnier, Sandvik e Jubilut (2018), uma das propriedades do “governo humanitário” é o desequilíbrio de poder existente entre organizações (incluindo os agentes humanitários), Estados e indivíduos. A balança de poder pende para as organizações e Estados, enquanto cabe aos indivíduos resistir como podem, negociando o seu estatuto de “vulnerabilidade” (AGIER, 2006).

Há uma diferença entre o refugiado ativo (imprevisto) e o passivo (previsto). As pessoas em situação de refúgio deixam de ser “refugiadas” não quando retornam ao país de origem, mas quando lutam por seu corpo, saúde e socialização. Não estão mais à deriva ou esperando a solução oferecida pelos dispositivos humanitários, mas sim reivindicando suas próprias soluções. Assim, “[...] o espaço vivido dos refugiados é *a priori* um não-lugar e um *vazio* no plano sociológico e político” (AGIER, 2006, p. 211). No entanto, esse *vazio* é preenchido por relações de negociação e resistência.

Para Malkki (1996), um dos efeitos de “um tipo específico de humanitarismo” sobre os sujeitos em situação de refúgio é o de que eles se tornam “vítimas sem voz”. A categoria abstrata

de “refugiado” priva estes sujeitos de suas histórias e os despolitiza. As organizações humanitárias os representam enquanto “vítimas abjetas” que não seriam capazes de tomar as próprias decisões, pois o seu juízo teria sido comprometido pelas experiências “traumáticas” que vivenciaram. Em suma, “[...] os refugiados sofrem de um tipo peculiar de mudez frente às organizações nacionais e internacionais das quais eles são objeto de cuidado e controle.” (MALKKI, 1996, p. 386, tradução nossa³⁵)

Para Moulin (2012), a recusa em aceitar alguns termos da “arquitetura de proteção humanitária” pode levar sujeitos em situação de refúgio a serem vistos como ingratos. Há, portanto, uma tensão entre liberdade e proteção. Assim, “[...] ou eles exercem a sua liberdade, ou eles são incluídos no arcabouço de proteção humanitária.” (MOULIN, 2012, p. 55, tradução nossa³⁶)

Assim, para Moulin (2012), o “refugiado” enquanto “sujeito humanitário” é aquele que demonstra gratidão e usufrui de uma proteção. Já o “sujeito político” é aquele que exerce autonomia e liberdade, mas não é visto como “refugiado” pelas organizações humanitárias. Em outras palavras, para ser objeto da proteção humanitária, aqueles sujeitos deveriam se conformar a um papel passivo e de desesperança, sem a possibilidade de exercer liberdade, autonomia e dar voz aos próprios desejos. Esta tensão entre liberdade e proteção será um recurso analítico útil para se analisar as “malhas de relações” (PERIN, 2013) que os sujeitos entrevistados estabelecem com as “organizações humanitárias”.

³⁵ No original: [In summary,] “[...] refugees suffer from a peculiar kind of speechlessness in the face of the national and international organizations whose object of care and control they are.” (MALKKI, 1996, p. 386).

³⁶ No original: “[...] either they may exercise liberty, or they may be included in the protective humanitarian scaffold.” (MOULIN, 2012, p. 55).

3 ÁRABES NO BRASIL: UM BREVE HISTÓRICO DOS FLUXOS DE CRISTÃOS E MUÇULMANOS

Este capítulo tem como objetivo analisar a inserção dos árabes no Brasil, com foco nos sírios e libaneses, e considerando-se tanto os fluxos de muçulmanos quanto de cristãos. Em um primeiro momento estudam-se as causas da imigração de sírios e libaneses para o Brasil, para então abordar a sua inserção social na sociedade brasileira, considerando-se tanto os aspectos que facilitaram sua incorporação quanto aqueles que a dificultaram. Analisa-se sua ascensão social como mascates e o uso disso na sua autoidentificação. Além disso, menciona-se brevemente a ascensão social da segunda geração de imigrantes por meio da aquisição de títulos de bacharéis. Por fim, estudam-se as características das famílias muçulmanas, como a centralidade da família e da religião para este grupo, a questão do enfraquecimento das tradições e da identidade cultural que eles experimentam no Brasil e o conflito intergeracional que se desencadeia a partir disso.

3.1 AS CAUSAS DA IMIGRAÇÃO ÁRABE PARA O BRASIL

A maior parte dos árabes que emigraram no final do século XIX e início do século XX era composta por sírios e libaneses cristãos. Na Síria, à época, predominava a economia de subsistência. Segundo Gattaz (2012):

O fator que se encontra na origem da emigração libanesa, e que ao longo dos anos desempenhou importante papel, é constituído pelo conjunto de necessidades econômicas e materiais decorrentes da relação entre a pequena produtividade agrícola e a alta densidade populacional que desde meados do século XIX caracterizou aquele país. (GATTAZ, 2012, p. 25)

Além disso, podem-se destacar como causas da emigração de árabes à época a rejeição ao domínio turco-otomano, que durou até o fim da Primeira Guerra Mundial (GATTAZ, 2012). Os cristãos que emigraram à época o fizeram tanto pelas perseguições que sofreram quanto por buscarem melhores condições econômicas de vida. Esses parecem ser os fatores determinantes para a seletividade dessa imigração. Truzzi (2009) sugere que as perseguições religiosas aos cristãos tiveram seu auge em 1860, enquanto a emigração em massa ocorreu de 1880 em diante, motivo pelo qual “[...] se deve dar uma importância no máximo secundária a perseguições religiosas como fator impulsionador da emigração.” (TRUZZI, 2009, p. 30).

A política imigratória implementada por Getúlio Vargas em 1930 foi fortemente influenciada pela eugenia social (com a adoção de regimes de cotas para imigração por nacionalidade em 1934). Exemplo disso é o caso dos refugiados assírios que foram impedidos de entrar no país por sua origem. Como vinham do Oriente Médio foram considerados “não brancos” pelo regime de Vargas. Privilegiavam-se os grupos de imigrantes europeus católicos, que eram vistos como “assimiláveis” pelo governo (SILVA, 2013). Por um lado, esse era um impeditivo que o Estado brasileiro colocava para a entrada de grupos que não eram cristãos e de origem europeia. Por outro lado, os muçulmanos que imigravam à época preferiam os países da África, onde não formavam parte de uma minoria religiosa, como ocorre nas Américas (GATTAZ, 2012).

Truzzi (2009) afirma que um dos motivos da emigração dos sírios e libaneses foi a busca de *status*. Eles queriam igualar os seus vizinhos que obtinham sucesso. Esse sucesso costumava se traduzir na aquisição de propriedades rurais, mas também na construção de casas. Da parte dos indivíduos que emigraram, as remessas que enviavam ao país lhes traziam a sensação de dever cumprido e o prestígio. Segundo Massey (1998), de acordo com a nova teoria neoclássica, a emigração pode ser causada por perda de *status*, mas essa perda é sempre relativa, ou seja, toma como referência outro grupo.

É importante ressaltar que a emigração, no contexto sírio, costumava ser “[...] uma decisão tomada no âmbito da família” (TRUZZI, 2009, p. 37). No início, eram homens solteiros que vinham temporariamente, pretendendo retornar após obterem as propriedades rurais que desejavam. Nesse princípio, os laços mantidos com a família ainda eram robustos.

No entanto, após a Primeira Guerra Mundial, diversos fatores influenciaram na mudança dessa imigração. A região ficou sob o regime de protetorado da França (concomitantemente à queda do império turco-otomano e sua influência na região), houve penúria e fome, o serviço militar foi estendido aos cristãos. Isso, somado ao sucesso dos emigrantes, fez com que houvesse um novo cálculo no qual essa imigração passou a ser encarada como permanente.

Com o tempo, o presente no Brasil, seu desenvolvimento, o crescimento de seus filhos, as constantes comunicações através de cartas e com a vinda de outros imigrantes da terra de origem afastam a ideia da imigração provisória; o retorno torna-se mais um sonho que realidade. (HAJJAR, 1985, p. 96)

Isso causou um distanciamento dos emigrantes com seus familiares que ficaram na Síria ou no Líbano. Este paradoxo – de uma presença que se entende como temporária no início, mas que acaba se estendendo indefinidamente até que se torne permanente (embora não se

admita como tal) – é uma característica presente em processos migratórios em diferentes épocas. Sayad (1998) designa este fenômeno como “ilusão do provisório”:

[...] essa contradição fundamental, que parece ser constitutiva da própria condição do imigrante, impõe a todos a manutenção da ilusão coletiva de um estado que não é nem provisório nem permanente, ou, o que dá na mesma, de um estado que só é admitido ora como provisório (de direito), com a condição de que esse ‘provisório’ possa durar indefinidamente, ora como definitivo (de fato), com a condição de que esse ‘definitivo’ jamais seja enunciado como tal. (SAYAD, 1998, p.46).

Ao longo do protetorado da França (que durou até a independência do país, em 1943), a economia local sofreu algumas mudanças de agrária para uma base mais manufatureira. Segundo Massey (1998), ao citar a teoria do sistema-mundo, é justamente nesse período de transição econômica (quando um país está em desenvolvimento e passa até mesmo a ter uma condição econômica melhor que a anterior) que a emigração passa a ocorrer. O mandato francês, além disso, fez com que aumentasse o fluxo de emigrantes muçulmanos, uma vez que os franceses privilegiaram as populações cristãs do Líbano. Assim, a partir de 1920, os muçulmanos passam a constituir parte significativa da emigração de libaneses para a América (GATTAZ, 2012).

Alguns imigrantes, não obstante, retornavam, ainda que temporariamente. Quando isso ocorria, semeavam “[...] uma verdadeira febre nas aldeias” (TRUZZI, 2009, p. 41). Sayad (1998) afirma que os relatos dos emigrantes que visitam esporadicamente o país de origem costumam estimular o imaginário daqueles que ainda não emigraram, despertando o seu desejo de emigrar. Portanto, pode-se afirmar que a emigração de sírios e libaneses foi “[...] apoiada por uma base familiar” e uma “rede de conterrâneos” (TRUZZI, 2009, p. 43). O seu principal objetivo era o de “[...] redimir suas famílias de situações desfavoráveis” (TRUZZI, 2009, p. 43).

Na Síria, a religião é mais importante na constituição das identidades do que o nacionalismo. Além disso, a aldeia e cidade de origem também desempenham um papel importante na definição da identidade síria. Segundo Hajjar (1985, p. 41), “existia pouco senso de identificação com unidades administrativas maiores, tais como região, província e nação, até o final da Segunda Guerra.” Para Truzzi, “existe pouco reconhecimento de uma identidade nacional, compensada, porém, por uma forte identificação religiosa e da cidade de onde se origina a família.” (TRUZZI, 2009, p. 33).

A família ampliada é onde reside o núcleo duro de valores para os sírios. De linhagem patriarcal, o primogênito costuma desempenhar um papel importante, tanto é que é chamado de

“filho de Nicolau Ansarah, filho de Salim Maluf” etc. Assim, o primogênito tem grandes poderes, mas também grandes responsabilidades. Ele é responsável por sustentar a honra familiar, bem como cuidar das irmãs (antes de elas se casarem ou caso se divorciem, dos pais, das finanças etc.). Ademais, a cultura síria preza a abundância e a generosidade, especialmente na mesa: “[...] num jogo em que ambos, ofertante e convidado, são compelidos a um desempenho que não admite desfeitas: para o primeiro, servir com fartura; para o último, corresponder à altura se servindo fartamente.” (TRUZZI, 2009, p. 35). No entanto, é preciso retribuir-se essa generosidade no momento oportuno e, não menos importante, retribuir no mesmo valor ou em valor ainda maior: “[...] dar menos do que se recebeu significa mostrar desconsideração, senão desrespeito, à honra familiar.” (TRUZZI, 2009, p. 35).

3.2 A INSERÇÃO DOS SÍRIOS E LIBANESES NO BRASIL

No período de 1908-1941, os sírios já formavam o sexto maior grupo de imigrantes em São Paulo, com o número absoluto de 48.326 (TRUZZI, 2009). Em 1936, mais de um terço desse grupo residia na capital. Entre os pioneiros, era muito comum buscar a noiva na terra de origem para formar família no Brasil (HAJJAR, 1985). O casamento no país de emigração era comum também em outros processos migratórios. Este é o caso dos italianos, que se casavam antes de emigrar como uma estratégia de inserção, pois o dote trazido pela mulher servia como subsistência por um período de tempo (TRUZZI, 2016b).

Os sírios e libaneses eram pequenos proprietários agrícolas na terra de origem, mas comercializavam estes produtos, o que já se configurava como uma experiência com a atividade comercial. Quando chegam ao Brasil, encontram grandes lavouras cujos donos são latifundiários. Essa estrutura fundiária era muito diferente da estrutura agrária que conheciam no país de origem, em sua maioria constituída por pequenas propriedades (GATTAZ, 2012; HAJJAR, 1985; TRUZZI, 2009; VILELA, 2011). Alguns sírios e libaneses se arriscaram como colonos, mas logo depois fugiram para as cidades, pois não viam possibilidades de ascensão social a curto prazo nessa atividade (VILELA, 2011). Além disso, “[...] os relatos daqueles que experimentaram a vida de colonos contribuíram para dissuadir outros a trabalharem na agricultura” (KNOWLTON, 1960 apud VILELA, 2011, p. 160). Assim, decidem-se por se tornarem mascates, uma atividade que oferece maior flexibilidade:

Aqui chegados no final do século XIX, sem possibilidade financeira de investir em terras ou em estabelecimentos comerciais, os imigrantes pioneiros adotaram o ofício de mascate, que permitia uma rápida acumulação sem a inversão de nenhum capital inicial, pois as mercadorias eram consignadas por um parente já estabelecido. (GATTAZ, 2012, p. 93)

Segundo Vilela (2011), no entanto, a presença de sírios e libaneses no ramo do comércio é menos uma questão de escolha do que uma falta de opções de trabalho para os pioneiros, que posteriormente possibilitaram a inserção de seus conterrâneos nessa mesma atividade. Ela permitia que eles se orgulhassem de não ter um patrão e possuírem maior autonomia no trabalho (TRUZZI, 2009).

Por meio do trabalho de mascate, certamente era possível acumular algum capital (empregando conterrâneos e familiares desde a tenra idade). De mascates se tornaram lojistas, de lojistas se tornaram atacadistas e finalmente de atacadistas se tornaram industriais (GATTAZ, 2012; TRUZZI, 2009). Assim, “[...] é significativo que, aos poucos, conforme mostrou Durand, o capital sírio e libanês tenha se deslocado do varejo para aplicações no comércio atacadista e, sobretudo, na indústria.” (TRUZZI, 2009, p. 63)

Os sírios e libaneses que já haviam percorrido essa trajetória de sucesso ajudavam os seus conterrâneos a iniciar suas carreiras como mascates. Quando estavam já estabelecidos ofereciam crédito a seus conterrâneos recém-chegados: ocorreu até mesmo um processo de “[...] importação de parentes e conterrâneos pelos já estabelecidos” (TRUZZI, 2009, p. 67). Esses créditos se materializavam em forma de produtos que poderiam ser pagos após sua venda, o que facilitava a inserção laboral dos novos mascates. Dessa forma, esse grupo étnico se retroalimentava, tornando-os mais competitivos.

Os imigrantes já fixados e já atacadistas forneciam as mercadorias aos mascates conhecidos e os iniciavam nos conhecimentos básicos para o exercício das transas comerciais. [...] Assim, à chegada de um navio, cada recém[-]chegado era entregue à proteção de um patricio, atacadista, que cuidava da sua orientação no mascateamento. (HAJJAR, 1985, p. 98)

“Construiu-se, assim, um setor totalmente integrado verticalmente, em que industriais e atacadistas supriam as necessidades de uma rede ampla de varejistas e comerciantes ambulantes pertencentes à mesma etnia.” (TRUZZI, 2009, p. 63). Há, portanto, uma “[...] relação de complementaridade e de entreajuda estabelecidas no interior da colônia.” (TRUZZI, 2009, p. 66).

Uma vantagem dos sírios e libaneses é que eles se arriscavam mais que os portugueses, italianos e até mesmo brasileiros, pois ofereciam produtos mais baratos, além da possibilidade de parcelar e pagar depois. Isso fez com que tivessem a preferência de todas as clientelas, seja

dos seringueiros ao norte do país, seja dos colonos italianos nas fazendas do oeste paulista, seja na própria capital de São Paulo.

Em uma mesma geração, um indivíduo conseguia percorrer uma ou mais dessas promoções em suas carreiras (um mesmo indivíduo iniciava como mascate e podia se tornar lojista, depois atacadista e finalmente industrial). Isso gerou mobilidade social muito grande para os sírios. Seus filhos logo frequentaram universidades e se tornaram profissionais liberais de sucesso.

Os sírios e libaneses, aos poucos, foram expandindo seus negócios para o interior do estado e até mesmo para outros estados brasileiros, fazendo com que se tornassem o grupo de ocupação urbana (comerciantes) mais bem distribuído pelo estado paulista, ultrapassando até mesmo os portugueses. Além disso, é o grupo com maior taxa de ocupação urbana, perdendo apenas para os judeus (estes, porém, mais concentrados na capital e na Região Metropolitana de São Paulo).

O sucesso da colônia³⁷ foi tamanho, que chegou a causar incômodo nos grupos já estabelecidos. Estes procuravam expor aqueles ao ódio nacional e prejudica-los de toda forma possível. Truzzi (2009) afirma que os sírios no Brasil eram vistos como seres desgarrados, que só se preocupavam consigo mesmos, sem nenhum enraizamento e nenhuma obrigação maior. Isso, no entanto, era um preconceito e discriminação levado a cabo por grupos de comerciantes estabelecidos que estavam incomodados com o sucesso desses imigrados. Estavam perdendo seu espaço, o que os fez designar esses sírios como pessoas “sem moral”. Truzzi (2009) procura mostrar que, pelo contrário, eles não são desgarrados, mas sim redentores de famílias.

3.3 MANIPULAÇÃO DAS IDENTIDADES SOCIAIS

De acordo com Truzzi (2009), a inserção urbana no Brasil dos imigrantes sírios e libaneses foi usada por estes como uma forma de distinção social em relação aos imigrantes de outras nacionalidades, que geralmente se estabelecem em áreas rurais. Na realidade, eles se descobriram urbanos quando chegam ao Brasil. Ou seja, sua construção identitária se forjou ao

³⁷ No entanto, o enaltecimento do sucesso econômico dos árabes no Brasil tem um cunho memorialístico que “[...] mal esconde um cunho elogiador das camadas mais ricas da comunidade ou apenas com fins pessoais de autopromoção” (OSMAN, 2020, p. 243). Daí a necessidade de balizar as narrativas históricas que enaltecem o sucesso dos árabes no Brasil, pois se trata de um processo de construção de uma memória.

longo do processo de imigração. Para Seyferth (2004, p. 30), a “etnicidade” é um conceito que designa algo que é ao mesmo tempo mutável e persistente, cujos “[...] símbolos são construídos e reconstruídos no curso da história”. Assim:

[...] elementos dessa experiência, desse passado poderão ser reaproveitados, recriados sobre os novos parâmetros fornecidos pela sociedade de adoção, num processo em que não existe garantia *a priori* de que um traço cultural ou outro vingará na nova terra. (TRUZZI, 2009, p. 43)

Os sírios e libaneses no Brasil chegavam com passaportes do Império Turco-Otomano, o que fez com que fossem designados como turcos pelos brasileiros. Isso lhes causou um imenso dissabor, uma vez que foram confundidos com os seus dominadores. Esse tratamento pode ser considerado pejorativo, principalmente com o termo “turco de prestação”, que dá a entender que eles aceitam fazer qualquer negócio (TRUZZI, 2009). Eles também foram acusados de não pagar impostos, censura essa que não faz sentido, uma vez que os mascates em geral antecederam a institucionalização de um sistema de impostos para comerciantes ambulantes.

Em 1920, eles formavam o grupo com menor quantidade de mulheres em relação aos principais grupos de estrangeiros em São Paulo. Isso fez com que muitos sírios realizassem matrimônios irregulares ou fora de seu grupo étnico. Portanto, a barreira da miscigenação foi primeiro ultrapassada pelos homens, uma vez que a maior parte das poucas mulheres sírias e libanesas se casavam dentro de seu grupo étnico.

Por serem alguns deles muçulmanos (embora uma minoria), falarem uma língua considerada como “enrolada” pelos brasileiros e por trazerem costumes muito distintos dos nossos, os sírios e libaneses chegaram a ser considerados como inassimiláveis (PINTO, 2010). No entanto, com considerável dificuldade, conseguiram reelaborar a sua “identidade étnica” (TRUZZI, 2016b) em torno de seu sucesso profissional como mascates (e posteriormente como lojistas, atacadistas e industriais).

Para Truzzi (2016b), a “identidade étnica” de um grupo de imigrantes e seus descendentes é configurada histórica e socialmente por meio da proposição de narrativas de sua experiência social. Essas narrativas implicam na seleção de conteúdos que constituirão um processo de construção de memórias (HALBWACHS, 2013). Elas podem ser narrativas tanto individuais quanto coletivas. No entanto, “[...] cristalizam-se em memória apenas os elementos que são reativados constantemente como portadores de significado e valorização coletivas.” (TRUZZI, 2016b, p. 19).

De acordo com Gattaz (2012, p. 107), “[...] essa nova identidade, ademais, formava-se naturalmente com a adoção da língua portuguesa e assimilação da cultura e dos hábitos locais – uma identidade mais brasileira do que libanesa.” Foi o que fizeram os sírios e libaneses quando reelaboraram a sua identidade, transformando-a de “[...] fardo de conotações suspeitas e negativas em um conjunto de qualidades positivas.” (TRUZZI, 2009, p. 91). Nesse sentido, “qualidades tais como o trabalho duro, a frugalidade e a perseverança num futuro melhor foram insistentemente reafirmadas e exibidas como exemplo de conduta” (TRUZZI, 2009, p. 92). “O ofício de mascate foi fundamental na definição da imagem que os brasileiros fazem do grupo imigrante libanês e serviu de instrumental para a ascensão social tanto de cada indivíduo como do próprio grupo.” (GATTAZ, 2012, p. 96)

Os sírios passam então a ser vistos pelos brasileiros como aventureiros desbravadores, pois eles têm como característica uma densidade ocupacional muito alta, o que quer dizer que estão presentes em muitos territórios, inclusive nas cidades do interior e nos rincões mais remotos do país. Nesse sentido, eles são comparados aos bandeirantes, que desbravaram territórios hostis: “O mito vira carne e osso na figura do mascate, invocado como autêntico bandeirante – pelo comércio, integrador e difusor das novidades da capital pelos sertões do Brasil afora.” (TRUZZI, 2009, p. 92) O seguinte relato enaltece essa característica dos mascates:

Caminha o mascate, confiante em si e no futuro, protegido que estava pela figura de seus antepassados também pioneiros nas terras e nos mares. [...] Não teria o mascate promovido a comunicação interbrasileira, trazendo e levando estas experiências, vivências, esperanças, unindo a produção da população rural e urbana? (HAJJAR, 1985, p. 145)

Segundo o Censo de 1950:

[...] os sírios e libaneses, entre os oito principais grupos imigrantes, são aqueles que apresentam a maior distribuição entre as cinco regiões do Brasil – o que justifica a comum expressão: “Em toda cidade do Brasil tem uma lojinha de turco”. (GATTAZ, 2012, p. 97)

Ademais, os sírios e libaneses aprenderam que sua ascensão social no Brasil está ligada à não identificação com os negros. Nesse sentido, procuraram dissociar-se dos negros e dos grupos menos favorecidos, pois a associação com eles poderia colocar em xeque a sua “identidade étnica” (TRUZZI, 2016b). Isso é algo também presente na formação identitária dos italianos:

[...] apesar de conviverem durante muitos anos com escravos ou, de modo geral, com mão de obra nacional alocada em tarefas que precediam ou complementavam os cuidados e a colheita nos cafezais, *os italianos trataram de enfatizar, a todo momento, suas distâncias em relação a negros e mulatos.* (TRUZZI, 2016b, p. 38, grifos nossos)

De acordo com Oliveira (1997), um processo semelhante se passa com os japoneses, cuja imigração ao Brasil foi tardia, tendo início já no século XX. Eles eram vistos como “inassimiláveis” pela sociedade brasileiras. As políticas imigratórias eugênicas do governo de Getúlio Vargas na década de 1930 desincentivam a imigração japonesa. Os seus descendentes se utilizaram da ascensão econômica, do embranquecimento e da educação para reelaborarem sua “identidade étnica” no Brasil. No entanto, eles enfrentaram barreiras concretas não enfrentadas pelos italianos, por exemplo, pois até hoje os descendentes de japoneses “[...] são identificados como ‘japoneses’” (OLIVEIRA, 1997, p. 10).

Ao analisar estes fluxos migratórios históricos se depreende, portanto, que a alteridade é um importante componente na reelaboração da identidade desses imigrados – incluindo os sírios e libaneses em São Paulo:

[...] os “outros” aparecem como uma dimensão importante do contexto, porque as identidades são negociadas e fixadas como fruto da interação com outros grupos mais ou menos favorecidos, que servem de modelo a ser copiado ou rejeitado, especialmente em se tratando de uma sociedade tão estratificada.” (TRUZZI, 2009, p. 92-93).

Além de se dissociar dos negros, os sírios e libaneses também se dissociaram de seus próprios conterrâneos muçulmanos e de tudo o que se associava a eles de forma negativa pela sociedade de adoção, como o “[...] islamismo, fanatismo, poligamia, costumes exóticos etc.” (TRUZZI, 2009, p. 93).

Nesse sentido, sírios e libaneses reproduziram no Brasil divisões que já estavam presentes no país de origem quando a Síria ainda era uma província dominada pelo Império Otomano – a estratificação social dos grupos se dava de acordo com a afiliação religiosa, sendo os islâmicos e os greco-ortodoxos os dois maiores grupos (HITTI, 1959, p. 216). Há ainda grupos minoritários, como os cristãos católicos – que desde 1740 contaram com a proteção da França, ainda sob domínio otomano na Síria. Ademais, haviam cristãos maronitas, drusos e curdos. A história da Síria (que incluía a região do Monte Líbano antes da queda do Império Otomano) é marcada por disputas de poder entre estas minorias, como é o caso dos drusos e maronitas na região do Líbano, por exemplo.

Segundo Paulo Hilu da Rocha Pinto, a afiliação religiosa repercutia até mesmo na forma como parte do direito civil era aplicado na Síria (casamento e herança, por exemplo), pois “[...] eram regidas por códigos de estatuto pessoal referidos à lei religiosa” (PROJETO HUMANOS, 2016, minutos 36-7). No entanto, ainda segundo Pinto, houve um processo de secularização autoritária em curso a partir do golpe de 1963 na Síria (quando o partido Ba’ath, de inspiração

socialista, toma o poder). Esse processo de secularização autoritária teve continuidade com os governos de Hafez al-Assad (1970-2000) e seu filho Bashar al-Assad (a partir de 2000). Houve a criação de uma burocracia estatal que controlava as organizações e líderes religiosos. Além disso, houve a criação de políticas de Estado que desestimulavam as identidades religiosas, como a proibição da questão sobre afiliação religiosa no Censo da Síria de 1960 (PROJETO HUMANOS, 2016, minutos 67-8). No entanto, tornar a questão da afiliação religiosa um tabu não impediu que determinados grupos religiosos (especialmente alauitas) se beneficiassem mais dos governos de Hafez al-Assad e Bashar al-Assad do que outros grupos. Esta desigualdade de tratamento foi escancarada com a eclosão da Guerra na Síria, em 2011 (MCHUGO, 2015; AL-SHAMI; YASSIN-KASSAB, 2016), acentuando as identidades religiosas que haviam sido abafadas por cinco décadas.

Além das disputas entre os diferentes grupos religiosos, também há historicamente uma disputa em torno da nacionalidade – entre libaneses e sírios. Com a queda do Império Otomano, a Síria passa para o Mandato Francês, que durará de 1920 até a completa retirada do seu exército, em 1946. Em 1920, a França divide a Grande Síria em dois países: o Líbano e a Síria. O domínio francês causa desgosto na população destes países, que passam a lutar por independência. Há uma grande revolta em 1925 iniciada pelos drusos, demonstrando o descontentamento com este mandato. Há mais ressentimento presente no final da década de 1930. Finalmente, em 1943, o Líbano e a Síria se tornam independentes. No entanto, as tropas francesas só evacuarão a Síria em 1946. (HITTI, 1959)

O presidente Shukri al-Quwatli assumiu o poder em meio a condições adversas no que tange às relações exteriores, incluindo a questão sionista e a disputa por interesses em comum com o Líbano. A relação entre a Síria e o Líbano sofre um forte impacto em março de 1950, quando o acordo comercial entre os dois países é rompido e a fronteira do Líbano é fechada para as exportações sírias – causando grande impacto econômico. Além disso, o asilo dado a refugiados políticos sírios no Líbano causou ainda mais atrito entre os dois países. (HITTI, 1959) Ao longo das décadas de 1950 e 1960, o problema sionista vai se desenvolver com a militarização da Síria e o seu alinhamento com o Egito e a União Soviética. O conflito com Israel levou os sírios a temerem o avanço do exército israelense em território libanês – principalmente quando o exército de Israel ocupa as Colinas de Golã – região estratégica incrustada entre as fronteiras leste de Israel, oeste da Síria, norte da Jordânia e sul do Líbano. Na década de 1970, as divisões sectárias criam instabilidade no país e culminam com a Guerra

Civil Libanesa e a intervenção do Exército da Síria em 1976, o que causou ainda mais ressentimento entre os dois países.

É interessante notar como os árabes no Brasil evocaram o contexto político e ideológico do país de origem em suas narrativas identitárias. Houve, segundo Pinto (2010), entre os árabes no Brasil, uma disputa simbólica entre aqueles que se designavam como libaneses como uma forma de se distinguirem dos sírios. No entanto, muitos desses imigrantes chegaram ao Brasil antes da divisão territorial entre Líbano e Síria, o que demonstra que a identidade nacional foi antes algo que se formou no Brasil do que uma identidade trazida do país de origem. Em outras palavras, eles se tornaram sírios e libaneses no Brasil, como uma forma de distinção social. Para Hajjar (1985), no entanto, isso teria sido algo trazido pelos imigrantes que chegaram após a Segunda Guerra, mais politizados do que os pioneiros. Os sírios foram estigmatizados pelos libaneses como mais árabes e exóticos, pois não se enquadravam no “[...] nosso imaginário coletivo de nação brasileira e de identidade nacional, sedimentada na formação de um país constituído por três raças originárias da nação, a saber – o branco português e colonizador, o índio nativo, e o negro” (OLIVEIRA, 1997, p. 9) – algo que também ocorreu entre os imigrantes japoneses e seus descendentes.

Segundo Truzzi (2016b), os condicionantes na sociedade receptora (como o mercado de trabalho e as oportunidades de mobilidade) também são evocados nas narrativas identitárias dos árabes. Assim, surgiu uma escala de integração social na qual o imigrante mascate pobre era visto como “turco”. Depois, quando ele abria uma lojinha e falava português direito se tornava um “sírio”. Finalmente, quando se tornava rico, tinha uma indústria e filhos bacharéis e/ou políticos, se tornava um “libanês”.

Assim, a sociedade brasileira homogeneizou as disputas políticas e simbólicas inscritas nas diversas identidades que circulavam entre os imigrantes árabes em uma escala hierárquica que vai de identidades mais orientais, exóticas, socialmente desfavorecidas e, logo, ‘menos desejáveis’ (turco) às mais europeizadas, assimiladas, economicamente prósperas, ‘mais desejáveis’ (libanês), passando pelos tipos intermediários (sírio). (PINTO, 2010, p. 95).

No entanto, os árabes são muito mais heterogêneos do que as representações sociais dos brasileiros fazem parecer. Além disso, com o intuito de se dissociarem do mundo árabe, muitos sírios e libaneses passaram a se apresentar como cristãos e ocidentais, gerando conflitos no interior da colônia. Segundo Truzzi (2016), a adesão ao catolicismo por parte dos cristãos maronitas e melquitas, por exemplo, fez parte de uma estratégia deles com o objetivo de se integrar à sociedade brasileira.

Como afirmou Borges Pereira, “na preferência das novas gerações, essas igrejas foram pouco a pouco sendo substituídas pela igreja católica romana. Tal substituição se explica, em parte, porque ser católico é se definir como brasileiro, e isso é essencial para segmentos ávidos de aceitação social” (PEREIRA, 2000, p. 21 apud TRUZZI, 2016, p. 280).

Estes dados são corroborados por Souza (2019), pois a conjugação entre identidade católica e brasileira é algo que perdurou desde o Censo de 1872 (quando a religião foi incluída no questionário) até o Censo de 1960. A partir deste censo, haverá gradualmente o declínio do catolicismo e a intensificação do pentecostalismo.

Exemplos desta aproximação dos sírios e libaneses cristãos com o catolicismo está na pesquisa de campo para esta tese que se realizou na Festa de *São Maron*³⁸, realizada em fevereiro de 2018, na Igreja Nossa Senhora do Líbano (Igreja Cristã Maronita), em São Paulo. Na ocasião estavam presentes os políticos Geraldo Alckmin e Gilberto Kassab, saudados pelos bispos por terem nomes árabes. Além disso, houve nesta ocasião a presença de Dom Odilo Scherer na missa, o que revela a aproximação cultural entre árabes cristãos com os católicos brasileiros.

Com pequenas diferenças, os maronitas aceitam plenamente as doutrinas da Igreja Católica Romana. A sua liturgia se faz em siríaco, mas o árabe é a língua usada nas aulas sobre a Escritura. A principal diferença é que entre os maronitas os padres são casados. (KNOWLTON, s. d., p. 170)

Por fim, uma forma de afirmação identitária e ascensão social dos sírios e libaneses se deu pelos estudos, ou seja, pela aquisição de títulos de bacharéis. A maioria desses bacharéis eram descendentes das primeiras gerações de sírios e libaneses. A rápida ascensão social como mascates, lojistas, atacadistas e industriais deu à primeira geração imenso capital econômico que, por sua vez, foi investido no capital social da segunda geração (TRUZZI, 2009; VILELA, 2011). A aquisição de bacharelado permitiu, inclusive, a ascensão de descendentes de sírios e libaneses à política (TRUZZI, KERBAUY; BARBOSA, 2012).

3.4 HISTÓRICO DOS MUÇULMANOS NO BRASIL

Os primeiros muçulmanos a chegar ao Brasil foram os maleses, por meio do tráfico negreiro: “[...] foi a partir do tráfico negreiro que um número mais elevado de muçulmanos

³⁸ Uma festividade dos cristãos maronitas. Na ocasião, houve transmissão ao vivo da missa para o Líbano. A missa foi professada na língua aramaica.

começou a chegar ao país. Os maleses, muçulmanos de origem iorubana, majoritariamente nagôs, são os mais conhecidos deles.” (CASTRO, 2014, p. 1047).

Um segundo momento é marcado pela chegada dos imigrantes sírios e libaneses. Os primeiros sírios e libaneses a chegarem a São Paulo, entretanto, são formados principalmente por cristãos, sobretudo católicos, maronitas e ortodoxos (CASTRO, 2014; MONTENEGRO, 2002; TRUZZI, 2008). Um terceiro momento ocorre após a criação do Estado de Israel e a consequente leva de refugiados palestinos (CASTRO, 2014). Somente a partir da década de 1950 ocorre uma nova onda de imigração de sírios e libaneses para São Paulo. Esta nova leva é caracterizada pela predominância de árabes muçulmanos, principalmente sunitas e xiitas (GATTAZ, 2012). Estes emigram principalmente em decorrência da “[...] conjuntura de depressão econômica que atingiu regiões mais atrasadas do Líbano após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945)” (TRUZZI, 2008, p. 37). Eles são numericamente menos expressivos que a imigração anterior de cristãos.

Estes sírios e libaneses muçulmanos provêm em sua maioria do vale do Bekaa ou de pequenas aldeias ao sul do país. Na Região Metropolitana de São Paulo (RMSP) concentram-se principalmente em Santo Amaro, na zona sul da capital, e no ABC paulista (Santo André, São Bernardo do Campo e São Caetano). Esse movimento migratório é reforçado de 1975 em diante, quando eclode a guerra civil libanesa (GATTAZ, 2012).

Um quarto momento é caracterizado por muçulmanos de outras nacionalidades (egípcios, marroquinos, moçambicanos, nigerianos e sul-africanos), em número muito reduzido (CASTRO, 2014). Por fim, poderia se incluir o atual fluxo de refugiados sírios, bem como refugiados de outras nacionalidades, como um quinto momento de influxo de muçulmanos no país.

Segundo o Centro de Divulgação do Islã para a América Latina (CDIAL), há cerca de um milhão de muçulmanos em todo o Brasil (MONTENEGRO, 2002). Para o Censo Demográfico de 1991 (IBGE apud MONTENEGRO, 2002), havia cerca de 22.449 muçulmanos no país. Já segundo o Censo Demográfico de 2010 (IBGE apud CARDOSO, 2014), há 35.166 muçulmanos no país, dos quais 21.042 são homens e 14.124 mulheres. Já segundo Silva e Procópio (informação verbal)³⁹, alguns *sheiks* chegam a falar em 600 mil

³⁹ Informação fornecida durante apresentação de trabalho dos autores no 18º Congresso Brasileiro de Sociologia, realizado em julho de 2017, em Brasília/DF.

muçulmanos no Brasil. Estes últimos dados, no entanto, podem estar superestimados, uma vez que pode ser do interesse destes *sheiks* apresentar um grande número de fiéis, pois isso angaria fiéis no “mercado religioso” (BERGER, 1984). Por outro lado, os dados do Censo 2010 estão defasados, uma vez que o Censo de 2020 ainda não havia sido realizado quando do depósito desta tese.

Segundo Waniez e Brustlein (2001, p. 163 apud CASTRO, 2014, p. 1048), “[...] o perfil majoritário do muçulmano ativo é o de um comerciante independente ou patrão de uma empresa que emprega menos de 10 pessoas.” Segundo Truzzi (2008), a economia étnica está muito presente nessa comunidade. Trabalha-se muito e só se descansa aos domingos, pois a concorrência é muito forte. O relacionamento com os grupos de fora se dá apenas comercialmente, sobretudo com os nordestinos nos bairros do Brás e de Santo Amaro, que são empregados como atendentes de lojas.

3.5 A CENTRALIDADE DA RELIGIÃO NA VIDA DOS MUÇULMANOS

Para Seyferth (2004), a religião é um espaço privilegiado de convivência e sociabilidade para os imigrantes e refugiados. Isso é especialmente verdade para os muçulmanos.

Segundo Truzzi (2008), há uma confluência entre *ethos* religioso e *ethos* familiar no caso dos muçulmanos:

Tais ordens de relacionalidade primordiais – uma mais cosmológica, outra mais societária – definem as condições básicas da presença desses indivíduos no mundo, aquelas que os sustentarão como elementos da vida pública e que pautarão suas condutas e desafios. (TRUZZI, 2008, p. 39).

Segundo Truzzi (2008), a vida social das famílias de origem cristã já se secularizou, enquanto as de origem muçulmana não. Isso ocorre primeiro porque a imigração de muçulmanos é mais recente, o que leva a que “[...] os costumes e tradições da terra natal” estejam mais presentes (TRUZZI, 2008, p. 40). Além disso, há entre os muçulmanos maior confluência entre *ethos* religioso e *ethos* familiar do que entre sírios e libaneses e origem cristã (TRUZZI, 2008). Porém, isso é algo que vem perdendo terreno a partir do processo de “individualização do Islã”, no qual a religião vai paulatinamente deixando de regular a vida social de um grupo, enquanto a religiosidade vai se tornando cada vez mais uma questão de escolha individual (ROY, 2004). Hajjar (1985) se refere a um processo de arrefecimento da

religião na vida social dos imigrantes árabes no Brasil, com a perda de prestígio dos representantes religiosos. Segundo Gattaz (2012):

[...] em comparação aos imigrantes cristãos, a família muçulmana dá maior importância à preservação das identidades culturais, pois além de encontrarem menor oferta de locais de sociabilização, os muçulmanos enfrentam o problema de praticar uma religião pouco disseminada no país e cercada de muito preconceito, fazendo com que a família torne-se o fator mais importante na preservação da identidade. (GATTAZ, 2012, p. 110)

Uma das formas de preservação dos costumes e tradições da terra natal ocorre pela prática do idioma árabe nos lares, enquanto nas escolas se fala mais português e nas lojas ambas as línguas. Outra forma de se manterem essas tradições e costumes se dá por meio do cultivo da culinária árabe, seja em casa, seja como meio de obter alguma renda.

A mesquita tem uma centralidade na vida social dos árabes muçulmanos, pois “[...] ali é o lugar no qual a comunidade se reconhece, onde as informações circulam, as pessoas se encontram, as relações são revigoradas, os matrimônios tecidos, as visitas de autoridades recebidas, as comemorações celebradas, os negócios discutidos etc.” (TRUZZI, 2008, p. 43).

Para Elkholy, “[...]a instituição da mesquita desempenha um papel crucial à vida de toda a comunidade, já que nela as funções psicológicas vitais da religião integram a personalidade do indivíduo à da sociedade em seu entorno” (ELKHOLY, 1966, p. 134 apud TRUZZI, 2008, p. 43; tradução do autor). A diferença está no fato de que a Igreja Católica não cumpre mais esse papel entre os cristãos. Segundo Gattaz (2012):

No caso dos muçulmanos, por tratar-se de uma imigração mais recente, e devido à importância concedida à religião e à cultura árabe em detrimento da nação ou região de origem, as mesquitas são verdadeiros focos de sociabilidade além de centros de assistência, muitas vezes englobando escolas e sociedades beneficentes – característica quase totalmente abandonada pelas suas equivalentes cristãs. (GATTAZ, 2012, p. 121)

Além disso, Gattaz (2012) afirma que os sírios e libaneses cristãos são mais regionalistas, enquanto os muçulmanos são universalistas: “[...] assim, em vez de *maronita do Monte Líbano*, *melquita de Zahle* ou *ortodoxo de Marjayoun*, o muçulmano afirma-se simplesmente como *muçulmano* ou *árabe*.” (GATTAZ, 2012, p. 110, grifos do autor).

Em parte, a centralidade que a família e a religião têm nas vidas dos muçulmanos em São Paulo se deve ao fato de estarem em minoria em um país cristão. Além disso, isso se deve parcialmente à maior importância que dão à religião. Ela é estruturante tanto da vida econômica quanto da vida social. Segundo Hayek (s.d. apud TRUZZI, 2008), a religião se oferece como um “sistema completo de vida”, pois estabelece e reforça os vínculos sociais, econômicos e

religiosos com a terra de origem. Para Hajjar (1985, p. 56), “[...] a religião impregna a vida do cidadão em todos os aspectos, determinando comportamentos, escolha do companheiro; enfim, delimitando o seu espaço e restringindo sua escolha aos membros da coletividade religiosa.” Porém, Roy (2004) chama a atenção para o risco de se cristalizar esta visão sobre a religião muçulmana, pois isto suscita o debate sobre até que ponto o Islã é compatível ou não com valores ocidentais, como a democracia e a secularização. No entanto, ainda segundo esse autor, “[...] falar sobre uma ‘cultura muçulmana’ baseada em padrões sociológicos específicos não corresponde à realidade sociológica da evolução demográfica e social das populações muçulmanas.” (ROY, 2004, p. 143, tradução nossa). Por exemplo, a imersão em uma metrópole como São Paulo, a existência de casamentos mistos, assim como o desenrolar das gerações, inevitavelmente levam ao arrefecimento das tradições e da centralidade da religião na vida social dos muçulmanos.

3.6 O ENFRAQUECIMENTO DAS TRADIÇÕES E OS CONFLITOS GERACIONAIS E DE GÊNERO

Segundo Truzzi (2008), há uma perda das tradições e dos costumes da terra natal quando esses sírios e libaneses muçulmanos chegam a São Paulo, pois é uma cidade que encoraja o individualismo e a impessoalidade. Esse não é um fenômeno novo na sociologia. Durkheim (1977 apud OLIVEIRA, M., 2014), em *A Divisão do Trabalho Social*, já observara que as grandes cidades são espaços privilegiados para a ocorrência da “tendência anômica” (DURKHEIM, 2005). Embora não tenha se debruçado especificamente sobre o tema da imigração, Durkheim percebeu que as grandes cidades formam um espaço propício ao enfraquecimento das tradições, ao nivelamento das desigualdades, à maior divisão social do trabalho (especialização das funções) e, por fim, à falta de coesão social dos imigrantes – a chamada “anomia” (OLIVEIRA, M., 2014).

A família muçulmana em São Paulo reproduziu o seu “caráter eminentemente patriarcal” (TRUZZI, 2008). O homem, geralmente o filho primogênito, ocupa o papel de chefe do clã. É de sua responsabilidade cuidar da honra da família. Isso inclui cuidar de todas as irmãs não casadas e/ou desquitadas, bem como de seus pais. A mulher, por sua vez, ocupa predominantemente o papel de procriadora e educadora. Entretanto, a convivência em São Paulo acaba por enfraquecer as tradições dessas famílias, inculcando a necessidade cada vez

maior de profissionalização da mulher, o que gera uma série de conflitos no interior das famílias muçulmanas, pois elas eram vistas apenas como donas de casa em sua cultura de origem.

Esses conflitos e ambiguidades nos remetem ao conceito de “marginalidade cultural” (SEYFERTH, 2004), que ocorre quando há um conflito interno entre duas culturas para um mesmo ator social (geralmente um imigrante de primeira geração). Ele se vê em um dilema entre dois padrões de cultura incompatíveis. Ou seja, se vê em uma “ambivalência de atitudes”. Como exemplo, podemos citar a pressão pela profissionalização da mulher. Segundo a autora: “A palavra 'ambivalência', tal como em Willems, serve para explicar a persistência de papéis e valores relacionados à pertinência étnica, concomitante com a assimilação.” (SEYFERTH, 2004, p. 19).

As gerações futuras vivenciaram essa “ambivalência de atitudes” (SEYFERTH, 2004) de uma maneira particular, pois cresceram em um país de minoria muçulmana, mas foram educados por meio da tradição dos pais. Um exemplo desta “ambivalência de atitudes” para uma muçulmana de segunda geração pode ser encontrado no seguinte trecho:

Refletindo sobre sua trajetória, P46f avalia as tensões a que foi submetida: “Acho que, como qualquer outra família, nós tivemos, assim, um problema, não um problema, *mas um convívio de aprender a conviver entre a cultura brasileira e a nossa cultura, que é muito diferente. Então, existe uma rigidez, condutas [incompatíveis e ambivalentes] – como é que eu vou chamar? – hábitos que, no dia-a-dia, fincam raízes. E você não descola delas*”. Ao longo de seu depoimento, é perceptível uma espécie de dupla jornada em sua educação: a da *escola formal, exterior, não muçulmana*, importante para obter um diploma capaz de lhe assegurar algum futuro; e a *de sua casa, interior, em que os valores mais tradicionais da comunidade eram instilados. São dois mundos em tensão e que de alguma forma tiveram de ser acomodados na trajetória da maioria das famílias.* (TRUZZI, 2008, p. 59-60; grifos nossos).

Essa acomodação entre dois mundos em tensão levou ao surgimento do que se convencionou chamar de “Islã individualizado”, entendido primariamente como um Islã vivido na esfera privada, um Islã onde o crente decide autonomamente quais elementos da religião considera ou não obrigatórios” (CESARI, 1994 apud TRUZZI, 2008, p. 61). Há, portanto, uma secularização do próprio Islã, no sentido de que ele deixa de regular a esfera pública, se acomodando mais à esfera privada e necessidades individuais. Esse arrefecimento da moral religiosa sobre a conduta dos grupos de muçulmanos se aplica, sobretudo, às novas gerações. Interessante notar que a “individualização do Islã” é um processo que também ocorreu entre os descendentes de muçulmanos na Europa (ROY, 2004).

Entre os imigrantes muçulmanos, além da preservação de tradições culturais, nota-se no espaço familiar uma forte preocupação com a manutenção da identidade religiosa. Parte destes imigrantes, assim, esforça-se seriamente para transmitir a religião aos filhos, pois percebe que se não o fizer, o entorno cristão os levará a abandonar o

islamismo – o que vem ocorrendo com os filhos daqueles que negligenciaram a educação islâmica [...]. (GATTAZ, 2012, p. 109)

Assim, nota-se que os filhos de muçulmanos vêm mais e mais adotando o “Islã individualizado” (CESARI, 1994 apud TRUZZI, 2008; ROY, 2004), por conta do arrefecimento da educação islâmica, por um lado, e da imersão em uma sociedade ocidental cujos valores são distintos dos países árabes, por outro lado.

Essa “ambivalência de atitudes” (SEYFERTH, 2004) que existe entre as famílias muçulmanas também se aplica às lideranças comunitárias. Uma vez que o Islã representa uma tradição, como fazer para se aproximar da cultura brasileira sem perder sua essência. Quais diferenças são negociáveis e quais não são? Em outras palavras:

[...] como preservar a identidade étnico-religiosa e ao mesmo tempo quebrar distâncias, atenuar preconceitos e o particularismo nos costumes, aproximar, aparar arestas, enfim, apresentar a comunidade como integrada à sociedade brasileira? (TRUZZI, 2008, p. 65).

4 A CHEGADA DOS SÍRIOS EM SITUAÇÃO DE REFÚGIO AO BRASIL

Este capítulo visa estudar a entrada de sírios em situação de refúgio no Brasil, por meio da facilitação do visto de entrada. Além disso, procura analisar este fluxo à luz das teorias das imigrações transnacionais. Analisa-se o perfil dos sírios no Brasil e no Estado de São Paulo a partir de dados estatísticos – levando-se em conta sua territorialização, faixa-etária, estado civil, escolaridade, qualificação profissional, condição socioeconômica na Síria e religião. Por fim, analisam-se as políticas públicas para refugiados no Brasil.

4.1 FACILITAÇÃO DO VISTO DE ENTRADA E IMIGRAÇÕES TRANSNACIONAIS

Do ano 2010 a 2014, o Brasil passou a receber um volume muito maior de solicitações de refúgio. Se em 2010 houve 520 solicitações, em 2014 esse número foi de 11.405⁴⁰, número mais de 20 vezes maior (SNJ – Secretaria Nacional da Justiça, 2018). Ainda segundo a mesma fonte, entre 2011 e 2017 e considerando-se os pedidos de venezuelanos e haitianos, o país recebeu 126.102 solicitações. Entre as solicitações em trâmite, 7% são de sírios. Essas estatísticas corroboram a emergência das imigrações Sul-Sul, ou seja, “[...] a migração internacional tende a ser, cada vez mais, de países periféricos em direção à periferia do capitalismo, em especial pelas políticas restritivas à imigração nos países centrais.” (BASSO, 2003 apud BAENINGER, 2017, p. 82)

A partir de 2013, o Brasil facilitou muito a entrada de sírios no país por meio da Resolução Normativa nº 17, de 24 de setembro de 2013, do Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE). Esta resolução foi válida por dois anos, depois foi prorrogada por dois anos⁴¹ em 2015 e novamente prorrogada por mais dois anos⁴² em 2017 (ela permaneceu válida até 20 setembro de 2019). Por conta disso, o número de solicitantes de refúgio da Síria aumentou 289 vezes no Brasil de 2010 a 2014, quando atingiu o número de 1.739 sírios reconhecidos com o *status* de refugiados (IPEA, 2017). Ainda segundo essa fonte, o Brasil foi o primeiro entre os países das Américas a oferecer visto humanitário para os sírios.

⁴⁰ Esse número não inclui os pedidos de venezuelanos e haitianos.

⁴¹ Por meio da Resolução Normativa nº 20, de 21 de setembro de 2015, do CONARE.

⁴² Por meio da Resolução Normativa nº 25, de 14 de setembro de 2017, do CONARE.

Esses vistos (com duração de 03 meses após a entrada no país) são emitidos nos países vizinhos à Síria: Líbano, Turquia, Jordânia e Iraque. Já o pedido de refúgio precisa ser feito no Brasil. Ao ser feita a solicitação de refúgio, o solicitante recebe um protocolo que pode ser renovado até que ele receba uma resposta. A taxa de elegibilidade dos sírios foi mantida em 100% ao longo de 2014 e houve simplificação do procedimento de emissão de vistos para pessoas afetadas pelo conflito sírio (IPEA, 2017). Até 2015, os sírios foram dispensados da entrevista individual no CONARE⁴³, mas em 2015 voltaram a precisar fazer essa entrevista, por conta da repercussão dos atentados em Paris, em novembro daquele ano (RODRIGUES; SALA; SIQUEIRA, 2018). Ainda em 2015, apesar da exigência de entrevista individual, o CONARE continuou sensível à questão dos sírios:

Eu não sei como está agora. Eu parei de ver um pouquinho essa parte do CONARE, nem sei quem é o presidente agora. Mas antes, no governo Dilma, com o Beto Vasconcelos, eu sei por questão que ele gosta pessoalmente, estuda refúgio, gosta muito de refúgio. Calhou de naquela crise ele ser o Secretário Nacional de Justiça [do início de 2015 a março de 2016] e ser o presidente do CONARE. Então, ele facilitou muito. Ele chegou a ir na Jordânia, nos países que fazem fronteira. Passou nas embaixadas falando que era pra facilitar, que era para ajudar qualquer sírio que chegasse ali a fugir da guerra, pra facilitar a chegada deles aqui no Brasil. Eu não sei como isso está agora, mas sei que naquela época era muito fácil. Muitos refugiados falaram: “ah, eu chegava lá e falava que sou sírio, posso vir para o Brasil?”. “Pode”. Ai davam pra ele [o visto]. (Mônica, ex-voluntária do ADUS).

Não por acaso, segundo o Sistema Nacional de Cadastros e Registros (SINCRE apud OBSERVATÓRIO, 2018) da Polícia Federal e do Ministério da Justiça, no ano de 2015 houve o maior número de sírios registrados com RNE (Registro Nacional de Estrangeiro⁴⁴): em 2013 houve 141 registros, em 2014 houve 460 e em 2015, 606.

No entanto, segundo alguns entrevistados, após 2014 passou a ser cada vez mais difícil obter o RNE. O primeiro motivo já mencionado é a exigência da entrevista individual. O segundo motivo é que a saída de Beto Vasconcelos da presidência do CONARE e a mudança do governo Dilma para o de Temer causou uma dessensibilização em relação ao tema do

⁴³ Essa entrevista é geralmente realizada com um Oficial de Elegibilidade, o qual é responsável por averiguar se há dados e informações que comprovem que houve “fundado temor de perseguição” por parte do solicitante de refúgio. (MINISTÉRIO, 2021)

⁴⁴ A partir da Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017, o Registro Nacional de Estrangeiro (RNE) passou a ser denominado RNM (Registro Nacional Migratório).

refúgio. Isso tudo provocou um aumento no tempo de espera para se obter o RNE: enquanto os sírios que chegaram entre 2013 e 2014 esperavam de dois a seis meses, os sírios que chegaram de 2015 em diante passaram a aguardar de um a dois anos pelo documento:

Ah, agora não sofri, mas às vezes já vi muita gente sofrendo pra pegar o refúgio. Hoje está mais difícil. Tem um amigo meu que ele ficou dois anos com o protocolo, não conseguiu nem liberar o RNE. É mais que ajuda a gente a Cáritas, eles vão lá, ajuda a fazer, falam o que a gente tem que fazer. E a gente faz. Pra mim não foi difícil. (Ali, sírio, chegou ao Brasil em 2014, aguardou um ano pelo RNE)

É. Não, não pode. Eu vou tudo, tudo por semana. Vou pra lá. Antes. Fala com eles por favor, eu quero família, eu quero família vai aqui [que sua família viesse para o Brasil]. “Não pode”. Ai eles: “Não pode, agora não tem RNE também, antes”. Agora RNE um mês [conseguiu o RNE há um mês, o que o permitiu trazer a família para o Brasil]. Por dois anos não tive RNE, só protocolo. E agora tenho RNE. (Kaled, sírio, chegou ao Brasil em 2015, aguardou dois anos pelo RNE)

Por exemplo, eu peguei meus documentos [RNE] após seis meses. Meus amigos o obtiveram em dois meses, em 2014. Mas hoje em dia você precisa aguardar um ano. No mínimo, você tem que aguardar um ano. Está ficando cada vez mais difícil, entende? (Omar, sírio, chegou ao Brasil em 2014, aguardou seis meses pelo RNE; tradução nossa⁴⁵).

Os entrevistados revelam como o RNE passou a demorar mais para os sírios que solicitaram refúgio de 2015 em diante. Kaled chegou em 2015 e teve que aguardar por dois anos pelo documento, enquanto os amigos de Omar que chegaram no início de 2014 precisaram aguardar apenas dois meses. A reunificação familiar só pode ser solicitada depois que o RNE foi obtido. Assim, Kaled precisou esperar dois anos para trazer sua esposa e filhos ao Brasil. Para Omar e Ali as solicitações foram mais ágeis, pois chegaram em 2014.

Em 2016 era na média de um ano de espera. De 2016 pra cá já pulou pra três anos. Porque tem aumentado o número de solicitações de refúgio aqui no Brasil. Aumentou muito em 2017 e isso fez com que o processo ficasse mais longo agora. (Gabriela, funcionária da Cáritas)

⁴⁵ No original: “For example, I took my documents after six months. My friends took it after two months, in 2014. But nowadays you need to wait one year. The minimum, you have to wait one year. It’s become difficult by time, you know?”

Segundo o CONARE (apud OBSERVATÓRIO, 2018), em 2017 haviam 2.217 refugiados sírios reconhecidos no Brasil. No entanto, segundo o Sistema Nacional de Cadastros e Registros (SINCRE apud OBSERVATÓRIO, 2018) da Polícia Federal e do Ministério da Justiça, havia apenas 1.230 sírios com a condição de refúgio registrados (Registro Nacional de Estrangeiro – RNE) até 2015.

O que talvez explique essa discrepância entre os números seja o fato de que apenas cerca de metade dos refugiados reconhecidos no Brasil efetivamente residem em território nacional. Segundo a Secretaria Nacional de Justiça (SNJ, 2018), dos 10.145 refugiados reconhecidos pelo Brasil, apenas 5.134 (50,6%) residem em território nacional. Estes dados nos revelam as limitações das teorias *push-pull* para explicar os movimentos migratórios. Segundo Rosana Baeninger, a “migração refugiada” é uma modalidade das imigrações transnacionais (informação verbal)⁴⁶. Ou seja, há variáveis explicativas desta modalidade imigratória que ocorrem fora das fronteiras nacionais, mas que ajudam a explicar porque apenas metade dos refugiados reconhecidos pelo Brasil residem em território nacional. Segundo Baeninger (2017), é possível falar em “transmigrantes”, ou seja, atores que surgem após o “transnacionalismo”, entendido como “[...] a emergência de um processo social no qual os migrantes estabelecem campos sociais que atravessam as fronteiras geográficas, culturais e políticas.” (GLICK SCHILLER; BASCH; BLANC-SZANTON, 1992, p. ix; tradução nossa ⁴⁷). O “transnacionalismo” é um termo que procura dar conta do envolvimento dos imigrantes em diversas esferas com a sociedade que o acolhe e com a sociedade de origem. Ele está relacionado com “[...] a extensiva penetração do capital no terceiro mundo” (GLICK SCHILLER; BASCH; BLANC-SZANTON, 1992, p. x; tradução nossa). Dessa forma, é um conceito que abarca os “[...] processos do novo estágio do capitalismo, marcado pela reestruturação da produção, da distribuição, do consumo e da cultura” (BAENINGER, 2017, p. 80). Por fim, as teorias das imigrações transnacionais procuram dar conta das limitações do Estado-nação enquanto causa dos fluxos migratórios. O relato de um de nossos entrevistados revela como esse fenômeno se dá entre os sírios, ou seja, de sírios que podem ser considerados “transmigrantes”:

Agora, o que chega mais hoje, pessoas que querem, pensam em ter a nacionalidade.

⁴⁶ Informação obtida no evento “Refugiados e Migrantes: vidas em movimento”, que ocorreu no dia 18 de junho de 2018, na Assembleia Legislativa do Estado.

⁴⁷ No original: ““Transnationalism” is “[...] the emergence of a social process in which migrants establish social fields that cross geographic, cultural and political borders.”

*Eles vão trazer, ficar aqui um pouco de tempo, ter filho aqui, pessoas que tentam assim gerar o filho aqui no Brasil, pra poder tentar pegar o documento. Mas são pessoas que vêm com condições [financeiras], não são refugiados praticamente, são pessoas que moram em outros países, não tem essa segurança, porque o sírio hoje está muito maltratado. Ninguém recebe ele. Então, as pessoas estão procurando agora ter outra opção, outro passaporte, a não ser o sírio. **Porque o passaporte sírio (...) não funciona, então um dos países procurados é o Brasil.** Muitas pessoas sírias, que moram em outros lugares, que têm condições, que podem vir. Eles vêm aqui só por esse motivo. Geram o filho aqui, pegam o documento, com esse fim. Fazem essa jornada com esse fim. **Que não querem ficar aqui no Brasil, mas eles vão só pegar o documento e eles vão para outros lugares, porque eles têm trabalho, têm tudo. Já tem uma vida em outro país. Mas eles precisam desse documento, que eles não estão conseguindo.** Tem ameaça dentro do país onde eles vivem, porque eles são sírios. O sírio, às vezes ele pode ser cancelada a permanência dele no país, pode ser expulso. [...] (Sheik Said, sírio, há dez anos no Brasil).*

Ainda segundo esse sheik: “[...] eles ficam aqui alguns anos, vão e voltam. Isso tem custo, muito custo. Mas acabam fazendo porque não tem outra [alternativa]”. Esse “ir e voltar”, ou seja, essa mobilidade é uma das principais características das imigrações transnacionais.

Sobre a desvalorização do passaporte sírio, os entrevistados afirmam o seguinte:

Exatamente. Os sírios, hoje em dia, não podem pegar um avião para viajar. Eles precisam de visto para ir a todos os países. E esses vistos são sempre recusados. Então, não perca seu tempo e dinheiro pedindo um visto, se você for um sírio [...], porque o governo vai rejeitar o seu visto. (Omar, sírio, há três anos no Brasil; tradução nossa⁴⁸).

Mais do que antes, o ponto que atingimos agora, nós atingimos um ponto em que até mesmo a Somália nos exige um visto. Você não pode nem mesmo ir à Somália se você for um sírio. (Aziz, sírio, há três anos e quatro meses no Brasil; tradução

⁴⁸ No original: “Exactly. Syrians nowadays, they cannot take a plane to travel. They need visa for all the countries. And, they were refused. So, don’t waste your time and money to ask for visa, if you are a Syrian [...], because the government will refuse the visa.”

nossa⁴⁹).

Estes relatos ajudam a entender melhor o porquê de tantos sírios procurarem o Brasil apenas com o intuito de obter um passaporte de outra nacionalidade: eles não têm outra alternativa se quiserem sair da Síria e viajar para qualquer outro país. Esse fenômeno – de sírios buscando a nacionalidade brasileira como um “plano B” caso a guerra torne impossível suas vidas na Síria, caso não consigam refúgio em outros países, ou ainda como uma forma de obterem visto para chegar a países de primeiro mundo – foi também notado por Boechat (2017, p. A10):

[...] Assim como os brasileiros de ascendência europeia que fizeram uma corrida em busca do passaporte vermelho nos momentos de crise, os sírios veem na nacionalidade brasileira um salvo-conduto para escapar da guerra. [...]

Sabedores das dificuldades econômicas do país, muitos sírios buscam a nacionalidade para conseguir chegar à Europa sem precisar enfrentar os perigos de uma travessia ilegal pelo Mediterrâneo ou mesmo para escapar das políticas restritivas do governo americano.

Jan Deic, um druso de 21 anos, espera usar o passaporte brasileiro para chegar ao Canadá, onde já tem amigos.

Além disso, há outro motivo que ajuda a explicar porque metade dos refugiados reconhecidos no Brasil não residem em território nacional: muitos deles não conseguem se manter no primeiro ano e então vão embora para outros países.

Tem pessoas que foram para a Europa, acabam saindo daqui para a Europa. [...] Então, muitos deles fizeram assim, uma escala na Espanha, por exemplo. Antes tinha essa possibilidade, agora não conseguem mais. Mas naquela época muitos conseguiram fazer assim. Compraram uma viagem para um país que pode entrar, mas pegando escala na Espanha. Ai chegando lá na Espanha, eles cancelam tudo e ficam lá. [...]E eles pedem o refúgio lá. [...] Mas agora não tem. Eles não dão visto pra Sírio, nem deixam fazer escala, nada. Então, não conseguem fazer mais isso. E começaram a fazer outro caminho. Daqui para a Guiana Francesa, por exemplo. (Sheik Said, sírio, há dez anos no Brasil).

Este depoimento nos faz refletir sobre como a crise econômica no Brasil afetou aos refugiados, tornando-se um fator de expulsão. Além disso, nos faz refletir sobre como as “migrações Sul-Sul” (BASSO, 2003 apud BAENINGER, 2017) estão relacionadas com as

⁴⁹ No original: “More than before, like even we reached now, we reached a point that even in Somalia, they ask us visa. You can’t even go to Somalia as a Syrian.”

“migrações transnacionais” (GLICK SCHILLER; BASCH; BLANC-SZANTON, 1992). Embora as “migrações Sul-Sul” sejam numericamente mais relevantes no caso dos sírios, há que se destacar que as imigrações Sul-Norte e Norte-Norte também estão relacionadas com os fluxos migratórios contemporâneos.

O Brasil se tornou para muitos sírios um “país de trânsito” no qual permanecerão temporariamente até conseguirem uma oportunidade melhor em outro país. Segundo a literatura sobre imigrações internacionais no país, o Brasil também se tornou um “país de trânsito” para haitianos, africanos e, mais recentemente, os venezuelanos (HANDERSON, 2015; SÁ; FERNANDES, 2016; SOUZA; RUSEISHVILLI, 2020). Nesse meio tempo, enquanto vivem sua vida no Brasil, alguns sírios decidem se estabelecer aqui, enquanto outros não. Um dado interessante do *sheik* Said é o de que a adaptação ao Brasil é mais fácil para os solteiros do que para as famílias.

Segundo Zayn, a barreira linguística e a falta de oportunidades para os refugiados no Brasil são as principais causas para tantos sírios deixarem o país. Segundo suas estimativas, metade dos sírios já deixaram o país, o que corrobora a informação da Secretaria Nacional da Justiça (SNJ, 2018) de que metade dos refugiados reconhecidos no Brasil não residem mais em território nacional:

Muita gente também fora, não fica aqui. Entra eu acho, 2 mil, 3 mil e 500 sírios no Brasil, três ou quatro anos atrás. Mas tem metade que saiu de novo, não continua. Porque a gente não fala português, a vida é difícil no Brasil e não tem muitas opções para refugiados árabes entrarem na sociedade brasileira. (Zayn, sírio, jornalista, há sete anos no Brasil, 37 anos de idade, muçulmano).

Portanto, embora a facilitação do visto seja um fator de atração dos sírios para o Brasil, isso não necessariamente se traduz em uma permanência definitiva no país. Daí a necessidade de se recorrer a teorias que vão além das limitações das teorias “*push-pull*”. Enquanto alguns sírios vêm ao Brasil já com o intuito de permanecer temporariamente, outros chegam sem um destino certo e acabam saindo por causa das dificuldades de adaptação. Em ambos os casos, o Brasil se apresenta como um “país de trânsito” para os sírios que buscam melhores oportunidades de vida. Assim, reforça-se a ideia de que o refúgio é uma modalidade imigratória que apresenta muitas semelhanças com as “migrações transnacionais” (GLICK SCHILLER; BASCH; BLANC-SZANTON, 1992).

4.2 PERFIL DOS SÍRIOS NO BRASIL E NO ESTADO DE SÃO PAULO

Segundo o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) (apud OBSERVATÓRIO, 2018), havia 2.591 refugiados sírios e 1.209 solicitantes de refúgio (casos pendentes), em 2016, totalizando 3.800 indivíduos. Dados mais atualizados do CONARE (CAVALCANTI *et al.*, 2020), no entanto, apontam que já havia 3.768 sírios com a condição de refúgio reconhecida entre 2011 e 2019⁵⁰. Ainda segundo essa fonte, 479 sírios solicitaram refúgio no Brasil em 2019, dos quais 243 o fizeram no Estado de São Paulo. Portanto, esses dados apontam para a continuidade do fluxo de sírios para São Paulo.

As fontes mencionadas anteriormente, no entanto, não dispõem de informações mais detalhadas sobre o perfil dos sírios. Assim, para a descrição do perfil dos sírios no Brasil serão utilizadas como fonte as estatísticas publicadas no IPEA (2017) e no Sistema Nacional de Cadastros e Registros (SINCARE apud OBSERVATÓRIO, 2018) da Polícia Federal e do Ministério da Justiça. Os dados do IPEA (2017) se referem apenas aos sírios que chegaram até 2014 em todo o território nacional, referindo-se a 1.739 indivíduos. Já os dados do SINCARE (apud OBSERVATÓRIO, 2018) referem-se a sírios que obtiveram o RNE (Registro Nacional de Estrangeiros) até 2015 no Brasil e até 2016 no Estado de São Paulo.

Segundo o SINCARE (apud OBSERVATÓRIO, 2018) da Polícia Federal e do Ministério da Justiça, havia 1.230 sírios com a condição de refúgio registrados (Registro Nacional de Estrangeiro – RNE) até 2015. Em 2013, houve 141 registros, em 2014 houve 460 e em 2015, 606. Do total, 912 são homens e 318 mulheres. Destes, 530 provêm de Damasco, 153 de Homs, 107 de Alepo, 28 de Latakia e 412 de outras cidades da Síria. Como afirma Mônica, uma ex-voluntária do ADUS – Instituto de Reintegração do Refugiado:

A maioria que eu conheci Damasco, mas tinha gente de Homs, Latakia, que fica no litoral, onde está a base russa. Então, tem algumas pessoas de Latakia. Mas a grande maioria Damasco. E umas cidadezinhas pequenas que eu nem lembro o nome. (Mônica, ex-voluntária do ADUS)

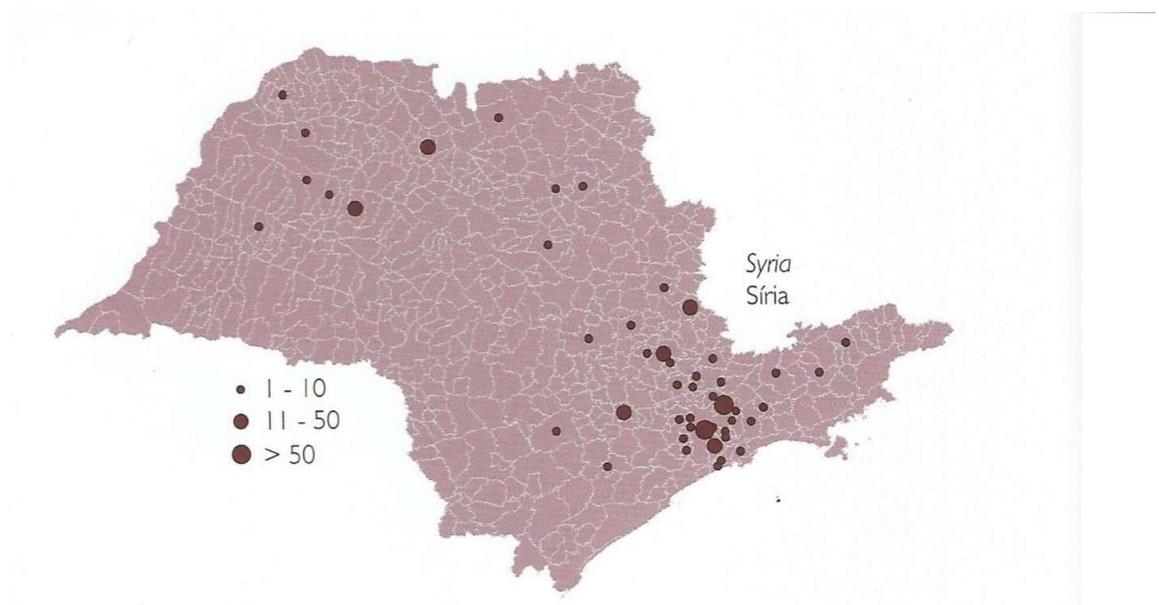
⁵⁰ De acordo com o Cavalcanti *et al.* (2020), a nacionalidade síria foi a segunda maior em número de casos de solicitantes de refúgio reconhecidos em 2019 (1,5% dos casos), atrás apenas dos venezuelanos (97,2% dos casos).

4.2.1 Territorialização

Segundo o IPEA (2017), 88% dos 1.739 sírios que chegaram até 2014 residem na região sudeste do país. Já para Baeninger (2017, p. 94): “São Paulo concentra a metade de refugiados sírios do Brasil, totalizando 1.030 imigrantes entre 2000-2015, com a maioria residindo na cidade de São Paulo.” Até 2013 haviam se registrado apenas 80 sírios no Estado de São Paulo. Em 2014 se registraram 337, em 2015 foram 377 e, em 2016, 236. (SINCRE apud OBSERVATÓRIO, 2018). Esses dados apontam que há 1.030 sírios vivendo no Estado de São Paulo, dos quais 740 estão no Município de São Paulo, 70 em Guarulhos e 36 em São Bernardo do Campo (SINCRE, 2016 apud OBSERVATÓRIO, 2018). No entanto, como afirma um *sheik* da Mesquita de um município vizinho a São Paulo, o fluxo de sírios cessou significativamente em 2017 (a entrevista com ele foi realizada no final daquele ano):

É muito pouco. Muito pouco. Aqui pra [nome da cidade], não. Não vem mais [sírios]. Eu acho que pra São Paulo sim, [mas] vem muito pouco. Não é aquela coisa do começo [em 2013]. (Sheik Alan, libanês, há sete anos no Brasil)

Mapa 1 – Imigrantes internacionais de nacionalidade síria com a condição de refúgio registrados (Registro Nacional de Estrangeiro – RNE), entre 2000-2016, no Estado de São Paulo por município de residência



Fonte: Sistema Nacional de Cadastro e Registros (SINCRE)/Polícia Federal-Ministério da Justiça/Projeto MT Brasil/ICMPD/PUCMinas/OBMigra- Ministério do Trabalho. Observatório das Migrações em São Paulo – NEPO/UNICAMP-Fapesp/CNPq (apud OBSERVATÓRIO, 2018, p. 172)

Segundo o Banco Interativo Observatório das Migrações em São Paulo⁵¹, há núcleos de concentração de sírios em situação de refúgio no noroeste do Estado de São Paulo, nos municípios de São José do Rio Preto (n=23) e Penápolis (n=14). Estes dois municípios eram também um dos principais núcleos de concentração de imigrantes sírios e libaneses na década de 1920 (TRUZZI, 2019), pois era servida pela Estrada de Ferro Araraquarense (TRUZZI, 2009). Essa estrada começava em Santos e passava, entre outros, pelos municípios de São Paulo, Jundiaí, Campinas, Limeira, Rio Claro, São Carlos, Taquaritinga e São José do Rio Preto, onde terminava (BASSANEZI *et al.*, 2008). Este município contava à época com 730 imigrantes e Penápolis com 156. Em uma das entrevistas realizadas para esta tese consta a informação de um casal jovem de sírios recém-chegados que foram “apadrinhados” por uma família de empresários de São José do Rio Preto:

Um casal de jovens, quando eles vieram. Nos contatos da nossa superintendente, ela conseguiu o contato de uma família empresária, que residem em São Paulo, mas que tem a empresa em São José do Rio Preto. [...] E eles simplesmente apadrinharam este casal, literalmente, com tudo. Eles foram para São José do Rio Preto. (Irene, funcionária do Lar Sírio)

Segundo o Banco Interativo Observatório das Migrações em São Paulo⁵², há também outros núcleos de sírios em situação de refúgio nos municípios de Campinas (n=19), Itapira (n=18) e Sorocaba (n=13). Para Truzzi (2019), Campinas (n=327) e Sorocaba (n=182) também foram importantes núcleos de imigrantes sírios e libaneses na década de 1920.

Diante do exposto, conclui-se que as redes imigratórias históricas influenciam em alguma escala na escolha do território dos sírios recém-chegados⁵³. Como afirma Baeninger (2017, p. 93), “[...] esta imigração parece ter vínculos com processos históricos da imigração

⁵¹ Disponível em: <<https://unicamp-arcgis.maps.arcgis.com/apps/opsdashboard/index.html#/9d66a6e333be4f4aa09028daf619968e>> Acesso em 24 ago. 2020.

⁵² Disponível em: <<https://unicamp-arcgis.maps.arcgis.com/apps/opsdashboard/index.html#/9d66a6e333be4f4aa09028daf619968e>> Acesso em 24 ago. 2020.

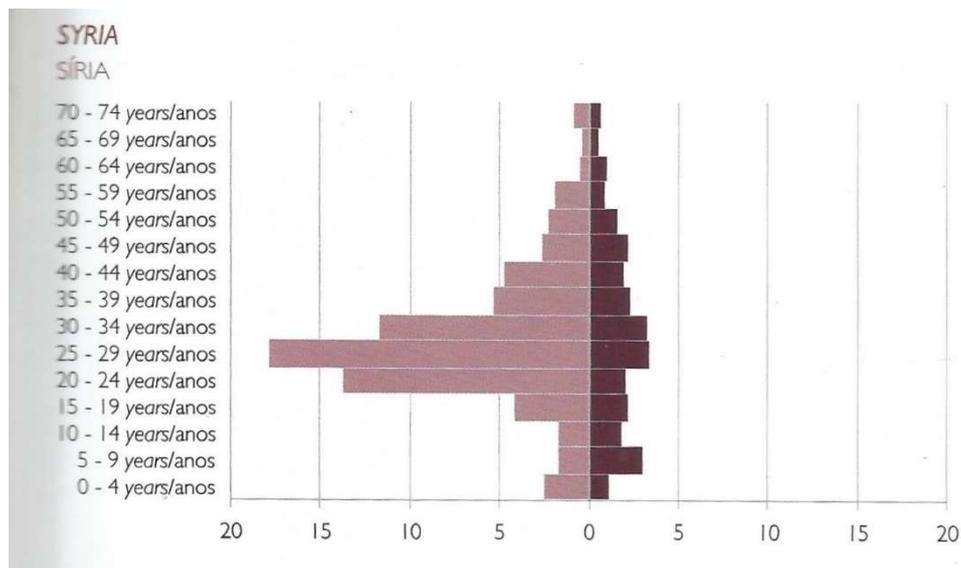
⁵³ Futuras pesquisas poderiam se deter mais sobre este aspecto da territorialidade dos sírios no Estado de São Paulo e sua relação com a imigração histórica de sírios e libaneses. Percebe-se que há uma correlação, mas indaga-se até que ponto isso se deve a redes sociais estabelecidas anteriormente à imigração para o Brasil e em que medida se deve a redes sociais formadas após a chegada ao país. Também caberia indagar que tipos de redes sociais são essas, ou seja, se consistem em conhecidos, parentes e/ou redes religiosas transnacionais.

síria para o Brasil⁵⁴, com o espraiamento dessa imigração para outros estados e, inclusive, para áreas de fronteira.”

4.2.2 Faixa-etária e estado civil

Dos 1.030 sírios que vivem no Estado de São Paulo, 284 são mulheres (27%) e 750 homens (73%):

Gráfico 1 – Imigrantes internacionais de nacionalidade síria com a condição de refúgio registrados (Registro Nacional de Estrangeiro – RNE), entre 2000-2016, no Estado de São Paulo, segundo idade e sexo.



Fonte: Sistema Nacional de Cadastro e Registros (SINCRE)/Polícia Federal-Ministério da Justiça/Projeto MT Brasil/ICMPD/PUCMinas/OBMigra- Ministério do Trabalho. Observatório das Migrações em São Paulo – NEPO/UNICAMP-Fapesp/CNPq (apud OBSERVATÓRIO, 2018, p. 185).

Segundo Baeninger (2017), a maior parcela de sírios é formada por jovens-adultos (entre 15 e 34 anos). Do total de homens sírios, 63% está nessa faixa. Entre as mulheres esse percentual é de 42%. Além disso, 88,7% dos homens e 71% das mulheres estão em idade ativa (15 a 59 anos), o que enfatiza a relevância de inserção laboral para este grupo (BAENINGER, 2017)

⁵⁴ A constatação destes vínculos a nível territorial não implica que haja necessariamente um processo de “identificação” (BRUBAKER; COOPER, 2000) entre os sírios em situação de refúgio e os árabes em São Paulo.

Segundo uma entrevistada, a grande parcela de homens jovens se deve ao serviço militar obrigatório na Síria:

A maioria jovem, homem, porque eles não queriam participar do conflito, então nem no exército do Bashar e nem nas milícias. Eles acabavam fugindo. (Mônica, ex-voluntária do ADUS)

Segundo o IPEA (2017), a maior parte das mulheres sírias são casadas (cerca de 47%), enquanto cerca de 40% são solteiras. Já entre os homens, pouco mais de 30% são casados, enquanto mais de 65% são solteiros.

Segundo Zetter *et al.* (2006), os homens solteiros não acumulam muito “*bonding social capital*”⁵⁵, enquanto mulheres e crianças costumam acumular mais esse tipo de capital, pois se engajam em instituições de cuidados como escolas, creches e postos de saúde (espaços privilegiados de sociabilidade). Essa hipótese é interessante para explicar a situação de sírios no Brasil, cuja maioria é constituída por homens solteiros.

Por outro lado, segundo Samir, da Mesquita Brasil, as famílias costumam ser mais vulneráveis do que os solteiros, principalmente por causa do preço do aluguel (solteiros podem se reunir em grupos de três ou quatro pessoas e dividir o aluguel).

Segundo Carmen, da Cáritas, as famílias já chegam compostas no Brasil, ou então o homem chega primeiro e depois traz a esposa e seus filhos (em geral dois ou três filhos).

Irene, do Lar Sírio, destaca a presença de jovens casais de cristãos ortodoxos, em torno de 23 a 24 anos, que já chegam noivos ao país. Em algumas ocasiões o noivo chega primeiro e depois traz a noiva.

4.2.3 Escolaridade, qualificação profissional e condição socioeconômica na Síria

Segundo o IPEA (2017), 26% dos sírios têm nível superior, 2% tem educação técnica profissional concluída, 37% têm ensino médio, 16% apenas nível básico e 4% não estudaram (16% não consta informação sobre escolaridade). Já para Calegari (2018), das 51 famílias (compostas por 251 indivíduos) que entrevistou, mais de 50% dos adultos têm ensino superior.

⁵⁵ O tipo de capital social que se forma entre os membros de uma mesma comunidade étnica e/ou no círculo familiar.

De acordo com Pedro, do Programa de Apoio para a Recolocação de Refugiados (PARR), entre 60 a 70% dos sírios atendidos pelo programa têm ensino superior e/ou pós-graduação. Ele afirma ainda que há sírios que falam sete idiomas.

Para o IPEA (2017), cerca de 30% dos homens sírios em situação de refúgio se dedicava ao comércio ou aos estudos no país de origem. Entre as mulheres, 17% se dedicavam aos estudos, 9% atuava área da educação e 17% em serviços domésticos. Estas eram as profissões mais comuns dos sírios que chegaram ao Brasil. Como afirma Irene, do Lar Sírio: “Então, comércio, eles têm muito essa vivência de comércio, comerciante mesmo.”

Além disso, segundo alguns líderes religiosos entrevistados, os sírios atuavam em profissões liberais:

Tem médicos, tem engenheiros, tem profissões liberais. E a maioria tem profissão. Raramente chega pessoa aqui que não tem. Ou ele estuda ou tem profissão. Não tem como assim, que fica sem fazer nada. Ou ele vai estudar, ou tem uma profissão. Porque a maioria vem com uma profissão. Tem todas as profissões: mecânico, marceneiros. (Sheik Said, sírio, há dez anos no Brasil).

Também têm médicos, engenheiros. Como aqui no Brasil, eles não têm como provar [que tem o diploma], tem que fazer cursos, não sei o quê, então acabam eles de trabalhar como funcionários em restaurantes, algumas coisas. (Sheik Alan, libanês, há sete anos no Brasil)

Os sírios, portanto, chegam ao Brasil com altos níveis de escolaridade e qualificação profissional. A qualificação profissional e a escolaridade configuram o que Bourdieu (1986) designa como “capital cultural”. No entanto, há também a questão dos recursos financeiros, ou o “capital econômico” (BOURDIEU, 1986). Para vir ao Brasil, é necessário custear passagens aéreas cujo valor é bastante elevado.

Tão lá [as irmãs estão na Síria]. Elas não vêm porque tá muito cara a passagem. [...] Pra você trazer 12 pessoas, sabe quanto custa? Cada um deles gasta mil dólares, três mil reais. Três mil vezes 12, dá 36 mil reais. Onde vou arrumar isso pra trazer eles? E eles não têm dinheiro, porque lá não tem trabalho. Pode ser que a guerra não tá igual antes, tá menos, só que não tem trabalho, não tem nada, não tem dinheiro. Muito caro lá as coisas já. (Ali, sírio, encarregado de cozinha, há três anos e quatro meses no Brasil, 18 anos de idade, muçulmano)

Então, normalmente, quando o pessoal vem pra cá. Ele veio, como, ele comprou passagem em dólar lá fora e conseguiu entrar. (Lucas, diácono de uma Igreja Ortodoxa)

Ele refúgio [refugiado], ele não chegou ao Brasil. Ele pegou tudo que ele tem. Porque pra chegar pro Brasil, tá, o governo não tá cobrando muita taxa de visto, mas também tem o avião, ele vai pagar 1.300 dólares. É muito caro. Imagina se uma família, duas ou três pessoas, o que eles vão fazer? [...] Dólares, porque a passagem é 1.300 dólares. O máximo se chega a mil, se tem um monte de promoção. Mas mil dólares, você está falando de três mil e poucos reais. É um dinheiro. (Kalil, sírio, proprietário de um food truck, há quatro anos no Brasil, 31 anos de idade, muçulmano)

Tudo, tudo. Sabe quanto é a passagem de avião pra eles [para a esposa e dois filhos que trouxe ao Brasil duas semanas antes da entrevista]? Oito mil [reais]. (Kaled, sírio, músico, há dois anos no país, 43 anos de idade, ismaele).

Este elevado custo das passagens aéreas torna a viagem ao Brasil proibitiva no caso dos sírios com menor condição socioeconômica:

Mas quem é pobre vai para os países vizinhos. (Sheik Alan, libanês, há sete anos no Brasil)

[...] quem tem dinheiro de verdade, ele vai escolher outro lugar pra viajar. Os pobres vão escolher aqueles lugares que assim, não tem dinheiro pra pagar passagem quase. (Youssef, libanês, há seis anos no Brasil, empregador de três sírios em uma loja de eletrônicos, muçulmano)

Além disso, há relatos que revelam que os sírios entrevistados tinham boa condição socioeconômica na Síria:

A gente era uma família bem de vida, não vou falar que a gente era rico, só que muito melhor que meu estado de dinheiro aqui. A gente tinha duas casas, dois carros, dois chefes, tudo era dois (Ali, sírio, encarregado de cozinha, há três anos e quatro meses no Brasil, 18 anos de idade, muçulmano)

É, tava vida boa, porque a gente, tipo toda família moderada. Tipo, que Graças a Deus, sabe que, pai e mãe sofreram muito pra gente conseguir uma vida boa.

Morou em um lugar bem bacana lá. E eu morei vida boa mesmo. (Samir, sírio, assistente de marketing, há quatro anos no Brasil, 29 anos de idade, muçulmano)

Tinha muito dinheiro antes, tenho muito dinheiro, tenho três carros também. Tenho duas casas, casa grande, tenho vila. Mas quando abriu a guerra [teve que deixar estes bens na Síria]. (Kaled, sírio, músico, há dois anos no país, 43 anos de idade, ismaele)

Lá na Síria, minha vida era tranquila, fácil de viver. Lá na Síria eu tinha três lojas para vender roupa de criança. Um escritório de engenharia, porque sou engenheiro mecânico, dois apartamentos e um carro. Então, minha vida era tranquila. (Beremiz, sírio, proprietário de um restaurante, há quatro anos e meio no país, 45 anos de idade, muçulmano)

Eles [referindo-se a uma família síria] tinham casa própria, tinham carro, conta bancária própria. Tinham tudo pessoal. (Lucas, diácono de uma Igreja Ortodoxa)

Minha família, quem tem, construíam prédios. [...] É, construíam prédios e vendiam casas. E eu aprendi a negociar com eles. E depois, em 16 anos. Com 15 ou 16 anos, eu abri minha loja. Empresa de vender notebooks, celulares. Em Aleppo. Acessórios. (Jamal, sírio, palestrante e cantor, há três anos e meio no país, 27 anos de idade, muçulmano)

Antes de guerra, ele já tem fábrica pra fazer uniforme, costura, roupa. Eu era professora. [...] Perdeu todas coisas. [...] Fábrica dele, minhas casas, dinheiro. (Esposa de Ammar, sírio, alfaiate, há quatro anos no Brasil, 44 anos de idade, cristão católico)

Os relatos desses sírios mostram que viviam com boa condição financeira na Síria. No entanto, nem todos eles conseguiram trazer este dinheiro para o Brasil, fazendo com que passassem por dificuldades aqui. Estes dados são corroborados pelos profissionais que acolheram os sírios em algumas organizações humanitárias:

Porque é bastante curioso. Todas essas famílias que vieram não são famílias com uma condição socioeconômica que a gente poderia considerá-las pobre. [...] A maioria, ao sair de seu país, tinha casa própria, um apartamento, um sítio, casa na praia, tinha o seu carro. Então, são pessoas que elas vêm, eu não gosto muito de classificar essa questão de Classe A ou B ou C. Mas é muito claro você perceber

que eles vêm com uma condição socioeconômica muito boa. (Irene, assistente social do Lar Sírio)

A maioria um poder aquisitivo bom, porque tem que pagar passagem aérea, atravessador, coyote, pra passar pra outro país e tal. Então, a maioria tem uma condição financeira razoável até. (Mônica, ex-voluntária do ADUS)

No entanto, é muito incerto quantos sírios realmente conseguiram se aproveitar deste “capital econômico” (BOURDIEU, 1986) para se estabelecerem no Brasil. Em outras palavras, ainda que tivessem muito dinheiro na Síria, isso não significa necessariamente que conseguiram trazer esse dinheiro ao Brasil, ou que vivam confortavelmente no Brasil. Muito pelo contrário, os relatos indicam que muitos deles chegam sem nada no Brasil:

Então, primeira coisa, o refugiado quando vai chegar aqui, a maioria dos refugiados tá sem dinheiro, porque gastou uma fortuna no avião. Então, é muito caro. (Samir, sírio, assistente de marketing, há quatro anos no Brasil, 29 anos de idade, muçulmano)

Então, nós não tínhamos nenhum dinheiro. Nós apenas pedimos ajuda para meu tio. Ele comprou uma passagem aérea para nós. E nós chegamos aqui com nada. Você pode imaginar. (Iasmin, síria, professora de árabe e inglês, há um mês no país quando realizada a entrevista, 24 anos de idade, muçulmana; tradução nossa⁵⁶).

Sem língua, quase sem dinheiro, sem casa, sem parentes. Difícil. (Ammar, sírio, alfaiate, há quatro anos no Brasil, 44 anos de idade, cristão católico)

[...] eles chegavam com uma mão na frente e a outra atrás. (Carmen, ex-funcionária da Cáritas)

Então, eu cheguei aqui, eu não tenho nada. (Hamed, sírio, ex-coordenador de avião e check-in, há quatro anos no Brasil, 34 anos de idade; não tem religião)

Nem roupa pra criança. (Nádia, síria, dona de casa, há quatro anos no Brasil, 31 anos de idade, cristã).

⁵⁶ No original: “So, we don’t have any money. We just called my husband uncle. He just bought a ticket for us. And we just came here [to Brazil] without anything. You can imagine.”

Ah, outra coisa, como eles não veem, eles saíram sem lenço e sem documento. [...] Aliás eu gosto muito de uma frase do Albert Einstein: “O refugiado, ele não tem malas, o que ele carrega está no coração e na cabeça, isso ninguém tira.” Albert Einstein. Eu tenho um quadro, de um pessoal que eu ganhei da ONU, com uma foto do Albert Einstein. (Pedro, trabalha no Programa de Apoio para a Recolocação dos Refugiados (PARR))

Embora os relatos indiquem que os sírios chegam com poucos pertences nas malas, também indicam que eles dispõem de muito “capital cultural” (BOURDIEU, 1986), o que até certo ponto pode ser convertido em “capital econômico”, quando se consegue um emprego que remunera bem, por exemplo.

Por fim, há mais um indício da origem socioeconômica dos sírios que vieram ao Brasil. Segundo Coimbra e Orchard (2020, p. 12), que analisaram a trajetória laboral de sete indivíduos de nacionalidade síria que solicitaram refúgio no Brasil, “[...] todos tinham um trabalho estável na Síria, e atuavam em suas áreas de formação”.

4.2.4 Ocupação dos sírios no Brasil

Há pelo menos quatro pesquisas que já abordaram a questão da ocupação dos sírios (BAENINGER, 2017; BRASIL, 2017; COIMBRA; ORCHARD, 2020; OLIVEIRA, 2020). Baeninger (2017), Brasil (2017) e Oliveira (2020) estudam o acesso ao mercado de trabalho dos sírios por meio do método quantitativo. Já Coimbra e Orchard (2020) adotam o método qualitativo por meio da análise das narrativas de trajetórias individuais. Embora estas pesquisas difiram em suas metodologias, os resultados apontam processos bastante semelhantes. A maior parte dos sírios em situação de refúgio no Brasil estão em idade economicamente ativa (de 19 a 59 anos de idade), o que revela a importância da inserção laboral para este grupo. A barreira linguística e a dificuldade em revalidar os diplomas os levam a procurarem trabalho em áreas distantes da sua formação e da sua atuação na Síria. Eles vivenciam, portanto, uma piora no padrão de vida e na realização de suas aspirações profissionais. Iasmin (síria em situação de refúgio entrevistada), por exemplo, era vice chefe de uma companhia multinacional. Quando chegou ao Brasil precisou trabalhar como operária em uma fábrica de sanduíches. De acordo com Brasil (2017, p. 57):

As principais ocupações desempenhadas por mulheres sírias no mercado de trabalho formal brasileiro são: Auxiliar de escritório, cozinheira geral, vendedora de comércio varejista, farmacêutica e auxiliar nos serviços de alimentação. Quanto aos homens: cozinheiro geral, abatedor, auxiliar de escritório, vendedor de comércio varejista e alimentador de linha de produção.

Segundo Pedro (profissional entrevistado), do Programa de Apoio para a Recolocação de Refugiados (PARR), a burocracia para a revalidação de diplomas está entre as principais causas disso. Recentemente, entretanto, aprovou-se na Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo a lei nº 16.685, que isenta de taxas os refugiados que queiram revalidar seus diplomas de graduação, mestrado ou doutorado.

Ademais, são muitos os sírios que enfrentam dificuldades para arrumar um trabalho formal. Segundo Cavalcanti *et al.* (2020), em 2019 havia 192 sírios ocupados no mercado formal de trabalho, e 1.217 não ocupados formalmente. Enquanto eles não obtêm uma ocupação formal, precisam trabalhar no setor informal. Como afirma Jamal (sírio em situação de refúgio): “Até chegar nesse ponto, eu trabalhei de cantor, cozinheiro, palestrante, aluguei um carro e trabalhei motorista de Uber.” É muito comum encontrar sírios trabalhando com comércio de móveis, de roupas (na Feira da Madrugada), de eletrônicos (na Santa Ifigênia) e de perfumes, principalmente em lojas cujos donos pertencem aos árabes.

A ocupação mais comum, entretanto, é a de cozinheiro. Tanto os dados estatísticos quanto as entrevistas qualitativas indicam a forte presença dos sírios na economia informal.

Este contexto de precarização do mundo do trabalho produz re[lações] sociais mais individualistas, mais autocentradas e corrói as formas de inserção, mediação e identificação social que o trabalho permitiria. Trabalhadores terceirizados, por exemplo, não criam, ou têm grande dificuldade para criar, vínculos sociais sólidos no local de trabalho. A carência destes vínculos é particularmente cara aos trabalhadores de posição social inferior, já que estes laços ajudam a determinar possíveis trajetórias ocupacionais e sociais ascendentes. (PAMPLONA, 2001, p. 272).

A trajetória de Beremiz explica o porquê dos sírios se concentrarem na área da culinária. Ele tem um diploma de engenharia, mas como não conseguiu revalidá-lo, acabou se tornando dono de restaurante. No entanto, a dificuldade de obter a informação necessária sobre como gerir seus negócios fez com que ele perdesse muito dinheiro e tivesse que fechar e reabrir o restaurante diversas vezes, em locais variados. Atualmente, ele estuda se tornar motorista de Uber ou, ainda, retornar à Síria.

Segundo o IBGE (2020), a taxa de desocupação no Brasil das pessoas de 14 anos ou mais era de 11,6% em dezembro de 2018 e se elevou para 14,4% em agosto de 2020 – o maior nível da série histórica desde 2012, atingindo a marca de cerca de 13,8 milhões de

desocupados⁵⁷ e 5,86 milhões de desalentados⁵⁸. Portanto, a conjuntura atual de declínio econômico e desemprego do país favorece a criação do autoemprego e também da economia étnica, pois ela protege as minorias do desemprego. “Sabemos que, sobretudo em tempos recessivos, ou de crescimento econômico modesto e com reduzida oferta de empregos formais, o mercado tende a estimular autoempreendimentos.” (TRUZZI; NETO, 2007, p. 47).

Entretanto, deve-se refletir até que ponto o autoemprego é uma solução para a questão do declínio do emprego padrão ou se, pelo contrário, é ele uma “alternativa precária”. Segundo Pamplona (2001), o “autoempregado” é um “[...] componente da força de trabalho e não [...] um ‘empreendedor capitalista’” (PAMPLONA, 2001, p. 26). Entretanto, Pamplona (2001) reconhece que em alguns casos o autoemprego pode se oferecer como uma alternativa rentável, pois oferece mais autonomia e condiz mais com a qualificação do trabalhador. No caso do autoemprego étnico, a não assimilação ao mercado de trabalho local pode muitas vezes ser mais rentável do que a assimilação (TRUZZI; NETO, 2007). O sucesso desse tipo de empreendimento depende das habilidades dos atores envolvidos em aproveitar de forma adequada o ambiente favorável. O ambiente favorável se dá quando as mercadorias étnicas são valorizadas pelo mercado.

De acordo com os entrevistados, os sírios em situação de refúgio muitas vezes têm acesso a *recursos de classe* – “[...] que dizem respeito a atributos materiais e culturais inerentes à burguesia de um grupo que a impulsionam para exercer atividades empresariais” (TRUZZI; NETO, 2007, p. 42) –, pois a maior parte dos sírios entrevistados tinham boa condição socioeconômica na Síria, como se viu anteriormente. Além disso, a maior parte deles têm acesso aos *recursos étnicos* – que “[...] dizem respeito a aspectos socioculturais e demográficos de todo o grupo, e não apenas de sua fração burguesa, que incentivam atividades empresariais” (TRUZZI; NETO, 2007, p. 42).

Quanto aos “recursos étnicos”, há uma controvérsia em relação à cozinha árabe. Omar ressaltou a cozinha como um “recurso étnico”, destacando que os sírios gostam de cozinhar e comer bem. Já Beremiz, entretanto, afirma que é a estrutura de oportunidades no Brasil – limitada ao montante de “capital social” (BOURDIEU, 1986) que possuem – que leva o sírio a cozinhar, e não os “recursos étnicos” que possuem: “*Ninguém trabalhava com culinária, todos*

⁵⁷ O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) considera como “desocupados” apenas pessoas que estão procurando trabalho.

⁵⁸ Os “desalentados” são pessoas aptas a trabalhar, mas que desistiram de procurar emprego por considerar que não encontrariam trabalho adequado ou que não seriam absorvidos pelo mercado de trabalho por conta de sua idade e/ou ausência de experiência profissional, por exemplo.

começaram aqui a trabalhar aqui com culinária, porque aqui não pode trabalhar com outra coisa.” (Beremiz, sírio em situação de refúgio, proprietário de um restaurante, engenheiro de formação, há quatro anos e meio no Brasil, 45 anos de idade, muçulmano). O mesmo se pode afirmar da presença dos sírios nas lojas de eletrônicos e celulares na Santa Ifigênia.

Assim, é possível afirmar que a estrutura de oportunidades – como o comércio de eletrônicos e a cozinha árabe são as áreas acessíveis aos sírios por meio do seu “capital social” (BOURDIEU, 1986). Os *recursos étnicos e de classe* são melhor aproveitados quando combinados à uma rede étnica que preenche as oportunidades econômicas disponíveis. No entanto, a grande procura por este nicho étnico aumentou bastante a concorrência, tornando o mercado saturado para os recém-chegados. *“Eu acho que agora tem um número maior de pessoas, então a oferta de serviços de buffet e culinária também aumentou muito, a concorrência aumentou muito.”* (Gabriela, funcionária da Cáritas)

É possível perceber também muitos sírios que trabalham com o comércio de eletrônicos na rua Santa Ifigênia, no centro de São Paulo. Há sírios como Yazid que já trabalhavam com eletrônicos na Síria. Em seu caso, pode-se dizer que os “recursos de classe” foram tão determinantes quanto a estrutura de oportunidades. Assim, constata-se que os sírios com ocupações manuais e técnicas (que não exigem o domínio da língua portuguesa e/ou a revalidação dos diplomas) se adaptam melhor ao mercado de trabalho. Esse é o caso de Ammar, por exemplo, um sírio que trabalhava com alfaiataria na Síria e abriu um empreendimento no mesmo ramo no Brasil. Também é o caso daqueles que já trabalhavam com culinária na Síria (diferente do caso de Beremiz que era engenheiro e teve que se adaptar ao abrir um restaurante).

Além disso, muitos sírios se tornam professores de inglês no Brasil, pois esse conhecimento é um diferencial em relação aos brasileiros em geral. Alguns se empregam em escolas de inglês e como professores particulares (caso de Samir), enquanto alguns conseguiram abrir a própria escola de inglês (caso de Omar).

A música é outra área de atuação muito procurada pelos sírios. Kaled, por exemplo, era músico instrumentista na Síria e conseguiu trabalhar no ramo aqui no Brasil. Entretanto, seu rendimento é inconstante, pois nem sempre há demanda para esse tipo de trabalho.

Por fim, destaca-se a atuação dos sírios no comércio de móveis, de roupas e de perfumes, principalmente em lojas cujos donos pertencem aos árabes. Assim, tanto Ibraim (um sírio de

religião drusa) quanto o filho e a esposa de Almir (um sírio cristão) já trabalharam com o comércio de roupas na Feira da Madrugada, no Brás.

4.2.5 Religião

As fontes estatísticas das quais nos valemos para descrever o perfil dos sírios no Brasil (IPEA, 2017; OBSERVATÓRIO, 2018) não dispõem de informações sobre a religião destes refugiados. Sendo assim, recorrer-se-á a bases de dados mais restritas em termos quantitativos (ADUS, 2016; CALEGARI, 2018) para traçar o perfil religioso dos sírios no Brasil.

O ADUS – Instituto de Reintegração do Refugiado fez um levantamento dos refugiados cadastrados na organização (210 sírios entre 2013 e 2015). Segundo o ADUS (2016, p. 84): “Muçulmanos são maioria entre homens e mulheres: 45% e 54%, respectivamente”⁵⁹. Já Calegari (2018) entrevistou 51 famílias (composta por 251 indivíduos), dos quais 95% são muçulmanos, 3% não têm religião e 2% são cristãos.

Essas fontes, especialmente a de Calegari (2018), nos dão a impressão de que a imensa maioria de refugiados sírios no Brasil é composta por muçulmanos. No entanto, é importante ressaltar que a presença de sírios cristãos (especialmente cristãos ortodoxos) é muito significativa. Irene, da organização Lar Sírio Pró-Infância (apoiada pela Catedral Metropolitana Ortodoxa, no Paraíso), afirma que a organização já cadastrou e acolheu quase cem famílias de sírios em situação de refúgio, das quais apenas quatro eram de muçulmanos. As demais eram famílias compostas por cristãos e cristãos ortodoxos.

Assim, se considerarmos que cada família tem em média de três a cinco indivíduos, é possível estimar que no Brasil já tenham chegado no mínimo entre 300 a 500 refugiados sírios cristãos, número bastante significativo se considerarmos que, segundo o ACNUR (apud OBSERVATÓRIO, 2018), o Brasil já recebeu 3.800 sírios solicitantes de refúgio. Portanto, é possível estimar que, no mínimo, entre 7,9% e 13,2% dos sírios no Brasil são cristãos (cerca de 10%). Segundo Lucas, diácono da Igreja Syrian Ortodoxa, “[...] dos dois mil e poucos [sírios]

⁵⁹ A fonte não especifica as percentagens das outras religiões.

que o Brasil recebeu, não chega a quinhentos cristãos.” (informação verbal) ⁶⁰. Os profissionais entrevistados por nós afirmaram que na maioria dos casos trabalharam com sírios muçulmanos:

A maioria são muçulmanos, mas tem cristãos. Tem sírio cristão e drusos também. (Sheik Said, sírio, há dez anos no Brasil)

A religião era muçulmana, eram Islã. (Carmen, ex-voluntária da Cáritas)

Muçulmana, a grande maioria, 90 e poucos por cento. Eu conheci pouquíssimos cristãos. (Mônica, ex-voluntária do ADUS)

Tem dois cristãos. Sete muçulmanos e dois cristãos. (Pedro, trabalha no PARR)

Tem muçulmanos, a maioria. Mas existem cristãos também são de lá. (Sheik Alan, libanês, há sete anos no Brasil)

Portanto, os entrevistados são unânimes em afirmar que os muçulmanos são maioria, mas reconhecem que há a presença de cristãos e até mesmo de drusos.

4.3 AS POLÍTICAS PÚBLICAS PARA OS REFUGIADOS NO BRASIL

Este tópico tem como objetivo analisar algumas das políticas públicas para refugiados no Brasil, bem como a relação do Estado brasileiro com eles. Ele se justifica pela necessidade de explicar o *status* simbólico e político dos sírios no Brasil. Além disso, ele também é importante para contextualizar a ação das igrejas e das mesquitas⁶¹, uma vez que o objetivo da tese é comparar a estrutura de acolhimento das organizações religiosas com as ONGs e as estruturas do Estado.

No início comparam-se alguns direitos garantidos aos sírios no Brasil em comparação a outros países, com o intuito de melhor compreender as especificidades da cidadania no Brasil. Então, analisam-se mais detalhadamente as políticas oferecidas pelo governo brasileiro, por meio de instituições como o Centro de Referência e Atendimento para Imigrantes (CRAI) e a Casa de Passagem Terra Nova.

⁶⁰ Entrevista concedida em 24 de junho de 2018.

⁶¹ O que será feito em outro capítulo.

4.3.1 A extensão da cidadania no Brasil em uma perspectiva comparada

A diferença do Brasil no contexto do acolhimento internacional de refugiados diz respeito à facilidade do visto e à segurança com que os refugiados chegam aqui:

O Brasil tá dando visto. A pessoa vem de uma forma segura aqui pegar. Chega aqui. Nos outros países da Europa tem pessoas que morrem antes de chegar. No mar. Um dos motivos [de os sírios escolherem o Brasil] é que ele pega visto e vem com seguridade. Não tem aquele risco de poder morrer no caminho. Aqueles que têm família. (Sheik Said, sírio, há dez anos no Brasil)

Por outro lado, os países europeus oferecem, na percepção dos entrevistados, melhores políticas de acolhimento, pois oferece direitos sociais mais extensos que o Brasil:

Porque na Europa a situação pro refugiado é melhor, pra família. Porque eles dão moradia e dão salário. Então a pessoa pode. Não fica na boa, só que não fica nessa situação que ele vai ficar aqui. Aqui não tem ajuda do governo, não dá nada, ele não recebe nada. A não ser o documento, carteira de trabalho, o que abre uma oportunidade aqui. Mas não tem aquela ajuda que uma política assim determinada, como processo, como na Europa que tem processo. Tem que fazer isso e isso. Não é como aqui que fica sem fazer nada. Aqui é o contrário. (Sheik Said, sírio, há dez anos no Brasil)

Assim, embora a travessia para a Europa implique em riscos de vida, ela também oferece uma cidadania mais extensa ao refugiado. O mesmo se pode dizer em relação ao Canadá, como se verá mais adiante no capítulo que apresenta o enfoque comparativo com o caso canadense.

Segundo *Sheik Said*, o governo brasileiro oferece visto mais fácil ao sírio, um documento e uma carteira de trabalho, mas depois disso não ajuda com mais nada. Como afirma Santos (2007), o cidadão no Brasil se torna um consumidor. Segundo Carvalho (2002, p. 228-9):

[...] a cultura do consumo dificulta o desatamento do nó que torna tão lenta a marcha da cidadania entre nós, qual seja, a incapacidade do sistema representativo de produzir resultados que impliquem a redução da desigualdade e o fim da divisão dos brasileiros em castas separadas pela educação, pela renda, pela cor.

Segundo Wanderley Guilherme dos Santos, a cidadania no Brasil, além disso, é uma “cidadania regulada” (SANTOS, 1979). Essa “cidadania regulada” traz impactos sobre a ética

do trabalho, que é visto como uma primeira etapa na integração do indivíduo.

Por *cidadania regulada* entendo o conceito de cidadania cujas raízes encontram-se, não em um código de valores políticos, mas em um sistema de estratificação ocupacional, e que, ademais, tal sistema de estratificação ocupacional é definido por norma legal. Em outras palavras, são cidadãos todos aqueles membros da comunidade que se encontram localizados em qualquer uma das ocupações *reconhecidas e definidas* em lei. (SANTOS, 1979, p. 75, grifos do autor)

Aqueles que não ocupam profissão reconhecida e definidas em lei se tornam pré-cidadãos. A carteira de trabalho é instituída em 1932, se tornando uma evidência jurídica de que um indivíduo é trabalhador. Para Santos (1979), ela se torna uma “certidão de nascimento cívico”. Ela “[...] constitui, nas ruas brasileiras, um símbolo de *status* historicamente poderoso” (FREHSE, 2016, p. 211)

Como afirma Carvalho (2017), no Brasil os direitos sociais surgem antes dos direitos civis e dos políticos, no governo de Getúlio Vargas, na década de 1930. Nesse sentido, o mero fornecimento de um documento provisório e de uma carteira de trabalho não irá garantir uma cidadania extensa ao refugiado, mas apenas uma “cidadania regulada”. Para se tornar cidadão de fato, como afirmou Milton Santos (SANTOS, 2007), eles precisam se tornar consumidores e, para tanto, precisam conseguir um trabalho. Na maior parte das vezes, portanto, ele terá que recorrer a um trabalho informal para se tornar um cidadão.

Para Cardoso (2010), no entanto, aqueles sem profissão reconhecida em lei não são “pré-cidadãos” (SANTOS, W. G., 1979), pois havia uma promessa de integração dos trabalhadores por meio da regulamentação de suas respectivas profissões. Essa promessa, ainda que utópica, tinha como efeito gerar uma expectativa de integração, além de manter estes trabalhadores lutando “[...] pela facticidade do Estado enquanto ordem jurídica que lhes prometia proteção e bem-estar social” (CARDOSO, 2010, p. 776), em detrimento de alimentarem ideais revolucionários (por meio da promessa socialista ou comunista). A manutenção dessa promessa de integração contribuiu para a reprodução das desigualdades no Brasil. Cardoso (2010) ainda afirma como esse horizonte de expectativas gerou um referencial para a formação de identidades individuais e coletivas.

É possível perceber que esse horizonte de expectativas surte um efeito significativo sobre os sírios em situação de refúgio, pois alguns deles valorizam a obtenção da carteira de trabalho como uma via de obter incorporação laboral no país. Além disso, os sírios valorizam bastante a oportunidade de abrir negócios, o que muitas vezes não é possível em outros países. Esse horizonte de expectativas vai ao encontro das aspirações destes sujeitos que almejam

encontrar um lugar melhor para viver. Ademais, vai ao encontro da identificação que muitos sírios têm com o trabalho e o empreendedorismo enquanto um meio para atingir o ideal de bastar a si mesmos, sem depender da ajuda alheia – seja de um patrão, do Estado, das organizações humanitárias ou até mesmo dos árabes. Os seguintes depoimentos são reveladores desta valorização da carteira de trabalho e do horizonte de expectativas que ela gera:

O que é legal no Brasil, eu vou falar, é que eles dão documentos, que é o mais importante. [...] É legal, como eu falei pra você, o Brasil dá documento, eu vivo da mesma forma que qualquer brasileiro aqui no país. (Kalil, sírio, proprietário de um food truck, há quatro anos no Brasil, 31 anos de idade, muçulmano)

Aqui não tem ajuda do governo, não dá nada, ele não recebe nada. A não ser o documento, carteira de trabalho, o que, [no entanto], abre uma oportunidade aqui. [...] Na hora que ele vai pegar a carteira de trabalho, vai ter, no futuro vai ter permanência, vai ter autorização, então isso tudo aqui atrai muitas pessoas. [...] E agora tem que mostrar capacidade, tem que crescer, tem oportunidade. E isso aqui eu acho uma grande coisa. Dar uma oportunidade à pessoa. Talvez, a coisa que ele mais quer, é só ter a oportunidade para desenvolver, para crescer. (Sheik Said, sírio, há dez anos no Brasil).

Por outro lado, é o próprio sujeito que deverá custear a sua vida no país. Aqueles que valorizam a liberdade oferecida pelo Brasil, em geral, possuem boa condição socioeconômica que os permite desfrutar disso com alguma autonomia. No caso de Kalil isso só é possível por causa do apoio financeiro de parentes:

É, eu na verdade gastei meu dinheiro quando eu abri o meu trabalho, o resto é minha tia que me ajudou. Porque também o Brasil não dá nada. Não é o mesmo. Na Europa o governo dá casa, comida, salário pra você viver, dá curso, muitas coisas. Aqui, nada. Eu entendo a situação do país. Tem muitas pessoas também que estão morando na rua, porque não tem dinheiro. Na verdade, eles não têm dinheiro. Tem dinheiro, mas o político. (Kalil, sírio, proprietário de um food truck, há quatro anos no Brasil, 31 anos de idade, muçulmano).

Portanto, enquanto na Europa e Canadá ele se torna cidadão assim que é aceito pelo Estado receptor (cidadania extensiva), no Brasil, pelo contrário, esta etapa consiste apenas no seu “nascimento cívico” (SANTOS, 1979).

E quando reclamamos, falamos com as autoridades que tem que ter uma política melhor para refugiados, o governo parece que ele, sabe a situação pro brasileiro é difícil, imagina pra pessoa que está chegando. Não é fácil nem pro brasileiro, agora imagina pra pessoa que vai chegar. Tem pessoas aqui sem teto, passando também necessidade. Então, eles disseram que o Brasil realmente não tem essa condição. (Sheik Said, sírio, há dez anos no Brasil)

Segundos Portes (1999), há três tipos de políticas governamentais para os imigrantes: receptiva, indiferente e hostil. Segundo os entrevistados, portanto, o governo brasileiro é receptivo ao conceder o visto, o RNE e a carteira de trabalho para os sírios. É nesse momento que se dá o “nascimento cívico” (SANTOS, 1979) dos sírios. No entanto, após conceder estes documentos, o governo adota poucas políticas específicas para imigrantes e refugiados, gradativamente deixando de ser “receptivo” (como no momento em que concede o visto) e se tornando “indiferente” (PORTES, 1999).

Então, eu acho que a grande maioria via “ah, o Brasil tá liberando, então vamos pro Brasil.” Assim, o Brasil abre as portas, mas não te dá nenhuma estrutura. Você chega aqui e tipo, se vira. Te dou carteira de trabalho, faço você tirar carteira de trabalho, CPF [Cadastro de Pessoas Físicas] e tal, mas se vira que eu não vou te ajudar em nada. (Mônica, ex-voluntária do ADUS)

As dificuldades são muitas, principalmente quando sabemos que a pessoa necessita de algo que não podemos ajudar diretamente, o que demonstra que nosso país precisa avançar muito em políticas de proteção social que contemplem todas as nossas diversidades, inclusive algumas específicas para refugiados e imigrantes. [...] Mais informação sobre documentação, pessoas que falem línguas em atendimentos do serviço público, políticas de inclusão nos estudos (bem como revalidação de diploma), mais incentivos para participação na vida política e cultural das cidades. Enfim, um longo caminho... (Mário, funcionário da Cáritas)

Não consigo falar mal do Brasil, porque é o único país que abriu as portas pra todo mundo entrar, país tipo mãe pra nós, pra acolher todo mundo. Porque não são só sírios, só refugiados, é todo mundo, né? Aqui tem todo mundo. Então, mas o governo mesmo não ajuda tanto. (Samir, sírio, assistente de marketing, há quatro anos no Brasil, 29 anos de idade, muçulmano).

Olha, Brasil ajudou com uma situação de visto, pra eles entrarem aqui. Agora, pra ajudar de outra forma, não. Eles só abriram uma porta, visto para os sírios que já entraram no Brasil viver normal. Mas para receber alguma ajuda, não. (Sheik Alan, libanês, há sete anos no Brasil).

A fala de Mônica deixa bastante claro o procedimento do governo brasileiro: após a emissão dos documentos dos refugiados ele vai paulatinamente se tornando indiferente. *Sheik Alan* e *Samir* afirmam a mesma coisa de uma forma mais sutil, ressaltando mais os feitos do governo de abrir as portas do que apontando para a sua indiferença. Faz sentido que Mônica e Mário, que são brasileiros, apontem para os problemas do governo de uma forma mais incisiva que *Samir*, que é sírio. A principal hipótese para essa cautela é a de que “[...] o refugiado exitoso não pode – e, às vezes, não quer – questionar o poder soberano da hospitalidade brasileira, já que, ao fazê-lo, poderia se tornar um indesejável” (FASSIN, 2010, p. 175 apud NAVIA, 2016, p. 210).

Segundo *Gündogdu* (2015), a cidadania é uma condição precária que pode a qualquer momento ser retirada, diminuída ou erodida. Isso explica a cautela com que *Samir* e outros sírios criticam o posicionamento do governo brasileiro para com os refugiados. No entanto, este não é em absoluto o caso de *Zayn*, que aponta as incoerências da política do governo de uma forma mais assertiva:

Se Brasil vai continuar a aceitar refugiado precisa ter estratégia. Ok, aceita refugiado, mas deixa eles na rua? Não! Se não tem estratégia, então não mais aceita, porque quando aceita refugiado, precisa de casa, precisa dinheiro, comida, clínica, entende? Saúde. (...) Eu respeito o Brasil pelo que ele fez, mas eu acho que tem limites. Se você quer receber [mais refugiados], se você não pode recebê-los, para de aceita-los. Porque ao fazer isso [aceitá-los sem oferecer uma política imigratória] você não está os ajudando. (Zayn, sírio, jornalista, há sete anos no Brasil, 37 anos de idade, muçulmano; tradução nossa⁶²).

A crítica de *Zayn* vai no mesmo sentido que a de *Santos* (2007), segundo quem no Brasil o cidadão é aquele que pode pagar por um plano de saúde privado, uma escola particular, uma casa, comida etc. Como o Brasil não oferece nada disso ao refugiado, no limite ele lhe nega a

⁶² No original [apenas a segunda parte da fala está em inglês]: “I respect Brazil what did about this one. But I think it have limit. If you like to accept (...), should be (...). If you cannot do, stop something. Because in this, you’re not helping people.”

“cidadania” (SANTOS, 2007).

No entanto, a Constituição Federal de 1988 garante que os serviços de saúde e educação no Brasil são universais e podem ser acessados até mesmo por imigrantes indocumentados ou refugiados que ainda não obtiveram seu Registro Nacional Migratório (RNM)⁶³. Embora o acesso seja universal, há algumas dificuldades práticas como a “[...] ausência de preparo dos agentes de saúde para atender os refugiados com línguas e culturas diferentes.” (FORTUNATO, 2019, p. 122) O mesmo se pode dizer em relação à educação pública. Alguns dos profissionais entrevistados relataram que algumas crianças tiveram dificuldade de se adaptar ao ensino público no Brasil. Estes assuntos, no entanto, serão deixados para futuras pesquisas, uma vez que não estão entre os objetivos desta tese⁶⁴. Me restrinjo a analisar no próximo tópico algumas das políticas criadas especificamente para imigrantes e refugiados a nível estadual e municipal.

4.3.2 Centro de Referência e Atendimento para Imigrantes (CRAI)

A Constituição Federal de 1988 atribui ao governo federal maior preponderância na elaboração de políticas públicas. Não obstante, a Constituição atribuiu aos municípios responsabilidades compartilhadas com o governo federal, que é em última instância o ente federativo que dá a última palavra no tocante às políticas públicas. (SEGATTO, 2019)

Ainda que o governo federal não tenha uma estratégia clara para a integração dos refugiados, há iniciativas dos municípios e estados para desenvolver políticas públicas específicas para imigrantes que contemplam também aos refugiados. Este é o caso do CRAI, Centro de Referência e Atendimento para Imigrantes, no Município de São Paulo⁶⁵:

O CRAI é interessante para a família. Eles precisam saber da situação da sua esposa, se ela está grávida ou não, porque eles podem ajudá-la no acompanhamento do bebê, a saúde dela. Se você tem um filho, eles te darão um suporte. Você pode ser acompanhado em uma UBS [Unidade Básica de Saúde], como mini hospitais [postos de saúde]. Então, você pode acompanhar a situação

⁶³ Antes referiu-se como RNE, pois os entrevistados referiam-se ao documento no momento em que obtiveram, antes da Lei 13.345/2017. No entanto, aqui se refere ao presente RNM, quando a lei já está em vigor.

⁶⁴ Cf. Fortunato (2019) para mais informações sobre o acesso dos sírios à universidade, à revalidação de diplomas e aos serviços de saúde.

⁶⁵ Este serviço atende apenas ao Município de São Paulo.

de sua esposa, a saúde de sua esposa e seu filho na UBS por meio do CRAI. Porque eles te darão algo como um cartão de saúde. (Omar, sírio, professor de inglês, há três anos no Brasil, 35 anos de idade, muçulmano; tradução nossa⁶⁶)

Ainda que o CRAI ajude a fazer o acompanhamento da saúde das famílias de imigrantes e refugiados, eles apenas mediam o acesso ao Sistema Único de Saúde (SUS). O serviço do SUS é universal e pode ser procurado por qualquer imigrante ou refugiado, mesmo sem ser por meio do CRAI. A diferença é que o CRAI possui atendentes que falam diversas línguas, facilitando a comunicação com eles.

Além da saúde, um dos principais motivos para a procura do CRAI é a inscrição no CadÚnico, que permite acesso aos programas do governo federal. Segundo Ventura, Guimarães e Reis (2017), há 33 sírios que utilizaram o CRAI. Ainda segundo esta fonte, há 326 sírios cadastrados no CadÚnico (voltado a famílias que recebam até meio salário mínimo por pessoa e inclui programas como Bolsa Família, Renda Cidadã, Renda Mínima e Ação Jovem), dois quais 242 (74%) estão cadastrados no Bolsa Família. Apesar disso, a maioria dos sírios que entrevistamos não demonstrou interesse por este programa federal:

Bolsa Família, eu não estou interessado nisso. Porque é uma pequena quantia, então eu não quero. Pode ser que se eu tivesse um monte de filhos, talvez eles me ajudassem. Porque eu sei que o Bolsa Família está dando 70 reais por pessoa. Então, pra mim, é algo como 210 ou 200 [reais]. Então, você não pode fazer nada com 200 reais por mês. Grandes famílias podem ser ajudadas por eles. Por exemplo, eu sei de um sírio que tem cinco filhos. Então, ele ganha 350 reais com sua esposa e filhos. Até mais. Ele está ganhando 400. É bom. Talvez cubra seus gastos com comida, eu não sei, eletricidade, contas, algo como isso. Mas para famílias pequenas isso não é importante. (Omar, sírio, professor de inglês, há três anos no Brasil, 35 anos de idade, muçulmano; tradução nossa⁶⁷)

Nada. É que eu acho que Bolsa Família só pra família né. Como eu sou solteiro.

⁶⁶ No original: “CRAI is interesting for the family. They need to know your wife situation, if she is pregnant or no, because they can help her following, checking the baby, her health. If you have a child, they will give you like a support. You can follow some UBS, like mini-hospitals. So, you can follow your wife condition, wife health and your child health in UBS through CRAI. Because they will give you like a health card.”

⁶⁷ No original: “Bolsa Família I’m not interested in it. Because it is a small budget, so I don’t want. May be if I had a lot of children, maybe, they would help me. Because I know Bolsa Familia are giving 70 reais per person. So, for me, it’s like 210 or 200. So, you can’t do anything with 200 reais per month. Big families, they can help them. For example, I know a Syrian guy, he has 5 children. So, he earns like 350 reais with his wife and children. More. He is getting 400. It’s good. Maybe it covers his food, I don’t know, electricity, bills, something like this. But for small families it is not important.”

Mas nunca pensei, tipo, ir atrás disso. (Samir, sírio, assistente de marketing, há quatro anos no Brasil, 29 anos de idade, muçulmano)

O cara que tem que aprender para trabalhar. Se não quer aprender. Ele fica sentando pra ganhar dinheiro do governo, não é legal, eu acho. Depende das pessoas, eu acho. Pra mim, muitas pessoas podem falar que eu estou errado. Mas eu gosto de trabalhar, tem que batalhar, tem que ganhar dinheiro. A vida vai, o tempo vai passar, com ou sem. Então, tem que tentar ter ou morre. Né. (Kalil, sírio, proprietário de um *food truck*, há quatro anos no Brasil, 31 anos de idade, muçulmano).

Kalil entende que receber este dinheiro poderia colocá-lo em uma posição de aceitar caridade, o que contraria sua ética de não querer depender da ajuda alheia, algo bastante presente entre os sírios. Portanto, declaram não receber o auxílio, pois isso os coloca em condição de vulnerabilidade. No entanto, há uma contradição entre o posicionamento de alguns sírios de reclamarem mais auxílio do governo, por um lado, e de recusarem o Bolsa Família, por outro lado.

Em relação a cursos de português, até 2018 a Prefeitura não oferecia nenhum programa específico, embora oferecesse informações sobre os locais em que estes cursos eram oferecidos pela sociedade civil (FORTUNATO, 2019). No entanto, a Prefeitura lançou em 2018 o programa “Portas Abertas”, que “[...] utiliza da estrutura disponível na rede pública de ensino para promover aulas de português” (FORTUNATO, 2019, p. 125). Ainda segundo esta fonte, por ser um programa recente, não há resultados sobre sua efetividade.

4.3.3 Casa de Passagem Terra Nova e abrigos da Prefeitura

A Casa de Passagem Terra Nova é um programa do Estado de São Paulo voltado a refugiados e imigrantes. Segundo José Roberto Mariano (informação verbal⁶⁸), coordenador do programa, o objetivo é fazer o acolhimento, acompanhamento e encaminhamento dessas famílias para equipamentos públicos, para que saibam quais lugares procurar por ajuda quando saírem de lá. Nesse sentido, ela ajuda a criar os chamados “*linking social capital*” (AGER;

⁶⁸ Informação obtida no evento de Lançamento do *Atlas da Imigração da População Refugiada*, no Museu da Imigração, no dia 21 de junho de 2018.

STRANG, 2008), que são o tipo de “capital social” que relaciona os indivíduos com as estruturas do Estado, como é o caso dos serviços públicos de saúde e educação, por exemplo.

A Casa de Passagem Terra Nova abriga até 50 famílias de cada vez. O período de permanência varia de 90 a 180 dias. Entende-se que nesse período elas conquistarão autonomia. Nesse período recebem apoio psicológico, cursos de língua, além de orientação jurídica e profissional.

Na Casa de Passagem Terra Nova foram atendidos 33 sírios entre 2014 e 2018, dos quais nove são mulheres adultas, sete homens adultos, quatro crianças e adolescentes mulheres e 13 crianças ou adolescentes homens (OBSERVATÓRIO, 2018). Segundo José Roberto Mariano, o último sírio saiu em janeiro de 2018. Ele ainda destaca o apoio dos árabes na incorporação destes sírios⁶⁹, fazendo com que não necessitem tanto do apoio do governo. Essa informação foi corroborada por Gabriela, da Cáritas, que disse que eles são a nacionalidade de refugiados que menos solicita auxílio para moradia.

Além da Casa de Passagem Terra Nova, há abrigos da Prefeitura de São Paulo nos quais alguns sírios chegaram a morar. Entretanto, segundo nossos entrevistados, as condições desses abrigos não eram tão boas:

É, são abrigos [da Prefeitura] para moradores de rua também. Não eram só moradores de rua, mas tinham também moradores de rua. Tanto é que alguns deles reclamavam por terem tido problemas com assalto lá dentro e situações assim, muito complicadas. Eles sempre largavam e não queriam ficar. (Carmen, ex-funcionária da Cáritas)

É, tem os albergues da prefeitura. E aí, o que eles fizeram foi dividir os albergues. Tem alguns albergues em São Paulo que eles só estão aceitando imigrantes e refugiados. Porque eu acho que estava tendo algum conflito com os moradores brasileiros que são de rua e tal com os imigrantes. Então tem. Só que assim, atualmente como a demanda é muito grande, muita fila de espera. E você só pode ficar por três meses. Se você não arruma um emprego, nada, você pode prorrogar por mais três. Então, eu acho que o máximo que você fica, dos que eu conheço é

⁶⁹ O apoio dos árabes será tratado detalhadamente em outro capítulo.

seis meses. Então, não resolve o problema. Se é emergencial resolve por seis meses, depois [não resolve mais]. (Hebe, voluntária na BibliASPA)

Segundo Calegari (2018), dos 51 sírios que entrevistou, apenas dois viveram em abrigos do governo. Ambos os entrevistados disseram que não gostaram da experiência.

Em resumo, a ausência de políticas específicas do governo federal voltadas aos refugiados, os governos municipal e estadual criaram algumas estruturas que os auxilia minimamente. Tanto o CRAI quanto a Casa de Passagem Terra Nova têm como pontos fortes a criação de vínculos entre imigrantes e refugiados com as estruturas do Estado, principalmente de saúde e educação.

Além disso, é importante destacar que a sociedade civil atua por meio de suas organizações nas lacunas deixadas pelo Estado, inclusive no sentido de complementar o trabalho feito pelo Estado a nível estadual e municipal, na forma de encaminhamentos e parcerias⁷⁰. Já os municípios e estados aumentaram o seu papel de coordenar os esforços realizados pelas organizações da sociedade civil (SEGATTO, 2019).

É instrutivo recorrer à análise que Fortunato (2019) faz sobre a “sociedade civil”. Ela abrange três grupos: 1) as organizações humanitárias (privadas) e os indivíduos que nelas atuam; 2) indivíduos que não pertencem a organizações humanitárias, mas que ajudaram pontualmente aos refugiados (incluindo os brasileiros e os árabes); 3) a sociedade brasileira de uma forma mais ampla, enquanto povo (incluindo todos aqueles que fazem parte dos grupos 1 e 2).

Nesse sentido, quando me refiro à “sociedade civil” designo o primeiro conjunto de organizações humanitárias e indivíduos que dela fazem parte⁷¹:

Então, nisso eu acho que as ONGs, surgiram muitas nesse meio tempo, porque as poucas que tinham não conseguiam, porque foi uma quantidade de repente, pulou, deu um salto muito grande no número de refugiados. Então, a Cáritas e a Missão Paz que são as mais antigas, então tem o conhecimento, não tinham como suportar,

⁷⁰ Há casos em que as organizações da sociedade civil encaminham os sujeitos atendidos para serviços sociais do Estado (como os de saúde e educação) e casos em que o Estado os encaminha para serviços oferecidos por organizações humanitárias. Isso ocorre, por exemplo, quando o CRAI os encaminha para a Cáritas ou cursos de português oferecidos pela sociedade civil.

⁷¹ Eventualmente, no entanto, farei menção à sociedade civil para me referir ao segundo conjunto, ou seja, brasileiros e descendentes de árabes que não estão envolvidos com organizações humanitárias, mas que de alguma maneira foram importantes nas trajetórias individuais de alguns entrevistados.

de tão absurdo. Nesse meio tempo surgiram muitas. Na maneira do possível, eles tentaram suprir o governo dando aulas de português, orientação jurídica, a tirar documento, de várias maneiras, apoio psicológico. (Mônica, ex-voluntária do ADUS)

Isso também foi observado por Fortunato (2019, p. 133), que conclui que “[...] ao tentar preencher ou reduzir as lacunas nas políticas migratórias no Brasil, constata-se a essencialidade da atuação complementar da sociedade civil para a evolução da matéria.”

Por fim, Segatto (2019) também corrobora essa informação, ao afirmar que:

Apesar da institucionalização das políticas de assentamento e integração ao nível subnacional, o setor sem fins lucrativos [as organizações humanitárias da sociedade civil] tem um papel crucial em assistir aos refugiados e solicitantes de asilo com moradia, emprego, assistência legal e cursos de idiomas. (SEGATTO, 2019, p. 13, tradução nossa)

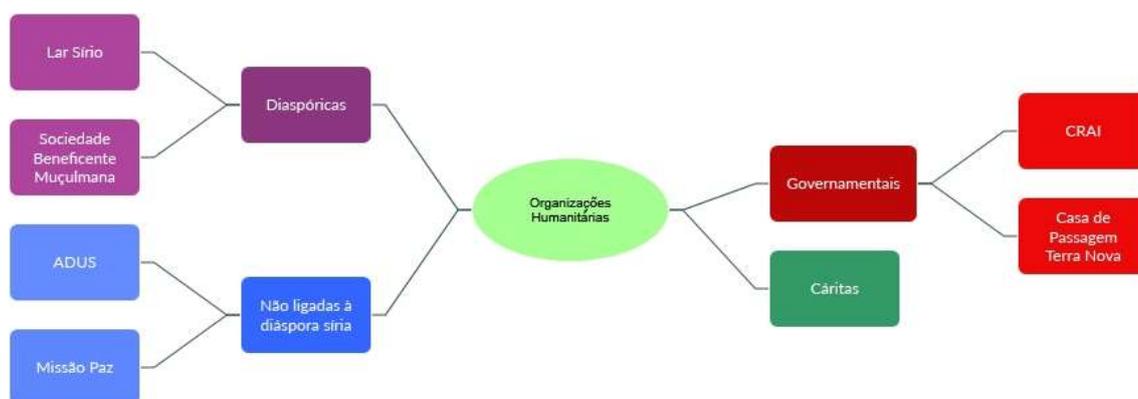
No próximo capítulo analisa-se mais detalhadamente a estrutura de acolhimento das organizações humanitárias, igrejas e mesquitas, bem como a sua importância nas trajetórias dos sujeitos entrevistados.

5 A ESTRUTURA DE ACOLHIMENTO DAS ORGANIZAÇÕES HUMANITÁRIAS

Para estudar a estrutura de acolhimento das organizações humanitárias recorre-se brevemente ao capítulo sobre os fundamentos teóricos. Naquele capítulo foi discutido que há mais semelhanças do que diferenças entre a estrutura de acolhimento das organizações seculares e religiosas (BARNETT, 2012). Divisões entre organizações religiosas e seculares não seriam tão proveitosas. Mais proveitoso seria, por exemplo, estudar os padrões de financiamento dessas organizações, a nacionalidade, o seu tamanho e a sua idade.

Nesta seção, foca-se o trabalho com os sírios da Cáritas Arquidiocesana de São Paulo, da Missão Paz, do Instituto ADUS, do Lar Sírio e da Sociedade Beneficente Muçulmana (SBM), especificamente nas questões do ensino da língua portuguesa e do encaminhamento para o mercado de trabalho, pois são as principais barreiras enfrentadas segundo os próprios sírios. A escolha dessas organizações se justifica pelo fato de terem sido as organizações mais mencionadas por nossos entrevistados.

Gráfico 2 - Classificação das organizações humanitárias estudadas



Fonte: Elaboração própria

Classificou-se as organizações entre aquelas que são governamentais (já estudadas no capítulo anterior) e as não-governamentais. Entre estas, separaram-se aquelas que são diaspóricas (que foram fundadas e são financiadas pelos árabes) das que não o são⁷². A Cáritas, por ser uma organização *sui generis*, não foi categorizada nem como governamental (por ser

⁷² Há muito mais organizações não ligadas à diáspora síria mencionadas pelos entrevistados, como a Migraflux, Estou Refugiado, Associação Compassiva, BibliASP, Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE) e Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial (SENAC). Por conta das limitações desta tese optou-se por focar na Missão Paz e no Instituto ADUS, que foram mais mencionadas pelos entrevistados.

uma organização autônoma), nem como não-governamental, pois representa a sociedade civil no CONARE (Comitê Nacional para os Refugiados) e, por isso, possui maior aproximação com o governo. Além disso, ela se destaca pela sua importante atuação e alcance na questão do refúgio, sendo poucos os entrevistados cuja trajetória não passa pela Cáritas.

Embora haja muitas diferenças entre estas organizações elencadas como “humanitárias”, há um elemento em comum entre todas elas, qual seja, a de aliviar o sofrimento dos mais vulneráveis (BARNETT, 2013).

Então, por exemplo, se chegasse alguma mulher grávida e ela não tivesse onde dormir. Se chegasse família, então pra família não dormir na rua com criança, etc. [...] E na assistência de alimentação também, a Cáritas na época, eles tinham cesta básica. Eles davam cesta básica, mas se não me engano também era pra situações mais específicas, família, pessoas em situação de risco maior. Idoso. Eles davam esse auxílio-alimentação também. (Carmen, ex-voluntária da Cáritas)

Então, ele [presidente da SBM] alugou 40 casas com contrato de um ano pago. Vai escolher a família que está precisando mais. Porque a gente não vai conseguir ajudar todo mundo, né. Então, vai escolher essa família [...] Nossa, eu vou ver de uma família que tem crianças, está na rua, por exemplo. Não, tem que dar pra eles. Então, tem dois casos: solteiro e família. Então a gente dá para a família. Porque você está salvando mais pessoas, né. (Tahir, funcionário da SBM)

É possível perceber na fala dos representantes de ambas as organizações um dos pilares do “humanitário” (FASSIN, 2012), que é o de salvar o maior número de vidas possíveis, priorizando aqueles que estão mais vulneráveis. Isso é algo que está presente na estrutura de acolhimento de organizações com tantas diferenças entre si, como é o caso da SBM e da Cáritas. Longe de competirem entre si, essas organizações formam um “compósito de relações” (PERIN, 2013, p. 152), ou seja, formam parcerias para gerir as “populações refugiadas” de forma mais eficiente.

Apresenta-se, a seguir, o histórico das organizações escolhidas. Em seguida, analisa-se de que maneira elas se relacionam com os modos de incorporação dos sírios entrevistados.

5.1 CÁRITAS ARQUIDIOCESANA DE SÃO PAULO (CASP)

Segundo o sítio eletrônico⁷³ da Cáritas Brasileira, ela é um órgão de utilidade pública federal criada em 12 de novembro de 1956. A Cáritas Brasileira segue as diretrizes da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e da Cáritas Internationalis (organização com sede no Vaticano, originada em 1897 e que atua em mais de duzentos territórios nacionais).

Souza e Ruseishvili (2020) destacam a experiência que a Cáritas acumulou no acolhimento a refugiados. A atuação da igreja católica é um elemento fundador do acolhimento a refugiados no Brasil. Ela tem raízes históricas, pois a Cáritas Brasileira atuou junto ao Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) e à Comissão Justiça e Paz (CJP) da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) para acolher refugiados chilenos que escaparam do regime ditatorial de Augusto Pinochet já na década de 1970 (SALES; ARNS, 2010).

A Cáritas Brasileira é uma instituição autônoma, o que significa que suas decisões não estão vinculadas aos governos. Além disso, a CASP é autônoma em relação à Cáritas do Rio de Janeiro, por exemplo. Fora das capitais, a Cáritas realiza trabalhos sociais em diversas áreas como economia solidária, reforma agrária, população de rua, população carcerária e comunidades indígenas. No entanto, o atendimento aos refugiados ocorre apenas nos municípios de São Paulo, Rio de Janeiro e Paraná (informação verbal⁷⁴).

Perin (2013) escreveu uma dissertação de mestrado sobre a atuação da CASP. A metodologia adotada pela autora é a etnografia e análise documental. Isso implicou em uma imersão no campo. A autora conclui que a CASP é um mecanismo de “governamentalidade” que, por meio de um aparato humanitário, produz a categoria de “refugiados”. Ela funcionaria como uma burocracia voltada à administração da vida das pessoas atendidas. Em outras palavras, ela faz parte de um “[...] aparato transnacional de governo das populações refugiadas.” (PERIN, 2013, p. 152). Por outro lado, Perin (2013) notou no trabalho da CASP uma militância envolvida em lutar pelos direitos dos refugiados. Aqui surge, portanto, uma tensão entre a esfera política e humanitária.

⁷³ Disponível em: <http://caritasarqsp.blogspot.com/p/blog-page_23.html> Acesso em 19 set. 2018.

⁷⁴ Informação obtida com a assessoria de comunicação da CASP.

Segundo o IPEA (2017), o governo aumentou o investimento na proteção aos refugiados entre 2011 e 2014, mas ainda investe muito pouco nessa área. Dos R\$ 1.520.000 investidos pelo governo em 2014, cerca de R\$ 700.000 se destinaram à CASP. Ainda segundo a mesma fonte, entre 2007 e 2014, a CASP recebeu do governo R\$ 2.678.068 para atender 6.629 refugiados, o que equivale a cerca de 400 reais por refugiado atendido no período, se este dinheiro fosse totalmente revertido a eles.

De acordo com Souza e Ruseishvili (2020), a ACNUR financia a Cáritas Brasileira desde 1977. Esse suporte financeiro permite investimentos em transporte, medicação e alimentação. Além disso, ela possibilita maior autonomia da organização em relação ao financiamento governamental⁷⁵ e acelera seu processo de institucionalização. Isso lhe confere maior autonomia política. Para Barnett (2012), o humanitarismo se apartou da política (não se considera envolvida com a política). No entanto, a Cáritas não chega a se separar da política totalmente, pois faz acordos pontualmente com o governo federal, além de possuir assento na plenária do CONARE⁷⁶.

Há um processo de institucionalização da Cáritas que ocorre concomitantemente a um “processo de profissionalização” (SOUZA; RUSEISHVILI, 2020) com a presença de um corpo técnico especializado. Isto faz com que ela deixe de ser apenas um serviço pastoral e passe a apresentar características presentes no “humanitarismo” (FASSIN, 2012). Como vimos no capítulo teórico, a separação entre “humanitarismo” e “denominação religiosa” é muito tênue (BARNETT, 2012). Ainda para Barnett (2012), características organizacionais como o padrão de financiamento, idade e tamanho são mais reveladoras do que a própria denominação religiosa.

Ora, o padrão de financiamento da Cáritas via ACNUR é uma característica mais reveladora do que a denominação cristã para se compreender as suas ações em prol dos refugiados. Isso se reflete não só em maior autonomia em relação ao Estado, mas também na presença de um corpo técnico não ligado necessariamente à Igreja Católica. Além disso, os refugiados atendidos não necessariamente são cristãos (a organização atende pessoas de 65 nacionalidades, não importando sua afiliação religiosa).

⁷⁵ Segundo o sítio eletrônico da CASP (CASP, 2020), ela recebeu pontualmente recursos do Ministério da Justiça e de campanhas de doação. No entanto, ela é mantida financeiramente pelo ACNUR e pela Arquidiocese de São Paulo.

⁷⁶ A vinculação ao ACNUR faz com que a Cáritas muitas vezes defenda seus interesses nas plenárias do CONARE (SOUZA; RUSEISHVILI, 2020).

Há, portanto, uma “moral humanitária” (FASSIN, 2012) presente na estrutura organizacional da Cáritas. As pessoas que ali trabalham e voluntariam raramente possuem motivações utilitárias. Elas podem ser movidas por uma espiritualidade que, no entanto, não se confunde com religião (o quadro de recursos humanos não é composto somente de católicos). Portanto, a instituição também trabalha com voluntários afiliados a outras religiões que não a cristã. Como afirma um dos sírios entrevistados para esta tese⁷⁷:

Cáritas eu acho o melhor lugar de ajuda a refugiados aqui em São Paulo, o melhor. [...] E às vezes a Cáritas não tem dinheiro pra ajudar africano, sírio. Muitas vezes me chamam para traduzir o árabe. Gente quer dinheiro, achar conta, Cáritas não tem, porque muito refugiado. Precisa o governo brasileiro fazer um programa para a Cáritas. (Sírio, muçulmano, voluntário da Cáritas)

Assim, a Cáritas precisa de voluntários que ajudem a fazer a tradução do árabe para o inglês ou português, para ajudar na comunicação com refugiados recém-chegados. Um dos sírios entrevistados destaca a importância da Cáritas na sua trajetória no Brasil:

Informações. Apoio. Apoio de coração. Primeira minha família no Brasil. De informação, de apoio, de apoio, que você se sente bem-vindo. Documento. Eles me apoiaram como minha família. Primeira minha família no Brasil. (Sírio, muçulmano, voluntário da Cáritas)

A Cáritas é procurada principalmente por aqueles sírios que foram inicialmente acolhidos pelos árabes, mas que depois de algum tempo não conseguiram obter autonomia financeira e começam a sofrer pressão dos parentes ou conhecidos para arrumar um trabalho. Isso é algo muito pouco falado pelos próprios sírios, pois evitam revelar as suas vulnerabilidades.

Aí eles chegam, acabam até conseguindo um auxílio aluguel dentro da comunidade, moradia. Mas passa um tempo e começa a ter uma cobrança de “precisa trabalho, precisa”. E aí começa o desafio, e aí, às vezes é nessas horas que eles buscam essa ajuda, depois de um tempo que eles chegaram aqui. Porque aí não está mais conseguindo pagar o aluguel, não está conseguindo trabalho. (Gabriela, funcionária da Cáritas)

⁷⁷ Os pseudônimos dos sírios serão ocultados das falas que se referem às organizações humanitárias, de modo a preservar ainda mais o sigilo do entrevistado.

Além disso, voluntariar em uma organização não governamental (ONG) é uma forma de se tornar parte de uma comunidade. Assim, na ausência de apoio dos árabes e do governo, alguns sírios em situação de refúgio depositam suas esperanças em organizações humanitárias, como a Cáritas, por exemplo.

Essa parte de criação de vínculos sim, ela era uma segunda mãe para os Sírios, porque eles chegavam muito perdidos, completamente perdidos, desamparados, principalmente os que não tiveram o apoio inicial da comunidade árabe. Então, eles já iam para a Cáritas tentando buscar ali uma solução para a vida deles. Então, eles depositavam muita esperança, depositavam muita expectativa no trabalho da Cáritas. Na medida do possível, a Cáritas tentava suprir tudo que eles poderiam oferecer, porque ela tem um campo de atuação muito importante.
(Carmen, ex-funcionária da Cáritas)

Há dois elementos interessantes nesse depoimento. O primeiro deles é que a Cáritas se tornou quase como uma família substituta para alguns sírios. O segundo é o de que eles depositaram expectativas no trabalho da Cáritas, algo que nos faz refletir sobre a esperança em suas trajetórias. Para Horst e Grabska (2015, p. 10), *a esperança ajuda a lidar com a incerteza do futuro e é, assim, um catalizador da ação*. Por um lado, a esperança ajuda a ver a estada no país de destino como temporária e a manter-se em movimento. Por outro lado, ela desloca as energias para um futuro que não está aqui, impedindo as pessoas de aceitarem a sua condição presente e de aproveitar as oportunidades que se apresentam no aqui e agora. A visão de mundo religiosa de aceitar um destino também pode ser vista como uma estratégia para lidar com a incerteza. Assim, *a religião pode oferecer uma busca por maiores certezas em períodos de incerteza* (HORST; GRABSKA, 2015).

Portanto, tanto a esperança quanto a religião são mobilizadas para se lidar com as incertezas de períodos “anômicos” (DURKHEIM, 2005), como é o caso da vivência do refúgio. Alguns sujeitos depositam a esperança em uma organização humanitária como a Cáritas, enquanto outros a depositam em organizações religiosas, como mesquitas e igrejas. Outros, ainda, possuem uma espiritualidade que prescinde de uma religião (caso de Hamed). Essa chave interpretativa nos permite compreender o porquê de Barnett (2013) afirmar que há uma dimensão espiritual ou religiosa no trabalho humanitário.

Os dois sírios entrevistados que se tornaram voluntários da Cáritas⁷⁸ possuem em comum o fato de que não obtiveram apoio das mesquitas e/ou igrejas⁷⁹. Como tal, envolveram-se com o trabalho humanitário, praticando a solidariedade para com o “Outro” e, ao mesmo tempo, buscando satisfação individual por integrar uma comunidade que “[...] confere laços afetivos e relevante sentido de identidade coletiva” (SOUZA, 2020, p. 373). A prática do voluntariado por meio das ONGs, portanto, tem uma dimensão “espiritual”. A teóloga Ivone Gebara (informação verbal⁸⁰) afirma que a *espiritualidade* é algo que não tem a ver com teorias, não tem formas, pois é mais vital. Curiosamente, ela afirma que o aprendizado da religião a afastou dessa vitalidade, da espontaneidade do agradecimento. É possível existir *espiritualidade* sem *religião*. Ademais, a *espiritualidade* desperta no interior das pessoas quando elas deixam de se *sentir* indiferentes à dor do “Outro”. Assim, ela é provocada *pela dor do outro*. Tendo isso em vista, a *espiritualidade* motiva a partilha e o cuidado com o “Outro”.

Segundo Jobana Moya (informação verbal⁸¹), a *espiritualidade* nos ajudar a guiar as nossas ações no mundo. Mas para isso seria necessário haver coerência entre o *pensar*, *sentir* e *agir*. Uma vez que alguém *pensa* e *sente* a dor do “Outro”, ele se sentiria espiritualmente impelido a agir no sentido de ajuda-lo. O voluntariado em organizações humanitárias é uma das formas pelas quais as pessoas agem nesse sentido.

Para Taylor (2007), as pessoas necessitam constantemente ancorar-se em alguma experiência que dê significado a suas vidas. Esta transcendência pode se dar, por exemplo, por meio da participação em organizações humanitárias. É nesse sentido, portanto, que afirmo que há uma “dimensão espiritual” no trabalho voluntário. É importante recordar que essa “dimensão espiritual” está presente tanto no humanismo secular quanto no religioso (BARNETT, 2013; BENTHALL, 2009; LYNCH, 2011).

⁷⁸ Ambos ajudavam a fazer tradução do árabe para o português e vice-versa.

⁷⁹ Em vários sentidos a estrutura de acolhimento da Cáritas é parecido com o das igrejas e mesquitas (ou vice-versa), pois receberam e redistribuíram doações, focaram naqueles que são mais vulneráveis, deram apoio com a documentação, distribuíram cestas básicas etc. A diferença é que a Cáritas tem como público refugiados de outras nacionalidades e é mais especializada na questão do refúgio.

⁸⁰ Informação obtida na *Live* “Espiritualidade e Imigração”, organizada pelo Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC), apresentada em 22 de julho de 2020, com a participação de mulheres imigrantes (Myrlene e Jobana Moya), da teóloga, filósofa e feminista Ivone Gebara, além da mediação de Yuri Orozco (teóloga). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=F_NW0w4xmzE> Acesso em: 21 set. 2020.

⁸¹ Informação obtida na *Live* “Espiritualidade e Imigração”, organizada pelo Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC), apresentada em 22 de julho de 2020, com a participação de mulheres imigrantes (Myrlene e Jobana Moya), da teóloga, filósofa e feminista Ivone Gebara, além da mediação de Yuri Orozco (teóloga). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=F_NW0w4xmzE> Acesso em: 21 set. 2020.

Segundo Perin (2013), a maior parte da rede de acolhimento aos refugiados é composta por entidades católicas. Isso também é verdade para as parcerias realizadas pela CASP. Assim, a estrutura física do Centro de Acolhida para Refugiados (CAR) e os albergues vinculados foram oferecidos pela Igreja Católica. “No entanto, no cotidiano de atendimentos do CAR não se observa uma influência marcada da igreja católica, que confira, por exemplo, um caráter doutrinário ao trabalho da agência.” (PERIN, 2013, p. 138). Esse dado foi confirmado em nossas entrevistas, uma vez que os dois sírios que voluntariaram na Cáritas são muçulmanos.

No entanto, são poucos os sírios que se envolvem com a Cáritas a ponto de se tornarem voluntários. A maioria deles busca apenas atendimentos. Entre 2012 e 2017, a CASP havia atendido 14.104 refugiados, dos quais 9.435 eram solicitantes de refúgio e 4.669 já haviam sido reconhecidos (OBSERVATÓRIO, 2018). Segundo o coordenador da CASP, houve 172 atendimentos a sírios em 2016 e 212 em 2017.

Segundo a advogada Larissa Leite (informação verbal⁸²), a Cáritas Arquidiocesana do Rio de Janeiro representa a sociedade civil no CONARE (Comitê Nacional para os Refugiados), enquanto a CASP é suplente. Isto permite que eles façam reivindicações ao governo, como a de que os funcionários públicos se capacitem mais para atender aos refugiados, por exemplo.

O trabalho mais procurado pelos sírios na Cáritas é a obtenção de documentos, pois dada a proximidade da instituição com o CONARE, os advogados da Cáritas têm mais condições de auxiliar os refugiados na obtenção do refúgio. Assim, há uma orientação jurídica no sentido de prepara-los para a entrevista com o CONARE (entrevista esta que é decisiva para a aceitação da condição de refúgio ou não por parte do governo). Como se viu anteriormente, os sírios foram dispensados dessa entrevista até 2015, mas atualmente precisam passar por esse processo. Portanto, este é via de regra o principal serviço procurado pelos 384 sírios que procuraram a CASP entre 2016 e 2017.

Esta orientação se insere no projeto de proteção da CASP, que inclui proteção tanto jurídica quanto social, informação dos direitos e quais as etapas da solicitação de refúgio, informação de direitos de família, consumidor, racismo e trabalho. No entanto, há também o projeto de assistência (que inclui moradia, alimentação e saúde) e o projeto de integração (que inclui aprendizado de idioma, inserção profissional, educação e capacitação profissional).

⁸² Informação obtida no 3º Curso de Verão “O Refúgio em uma perspectiva global”, realizado na Fundação Casa de Rui Barbosa, no Rio de Janeiro, entre os dias 11 e 15 de dezembro de 2017.

Destaca-se aqui o projeto de integração, principalmente a questão do aprendizado do idioma e a inserção profissional, por serem as principais barreiras enfrentadas por sírios.

De acordo com Perin (2013), que adota uma perspectiva foucaultiana em sua pesquisa⁸³, os atendimentos no setor de integração da CASP procuram manter os sujeitos próximos a uma “curva de normalidade” que os torne sujeitos de direito pleno. Assim, procura gerenciar de modo diferencial os chamados “pontos cegos”, trazendo-os à curva de normalidade. O processo de integração busca reatar vínculos com a sociedade no que diz respeito ao trabalho, moradia, educação e saúde. Em suma, busca criar um laço de cidadania. A zona de “extrema vulnerabilidade” é voltada às mulheres desacompanhadas com filhos. Portanto, “o processo de integração” pode ser visto como “[...] uma *gestão diferencial dos pontos cegos*” (PERIN, 2013, p. 127, grifos da autora).

Segundo Carmen, a Cáritas oferece cursos de português para os refugiados por meio de parcerias com outras organizações:

É, sobre o curso de português, a Cáritas participava. Ela tinha algumas parcerias com algumas organizações que ofereciam cursos de português para os refugiados que estavam chegando. Eram diversas organizações que faziam isso. Eu não trabalhava direto com essa parte dos cursos de português. (Carmen, ex-funcionária da Cáritas)

Apesar de esses cursos serem gratuitos, os entrevistados afirmam que eles ensinam apenas o básico do português e que a melhor forma de aprender a língua é trabalhar com brasileiros, pois assim são desafiados a aprender palavras diferentes todos os dias. Além disso, os cursos costumam ser ministrados nos bairros centrais, muitas vezes distantes do local de residência dos refugiados, o que exige um investimento em transporte público com o qual nem os refugiados e nem a CASP são capazes de lidar. Por fim, há um problema de haver poucas vagas nos cursos, como afirma um entrevistado:

Até, por exemplo, que eu escutei, quando eu cheguei, que a Cáritas tá dando aulas de português de graça, mas sei lá. Toda vez que eu tento correr atrás, sei lá, não consigo, eles falam “ah, acabou de começar, não tem mais lugares, vai ter que

⁸³ Segundo essa perspectiva, “[...] o Estado não seria algo que paira acima da sociedade civil, mas antes certa coisa instituída como ‘Estado’ por uma sociedade governamentalizada. O Estado seria, portanto, o efeito das práticas do governo, não o contrário.” (PERIN, 2013, p. 29). Assim, Perin (2013) sustenta que é possível estudar os “efeitos do estado” no cotidiano de organizações definidas como não-governamentais, como é o caso da CASP.

esperar mais”. (Sírio em situação de refúgio)

Em relação aos cursos profissionalizantes, a Cáritas estimula principalmente aqueles cujas profissões não exigem o conhecimento de português, como culinária e marcenaria, por exemplo. Segundo Carmen, da Cáritas, o foco desses cursos profissionalizantes está em ajudar o refugiado a conseguir o primeiro emprego. Um dos entrevistados afirma que irá frequentar um curso de gastronomia na Cáritas.

Já no que se refere à inserção profissional, a Cáritas de São Paulo fez uma parceria com o Programa de Apoio para a Recolocação de Refugiados (PARR). Há duas funcionárias do PARR que se revezam para atender os refugiados na própria Cáritas. O trabalho delas consiste em cadastrar os currículos. Além disso, o PARR orienta os candidatos antes das entrevistas, contextualizando o ambiente cultural que encontrarão na empresa, como se comportar na entrevista, por exemplo.

Segundo Pedro, do PARR, há 2.136 currículos cadastrados no projeto, 235 empresas associadas e 216 contratações já realizadas. Para ele, o foco do projeto está na qualidade do emprego oferecido e não na quantidade:

Quando eu digo contratação, o PARR não é um projeto de contratar dez mil pessoas. Que bom se fosse, mas o objetivo nosso é qualidade, ou seja, a fixação de você no trabalho. Porque não adianta eu pegar, por exemplo, um cara na construção civil: “amigão, me abre 50 vagas aí”. “Ah, legal!”. Uma semana depois ele mandou 49 embora. Entendeu? Eu tenho refugiado que recebeu quatro promoções em um ano. (Pedro, trabalha no PARR)

Segundo Pedro, o PARR tem o maior banco de dados de currículos do país para refugiados. Além disso, há também um trabalho de sensibilização com as empresas, no sentido de mostrar que pode ser um bom negócio empregar um refugiado:

Em novembro de 2011 eu visitei, eu sou voluntário, eu visitei 80 empresas, todas de pessoas que eu conheço, ninguém abriu vaga, todo mundo falava “que legal Pedro, que bacana!, mas olha, por enquanto não”. O preconceito era muito mais forte. Hoje não, melhorou muito. Dessas 80 empresas, 72 já abriram vagas e contrataram. O “não” eu ouvi numa favela. Que quando você ouve um não você é estimulado a mostrar que é uma oportunidade. (Pedro, trabalha no PARR).

Por fim, o PARR também se oferece para treinar a equipe da empresa na qual um

refugiado será contratado. A principal sugestão que faz a essa equipe é para não entrar na dor do refugiado (em seus traumas), mas sim tratá-lo como um igual, como um colega de trabalho qualquer. Além disso, é feito um acompanhamento após 90 dias de contratação, para verificar se a adaptação ao trabalho foi bem-sucedida. Então, o PARR deixa de mediar a relação entre o sujeito em situação de refúgio e a empresa.

5.2 MISSÃO PAZ

Segundo o sítio eletrônico da Missão Paz (2018), ela é uma instituição filantrópica que foi fundada em 1939 por missionários scalabrinianos (de São Carlos⁸⁴). A Missão Paz, assim como a Cáritas, também oferece orientação jurídica para imigrantes e refugiados. A diferença é que ela não tem uma cadeira no CONARE para representar a sociedade civil, como a Cáritas.

A Missão Paz oferece apoio nos seguintes eixos: documentação, trabalho, saúde, educação e família/comunidade. Enfoca-se aqui apenas o eixo do trabalho e de ensino da língua portuguesa. O eixo de trabalho consiste em cursos, palestras, oferta de emprego e mediação com empresas. Os assistentes sociais da Missão Paz visitam os imigrantes nas empresas em que foram contratados para ver como estão se adaptando. Os cursos são voltados a contextualizar a cultura profissional do Brasil (como se comportar em uma entrevista, como lidar com os colegas de trabalho e com os(as) chefes(as)).

Segundo Observatório (2018), a Missão Paz atendeu um total de 5.856 refugiados entre 2013 e 2017, dos quais 439 (7,5%) são sírios. Foram 13 sírios atendidos em 2013, 69 em 2014, 85 em 2015, 167 em 2016, 89 em 2017 e 16 até meados de março de 2018. A Missão Paz oferece cursos de capacitação ou orientação ao emprego. No entanto, em 2017, apenas três sírios participaram do programa (OBSERVATÓRIO, 2018).

Assim, o programa mais relevante da Missão Paz para os sírios é o ensino da língua portuguesa. Segundo o Padre Paolo Parise (informação verbal⁸⁵), quando o maior fluxo de sírios chegou, havia aulas de português específicas para árabes. Além disso, havia aulas exclusivas

⁸⁴ Segundo a Missão Paz (2018), esses missionários pertenciam à Congregação dos Missionários de São Carlos (Scalabrinianos), uma comunidade internacional de religiosos fundada em 1887 por João Batista Scalabrini.

⁸⁵ Informação concedida em visita à Missão Paz, no dia 07 de março de 2018.

para mulheres árabes, pois elas não quiseram estudar com os homens por questões culturais. Segundo um dos sírios entrevistados, este curso o ajudou a entender o básico do português:

E a Missão Paz, na realidade é uma igreja, e eles me ajudaram a ter curso de português por três meses. Eu estudei apenas por três meses. [...] É, isso me ajudou na rotina do dia-a-dia. Conversas, sabe, como “Olá, bom dia, eu preciso comprar tal coisa no supermercado”. Então, foi um curso útil para mim. (Sírio em situação de refúgio)

Dos nossos entrevistados, ele foi o único a mencionar o trabalho da Missão Paz.

5.3 INSTITUTO DE REINTEGRAÇÃO DO REFUGIADO (ADUS)

O Instituto de Reintegração do Refugiado (ADUS) foi criado em 2010 (ADUS, 2021a) e tem como principal objetivo promover a integração entre refugiados e a sociedade receptora. O ADUS foi uma organização bastante mencionada pelos entrevistados, tanto por aqueles que fizeram curso de português (caso de dois entrevistados) quanto pelos que conseguiram um emprego por meio da organização (caso de outros dois entrevistados). Além disso, há um deles que teve orientação sobre como empreender.

Entre tantas atividades, o ADUS promove aulas de português, cursos de qualificação profissional, inserção no mercado de trabalho, além de instrução e preparação em empreendedorismo. Este é o caso de um entrevistado que recebeu instrução e preparação para abrir um restaurante:

Sim, quando eu comecei com a ajuda de uma ONG. Ela me ajudou pra abrir [o restaurante]. ADUS. Mas depois, por causa que eu já abri, ela não pode ficar no negócio comigo. Mas o governo não, porque ele precisa me ajudar, o governo, não ONG. (Sírio em situação de refúgio)

Segundo o sítio eletrônico do ADUS (2021b), a inserção no mercado de trabalho se dá por meio de cursos profissionalizantes, especialmente na área de informática. Além disso, o ADUS cadastra currículos, prospecta vagas e, por meio de palestras, conscientiza as empresas da importância de contratar refugiados. Finalmente, há o projeto “Mente aberta”, que procura “[...] gerar renda e investir na capacitação e formação do refugiado como professor de idiomas”

(ADUS, 2018, s.p.) Este é o caso de um entrevistado que começou sua atuação como professor de inglês por meio do ADUS:

O ADUS me ajudou a achar um trabalho. Eles me deram dois cursos [para ministrar], dois cursos de inglês. Eu ensinei brasileiros por dois a três meses como professor de inglês. (Sírio em situação de refúgio)

Depois dessa experiência, ele continuou como professor particular de inglês. Recentemente abriu sua própria escola de inglês, em parceria com outro colega sírio.

Já os cursos de português do ADUS foram frequentados por dois entrevistados. Um deles afirma que aprendeu bastante neste curso, mas que seu português melhorou mesmo conversando na rua e depois que se casou com uma brasileira.

5.4 SOCIEDADE BENEFICENTE MUÇULMANA (SBM) – MESQUITA BRASIL

A Mesquita Brasil foi construída em 1929 pela Sociedade Beneficente Muçulmana de São Paulo. Ela se localiza no bairro do Cambuci, no centro de São Paulo. (MESQUITA BRASIL, 2018).

Ela foi construída quando ainda não havia conflitos sectários entre os muçulmanos no país. É a mesquita mais antiga do país e estimula não só a religiosidade, mas também a convivência e a sociabilidade dos árabes muçulmanos. (OSMAN, 2016).

Segundo Maciel (2015), 1,8 mil refugiados sírios haviam sido cadastrados na SBM até setembro de 2015. Para Tahir, funcionário da SBM, os refugiados sírios buscam a organização porque ouvem falar dela por meio de amigos, no “boca a boca”. Ou seja, tomam conhecimento da organização após a chegada ao Brasil:

[...] eu percebi que têm pessoas que quando chegam, outro amigo fala pra ele: “vai pra Sociedade Beneficente Muçulmana, vê o que eles conseguem fazer pra você”.
(Tahir, funcionário da SBM)

Segundo Tahir, a organização passou a ajudar os sírios devido à sensibilidade do presidente da organização:

Então, primeira coisa que agora tem que saber aqui, é que o presidente aqui é o dono da [nome de loja de móveis], senhor [nome do Presidente da SBM]. Então, primeira coisa, o refugiado quando vai chegar aqui, a maioria dos refugiados tá sem dinheiro, porque gastou uma fortuna no avião. Então, é muito caro. Quando a pessoa chegou aqui, a situação dela é tão difícil, como a gente tem uma família que tem uma menina cega. Então, a situação deles estava tão difícil. Então, o presidente [da SBM] ficou tão triste por essa situação, tá chegando bastante pessoas. Então, ele alugou 40 casas com contrato de um ano pago. Vai escolher a família que está precisando mais. Porque a gente não vai conseguir ajudar todo mundo, né. Então, vai escolher essa família: tá bom, eu tenho a casa, eu vou entregar essa casa para a família, será que eu consigo entregar essa casa vazia? Não, ele é o dono da [nome de loja de móveis]. Então, vamos lá, vamos encher a casa completa, pra deixar ela completa pra morar. Então, moradia já arrumamos. (Tahir, funcionário da SBM)

De acordo com Tahir, essas 40 casas mobiliadas foram oferecidas para as famílias mais vulneráveis, que é o caso das famílias com crianças. O projeto de moradia da SBM atendeu mais de 100 famílias entre 2015 e agosto de 2018, quando foi descontinuado. Assim, dos 1,8 mil sírios cadastrados, pode-se dizer que cerca de 400 (considerando que em média uma família tem quatro pessoas) tiveram acesso à moradia com apoio da SBM. Além disso, a SBM também oferece aulas de português para qualquer interessado (embora o foco sejam os muçulmanos):

Agora, o cara tem que aprender português. Vai aprender português onde? Vai aprender na Sociedade [SBM]. Então, a gente tem, no segundo andar, tem salas de aula, tem professores que dão aula de português de graça. (Tahir, funcionário da SBM)

Para Tahir, a moradia, as aulas de português e a prática religiosa na mesquita são os três pilares de adaptação dos refugiados ao país. Somente então eles estariam aptos a buscar um emprego (ao menos um emprego de melhor qualidade):

[...] nossa ideia é assim: você já pegou sua casa pra morar, beleza, não vai pagar aluguel por um ano, tá bom, o que mais? Você tá aprendendo português, aqui perto. Então, não tem como que você não vem. E veio aqui pra aprender português. E também tem mesquita, que o pessoal vai praticar a religião dele aqui. Então, essa também é uma coisa boa. Beleza, o cara está aprendendo português. Agora, já aprendi português e tenho casa. O que preciso? Trabalho. Porque se você não tem

o português, é difícil trabalhar. Então, vamos lá. Você tem currículo bom? Dá pra nós esse currículo, a gente vai mandar pra todas as pessoas que a gente conhece. A gente já deu pra você um primeiro passo. Agora, se é bom mesmo, se tem uma pessoa que ficou interessada, vai entrar em contato com você, vai falar “vem fazer entrevista, começar a trabalhar.” Tem pessoas que começaram por esse caminho e conseguiram trabalho. Tá bom, você está trabalhando com língua e com casa, já acabou período [de um ano], até não acabou, você já tem como sair da casa? Sai e dá chance para outra pessoa. (Tahir, funcionário da SBM)

Além disso, Tahir afirma que a SBM ajuda as famílias com cestas básicas, cobertores, roupas usadas e produtos de limpeza.

Em relação ao trabalho, Tahir afirma que recentemente uma grande rede de *fast food* contratou alguns sírios cadastrados no banco de currículos da SBM.

Segundo um dos sírios entrevistados, ele obteve cestas básicas por três a quatro meses da SBM. No entanto, não conseguiram ajuda-lo a arrumar um emprego:

Mesquita do Brasil, essa comunidade nos ajudou apenas a conhecer-nos uns aos outros, sabe? Eles nos ajudaram, algumas vezes, nos deram, no começo, cestas básicas, apenas por três ou quatro meses. E, depois disso, tentaram procurar um emprego para nós. Mas não puderam nos ajudar. Eu não sei porque, mas eles não nos deram tanto suporte, infelizmente. E isso é triste. Isso é realmente triste, pois eles deveriam ajudar aos muçulmanos, porque ela é uma mesquita. (Sírio em situação de refúgio)

O depoimento acima é interessante, pois revela que para alguns sírios o trabalho do governo e de ONGs como a Missão Paz e o ADUS foram mais importantes do que o dos próprios árabes (por meio das organizações diaspóricas). Esse entrevistado destacou o trabalho do CRAI, do ADUS e da Missão Paz como mais importantes em sua trajetória no Brasil.

Isto não quer dizer, obviamente, que o trabalho da SBM não tenha grande relevância na trajetória de muitos sírios no país. No entanto, é um indício de que é preciso relativizar a fala de Tahir (representante da SBM). Solicitei à organização para entrevistar o presidente da SBM e também algum sírio que houvesse se beneficiado com uma das casas. No entanto, Tahir disse que isso não seria possível. Me foi dada a possibilidade de participar das aulas de religião promovidas pela organização e entrar diretamente em contato com as pessoas. Tentei obter

contatos por essa via, mas também não foi possível obter maior aproximação. Assim, diferente do que aconteceu com as demais organizações citadas acima (CASP, Missão Paz e ADUS), nesse caso não foi possível verificar como a estrutura de acolhimento da organização repercutiu nos modos de incorporação dos entrevistados.

5.5 LAR SÍRIO PRÓ-INFÂNCIA

O Lar Sírio é uma organização fundada por imigrantes sírios no Brasil, oriundos da cidade de Homs, na Síria (LAR SÍRIO, 2018). Originalmente, foi fundado com o nome de *Orphanato Syrio*, com o intuito de abrigar os órfãos das famílias sírias. No início atendia apenas crianças sírias, mas logo começou a atender crianças brasileiras também. Desde 2015, a organização não possui mais a função de orfanato. Hoje em dia, continua sendo financiada e administrada pelos árabes (especificamente os sírios) e atende a cerca de 5 mil crianças, adolescentes e famílias por meio de seus programas sociais e profissionalizantes (LAR SÍRIO, 2018). Atualmente está sediada no bairro do Tatuapé, na zona leste do Município de São Paulo.

Durante entrevista com Irene, representante da organização, notou-se que a organização dispõe de laços estreitos com os árabes:

Na verdade, assim, nós somos uma ONG [Organização Não Governamental] privada, na configuração de OSCIP [Organização da Sociedade Civil de Interesse Público]. Todos os nossos recursos passam pelas famílias que são descendentes dos sírios. Lá daqueles que chegaram há 90 [anos]. Então, foi passando de geração em geração. Então, na diretoria do Lar Sírio. Sempre tem pessoas que fazem parte dessa descendência e que vai se renovando a cada diretoria. (Irene, funcionária do Lar Sírio)

Isso reforça o argumento de que se trata de uma organização diaspórica, pois o seu padrão de financiamento se diferencia de organizações como a Cáritas, por exemplo, que recebe recursos do ACNUR. No caso do Lar Sírio, a relação com os árabes é muito presente. Além disso, a presença dos árabes (mais especificamente dos sírios) se dá por meio de parcerias com o Clube Homs (com sede na Av. Paulista), o Esporte Clube Sírio (em Moema) e a Catedral Metropolitana Ortodoxa (no Paraíso).

Segundo Truzzi (2009, 2016), a maior parte dos sírios e libaneses que chegaram ao país entre 1880 e 1930 é formada por maronitas, ortodoxos e católicos romanos. Já os muçulmanos chegaram, em sua maioria, a partir de 1950 (TRUZZI, 2008). Como se viu anteriormente, os árabes cristãos obtiveram importante inserção econômica (que se deu por meio da atuação como mascates e depois como lojistas e industriais) e política (que se deu por meio dos estudos e do envolvimento da segunda geração no ambiente universitário, principalmente na Faculdade de Direito do Largo São Francisco) no país (TRUZZI, 2009).

Ora, a atuação do Lar Sírio reflete esta capilaridade dos árabes cristãos no Brasil, pois contam com recursos econômicos e com a parceria de instituições importantes, como mencionado acima. Além disso, a instituição é administrada por árabes cristãos, que tem maior proximidade com a Igreja Católica do que os árabes muçulmanos, além de maior inserção política. Dessa maneira, esperava-se que o Lar Sírio teria condições de oferecer programas de integração bastante completos, abrangentes e organizados. Em novembro 2014, o Lar Sírio criou o *Programa de Apoio aos Irmãos Sírios Refugiados* (PAISR), idealizado por Cleide Robertson Paiva⁸⁶:

[Em novembro de 2014] nós começamos os primeiros contatos com os refugiados, que eram adolescentes e crianças. Então, nesse primeiro contato nós fomos identificando a necessidade de alguns adolescentes fazerem cursos profissionalizantes e algumas crianças serem inseridas no nosso contraturno. [...] E aí, com essa aproximação, nós fomos percebendo que uma das necessidades deles era o português. Então, na ocasião, duas pessoas começaram a trabalhar com eles a aula de português, com os adolescentes. [...] Aí com esses primeiros passos retomando com os adolescentes. Então, no primeiro momento veio a necessidade do português, com eles. (Irene, funcionária do Lar Sírio)

Após o trabalho com as crianças e adolescentes no ensino do português, a instituição começou a perceber que havia demanda por moradia por parte das famílias:

Quando a gente vem com o atendimento às famílias, a primeira coisa que nós identificamos, [foram] três necessidades primárias de sobrevivência. Primeira coisa, moradia. Então, quando veio para nossas entrevistas que, por exemplo, apareceram famílias com 15 pessoas morando em dois cômodos, aquilo foi muito impactante. Ali, ela meio que já estabeleceu uma meta. E ela falou “em seis meses,

⁸⁶ Foi superintendente do Lar Sírio. Faleceu em janeiro de 2018.

nós vamos perseguir essa meta, todas as famílias que nós atendermos estarão acolhidas em uma moradia”. E a gente conseguiu essa meta. E foi aí então que o Lar [Sírio] entrou com esse apoio do aluguel. [...] E aí, relacionada ao Lar Sírio, a nossa superintendente meio que estabeleceu uma meta, e foi muito interessante, porque em nove meses todas as famílias que nós atendemos, que vieram com a necessidade de moradia, nós conseguimos instalá-las, todas. E não foi em qualquer lugar, elas estão morando bem e dignamente, porque a gente conseguiu fazer essa visita in loco. A gente foi lá, fez essa visita, então assim, dessas famílias que hoje tem uma rotatividade de quase cem famílias. [...] Porque aí a gente, por exemplo, em seis meses a gente avaliava e essa família dizia “não, nós já conseguimos dar conta”. Aí nós já inseríamos outras. (Irene, funcionária do Lar Sírio)

Esse trabalho com a moradia consistiu no custeio do aluguel de cerca de cem famílias. Diferente da SBM – que alugou os apartamentos e os mobiliou, para depois alojar as famílias –, o Lar Sírio custeou o aluguel de casas que já estavam sendo alugadas pelas famílias. A única exceção foi o caso de cinco apartamentos cedidos por um árabe:

E dentro dessa proposta, do apoio à moradia, um dos nossos ex-diretores na ocasião, ele tinha cinco casas na Penha. E aí, ele ofereceu, ele propôs à diretoria que ele iria ceder por um período de tempo, para cinco famílias. E isso aconteceu. Então, o Lar [Sírio] entrou com toda manutenção das casas e, em questão de tempo, nós estávamos com cinco famílias. E aí, a gente até deu o nome de Vila Síria àquele espaço, ali na Penha. (Irene, funcionária do Lar Sírio)

As cem famílias apoiadas pelo Lar Sírio foram todas alojadas em apenas nove meses. Após seis meses de apoio, o Lar Sírio realizava uma visita *in loco* e, se a família já tivesse condições de arcar com seu aluguel, o apoio passava para outra família de recém-chegados. O período máximo que uma família poderia ter o aluguel custeado pelo Lar Sírio é de nove meses. Na SBM também havia uma rotatividade, porém o período que uma família podia ficar na casa era maior (um ano).

Esse trabalho de apoio à moradia foi possível graças ao apoio financeiro da diretoria do Lar Sírio e ao apoio logístico da Catedral Metropolitana Ortodoxa, onde as famílias de sírios cristãos-ortodoxos em situação de refúgio foram cadastradas para participar do programa – o que revela que, apesar de ser uma organização da sociedade civil, tem laços bastante estreitos com organizações religiosas e, mais especificamente, com os cristãos-ortodoxos:

[...] foi em 2015 que nós entramos no processo de formalizar o apoio. Porque aí ela [Cleide Robertson Paiva] escreveu o projeto. Na ocasião, foram feitas algumas articulações, até chegar a escrever o projeto. Mas isso dentro da comunidade síria. E no caso, os cristãos ortodoxos. Porque dentro desse campo da religiosidade, tem os cristãos ortodoxos, tem os cristãos protestantes e tem os muçulmanos. Então, aí ela começou esse trabalho de articulação. Então, a primeira das reuniões que ela começou, então ela reuniu com a Arquidiocese Católica Apostólica Ortodoxa, ali no Paraíso e aí eles começaram a fazer as discussões do que seria um atendimento para os refugiados. (Irene, funcionária do Lar Sírio)

Segundo Irene, o programa do Lar Sírio é claramente voltado às famílias de sírios cristãos ortodoxos, embora haja alguns casos também de cristãos protestantes, católicos e até mesmo de muçulmanos⁸⁷ participando do programa. Além disso, Irene afirma que os árabes cristãos-ortodoxos são bastante articulados no Brasil, contando com o apoio de diversas instituições e, por esse motivo, se tornando uma referência para os sírios em situação de refúgio:

Porque aí entra por exemplo a [Catedral Metropolitana] Ortodoxa, entra o Clube Homs, aí entra o Clube Sírio, aí tem a questão do Consulado [da Síria], que é muito articulado com a Igreja Ortodoxa. Tem também os cristãos maronitas, que é uma outra igreja que tem ali na região, ali próxima da Aclimação. Tem também outra igreja, também ortodoxa, que fica ali sentido Jabaquara. Então, eu acredito, não que a gente tenha identificado. Eu acredito que com certeza, quando eles vêm, mesmo que venha da noite para o dia, mas é provável que alguns deles já tenham alguma referência desta comunidade que já está no Brasil há muitos anos. (Irene, funcionária do Lar Sírio)

Após sanar a necessidade da moradia, o Lar Sírio identificou outras prioridades:

[...] nós percebemos que naquele momento eram muitas as necessidades. Mas a primeira era moradia, trabalho e a língua. [...] Então, você poderia elencar que o Lar Sírio nestes dois anos desenvolveu apoio voltado em prioridade: moradia,

⁸⁷ Para se ter uma ideia, das cem famílias apoiadas com aluguel pelo programa, apenas duas eram de muçulmanos. Enquanto isso, como se viu nos capítulos anteriores, as famílias muçulmanas formam cerca de 90 a 95% do total de refugiados sírios no Brasil. Dessa forma, se evidencia como o apoio do Lar Sírio é bastante focado em uma minoria de refugiados cristãos.

articulações para o trabalho, a questão da língua (curso de português), saúde e educação. (Irene, funcionária do Lar Sírio)

Sobre a inserção no mercado de trabalho, Irene afirma que não houve tanto sucesso quanto no programa de moradia:

Das famílias que nós atendemos, o nosso percentual de inserção não foi, eu não julgo tão alto, mas o que a gente conseguiu fazer: todos esses que vieram com a necessidade do trabalho, nós encaminhamos para a Abre, que é uma agência de emprego com a qual nós temos parceria e que funciona aqui dentro do Lar. Essa pessoa responsável pela Abre, ela atualizou currículos e na medida do possível encaminhou-os para o mercado. (Irene, funcionária do Lar Sírio)

O mesmo vale para os cursos de português, o qual não teve tanta adesão:

Então, no curso de português, nós percebemos que houve uma evasão, então isso contribuiu para que nós não continuássemos, porque nós não estávamos tendo resposta. Então, o que a gente observa na prática e no acompanhamento: é que pra eles, o curso de português formal não seja tão interessante quanto eles romperem com essa dificuldade. Por exemplo, a síria que trabalha conosco diz que o português dela está melhorando porque ela veio trabalhar conosco. Então, parece que pra eles é muito mais viável eles irem praticamente com esse básico do básico e aí eles irem se adaptando no dia-a-dia, nesse espaço onde eles estão inseridos profissionalmente. (Irene, funcionária do Lar Sírio)

Assim, após alguns meses, o Lar Sírio passou a deixar de oferecer o curso de português. Interessante notar que o funcionário da SBM parte do princípio de que é preciso primeiro aprender o português para depois conseguir um trabalho, enquanto a funcionária do Lar Sírio acredita que o português pode ser aprendido no próprio ambiente de trabalho. Entrevistou-se uma síria que frequentou o curso de português do Lar Sírio por apenas 03 meses, após os quais o curso deixou de existir.

Atualmente, o *Programa de Apoio aos Irmãos Sírios Refugiados (PAISR)* está sendo descontinuado, pois o Lar Sírio está com problemas financeiros, o que contradiz a expectativa inicial de que essa organização teria mais recursos e uma estrutura de acolhimento mais ampla

que as demais – ideia essa que será analisada em maior detalhe do ponto de vista dos sírios entrevistados nos capítulos subsequentes⁸⁸.

Assim, gradativamente a instituição está deixando de apoiar as famílias com o aluguel (assim que se encerrar o período de 09 meses de custeio de aluguel de uma família, aquele recurso já não está sendo investido em uma nova família). A única forma de apoio que ainda continua é a cesta básica.

Por fim, assim como no caso da SBM, o Lar Sírio não nos permitiu entrar em contato com famílias de sírios que participaram do PAISR. Portanto, também é preciso relativizar o discurso de Irene em relação à estrutura de acolhimento da organização.

Assim como no caso da SBM, procurei frequentar eventos promovidos pelo Lar Sírio para entrar em contato diretamente com as famílias. Na festa junina promovida pela instituição foi possível entrevistar uma família de sírios que havia participado do PAISR. Essa família chegou no Brasil em meados de 2014 e confirma que recebeu apoio do Lar Sírio para custeio de 50% do valor do aluguel durante seis meses, algo que contradiz em parte o discurso de Irene, de que o apoio do aluguel se daria por nove meses e que supriria 100% dos gastos por aquele período. A mãe dessa família síria participou do curso de português durante três meses, em 2016, mas parou porque o curso deixou de existir. Ela também afirmou que a instituição já a ajudou com roupas e que atualmente só tem fornecido cestas básicas, mas que só obtêm o benefício de três em três meses, pois a instituição fica longe de sua casa. Por fim, vale ressaltar que os filhos do casal têm bolsa de estudos integral em um colégio ligado à Igreja que é parceira do Lar Sírio.

5.6 COMPARAÇÃO DAS ESTRUTURAS DE ACOLHIMENTO DAS ORGANIZAÇÕES

A análise do discurso dos representantes das organizações aponta, em um primeiro momento, no sentido de que as organizações diaspóricas ofereceriam estruturas de acolhimento mais amplas que as demais. Por exemplo, tanto o representante da SBM quanto o do Lar Sírio afirmam que essas organizações apoiaram massivamente os sírios recém-chegados com

⁸⁸ Me refiro aqui a ideia de que os árabes teriam recursos mais do que suficientes para apoiar aos sírios em situação de refúgio, mas não o fazem por não terem vínculos fortes com os recém-chegados. Isso gerou ressentimento entre alguns dos entrevistados, como se verá nos seguintes capítulos em maior profundidade.

moradia, algo que reconhecidamente não foi oferecido pela CASP e pelo ADUS. A CASP possui um auxílio-moradia para casos muito específicos (famílias muito vulneráveis, como mulheres desacompanhadas com filhos). Ainda assim, é um valor muito pequeno (cerca de 300 reais) e por um período de tempo bastante curto (cerca de 6 meses). Portanto, é algo que a instituição não divulga muito (informação verbal⁸⁹). Já a Missão Paz oferece moradia na Casa do Migrante. A permanência média é de três meses. No entanto, não se teve conhecimento de algum sírio em situação de refúgio que tenha residido ali.

Por outro lado, a SBM e o Lar Sírio divulgam o seu apoio à moradia, mas não permitiram o acesso aos beneficiários destes programas. No caso do Lar Sírio verificou-se que uma família obteve esse benefício, mas em uma quantia e proporção de tempo menores do que a divulgada pela representante. Diante do exposto, é preciso relativizar o discurso de ambas as organizações.

Já no que tange ao apoio com cursos de português e trabalho, a estrutura de acolhimento das organizações diaspóricas é menor do que a das não ligadas à diáspora síria. Todas elas, com exceção do Lar Sírio (que manteve o curso por curto período de tempo) e da Cáritas (que encaminha para parceiros), mantinham cursos de português. Em relação à inserção no mercado de trabalho, as organizações não ligadas à diáspora síria se destacaram, principalmente o ADUS (que oferecia os cursos na própria instituição), que além de cursos profissionalizantes, também encaminhavam sírios para o mercado de trabalho. Cinco entrevistados fizeram cursos profissionalizantes, de empreendedorismo ou conseguiram emprego pelo ADUS. Já as organizações diaspóricas ou reconheceram que não tiveram grande impacto na inserção no mercado de trabalho (caso do Lar Sírio), ou afirmaram que ajudaram, mas essa ajuda não foi mencionada por nenhum dos entrevistados (caso da SBM). Um dos entrevistados chegou a tentar obter emprego pela SBM, mas não conseguiu e, posteriormente, obteve ajuda por meio do ADUS.

O diálogo estabelecido pela CASP com organismos internacionais como o ACNUR, bem como sua experiência histórica com a questão do refúgio (FACUNDO, 2017) é algo que a diferencia bastante das demais organizações humanitárias que atualmente acolhem refugiados no Brasil, incluindo aquelas da diáspora síria. Estas são geralmente financiadas pelos árabes, o que limita a sua autonomia em termos da abrangência do público atendido e de programas oferecidos.

⁸⁹ Informações obtidas nas entrevistas com as profissionais humanitárias da CASP. A primeira profissional foi entrevistada em 21 de janeiro de 2018. A segunda profissional foi entrevistada em 17 de abril de 2018.

Além disso, a CASP se destacou entre as demais organizações como um espaço em que dois dos entrevistados voluntariaram e criaram vínculos com brasileiros e outros sírios em situação de refúgio – sendo que um deles se referiu a essa organização como uma família. Essa criação de vínculos com outros sírios em situação de refúgio é algo que também aconteceu nos cursos de português do ADUS, onde dois de nossos entrevistados se conheceram. Portanto, tanto a CASP quanto o ADUS são organizações que acolheram sírios que haviam tentado obter ajuda dos árabes e seus descendentes no Brasil, mas haviam se frustrado com a pouca ajuda.

Por um lado, levando-se em consideração apenas as falas dos representantes das organizações humanitárias, aquelas ligadas à diáspora síria possuem uma estrutura de acolhimento mais abrangente. Por outro lado, levando-se em conta as trajetórias individuais dos sírios em situação de refúgio entrevistados, as organizações não ligadas à diáspora síria tiveram maior protagonismo do que as diaspóricas⁹⁰ – isso se aplica aos “modos de incorporação” (GLICK SCHILLER; CAGLAR; GULDBRANDSEN, 2006) laboral, social e linguístico desses sujeitos entrevistados.

Por fim, comparam-se as organizações não ligadas à diáspora síria. A CASP, embora receba recursos do ACNUR, conta com pouquíssima verba, o que é compensado pelo fato de ter muitos parceiros (caso da inserção profissional e linguística). Além disso, a CASP é a organização que possui maior institucionalização e experiência por conta da sua história e apoio do ACNUR. Já a Missão Paz atende a milhares de imigrantes (enquanto o ADUS e a CASP concentram mais os seus esforços entre os refugiados), não podendo focar seus esforços somente entre os sujeitos em situação de refúgio. O ADUS, dentre essas organizações, foi o mais mencionado pelos entrevistados, talvez por seu público específico serem os refugiados, especialmente sírios muçulmanos⁹¹. Enquanto a CASP foi mais mencionada no apoio à documentação e na criação de vínculos sociais, o ADUS foi mais destacado pelo apoio na inserção profissional. A CASP, no entanto, conta com o apoio do PARR para a inserção

⁹⁰ Este dado corrobora os resultados obtidos por Baeza (2018), segundo os quais há um “desencontro” entre as organizações da diáspora síria e os refugiados.

⁹¹ É bastante significativo o fato de que o método “bola de neve” que nos levou a constatar a relevância do ADUS teve início nas mesquitas e igrejas. Em outras palavras, estabeleceu-se contato inicialmente com sírios em situação de refúgio em mesquitas e igrejas, esperando fossem destacar estas organizações preponderantes em suas trajetórias. No entanto, resultou disso a surpreendente afirmação dos entrevistados de que o ADUS tinha tanta ou mais relevância do que as mesquitas e igrejas, especialmente no que tange à incorporação laboral. Esses foram os casos de Almir e Aziz. Aziz nos indicou o contato de Omar, um amigo seu. Resultou que Almir, Aziz e Omar destacaram a relevância do ADUS em suas trajetórias laborais. No caso de Omar e Aziz, o ADUS foi mais importante para a incorporação laboral do que a própria mesquita. Nesse sentido é que afirmo que as entrevistas em que identifiquei a relevância do ADUS resultaram de sugestões feitas por pessoas que frequentavam a mesquita, e não de pessoas que frequentavam o ADUS.

profissional de refugiados. Já a Missão Paz foi mencionada por apenas um entrevistado que frequentou o curso de línguas.

5.7 RELACIONANDO-SE COM A ESTRUTURA DE ACOLHIMENTO DAS ORGANIZAÇÕES HUMANITÁRIAS

Ao analisar as trajetórias dos indivíduos se notou que as organizações humanitárias ajudaram os sírios a criarem vínculos com brasileiros e com outros sírios em situação de refúgio. Ao fazerem isso, eles também passam a se sentir parte de uma comunidade, o que os ajudou a superar as dificuldades. Por exemplo, o fato de darem aulas de português e inglês em uma mesma organização fez com que Aziz e Omar se conhecessem, criando uma “identificação relacional” (BRUBAKER; COOPER, 2000) um com o outro.

Retomando a discussão desenvolvida no capítulo teórico sobre os efeitos do “governo humanitário” na estrutura de acolhimento aos refugiados, pode-se dizer que esses sujeitos estabeleceram “malhas de relações” (PERIN, 2013) com as organizações humanitárias. Como vimos, há uma tensão entre liberdade e proteção. O “sujeito humanitário” (MOULIN, 2012) correria o risco de ter a sua liberdade e autonomia tolhidas ao serem categorizados como “vítimas sem voz” (MALKKI, 1996) pelos dispositivos humanitários que buscam “cuidar, curar e controlar” (AGIER, 2006) um “grupo alvo de determinados saberes” (FOUCAULT, 2008).

Ao analisar as trajetórias dos entrevistados, notou-se que há sírios que estabeleceram vínculos com poucas ou nenhuma organização humanitária. Assim, há dois grupos de sírios no que tange ao nível de envolvimento com organizações humanitárias. De um lado, há aqueles que não apenas se beneficiaram da estrutura de acolhimento das organizações humanitárias, mas também resolveram se tornar voluntários, ajudando sírios recém-chegados – o que é uma forma de demonstrar gratidão pelo apoio recebido, algo que se espera do “sujeito humanitário”, segundo Moulin (2012). De outro lado, há aqueles que não voluntariaram em nenhuma organização, mas também não se beneficiaram pessoalmente da estrutura de acolhimento de nenhuma ou quase nenhuma organização humanitária. Estes são sujeitos que buscaram preservar sua autonomia, mantendo-se como “sujeitos políticos” (MOULIN, 2012).

Eu na verdade, eu não toquei muito das coisas de refúgio aqui. Eu fui na Cáritas duas vezes, eles me ajudaram na emissão de documento. E depois. Porque eu sei

que não vai ter nada. E eu não quero nada. Eu quero só começar de novo, entendeu. Eu não estou querendo muito das coisas de refúgio. Mas eu sei a situação deles. Eu fui lá várias vezes. Às vezes que eu fui, eles não dão nada. (Kalil, sírio, proprietário de um *food truck*, há quatro anos no Brasil, 31 anos de idade, muçulmano)

Kalil é o caso de um sírio que não quis se envolver “muito com as coisas de refúgio”, ele deseja apenas “começar de novo”. Ou seja, ele quer começar sua vida sem depender da ajuda alheia, sem se tornar um “sujeito humanitário” (MOULIN, 2012). Hamed é outro exemplo de alguém que não quis se envolver com as questões do refúgio:

Então, eu não faço ideia sobre o governo, se ajuda ou não. Porque eu nunca entrei em nenhuma programação sobre refugiado, eu não faço ideia, eu não sei nada. Tudo que eu fiz, eu fiz sozinho, corri atrás de todas as coisas, pego informação, pergunto e faço. Fico sozinho. Eu não entrei em nenhuma programação. Nem procurei, não sei como funciona, não sei, não faço ideia. Outros sírios foram para igrejas, mesquitas, eles os mandam para outros lugares, para ajuda com governo, eu não sei, porque eu nunca fui para esses lugares. (Hamed, sírio, ex-coordenador de avião e check-in, há quatro anos no Brasil, 34 anos de idade; não tem religião)

Ademais, Hamed afirma que arrumou trabalho no Brasil por conta própria, indo ao aeroporto e conversando com o diretor da companhia aérea. Disse que se virou bem com o português. Ele afirma que fez tudo sozinho, sem se envolver com organizações humanitárias.

Hamed e Kalil possuem uma característica em comum: ambos trabalhavam muitas horas por dia, se dedicando exclusivamente a suas carreiras. Como consequência, não tinham tempo para usufruir de amizades nem para se envolver com organizações humanitárias. Outra característica que possuem em comum é a de não quererem depender ou esperar por ajuda alheia para lograr sua incorporação laboral no Brasil. Na seguinte fala, Iasmin deixa claro que os sírios não gostam de caridade e de serem chamados de “refugiados”, pois rejeitam esta categoria. Reafirma, assim, a sua agência em buscar uma vida melhor, não ficando à deriva.

*Eu não me importo, eu não me importo. É melhor do que aceitar caridade das pessoas, sabe? Porque eu não gosto de ser manipulada. Eu estou trabalhando duramente. Vocês podem me dar mais do que isso, sabe? Eu não gosto de ser manipulada. Nenhum sírio gosta. Eles não gostam de receber caridade, eles não gostam de serem chamados de refugiados, porque nós não somos. **Nós apenas nos***

movemos porque – sim, você pode chamar isso de movimento – para buscar lugares melhores para nós, para dar continuidade aos nossos sonhos, para continuar nossa vida simples. É. Então, nós odiamos a palavra refugiados, sim. (Iasmin, síria, professora de árabe e inglês, há um mês no país quando realizada a entrevista, 24 anos de idade, muçulmana; tradução nossa⁹², grifos nossos).

No depoimento acima, Iasmin destaca a importância do movimento como uma forma de não se assujeitar aos “dispositivos humanitários” que produzem “sujeitos humanitários”. Para Horst e Grabska, “[...] o ato de se mover desses sujeitos ilustra uma *recusa de viver nestas condições* e introduz *a espera e a esperança* pela possibilidade *de retornar ou recriar uma vida melhor em outro lugar.*” (HORST; GRABSKA 2015, p. 2, tradução nossa, grifos nossos)⁹³. O ato de se mover – no caso buscar trabalho sozinho, sem a ajuda das organizações humanitárias – também pode ser interpretado como uma rejeição à categoria “refugiados”, que implica em uma população vulnerável que se sujeita aos dispositivos humanitários para viver. Kalil e Hamed fazem o mesmo, pois estão em movimento para abrir novas oportunidades profissionais, não esperando por ajuda alheia.

Aí tentei pegar o visto do Brasil. Eu mostrei que tenho trabalho, não vou só pra ficar refúgio, eu vou pra abrir uma porta na minha vida, uma porta nova na minha vida. [...] Não dá pra “ah, guerra”, pode ser que demore 50 anos, não sei quando vai parar. Então, a gente tem que se virar. [...] Eu tive a sorte que a minha tia me ajudou, mas também não vou ficar esperando ajuda. Eu abri, empreendi, estudei, trabalhei. (Kalil, sírio, proprietário de um *food truck*, há quatro anos no Brasil, 31 anos de idade, muçulmano)

Depois de dois meses, porque o primeiro eu não quero. Eu quero contrato de trabalho pra viver bem, trabalha, tudo correto, eu não quero pedir o refugiado [se refere à solicitação de refúgio]. Mas infelizmente, depois de dois meses, eu descobri [que] não tem como, porque o Brasil não aceita contrato de trabalho para estrangeiros. Então, eu não tenho outra solução. Tem que pedir o refúgio para conseguir ficar aqui. Eu fui, pedi o refúgio. Eles me deram o protocolo temporário.

⁹² No original: “I don’t mind, I don’t mind. It’s better than taking charity from people, do you know? But I don’t like to be manipulated. I’m working really hard. You got give me better than that, you know? I don’t like to be manipulated. All the Syrians do. They don’t like take charities, they don’t like to be called refugees, because we are not. *We just moved because. Yeah, you can call it move. To find better places for us, to continue our dream, to continue our basic living.* Yeah. So, we hate the word refugees. Yeah.”

⁹³ No original: “[...] their act of moving illustrates refusal to live in such conditions and introduces waiting and hope for the possibility to return or to re-create a better life elsewhere.” (HORST; GRABSKA 2015, p. 2).

(Hamed, sírio, ex-coordenador de avião e check-in, há quatro anos no Brasil, 34 anos de idade; não tem religião)

Tanto Hamed quanto Kalil não se enquadram na categoria pura de “refugiados” (ACNUR, 2001), segundo a qual são “refugiados” aqueles que fugiram por fundado temor de perseguição. Kalil perdeu um irmão mais novo – que era militar – na guerra. Sua decisão de ir para o Líbano (antes de decidir-se por vir ao Brasil) foi motivada tanto por este acontecimento quanto pelo fato de ter tido todo seu estoque de produtos roubados (ele trabalhava com importação e exportação na Síria). Assim, percebe-se como é pouco nítida a fronteira entre imigração voluntária e forçada (DENARO, 2016) e como são complexos os atuais fluxos migratórios contemporâneos. É possível, inclusive, perceber características do “transnacionalismo” (GLICK SCHILLER; BASCH; BLANC-SZANTON, 1992) em algumas trajetórias, como a de Kalil, por exemplo, pois ele recebeu ajuda financeira de uma tia que morava nos Estados Unidos. Portanto, embora o Estado brasileiro tenha enquadrado todos os sírios na categoria jurídica de “refugiados”, muitos deles não são “refugiados” no sentido clássico do termo. Um dos entrevistados, inclusive, nem sequer residia na Síria no momento em que resolveu viver no Brasil. Sua decisão foi motivada pela facilidade de obter o visto e por já ter conhecido o Brasil em uma viagem a turismo, em 2014, quando veio assistir à Copa do Mundo. Nesse caso, portanto, a imigração para o Brasil foi totalmente voluntária, ainda que juridicamente tenha sido enquadrada como “forçada” pelo Estado.

O depoimento de Hamed é muito interessante, pois ele revela que tentou a todo custo não solicitar o refúgio no Brasil, pois seu objetivo era se focar totalmente em sua carreira. Apenas no momento em que conseguiu um trabalho com carteira assinada é que percebeu que só poderia assinar a carteira se solicitasse o refúgio. Isso é revelador da sua resistência em deixar de ser um “sujeito político” para se tornar um “sujeito humanitário” aos olhos do Estado (MOULIN, 2012). É também revelador de que, embora o Estado o queira enquadrar enquanto um “grupo alvo de determinados saberes” (FOUCAULT, 2008), ele rejeita essa categoria. Ao fazê-lo, ele rejeita ser categorizado como sujeito vulnerável e passivo que desperta os “sentimentos de compaixão” dos dispositivos humanitários (AGIER, 2006). Os relatos acima são exemplos de como esses sujeitos não estão à deriva ou esperando a solução oferecida pelos dispositivos humanitários, mas sim reivindicando suas próprias soluções. Assim, embora “[...] o espaço vivido dos refugiados é [seja] *a priori* um não-lugar e um *vazio* no plano sociológico e político” (AGIER, 2006, p. 211, grifos do autor), este *vazio* é preenchido por relações de negociação e resistência. No depoimento de Iasmin, ela também menciona que os sírios não

gostam de receber caridade. Esse é um dos principais motivos pelo qual eles não buscam ajuda humanitária, pois não gostam de revelar as suas vulnerabilidades, principalmente para outros sírios:

Meu contato com os refugiados sírios, só com [nome da organização]. Mas nós não temos contato. Porque os refugiados sírios, [...] tem vergonha de mostrar para outros sírios que eles precisam de dinheiro, de ajuda. [...] Esta é a cultura síria, não gostam de mostrar que a situação está ruim ou que está de tal forma. Esta é a razão pela qual eu não realizo este tipo de assistência social para outros sírios. Se você perguntar outros sírios, não tenho muito contato com outros sírios, porque é um tipo de timidez, de mostrar para outros sírios como a situação está ruim. Esta é a razão pela qual não temos muito contato. [...] Exatamente. Saber da vida pessoal é algo sensível, [eles] não falam sobre dinheiro, sobre a situação, sobre algo sensível a eles. (Zayn, sírio, jornalista, há sete anos no Brasil, 37 anos de idade, muçulmano, tradução nossa⁹⁴)

Essa reserva também é perceptível na recusa dos sírios em usufruir do programa de saúde mental de uma organização humanitária que oferece uma escuta:

Mas é curioso que até a recusa é meio parecida, assim, eles usam um jargão que é até bem comum aqui no Brasil, também, mas de falar que: “não, isso é coisa de louco, eu não estou louco, eu estou sofrendo por conta das coisas que estão acontecendo no meu país, mas eu não preciso de profissional de saúde mental.” E eles chegam a recusar mesmo, assim. É o mais comum, de acontecer isso. (Brasileira, psicóloga em uma organização humanitária)

Isso é relevante para entender o porquê buscam sair da zona de conforto prescindindo da ajuda alheia. Também é relevante para relativizar o discurso de que os sírios não necessitam de ajuda alheia. Essa dificuldade em revelar suas vulnerabilidades tem a ver com a manutenção de uma narrativa de independência e sucesso financeiro. Samir (sírio, assistente de marketing, há quatro anos no Brasil, 29 anos de idade, muçulmano) é outro entrevistado que também não

⁹⁴ No original: “My contact with Syrian refugees, only with [organization name]. But we don’t have contact. Cause, Syrian refugees [...] Have type of shame to show the Syrian people are need necessity for money, for helping, (...). This is Syrian culture, doesn’t like to show that situation is bad or like this. That’s why I don’t have type of social working for other Syrians. If you ask other Syrian, doesn’t have a lot of contact with other Syrian, because this type of shy, to show other Syrians how the situation is bad. That’s why we don’t have too much contact. [...] Exactly. To know about a private life, something sensitive, don’t talk about money, about situation, something sensitive.”

frequentou organizações humanitárias. Durante a entrevista me revelou que morou por um tempo com uma família brasileira que conheceu em uma escola de idiomas. Me revelou que eu sou a primeira pessoa para quem conta isso, pois é um assunto do qual não gosta de falar. Mais uma vez, se nota como os sírios não gostam de falar sobre necessidades financeiras pelas quais estão passando ou passaram, principalmente para outros sírios, como afirmou Zayn no depoimento acima. Por eu ser um entrevistador com o qual Samir não tem nenhuma relação, talvez tenha ficado à vontade para mencionar que durante sua incorporação habitacional aceitou ajuda de uma família brasileira. Portanto, os sírios buscam normalmente ocultar as situações em que dependeram da ajuda alheia. Por outro lado, gostam de enfatizar que não precisaram da ajuda de ninguém para se incorporar no mercado de trabalho, algo bastante presente nos discursos de Hamed e Kalil.

Por fim, notei também uma relação entre o nível de envolvimento com política na Síria e o nível de envolvimento com organizações humanitárias no Brasil. Não é possível generalizar esse achado para todos os sírios entrevistados, mas isso está bastante presente nas trajetórias de Kalil, Jamal e Zayn. Kalil, por exemplo, procurava abster-se de política na Síria, focando em sua trajetória profissional, comportamento esse que reproduz no Brasil:

Pra mim, se a gente pensa bem, os dois lados são ruins. Mas vou falar, mesmo aqui no Brasil. Os políticos são ruins, mas o país é bom, entendeu? Então, você não pode misturar, entendeu? Mas todo mundo tá vivendo, tá trabalhando. Mas se foi guerra, todo mundo vai ficar parado, vai morrer muita gente, e no final vai ter um problema político. Então, quem morre, morre. Depois vai sentar numa mesa, eles vão conversar. O público que morreu, beleza. Já era. Entendeu? [...] Então, pra mim eu não gosto de outras coisas, política, sempre às vezes faz o bem, às vezes chama, eu falo “eu estou focando minha vida”, minha família está boa, meu trabalho está bom, meu pai e minha mãe, se eu conseguir ajudar alguém. Esse é o máximo que eu posso fazer. Mais que isso. Eu não sou político, então não posso falar umas coisas que eu não conheço, que não estou fazendo. Eu não sei, se eu não sei cozinhar, como vou fazer comida? Então, isso não é meu trabalho, cada um tem o trabalho deles. Então, deixa os caras que sabem trabalhar com esse negócio, deixa eles fazerem. (Kalil, sírio, proprietário de um food truck, há quatro anos no Brasil, 31 anos de idade, muçulmano)

Segundo este paradigma, o envolvimento com política pode trazer problemas e, portanto, a melhor coisa a fazer é não se envolver com as questões do refúgio. Por outro lado, há sírios como Jamal e Zayn que se envolveram com política já na Síria:

Eu nasci em [...]. Então, quando eu estava dando atenção na vida, assim, bem, 2003 na época, entrei. Eu estava, me envolvi com política. Ano 2000 e 2003, a questão do direito do problema que tá acontecendo na Palestina. E depois a Guerra dos Estados Unidos que fizeram no Iraque. Depois, em 2006 Israel invadiu o Líbano. Depois, sabe, então passou na minha época a morte do presidente al-Hariri, presidente do Líbano. Um líder muçulmano sunita muito importante, muito rico. (Jamal, sírio, palestrante e cantor, há três anos e meio no país, 27 anos de idade, muçulmano).

Mas também pra escrever política. Aqui, grande problema pra mim, antes que eu comecei a escrever sobre política, liberdade, crianças, mulher, sabe. No regime lá, regime político. Aquele país não gosta que ninguém fale sobre democracia, liberdade, assim. Então, só comecei o problema pra mim antes de 2010. [...] Então, eu comecei a trabalhar de jornalista, ao mesmo tempo em que fica como protesto político na Síria. Que fica meu nome mais grande [...] Comecei a trabalhar, em 2013, não queria mais jornais, começou a trazer muitos problemas pra mim, na minha terra. (Zayn, sírio, jornalista, há sete anos no Brasil, 37 anos de idade, muçulmano).

De todos os entrevistados, Zayn e Jamal foram os que mais se envolveram com as questões do refúgio no Brasil, tendo se envolvido bastante com a política na Síria. Assim, esta relação entre o nível de participação política no país de origem e o envolvimento com organizações humanitárias no país de destino poderia se tornar objeto de futuros estudos.

5.8 SUPERANDO A BARREIRA LINGUÍSTICA POR MEIO DA CONVERSAÇÃO

A principal dificuldade enfrentada pelos recém-chegados é aprender o português. Muitos sírios encontram nas organizações humanitárias cursos de português. No entanto, diversos entrevistados preferiram aprender por meio da conversação ao invés dos cursos de português. Mais uma vez, isso é revelador de que um grupo não quer depender da ajuda alheia

e prefere “se virar” por conta própria. Zayn, Samir e o filho de Almir são enfáticos sobre preferir a conversação a estudar gramática. A conversação, ao mesmo tempo, permite conhecerem pessoas novas, aumentando sua autonomia em relação aos parentes, às organizações humanitárias e aos árabes em geral. Essa estratégia de inserção é adotada principalmente pelos recém-chegados que não têm conhecidos previamente no Brasil: “*É, tem que procurar. Só, não adianta, você tem que procurar. Se uma pessoa vem aqui e não procurou, então tá sozinho. Tem que procurar ajuda pra ver como podem ajudar.*” (Sheik Alan)

Aqueles que vieram por causa da facilitação do visto brasileiro muitas vezes não têm nenhum conhecido no Brasil (nem parentes, nem amigos, nem redes religiosas transnacionais). Assim, precisam se inserir socialmente de alguma forma. De alguma maneira precisam levar a cabo o processo de incorporação social e laboral. Ou seja, eles precisam “se virar”. Nessa etapa de suas trajetórias, muitos destes sírios nem mesmo ouviram falar sobre o acolhimento de organizações humanitárias, mesquitas e igrejas. Alguns até mesmo não tinham conhecimento prévio sobre a imigração histórica de sírios para o Brasil. A principal estratégia de inserção social adotada por estes recém-chegados que não possuem conhecidos no país previamente é a de tentar fazer contatos sociais com as pessoas nas ruas:

Perguntei para algumas pessoas na rua se tem um lugar pra aluguel. E encontrei com uma pessoa, ele fala inglês. Ele me fala “você não fala português?” Eu falei “não, eu to novinho aqui, cheguei ontem, preciso um lugar.” Ele falou: “Vou levar você para um lugar, chama [nome do hostel], na Vila Mariana”. Nesse, como chama? Hostel. [...] Pensão. Tipo assim, você mora com várias pessoas, você aluga uma cama, aí cada um tem cama, aí você paga por mês, aí você usa o banheiro, usa a cozinha, você tem um armário para você, para suas coisas, roupa, comida, tudo, tem lugar, ele já libera. (Hamed, sírio, ex-coordenador de avião e check-in, há quatro anos no Brasil, 34 anos de idade; não tem religião)

Omar descreve uma estratégia peculiar, a de desbravar a cidade usando o transporte público:

Eu preciso conhecer a cidade. É uma cidade realmente grande, então eu preciso descobrir os lugares. [...] Mas é um bom começo. Em um mês, eu descobri toda a

cidade de São Paulo. (Omar, sírio, professor de inglês, há três anos no Brasil, 35 anos de idade, muçulmano; tradução nossa⁹⁵)

O curioso é que ele acabou fazendo amigos dessa forma:

[...] desbravar as ruas, os lugares. Eu queria ver as pessoas. Eu não podia falar com ninguém, obviamente, porque eu preciso falar em português, [...] E eu conheci alguns bons amigos em eventos. E às vezes por acaso, nas ruas. Como uma coincidência, ao acaso. (Omar, sírio, professor de inglês, há três anos no Brasil, 35 anos de idade, muçulmano; tradução nossa⁹⁶)

A rua também é um espaço onde dois sírios entrevistados se conheceram ao acaso (Aziz e Kalil).

*Eu conheci o Aziz. É tipo, eu vi ele na [rua] 25 de março, ele estava tentando perguntar às pessoas pra ele ir pra algum lugar. Eu vi ele. Ele estava falando inglês, as pessoas não estavam entendendo, aí eu falo inglês, no começo não sei se ele é árabe. Aí eu falei com ele, aí depois viramos amigos, aí eu ajudei ele. (Kalil, sírio, proprietário de um *food truck*, há quatro anos no Brasil, 31 anos de idade, muçulmano)*

Esse primeiro contato de Kalil com Aziz o possibilitou conhecer mesquitas e, assim, ter acesso a uma nova rede de contatos.

*Ele [Aziz] me indicou a Mesquita. Eu não conheço ninguém. O meu foco é vir trabalhar e fazer um negócio. (Kalil, sírio, proprietário de um *food truck*, há quatro anos no Brasil, 31 anos de idade, muçulmano)*

A formação de redes sociais entre sírios na mesma situação de refúgio é algo já aludido por Fortunato (2019, p. 161, grifos nossos): “[...] os refugiados sírios conseguiram construir, mesmo que de forma frágil, uma rede de contatos envolvendo as entidades já estruturadas da sociedade civil, mas também *peças pontuais*”. Assim, cria-se uma rede pela qual os sírios que já se estabilizaram ajudam os recém-chegados. Importante ressaltar que essas “peças pontuais” a que se refere Fortunato (2019) são outros sírios em situação de refúgio:

⁹⁵ No original: “I need to know the city. It’s really big city, so I need to discover the places. [...] But it’s a good start. It’s a good step for me. In one month, I discovered all São Paulo.”

⁹⁶ No original: “[...] discover the streets, discover the places. I wanted to see the people. I couldn’t talk to anyone, of course, because I need to speak in Portuguese, [...] And, I met some good friends on events. And sometimes by coincidence, on the streets. It’s like a coincidence. By chance.”

Entrevistadora: Tentando. Tá. E quem que te ajudou...quem ajudou vocês a ir mostrando assim..."ah, o hospital aqui, SUS. Aqui tem a creche, aqui tem um SENAI [Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial]". Quem que foi falando pra vocês?
Entrevistado 08: Sim, a comunidade árabe aqui. Cada um que entra antes, indica pra outro. *Entrevistadora:* Tá. *Entrevistado 08:* Entendeu como? "Ah, vai ali, tem alguma coisa assim, vai fazer". *Entrevistadora:* Mas é a comunidade árabe que acabou de chegar ou a antiga? *Entrevistado 08:* Ah, "no". Que acabou de chegar. Cada um indica pra outro. Eu indiquei pra quem chegou depois... (FORTUNATO, 2019, p. 161, grifos da autora).

Diante do exposto, a formação de “identificação relacional” (BRUBAKER; COOPER, 2000) com “pessoas pontuais” (FORTUNATO, 2019), ou seja, outros sírios em situação de refúgio são muito importantes nas suas trajetórias, pois é quando eles obtêm informações sobre a estrutura de acolhimento do governo, das organizações humanitárias, além de mesquitas e igrejas. E essas relações podem se dar ao acaso, como no exemplo de Kalil e Aziz. Portanto, dos depoimentos acima se depreende que a *rua* aparece como espaço de aprendizagem do português e de estabelecimento de vínculos sociais. É onde os sírios “se viram” quando não têm contatos prévios, onde se pratica o português e onde se fazem contatos sociais ao acaso. Estes contatos sociais podem, como no caso de Kalil ao conhecer Aziz, levá-los a conhecer as organizações humanitárias, igrejas e mesquitas. No entanto, é preciso ressaltar que estes contatos pontuais surgem a partir de “identificações *categoriais*” (BRUBAKER; COOPER, 2018) – pois o recém-chegado procura lugares com os quais ele se identifica, como bairros onde há comércio e restaurantes árabes, por exemplo.

Frehse (2016) estuda as ruas sob dois aspectos. Por um lado, se trata de uma estrutura física. Por outro lado, diz respeito “[...] a modos socialmente precisos de conceber a vida social” (FREHSE, 2016, p. 198). A autora observa duas estratégias adotadas por atores sociais na rua: a “viração” e a “autointegração pessoal”. Frehse resgata o conceito de “viração” que se refere à “[...] tentativa de manipular recursos simbólicos e ‘identificatórios’ diversos e não reciprocamente excludentes, a fim de ‘dialogar, comunicar e se posicionar’ em relação à ‘cidade e seus vários personagens’.” (GREGORI, 2000, p. 31 apud FREHSE, 2016, p. 210)

A “viração” parece fazer parte da estratégia de inserção inicial de muitos sírios que estabelecem relações sociais nas ruas a partir da identificação com brasileiros e com os árabes. Esse é o caso de Hamed, Omar, Aziz e Kalil, que procuram estabelecer os primeiros contatos sociais nas ruas, pois não tinham conhecidos no Brasil. Já a “autointegração pessoal” é uma segunda estratégia que ocorre quando as pessoas se apresentam portando documentos brasileiros. Ao solicitar o refúgio, por exemplo, os indivíduos recebem a carteira de trabalho que “[...] constitui, nas ruas brasileiras, um símbolo de *status* historicamente poderoso” (FREHSE, 2016, p. 211)

Conclui-se que o desejo por autonomia e enraizamento no Brasil fomentaram o aprendizado do português por meio da conversação, o que por sua vez gerou mais contatos sociais. É dessa que forma que acabam conhecendo outros sírios em situação de refúgio e, por meio destes, tendo indicações de mesquitas e organizações da sociedade civil.

A rua, portanto, aparece como espaço de sociabilidade e da “viração” (FREHSE, 2016), onde o acaso é gerador de contatos sociais que às vezes perduram até mais do que aqueles estabelecidos com os árabes. Em outras palavras, as relações que surgem dessa forma (ao menos nas trajetórias de Hamed, Omar, Aziz e Kalil) foram mais duradouras e fortes do que aquelas estabelecidas com os árabes, tema esse que será estudado no próximo capítulo.

Diante do exposto, conclui-se que os modos de “incorporação social” e “linguística” estão estritamente relacionados em várias trajetórias examinadas. Ou seja, o aprendizado do português amplia os vínculos sociais e vice-versa. Enquanto as organizações humanitárias oferecem um ensino mais formal da gramática portuguesa, as ruas surgem como uma estrutura de acolhimento mais informal, onde é possível colocar esse conhecimento em prática por meio da conversação.

5.9 ESTRUTURA DE ACOLHIMENTO DE IGREJAS E MESQUITAS

No capítulo teórico distinguiu-se entre duas funções da religião: *estrutura social* (organizações religiosas) e *força social* (religiosidade) (BAUMANN; SALENTIN, 2006). Neste tópico estuda-se o papel da religião enquanto *estrutura social* no acolhimento dos sírios em situação de refúgio. A questão da religiosidade será tratada em outro capítulo.

5.9.1 Redes religiosas transnacionais

Essas redes foram importantes na trajetória de três sírios entrevistados: Ali, Almir e Harim. Este último não solicitou refúgio no Brasil, pois veio temporariamente como missionário.

Retoma-se aqui o pensamento de Levitt (2003) desenvolvido no capítulo sobre os fundamentos teóricos. Segundo este autor, há três padrões de organizações religiosas

transnacionais. O primeiro, denominado “organização religiosa transnacional estendida” – é exemplificado pela Igreja Católica. O segundo, denominado de “espaço religioso transnacional negociado” – é exemplificado pelas igrejas pentecostais e protestantes. O terceiro, por fim, diz respeito a denominações que são recriadas pelos próprios imigrantes no país de destino.

Ali (sírio em situação de refúgio entrevistado) é filho de um *sheik*. Ambos viviam no Líbano antes de virem ao Brasil. Seu pai conheceu um libanês que conhecia uma mesquita no Brasil. Dessa forma, o pai de Ali viajou ao Brasil e seis meses depois trouxe o filho. O pai de Ali se tornou *sheik* nessa mesquita no Brasil. No caso do pai de Ali, as redes religiosas estabelecidas extrapolam os limites nacionais, pois há uma “identificação” (BRUBAKER; COOPER, 2000) como muçulmano que é pan-étnica (ao menos em seu caso). Além disso, é possível notar que as redes religiosas se estabeleceram de antemão (antes do pai imigrar do Líbano para o Brasil), o que denota uma relação paroquial entre líderes religiosos, bem como uma estrutura que relaciona líderes religiosos não-imigrantes que acolhem líderes religiosos imigrantes. Essa rede religiosa transnacional apresenta a característica de uma “organização religiosa transnacional estendida” (LEVITT, 2003), pois há uma universalidade da filiação, ainda que comporte também relações paroquiais.

Aqui também é possível refletir sobre o papel das organizações religiosas em oferecerem “respeitabilidade” (HIRSCHMAN, 2004) para os recém-chegados. As organizações religiosas e igrejas étnicas oferecem a oportunidade para que imigrantes desempenhem serviços comunitários e de liderança. Por exemplo, o pai de Ali já chega como *sheik* em uma mesquita, o que lhe confere respeitabilidade – como mobilidade e reconhecimento social – naquela comunidade, que de outra forma seria difícil de obter na sociedade de adoção (que dificulta o acesso de imigrantes à clubes, círculos íntimos de amizade, entre outros grupos sociais). Ademais, isso facilita o acesso de Ali à estrutura de acolhimento oferecida pela mesquita, o que é algo ao qual os demais entrevistados tiveram dificuldade de acessar, ou simplesmente não tiveram acesso. Ali se beneficia deste “capital social” (BOURDIEU, 1986) para conseguir a primeira moradia, o seu primeiro trabalho, estudar português e estabelecer as primeiras relações sociais. Isso confirma a tese de Martes e Rodriguez (2004), segundo a qual a participação em organizações religiosas ajuda a alavancar seu “capital social”, traduzindo-se em vantagem competitiva no mercado de trabalho e no empreendedorismo étnico.

A “identificação religiosa” de Ali, portanto, é central na incorporação laboral, social, habitacional e linguística. As organizações humanitárias surgem periféricamente em sua

trajetória, na figura de um curso de gastronomia que ele talvez fosse fazer pela CASP. Curiosamente, a escola pública aparece como alternativa à religião em sua trajetória, onde conhece outros brasileiros, favorecendo a criação dos “laços fracos” (GRANOVETTER, 1973). Este é um caso em que um indivíduo se envolveu em mais de um “modo de incorporação”, participando de pelo menos dois domínios institucionais (GLICK SCHILLER; CAGLAR; GULDBRANDSEN, 2006). Ali estabeleceu boas relações com um *sheik* (que é um conhecido do pai) da mesquita que frequenta, que lhe facilitou o acesso a contatos profissionais e com os árabes. O *sheik* ajuda a estreitar laços dos recém-chegados com os árabes, relação que será mais desenvolvida no capítulo sobre a religiosidade. Aqui, no entanto, vale mencionar um ponto já desenvolvido no capítulo teórico, qual seja, o do papel do *sheik* para os árabes muçulmanos e, mais especificamente, para os sírios em situação de refúgio. O *sheik* é alguém com quem o recém-chegado se identifica, que gera uma “identificação categorial” (BRUBAKER; COOPER, 2018) – pelo fato de compartilharem a mesma religião –, mas também uma “identificação relacional” (BRUBAKER; COOPER, 2018), na medida em que este *sheik* é carismático (FERREIRA, 2009). O *sheik* assume o papel de “vidraça”, ou seja, ele ouve os problemas da comunidade. Ali afirma que, além de frequentar as mesquitas, também vai falar com o *sheik*, alguém com quem se identifica e conversa bastante.

As redes religiosas transnacionais também foram bastante importantes na trajetória de Almir:

Já. Mesmo antes de vir aqui. Nosso bispo na Síria disse: “Você vai viajar para o Brasil, lá tem o bispo [nome do bispo que o recebeu no Brasil]. É uma pessoa boa” Ele me deu uma carta [atestando] que eu sou [cristão], eu toco teclado na Igreja, eu toco teclado 35 anos na Síria, na Aleppo, 35 anos eu toco na Igreja. Então, primeiro dia minha chegou aqui, ela veio na Igreja e o bispo disse à minha filha: “eu estou esperando por você, porque bispo da Síria me disse que você vai vir aqui.” Então, por isso. Eu cheguei aqui, dia quinta-feira, dia domingo eu toquei teclado na igreja, depois de três dias. (Almir, sírio, supervisor de obras, há dois anos e oito meses no Brasil, 65 anos de idade, cristão)

Esta fala de Almir ressalta que o bispo da Igreja que frequentava na Síria o recomendou ao bispo de uma igreja específica em São Paulo, inclusive portando uma carta atestando a sua religiosidade. Isso o permitiu manter o seu “status” e “respeitabilidade” (HIRSCHMAN, 2004) e manter-se como tocador de teclado na igreja, além de receber apoio com moradia e trabalho (para sua filha). Nesse caso, trata-se de um “espaço religioso transnacional negociado”

(LEVITT, 2003) pois há até mesmo uma carta atestando a filiação de Almir à instituição religiosa. Isso permite a criação de laços interpessoais entre Almir e o bispo que o recebeu no Brasil, ainda que não se conhecessem previamente, bem como o acesso a uma comunidade que gera vínculos sociais.

No entanto, diferentemente da Igreja Católica, que estimula muito menos o ativismo transnacional de comunidades étnicas específicas, a Igreja frequentada por Almir tem um contexto nacional específico, tendo missas televisionadas para o Líbano e professadas na língua Aramaica. Portanto, o caráter étnico é muito mais importante na estrutura de acolhimento usufruída por Almir do que aquela usufruída por Ali na mesquita em que o pai é *sheik*.

No primeiro caso importa a filiação a uma paróquia específica, pois Almir foi recomendado por um bispo de uma igreja que ele já frequentava antes na Síria. Já no caso do pai de Ali, importa mais o fato de ele ter a formação de *sheik* (algo aceito em qualquer mesquita) do que o fato de ele ter sido vinculado a uma mesquita em especial. Assim, o acesso de Almir se dá por uma estrutura institucional mais descentralizada e menos hierárquica do que a do pai de Ali. No caso de Almir, a filiação a determinada paróquia e a relação entre os bispos das paróquias importam mais do que a religião em si, enquanto no caso do pai de Ali importa mais a estrutura hierárquica (ele tem formação de *sheik*) do que o vínculo a essa ou aquela mesquita, ou a recomendação desse ou daquele *sheik*. Em ambos os casos, no entanto, eles usufruem de uma estrutura de acolhimento no Brasil que não seria possível no caso de não terem estabelecido tais redes religiosas transnacionais. Assim, o domínio institucional da igreja e da mesquita lhes auxilia em sua incorporação social, habitacional, linguística e laboral.

Por fim, analisa-se a trajetória de Harim. Harim veio como missionário por uma Igreja Ortodoxa, denotando também a existência de redes religiosas transnacionais: “*Eu estou em missão aqui, sou missionário. A minha cidade não teve guerra. Mas outras famílias da Síria sim. [...] Missionário. Eu trabalho dentro da Igreja, entendeu?*” (Harim, sírio, padre, há dois anos no Brasil, 47 anos, cristão). Harim também usufrui de “respeitabilidade” (HIRSCHMAN, 2004) que de outra maneira seria difícil obter na sociedade brasileira. Ele também usufrui dos “recursos” (HIRSCHMAN, 2004) oferecidos por essa organização religiosa. Ele teve o apoio da igreja para moradia, curso de português e escola para os filhos. Não fez muitas amizades com brasileiros em comparação com os árabes. Portanto, sua trajetória não inclui outros domínios institucionais, tendo sua incorporação laboral, escolar (dos filhos), financeira, habitacional e linguística apoiadas pela igreja na qual é missionário. É interessante notar que Harim se apresenta como um missionário, deixando claro que não se identifica como refugiado,

que sua cidade não teve guerra, diferentemente de outras famílias da Síria. Demarca, assim, uma fronteira entre aqueles que são identificados como refugiados e aqueles que não são. Ser identificado enquanto um “refugiado” remete a ser visto como um “sujeito humanitário” (MOULIN, 2012) que depende de ajuda humanitária para sobreviver. Ao se apresentar como missionário, portanto, Harim demarca uma distinção social em relação aos sírios em situação de refúgio.

Assim como o *sheik* na mesquita, Harim tem o papel de “vidraça” (FERREIRA, 2009), ou seja, de ouvir os problemas da comunidade de cristãos-ortodoxos, mais especificamente dos sírios em situação de refúgio, comunicação esta facilitada pelo fato de Harim ser sírio também. No entanto, Harim não é um refugiado, mas apenas um missionário que está temporariamente no Brasil.

A rede religiosa transnacional usufruída por Harim tem algumas características de “espaço religioso transnacional negociado”, por ser uma igreja protestante cujos vínculos estabelecidos são menos hierárquicos e mais descentralizados. Esta igreja não exige o celibato. Harim tem uma esposa e dois filhos que o acompanharam para o Brasil. No entanto, também há alguns elementos de “organização religiosa transnacional estendida”, pelo fato de a formação de padre ter sido valorizada no acolhimento de Harim.

Nas três trajetórias examinadas é possível perceber que houve acesso à estrutura de acolhimento de igrejas e mesquitas, o que não foi tão facilmente obtido pelos demais entrevistados (aqueles que não usufruíram das redes religiosas transnacionais). Portanto, as redes religiosas transnacionais facilitaram bastante o “modo de incorporação” destes sírios especificamente por este domínio institucional. Ali e Almir também acessaram outros “modos de incorporação”, incluindo escolas e organizações humanitárias, enquanto Harim – talvez pelo fato de ser missionário e não ter solicitado refúgio – permaneceu apenas no domínio institucional de sua igreja.

5.9.2 A estrutura de acolhimento de igrejas e mesquitas

A estrutura de acolhimento oferecida por igrejas e mesquitas é bastante semelhante às organizações humanitárias em diversos aspectos. Examinaram-se duas organizações diaspóricas (Lar Sírio e SBM) no capítulo anterior que podem ser consideradas “braços

humanitários” da Igreja Greco-Ortodoxa e da Mesquita Brasil. No entanto, essa estrutura de acolhimento vai muito além, incluindo também igrejas e mesquitas que acolheram sírios em situação de refúgio, principalmente no início do fluxo migratório.

(...) eu acho uma coisa que, não sei se facilita, uma questão religiosa muito forte pra eles. Eles recorrem diretamente para as mesquitas. Ai tem a de Santo Amaro, a do Pari, a do Brás, acho que São Bernardo também, não sei. Pelo menos em São Paulo, acho que tem umas quatro ou cinco grandes. Eu acho que, de certa forma, isso facilitava, assim. Mesmo pelo idioma. A maioria ali fala árabe. E eles no começo, em 2015, eles tentavam acolher, colocar em creches os pequeninhos aqui no centro de São Paulo, dar colchão. Eles tentavam criar uma estrutura básica. Eu acho que as mesquitas ajudaram bastante. (Mônica, ex-voluntária do ADUS)

No entanto, notou-se que essa ajuda foi maior no início, quando a questão do refúgio estava em pauta na mídia e havia muitos recém-chegados. Assim, os primeiros sírios a chegarem se beneficiaram mais da estrutura de acolhimento de igrejas e mesquitas do que aqueles que chegaram depois.

A comunidade aqui no Brasil se movimentou muito pra auxiliar todo mundo que eles podiam ajudar. Mas chegou em um dado momento em que eles não conseguiam mais, assim. Justamente pela quantidade de pessoas que estavam chegando. Eles já não tinham mais recursos para poder amparar todos os árabes. (Carmen, ex-funcionária da Cáritas)

Eles [refere-se à Mesquita do Brasil] deveriam ajudar muitas famílias. Mas, infelizmente, eles não ajudaram todas as famílias. Eles ajudaram algumas famílias, mas famílias que vieram no começo, antes de 2014. Desde 2014 até agora, eles estão ajudando poucas famílias. Infelizmente, mas as outras [mesquitas] eu não sei. (Omar, sírio, professor de inglês, há três anos no Brasil, 35 anos de idade, muçulmano)

Kaled, que chegou ao Brasil em 2015 (dois anos depois do fluxo inicial), também não usufruiu do apoio das mesquitas:

Na mesquita no Brás. Exemplo, mesquita no Brás, ele fala com todos. Tem muita ajuda de muçulmano, que faz? Onde? Tem escola de muçulmano aqui, você sabe? Na Vila Formosa. Ai eu vou pra lá. “Não pode”. Por que não pode? Eu

muçulmano, eu quero criança estudar, pra eles. “Não pode, tem muito dinheiro”. Muito dinheiro? Estou refugiado, por favor. “Não pode, não tem dinheiro”. (Kaled, sírio, músico, 43 anos de idade, ismaele).

Portanto, há duas propriedades que explicam o nível de acesso dos entrevistados às estruturas de acolhimento de igrejas e mesquitas. A primeira é o nível de acesso às redes religiosas transnacionais e o segundo é o tempo de permanência no país – quanto mais tarde chegaram ao Brasil, menores as chances de obterem ajuda das igrejas e mesquitas, pois se tratou de ajuda pontual no início do fluxo.

O apoio oferecido por mesquitas e igrejas é bastante amplo e inclui ajuda com documentação, curso de português, moradia, bolsas de estudo em escolas religiosas, mutirões de saúde (incluindo exames médicos e medicamentos), campanhas de doação, cestas básicas, festas religiosas (como a quebra de jejum no Ramadan) e o envio de currículo para conhecidos da comunidade. Freston (2008) afirma que as organizações religiosas muitas vezes adotam o papel de “família substituta” para os imigrantes e refugiados. No entanto, entre os sírios entrevistados nesta pesquisa, este apoio revelou-se bastante frágil, com exceção daqueles que usufruíram das redes religiosas transnacionais. As igrejas e mesquitas não possuíam uma estrutura de acolhimento já preparada para a recepção de refugiados, como é o caso da CASP. *“Assim, como eu falei pra você, a mesquita não trabalha sobre refugiados, mas a mesquita tenta ajudar qualquer estranho que já vem aqui pra achar trabalho. A gente procura ajudar. Não significa que vamos ajudar, não.”* (Sheik Alan). Portanto, a ajuda oferecida não atende às especificidades dessa população. Não obstante estas limitações da sua estrutura de acolhimento, igrejas e mesquitas facilitam o acesso dos sírios ao mercado de trabalho e aos serviços sociais do governo.

5.9.2.1 Facilitando o acesso ao mercado de trabalho

Segundo Martes e Rodriguez (2004), há uma relação entre afiliação religiosa e vantagem competitiva no mercado de trabalho. Para Hirschman (2004), as organizações religiosas facilitam o acesso a serviços, mas também a recursos. Estes recursos são considerados “capital social” em dois sentidos: no nível do engajamento cívico e no nível das estruturas de oportunidades (SERAFIM; MARTES; RODRIGUEZ, 2011). Neste tópico exploram-se as

estruturas de oportunidades a que os sírios têm acesso por meio das organizações religiosas. Nesta pesquisa, há exemplos tanto de igrejas cristãs, quanto de mesquitas que os ajudaram a obter trabalho, como demonstram estes depoimentos:

O bispo e os padres ajudaram minha filha pra alugar uma casa. Essa é a segunda casa. (...) O bispo pediu pra uma pessoa dar trabalho pra minha filha. Minha filha trabalhou lá um ano, (...) [como] vendedora de roupas. [Depois disso], o bispo, ele ajuda minha filha para trabalhar no Consulado. O bispo, a Igreja, ajudaram muito pra nós. (Almir, sírio, supervisor de obras, há dois anos e oito meses no Brasil, 65 anos de idade, cristão).

Pra mim sim [a igreja apoiou]. Tem casa e o meu marido trabalha aqui também [como assistente da igreja]. (Nádia, síria, dona de casa, há quatro anos no Brasil, 31 anos de idade, cristã).

Esses são depoimentos de sírios cristãos que obtiveram ajuda de igrejas cristãs. No caso de Almir, havia o estabelecimento de redes religiosas transnacionais a favorecer tal apoio. Já no caso de Nádia, a igreja ofereceu ajuda posteriormente, após ela já ter sido acolhida por parentes. Há também depoimentos de mesquitas que ajudam sírios a obter trabalho:

Nós temos um da comunidade que tem uma rede de supermercados. Ele já acolheu mais de 50 refugiados. Que o supermercado [nome do supermercado], não sei se você conhece, chama [idem]. Então, essa rede de supermercados. (...)É [o dono é muçulmano], da comunidade. Então ele acabou dando assim, um espaço, umas vagas para essas pessoas. E já tem mais de 50 pessoas que foram contratadas. (Sheik Said, sírio, há dez anos no Brasil).

Entrevistador: *E como é que você chegou nesses empregos?*

Ali: *Através da Mesquita.*

Entrevistador: *E os seus patrões eram muçulmanos daqui?*

Ali: *Eram netos de árabes, sabe?*

Entrevistador: *Da comunidade sírio-libanesa?*

Ali: *É, eles não são de religião [...]. “Só que cara vai lá, que tem uma empresa, que o sheik mandou você pra lá” Aí os caras mandam você pra lá. Depois eu comecei a trabalhar com sanduíche com um cara, esse cara foi gente boa comigo. Ele não era de árabe, mas ele foi gente boa. Ensinou a fazer várias coisas. E depois de lá eu fui no Clube X [cujo presidente é árabe]. (Ali, sírio, encarregado de cozinha, há três anos e quatro meses no Brasil, 18 anos de idade, muçulmano).*

Além disso, Tahir (funcionário da Sociedade Beneficente Muçulmana) relata que uma rede de lojas de móveis que pertence a um árabe muçulmano e uma rede de *fast-food* contrataram muitos sírios por meio dos currículos cadastrados na SBM.

Esses depoimentos revelam que as mesquitas mobilizam bastante “capital social” (BOURDIEU, 1986) por meio de uma rede formada por árabes. Para Kalil, no entanto, o apoio oferecido pelas mesquitas é insuficiente. Mesmo quando arruma um trabalho, a renda é insuficiente:

*Então, quando o muçulmano vai lá, ele vai ajudar. Vai atender as pessoas e tentar ajudar ele. Mas eles não ajudam com parte de trabalho, sabe. Eles não têm. [...] por exemplo, não vai ter um trabalho que dá pra viver, entendeu, mas sim. Tem alguém que pega o trabalho e tá vivendo agora. Não posso falar que não. (Kalil, sírio, proprietário de um *food truck*, há quatro anos no Brasil, 31 anos de idade, muçulmano)*

Por outro lado, ao mobilizar este “capital social” ao menos o sujeito está em movimento, pois está se relacionando com as pessoas, o que pode contribuir para o surgimento de boas oportunidades de trabalho, como aconteceu com Ali.

5.9.2.2 Facilitando o acesso aos serviços sociais do governo

As mesquitas, além de ajudarem a promover o “capital social” (BOURDIEU, 1986) no interior das comunidades, também contribuem para os *social links* (AGER; STRANG, 2008), ou seja, o tipo de capital social que relaciona os indivíduos com as estruturas do Estado, que é o caso dos serviços públicos de saúde e educação, por exemplo. O seguinte depoimento revela de que forma as mesquitas trabalham em parceria com o Estado:

Mas agora tem em São Paulo, com ajuda da Prefeitura, tem um grupo que recebe esses refugiados e faz tratamentos, medicamentos, trabalhos, todas coisas, questões que eles precisam, entendeu. Então, tem uma empresa que são árabes com ajuda do [governo], tem alguns deles brasileiros também, com ajuda da Prefeitura, eles organizaram esse trabalho. Acharam lugar pra eles morarem, todas essas questões. [...] E também [...] a Prefeitura [de São Bernardo] ajudou a gente de uma escola pública, pra fazer esse tipo de curso para refugiados sírios, como tem muita gente, então eles fizeram. [...] Depois, quando fizeram esse grupo com tantos refugiados que vêm aqui, fica um pouco. Problema que tem gente que não consegue trabalho, fica só dependente dos outros, ajuda dos outros, então fica difícil. Então, por isso entraram em contato, essa ajuda com a prefeitura e facilitou muito. Então, pra qualquer refugiado que vêm aqui a gente fala, “tem um grupo lá em São Paulo que ele pode ajudar”. Fala a situação e eles ajudam. [...] Assim, eles, se alguém tá doente, eles podem, porque eles não sabem falar a língua, não sabem falar o que tá sentindo, explicar pro médico. Então, nesse sentido, eles levam alguém companheiro, que fala árabe ou português, pra levar no médico público, no hospital público, pra explicar sobre essas situações. Quando uma mulher está grávida precisa alguém acompanhar ela, pra ter o nascimento. Então, esse tipo de ajuda. (Sheik Alan)

*Sheik Alan menciona como a Prefeitura de São Paulo e de São Bernardo ajudaram aos refugiados com acesso à saúde, moradia e educação. Isto reforça que as políticas públicas para refugiados geralmente são locais, ou seja, iniciativas de governos municipais. Além disso, essas políticas públicas locais necessitam incluir as mesquitas, pois elas têm maior contato com os sírios em situação de refúgio. Assim, podem transmitir as suas demandas de forma mais clara. Nesse sentido, as mesquitas se valem do *bonding social capital* para promover o *linking social capital* (AGER; STRANG, 2008).*

Esse trabalho conjunto entre mesquita e poder público é foco do artigo de Moreira e Borba (2017). O artigo destaca o papel das organizações religiosas na mediação das demandas dos refugiados com o poder público. Em específico, o artigo foca na atuação da Mesquita de São Bernardo do Campo junta à Prefeitura de São Bernardo do Campo. Moreira e Borba (2017) entrevistaram um gestor da Prefeitura de São Bernardo, Tunico Vieira e um representante do Centro de Divulgação do Islam para a América Latina (CDIAL), Ziad Saifi. Entretanto, não foram entrevistados refugiados sírios em São Bernardo. Segundo Moreira e Borba (2017), ao

longo de sua história, o CDIAL ajudou 60 famílias sírias, totalizando 600 pessoas. Atualmente assiste 15 famílias em situação de refúgio. O CDIAL ajudou a providenciar documentos, moradia e empregos. Além disso, providenciou aulas de língua portuguesa e cultura brasileira, ministrada por um sírio em situação de refúgio que era professor em Damasco.

A relação do CDIAL com o poder público, por sua vez, se deu principalmente na área de saúde. Quando necessário, funcionários do CDIAL acompanham os sírios nas unidades de saúde. “O atendimento mais procurado tem sido para imunização e para realização de pré-natal, sendo os problemas mais citados a comunicação, a tradução e a adaptação cultural à realidade brasileira.” (MOREIRA; BORBA, 2017, p. 113). Ainda segundo Moreira e Borba (2017), no Brasil, “[...] as entidades religiosas assumiram a centralidade no que diz respeito ao acolhimento a refugiados” (MOREIRA; BORBA, 2017, p. 111). São elas que “[...] medeiam os *elos e as pontes sociais*” (MOREIRA; BORBA, 2017, p. 112, grifos do autor) com a sociedade receptora. Assim, elas ajudam a reunir as demandas dos refugiados e apresenta-las ao poder público. Portanto, são elas as principais responsáveis por promover o *linking social capital* (AGER; STRANG, 2008). Nesse sentido, a parceria do poder público com as organizações religiosas torna estas políticas públicas mais eficientes.

Os resultados desta tese convergem com os achados de Moreira e Borba (2017) no que diz respeito às entidades religiosas facilitarem o acesso aos serviços sociais do governo, algo também realizado por organizações humanitárias seculares. Ademais, os resultados convergem no fato de que os diferentes domínios institucionais atuam de forma mais eficiente quando coordenados entre si. No entanto, dentro do universo empírico estudado, diverge em relação à centralidade das entidades religiosas no acolhimento, pois a análise da estrutura de acolhimento das organizações seculares revelou que elas têm atuação semelhante às religiosas.

Baeza (2018) também faz referência ao trabalho das mesquitas no sentido de complementar a ausência de políticas públicas oferecidas pelo Estado, o que converge com o exposto acima. Entretanto, Baeza (2018) afirma que, dentro do universo empírico estudado por ela⁹⁷, as mesquitas foram as organizações mais citadas e que criaram os vínculos mais duradouros com os refugiados. Ela ainda destaca a limitação de recursos humanos e financeiros das organizações humanitárias não ligadas às mesquitas. A autora conclui, portanto, que as mesquitas participam plenamente da incorporação social, econômica e cultural dos sírios em situação de refúgio. Os seus resultados, portanto, diferem dos obtidos nesta tese, pois verificou-

⁹⁷ Baeza (2018) realizou entrevistas em várias mesquitas em São Paulo.

se que as igrejas acolheram aos sírios em situação de refúgio tanto quanto as mesquitas. Diferentemente de Baeza (2018), apenas parte das entrevistas com sírios em situação de refúgio nesta tese foram realizadas em mesquitas. Por um lado, isso foi uma estratégia para obter maior heterogeneidade de entrevistados. Por outro lado, houve dificuldade de acesso aos sírios em situação de refúgio por meio das mesquitas e organizações diaspóricas, como mencionado anteriormente.

Como conclusões, ainda que relativas aos aspectos e limites empíricos enfocados, e parciais, portanto, tem-se que a estrutura de acolhimento das mesquitas e igrejas não tiveram tanta proeminência nas trajetórias dos entrevistados em comparação às organizações humanitárias não ligadas à diáspora síria. Esse apoio se revelou bastante frágil e pouco duradouro, com exceção das trajetórias de indivíduos que usufruíram de redes religiosas transnacionais.

6 O PAPEL DOS ÁRABES E DA RELIGIOSIDADE NA RECEPÇÃO DOS SÍRIOS

Em tese, os laços históricos com o Brasil favoreceriam a incorporação dos sírios em situação de refúgio. Inclusive isso foi um dos pilares que fundamentou a resolução nº 17/ 2013 do CONARE, que levou em consideração “[...] os laços históricos que unem a República Árabe Síria à República Federativa do Brasil, onde reside grande população de ascendência síria” (CONARE, 2013, p. 1) para a concessão de visto por razões humanitárias para os sírios. Segundo Schiocchet (2019), algo semelhante ocorreu quando o Estado brasileiro resolveu reassentar refugiados palestinos no país, pois esperavam que eles fossem ter uma boa relação com os palestinos e árabes já estabelecidos anteriormente no Brasil, o que não se confirmou. Essa tese também está presente no discurso de um *sheik* entrevistado:

Mas eles [os sírios em situação de refúgio] contaram com essa facilidade do visto e com a comunidade árabe daqui. Como eles já sabem, que a comunidade árabe é muito grande aqui. E contaram com o apoio dessa comunidade, então aquela pessoa adotou uma pessoa aqui, poderia ajudar. É claro, eu concordo, não deixa de ser uma ajuda, porque vem aqui, um caminho seguro, porque nenhum país dá visto hoje. (Sheik Said, sírio, há dez anos no Brasil).

No entanto, essa tese não foi confirmada pelos relatos dos sírios em situação de refúgio entrevistados. Em geral, é possível notar um ressentimento em relação à ajuda limitada oferecida pelos árabes: “*Povo brasileiro, governo não ajuda nada, mas o povo brasileiro ajuda. Quem me ajudou são brasileiros, não é [são] árabes. Tentei ir atrás da comunidade árabe, não consegui.*” (Jamal, sírio, palestrante e cantor, há três anos e meio no país, 27 anos de idade, muçulmano). Por ser um grupo heterogêneo, questionou-se Jamal a quem ele se referia como “comunidade árabe”, ou seja, se ele se referia aos árabes muçulmanos e/ou cristãos.

Então, não é apenas que migraram aqui apenas cristão, tem muçulmanos também. E quando fala isso, só de ouvir falar em pesquisa, aqui tem árabes [que] têm uma boa vida, são riquíssimos. Eles estão bilionários. Então, eles têm capacidade de ajudar. Alguns deles ajudaram algumas pessoas, ajudou um, dois, três, talvez. [...] Os árabes têm capacidade, mas não são todos que ajudaram. Se a comunidade é unida, é boa, de coração, eles ajudam, nenhum árabe aqui vai passar fome ou passar necessidade. Então, eram só refugiados sírios, dois mil na época. Mil e pouco, dois mil. Quem foi me ajudar é o brasileiro mesmo, os brasileiros. Os

brasileiros e descendentes. (Jamal, sírio, palestrante e cantor, há três anos e meio no país, 27 anos de idade, muçulmano).

Da mesma forma que Jamal, Silva (2019) afirma que em São Bernardo do Campo há uma “animosidade” entre muçulmanos já estabelecidos e os sírios recém-chegados, fazendo com que os últimos evitassem frequentar as mesquitas. A origem desse conflito seria uma falta de identificação dos muçulmanos de origem libanesa com os sírios recém-chegados, por conta da origem nacional.

A condição socioeconômica dos árabes apontada no depoimento acima por Jamal é corroborada pela Pesquisa Nacional Exclusiva sobre Árabes no Brasil realizada pela Câmara de Comércio Árabe-Brasileira (CÂMARA ÁRABE, 2020) com apoio do Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística (IBOPE). Considerando-se a margem de erro, estima-se que a população de árabes e seus descendentes no Brasil está entre 9.527.125 e 13.699.149 pessoas. A estimativa é de 11.613.137 pessoas. Segundo a pesquisa, 45% dos árabes e seus descendentes pertencem às classes A/B, 41% à classe C e 13% às classes D/E. A concentração de árabes e seus descendentes nas classes A/B é proporcionalmente muito superior à da população brasileira, que está mais concentrada nas classes C, D e E⁹⁸. Portanto, os dados indicam que os árabes têm uma condição socioeconômica privilegiada e que poderiam ajudar os sírios em situação de refúgio mais do que fazem, como afirma Jamal. Essa ideia de que os árabes não ajudaram o suficiente é compartilhada por muitos outros entrevistados:

Mas também a cultura árabe, ninguém ajuda ninguém, todo mundo tá focando na sua própria vida. É, um pouco difícil. [...] A minha opinião. Pode ser que outros tenham tempo, tenham dinheiro pra ajudar, que eles não querem ajudar. [...] Então vou falar assim, tem uns árabes que ajudam, mas têm muitos que não estão nem aí. (Kalil, sírio, proprietário de um *food truck*, há quatro anos no Brasil, 31 anos de idade, muçulmano)

Ok, ajuda, mas também, olha, aqui todo mundo tem trabalho dele. Ele não pode ficar com você. [...] Mas a pessoa, que ele tem trabalho dele, ele não pode explicar pra todo mundo, porque ele está trabalhando. “Ah, por favor, uma pergunta” “O

⁹⁸ É importante destacar que essa pesquisa foi encomendada pela Câmara Árabe e, portanto, os resultados devem ser relativizados, pois é necessário problematizar com que intuito divulgaram essa pesquisa. É possível que o objetivo seja reforçar os elementos narrativos de que os árabes são bem-sucedidos. Este cunho memorialístico costuma estar bastante presente nas produções bibliográficas cujos autores são árabes (OSMAN, 2020). Por outro lado, a realização da pesquisa pelo IBOPE reforça a credibilidade da mesma.

que?” Primeira vez, segunda, terceira. Não tem tempo pra você. Entendeu? (Beremiz, sírio, proprietário de um restaurante, há quatro anos e meio no Brasil, 45 anos de idade, muçulmano).

Um pouco. Eles querem ajudar, mas não podem. Eles são muito amáveis, mas assim, não podem. [Filho de Almir complementa:] Não tem capacidade. (Almir, sírio, supervisor de obras, há dois anos e oito meses no Brasil, 65 anos de idade, cristão)

Estes depoimentos vão todos no mesmo sentido de apontar que os laços sociais estabelecidos pelos sírios em situação de refúgio com os árabes são bem mais frágeis do que seria de se esperar. Isto é corroborado nos seguintes depoimentos de duas brasileiras que já voluntariaram em organizações humanitárias não ligadas à diáspora síria e de um sírio que trabalhou com os árabes:

Vi casos pontuais de ajuda, mas não vi um movimento organizado de ajuda efetiva. Não acho que foi determinante, entendeu? Acho que foi um elemento, mas não determinante pra integração. (...) Tem muitos árabes das gerações antigas que acabam empregando também eles. (...) Mas nesses casos foram raros os casos em que eles deram o trabalho formal, sempre informal. Por isso que eu digo que eu não sei se eles ajudaram muito, entendeu? Essa geração antiga [não sei se ajudou tanto] a nova. Porque eu não vi trabalho digno, sabe? Com carteira assinada. Eles dão oportunidades, mas tudo informal. (Hebe, voluntária da BibliASPA)

E tem um monte de lojinha dos primos. E muitos, pelo menos em 2015, 2016, começaram a empregar, de uma maneira informal, mas sem registrar, sem dar férias, sem nenhum tipo de direito. Mas eles falaram: “ah, eu estou ajudando”. Eles colocavam no fundo da loja, que ninguém vê, ninguém questiona nada. Então, eles davam o salário e ajudavam dessa maneira. (...) Eles falam: “ah, eu estou ajudando, não estou registrado, mas eu estou ajudando”. Explora até não poder mais, não tem férias, você não tem direito a nada. E pagava salário mensal, não sei se era mínimo. (Mônica, ex-voluntária do ADUS)

Porque eu cheguei aqui e perdi sete meses da minha vida trabalhando de graça porque o cara não me pagou porque ele disse “você não sabe falar português, você não me ajudou em nada”. Só que ele só carregava roupa nas minhas costas, de um lugar pra outro, depois eu trabalhei numa empresa de colchão. O cara me fez um

salário de 500 reais, sendo que eu estava fazendo tudo e trabalhando mais do que os caras que estavam recebendo 1.200, 1.500 [reais]. Eu fazia tudo igual que eles faziam e mais ainda. Porque eu sou jovem, carregava colchão, chegava lá e carregava outro ainda. Aí na hora que eu falei, “só 500 reais?!”. Ele falou “não, você não sabe falar português, você é de menor, você não sei o que.” (Ali, sírio, encarregado de cozinha, há três anos e quatro meses no Brasil, 18 anos de idade, muçulmano).

O depoimento de Ali revela que os deslocados pelo conflito sírio recém-chegados estão sujeitos a diversas formas de exploração. Na primeira ocasião, Ali trabalhou sem ser remunerado. Na segunda ocasião, trabalhava mais que seus colegas e recebia menos da metade do que eles recebiam (e muito abaixo de um salário mínimo). Isso revela como as redes sociais que acolhem os sírios beneficiam mais os árabes do que os recém-chegados. Em algumas situações, portanto, os árabes se valem da necessidade deste recém-chegado de ser acolhido (e do seu desconhecimento da língua portuguesa e dos direitos que têm no país) para explorá-lo. Como já notou a Escola de Chicago há um século, a comunidade que acolhe o imigrante é a mesma que o aprisiona. É um acolhimento que por um lado segue os princípios humanitários de reduzir o sofrimento, mas por outro lado é utilitário. *“Então, essa própria comunidade [histórica] olha como uma oportunidade de negócios. Aí acaba absorvendo.”* (Pedro, funcionário do PARR)

Percebe-se que há o estabelecimento de relações empregatícias entre os sírios recém-chegados e os árabes. Não há, entretanto, uma criação de vínculos duradouros, mas antes uma ajuda interessada que garante o mínimo necessário para sobreviver, ou muitas vezes até mesmo sendo insuficiente para tanto: *“Tem algumas pessoas [da comunidade árabe] que estão ajudando de trabalho, mas vamos falar uma coisa, salário mínimo, onde você vai morar?”* (Kalil, sírio, proprietário de um *food truck*, há quatro anos no Brasil, 31 anos de idade, muçulmano). Essa ausência de coesão social entre a imigração recente de sírios e os árabes foi notada em uma dissertação de mestrado:

[...] a ausência de diálogo solidário entre as gerações – comunidade árabe antiga e a recente que está em fase de formação – pode interferir na integração. A análise acerca dos motivos pelos quais esse diálogo é frágil ou quase inexistente não é objeto do presente trabalho, porém a identificação dessa fragilidade é importante, pois compõe um potencial elemento importante a ser ponderado ao construir as políticas públicas. (FORTUNATO, 2019, p. 167)

Além disso, Fortunato (2019) também nota que os elos mais duradouros se dão com outros sírios em situação de refúgio, por meio das organizações humanitárias e com a sociedade civil num sentido mais amplo.

Alguns entrevistados afirmam que esta ausência de coesão social se deve, em parte, ao baixo nível de identificação dos libaneses com os sírios e vice-versa. Como se viu no capítulo teórico, a identificação a uma etnia, nacionalidade, língua, religião e gênero é uma *identificação categórica* (BRUBAKER; COOPER, 2018). Kalil e Mônica afirmam que os libaneses não se identificam com os sírios. Por isso que a ajuda a eles seria limitada:

Até aqui [no Brasil] a gente tem essa parte de libanês e sírio [essa rixa entre os dois]. É sempre assim sabe, tem que separar. Aqui todo mundo fala o árabe. Só o libanês fala o libanês. Ele não fala árabe, “ah, é o libanês”. [...] O árabe é árabe em qualquer lugar. Libanês/ sírio. Mas eles falam que “ah, é libanês”. Sírio, eu falo sírio. Entendeu? É assim. Eu não sei, eu acho que é uma coisa de cabeça dura, não tem nada a ver. As pessoas acham que você está olhando para o trabalho dos outros. É assim. É difícil. (Kalil, sírio, proprietário de um food truck, há quatro anos no Brasil, 31 anos de idade, muçulmano)

E mesmo eu percebo que com libanês eles não têm, dá a impressão que eles não têm uma relação muito boa. Tanto que o Líbano, tem um monte de libanês saindo do Líbano, devido à grande quantidade de refugiados sírios, tem mais de um milhão e meio. Pela questão de emprego. A economia deles está bem complicada. Então, muitos estão saindo de lá por causa dos refugiados sírios. [...] O pouco que eu percebo é que libaneses e sírios não se bicam muito, não sei porque. Eu sei que tem umas meninas que trabalham no Brás na loja de um iraquiano. Elas adoram ele: “ah, ele que me ajudou quando eu cheguei, eu não sabia falar português, ele que me deu o trabalho.” Mas eu nunca ouvi alguém falando de libanês: “ah, ele é libanês e eles estão ajudando.” Eu acho que a maioria é sírio com sírio. (Mônica, ex-voluntária do ADUS)

Na fala de Kalil, percebe-se que ele *não* identifica uma distinção entre sírios e libaneses, pois ambos são árabes em sua perspectiva. Ele afirma que são os libaneses que reivindicam essa distinção social por origem nacional – algo do qual se ressentem. Interessante notar a relação entre o seu depoimento e o seguinte trecho sobre a imigração árabe para o Brasil:

[...] Quando esses imigrantes resolvem deixar de ser denominados por turcos,

começam a ensinar aos brasileiros que são sírios e a partir de 1916, alguns já são reconhecidos e denominados libaneses. Essa questão era, nada menos, que o reflexo dos problemas da pátria de origem, sobre os imigrantes no Brasil.

Para tentar conquistar o “status” do Estado, o cidadão do Líbano fazia questão de frisar, a diferença entre sírios e libaneses e, muitas vezes, entre muçulmanos e cristãos. O libanês cristão, em verdade, devia à catequização das igrejas europeias o fato de ter frequentado a escola antes do cidadão sírio ou do muçulmano do Líbano. No entanto, eles sempre colocavam esta diferença na origem e depreciavam aquele que não era “civilizado” como eles. *Este preconceito é detectado até hoje no Brasil, quando ouvimos de brasileiros que o árabe, quando chega ao Brasil, é turco; ao comprar uma loja, é sírio; ao ficar rico, é libanês e quando se considerar intelectual, é árabe.* Portanto, esse preconceito existe e o comportamento divisionista é sentido pelos libaneses como necessário para firmar sua identidade nacional, separada do sírio. Esta é a forma de constituir um corpo para este novo Estado e isolá-lo de seu continente.

A comunidade síria sentiu-se agredida com este divisionismo; porém, nunca se comprometeu em acirrar a divergência. Tem mantido atitude de maturidade e compreensão frente ao fato, apesar de perceber o resultado pernicioso de semelhante comportamento.

O cidadão da região do Líbano, ao contrário, procura acirrar esta separação e conflito, reivindicando um lugar para o nome “libanês”, seja na denominação de um grupo folclórico, de uma Câmara de Comércio ou de um Hospital. (HAJJAR, 1985, p. 37-8, grifos nossos)

No Brasil, segundo a pesquisa da Câmara Árabe (2020), há mais libaneses do que sírios. Dessa estimativa, 13% são sírios ou descendentes de sírios. Ou seja, a pesquisa da Câmara Árabe (2020) estima que este número seja de 1.451.642 pessoas. Para os libaneses e seus descendentes a proporção é de 27%, ou 3.110.662 pessoas.

Diante do exposto, pode-se concluir que o baixo nível de identificação entre sírios e libaneses *é um elemento constitutivo* das relações sociais entre sírios em situação de refúgio e os árabes, *mas não deve ser tomado como uma descrição fiel* desta relação. O que quero dizer com isso é que a ausência de “identificação categorial” entre sírios e libaneses não nos permite pressupor que não haverá uma “identificação relacional” entre um sírio e um libanês. Segundo Brubaker e Cooper (2018), as amizades, relação de patrão-cliente e professor-estudante são exemplos de identificações *relacionais*. Por exemplo, Ibraim, que foi entrevistado na Santa Ifigênia, é um patrão libanês que contratou jovens sírios muçulmanos, mas mesmo assim mantiveram boas relações (segundo o patrão, pois não consegui estabelecer contato com os dois jovens, daí sendo necessário relativizar a sua fala).

Outra explicação possível para a ajuda limitada dos árabes é a de que eles são predominantemente cristãos. Para Baeza (2018), a maior parte dessa diáspora consiste em cristãos maronitas (libaneses em sua maioria), ortodoxos e melquitas, dados esses confirmados pela pesquisa da Câmara Árabe (2020), segundo a qual entre os árabes e descendentes de árabes no Brasil há 43% de católicos, 18% evangélicos/protestantes, 16% islâmicos/muçulmanos e

23% de outras religiões ou sem religião. Enquanto isso, entre a população de sírios em situação de refúgio, cerca de 90% são muçulmanos. Assim, essa diferença religiosa poderia ser uma das explicações para os laços sociais fracos mantidos entre estes dois grupos.

No entanto, se 16% dos árabes e seus descendentes se consideram islâmicos ou muçulmanos, em números absolutos isso quer dizer 1.906.831 muçulmanos já estabelecidos no Brasil (0,9% da população brasileira), o que é um número considerável, ainda mais se pensarmos que chegaram apenas 3 mil sírios em situação de refúgio (seria possível aos árabes muçulmanos absorverem esse contingente). Além disso, pese o fato de que entre os árabes e seus descendentes, os muçulmanos são os que se sentem mais engajados na comunidade árabe, ainda de acordo com a Câmara Árabe (2020).

Se há tantos muçulmanos no Brasil, a explicação de que os árabes ajudam pouco por conta da diferença religiosa também não se sustenta. Uma possível explicação é a de que esta “identificação religiosa” (BRUBAKER; COOPER, 2000) não é suficientemente forte para criar laços sociais mais duradouros entre os árabes e os sírios recém-chegados.

Além disso, há que se relativizar o fato de que essa diferença de religião criaria conflitos, pois muitos dos recém-chegados afirmaram possuir certa “hibridez religiosa”. Ou seja, sentiam-se à vontade para frequentar tanto mesquitas quanto igrejas, não vendo isso como um impeditivo para se relacionar com outras pessoas. Kalil demonstra essa “hibridez religiosa”, pois frequentou a igreja greco-ortodoxa quando era recém-chegado ao Brasil e sua tia que vive nos Estados Unidos da América (EUA) veio o visitar (parte de sua família é cristã e a outra parte muçulmana). “*Não, eu fui uma vez pra Igreja, no Paraíso, que eu visitei com minha tia, quando ela veio pra aqui.*” (Kalil). Ele tem, portanto, uma maior abertura religiosa, embora siga o Islã, pois a família do pai é muçulmana. Kaled também tem maior abertura religiosa. Mesmo sendo ismaele, ele é casado com uma sunita, revelando como as relações pessoais vão muito além das “identificações categoriais” (BRUBAKER; COOPER, 2000).

Tem Igreja no Paraíso, eu vou pra lá. [...] Católico. Ou tem outra mesquita, aqui no Tatuapé. Também eu vou, mas não pra [...] É, sem problemas. Vou pra lá ou pra lá, sem problemas. Tem festa aqui. Agora, dia 25/12/ 17, tem festa árabe. Oração, oração. Não vou pra mesquita pra oração, sem problema. Eu gosto Jesus, Jesus, sabe? Só. Sem problemas pra mim. [...] Tem muito cristão. Vou muito na igreja. Tem muito da Síria. [...] Muçulmano sim, mas eu gosto na verdade, eu gosto tudo, refugiado cristão, eu gosto. Antes amigo, na Síria não tem [distinção entre]

cristão, muçulmano, não tem. Tudo amigo, tudo irmão, entende? Antes, eu ia em uma igreja na Síria, era músico na igreja, eu muçulmano, eu ia em uma igreja [cristã, tocar música], sem problemas. Não tem, na Síria antes, não tem [não havia conflitos inter-religiosos]. Você cristão, eu muçulmano, não tem [briga], não tem. (Kaled, sírio, músico, há dois anos no país, 43 anos de idade, ismaele).

Há indivíduos que dão contorno a suas experiências imigratórias de outras formas, que não pela religiosidade, como é o caso de Kaled. A “identificação religiosa” não foi suficiente para ele criar uma “grupalidade” (BRUBAKER; COOPER, 2018). Outros atributos, como estar na mesma situação de refúgio ou mesma profissão foram ao menos tão importantes quanto a religiosidade na formação de seus laços sociais. Exemplo disso é que Kaled conheceu cantores árabes por terem em comum a profissão de musicistas:

Tem aqui cantor árabe, fala comigo, ele não me conhece e eu também não o conheço. Fala comigo: “Você é música, você é tecladista?”. “Sim.” [Então ele disse:] “Ah, pode vir você [trabalhar comigo]?” “Tá bom.” “Tem festa árabe aqui no [nome de um restaurante], pode vir comigo?”, ele disse pra mim. “Posso”. Eu fui com ele na festa e toquei na festa/show árabe. “Ah, esse músico é bom”. Depois, tem muitos cantores aqui no Brasil que falam comigo: “por favor, quer trabalhar comigo? Por favor.” [aí aceitei]. [...] Tenho muitos amigos músicos também, ou cantores libaneses. (Kaled, sírio, músico, há dois anos no país, 43 anos de idade, ismaele).

É possível ver neste caso um exemplo de “identificação” enquanto categoria prática. Como categoria prática, ela é usada pelos sujeitos para compreenderem a si mesmos, se diferenciarem de outras pessoas, bem como encontrarem características em comum com elas. Essas semelhanças podem ser *linguísticas, de afiliação religiosa, profissionais, de classe, origem nacional etc.* Ela serve tanto para a vida cotidiana quanto para se fazer política (BRUBAKER; COOPER, 2000). No caso da trajetória de Kaled, as semelhanças profissionais são mais importantes do que a afiliação religiosa (ele frequenta tanto mesquitas quanto igrejas) ou até mesmo a origem nacional (ele fez amigos libaneses). Prova disso é que ele formou uma banda com refugiados de outras nacionalidades. Portanto, o fato de estarem em situação de refúgio os uniu mais neste caso do que a origem nacional ou afiliação religiosa. As semelhanças de classe entre os árabes e os sírios recém-chegados também gerou uma identificação bastante forte, pois estes enaltecem bastante a figura do sírio empreendedor/trabalhador e do sírio com

boa formação acadêmica, algo bastante presente na formação identitária histórica dos árabes no Brasil, o que aponta para a reelaboração de uma narrativa histórica.

6.1 REELABORANDO NARRATIVAS HISTÓRICAS

Segundo Truzzi (2016), a “identidade étnica”⁹⁹ de um grupo de imigrantes e seus descendentes é configurada histórica e socialmente por meio da proposição de narrativas de sua experiência social. Essas narrativas implicam na seleção de conteúdos que constituirão um processo de construção de memórias (HALBWACHS, 2013). Elas podem ser narrativas tanto individuais quanto coletivas. No entanto, “[...] cristalizam-se em memória apenas os elementos que são reativados constantemente como portadores de significado e valorização coletivas.” (TRUZZI, 2016, p. 19). A “memória coletiva” (HALBWACHS, 2013) não é constitutiva da “identidade” de um grupo. No entanto, ela “[...] é criada e inventada pelo grupo para dar apoio às suas reivindicações de caráter identitário.” (GUÉRIOS, 2007, p. 23)

Portanto, é preciso que essas narrativas evoquem os seguintes processos estruturais: a) as formas de capital trazidos pelos imigrantes (social, econômico e educacional); b) os condicionantes na sociedade receptora (como o mercado de trabalho e as oportunidades de mobilidade); e c) o contexto político e ideológico do país de origem e de destino. (TRUZZI, 2016b). Percebe-se que os sírios em refúgio reivindicam principalmente os itens “a” e “b” em seus processos de “identificação de classe” com os árabes.

Segundo a pesquisa da Câmara Árabe (2020), 29% dos árabes e seus descendentes no Brasil possuem nível superior e 45% deles trabalham na área do comércio, algo que é um elemento bastante presente nas reivindicações de caráter identitário deste grupo. É interessante notar que os sírios em situação de refúgio se identificaram bastante com estes elementos dos árabes no Brasil.

Tem exemplos que são do sucesso. E tem outros que ainda tão na luta. E tem outros que ainda não deu certo. Eles tão, assim, tentando. Mas em geral, podemos dizer que o refugiado sírio é diferente do outro refugiado. Que ele tem capacidade de se

⁹⁹ A “etnicidade” contém um paradoxo, pois é um conceito que designa algo que é ao mesmo tempo mutável e persistente, cujos “[...] símbolos são construídos e reconstruídos no curso da história” (SEYFERTH, 2004, p. 30).

integrar rápido. Ele consegue produzir. Ele consegue ser, assim ele abre o caminho rápido. (Sheik Said, sírio, há dez anos no Brasil).

Esta é uma fala que reconstrói uma narrativa histórica de sucesso dos sírios, pois ela reivindica uma especificidade do sírio em relação às outras nacionalidades de refugiados, demarcando uma hierarquia entre nacionalidades mais ou menos aptas a se incorporarem ao Brasil. É um discurso que enaltece a capacidade empreendedora e de não depender da ajuda alheia, reforçando a “identificação de classe” com os árabes. Isso é ainda mais nítido quando se inclui o capital educacional e as profissões nas reivindicações de caráter identitário:

E tem, a maioria, tem uma porcentagem boa de pessoas formadas, que tem estudo avançado, assim. Pós-graduação. Tem médicos, tem engenheiros, tem profissões liberais. E a maioria tem profissão. Raramente chega pessoa aqui que não tem. Ou ele estuda ou tem profissão. Não tem como assim, que fica sem fazer nada. Ou ele vai estudar, ou tem uma profissão. Porque a maioria vem com uma profissão. Tem todas as profissões: mecânico, marceneiros. (Sheik Said, sírio, há dez anos no Brasil).

Porque, na verdade, o começo da comunidade foi comercial. A gente vai voltar muitos anos atrás. Não é agora, a época do refugiado. Muitos anos atrás, as pessoas libanesas que vieram aqui, vieram para comerciar, tipo trabalhar com vendas, essas coisas. Mais do que coisas acadêmicas, como médicos, engenheiro, essas coisas, que é difícil. (Samir, sírio, assistente de marketing, há quatro anos no Brasil, 29 anos de idade, muçulmano)

Na verdade, qualquer pessoa que vem de fora, vamos falar assim mesmo, de Estado árabe lá, os países árabes, quando chega aqui, comerciantes mesmo, né. Nos eletrônicos, perfumes. E qualquer tipo de eletrônicos eles trabalham, né. (Youssef, libanês, há seis anos no Brasil, empregador de três sírios em uma loja de eletrônicos, muçulmano)

Saber trabalhar dinheiro, ele sabe melhor do que nós, está na cultura deles, né. Tá no sangue, no DNA deles, sabem fazer negócios melhor do que ninguém. (Pedro, funcionário do PARR)

Nas falas acima percebe-se que a narrativa de que os sírios têm talento para o comércio é reconhecida por brasileiros e até mesmo por árabes, como Youssef, o que sugere que esta

identificação não é apenas reivindicada pelos sírios, mas também legitimada pela sociedade. Os árabes e profissionais humanitários entrevistados se referiram muito frequentemente aos sírios como “batalhadores” e “bons trabalhadores”. Em outras palavras, existe a percepção de que eles não são acomodados e têm muita disposição para recomeçar a vida, aceitando qualquer emprego que aparecer. Entretanto, o empenho de um grupo social em fazer reivindicações de caráter identitário não necessariamente produzem “identidades” que serão efetivamente constituídas pelo seu público alvo (GUÉRIOS, 2007). Por isso se fala em processo de “identificação de classe” (BRUBAKER; COOPER, 2000), pois é algo que está em curso. No entanto, não se verifica que os sírios em situação de refúgio tenham uma “identificação religiosa” ou “de origem nacional” com os árabes já estabelecidos no Brasil, pois encontra obstáculos no ressentimento causado pelo entendimento de que poderiam ter feito mais por eles.

No seguinte depoimento, Ali reivindica o capital educacional dos sírios que estão chegando, bem como a disposição dos mesmos em usufruir das oportunidades de mobilidade. Ele discorda, no entanto, da estratégia de abasileiramento dos descendentes de árabes no Brasil:

Agora tem muita gente chegando da Síria, que eles são gente que estudou, que têm faculdade. Eu conheço um cara que tem faculdade de química, ele já tá ajudando, ele já tá em uma empresa dos Estados Unidos, que o que ele faz lá, ele tá trabalhando lá. Eu acho que o Brasil tem que aproveitar esses caras que estão chegando, ajudar eles a aprender mais português e fazer tradução do diploma deles, que é pra eles poderem trabalhar. Tem um cara, que ele é engenheiro que mexe com petróleo, Petrobrás. Tem outro cara que é motorista [piloto] de avião. Tem um cara que tem doutorado de matemática. Esses caras podem fazer muita coisa pelo Brasil. Tem muitos árabes inteligentes. O árabe é inteligente. Então, eles podem fazer muita coisa. E muita gente tá chegando aqui e tá abrindo negócios, restaurantes árabes. E eu acho também, a obrigação do sírio é mostrar quem é sírio, pra ele ser uma pessoa boa, pra eles mostrarem o que é sírio, pra eles mudarem o que pensam da gente, entendeu? (Ali, sírio, encarregado de cozinha, há três anos e quatro meses no Brasil, 18 anos de idade, muçulmano)

De acordo com a pesquisa realizada pela Câmara Árabe (2020) com o IBOPE, a maioria dos descendentes de árabes no Brasil se identifica tanto como árabes quanto como brasileiros. A incorporação à cultura brasileira vai diluindo as tradições árabes praticadas no cotidiano. Ainda segundo esta fonte, 72% dos descendentes de árabes no Brasil ainda sabem preparar um

prato típico, mas apenas 25% seguem preceitos religiosos e 23% falam árabe. Essa diluição das tradições entre os descendentes de árabes no Brasil é uma explicação muito plausível para a ausência de coesão social que eles têm com os sírios em situação de refúgio, como observa Hebe (voluntária do BibliASPA):

E também por ter sido, já virado algumas gerações dos que chegaram, hoje em dia são os netos, eu não sei se tem aquele vínculo afetivo ainda com a questão do ajudar com quem está chegando. [...] essa compreensão do quando ele foi migrar e as dificuldades, eu acredito que a geração dos que vieram, a terceira geração [de árabes no Brasil] não tem [identificação com os sírios em situação de refúgio].

Este arrefecimento das tradições é algo que incomoda bastante Ali, um dos entrevistados cuja trajetória está mais associada às práticas religiosas:

Só que, aquelas pessoas que vem faz tempo, eles não ensinam os filhos a falar árabe, eles não ensinam o filho que ele é árabe, não ensinam a ser árabe, não ensinam a ser muçulmano. E ele [um imigrante árabe] morreu, casou com brasileira, morreu, e o filho foi, ficou brasileiro, ninguém sabe que ele é árabe agora. Ele [descendente de árabe] fala “meu nome é árabe porque meu avô era árabe”, só não sabe mais nada. Eu falei “que cidade?”. Ele falou “Síria, só que não sei qual cidade que é”. (Ali, sírio, encarregado de cozinha, há três anos e quatro meses no Brasil, 18 anos de idade, muçulmano)

Portanto, Ali se identifica bastante com os árabes no tocante ao empreendedorismo e à alta qualificação, mas não se identifica com o esquecimento das práticas religiosa e da língua árabe. Ele se ressentido do “abrasileiramento” dos árabes e diz que manterá a tradição e mostrará o que é ser muçulmano. Também há um orgulho de ser sírio presente em sua fala. A identificação com a nacionalidade e a afiliação religiosa se confundem em seu discurso – possivelmente uma reação à identificação dos libaneses como cristãos. Ali experimenta uma condição de “marginalidade cultural” (SEYFERTH, 2004), conceito esse já explorado anteriormente e que se refere a um conflito interno entre duas culturas. Ele se vê em uma “ambivalência de atitudes” (SEYFERTH, 2004): por um lado deseja se integrar à sociedade brasileira; por outro lado quer preservar sua cultura, ou seja, os papéis e valores relacionados a sua pertinência étnica. Aqui nos é útil o conceito de “etnicidade” (SEYFERTH, 2004), pois nos ajuda a examinar a aproximação dos árabes à sociedade brasileira. No entendimento de Seyferth (2004), é possível que essa aproximação ocorra sem que se percam costumes e tradições

considerados inegociáveis ou adotados na esfera privada. Para Ali, houve significativa perda da identidade étnico-religiosa dos árabes no Brasil ao longo das gerações, algo que ele não se considera disposto a negociar. Ele demonstra certa indignação com um descendente de árabe que havia se esquecido da cidade de origem de seus antepassados que emigraram da Síria. Como visto anteriormente, há uma disputa simbólica entre os árabes – os libaneses procuravam se distinguir dos sírios. Estes eram vistos como mais árabes e exóticos que aqueles. Assim, surgiu uma escala de integração social que ia do mascate pobre (chamado de “turco”), passando pelo dono de lojinha que sabia falar o português direito (chamado de “sírio”), e terminando no industrial rico que conseguia ascender à política e colocar os filhos na Faculdade de Direito (chamado de “libanês”). (PINTO, 2010)

Percebe-se que Ali se ressentia bastante da estratégia de assimilação dos libaneses, que se utilizaram do embranquecimento e da afiliação religiosa ao cristianismo para se posicionarem como “brasileiros”. Isso é muito claro no trecho em que ele fala que: “[...] *a obrigação do sírio é mostrar quem é sírio, pra ele ser uma pessoa boa, pra eles mostrarem o que é sírio, pra eles mudarem o que pensam da gente, entendeu?*” Ali reivindica que os sírios sejam valorizados não só por seu capital educacional e capacidade empreendedora, mas também por sua afiliação religiosa e língua. Ele reivindica, portanto, um reposicionamento dos sírios na escala de integração social que vai dos mascates aos industriais.

Ali também se ressentia da falta de religiosidade dos árabes: “[...] *aquelas pessoas que vem faz tempo, eles não ensinam os filhos a falar árabe, eles não ensinam o filho que ele é árabe, não ensinam a ser árabe, não ensinam a ser muçulmano.*” Não coincidentemente, ele se identificou com a Congregação Cristã no Brasil, a primeira igreja pentecostal a ser implantada no país, em 1910 (SOUZA, 2019). “*Eu achei, tem uma igreja que chama Congregação Cristã, eles têm muita gente parecida com a gente. Dentro da igreja, a mulher separada do homem, a mulher usa hijab dentro. Ela não pode ir com saia, entendeu? Isso é uma coisa que eu achei parecido [...]*” (Ali). Ao se identificar com uma igreja pentecostal ele se contrapõe aos árabes que se identificaram com o catolicismo como forma de se colocarem como brasileiros. Ora, os Censos Demográficos revelam que o catolicismo está em declínio no Brasil concomitantemente a uma “intensificação do avanço evangélico” (SOUZA, 2019, p. 16), gerando uma “[...] grande concorrência entre o catolicismo declinante e o pentecostalismo ascendente” (SOUZA, 2019, p. 18).

Como conclusão, há muitos elementos que contribuem para o nível baixo de coesão social entre os árabes e os sírios recém-chegados. As disputas simbólicas entre os árabes – por

meio da afirmação de diferenças de afiliação religiosa e origem nacional – são elementos constitutivos desse desencontro, embora insuficientes para prever a formação de “identificações relacionais”. A diluição das tradições entre os descendentes de árabes no Brasil também contribui bastante para esse baixo nível de identificação entre os dois grupos.

Por outro lado, a identificação de classe, por meio da reivindicação de elementos como o capital educacional e a disposição empreendedora dos sírios os aproximaram dos árabes, ao menos no sentido de gerar vínculos profissionais.

A afiliação religiosa enquanto categoria prática de identificação não foi suficientemente forte para aproximar os árabes do grupo de sírios em refúgio. O exame mais detalhado da afiliação religiosa e da religiosidade pode nos trazer algumas pistas sobre o porquê das estruturas de acolhimento de igrejas e mesquitas não terem desempenhado papel tão relevante nas trajetórias dos indivíduos entrevistados. Isto será feito no próximo tópico.

6.2 O PAPEL DA RELIGIOSIDADE NA RECEPÇÃO DOS SÍRIOS

Este tópico tem como objetivo tratar da religião enquanto uma “força social” (BAUMANN; SALENTIN, 2006) que se dá por meio da religiosidade. Em um primeiro momento, analisa-se como ela oferece uma proteção contra os efeitos da “tendência anômica” (DURKHEIM, 2005). Em seguida, analisa-se até que ponto as práticas religiosas dão contornos às trajetórias individuais dos entrevistados.

6.2.1 O desemprego e seus efeitos

Este tópico reflete sobre como o desemprego pode causar incerteza e desmoralização entre os sírios. Além da dificuldade na revalidação de diplomas e em aprender o português, os sírios enfrentam altas taxas de desemprego no Brasil. O seguinte caso ilustra bem como ser um sírio em situação de refúgio pode impedir um sonho, qual seja, conseguir um trabalho formal no Brasil:

Eu encontrei um trabalho, um bom trabalho na [nome da companhia]. Essa é uma história muito longa, mas eu vou torná-la mais curta para você. Eu disse a eles, no

começo, que eu sou um rapaz sírio, eu tenho nacionalidade síria e, se há algo relacionado a viajar, eu não vou nunca sair do Brasil, é muito difícil para mim. [...] eles começaram a me enviar com uma equipe internacional, pela primeira vez, à Arábia Saudita. Mas eles não puderam, porque a Arábia Saudita, eles recusaram o meu passaporte. Eu sou um sírio. Eles tentaram duas vezes com a Arábia Saudita, mas não conseguiram. E eles explicaram à embaixada da Arábia Saudita, enviaram um pedido oficial, eles disseram: “esse rapaz é um empregado da [nome da companhia] e nós vamos pagar toda a sua estada. Ele irá e retornará com a equipe, então, não há problema.” Infelizmente, eles recusaram. [...] Eles tentaram me levar para a Alemanha, mas a Alemanha recusou o meu visto, porque eu sou um sírio. Eu estava no Brasil, sim. Então, eles tentaram a Noruega, o terceiro país, mas eles recusaram, porque eles pensam dessa maneira. [...] Então, eles terminaram o meu contrato após quatro meses, só porque eu sou sírio. Então para mim foi engraçado e triste ao mesmo tempo. Triste, eu perdi o meu trabalho. Este era um dos meus sonhos, estar na [nome da companhia]. (Omar, sírio, professor de inglês, há três anos no Brasil, 35 anos de idade, muçulmano; tradução nossa).

A trajetória de Omar nos remete diretamente à música de Gonzaguinha (1983) “Um homem também chora” (Guerreiro Menino)¹⁰⁰. Esta música apresenta o trabalho enquanto elemento fundamental para os sonhos de um homem: “Um homem se humilha, se castram seus sonhos. Seu sonho é sua vida e vida é trabalho. E sem o seu trabalho o homem não tem honra. E sem a sua honra se morre, se mata. Não dá pra ser feliz... não dá pra ser feliz...”. A mesma ideia é defendida por Aziz:

As nações, os homens, indivíduos ou grupos, famílias, não importa quem, se você não está confortável na economia, você não consegue fazer mais nada. Assim, por exemplo, você tem sonhos, [...] Se você não tem dinheiro, se você não está estável na vida, você não pode realizar todos esses sonhos. [...] E é exatamente isso que está acontecendo comigo agora, eu não consigo focar nos estudos, não consigo dormir bem, não consigo acordar. Até mesmo a minha mente. Quando você me faz perguntas, meus pensamentos estão desorganizados. (Aziz, sírio, professor de

¹⁰⁰ GONZAGUINHA (1983). “Um Homem Também Chora (Guerreiro Menino)”, in: *Gonzaguinha (Perfil)*. Manaus, Som Livre: 2004. Tempo total 53’28.

línguas, há três anos e quatro meses no Brasil, 37 anos de idade, muçulmano; tradução nossa¹⁰¹)

É possível perceber no discurso de Aziz como a instabilidade financeira produz efeitos muito próximos ao que Durkheim (2005) identifica como “tendência anômica”.

A hipercivilização que dá origem à tendência anômica e à tendência egoísta tem também como resultado afinar os sistemas nervosos, tornando-os excessivamente delicados; por isso mesmo são menos capazes de se dedicar fielmente a um objetivo definido, mais contrários à disciplina, mais acessíveis tanto à irritação violenta quanto à depressão exagerada. (DURKHEIM, 2005, p. 354)

Aziz afirma que o homem só precisa satisfazer desejos simples, como ter um trabalho, honra, ter um mínimo de condição financeira. Não precisa ter poder, basta se sentir útil.

Também porque, quando eu peço para as pessoas me ajudarem, eu peço a elas: “por favor, encontre um lugar onde me queiram, onde precisem de mim”. Eu não quero ser inútil. Eu não quero que você encontre um trabalho para mim, mas sem precisar de mim. [...] Então, eu odeio me sentir inútil, quero fazer algo útil, se eu estou recebendo seu dinheiro, quero fazer algo que você vai gostar. Porque eu não tenho profissão. Eu não sou um chefe [de cozinha]. É difícil achar trabalho em um país estrangeiro. (Aziz, sírio, professor de línguas, há três anos e quatro meses no Brasil, 37 anos de idade, muçulmano; tradução nossa¹⁰²)

Mais adiante analisa-se a relação de Aziz com o *Sheik Said*, uma figura que, segundo ele, o ajudou a superar os efeitos do desemprego. Isso nos remete à discussão desenvolvida no capítulo teórico sobre como a religiosidade protege os sujeitos contra os estados de “tendência anômica” (DURKHEIM, 2005). Por ora, examina-se um depoimento do *Sheik Said*:

E isso aqui eu acho uma grande coisa. Dar uma oportunidade à pessoa. Talvez, a coisa que ele mais quer, é só ter a oportunidade para desenvolver, para crescer. Agora, se você não dá essa oportunidade, discrimina, você acaba com o ser

¹⁰¹ No original: “The nations, the human-being, single or like groups, families, one or whoever, if you are not comfortable in economy, you cannot do anything else. Like, for example, you have dreams [...] if you don’t have money, if you’re not stable in life, you cannot do all of these dreams. Whatever. And this is exactly now what’s happening to me, I cannot focus in studying, I cannot sleep well, I cannot wake up. Even my mind. When you ask me, I’m not like organized, my thoughts.” (Aziz)

¹⁰² Entrevista realizada em inglês e traduzida para o português. No original: “Also because, when I ask people to help me, I ask them “please, find a place that you want me, you need me.” I don’t want also to be like useless. I don’t to be like you find me a job, but you don’t need me. (...). So, I hate to be useless, I want to do something, as I’m taking money from you, I want to do something you will like. Because I don’t have profession, like I’m not [...] a chef, it’s hard to find a job in a foreign country.”

humano. Porque mesmo você dando comida, bebida, mas o ser-humano precisa crescer. Dar oportunidade pra todo mundo. (Sheik Said, sírio, há dez anos no Brasil).

Na mesma linha, o projeto do PARR (parceiro da CASP, apresentado no capítulo sobre as organizações humanitárias) visa suprir essa necessidade humana:

Então, esse projeto visa restabelecer a dignidade pelo trabalho. Então, a gente não entra nas tuas dores, mas eu sei que quando você ocupa a tua mente e faz aquilo que você sabe fazer ou aprende fazer, você ocupa teu tempo e tuas cicatrizes começam a ser curadas. Talvez nunca vão ser curadas, é muito de cada um, mas em regra você não lembra que você tem um ferimento. Então, esse é o conceito desse trabalho. (Pedro, funcionário do PARR)

Percebe-se que o discurso de Pedro ressalta uma dimensão religiosa no trabalho humanitário do PARR, pois segundo ele essa instituição visa restabelecer a dignidade da vida humana. Portanto, mais uma vez é possível reconhecer que as organizações humanitárias adotam um discurso muito semelhante ao das organizações religiosas, reforçando a tese segundo a qual o humanitarismo está imbuído de valores cristãos como o sofrimento e a caridade: “[...] o aspecto singular do cristianismo a esse respeito é que ele converte sofrimento em redenção” (FASSIN, 2012, p. 250; tradução nossa). Este aspecto de redenção é bastante perceptível na fala de Pedro, que diz que o trabalho pode curar as cicatrizes deixadas pelas vivências da guerra e do deslocamento forçado. O trabalho é identificado como um instrumento capaz de converter esse sofrimento em redenção. Daí o forte viés religioso dessa organização humanitária. Essa dimensão religiosa do trabalho do PARR foi reconhecida por Pedro:

Claro, porque o fator de sucesso pra mim não é dizer, arrumei 70 empregos hoje. Legal, amanhã 69 foram mandados embora. Aí, é uma questão até de direcionamento religioso, eu sou cristão. E o que diz a minha Bíblia? Uma vida vale um mundo. Então, eu tenho que tratar uma vida na máxima decência possível para dar certo. [...] Nós temos empresas enormes, mas como nós estamos mexendo com vidas, nós não queremos quantidade, nós queremos que seja fator de sucesso. (Pedro, funcionário do PARR)

Seja por meio de organizações religiosas (mesquitas e igrejas) ou por meio de organizações humanitárias (com direcionamento religioso), a questão do desemprego é tratada como um desajustamento. Nesse sentido, a religiosidade dos indivíduos ajuda a amenizar a

angústia causada pelo desemprego, oferecendo como que uma proteção contra a “tendência anômica” (DURKHEIM, 2005).

Retomando um ponto desenvolvido anteriormente no capítulo sobre as imigrações históricas de sírios e libaneses no Brasil, as grandes cidades são espaços privilegiados de ocorrência da “tendência anômica” (DURKHEIM, 2005), maior divisão social do trabalho, como a especialização das funções (DURKHEIM, 1977), enfraquecimento das tradições e da falta de coesão social de imigrantes. Ora, São Paulo é uma cidade que encoraja o individualismo e a impessoalidade. Isso é algo que não passou despercebido pelos autores que estudaram os movimentos migratórios históricos para a metrópole paulista. E é um fenômeno presente tanto na imigração histórica de árabes quanto no recente fluxo de sujeitos em situação de refúgio. Nesse sentido:

[...] a resposta durkheimiana a todos os problemas de falta de coesão social foi sempre a mesma: a integração depende dos processos de socialização que são conduzidos pela família, pelos grupos secundários, pela escola, todos eles regulados pela ação do Estado. (OLIVEIRA, M., 2014, p. 78-9)

Ora, as igrejas e mesquitas são instituições ondem se formam alguns desses grupos secundários nos quais se formam “laços fortes” (COLEMAN 1988a, apud PORTES, 1998). No item seguinte, estuda-se até que ponto esses processos de socialização são favorecidos pela figura do *sheik*.

6.2.2 *Sheik* inspirando coesão social

Procura-se demonstrar nesse item a maneira pela qual o *sheik* é um elo entre os sírios em situação de refúgio e os árabes no Brasil. Como vimos no capítulo anterior, a relação entre esses grupos é bastante frágil. O *sheik* é uma figura com a qual ambos se identificam e respeitam, principalmente quando ele é carismático (FERREIRA, 2009). Por ser alguém que ouve os problemas da comunidade, o *sheik* também é capaz de atenuar os efeitos do desemprego por meio da escuta. Ele é capaz de compreender ambos os lados (os árabes e os sujeitos em situação de refúgio) e tentar reaproximá-los. Examina-se esse processo social a partir da relação de Aziz com o *sheik* Said.

Aziz afirma que mesmo após três anos de convívio com os árabes, ainda se sente um estrangeiro: “*Eu os respeito e eles me respeitam, todos eles, mas talvez eu sinta que ainda sou um estrangeiro para eles.*” (Aziz, tradução nossa¹⁰³)

Aziz se ressentia ainda mais do que os outros sírios pela falta de ajuda dos árabes, pois após esses anos de convívio pediu ajuda, recebeu negativas e falsas promessas, mas não conseguiu se incorporar socialmente a esse grupo. A esse ressentimento vem a se somar o fato de que ele experimenta os efeitos do desemprego.

Eu ainda sinto que eles estão com receio de mim, eles não me conhecem muito bem, eles não confiam muito em mim. Eles não podem me ajudar desde o início. Assim, eu preciso de tempo, mas agora, quero dizer, eu tenho muito tempo já, três anos e meio quase. E eu realmente, muitas vezes, eu preciso de ajuda, eu pedi a eles muitas vezes. Depois eu parei de pedir. E eles prometeram. E eu tenho certeza, muitos deles, se eu continuo pedindo, eles me ajudariam. Mas sabe, você tem esse sentimento, às vezes, eu sinto dizer, por exemplo, imagine que somos amigos próximos, e eu realmente gosto de você e você de mim. E nós amamos uns aos outros, nos respeitamos. E um dia eu preciso algo de você. Então, eu venho pedir a você uma vez, duas vezes, três vezes. Quando você se recusa ou quando você promete e não cumpre, eu começo a odiá-lo, e você passa a me evitar. E isso acontece em todos os lugares, com todo mundo, em todas as culturas. (Aziz, sírio, professor de línguas, há três anos e quatro meses no Brasil, 37 anos de idade, muçulmano; tradução nossa¹⁰⁴)

O ressentimento de Aziz está associado, portanto, à frustração com os laços sociais frágeis estabelecidos com os árabes, como se evidencia na seguinte fala:

E uma relação frágil, porque ainda minha relação com as pessoas é fraca, não é o mesmo que fazer um empréstimo com a família ou velhos amigos. Eu tenho uma

¹⁰³ Entrevista realizada em inglês. No original: “I respect them and they respect me, all of them, but maybe I feel that I’m still foreigner to them”

¹⁰⁴ No original: “I’m still they are afraid of me, they don’t know me very well, they don’t trust me very well. They cannot provide me since the beginning. Like, I need time, but this time, I meant, I have too much time now, like 3 years and almost a half. And I really, so many times, I need the help. I asked them several times, then I stopped to ask them. And they promised. And I’m sure, so many of them, if I keep following them, they would help me. But you know, you have this feeling that, sometimes, I’m sorry to say, for example, imagine that we are close friends together and I really like you and you like me. And we love each other, we respect each other. And one day I need something from you. So I came to ask you, the first time, the second time, the third time. When you refuse or when you promise and you don’t do, I start to hate you. I start to, and you start to run away from me. And this happen everywhere. With everyone. With all of the cultures.”

relação forte com eles, que eu posso ir e encontrar um trabalho. Se ele pode, ele fará isso [...]. A minha relação com as pessoas ainda é como, nós falamos “oi” uns para os outros por três anos, mas nós esquecemos os seus nomes [rindo], nós não nos recordamos dos nomes. (Aziz, sírio, professor de línguas, há três anos e quatro meses no Brasil, 37 anos de idade, muçulmano; tradução nossa¹⁰⁵)

Segundo Durkheim (2005), a ausência de laços sociais torna ainda mais difícil para um indivíduo superar os efeitos da “tendência anômica” (DURKHEIM, 2005), como a desorganização mental, o desânimo e o isolamento. Quanto mais isolado socialmente, mais difícil é para ele experimentar estados em que ultrapasse a si mesmo enquanto indivíduo e se conecte a algo maior que ele. No entanto, quando ele participa de práticas religiosas e experimenta a “virtude dinamogênica” (WEISS, 2013) da mesma, recupera seu tônus vital e disposição para enfrentar as frustrações com os árabes e com o desemprego no Brasil. Pode-se dizer que o voluntariado em organizações humanitárias também desempenhou este papel nas trajetórias de alguns entrevistados, incluindo Aziz, que era professor de árabe em uma organização humanitária.

No entanto, há uma especificidade da mesquita na trajetória de Aziz. Em seu caso, o relacionamento que tem com o *sheik* é fundamental para lidar com essas frustrações de uma forma mais positiva. Na percepção de Aziz, o *sheik* se preocupa genuinamente com ele:

Como eu disse, mas eu estou te dizendo a verdade, assim, ninguém me ajuda além do sheik Said. Eu acredito que ele é uma das razões, que ele me faz estar conectado com as pessoas, porque eu verdadeiramente amo este rapaz e ele é esperto. Eu aprendi com ele, eu aprecio sua companhia e ele é bom. Tudo que ele puder fazer por você, ele não hesitará em fazê-lo. (Aziz, sírio, professor de línguas, há três anos e quatro meses no Brasil, 37 anos de idade, muçulmano; tradução nossa¹⁰⁶)

Segundo Aziz, o *sheik* Said tem qualidades como carisma, temperamento e oratória que o aproximam de si. O carisma do *sheik* pode provocar uma adesão emotiva ou ainda sentimentos

¹⁰⁵ No original: “And weak relationship, because still my relationship with people is weak, not like if I get bet from my family or to old friends. I have strong relation with them, that I can go and found I job. If he can, he will do (...). Still my relationship with people is like, we say hi to each other by three years, but we forgot their names (laughing), we don’t remember the names.”

¹⁰⁶ No original: “As I told, but I’m telling you the truth, like, no one help me but sheik Said, I believe he is one of the reasons that he makes me connected to the people, because I truly love this guy and he is smart. I learnt from him, I enjoy his company and he is good. Whatever he can do, he will not hesitate to you.”

heroicos na comunidade de fiéis (FERREIRA, 2009). No entanto, não parece ser esse o caso de Aziz, pois ele reconhece que o *sheik*:

[...] não é um super-homem, ele não pode fazer tudo que você quer. E ele tenta me ajudar demais, mas infelizmente [...] algumas pessoas realmente podem [ajudar], mas elas são más. Por exemplo, em todo lugar, como você sabe, há muitas pessoas ricas e poderosas. Se elas quiserem, elas podem fazer o que quiserem. Elas podem te ajudar, podem até mesmo te ensinar. Elas podem, mas elas não se importam. (Aziz, sírio, professor de línguas, há três anos e quatro meses no Brasil, 37 anos de idade, muçulmano; tradução nossa¹⁰⁷)

Aziz contrasta o ressentimento que tem dos árabes (que têm recursos financeiros disponíveis, mas não o ajudam) com a admiração que sente pelo *sheik* (que apesar de não ser um herói procura o ajudar com todos os recursos que tem à mão). Mais do que isso, o *sheik* exerce um papel de “vidraça”, pois ouve os problemas da comunidade (FERREIRA, 2009). Após conversar com o *sheik*, Aziz se sente escutado e percebe que alguém se importa com ele. Então, ultrapassa a si mesmo e, ao menos em seu discurso, afirma compreender as limitações dos árabes. Ao se sentir escutado pelo *sheik*, ele afirma conseguir colocar-se no lugar dos árabes e superar o ressentimento que sentia antes, criando empatia:

E às vezes você sente que se você estivesse no lugar deles, talvez você fizesse o mesmo, porque se você ajuda em um caso, você tem que ajudar com mais isso, isto e aquilo. E no fim das contas eles [os árabes] não são bancos, não são super-homens. (Aziz, sírio, professor de línguas, há três anos e quatro meses no Brasil, 37 anos de idade, muçulmano; tradução nossa¹⁰⁸)

Ao sentir-se ouvido pelo *sheik*, Aziz diz perceber o quanto ele é humano e afirma conseguir se colocar no lugar dos árabes, vendo-os como humanos também, superando o ressentimento que nutria por eles e, assim, permitindo-se estar novamente com eles. Assim, seguindo a linha de raciocínio do entrevistado, o papel de “vidraça” do *sheik* (FERREIRA, 2019) teria ajudado Aziz a reestabelecer vínculos sociais, o que é fundamental para que ele

¹⁰⁷ No original: “[...] is not Superman, he cannot do everything that you want. And, he try to help me too much, but unfortunately [...] some people they really, they can [help], but they are bad. For example, everywhere, as you know, there are so many rich people and strong people. If they want, they can do whatever they want. They can help you, they can even teach you. They can, but they don’t care.”

¹⁰⁸ No original: “And sometimes you feel that if you were in their position, may you will do the same, because if do it at this one, you have to do this one, this one, this one and then they are not banks. They are not Superman.”

possa usufruir da “virtude dinamogênica” (WEISS, 2013) que a prática religiosa propicia. Como vimos no capítulo teórico, a dinamogenia ajuda o indivíduo a recuperar o seu tônus vital, a sua vontade de agir e organizar as ideias. Enfim, ela cria como que uma proteção contra a “tendência anômica” (DURKHEIM, 2005). No caso de Aziz, isso é fundamental para renovar a sua disposição de enfrentar os efeitos de suas dificuldades econômicas, pois foi à bancarrota e enfrenta dificuldade de conseguir emprego. Ao voltar a participar da sociedade, o indivíduo ultrapassa a si mesmo, pois é somente a ação coletiva que engendra a dinamogenia e permite o indivíduo ultrapassar a si mesmo (DURKHEIM, 1996). O carisma e a suposta acessibilidade do *sheik* Said ampliam os efeitos da “virtude dinamogênica” usufruída por Aziz.

Portanto, a sua trajetória nos indica a possibilidade¹⁰⁹ de que talvez não tanto as organizações religiosas, mas a religiosidade e as qualidades do *sheik* (ou do pastor) sejam determinantes na incorporação social e econômica do indivíduo, ajudando-o a reestabelecer vínculos sociais e superar estados da “tendência anômica” (DURKHEIM, 2005). Segundo Hirschman (2004), a religiosidade propicia “segurança física” e “conforto psicológico” contra pensamentos externos, principalmente em um grupo que compartilha atributos em comum. Portanto, ela oferece um “refúgio” às mudanças e perigos inerentes à condição de refugiado.

Para Aziz, o *sheik* é o elo que o une aos árabes, com quem ele compartilha a afiliação religiosa em comum. No entanto, mesmo com todo o apoio do *sheik* Said, ele menciona a fragilidade das relações sociais com os árabes muçulmanos. Sintoma disto é o fato de que as pessoas que ele me indicou para entrevistar são conhecidos seus de uma organização humanitária em que dá aulas de árabe e de um contato que fez ao acaso na rua, ambos sírios em situação de refúgio (refiro-me a Kalil e Omar, também entrevistados). Era de se esperar que seus contatos de maior grau fossem pessoas da mesquita. No entanto, são pessoas que apesar de muçulmanas não foram tão ajudadas por mesquitas. Portanto, eles compartilham uma “sociação” (SIMMEL, 2006) que se baseia mais na identificação de estarem na mesma situação de refúgio do que na identificação religiosa. Ou seja, os laços sociais criados com outros sírios em situação de refúgio se revelaram mais duradouros do que aqueles estabelecidos com os árabes. Essa rede mútua de apoio entre os recém-chegados também foi percebida por Hebe, voluntária do BibliASPA: “*E eles têm uma rede entre eles também. Eu percebo que os árabes*

¹⁰⁹ Por se tratar de apenas um caso, não é possível generalizar esse achado. Para tanto, seria necessário que em futuras pesquisas se debruçasse especificamente sobre essa relação entre os sírios em situação de refúgio e o *sheik*, com a análise de uma quantidade maior de trajetórias que confirmassem essa hipótese.

um vai ajudando ao outro. Os que recém-chegaram. Então, tem emprego, aí ajuda o outro, indica pro outro.”

Exemplo dessas redes acima mencionadas é o fato de que Aziz procurou introduzir seus amigos recém-chegados (Kalil e Omar) à mesquita e principalmente ao *sheik* Said. Kalil nunca havia buscado nenhum contato com a religiosidade, tendo conhecimento da Mesquita apenas após o contato (que fez ao acaso na rua) com Aziz: “[...] eu cheguei aqui, não conhecia ninguém, não falo português, não conheço as mesquitas, não conheço nada. [...] Ele [Aziz] me indicou a Mesquita. Eu não conheço ninguém. O meu foco é vir trabalhar e fazer um negócio.” (Kalil, sírio, proprietário de um *food truck*, há quatro anos no Brasil, 31 anos de idade, muçulmano). Kalil conheceu o *sheik* Said por meio de Aziz. “É, então, eu só ia pra oração. Eu conheço as pessoas. Lá em [local da mesquita], a maioria me conhece, porque eu sou amigo do *sheik* Said, também se dá pra ajudar alguém, então a gente fica, sempre tem contato.” (Kalil)

Essa fala reforça o papel do *sheik* em estreitar os laços sociais entre os árabes e os sírios em situação de refúgio. É apenas por meio do *sheik* que se estabelecem essas relações sociais, que não ocorreriam somente por meio da frequência à mesquita. A princípio, Kalil frequentava a mesquita apenas pela oração (religiosidade), mas depois acaba por expandir e consolidar seus contatos (ao conhecer o *sheik*).

Há uma diferença aqui entre “religião” (que regula a vida social do grupo) e “religiosidade” (que é sentida como algo interior e pessoal) (SIMMEL, 2011). Ao longo da pesquisa, notou-se que a “religiosidade” foi mais importante do que a “religião” na trajetória dos indivíduos entrevistados. Há uma frase de Kalil que sintetiza isto: “Você vai entrar por causa de Deus. Então, pra mim, qualquer mesquita eu estou entrando pra eu fazer oração e já vou embora, não tenho nada com pessoas.”

Uma interpretação para Kalil “não querer nada com as pessoas” da mesquita pode ser dada pela animosidade entre libaneses e sírios recém-chegados, algo que foi observado por Silva (2019, p. 14): “Em São Bernardo do Campo, a tensão presente nas relações entre ‘libaneses’ e refugiados sírios foi apontada também por dois funcionários do centro islâmico de forma a justificar a pouca presença dos refugiados na mesquita.”

Uma segunda interpretação – complementar à anterior – para Kalil evitar vínculos sociais na mesquita está no fato de ele frequentar esse ambiente em função da “religiosidade” (SIMMEL, 2011), enquanto prática pessoal, mas não geradora de “sociação” (SIMMEL, 2006) entre os indivíduos. É possível perceber aqui um processo de “individualização do Islã” (ROY,

2004), na qual a fé se torna uma questão de escolha individual. A religiosidade torna-se uma questão particular entre o crente e Deus.

E a religião, entre você e Deus. Não importa o que é a sua religião. Essa religião, porque é a sua fé com Deus. Uma coisa particular entre você e Deus. Se você reza, não reza, ninguém pode cobrar você. Você tem que cobrar você mesmo. Porque Deus, no dia do juízo final vai estar você sozinho. Ninguém vai estar ao seu lado.
(Sheik Alan)

Este depoimento do *sheik* é indicativo de que a “religião” já não seria tão importante quanto a “religiosidade” (SIMMEL, 2011). Ou seja, a religião já não regularia a vida social em grupo. A oração é um momento em que o indivíduo fica mais à vontade, pois é uma ação tranquilizadora, mas ela por si só não chega a gerar vínculos sociais com outros indivíduos. Ao contrastar as trajetórias dos entrevistados, percebe-se que para a maior parte deles a “religiosidade” é algo particular. A frequência à mesquita e à igreja, nesse sentido, não é tão motivada pela questão dos contatos sociais quanto pela questão da “religiosidade”. Assim, as pessoas procuram a mesquita para estar com Deus e não para estar com outras pessoas. Nesse sentido, a religiosidade não é fator de “sociação”, pois não transpõe a “[...] mera agregação isolada dos indivíduos” (SIMMEL, 2006, p. 60). Não há a cobrança de uma autoridade religiosa ou mesmo dos pares sociais sobre a conduta dos indivíduos no que tange à sua crença. Ainda que haja a obrigação de rezar cinco vezes por dia, isso não será checado pelos demais. A religião não exerce uma regulação social sobre a religiosidade dos indivíduos no Brasil e, assim, há mais “liberdade social” (informação verbal¹¹⁰).

6.2.3 Experimentando mais “liberdade social” no Brasil

Analisa-se, a seguir, até que ponto a religiosidade deu contornos à adaptação dos sujeitos entrevistados. De acordo com dois entrevistados, a religião islâmica não regula a vida social no Brasil quanto ocorria na Síria, fazendo com que experimentem mais “liberdade social” (palavras de Zayn):

¹¹⁰ Termo usado por Zayn em uma entrevista realizada em 31 de janeiro de 2018.

Como a cultura brasileira vai ser diferente? Na verdade, tudo é diferente. Cultura totalmente diferente. Porque minha cultura é 100% diferente da cultura do Brasil. Lá [na Síria], a cultura entra com religião. Eu acho que tem mais liberdade aqui no Brasil. Muita liberdade. Muita liberdade. Liberdade social. Não estou falando de liberdade política, estou falando de liberdade social. (Zayn, sírio, jornalista, há sete anos no Brasil, 37 anos de idade, muçulmano; tradução nossa¹¹¹).

Você não está seguindo uma religião específica [no Brasil]. A maioria dos sírios são muçulmanos: 80% ou 85% dos sírios são muçulmanos. E, na Síria, nós temos, a religião está controlando nossas vidas. A maioria dos sírios seguindo a religião. E eles estão seguindo os mandamentos, as regras dentro da religião. (Omar, sírio, professor de inglês, há três anos no Brasil, 35 anos de idade, muçulmano; tradução nossa¹¹²).

Esse processo de desvinculação entre “cultura” e “religião”, como quer Zayn, é descrito por Roy (2004) como “desterritorialização do Islã”. “Religião e cultura não têm mais relação com determinado território ou sociedade” (ROY, 2004, p. 38, tradução nossa¹¹³). Em outras palavras, “[...] não há mais nenhuma autoridade ou pressão social para se conformar (por meio da reza, da observação do Ramadan, vestir o *hijab* etc.)” (ROY, 2004, p. 38, tradução nossa¹¹⁴). Isso é demonstrado pelo fato de muitos dos entrevistados frequentarem as mesquitas apenas em datas importantes:

Na realidade, nós estávamos indo apenas em um dia, apenas na sexta-feira. Mas atualmente nós paramos, porque às vezes eu estava ocupado, então não pude ir. Então, a última vez que fui foi há dois meses. (Omar, sírio, professor de inglês, há três anos no Brasil, 35 anos de idade, muçulmano; tradução nossa¹¹⁵)

¹¹¹ No original: “How will be something in Brazilian culture different? Actually, everything different. Cultura totally different. Because my cultura 100% diferente de cultura do Brasil. Lá a cultura entra com religião. Eu acho que tem mais liberdade aqui no Brasil. Muita liberdade. Muita liberdade. Liberdade social. I’m not talking about liberdade política (...), I’m talking about social.”

¹¹² No original: “Why? Because you have. You are not following a specific religion. Most of the Syrians are Muslims. 80% or 85% of Syrians are Muslims. And, in Syria, we have, the religion is controlling our lives. Most of the Syrians following the religion. And they are following the orders, the rules in the religion.”

¹¹³ No original: “Religion and culture no longer have a relationship with a territory or a given society”

¹¹⁴ No original: “[...] there is no longer any social authority or social pressure to conform (by praying, observing Ramadan, wearing the *hijab*, and so on.”

¹¹⁵ No original: “Actually, we were going like, only in one day, only on Friday. But nowadays, we stopped, because sometimes I was busy, so I couldn’t go. So, the last time was two months ago.”

Esses depoimentos sugerem que está em curso um processo de arrefecimento da importância da mesquita na vida social dos árabes muçulmanos sunitas no Brasil. No entanto, é preciso relativizar esse dado, pois é comum que imigrantes diminuam a frequência às igrejas e mesquitas na sociedade de adoção, pois estão preocupados em obter seu sustento, precisando trabalhar muitas horas por dia, o que deixa pouco tempo restando para frequentar organizações religiosas (FREESTON, 2008). Outro exemplo dessa maior “liberdade social” no Brasil é o fato de que parte dos sírios muçulmanos não segue determinadas práticas religiosas, como no seguinte exemplo:

Agora, já tem pai que a filha veio adolescente e ela não quis usar hijab. Eu não sei se é porque ela se diferencia muito. Ai os pais concordaram, não quer usar, mas todo o resto ela pratica direitinho. Eu acho que depende muito dos pais, mas a maioria eu vejo que é tranquilo, assim. (Mônica, ex-voluntária do ADUS)

Analisou-se também de que maneira a religiosidade dos indivíduos repercutiu em seu modo de incorporação laboral. Assim, há aqueles que seguem estritamente tais práticas, incluindo sua atuação profissional (casos de Ali e Aziz). Ali afirma que apesar de desejar fazer gastronomia, o curso lhe restringiria muito a atuação profissional, pois ele não pode preparar pratos que utilizam carne de porco ou bebida alcoólica (uma restrição da religião muçulmana). Ali conseguiu um trabalho como encarregado de cozinha síria, onde não há estes pratos no cardápio. No entanto, *seu crescimento profissional como chefe de cozinha se veria limitado por estas diferenças culturais*. Essa oportunidade foi possível ao estabelecer contato com o presidente de uma instituição ligada aos árabes em São Paulo. Assim, ele conseguiu adaptar sua escolha profissional pela culinária com as práticas religiosas que segue. Os empregadores reagiram bem a sua contratação, pois ele foi promovido a encarregado de cozinha. *Esse é um exemplo de como práticas religiosas podem fortalecer redes étnicas e vice-versa*. Aziz abriu uma franquía de sobremesas italianas em São Paulo. No entanto, devido à sua religiosidade ele pôde apenas trazer 10 dos 30 sabores de sorvetes disponíveis, pois os outros continham algum teor alcoólico. O primeiro CEO da franquía respeitou essa escolha. Entretanto, houve uma mudança de CEO, que acabou ocasionando na recusa em prover apenas parte dos sabores disponíveis – levando Aziz a fechar a franquía. No entanto, há aqueles que estão dispostos a negociar os limites de sua religiosidade com seu empregador, como no seguinte exemplo:

Senti [preconceito] uma vez, quando eu fui pra escola de inglês [procurar emprego], uma escola bem famosa, não quero falar o nome, mas é bem famosa. (...) Eu fui lá e fiz exame. Eles ligaram pra mim e falaram que eu tinha passado no

exame de inglês e que iam fazer uma entrevista de conversação, pra ver. Eu fui lá, fiz a entrevista de conversação, a mulher falou que tá tudo ótimo. (...) Então, depois ela me perguntou: “você é muçulmano, você reza cinco vezes por dia, certo?”. Falei “Certo, mas sabe, eu sou muçulmano, mas não sou uma pessoa tão religiosa”. [...] Então, ela falou: “se tem um momento em que você vai rezar e tem aula, você faz o que?”. Falei: “não, eu tenho que respeitar que eu estou na aula, a pessoa tá pagando, então eu tenho que fazer a aula.” [Ela perguntou] “E sua reza?”. Eu falei: “Eu rezo depois, não tem problema.” Ela ficou assim: “Ah, não sei. Tá bom, obrigada.” Não ligou mais. (...) Eu achei preconceito isso. Fora disso, eu não senti nenhum preconceito. (Samir, sírio, assistente de marketing, há quatro anos no Brasil, 29 anos de idade, muçulmano).

Há, ainda, o caso de Hamed, que possui uma espiritualidade de cunho humanista, mas que não frequenta nenhuma organização religiosa e não tem interesse por nenhuma religião:

Mas eu pessoalmente não tenho nenhuma religião. Eu não acredito em nenhuma religião. Nada. Você tem alguma religião? Não, eu tenho respeito para você. Mas não comunica comigo sobre religião. Comunica comigo como um irmão. Porque acredito que a religião, com a alma, não tem religião. Então, que diferença, eu você. Se você cristão, eu qual coisa. O seu sangue diferente do meu? Eu acredito que cada lugar que tem religião tem problemas, sempre.” (Hamed, sírio, ex-coordenador de avião e check-in, há quatro anos no Brasil, 34 anos de idade; não tem religião)

Para Jobana Moya, a *espiritualidade* independe da religião. Ou seja, ela também pode estar presente no ateu ou em alguém que não tem religião. Esse pensamento é semelhante ao da teóloga Ivone Gebara, que resgata a ética dos evangelhos no sentido de encontrar um fundo ético comum que pode ser partilhado por toda a humanidade. Jobana, assim como Hamed no depoimento acima, se posiciona contra as divisões colocadas pela religião (informação verbal¹¹⁶).

A maior parte dos entrevistados que se disseram muçulmanos atribuíram valor secundário à religiosidade. Se trata de uma religiosidade particular, que não regula a vida social

¹¹⁶ Informação obtida na *Live* “Espiritualidade e Imigração”, organizada pelo Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC), apresentada em 22 de julho de 2020, com a participação de mulheres imigrantes (Myrlene e Jobana Moya), da teóloga, filósofa e feminista Ivone Gebara, além da mediação de Yuri Orozco (teóloga). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=F_NW0w4xmzE> Acesso em: 21 set. 2020.

do indivíduo e pouco influi em suas trajetórias profissionais (com exceção dos casos de Ali e Aziz, cuja religiosidade influiu na trajetória profissional).

Portanto, práticas religiosas como a frequência à mesquita e a oração demonstram que a “identificação” religiosa se revelou fator insuficiente de “sociação” (SIMMEL, 2006) entre os sírios em situação de refúgio. A “religiosidade” repercute mais do que a “religião” nos modos de incorporação dos indivíduos, variando em grau nas diferentes trajetórias. Em um extremo está Ali e Aziz, para quem a religiosidade é importante componente da adaptação ao Brasil, repercutindo em suas trajetórias profissionais e gerando maior grau de envolvimento com o *sheik*. Em outro extremo está Hamed, que não tem religião¹¹⁷.

Há, ainda, aqueles entrevistados cuja religiosidade se traduziu em maior frequência a organizações humanitárias por meio da prática do voluntariado. São indivíduos que não se envolveram muito com a religião propriamente dita, mas nem por isso deixaram de exercer a sua religiosidade.

Na maioria das trajetórias analisadas a “identificação” religiosa se revelou insuficiente em propiciar algum grau de envolvimento com os árabes. No entanto, o *sheik* desempenha um importante papel em gerar esse grau de coesão social. A identificação com o *sheik*, na trajetória de Aziz, se revelou mais do tipo “relacional” (BRUBAKER; COOPER, 2018) do que “categorial”. Em outras palavras, a sua identificação com o *sheik* se deu mais pelo carisma que ele tinha enquanto pessoa do que pelo fato de ele ter a formação de *sheik*. Seria interessante que futuros estudos se debruçassem sobre o papel do *sheik* na formação de vínculos sociais dos sírios recém-chegados com os árabes.

Conclui-se que a pouca relevância das organizações religiosas no acolhimento dos sírios entrevistados guarda uma relação com o processo de “desterritorialização do Islã” (ROY, 2004). Em outras palavras, há maior “liberdade social” no Brasil e a “religião” (SIMMEL, 2011) já não exerce tanta influência na vida social destes sujeitos (com exceção de Aziz e Ali), o que explica a proeminência de organizações humanitárias como a CASP, o PARR e o ADUS nas trajetórias de alguns muçulmanos entrevistados. Por outro lado, a “religiosidade” (2011) continua a exercer importante influência na vida pessoal de alguns sujeitos. Segundo Hirschman

¹¹⁷ “Ah, então, sobre isso não me pergunte, porque eu não entro na mesquita, eu não entro na igreja, eu não sei, eu não faço ideia se eles ajudam ou não. Não sei. As pessoas que entram na mesquita, eles sabem, eu não. Eu não entro nesses lugares.” (Hamed)

(2004), a religiosidade oferece um “refúgio” contra os efeitos da “tendência anômica” (DURKHEIM, 2005), entre os quais o desemprego, analisado nos tópicos acima. Um *sheik* entrevistado descreve da seguinte maneira o momento em que crianças em uma escola religiosa se encaminham para rezar:

Chegou uma repórter da [...]. Então, justo ela chegou justo no horário de [rezar], no terceiro andar pra fazer oração. Um monte de criança. Falei pra ela assim: “a gente faz oração. Eles repetem atrás.” Mas é mais uma terapia de alma. Só o fato de sair da sala deles, andar no corredor, subiu a escada, entrou na mesquita. A mesquita tudo carpete. Só o fato de que entrar lá, ele fica à vontade, entendeu? Não é a cadeira que você vai ficar assim, daquele jeito, não. Só o fato disso, ele não vê a hora de chegar essa hora da oração e subir para sentir [...]. Por isso um dos motivos que ele vem, vem contente, “eu vou subir à mesquita!” (Nayn, sheik, funcionário de uma escola)

A percepção que esse *sheik* tem de que essas crianças ficariam alegres ao subir para a mesquita nos remete à “virtude dinamogênica” da religiosidade, ou seja, “[...] aquilo que acrescenta energia, que estimula, que aumenta o tônus vital” (WEISS, 2013, p. 167). Baumann e Salentin (2006) concordam que a religiosidade dá contornos à adaptação do imigrante, conferindo um grau de envolvimento com a comunidade étnica e oferecendo proteção contra a “tendência anômica” (DURKHEIM, 2005). No entanto, para Voas e Fleischmann (2012), é necessário “sentir e agir” segundo determinada religião para usufruir desses benefícios da religiosidade. Ou seja, é preciso estar envolvido tanto com a “crença” quanto com a “prática” (VOAS; FLEISCHMANN, 2012). Na trajetória de Aziz, a escuta do *sheik* Said – aliados ao seu suposto carisma – potencializariam a “virtude dinamogênica” da prática religiosa, atenuando os efeitos do desemprego e dando contornos a sua experiência imigratória. Conclui-se que para alguns dos sujeitos entrevistados¹¹⁸, a “religiosidade” (SIMMEL, 2011) tornou-se importante fator de “sociação” (SIMMEL, 2006). No entanto, para outros, como Kalil¹¹⁹, não se tornou fator de “sociação”.

¹¹⁸ caso de Aziz e Ali, apresentados neste capítulo e de Harim e Almir, que usufruíram de redes religiosas transnacionais.

¹¹⁹ Uma frase sua sintetiza isso: “Você vai entrar [na mesquita] por causa de Deus. Então, pra mim, qualquer mesquita eu estou entrando pra eu fazer oração e já vou embora, não tenho nada com pessoas.”

7 A RECEPÇÃO AOS SÍRIOS EM SITUAÇÃO DE REFÚGIO EM TORONTO, CANADÁ: UM ENFOQUE COMPARATIVO¹²⁰

Este capítulo tem como objetivo apresentar um estudo de caso sobre a condição dos sírios em situação de refúgio em Toronto, no Canadá¹²¹. A pesquisa em Toronto se deu durante um Estágio de Pesquisa no Exterior no *Centre for Refugee Studies (CRS)* da *York University*, em Toronto, sob orientação da Profa. Dra. Jennifer Hyndman, entre março de 2019 e março de 2020.

Adota-se este estudo de caso como ponto de partida para um enfoque comparativo com o caso brasileiro. Essa comparação apoia-se no conceito de “modos de incorporação” (PORTES; RUMBAUT, 1990 apud CASTLES *et al.*, 2002), com base nas seguintes dimensões: 1) o tipo de política imigratória (se receptiva, indiferente ou hostil); 2) o tipo de acolhimento da sociedade receptora (neste estudo o foco está na estrutura de acolhimento das organizações humanitárias com afiliação religiosa); e 3) o apoio oferecido pela comunidade co-étnica (de árabes).

O enfoque comparativo é um dos fundamentos do conhecimento da área de sociologia. Para Durkheim (1960, p. 134 apud TRUZZI, 2005, p. 131), “[...] a sociologia comparativa não é um ramo particular da sociologia; mas a própria sociologia, na medida em que se afasta de ser puramente descritiva e aspira a dar conta dos fatos.”

A comparação se faz ainda mais relevante nos estudos migratórios. Segundo Truzzi (2005, p. 141, grifos do autor), o estudo focado em um único país receptor “[...] necessariamente deixará de captar elementos importantes, muitas vezes *definidores* do tipo de inserção econômico-social experimentada pelo grupo, se não cotejar também as experiências vividas pelo mesmo grupo em outros países de destino”. Ao comparar as experiências dos sírios no Brasil e no Canadá será possível analisar o que é específico do contexto geral brasileiro – como as políticas imigratórias, a sociedade receptora e a presença histórica de árabes – e o que é geral (que se aplica à experiência de sírios tanto no Brasil quanto no Canadá). Esse modelo

¹²⁰ Este capítulo é resultado de uma Bolsa de Estágio de Pesquisa no Exterior (processo nº 2018/20996-7) da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).

¹²¹ A escolha se justifica por ser um país onde há um programa de patrocínio privado, o *Private Sponsorship of Refugees Program (PSRP)*, no qual cidadãos canadenses ou residentes permanentes voluntariamente se comprometem a reassentar os refugiados por um ano. Além disso, a presença em Toronto do *Centre for Refugee Studies* da *York University* também influenciou nesta escolha.

comparativo se denomina “modelo divergente”, que busca “[...] as diferenças relativas à sociedade de adoção” (TRUZZI, 2005, p. 147). O foco de análise deste modelo, portanto, está nas especificidades da sociedade de adoção. Nesse sentido, procura-se, por meio deste método, compreender mais a fundo as especificidades do Brasil enquanto sociedade de adoção.

Tendo isso em vista, a “comparação individualizadora” (TILLY, 1984) complementa bem o “modelo divergente”, pois por meio dela é possível compreender as particularidades históricas de cada sociedade de adoção. Essa comparação se fundamenta nos detalhes históricos para identificar o que é particular a cada experiência histórica. Segundo Tilly (1984, p. 90, tradução nossa¹²²) “[...] a comparação com outras experiências nacionais serve principalmente para trazer os aspectos distintos do padrão nacional.” Dessa forma, o objetivo dessa comparação é dar ênfase às especificidades do caso brasileiro. Em outras palavras, o objetivo não é identificar categorias universais, mas sim a singularidade de cada caso. “Se os casos são considerados como *singularidades*, eles podem ser vistos como distintos resultados em seus próprios termos, não interpretados já como instâncias específicas de um processo mais amplo, ou de uma categoria universal.” (ROBINSON, 2016, p. 13-4, tradução nossa¹²³, grifos da autora). Portanto, adota-se a recepção aos sírios em Toronto como um “estudo de caso” que será colocado em diálogo com o “caso” de São Paulo – realçando assim as particularidades de cada um. De acordo com Robinson (2016, p. 21, tradução nossa¹²⁴):

[...] o estudo de caso – seja ele entendido como uma cidade, um determinado fenômeno urbano, ou estrutura urbana, ou processos mais amplos de mobilidade urbana – em diálogo com debates teóricos e outros casos, se adéqua bem como um modelo prático para os estudos urbanos globais.

A escolha por Toronto para o estudo de caso se justifica pelas semelhanças que possui com São Paulo. Ambas são as maiores cidades de seus respectivos países. De acordo com os dados censitários de Toronto (STATISTICS CANADA, 2011), a população desse município era de 2.615.060 em 2011. Já segundo o Censo Demográfico brasileiro de 2010 (IBGE), a população do Município de São Paulo era de 11.253.503 em 2010. Além disso, ambos os municípios possuem economias dinâmicas e são as regiões mais ricas dos respectivos países. De acordo com o *Statistics Canada* (2017), a Região Metropolitana de Toronto possuía um

¹²² No original: “[...] comparison with other national experiences serves mainly to bring out the special features of the national pattern.”

¹²³ No original: “If cases are considered to be singularities they can be seen as distinctive outcomes on their own terms, not already interpreted as specific instances of a wider process, or a universal category.”

¹²⁴ No original: “[...] the case study – whether understood as a city, a specific urban phenomenon or form, or wider circulating urban processes – in conversation with theoretical debates and other cases, is well suited as a model practice for global urban studies.”

Produto Interno Bruto (PIB) de 405,15 bilhões de dólares canadenses em 2017 (20,3% do PIB do Canadá). Já o Município de São Paulo possuía um PIB de 699,3 bilhões de reais em 2017 (IBGE, 2017). Ademais, de acordo com a *World Cities Research Network* (WCRN, 2020a), tanto São Paulo quanto Toronto são consideradas “*alpha world cities*”, o que quer dizer que ambas são “cidades mundiais muito importantes que articulam as principais regiões econômicas e Estados dentro da economia mundial” (WCRN, 2020b, s.p., tradução nossa¹²⁵). Portanto, esses dados revelam que Toronto e São Paulo são cidades que possuem uma “escala” semelhante:

Nós definimos escala da cidade como o posicionamento diferencial da cidade que reflete ambos os (1) fluxos de capital político, cultural e econômico dentro de regiões e instituições baseadas em Estados ou espalhadas ao redor do globo, e (2) a formação desses fluxos e forças institucionais por histórias e capacidades locais. (GLICK SCHILLER; CAGLAR, 2011, p. 7, tradução nossa¹²⁶).

A “escala da cidade” ajuda os pesquisadores a “[...] apreender[em] o papel da localidade na formação das trajetórias de incorporação dos migrantes” (GLICK SCHILLER; CAGLAR; GULDBRANDSEN, 2006, p. 615, tradução nossa¹²⁷). Até mesmo duas cidades que possuem a mesma “escala”, como São Paulo e Toronto, diferem em suas particularidades históricas e institucionais. Consequentemente, a “comparação individualizadora” (TILLY, 1984) ajudará a compreender essas singularidades.

Em relação à estrutura do capítulo, inicia-se com breve apresentação de dois tópicos que constituirão um panorama geral cujo objetivo é situar o caso canadense em relação ao brasileiro, quais sejam: a imigração histórica de sírios e libaneses para o Canadá (estabelecendo um paralelo com a imigração histórica para o Brasil) e as políticas do governo canadense para os refugiados (estabelecendo um paralelo com as políticas públicas do governo brasileiro). A partir daí, inicia-se a exposição mais detalhada do caso canadense, com os aspectos metodológicos da pesquisa de campo realizada em Toronto e um breve histórico do modelo de patrocínio privado canadense. Em seguida, examina-se com mais detalhes o patrocínio privado de sírios no Canadá, com destaque para o papel das organizações religiosas. Então, analisam-se as propriedades que estão envolvidas na sociabilidade com os árabes em Toronto. Por fim, conclui-se com uma comparação entre o “caso” canadense e o brasileiro.

¹²⁵ No original: “Very important world cities that link major economic regions and states into the world economy”.

¹²⁶ No original: “We define city scale as the differential positioning of a city, which reflects both (1) flow of political, cultural, and economic capital within regions and state-based and globe-spanning institutions, and (2) the shaping of these flows and institutional forces by local histories and capacities.”

¹²⁷ No original: “[...] to apprehend the role of locality in shaping the migrant pathways of incorporation”.

7.1 IMIGRAÇÃO HISTÓRICA DE SÍRIOS E LIBANESES PARA O CANADÁ

A imigração de sírios e libaneses para as Américas teve início nos anos 1880. O Canadá era um destino comum além de outros países como Argentina, Brasil e os Estados Unidos. A imigração para o Canadá pode ser dividida em dois momentos. O primeiro teve início em 1882 e durou até 1912. O segundo momento se dá a partir da Segunda Grande Guerra. Em 1901, já havia cerca de dois mil sírios no Canadá. Em 1911 esse número aumentou para cerca de sete mil (BAHA, 1980).

Em 1912, o governo adotou medidas restritivas em relação aos grupos considerados “indesejáveis”, como os sírios, libaneses, armênios, gregos, turcos e persas. Esse é um primeiro ponto em que a política imigratória do Canadá se assemelha à brasileira, pois em 1930 o governo Vargas também adotou medidas eugênicas contra a entrada de grupos considerados “inassimiláveis” (SILVA, 2013). Essas medidas adotadas pelo governo canadense fizeram com que o número de imigrantes sírios e libaneses caísse bruscamente a partir de 1912. Até 1951, o crescimento dessa população no Canadá se deu apenas pelo crescimento natural da população que havia imigrado antes de 1912 (BAHA, 1980; JABBRA, 1984).

A partir do fim da Segunda Guerra Mundial há um segundo fluxo de imigrantes. Nessa época, a economia canadense precisava de mão-de-obra. A vinda de imigrantes jovens e qualificados, portanto, era uma necessidade. No entanto, existia o receio de que esses imigrantes pudessem modificar a cultura canadense.

Em 1953, o governo canadense promulga uma nova lei de imigração menos restritiva que a anterior. Em 1967 foram criadas regulações que aperfeiçoaram a lei de 1953, criando as seguintes classes de imigrantes: patrocinados, independentes e nominais. Os “patrocinados” eram aqueles dependentes ou pertencentes ao núcleo familiar de sírios e libaneses que já eram residentes canadenses. Os “nominais” eram parentes distantes dos residentes canadenses. Por fim, os imigrantes “independentes” não tinham parentes no Canadá e eram avaliados de acordo com suas habilidades linguísticas, nível educacional, qualificação profissional e idade. Essas medidas facilitaram a vinda de parentes de imigrantes sírios e libaneses anteriormente estabelecidos no Canadá. Segundo Baha (1980), eles foram bem recebidos por seus parentes já estabelecidos. Segundo Jabbra (1987), 2.302 sírios e 12.586 libaneses entraram no Canadá entre 1966 e 1975, o maior número registrado desde o fim da Segunda Grande Guerra. A Guerra

Civil Libanesa aumenta substancialmente o número de libaneses vindos a partir de 1976, mas não tem impacto positivo no número de sírios.

Segundo Baha (2013), esse fluxo aumentou ainda mais nas décadas de 1980 e início de 1990. Em 2006, o Censo do Canadá demonstrou que entre os imigrantes árabes (de nacionalidades como Líbano, Egito, Marrocos, Síria, Iraque, Somália, Argélia, Kuwait, Tunísia, Jordânia, Arábia Saudita, Sudão, Emirados Árabes, entre outros) cerca de 44% eram muçulmanos, 28% católicos, 11% cristão-ortodoxos, 5% protestantes e 6% sem afiliação religiosa. Ainda segundo Baha (2013), 49% dos árabes são de origem libanesa, enquanto apenas 5% de origem síria. Os imigrantes que vieram após a Segunda Grande Guerra eram mais escolarizados e qualificados profissionalmente do que os pioneiros. Além disso, também possuíam melhor condição socioeconômica no país de origem.

Interessante notar que Jabbra (1984) afirma que os primeiros imigrantes não se identificavam como sírios e libaneses no país de origem. Na Síria, a identificação era mais paroquial e familiar, não havendo fortes identificações com a nação. Essa identificação será descoberta no país de destino, reflexo da divisão política entre Síria e Líbano – criada pelo Mandato Francês, em 1920, e intensificada em 1943 com a independência de ambos os países (HITTI, 1959). Segundo Jabbra (1984), em Halifax, na província de Nova Scotia, no Canadá, a desavença entre os imigrados que se identificavam como “sírios” e outros que se viam como “libaneses” surgiu em 1938. Essa desavença surgiu em torno do nome de uma associação étnica chamada *Canadian Lebanon Society*, que não incluía os sírios em seu nome. Assim, os descontentes formaram uma outra associação chamada *Lebanon Syrian Association*. A identificação como “libaneses” se tornou ainda mais intensa após a Segunda Grande Guerra e atingiu seu pico durante a Guerra Civil Libanesa. Como se viu no capítulo sobre a imigração histórica para o Brasil, essa desavença foi fortíssima, fazendo com que “libaneses” reivindicassem serem mais adaptáveis à cultura brasileira do que os “sírios”, mais católicos que eles, com maior nível educacional e sucesso econômico.

Assim como no Brasil, os primeiros imigrantes sírios e libaneses no Canadá eram de origem rural e com pouca escolaridade. Além disso eles passam a se ocupar em profissões tipicamente urbanas, tornando-se mascates e lojistas, algo bastante semelhante à trajetória de seus conterrâneos no Brasil. No entanto, no Canadá, eles tiveram a concorrência principalmente de gregos e judeus, mas também de chineses e italianos (JABBRA, 1984). Enquanto isso, no Brasil, tiveram pouca concorrência com imigrantes de outras nacionalidades, o que facilitou sua ascensão econômica (TRUZZI, 2009).

Os imigrantes sírios e libaneses estão bem distribuídos geograficamente em território canadense, não havendo núcleos onde estejam concentrados. O principal motivo disso é a mascateação, pois essa atividade econômica levou esses imigrados a se espalharem pelos rincões do Canadá, onde não havia a concorrência de outros conterrâneos. Esse padrão espacial é algo também observado entre os sírios e libaneses no Brasil (TRUZZI, 2009).

No entanto, eles se estabeleceram de forma duradoura nas grandes cidades como Montreal, Toronto e Ottawa. Ou seja, nessas cidades é que surgiram a maior parte das instituições étnicas. Segundo Baha (1980), a maior parte dos imigrantes sírios e libaneses vindos após à Segunda Grande Guerra se estabeleceu na província de Quebec (cuja maior cidade é Montreal). Entre 1956 e 1974, 1.300 sírios se estabeleceram em Quebec, enquanto apenas 883 se estabeleceram na província de Ontario (onde fica Toronto). A escolha por Montreal se deveu, em parte, à sua posição como cidade portuária e centro comercial. Além disso, a escolha por essa cidade se dava pelo fato de ali já morarem parentes e conhecidos. Diferentemente do caso dos sírios na província de Nova Scotia – que se tornaram majoritariamente de classe média (JABBRA, 1984) –, em Montreal tiveram mais sucesso econômico¹²⁸ – entre 20 a 25 imigrados se tornaram milionários (BAHA, 1980). Assim, Baha (1980) aponta que eles tiveram importante ascensão econômica – principalmente como mascates. Isso não quer dizer, no entanto, que todos os sírios tenham se tornado bem-sucedidos. Muitos deles vivenciaram o subemprego e tiveram dificuldades para se colocar no mercado de trabalho canadense.

Baha (1980) afirma que os sírios no Canadá têm talento para o comércio por virtude de a Síria ter sido historicamente um importante centro comercial. Ele atribui isso a uma “ética levantina” associada a um “espírito empreendedor”¹²⁹. Para Baha (1980), essa ética está relacionada à frugalidade, ascetismo, planejamento para o futuro e orientação quase puritana dos sírios. Além disso, o autor também ressalta a autonomia conferida pela profissão de mascate, algo também notado na literatura sobre o assunto no Brasil (GATTAZ, 2012;

¹²⁸ Essa é outra característica muito semelhante entre a imigração histórica dos sírios no Brasil e no Canadá. Segundo Siqueira (2018, p. 246): “Aqueles que se estabeleceram nas capitais, notadamente em São Paulo, foram os que mais prosperaram.” Segundo Osman, Marconi e Bicudo (2012 apud SIQUEIRA, 2018), aqueles que se estabeleceram em outros estados brasileiros se tornaram pequenos comerciantes, não obtendo expressiva ascensão social.

¹²⁹ Há que se tomar cuidado com essas afirmações de “cunho memorialístico” (OSMAN, 2020). A ideia de que os libaneses são talentosos para o comércio porque são fenícios é uma construção identitária que procura os diferenciar dos sírios e do arabismo. No entanto, esse talento para o comércio não encontra correspondência na realidade, uma vez que os próprios imigrantes que fazem essa construção identitária são de origem rural. Portanto, é o processo migratório que os conduz à ocupação urbana e não necessariamente uma “ética levantina”.

TRUZZI, 2009). Outro ponto em comum é o fato de que no Canadá os mascates em início de carreira também tinham acesso ao capital social de seus conterrâneos já estabelecidos, o que facilitava a obtenção de mercadorias. Baha (1980) destaca ainda a questão da devoção dos sírios ao seu trabalho, característica essa também presente entre os sírios no Brasil, tanto na imigração histórica quanto no fluxo mais recente de refugiados. O mesmo pode ser dito em relação aos sírios em situação de refúgio no Canadá, como é o caso de um entrevistado que abriu um restaurante em Toronto:

Eu me baseio na qualidade da comida. Na nossa comunidade e na qualidade da comida. Essa é a razão de eu não ter me assustado. Eu sei que é questão de tempo para me tornar bem-sucedido. Quando você apresenta comida de boa qualidade e ama o que você faz, então você será bem-sucedido. (Sírio 10, dono de um restaurante, tradução nossa¹³⁰)

A fala desse entrevistado revela que assim como ocorre no Brasil, os sírios em situação de refúgio no Canadá também reivindicam em suas narrativas a devoção ao trabalho. No entanto, isso é uma característica presente nos grupos de imigrantes em geral, pois a exclusão do mercado formal de trabalho os impele à “economia étnica” (LIGHT, 2005) e/ou ao “empreendedorismo étnico” (RATH, 2010; MARTINELLI, 2014). No caso canadense, há uma literatura (RITCHIE, 2018; BHUYAN *et al.*, 2017; KU *et al.*, 2019) que discute a exclusão de imigrantes do mercado formal de trabalho, pois exige-se deles que possuam experiência no mercado de trabalho canadense para poderem obter uma posição no mercado de trabalho formal, o que se torna um contrassenso, pois exigem uma experiência da qual os imigrantes estão privados. Essa literatura aponta como causa disso um processo de neoliberalismo no Canadá que faz com que os indivíduos (principalmente os imigrantes) sejam responsabilizados por sua suposta incapacidade de obter sucesso no mercado de trabalho. Essa responsabilização individual, apontam esses autores, é acrítica, pois não atenta às causas estruturais do desemprego. Assim, tanto no caso canadense quanto no brasileiro, verificou-se que a exclusão do mercado formal de trabalho os impeliu à “economia étnica” e ao “empreendedorismo

¹³⁰ No original: “[...] I rely on. So, on the community that we have, and the quality of food. So, that’s why I was not scared, I know it’s matter of time to be succeed[ssful]. But when you present the good quality of the food, and you love what you are working, so you’ll be succeed[ssful].”

étnico”. No entanto, esse assunto não será aprofundado nesta tese por não estar elencado entre seus objetivos. É um tema que poderia ser explorado mais a fundo em futuras pesquisas.

7.2 AS POLÍTICAS DO GOVERNO CANADENSE PARA REFUGIADOS

Segatto (2019) estudou as políticas de reassentamento e integração para refugiados e solicitantes de asilo promovidas em Toronto e São Paulo nos últimos 30 anos. A autora buscou compreender as relações intergovernamentais, com foco nos governos locais. Os resultados de sua pesquisa apontam que o Canadá possui um modelo de governança mais descentralizado que o brasileiro. Ainda assim, o governo federal canadense possui maior protagonismo na inclusão social dos refugiados do que o governo federal brasileiro. No Brasil, há um modelo de governança mais centralizado do que no Canadá. O governo federal tem maior preponderância na elaboração de políticas públicas. A Constituição Federal de 1988 definiu algumas atribuições aos municípios, os reconhecendo enquanto entes federativos. Não obstante, a Constituição atribuiu aos municípios responsabilidades compartilhadas com o governo federal, que é em última instância o ente federativo que dá a última palavra no tocante às políticas públicas.

Segundo Simões (2017), o Canadá possui programas federais, mas também provinciais e municipais. As políticas provinciais e municipais de assistência social, saúde, emprego e educação complementam aquelas da esfera federal. Portanto, a depender do local onde reside um refugiado, ele terá acesso a diferentes estruturas de acolhimento. Portanto, segundo o autor, no Canadá há uma extensa e complexa estrutura governamental de acolhimento a refugiados.

Para Segatto (2019), tanto os municípios e estados no Brasil quanto as províncias no Canadá aumentaram o seu papel de coordenar os esforços realizados pelas organizações da sociedade civil. Para Simões (2017), no entanto, no caso brasileiro, a falta de apoio governamental a essas organizações da sociedade civil faz com que suas ações sejam limitadas. Já no caso canadense, há maior integração entre os serviços prestados a nível governamental e pela sociedade civil. De acordo com Segatto (2019), muitas das políticas se dão na forma de financiamento de organizações da sociedade civil. O governo canadense oferece uma cidadania extensa, incluindo:

[...] informação e orientação, alfabetização e serviços de idiomas [como tradução e aprendizagem], suporte no acesso ao mercado de trabalho, vínculos comunitários e

serviços de suporte, como aconselhamento para pessoas em crise e transporte. (SEGATTO, 2019, p. 7, tradução nossa¹³¹)

A maior parte desses serviços sociais voltados aos refugiados são parte do *Resettlement Assistance Program* (RAP), que além de um suporte financeiro mensal que dura 12 meses, também oferece recursos como moradia, alimentação e saúde. Durante esse período, o governo canadense também oferece acesso gratuito a aulas de inglês para refugiados por meio do programa *Language Instruction for Newcomers in Canada* (LINC) – cuja frequência é obrigatória para fazer jus ao benefício mensal.

Após esse período de um ano, caso não encontrem um trabalho, podem recorrer à assistência social da província de Ontário, chamada *Ontario Works*. Ela é voltada à população em geral, não apenas aos refugiados. Essa política beneficia a população tanto financeiramente quanto na busca por trabalho. O benefício financeiro está atrelado à comprovação de que o beneficiário esteja estudando inglês e se preparando para o mercado de trabalho por meio de orientações e cursos profissionalizantes. Além desse benefício, os refugiados com dependentes menores de 18 anos podem fazer jus ao *Child Benefit*. Assim como no caso do *Ontario Works*, o *Child Benefit* também é oferecido para todos os residentes permanentes do Canadá, ou seja, não é especificamente voltado aos sujeitos em situação de refúgio. O seu correspondente no Brasil seria o Bolsa Família, ao qual os refugiados podem fazer jus, embora seja oferecido a todos os brasileiros. A diferença, no entanto, está no valor oferecido por cada programa. Enquanto o Bolsa Família oferece uma ajuda mensal de 89 reais por pessoa (CAIXA, 2020), o *Child Benefit* beneficia a família com 563,75 dólares canadenses para cada criança menor de seis anos de idade e 475,66 dólares para cada criança de seis a dezessete anos de idade (GOVERNMENT OF CANADA, 2020a).

Uma importante diferença para o Brasil é que os refugiados reassentados no Canadá têm a possibilidade de estudar inglês gratuitamente por um ano enquanto se preparam para o mercado de trabalho e estabelecem relações sociais. No Brasil, os sírios em situação de refúgio que não possuem recursos financeiros ou parentes que possam os manter são compelidos a entrarem no mercado de trabalho o mais brevemente possível. Por esse motivo, poucos têm recursos suficientes para se empenharem no estudo do português antes de ingressarem no

¹³¹ No original: “[...] information and orientation, literacy and language services, labour-market access supports, community connections and support services, such as crisis counselling and transportation.”

mercado de trabalho¹³². No caso do Canadá, ainda que não encontrem trabalho após um ano, podem recorrer ao *Ontario Works* e ao *Child Benefit* para se manterem.

Além da assistência federal e provincial, há ainda políticas públicas na esfera municipal. Nesse sentido, Toronto se destaca dos demais municípios em Ontário por oferecer políticas específicas para imigrantes e refugiados¹³³. Por conta disso, tornou-se uma “cidade santuário”, o que quer dizer que as pessoas que ali vivem podem se beneficiar dos serviços sociais sem a necessidade de comprovar seu *status* migratório (SIMÕES, 2017). Esse município possui uma ampla gama de organizações humanitárias que prestam serviços a imigrantes e refugiados.

Portanto, diferente do caso brasileiro, os refugiados no Canadá contam com políticas públicas já experimentadas pelo menos desde a década de 1970. Enquanto no Canadá o governo se responsabiliza por serviços sociais na área de saúde, educação, moradia e emprego, no Brasil o apoio governamental se restringe ainda à saúde e educação, sendo as políticas na área de emprego e moradia ainda muito incipientes. Portanto, no Brasil ainda há a “[...] necessidade de maior envolvimento do Estado seja a partir de ações de conscientização, assim como maiores políticas na obtenção de meios como moradia, emprego, educação e saúde.” (SIMÕES, 2017, p. 214)

O governo federal do Canadá é mais efetivo em coordenar e financiar as políticas a nível subnacional, incluindo a participação do setor sem fins lucrativos (SEGATTO, 2019; SIMÕES, 2017). O Governo do Canadá, embora mais descentralizado, teve um papel muito importante em financiar e coordenar programas e políticas para refugiados. No Brasil, embora haja maior centralização das políticas no governo federal, o papel deste é bastante restrito na coordenação e financiamento de políticas públicas para refugiados (FORTUNATO, 2019; PACÍFICO, 2009; SEGATTO, 2019; SIMÕES, 2017; SIQUEIRA, 2018). No entanto, há cada vez maior protagonismo de municípios e estados na elaboração de políticas para imigrantes e refugiados (SEGATTO, 2019; SIMÕES, 2017).

¹³² Dos sírios em situação de refúgio no Brasil, Kalil é o único que teve a oportunidade de fazer isso, pois sua tia o ajudou financeiramente por esse período.

¹³³ Por outro lado, segundo Pacífico (2009), Toronto é uma cidade cujo custo de vida é bastante alto, principalmente no que diz respeito ao custo do aluguel. Nesse sentido, embora outros municípios ofereçam menos serviços sociais do que Toronto, eles apresentam um custo de vida mais acessível.

7.3 ASPECTOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA NO CANADÁ

De acordo com Simões (2017), há duas formas de se solicitar refúgio no Canadá: pelo Programa de Reassentamento¹³⁴ ou pelo Programa para Refugiados solicitantes de refúgio em território canadense. Estes têm menos acesso a políticas e benefícios do que aqueles que solicitam o reassentamento fora do Canadá, pois alguns de seus direitos são restringidos enquanto aguardam uma definição sobre seu *status* migratório em território canadense. Já os refugiados beneficiados pelo Programa de Reassentamento aguardam essa decisão fora do território canadense. Uma vez aceitos pelo programa eles viajam para o Canadá já com o *status* de residentes permanentes, sem restrições ao acesso à saúde, ao mercado de trabalho e às aulas gratuitas de inglês. Há três diferentes tipos de reassentamento no Canadá. A esses três tipos correspondem três categorias de refugiados.

O primeiro grupo é formado pelos *Government Assisted Refugees* (GARs), que são financiados pelo governo. No caso dos reassentados, há uma parceria com a Organização Internacional para as Migrações (OIM). Palestras são dadas para informar os novos reassentados sobre como é a vida no Canadá. Os GARs são beneficiados pelo *Resettlement Assistance Program* (RAP), um programa que oferece suporte financeiro, moradia, alimentação e saúde para os GARs.

A segunda categoria de refugiados reassentados são os *Private Sponsored Refugees* (PSRs), que são beneficiados pelo *Private Sponsorship of Refugees Program* (PSRP), que é o programa de patrocínio privado canadense no qual os cidadãos e a sociedade civil – por meio de um consentimento oficial do governo – voluntariamente se comprometem a reassentar os refugiados por um ano. Ao obter esse consentimento, eles se tornam os patrocinadores privados – também conhecidos como *sponsors* – dos sujeitos reassentados por meio do PRSP.

O terceiro grupo de refugiados reassentados é o daqueles beneficiados pelo *Blended Visa Office Referral* (BVOR). Nesse programa, os custos do reassentamento são divididos pelo grupo de *sponsors* e pelo governo – cada um sendo responsável pela metade. No entanto, o grupo de *sponsors* é inteiramente responsável pela recepção social, cultural e emocional dos

¹³⁴ Assim como a “integração local” e a “repatriação voluntária”, o “reassentamento” é uma solução duradoura aplicada ao caso dos sujeitos em situação de refúgio que já foram aceitos como refugiados por um país anteriormente. Segundo o ACNUR (2020, s.p.): “O reassentamento é a transferência de refugiados de um país anfitrião para outro Estado que concordou em admiti-los e, em última instância, conceder-lhes assentamento permanente.”

recém-chegados pelo período de um ano, assim como ocorre no PSRP. Nesse programa, os refugiados são escolhidos pelo ACNUR. Em geral, são pessoas mais vulneráveis e que não tem família ou conhecidos no Canadá.

De acordo com o Observatório das Migrações em São Paulo (OBSERVATÓRIO, 2016), há 740 sírios com a condição de refúgio em São Paulo. Já em Toronto¹³⁵, até 31 de outubro de 2020, havia 10.440 sírios com a condição de refúgio – dos quais 56,3% são PSRs, 34,7% são GARs e 9% são BVORs (GOVERNMENT OF CANADA, 2020b). O estudo de caso em Toronto terá como foco as trajetórias dos PSRs. A escolha se justifica pelo fato de os PSRs – mais do que os GARs ou os BVORs – apresentarem mais semelhanças com os sírios em condição de refúgio em São Paulo – como a escolaridade, a faixa-etária e o estado civil¹³⁶. De acordo com o *Immigration, Refugees and Citizenship Canada* (IRCC, 2019, p. 20), 33% dos PSRs chegaram ao Canadá com escolaridade acima do ensino médio, enquanto essa porcentagem é de apenas 3% entre os GARs e os BVORs. No Brasil, 26% dos sírios em situação de refúgio que chegaram até 2014 têm ensino superior (IPEA, 2017). No Canadá, apenas 15% dos PSRs não possuem nenhuma educação, enquanto essa porcentagem é de 26% entre os BVORs e 29% entre os GARs (IRCC, 2019). No Brasil, apenas 4% não estudaram (IPEA, 2017). A segunda semelhança diz respeito ao estado civil. 20,6% dos BVORs e 11,7% dos GARs vieram solteiros para o Canadá, enquanto essa taxa é de cerca de metade dos PSRs (49%) (IRCC, 2016; IRCC, 2019, p. 3). Isso os aproxima bastante dos sírios que vieram ao Brasil, dos quais 57% chegaram ao país na condição de “solteiros” (IPEA, 2017). Por fim, há uma semelhança entre os PSRs e os sírios no Brasil no que diz respeito à faixa etária. Enquanto 59% dos PSRs estão em idade economicamente ativa (entre 18 e 59 anos de idade), apenas 40% dos GARs estão em idade economicamente ativa. Entre os sírios no Brasil, 88,7% dos homens e

¹³⁵ Os dados se referem à área metropolitana censitária de Toronto, que inclui outros municípios além de Toronto.

¹³⁶ É importante destacar que os PSRs possuem condições muito específicas de segurança e acesso a direitos no Canadá que os diferencia muito da condição daqueles que solicitaram refúgio em solo canadense (não é o caso dos sírios, por conta do isolamento geográfico do Canadá, mas isso se aplica aos imigrantes e solicitantes de refúgio vindos das Américas por meio dos Estados Unidos). De acordo com Postelnyak (2020), há milhares de solicitantes de asilo em solo canadense que vivem no limbo, tendo que esperar de 3 a 5 anos até que tenham a sua condição de refúgio definida (aceita ou recusada). Nesse meio tempo, precisam trabalhar ilegalmente e conviver com a incerteza em relação à permanência em território canadense, bem como com o temor de serem deportados para o país que ocasionou o seu fundado temor de perseguição. Nesse interim, possuem acesso restrito e temporário à saúde, além de não contarem com todo o apoio usufruído pelos refugiados reassentados. Assim, os sírios reassentados pelo PSRP vivem uma condição muito particular no que tange à recepção do Estado canadense. Para eles, a política governamental canadense pode ser considerada “receptiva” (PORTES, 1999), enquanto para outros grupos pode ser considerada até mesmo “hostil” (PORTES, 1999). Nesse sentido, para esses grupos que vivem no limbo, o Estado brasileiro é mais receptivo do que o canadense, pois pelo menos garante acesso gratuito à educação e à saúde – tanto para os solicitantes de refúgio que aguardam um posicionamento do CONARE, quanto para os imigrantes indocumentados.

71% das mulheres estão em idade ativa (entre 15 e 59 anos de idade) (BAENINGER, 2017). Portanto, a análise do caso dos PSRs em Toronto se adéqua mais ao objetivo de se utilizar o “modelo divergente” (TRUZZI, 2005) de comparação, pois o foco dessa análise incidirá mais sobre as diferenças entre as sociedades de adoção.

Assim como a pesquisa realizada no Brasil, a pesquisa no Canadá também adotou o método qualitativo. Foram realizadas entrevistas semiestruturadas com sírios em condição de refúgio (n=16), *sponsors* (n=16) e profissionais (n=7) de organizações que auxiliam os *sponsors* e/ou os sírios no processo de reassentamento por meio do PRSP. A pesquisa de campo no Canadá foi realizada entre março e dezembro de 2019. Ela obteve o consentimento do *Office of Research Ethics*¹³⁷ (ORE) da *York University*, onde o estágio de pesquisa foi realizado. As entrevistas foram gravadas em áudio e transcritas.

De acordo com a Tabela 2, a maior parte dos sírios entrevistados eram casados, jovens e com elevado grau de escolaridade. Ao todo, 6 homens e 9 mulheres foram entrevistados, com idades entre 24 e 69 anos – com exceção de dois sírios, todos estavam em idade economicamente ativa (entre 19 a 59 anos de idade). O número de membros do núcleo familiar variou de 3 a 6 pessoas (todos entrevistados faziam parte de uma unidade familiar). Em relação à escolaridade, 7 entrevistados têm ao menos bacharelado e 4 têm ensino médio completo. Ao todo, 5 entrevistados ainda estavam há menos de um ano no Canadá – o que significa que ainda estavam sendo patrocinados por seus *sponsors* – e 2 haviam terminado o patrocínio privado há menos de 1 mês (os demais já haviam completado o patrocínio privado há mais de 6 meses). A maior parte deles foram patrocinados pelo PSRP, mas apenas 4 deles tinham parentes no Canadá (sírios 6, 7, 10 e 14). Alguns deles tinham amigos que os ajudou a reassentar por meio de organizações religiosas – caso dos sírios 3 e 4, que tiveram o auxílio da Igreja Cristã Ortodoxa Armênia (os demais entrevistados são muçulmanos). Além desses seis entrevistados mencionados, os demais tinham apenas os seus *sponsors* como contato inicial (alguns deles tinham amigos antes de chegarem, mas não estiveram em contato com eles com frequência).

¹³⁷ Comitê de Ética em Pesquisa.

Tabela 2 – Dados demográficos dos sírios em condição de refúgio entrevistados em Toronto							
	Estado civil	Número de membros do núcleo familiar	Gênero	Idade	Escolaridade	Tempo de permanência no Canadá	Tipo de Reassentamento
Sírio 1	Casado	6	M	38	-	3 anos e 2 meses	PSR
Sírio 2	Casada	6	F	43	Ensino Médio	3 anos e 4 meses	GAR
Sírio 3	Solteira	5	F	24	Cursando Ensino Superior	1 ano e 6 meses	PSR
Sírio 4	Casada	5	F	56	Ensino Superior	4 anos	PSR
Sírio 5	Casado	4	M	69	Ensino Superior	2 anos e 6 meses	PSR
Sírio 6	-	3	F	66	Escola Primária	11 meses	PSR
Sírio 7	Solteira	3	F	40	Ensino Superior	11 meses	PSR

Sírio					Ensino		
8	Casado	3	M	32	Superior	7 meses	PSR
Sírio					Ensino		
9	Casado	4	M	35	Médio	1 ano	PSR
Sírio					Ensino		
10	Casado	5	M	36	Médio	3 anos	PSR
Sírio					Escola		
11	Casada	5	F	28	Primária	3 anos	PSR
Sírio					Escola		
12	Solteira	3	F	45	Primária	3 anos	PSR
Sírio					Ensino		
13	Casada	3	F	27	Superior	4 meses	PSR
Sírio					Ensino		
14	Casado	3	M	33	Superior	4 meses	PSR
Sírio					Mestrado		
15	Casada	6	F	34	(incompleto)	1 ano	PSR

Fonte: Elaboração Própria

De acordo com a Tabela 3, a maioria dos *sponsors* entrevistados são casados, com idade entre 41 a 63 anos¹³⁸ (no entanto, há 6 *sponsors* com menos de 40 anos e um acima de 70 anos) e com alto grau de escolaridade (ao menos 9 possuem pós-graduação e 5 obtiveram ensino superior completo). Ao todo, entrevistaram-se 7 homens e 9 mulheres. No que tange a ocupação, a maioria dos entrevistados jovens (entre 21 a 40 anos de idade) trabalha com ensino ou pesquisa, porque eram membros de grupos de *sponsors* formados em universidades. Além

¹³⁸ Esse fato é significativo, uma vez que em minha amostragem aparecem *sponsors* que estão no auge de suas carreiras e, portanto, não possuem tanto tempo para interagir socialmente com os sírios por ele patrocinados – como é o caso dos aposentados, por exemplo.

disso, há três professores universitários entre o grupo de 41 a 60 anos de idade. No que se refere ao tipo de patrocínio privado, 7 entrevistados patrocinaram ao menos uma família por meio do BVOR (geralmente mais vulneráveis do que os PSRs, pois viveram por mais tempo em campos de refugiados e porque não costumam ter parentes no Canadá), enquanto 12 entrevistados o fizeram por meio do PRSP (em alguns casos patrocinaram mais de uma família, por meio de ambos os programas de reassentamento).

Tabela 3 – Dados demográficos dos <i>sponsors</i> entrevistados em Toronto						
	Estado civil	Gênero	Idade	Escolaridade	Ocupação	Tipo de Patrocínio Privado
<i>Sponsor 1</i>	Casado	M	55	Mestrado	Professor Universitário	PSR
<i>Sponsor 2</i>	Casado	M	29	Mestrado	Professor no Ensino Médio (Inglês/História/Geografia)	PSR
<i>Sponsor 3</i>	Casado	M	75	Pós-Graduação	Aposentado	BVOR
<i>Sponsor 4</i>	Casado	M	63	Tecnologia da Informação (bacharelado ao menos)	Gerente de Projetos	BVOR/PSR
<i>Sponsor 5</i>	Casada	F	60	-	Aposentada (antiga piloto aérea)	BVOR

Sponsor 6	Casado	M	35	Ensino Superior	Banqueiro Comercial	BVOR
Sponsor 7	Solteira	F	51	Ensino Superior	Bibliotecária	PSR
Sponsor 8	Casada	F	38	Doutorado Superior	Assistente de Ensino	PSR
Sponsor 9	Casada	F	34	Mestrado	Consultora de Negócios	PSR
Sponsor 10	Casada	F	32	Doutoranda	Assistente de Pesquisa	PSR
Sponsor 11	-	M	31	Doutorando	Assistente de Ensino Superior	PSR
Sponsor 12	Solteira	F	58	Ensino Superior	Comerciante de produtos da fazenda (aposentada da principal ocupação)	PSR
Sponsor 13	Casada	F	50	Doutorado	Professora Universitária	BVOR/PSR
Sponsor 14	Casado	M	55	Doutorado	Professor Universitário	BVOR/PSR
Sponsor 15	Casada	F	55	Ensino Técnico (College)	Empresária (dona de um restaurante)	PSR

Sponsor				Ensino	Captadora de recursos para projetos humanitários	
16	Casada	F	48	Superior		BVOR

Fonte: Elaboração própria

Esta pesquisa adotou o método qualitativo. Por isso, não se tem a intenção de generalizar os resultados encontrados para além dessa amostragem. Assim como a pesquisa realizada no Brasil, adotou-se a *Grounded Theory* (Charmaz, 2006) como referência metodológica para a codificação e análise dos dados qualitativos – inclusive para manter a coerência no método comparativo. Em um primeiro momento, codificou-se linha por linha do material transcrito. Em uma segunda etapa, codificou-se de forma mais focada, selecionando-se os códigos mais frequentes e relevantes que surgiram na primeira etapa. Por fim, os códigos assim selecionados serviram como base para a criação de categorias analíticas.

A estratégia de inserção em campo se deu por meio do contato com diversas organizações que auxiliam no reassentamento de sírios por meio do PRSP. Essa escolha se justifica pela experiência que elas detêm sobre a relação entre *sponsors* e sujeitos em condição de refúgio. Ademais, colegas do *Centre for Refugee Studies* (CRS) da *York University* me ajudaram a entrar em contato com *sponsors* e sírios. Entrevistei ainda alguns *sponsors* que conheci por meio de comunidades em redes sociais¹³⁹. Por fim, adotei o método “bola de neve”, por meio do qual *sponsors* me apresentaram a outros *sponsors* do mesmo grupo e para sírios que eles haviam patrocinado, ou ainda estavam patrocinando. Ademais, alguns sírios entrevistados me indicaram para seus *sponsors* e para outros sírios. Com o objetivo de obter diferentes perspectivas, entrevistei até três pessoas de um mesmo grupo de *sponsors* ou de uma mesma família de sírios.

¹³⁹ Os *sponsors* utilizam essas comunidades para compartilhar experiências entre si e ajudar as famílias de refugiados recém-chegados.

7.4 UM BREVE HISTÓRICO DO *PRIVATE SPONSORSHIP OF REFUGEES PROGRAM* (PSRP)

O PRSP é o programa de patrocínio privado canadense no qual os cidadãos e a sociedade civil – por meio de um consentimento oficial do governo – voluntariamente se comprometem a reassentar os refugiados por um ano. Eles são responsáveis não apenas por sua adaptação financeira, mas também pelos aspectos emocional, social e cultural. Em outras palavras, eles ajudam os refugiados a se adaptarem ao estilo de vida no Canadá, acessar os serviços sociais do governo, procurar emprego, fazer contatos sociais, entre outros. Essa recepção tem início no momento em que esses refugiados chegam ao aeroporto em território canadense, tendo já sido anteriormente aceitos como refugiados. Assim, o primeiro compromisso de um patrocinador privado é receber os recém-chegados no aeroporto e levá-los a um apartamento ou casa já previamente alugada e mobiliada, na qual essa família permanecerá por um ano. No entanto, alguns patrocinadores privados, também conhecidos como *sponsors*, preferem receber os refugiados temporariamente em sua própria moradia para que possam oferecer algumas opções de moradia com a família de refugiados já tendo chegado ao Canadá – assim a família pode escolher pessoalmente onde irá morar. Uma família de refugiados recém-chegados terá à disposição um grupo de *sponsors* que pode variar de 5 pessoas até uma comunidade de 200 pessoas. Neste caso, geralmente há um grupo de cerca de 10 a 20 pessoas que têm maior contato direto com a família e ficam responsáveis por coordenar a ajuda oferecida pelo restante da comunidade – fazendo a divisão de tarefas e a auditoria do dinheiro doado por todo o grupo.

Antes da implementação do PSRP, os refugiados que chegavam ao Canadá eram acolhidos pelas comunidades diaspóricas já estabelecidas no país (MACKLIN *et al.*, 2018). Além disso, aqueles cujas comunidades diaspóricas ainda não haviam se estabelecido eram acolhidos por grupos religiosos e organizações não-governamentais (GINGRICH; ENNS, 2019; MCKINLAY, 2008). De acordo com Mckinlay (2008), igrejas e grupos religiosos pressionaram o governo a criar o PSRP.

O arcabouço legal para o PSRP foi estabelecido pelo Governo do Canadá por meio do *Immigration Act*, em 1976 (LABMAN, 2016). No entanto, a primeira vez que ele foi aplicado para uma grande quantidade de pessoas em situação de refúgio foi entre os anos de 1979-80, quando cerca de 35.000 refugiados indochineses foram reassentados por meio do programa

(CCR, 2016; MCKINLAY, 2008). De acordo com Jennifer Hyndman (informação verbal¹⁴⁰), 327 mil refugiados de mais de 175 países já foram reassentados por meio do PSRP em 160 cidades canadenses.

O Governo do Canadá é responsável por determinar a quantidade de refugiados que podem ser reassentados por ano por meio do PSRP¹⁴¹. Além disso, ele é responsável por determinar os critérios dos refugiados que são elegíveis, bem como checar a elegibilidade por meio de medidas médicas, criminais e securitárias (MACKLIN *et al.*, 2018). Por outro lado, o governo deve prover as famílias de refugiados com cursos de língua inglesa ou francesa, cursos profissionalizantes, educação para as crianças, saúde e assistência social (MACKLIN *et al.*, 2018).

Diferentemente dos BVOR e dos GARs, os refugiados reassentados pelo PSRP podem ser nomeados pelo próprio grupo de *sponsors* (sem a mediação do ACNUR ou do Governo do Canadá), desde que provem que podem oferecer apoio financeiro àquela família pelo período de 12 meses (LABMAN, 2016; MACKLIN *et al.*, 2018). Consequentemente, os “[...] canadenses podem atender às necessidades de indivíduos ou comunidades de refugiados que os interessa de forma particular.” (CCR, 2016, p. 1, tradução nossa¹⁴²).

Há três maneiras pelas quais o patrocínio privado pode ocorrer: por meio de *Sponsorship Agreement Holders* (SAHs), *Groups of Five* (G5) ou *Community Sponsors* (CSs).

O G5 é formado por “[...] cinco ou mais cidadãos canadenses ou residentes permanentes que combinam esforços e recursos para patrocinar o reassentamento [pelo período de um ano] de refugiados vivendo fora do Canadá.” (IRCC, 2018a, s.p., tradução nossa).

Já os CSs “[...] podem ser uma organização, associação ou corporação que visa patrocinar um refugiado.” (IRCC, 2018a, s.p., tradução nossa¹⁴³). Enquanto os G5 e os CSs são autônomos e trabalham diretamente com o governo canadense, os SAHs são grupos que intermediam a relação entre o governo e os grupos de *sponsors* (MACKLIN *et al.*, 2018).

¹⁴⁰ Informação obtida na apresentação “*Refugee Sponsorship: Will Civil Society Keep Stepping Up?*” realizada na *Seminar Series on Forced Migration*, no Departamento de Antropologia Social e Cultural da Universidade de Viena, em 16 de dezembro de 2020. A apresentação se deu em por meio digital.

¹⁴¹ O governo canadense instituiu o princípio da “adicionalidade”, o que significa que para cada refugiado reassentado por meio do governo (ou seja, para cada GAR) a sociedade civil pode patrocinar a vinda de outro refugiado por meio do PSRP. Isso significa que o número anual de PSRs não pode ser superior ao de GARs.

¹⁴² No original: “Canadians can respond to the needs of individual refugees or particular refugee communities that concern them.”

¹⁴³ No original: “Community Sponsors are organizations, associations or corporations that sponsor refugees”

Os SAHs: “[...] são grupos que assinaram um contrato com o Governo do Canadá para patrocinarem refugiados. Normalmente, são organizações grandes e bem-estabelecidas que se tornam parceiros confiáveis no reassentamento privado de refugiados.” (IRCC, 2018a, s. p., tradução nossa). Essa é a forma menos difícil de realizar o patrocínio privado. Essas organizações geralmente envolvem uma comunidade mais ampla do que o grupo de *sponsors*, o que pode ser uma vantagem para os sujeitos em situação de refúgio patrocinados dessa forma. Com muita frequência, os SAHs são organizações religiosas (CPJ, 2014; HYNIE *et al.*, 2019), em sua maioria com afiliação cristã (MCKINLAY, 2008). Para Hynie *et al.* (2019), 47% dos refugiados reassentados por meio do PSRP em Toronto foram patrocinados por organizações religiosas. Segundo o CPJ (2014, p. 3, tradução nossa¹⁴⁴): “Há atualmente 85 SAHs no Canadá e aproximadamente 72% deles são igrejas ou grupos ligados a igrejas”.

7.5 O REASSENTAMENTO DE SÍRIOS EM SITUAÇÃO DE REFÚGIO NO CANADÁ POR MEIO DO PSRP

Em novembro de 2015, o Governo do Canadá lançou a “Operação Refugiados Sírios”¹⁴⁵. De acordo com o *Immigration, Refugees and Citizenship Canada* (IRCC, 2018b), de 04 de novembro de 2015 a 05 de setembro de 2018, o Canadá havia reassentado 58.650 sírios em situação de refúgio¹⁴⁶ – dos quais 4.912 são BVORs, 27.136 GARs e 26.602 PSRs. Eles se inscreveram para o programa de reassentamento fora do território canadense e aguardaram até que tivessem sido aprovados para poderem vir ao Canadá.

Muitos setores da sociedade civil estiveram engajados com a iniciativa de reassentar os sírios – *sponsors*, organizações comunitárias (CSs), organizações religiosas e residentes permanentes que já estiveram em situação de refúgio no Canadá¹⁴⁷. Trazer 25.000 sírios em situação de refúgio tornou-se uma promessa de campanha de Justin Trudeau, candidato a Primeiro Ministro em 2015 pelo Partido Liberal do Canadá. Essa promessa ecoou o desejo de parcela da população que estava zelosa por se tornarem *sponsors* e contribuir voluntariamente

¹⁴⁴ No original: “There are currently 85 SAHs in Canada and approximately 72% are churches or church-connected groups.”

¹⁴⁵ O nome original do programa é *Operation Syrian Refugees*.

¹⁴⁶ Número esse muito superior aos cerca de 3.000 sírios em situação de refúgio no Brasil.

¹⁴⁷ No caso dos ex-refugiados, Siqueira (2018) afirma que essa ajuda foi motivada pelo sentimento de retribuição da ajuda que obtiveram no passado.

para o reassentamento desses sírios (HYNIE, 2018). Segundo Siqueira (2018), a morte de Alan Kurdi¹⁴⁸ em setembro de 2015 havia feito com que a opinião pública se voltasse para essa questão – os canadenses queriam prover ajuda humanitária ao maior número possível de sírios.

O “ideal multiculturalista” do qual os canadenses se orgulham foi outro fator que contribuiu para essa sensibilização para com a questão dos sírios. Segundo Pacífico (2008), o multiculturalismo oficial no Canadá se inicia em 1971 com a declaração do Primeiro Ministro Pierre Trudeau, pai do atual Primeiro Ministro Justin Trudeau. O “multiculturalismo” pode ser visto enquanto um “fato sociológico (quando se refere à presença e à persistência de diversas minorias raciais e étnicas que se definem como ‘diferentes’ e assim desejam permanecer)” (PACÍFICO, 2008, p. 97). Ademais, ainda segundo essa autora, ele pode ser visto como uma ideologia, ou seja, um ideal social compartilhado pela sociedade canadense de que o multiculturalismo é benéfico para si. Esse fato sociológico aliado a essa ideologia se traduzem, por fim, na implementação de uma política governamental. O fato desse tema ter vindo à tona durante as eleições canadenses de 2015 fez com que se abrisse uma janela de oportunidades para as políticas públicas de reassentamento dos sírios no Canadá. Até mesmo o termo “refugiado” deixou de ser pejorativamente associado ao terrorismo¹⁴⁹ e passou a ser associado à vulnerabilidade (SIQUEIRA, 2018).

Em dezembro de 2015, o Primeiro Ministro Justin Trudeau deu boas-vindas aos sírios recém-chegados no aeroporto, o que se tornou uma imagem que se popularizou bastante (MACKLIN *et al.*, 2018). O Governo do Canadá estava adotando como critério reassentar as famílias consideradas mais vulneráveis, evitando assim o reassentamento de homens solteiros. Estes foram discriminados porque foram vistos como um risco à segurança nacional (HYNDMAN; PAYNE; JIMENEZ, 2016). Esse foi um ponto controverso da “Operação Refugiados Sírios”.

De acordo com um *sponsor* (entrevistado para a presente pesquisa de doutoramento) que patrocinou uma família de sírios – por meio do programa BVOR – que foi uma das primeiras famílias a serem reassentadas no Canadá, houve uma falta de organização por parte do governo: “Então, na realidade eles chegaram aqui sem saber que eles teriam um sponsor. É. Então, pois é. O que foi muito estranho. Foi uma época caótica. Até mesmo o governo ainda

¹⁴⁸ Criança síria que veio a falecer em decorrência da tentativa de sua família de cruzar o Mar Mediterrâneo para solicitar refúgio na Europa. A sua imagem repercutiu por todo o mundo, especialmente no Canadá, onde essa família tinha parentes que haviam tentado trazê-los para lá, mas não obtiveram sucesso (SIQUEIRA, 2018).

¹⁴⁹ Havia o receio por parte da sociedade canadense de que o reassentamento de refugiados pudesse ocasionar a vinda de terroristas para o país.

estava tentando descobrir como fazer isso adequadamente, sabe.” (*Sponsor 16*, sexo feminino, 48 anos de idade, tradução nossa¹⁵⁰). Essa informação é corroborada pelo relatório do *Immigration, Refugees and Citizenship Canada*:

Enquanto os serviços “pré-chegada” [referem-se aos serviços prestados anteriormente à viagem para o Canadá, como informações básicas sobre a vida no Canadá e sobre o programa de reassentamento] são tipicamente oferecidos para refugiados reassentados, a primeira onda de sírios não recebeu esses serviços, contribuindo para a falta de informações básicas sobre a integração, o que pode ter feito com que os estágios iniciais do reassentamento tenham sido mais difíceis. (IRCC, 2019, p. 2, tradução nossa¹⁵¹)

A orientação prestada anteriormente à viagem ao Canadá e a comunicação prévia com os *sponsors* ajuda os sujeitos em situação de refúgio a terem expectativas mais realistas em relação ao processo de reassentamento (van SELM, 2004; ESPINOZA, 2018; GARNIER; SANDVIK; JUBILUT, 2018; KYRIAKIDES *et al.*, 2019a).

Por um lado, por conta da falta de orientação prestada anteriormente à viagem, foi mais difícil para os sírios construir uma relação de confiança com os seus *sponsors*. Ademais, tornou-se mais difícil para eles delinear expectativas realistas sobre o Canadá, uma vez que muitos não tinham parentes ou amigos no país. Por outro lado, eles chegaram ao Canadá quando havia uma “onda de boa vontade” (informação verbal¹⁵²) por parte da população, o que pode ter contribuído para a sua recepção a curto prazo.

De acordo com o *Sponsor 4* (informação verbal¹⁵³), muitas pessoas compartilharam nas redes sociais os negócios abertos pelos sírios recém-chegados, como restaurantes, por exemplo. De acordo com uma profissional (informação verbal¹⁵⁴), houve um favorecimento em relação aos sírios em comparação com os refugiados de outras nacionalidades. Os *sponsors* que patrocinaram sírios obtiveram desconto em telefones celulares e móveis, enquanto aqueles que patrocinaram pessoas de outras nacionalidades não obtiveram desconto.

Durante essa “onda de boa vontade”, os *sponsors* conseguiram captar recursos financeiros facilmente e encontrar muitas SAHs dispostas a ajudá-los com a burocracia

¹⁵⁰ No original: “And so, they actually arrived here not knowing they had a sponsor. Yeah . So, yeah. Which was very strange. It was a very chaotic time. Even the government was still trying to figure out, you know, how to do this properly”

¹⁵¹ No original: “While pre-arrival services are typically offered to resettled refugees, the first wave of Syrians did not receive these services, contributing to a lack of basic integration information, which may have made the initial resettlement stages more difficult.”

¹⁵² Esse termo foi utilizado pelo *Sponsor 14* em entrevista realizada no dia 26 de agosto de 2019.

¹⁵³ Entrevista realizada em 09 de julho de 2019.

¹⁵⁴ Entrevista realizada em 09 de maio de 2019 com uma profissional que trabalhou no treinamento de pessoas que se tornaram *sponsors*.

necessária para patrocinar uma família. No entanto, de acordo com o *Sponsor 12* (informação verbal¹⁵⁵), houve um arrefecimento dessa “onda de boa vontade”¹⁵⁶ três anos depois que o Primeiro Ministro Trudeau recebeu no aeroporto os primeiros sírios recém-chegados. A *Sponsor 12* passou a lidar, então, com o que chamou de “fadiga dos doadores”. Ou seja, tornou-se mais difícil captar recursos financeiros pela causa dos sírios em situação de refúgio reassentados pelo PSRP. Além disso, ainda segundo a mesma fonte, tornou-se mais difícil encontrar SAHs dispostas a ajudar os *sponsors*. Conseqüentemente, os *sponsors* que desejaram patrocinar a vinda de refugiados após a “onda de boa vontade” tiveram que optar pelo G5, que é uma forma mais complexa de se patrocinar a vinda de refugiados (por conta de não contarem com a mediação de uma SAH que tem mais experiência com os trâmites burocráticos). Alguns grupos de *sponsors* reclamaram que a chegada da família que haviam patrocinado foi adiada pelo governo (DIELEMAN, 2017; LENARD, 2016; PAGLIARO, 2017; TREMONTI, 2018). De acordo com Dieleman (2017), isso se deu por conta da burocracia. Tremonti (2018) afirma que isso pode ter ocorrido ainda por questões de segurança. Quando isso ocorreu, alguns *sponsors* já haviam alugado uma casa e, por conta do adiamento, tiveram que refazer o contrato com o locador, de forma que o apartamento não ficasse vazio. Além disso, eles arriscaram perder todo o dinheiro que haviam captado para o patrocínio dessas famílias. Por fim, foi mais difícil encontrar moradia para os sírios que chegaram dois anos após os primeiros recém-chegados – a partir de dezembro de 2017, portanto (informação verbal¹⁵⁷).

Por outro lado, muitos dos sírios que chegaram depois da “onda de boa vontade” tinham amigos ou parentes já estabelecidos no Canadá, o que facilitou a sua recepção. Ademais, eles foram patrocinados por *sponsors* mais experientes (que já haviam patrocinado a vinda de famílias chegadas durante a “onda de boa vontade”). Como resultado, esses sírios que chegaram depois tiveram expectativas mais realistas do que aqueles que vieram no início da “Operação Refugiados Sírios”.

Esse é um ponto em que a recepção aos sírios no Canadá difere muito do Brasil, pois após a “onda de boa vontade” já havia dezenas de milhares de sírios vivendo no Canadá, o que fez com que tivessem à disposição ampla rede de apoio, sociabilidade e informações sobre trabalho. No Brasil, por outro lado, haviam poucos sírios em situação de refúgio, de modo que

¹⁵⁵ Entrevista realizada em 24 de agosto de 2019.

¹⁵⁶ Algo semelhante ocorreu no Brasil com os sírios que chegaram de 2015 em diante, pois encontraram menor apoio das organizações religiosas, como mesquitas e igrejas (por conta da menor mobilização da sociedade civil), além de enfrentarem maior concorrência com conterrâneos que já haviam se estabelecido no mercado étnico da culinária.

¹⁵⁷ Informação obtida com a *Sponsor 16*, em entrevista realizada em 10 de setembro de 2019.

essa rede de contatos não foi tão robusta. Em Toronto, formaram-se concentrações de sírios em situação de refúgio em bairros específicos – onde pagavam aluguéis mais baixos e tinham a seu dispor alguns empreendimentos étnicos de compatriotas, como restaurantes. Em São Paulo, no entanto, os sírios em situação de refúgio estavam dispersos por diversos bairros, não havendo concentração em um bairro como acontece em Toronto. Assim, as relações de vizinhança com outros sírios em situação de refúgio são muito mais comuns em Toronto do que em São Paulo.

Por outro lado, de acordo com dois profissionais que trabalharam com o reassentamento de sírios no Canadá (informação verbal¹⁵⁸), não haviam sírios estabelecidos em Toronto antes de 2015¹⁵⁹. Então, a maioria dos sírios foram patrocinados por cidadãos canadenses e residentes permanentes que não tinham origem síria. No entanto, os *Ahmadis*¹⁶⁰ e os cristãos-ortodoxos armênios¹⁶¹ patrocinaram a vinda de sírios com a mesma afiliação religiosa – por meio da nomeação de indivíduos que gostariam de patrocinar especificamente (como se viu anteriormente, essa nomeação só é possível por meio do PSRP, mas não por meio do programa BVOR).

A maioria dos imigrantes sírios e libaneses se estabeleceu nas províncias de Quebec e Ontario. Atualmente, a maior parte dos descendentes desses imigrados ainda vive nessas províncias.

De acordo com a Pesquisa Nacional de Amostragem Domiciliar de 2011, havia 40.840 pessoas no Canadá que declararam ter origem étnica síria. [...] As cidades com as maiores porcentagens de pessoas de origem síria são Montreal (40%), Toronto (20%), Ottawa-Gatineau (7%) e London (3%). (CIC, 2015, p.3, tradução nossa¹⁶²)

Os árabes de origem síria em Montreal fizeram o patrocínio privado de muitos sírios em situação de refúgio (HYNIE, 2018). A maior parte desses árabes – como visto no tópico sobre a imigração histórica – são cristãos maronitas, melquitas e ortodoxos. Assim, a maior parte dos sírios reassentados pelos árabes em Montreal é de cristãos. A nível nacional, 77,6% dos sírios reassentados pelo PSRP são cristãos (HYNIE *et al.*, 2019). Portanto, os sírios cristãos

¹⁵⁸ Entrevista realizada com a Profissional 2, em 09 de maio de 2019. Entrevista realizada com o Profissional 3, em 02 de junho de 2019.

¹⁵⁹ Em São Paulo, como se viu, os árabes de origem síria estão muito presentes. No entanto, isso não se traduziu na formação de laços sociais mais duradouros com os sírios em situação de refúgio.

¹⁶⁰ Para McDonough e Hoodfar (2009, p. 137), a comunidade *Ahmadi* no Canadá é pequena, mas bem-sucedida economicamente. Esse grupo se formou na Índia no fim do século XIX, fundado por Mirza Ghulam Ahmed.

¹⁶¹ De acordo com Racco (2018), o Centro Comunitário Armênio de Toronto foi estabelecido em 1979. Essa instituição ofereceu serviços tanto para sírios (de etnia armênia) reassentados após 2015 (facilitando o acesso a serviços sociais, língua inglesa, obtenção de emprego) quanto para os *sponsors* desses sírios (ajudando-os a encontrar moradia, roupas e móveis para as famílias que iriam patrocinar).

¹⁶² No original: “According to the 2011 National Household Survey, there were 40,840 people in Canada reporting Syrian ethnic origin. [...] The cities with the highest percentages of people of Syrian origin are Montréal (40 percent), Toronto (20 percent), Ottawa-Gatineau (7 percent), and London (3 percent).”

reassentados em Montreal tem acesso aos árabes de origem síria que podem ajuda-los a encontrar trabalho, o que já não é o caso dos demais sírios em Montreal ou em Toronto (com a exceção daqueles patrocinados pelos *Ahmadis* e pelos cristãos ortodoxos armênios).

Em pesquisa sobre o patrocínio privado no Canadá, Macklin *et al.* (2018, p. 46) aplicaram um questionário semiestruturado com 530 *sponsors* por todo o Canadá. Os resultados apontam que apenas 5% dos participantes eram descendentes de famílias oriundas do Oriente Médio. Esses dados apontam que é pouco expressiva a participação dos árabes de origem síria no reassentamento privado de sírios como um todo, correspondendo a apenas 5% dos casos. Em relação à religião, 47% dos *sponsors* eram cristãos, enquanto apenas 2% era muçulmanos. Isso está relacionado ao fato de que muitas pessoas são motivadas a se tornarem *sponsors* por conta dos princípios difundidos por sua fé. Para Macklin *et al.* (2018), a religião é um forte motivador do engajamento de cidadãos no PSRP.

7.6 O PAPEL DAS ORGANIZAÇÕES RELIGIOSAS NO PSRP

Consideram-se como religiosas aquelas organizações que possuem uma denominação religiosa, ainda que existam organizações seculares cujas práticas, retórica e redes sejam religiosas. Em seu estudo sobre o papel das organizações religiosas no reassentamento de refugiados nos Estados Unidos, Nawyn (2006, p. 1516, tradução nossa¹⁶³) concluiu que “[...] organizações não-governamentais seculares e religiosas mais se assemelham do que diferem na forma como elas reassentam refugiados.” Esse achado corrobora a tese de Barnett (2012), segundo quem o que define essas organizações é a sua adesão aos princípios do “humanitarismo”, que pode ser tanto secular quanto religioso.

Algumas organizações religiosas envolvidas com o PSRP acolhem apenas pessoas do mesmo grupo étnico ou afiliação religiosa. No entanto, a maior parte delas estende essa assistência para outros grupos também (GINGRICH; ENNS, 2019; MCKINLAY, 2008). Inclusive é muito comum que organizações católicas se associem a organizações muçulmanas, como as mesquitas. Dessa forma, podem ajudar sírios muçulmanos reassentados por organizações católicas a formarem redes com os árabes muçulmanos.

¹⁶³ No original: “faith-based and secular NGOs are more similar than different in how they resettle refugees.”

De acordo com Mckinlay (2008), as organizações religiosas provêm aos recém-chegados um importe local de sociabilidade e troca de informações. Como foi visto no capítulo sobre os fundamentos teóricos, segundo Hirschman (2004), as organizações religiosas provêm todo tipo de recursos, incluindo o pertencimento a um grupo e gerando um conforto psíquico que protege contra estados da “tendência anômica” (DURKHEIM, 2005). Nesse sentido, é uma importante fonte de “capital social” (BOURDIEU, 1986). De acordo com Portes (1998), as motivações dos receptores do “capital social” são mais simples do que a de seus doadores. O receptor quer ter acesso a importantes bens como credenciais e recursos econômicos e culturais. Para os doadores, as motivações são a retribuição garantida daquela dívida e a aprovação do grupo (PORTES, 1998). É ainda possível diferir entre motivações “instrumentais” e “consumatórias”. A primeira ocorre quando os doadores esperam que alguém pague de volta a sua doação, enquanto a segunda ocorre quando o doador sente que é obrigatório agir daquela maneira, pois internalizou uma norma. Um exemplo da motivação “consumatória” é quando pessoas doam para a caridade ou respeitam uma lei específica (PORTES, 1998).

Para as organizações cristãs, por exemplo, uma motivação “instrumental” seria a expectativa de que os refugiados acolhidos por elas se convertessem ao cristianismo. Segundo Mckinlay (2008), o Governo do Canadá desencoraja o proselitismo por parte dos *sponsors*. Ademais, essa autora entrevistou refugiados reassentados pelo PSRP cuja afiliação religiosa não era o cristianismo, embora tivessem sido acolhidos por organizações cristãs. Ela conclui que, em geral, eles não se sentiram pressionados a se converterem ao cristianismo. No entanto, eles frequentaram alguns eventos religiosos para demonstrar a sua gratidão.

A motivação “consumatória” se baseia em textos sagrados de várias religiões que encorajam os fiéis a “acolherem os estrangeiros”, “amar ao semelhante como a ti mesmo”, “alimentar aos famintos” e “abrigar aqueles sem um teto” (CCR, 2018, p. 2, tradução nossa¹⁶⁴; GINGRICH; ENNS, 2019; MACKLIN *et al.*, 2018; MCKINLAY, 2008). De acordo com o *Canadian Council for Refugees* (CCR, 2018), alguns *sponsors* se sentem gratificados por patrocinarem a vinda de refugiados de diferentes religiões, pois assim ficam mais conscientes das diferenças culturais e dos valores compartilhados.

¹⁶⁴ No original: “shelter the homeless”.

No entanto, de acordo com a Profissional 2 (informação verbal¹⁶⁵), as motivações desses *sponsors* nem sempre correspondem às suas práticas:

A sua [refere-se aos sponsors] motivação, pelo que você me disse, se baseia em sua religião. Se baseia no altruísmo, em querer fazer a coisa certa, querendo contribuir à humanidade e ajudando seu semelhante, seu irmão. Mas agora ele está aqui e você não gosta disso. Agora ele está aqui e você não gosta das escolhas que eles fazem para suas vidas. Então, qual foi a sua motivação realmente? Foi ajudá-los a escapar da situação terrível em que estavam e a começarem uma vida nova onde eles podem fazer as próprias escolhas, ou foi para você se sentir bem consigo mesmo? Eu não sei. (Profissional 2, tradução nossa¹⁶⁶)

Essa profissional critica a “perspectiva missionária” de alguns desses *sponsors* que veem os “seus refugiados” como o “outro incivilizado”, em contraste ao “ocidental civilizado” (KYRIAKIDES *et al.*, 2018). Nesse sentido, eles esperam que esses sujeitos em situação de refúgio demonstrem a sua gratidão em troca da proteção obtida, enquadrando-os como “sujeitos humanitários” (MOULIN, 2012).

Entretanto, nem todos os *sponsors* que patrocinaram a vinda de sírios por meio de organizações religiosas eram pessoas religiosas ou tinham motivações religiosas. De acordo com Macklin *et al.* (2018), embora os SAHs religiosos sejam centrais para o PSRP no Canadá, os grupos de *sponsors* que usam essas organizações como um intermediário para o patrocínio privado não necessariamente são motivados pela fé, mas antes porque essas organizações detêm experiência sobre os trâmites burocráticos necessários para patrocinar a vinda de uma família em situação de refúgio. Sobre esse assunto, o seguinte depoimento é bastante revelador:

Eu acredito que, legalmente, cinco canadenses podem patrocinar qualquer pessoa [refere-se ao G5], mas isso é frequentemente muito difícil a não ser que você trabalhe com uma SAH. Então, o que eles frequentemente fazem é. Haverá pessoas na comunidade que trabalharão com a paróquia local e dizer “olá, nós estamos interessados em fazer o patrocínio privado.” E especialmente quando a crise dos

¹⁶⁵ Entrevista realizada em 09 de maio de 2019 com uma profissional que trabalhou no treinamento de pessoas que se tornaram *sponsors*.

¹⁶⁶ No original: “Your motivation from what you told me is based on your religion, is based on, you know, altruism and wanting to do the right thing and wanting to contribute to humanity and helping your fellow human your brother or whatever, but now they're here and you don't like it. Now they're here and you don't like what they are choosing to do with their lives. So, really what was your motivation then? Was it to help them escape that awful situation they were in and come in like start a new life where they get to make their choices or was it for you to feel good about yourself. I don't know.”

refugiados sírios bateu e houve muitas notícias sobre isso e as pessoas estavam chocadas. Então elas disseram “meu Deus, nós precisamos fazer isso [o patrocínio privado de sírios]”. Houve muitas pessoas na comunidade que disseram: “olhe, tem uma igreja logo ali, eu me pergunto se poderíamos trabalhar com eles [no sentido de patrocinar a vinda de sírios].” (Profissional 4¹⁶⁷, tradução nossa¹⁶⁸)

Para esta pesquisa entrevistei quatro *sponsors* (3,5, 6 e 16) que patrocinaram famílias por meio de duas organizações religiosas cristãs (ambas são SAHs). Esses *sponsors* compartilham o fato de que todos eles patrocinaram famílias pelo programa BVOR, não pelo PSRP. Em comparação com os demais *sponsors* entrevistados, eles obtiveram mais ajuda de suas SAHs. Essa ajuda foi para além dos trâmites burocráticos, incluindo treinamento, informação e prevenção de conflitos. Ademais, a maior parte desses *sponsors* formou um comitê que funcionava como um grupo de *sponsors*. Esse comitê é geralmente formado por membros da igreja (entre 10 a 20 pessoas), enquanto o grupo como um todo envolve cerca de 50 a 200 pessoas da comunidade do entorno. Por exemplo, o grupo da igreja ajudou a *Sponsor 16* a encontrar moradia para a família que ela patrocinou:

Nas primeiras duas semanas, na realidade nós os abrigamos na casa de um dos membros de nossa igreja. E eu acho que isso estabeleceu a confiança. Eles passaram a conhecer essa família e vice-versa. E eles [a família em situação de refúgio], eu acho que começaram a se dar conta “é, eles são, eles podem ser estranhos, canadenses, sabe, cristãos, sabe, cultura diferente, língua diferente, religião diferente, mas eles são pessoas legais. E eles vão nos ajudar.” E então, isso começou a estabelecer uma relação de confiança. (Sponsor 16, tradução nossa¹⁶⁹)

¹⁶⁷ Entrevista realizada em 04 de junho de 2019 com profissionais representantes de uma organização cristã que também é um SAH.

¹⁶⁸ No original: “I think legally, five Canadians can sponsor anybody, but it's often difficult unless you're working with a Sponsorship Agreement Holder. So, what they often do is, there'll be people in the community who will work with a local parish and say “hey, we're interested in doing some sponsorship.” And especially when the Syrian refugee crisis hit and there was a lot of news about it and people were overwhelmed, and they said oh my goodness we need to do this. There were a lot of people in the community said “hey there's a church over there, I wonder if they would if we can work with them.”

¹⁶⁹ No original: “The first two weeks, we actually housed them in one of our church members' homes. And that I think established the trust. They started to get to know this family, and vice versa. And they, I think started to realize ‘yeah, these are, they could be strangers, Canadians. You know, Christians. You know, different culture, different language, different religion, but they're nice people. And they're going to help us’. And so, that started to establish the trust.”

No caso, por se tratar de um patrocínio privado por meio de uma organização religiosa em que os *sponsors* são cristãos e a família em situação de refúgio é muçulmana, as diferenças religiosas são as que mais sobressaem. É muito comum que a família sinta uma incompreensão em relação ao motivo de estranhos (que nem ao menos compartilham a mesma afiliação religiosa) quererem patrocinar a sua vinda ao Canadá. Essa incompreensão pode dificultar o estabelecimento de uma relação de confiança, a qual só poderá ser construída por meio de muito diálogo, convivência e proximidade, como revelam os dados obtidos nesta pesquisa. É importante frisar que não são apenas os sujeitos em situação de refúgio que buscam se adaptar aos *sponsors*. Estes também colocam em questão a sua posição e procuram se adaptar às diferenças daqueles. Portanto, é uma via de mão dupla. Ainda sobre a questão das diferenças religiosas, uma *sponsor* entrevistada relata a seguinte situação:

Então, nós tivemos que nos adaptar a isso, [pausa] a situações como eles, sabe, eu tive essa conversa estranha um dia com o Hassan [nome fictício para o sírio patrocinado por essa sponsor] sobre ele ter se dado conta de que você pode não ser muçulmano e ainda assim ser uma boa pessoa. Então ele disse, porque eu estava fazendo perguntas a ele sobre uma mulher em nosso grupo [refere-se ao seu grupo de sponsors] que é muçulmana, mas não usa a hijab. E ela é inteligente, ela é médica, uma anestesiológica, sabe. E ela interagiu muito com eles. Ela foi muito útil e ainda não é muito amiga da mulher, mas eu disse, sabe. Então, as mulheres na Síria, ou ao menos em sua comunidade sempre usa a hijab, mas algumas mulheres muçulmanas não fazem isso. Hassan disse ‘então elas não são verdadeiras muçulmanas’. E eu disse: ‘Oh’. E então ele disse para mim: ‘Mas eu vejo você, e você é uma boa mulher, e você segue todas as regras do Islã, mas você não é muçulmana.’ Então, e ele tinha essa dicotomia ocorrendo dentro dele, como se não soubesse como receber, como lidar com tudo isso. Ele teve essa crença por toda a vida de que apenas muçulmanos são bons. Sabe. E eles são os únicos que irão ser aceitos no paraíso, certo. E então, mas ele disse algo como ‘mas talvez seja entre Deus e você’, e eu acho, eu acho que parece como se fosse a primeira vez que ocorreu a ele [risos] que pessoas que não são muçulmanas, talvez, nós estamos bem. Então, eles estiveram [risos], eles tiveram muito com o que se adaptar, com toda certeza. (Sponsor 15, tradução nossa¹⁷⁰)

¹⁷⁰ No original: “So, we had to get used to that, [pause] and just things like they, you know, I had this weird conversation one day with [Syrian 10] about his sort of realization that you could not be Muslim, but still be a

Nesse caso específico, os próprios *sponsors* resolveram possíveis conflitos por meio do diálogo com a família patrocinada. Quando isso não é possível, então há a possibilidade de recorrerem à SAH que media a relação para que essa possa resolver tais conflitos sem que haja necessidade de romper a relação entre os *sponsors* e a família. É nesse sentido que os SAHs com alguma afiliação religiosa se sobressaíram em relação às demais SAHs, pois tinham uma estrutura mais ampla, não cuidando apenas da burocracia, mas treinando os *sponsors* e os ajudando a dirimir os conflitos que surgissem.

No caso de uma organização cristã (que é também uma SAH) entrevistada nesta pesquisa por meio de seus representantes, o patrocínio privado funciona por meio de “unidades paroquiais”:

Então, essa é a nossa estrutura. [...] Então, nossa paróquia tem que assumir a responsabilidade. A Diocese tem que estar certa de que tudo bem, você pode fazer isso. E nós treinamos aquele grupo [de sponsors]. E ele pode ser um grupo de membros de uma igreja, pode ser uma família trabalhando com o grupo de uma igreja. Pode ser um grupo comunitário trabalhando com o grupo da igreja. (Profissional 5¹⁷¹, tradução nossa¹⁷²)

Mas tem que haver pelo menos um representante da igreja e a igreja tem que estar ok [tem que dar o consentimento], porque eles são oficialmente a organização patrocinadora, ao menos até onde diz respeito a nós. Então, eles têm que, o padre e os diretores, os diretores da igreja, é assim que as paróquias estão estruturadas. Tendo dito isso, eles são responsáveis por qualquer coisa que ocorra na paróquia.

good person. [Me: hmm]. And so he said, because I was asking him questions about this one of the women in our group [pause] is Muslim, but does not wear a *hijab*, and she's an accomplished, she's a doctor, like an anesthesiologist, and you know. And she interacted a lot with them. She was very helpful and still isn't very good friends with the women, but I said so, but you know. So, the women in Syria, or at least in your community always wear the *hijab*, but some Muslim women don't. [Syrian 10 said] “then they're not real Muslims”. [Me: hmm] . And I said: “Oh”. And he said. And then he went. “But I see you, and you are a good woman, and you follow all the rules of Islam, but you're not a Muslim.” So, and he had this like dichotomy happening inside, like he wasn't sure how to take, how to like deal with all of that. Like he's had this lifelong belief that only Muslims are good. You know. And they're the only ones who will go to get accepted into paradise, right. And so, but he is like “but maybe it's between God and you”, and I think, I think this seemed like the first time this really occurred to him [laughs] that non-Muslims maybe, we're ok. So, they've been [laughing], they've had a lot to adapt to, that's for sure.”

¹⁷¹ Entrevista realizada em 04 de junho de 2019 com profissionais representantes de uma organização cristã que também é um SAH.

¹⁷² No original: “This is our structure, not anybody else. So, our parish has to take on the liability. The Diocese has to make sure, yep, that's okay, you can do that. And we train that group. And that can be a church group, it can be a family working with a church group. It can be a community group working with the church group.”

Então, eles têm que assumir essa responsabilidade. (Profissional 4¹⁷³, tradução nossa¹⁷⁴)

Em geral, os grupos de *sponsors* formados em torno dessas unidades paroquiais conseguem mobilizar uma quantidade muito maior de recursos humanos e financeiros do que os grupos de *sponsors* que não têm relação com essas igrejas. Assim, possuem maior capacidade de acolher a família patrocinada. Tome-se como exemplo o seguinte depoimento:

Nosso grupo de sponsors está baseado em uma igreja. Há duas igrejas na [nome de uma pequena cidade próxima à Toronto]. E então, temos um comitê de nove [pessoas]. Sim, o nosso comitê de oito [pessoas] provém de duas igrejas. Então, nós recebemos muito suporte financeiro dessas igrejas. (Sponsor 5, tradução nossa¹⁷⁵)

Por outro lado, um grupo de membros de uma igreja tem maior responsabilidade do que os demais grupos de *sponsors*, pois precisam controlar minuciosamente os gastos para prestar contas aos muitos doadores:

Nós trabalhamos com eles com um baixo orçamento. Certo, porque nós somos uma comunidade da igreja, nós somos responsáveis pelo dinheiro que estamos gastando com essas duas famílias. [...] nós somos o comitê representando todo o grupo de pessoas que captaram [ou doaram] esses recursos financeiros. E então esse foi outro desafio. (Sponsor 16, tradução nossa¹⁷⁶)

Além dos comitês de *sponsors* de unidades paroquiais lidarem com um fluxo maior de recursos financeiros, eles também precisam organizar as tarefas de membros da igreja ou da comunidade ao redor que se voluntariam para ajudar a família patrocinada.

E então, nós dividimos as pessoas em áreas de responsabilidade. Então, havia um que estava encarregado da moradia. Então, [ficavam] procurando apartamentos

¹⁷³ Entrevista realizada em 04 de junho de 2019 com profissionais representantes de uma organização cristã que também é um SAH.

¹⁷⁴ No original: “But there has to be at least one representative from the church and the church has to be okay, because they are officially the sponsoring organization, at least as far as (...) is concerned. So, they have to they have to, like the priest and the wardens, the church wardens, that’s where parishes are structured, that’s considered. They’re legally responsible for the, for anything that happens in that parish. So, they have to sign on to it.”

¹⁷⁵ No original: “Our sponsorship group is church-based. There are two churches in [the small town]. And so, our committee of nine. Yeah, our committee of eight are from two churches. So. We did receive a lot of financial help from those churches.”

¹⁷⁶ No original: “We worked with them on a budget. Right, because we are a church community, we’re accountable to the money that we are spending for these two families. [...] we are the committee representing a whole bunch of people who raised this money, right. And so, that was another challenge.”

para alugar. Um estava encarregado de parte educacional. Então, matricularam as crianças na escola e os adultos no programa Inglês como Segunda Língua. E se a escola tivesse qualquer problema, eles chamariam aquela pessoa [encarregada pela parte educacional]. Alguém ficou encarregado dos médicos, toda a parte médica da família. [...] Alguém ficou ajudando a acessar os serviços voltados aos imigrantes/refugiados recém-chegados ao Canadá. Então, os ajudava a entrarem em contato com os profissionais que prestam esses serviços. Alguém ficou encarregado de conferir se eles estavam com estoque suficiente de comida e itens domésticos básicos, incluindo roupas. Eles estavam encarregados de conseguir acesso às roupas da nova estação, especialmente para as crianças pequenas. Elas estavam sempre precisando de roupas novas, maiores, certo. [...] Nós tínhamos motoristas, pessoas que as levavam de carro para onde precisavam, pelos primeiros meses, antes de eles se acostumarem a transitar pela cidade. É, acho que era mais ou menos isso, pelo que me lembro. (Sponsor 16, tradução nossa¹⁷⁷)

Esse tipo de divisão de trabalho também ocorreu em grupos de membros não ligados a igrejas, mas em uma escala menor, pois eram menos pessoas envolvidas. Assim, o nível de organização exigido pelos comitês de *sponsors* de unidades paroquiais é complexo. Jennifer Hyndman (informação verbal¹⁷⁸) se refere a alguns líderes desses comitês como “super *sponsors*”, pois eles lideram o empenho de convidar pessoas a participarem do grupo de *sponsors*, ou seja, eles mobilizam a comunidade ao redor a se tornarem cidadãos ativos em prol da questão do refúgio por meio do PSRP. Segundo o *Sponsor* 3 (informação verbal¹⁷⁹), que liderou um desses comitês paroquiais, ele chegou a mobilizar um grupo de 250 pessoas que estavam envolvidas em menor ou maior grau com o patrocínio privado de uma família. Segundo

¹⁷⁷ No original: “So, there were. The was one who was in charge of housing. So, looking for apartments to rent. One was in charge of all the education part. So, registering the kids at school and the adults at ESL [*English as a Second Language*] school. And if the school had any issues, they would call this person. Someone was in charge of doctors, so like all the medical part of the sponsorship. So, it was more intensive with the first family, because he not only had the paralysis upon arrival here. He had a minimally functioning heart. So, like all that medical stuff. Someone was helping them to access settlement services to get them introduced to a settlement worker. Someone was in charge of making sure they were always, had enough like groceries or household supplies, including clothes. And so, weather change, seasons change. They were in charge of getting them access to clothing for the new season but especially with the younger kids. They’re always needing new, bigger clothes, right. What else. I think that's pretty much it. We had drivers, people who like would drive them around the first few months before they got used to doing transit. Yeah, it’s about it, I think.”

¹⁷⁸ Informação obtida na apresentação “*Refugee Sponsorship: Will Civil Society Keep Stepping Up?*” realizada na *Seminar Series on Forced Migration* no Departamento de Antropologia Social e Cultural da Universidade de Vienna, em 16 de dezembro de 2020. A apresentação se deu em por meio digital.

¹⁷⁹ Entrevista realizada em 17 de junho de 2019.

o *Sponsor 4*, essa maior capacidade de mobilização pode se dever também às congregações formadas por mesquitas e igrejas:

Eu acho que nós provemos acima do que a família precisava. Isso aconteceu com a maior parte dos grupos que conheço em Toronto, a maioria deles, especialmente igrejas e mesquitas, eles supriram todas as necessidades da família e foram além, porque eles têm uma comunidade mais extensa de pessoas, certo. E eles têm uma igreja, (...) inclusive eles podem ter (...) uma congregação e dizer “Ok, nós precisamos disso”. (Sponsor 4, tradução nossa¹⁸⁰)

Sponsor 4 afirma que a sua motivação para realizar o patrocínio privado foi a questão da religião (informação verbal¹⁸¹). Ele é o único dos *sponsors* entrevistados para esta pesquisa que é muçulmano. Ele diz que o fato de compartilhar a mesma afiliação religiosa que os sírios recém-chegados foi um fator a mais para tornar-se um *sponsor*. Por esse motivo, ele decidiu patrocinar especificamente a vinda de famílias muçulmanas. Inicialmente o seu objetivo era patrocinar a vinda de apenas uma família. No entanto, os eventos criados por ele para captar recursos financeiros foram bem-sucedidos (por terem ocorrido durante a “onda de boa vontade”) e ele acabou patrocinando a vinda de 6 famílias. A primeira família indicou familiares seus, que foram posteriormente patrocinados pelo *sponsor 4* (5 das 6 famílias patrocinadas possuíam algum grau de parentesco entre si). Esse fenômeno é chamado de *echo effect*, ou seja, “efeito do eco”, que ocorre quando uma família de sírios cujo período de um ano de patrocínio privado terminou consegue trazer seus parentes ao Canadá por meio do PSRP, criando dessa forma um “efeito de eco” e concretizando a reunião familiar.

O estabelecimento de redes inter-religiosas é também um aspecto que favoreceu bastante o patrocínio privado por meio de organizações religiosas. As redes assim formadas permitiram a troca de experiências e recursos financeiros, colocando essas organizações na vanguarda do programa. Tomem-se como exemplo os seguintes depoimentos:

É, bem, o que aconteceu é que em Toronto, em 2015, 2016, muitos dos grupos de sponsors por meio de igrejas, mesquitas ou sinagogas estiveram em contato entre si, sabe. Apenas pelo fato de que muitos de nós estávamos frequentando encontros,

¹⁸⁰ No original: “I don't know. I think we provided over and above, and more. This is most of the groups I know in Toronto, most of it, especially the churches and the mosque, they went over and beyond, because they had a wider community of people, right. And they had a church, (...) for instance and they would have you know (...) a congregation and says ‘OK, we need this’.”

¹⁸¹ Entrevista realizada em 9 de julho de 2019.

aprendendo sobre como fazer o patrocínio privado. Então, nós estivemos em contato uns com os outros. E nós pudemos nos encontrar em vários lugares. E isso foi uma boa coisa também, porque criou [risos] amizades [risos]. Muitas amizades, certo. Então, nós ainda tivemos, porque nós tínhamos dado algum dinheiro. Nós éramos parte de um grupo, no [nome de um parque], que é no centro da cidade de Toronto. Um grupo inter-religioso, então eram algumas igrejas, ou grupo. E a comunidade local do [nome de um parque] se uniu ao grupo. Então, se tornou um grupo inter-religioso. Então, nós contribuimos, vamos dizer, com 10.000 dólares canadenses, e a igreja contribuiu com a mesma quantia. Outras igrejas contribuíram e trouxeram uma família também. [...] Nós terminamos com talvez seis ou sete grupos de sponsors que nós diretamente patrocinamos ou ajudamos. (Sponsor 4, tradução nossa¹⁸²)

Eu me recordo de um grupo [de sponsors] cujo nome me foge, mas o seu conselho central era meio anglicano, meio United [refere-se à United Church, de denominação cristã protestante], e dois membros de comunidade islâmica (...). Esse conselho inter-religioso funcionou tão bem. Funcionou bem para apresentar diferentes pessoas, dar suporte a recém-chegados que têm uma diferente fé. Quer dizer, foi digno de nota. [Profissional 4 complementa: E também a questão da barreira linguística que às vezes pode ser muito complexa]. (Profissional 5, tradução nossa¹⁸³)

Além dessa troca de experiências e a possibilidade de unir esforços, esses grupos inter-religiosos também propiciaram a oportunidade de famílias muçulmanas frequentarem mesquitas e entrar em contato com os árabes muçulmanos, ainda quando foram patrocinados por *sponsors* ligados a uma igreja cristã. Muitos sírios muçulmanos foram patrocinados por

¹⁸² No original: “Yeah. Well, what happened is that in Toronto in 2015, 2016, many of the sponsoring groups through churches, or mosques, or synagogues were in contact with each other, you know, just because a lot of us were attending meetings, learning how to sponsor. So we would be in contact with each other. And we would meet each other in various locations, and that was a good thing as well, because it created some [laughs] friendships [laughs]. A lot of it. Right. So, we also had, because we had given some money. We were part of a group, in [name of a Park], which is in the inner city of Toronto. Interfaith group, so it was a few churches, or group. And the local community in [the name of a Park] came together. So, it was an interfaith group. So, we had contributed let's say, 10,000, and the church contributed 10,000. Some of the other churches have contributed and they've brought in a family, as well. [...] We ended up with maybe six or seven groups that we directly sponsored or supported.”

¹⁸³ No original: “I could think about the group and (...) whose name escaped me, but their core council was half Anglican, half United, and two members from the Islamic community (...). I mean it. Yeah but, the Multi Faith stuff works so well. Something for introducing different people, supporting newcomers who have a different faith. I mean, it was remarkable. [Professional 4: And the language barrier to some sometimes] which is so complex.”

igrejas cristãs. Nenhum dos entrevistados se converteu ao cristianismo, mas frequentaram eventos ligados à igreja, demonstrando seu respeito e gratidão¹⁸⁴ pela comunidade que os acolheu, a despeito das diferenças religiosas. De acordo com a *Sponsor* 16, no entanto, essas famílias frequentavam a mesquita regularmente, mas quando convidadas para algum evento especial na igreja – como a Páscoa ou o Natal – aceitavam ir para demonstrar sua gratidão. Como afirma um entrevistado: “*Sim, eu gosto disso. Eu vou em todos os lugares. Mas tudo é Deus, um Deus. Eu vou à igreja, vou à mesquita. Sim, não tem problema para mim.*” (Sírio em situação de refúgio¹⁸⁵, muçulmano, tradução nossa¹⁸⁶)

Em resumo, os grupos de *sponsors* cujo comitê foi formado por membros de igrejas tiveram mais recursos à sua disposição (mais pessoas à disposição para ajudar, maior capacidade de captar recursos financeiros e o apoio de SAHs com mais experiência no PSRP). Isso se deve, em parte, ao envolvimento histórico das igrejas e organizações religiosas no acolhimento aos refugiados, antes mesmo do PSRP ter sido concebido.

7.7 SOCIABILIDADE COM OS ÁRABES

De acordo com Hyndman (2014), a sociabilidade tanto com o grupo étnico quanto com a sociedade de adoção é um fator crítico para explicar o sucesso do reassentamento no Canadá. Para Drolet e Moorthi (2018, p. 106, tradução nossa¹⁸⁷): “Relações sociais, laços e conexões são fatores-chave para que o reassentamento de refugiados seja bem-sucedido [...]”. Além disso, a qualidade do suporte social impacta até mesmo no bem-estar físico e emocional. Neste tópico, examinam-se as redes sociais formadas com os árabes em Toronto. De acordo com Drolet e Moorthi (2018), 88% dos sírios consideram a comunidade étnica¹⁸⁸ como importante no seu

¹⁸⁴ Segundo o *Sponsor* 3, o pai da família patrocinado por sua igreja por duas vezes preparou uma sopa para cerca de 50 pessoas em eventos da comunidade local.

¹⁸⁵ Entrevista realizada em 27 de abril de 2019.

¹⁸⁶ No original: “Yes, I like it. Yes, I go everywhere. But is everything god, one god. Is good. I go church, I go mosque. Yes, no problem for me, yeah.”

¹⁸⁷ No original: “Social relationships, ties and connections are key factors for successful refugee resettlement and lay the foundation of citizenship, rights and resettlement”.

¹⁸⁸ No caso canadense, entende-se por “sociabilidade com a comunidade étnica” principalmente a sociabilidade com outros sírios em situação de refúgio. Diferentemente do caso brasileiro, em que a “comunidade étnica” se restringe mais aos imigrantes árabes e seus descendentes. Isso se deve ao fato de que milhares de sírios em situação de refúgio chegaram a Toronto a partir de 2015. Já em São Paulo, o fluxo de sírios em situação de refúgio foi bem menos expressivo. Portanto, as possibilidades de sociabilizar com outros sírios em situação de refúgio era maior em Toronto.

reassentamento. Os dados obtidos em minha pesquisa em Toronto corroboram que as redes formadas com os conterrâneos os ajudaram a encontrar moradia, trabalho e informações sobre como se adaptar mais rapidamente, tornando sua vida mais fácil.

A partir da análise do material da pesquisa de campo, identificaram-se quatro propriedades da sociabilidade com os árabes. A primeira é se houve “contatos prévios antes da chegada” (se eles têm familiares ou amigos no Canadá antes da chegada ou não). A segunda é a “pertença ao grupo étnico” (se pertencem a alguma minoria étnica na Síria ou não). A terceira é a “proximidade geográfica a outros sírios em situação de refúgio”. Por fim, a quarta propriedade é constituída pelas “restrições econômicas”¹⁸⁹.

7.7.1 Contatos prévios antes da chegada

O reassentamento de sírios no Canadá tem uma particularidade: o fato de que milhares de pessoas chegaram em um curto período. Esse grande volume de pessoas favoreceu a elaboração de redes sociais para se compartilhar informações sobre o mercado de trabalho (informação verbal¹⁹⁰). Os sírios que chegaram durante a “onda de boa vontade” eram mais vulneráveis e não tinham conhecidos no Canadá. Já os que chegaram depois eram mais escolarizados e tinham expectativas mais realistas em relação ao Canadá, pois tinham parentes e amigos que haviam chegado antes (informação verbal¹⁹¹). Essas pessoas que chegaram depois da “onda de boa vontade” tiveram a oportunidade de conhecer outros sírios que já estavam vivendo no Canadá há alguns anos. Os *sponsors* das famílias que chegaram depois também os apresentaram a outras famílias que já haviam sido patrocinadas por eles antes, ampliando assim o seu círculo social com outros sírios em situação de refúgio:

A segunda família [que patrocinamos] foi diferente. Eles chegaram sabendo exatamente o que esperar. Isso aconteceu três anos depois da crise inicial [refere-se a dezembro de 2015]. Eles fizeram amigos que já haviam sido patrocinados

¹⁸⁹ “A falta de transporte público, fatores econômicos estressantes como muitas horas de trabalho ou ausência de dinheiro para usufruir de atividades sociais, e barreiras linguísticas foram os principais problemas que impediram as interações sociais” (DROLET; MOORTHI, 2018, p. 15, tradução nossa). No original: “Lack of public transportation, economic stressors such as long working hours or less money to spend on social activities and language barriers were key issues that prevented social interactions.”

¹⁹⁰ Informação obtida em entrevista realizada com a Profissional 6, que auxilia a inserção de refugiados no mercado de trabalho. Entrevista realizada em 05 de setembro de 2019.

¹⁹¹ Informação obtida com a *Sponsor* 16. Entrevista realizada em 10 de setembro de 2019.

antes. Então, eles sabem exatamente o que esperar. [...] E então, eles puderam aprender com a primeira família, assim, do que tudo isso se tratava. Então, já havia uma confiança instantânea ali [enquanto com a primeira família a relação de confiança havia levado muito mais tempo para ser construída]. (Sponsor 16, tradução nossa¹⁹²)

Essa relação de confiança mencionada acima é muito difícil de ser conquistada, principalmente quando uma família muçulmana está sendo patrocinada por uma igreja cristã protestante (caso da *Sponsor 16*). Há poucos relatos de sírios patrocinados por *sponsors* com a mesma afiliação religiosa. A Síria 4 é a única das entrevistadas desta pesquisa cujos *sponsors* são pessoas da mesma afiliação religiosa. Ela pertence à Igreja Cristã Ortodoxa Armênia, que forma uma grande comunidade em Toronto. Ademais, ela tem amigos que vieram com ela depois de 2015. Ela define “comunidade” como: “[...] *meus amigos, minha igreja, meus amigos. O que eles aparentam, o clube. Sim. Então, é isso.*” (Síria 4, tradução nossa¹⁹³). Portanto, o seu processo de reassentamento foi mais rápido do que os demais, pois ela já contava com um círculo social no momento em que chegou.

Em resumo, os sírios que já se comunicaram previamente com conhecidos seus no Canadá tiveram expectativas mais realistas sobre o reassentamento no Canadá e mais facilidade para estabelecer relações de confiança com os seus *sponsors*. Além disso, tiveram maior facilidade em fazer amigos com outros sírios em situação de refúgio.

7.7.2 Grupos étnicos

Historicamente, os primeiros imigrantes sírios e libaneses no Canadá eram predominantemente cristãos de diferentes denominações, como os maronitas, melquitas e ortodoxos. Todos esses grupos buscaram institucionalizar a religião no Canadá com a construção de “[...] igrejas, mesquitas, escolas, organizações sociais, culturais e econômicas,

¹⁹² No original: “Second Family was different. They arrived knowing exactly what to expect. This had been three years since the initial crisis. They have had friends who [me: were sponsored] were sponsored. And so they know exactly what to expect. [...] And so, they were able to just learn from the first family, like what were all about. So, there was instant trust already there.”

¹⁹³ No original: “[...] my friends, right, my church, my friends my. What they look like, the club. Yeah. So, that’s it.”

além de jornais.” (BAHA, 1980, p. 128, tradução nossa¹⁹⁴). Essas instituições se relacionavam bastante com aquelas criadas pelos imigrantes nos Estados Unidos. A religião, entretanto, é apenas uma esfera da vida desses imigrados, não sendo esse o principal motivo de sua migração para a América do Norte. Assim, a criação dessas instituições veio no sentido de facilitar a sua adaptação e manter o vínculo com as tradições. Além disso, elas os auxiliaram espiritualmente e psicologicamente. Da mesma forma como ocorreu no caso brasileiro, essas organizações continuaram sendo protagonistas no acolhimento a imigrantes mesmo depois que o governo canadense passou a oferecer serviços sociais. Elas oferecem serviços que ajudam na inserção profissional, moradia, planejamento familiar, tradução de documentos, revalidação de diplomas e facilitação no acesso aos serviços sociais do governo.

Para Jabbra (1984), os maronitas formavam, à época, a maior denominação religiosa de sírios e libaneses no Canadá e América do Norte. Além disso, os maronitas se identificavam mais como “libaneses” do que as demais denominações cristãs. A Igreja Maronita do Santo Maron foi construída antes em Toronto (em 1920) do que em Montreal (em 1969). Isso se deveu, em parte, ao fato de que os maronitas – em comparação aos ortodoxos e melquitas – foram mais aceitos pela Igreja Católica em Montreal, a qual frequentaram por muito tempo, não sentindo a necessidade de estabelecer a própria igreja tão cedo (BAHA, 1980). Segundo Jabbra (1984), a identificação com o catolicismo pode ser interpretada como uma estratégia adotada pelos maronitas para não serem identificados como árabes pela sociedade receptora, pois os árabes eram alvo de preconceito. Essa estratégia de aproximação ao catolicismo é mais um ponto de convergência entre o caso canadense e o brasileiro.

Os primeiros muçulmanos sírios e libaneses se estabeleceram na província de Alberta no fim do século XIX e início do XX (MCDONOUGH; HOODFAR, 2009). Até a Segunda Grande Guerra havia poucos muçulmanos. O número de muçulmanos no Canadá aumentou após a Segunda Guerra Mundial, algo semelhante ao ocorrido no Brasil. No entanto, até a década de 1980 ainda eram minoria. Havia mais muçulmanos sunitas do que xiitas¹⁹⁵. Havia ainda alauitas, *yazidis*, ismaeles e drusos (estes mais presentes que os demais) no país. Segundo Baha (1980), a primeira mesquita no Canadá foi construída em 1938, em Edmonton, província de Alberta. Antes disso, os poucos muçulmanos residentes no Canadá praticaram sua religião

¹⁹⁴ No original: “[...] churches, mosques, schools, social, cultural and economic organizations, and newspapers.”

¹⁹⁵ Para McDonough e Hoodfar (2009), alguns poucos sírios muçulmanos xiitas vieram ao Canadá no início do século XX e nos anos 1970.

de forma autônoma. Em 1950, com a chegada de maior número de imigrantes muçulmanos, outras mesquitas foram construídas em cidades como Ottawa, Montreal e Toronto¹⁹⁶.

Segundo o Censo de 2006 do Canadá, no entanto, os árabes muçulmanos se tornaram maioria em relação aos árabes cristãos: cerca de 44% eram muçulmanos, 28% católicos, 11% cristão-ortodoxos, 5% protestantes e 6% sem afiliação religiosa (BAHA, 2013). De acordo com o *Environics Institute* (2016), o número de muçulmanos no Canadá vem crescendo exponencialmente desde 1981, quando representava 0,3% do total da população canadense. Em 1991 chegou a 0,9% (253.265 pessoas), em 2001 a 1,8% (579.600 pessoas), e em 2011 a 3,2% (1.054.945 pessoas). Destes, um quarto se auto-identificou como árabe (ENVIRONICS, 2016). Em 2011, ainda segundo esta fonte, a maioria dos muçulmanos eram sunitas, embora houvesse também significativos grupos minoritários de xiitas (incluindo ismaelitas) e de *Ahmadis*. Para McCoy (2018), o sentido de pertencimento nacional dos muçulmanos no Canadá se tornou mais forte de 2006 a 2016 (83% afirmaram estar muito orgulhosos de serem canadenses, contra 73% dez anos antes). Esse sentido de pertencimento é mais forte até mesmo quando comparado a outros grupos religiosos, como os judeus, os budistas, os hindus, os *Sikhs*, os católicos e os cristãos (com exceção dos cristãos-ortodoxos e dos protestantes). No entanto, McCoy (2018) afirma que os muçulmanos que relataram já ter sofrido preconceito possuem menor sentido de pertencimento nacional.

Diante do exposto, sírios que pertencem aos mesmos grupos étnicos que o de imigrantes sírios dos séculos XIX e XX têm mais facilidade de encontrar uma comunidade que os acolha – cujo principal caso em Toronto é o dos cristãos-ortodoxos armênios. Como visto anteriormente, a presença de imigrantes muçulmanos em Toronto é mais tardia, com maior volume a partir de 1950. A maior parte desses imigrados são sunitas (BAHA, 1980). Dessa maneira, os sírios pertencentes a minorias dentro do islamismo encontram mais dificuldades em socializar com os árabes em Toronto, pois poucos deles haviam imigrado para o Canadá. Por exemplo, o Sírio 3 é um curdo que vive em uma pequena cidade a leste de Toronto. Ele foi patrocinado por um grupo de *sponsors* ligados a uma organização religiosa. Ele não quis se reunir com outros muçulmanos em uma mesquita, pois sofreu muito preconceito, de acordo com o seu *sponsor*:

Sabe, há muito preconceito, não tanto dos canadenses. Os canadenses não sabem quem são os [...] curdos [...] Mas, então, isso não havia surgido com outros

¹⁹⁶ Para McDonough e Hoodfar (2009), a primeira mesquita de Toronto foi a *Jami Mosque*, construída em 1969.

refugiados que vieram. E quando nós os levamos a vários eventos para os refugiados, eu posso ver o quase ódio do [refere-se ao sírio 3]. Eu o levei a uma mesquita e disse: 'Eu venho busca-lo em uma hora'. Ele correu para fora [da mesquita]. [...] Então, suponho que ele sofreu muito preconceito. (Sponsor 3, tradução nossa¹⁹⁷)

Em outro caso, um sírio *Ahmadi* patrocinado pelo *Sponsor 1* se sentiu linguisticamente isolado, pois os *Ahmadi* presentes no Canadá em sua maior parte não têm origem síria e não falam o árabe. Segundo o *Sponsor 1*, há poucos milhares de *Ahmadis* vivendo na Síria, embora haja um expressivo número deles vivendo no Canadá.

Em suma, os sírios que pertencem a grupos minoritários do islamismo tiveram maior dificuldade em criar laços sociais com os árabes, ao passo que os cristãos-ortodoxos tiveram mais facilidade de estabelecer esses laços sociais.

7.7.3 Proximidade geográfica com outros sírios em situação de refúgio

A proximidade geográfica é a propriedade mais importante para a socialização dos sírios, pois é mais fácil fazer contatos sociais com pessoas que vivem na vizinhança. Muitos sírios afirmaram que conheceram outros sírios na vizinhança e nos condomínios onde vivem. De acordo com a Síria 3 (cuja afiliação religiosa é cristã-ortodoxa armênia), a proximidade com outros sírios foi algo positivo para a sua mãe: “[...] *minha mãe teve a chance de socializar com eles. Nossa vida na Síria é assim. Que nós, nós gostamos da vida social, especialmente com vizinhos. E para minha mãe foi uma escolha muito boa.*” (Síria 3, tradução nossa¹⁹⁸). Para Lokot (2018), os sírios preferem socializar com a família estendida do que com pessoas que não conhecem bem. Dessa maneira, é um desafio fazer amigos que não sejam do mesmo grupo

¹⁹⁷ No original: “You know, there's a lot of prejudice, not so much from Canadians. Canadians don't know what a Kurdish Arab (...) But, so, that hasn't arisen, but within the other refugees who come, and when we've taken them to various events for the refugees, I can see the the the almost hatred of [the father]. We took him to a mosque once and I said: 'I'll pick you up you in an hour.' He, he ran out he's (...). Go, go, go, go. So, I guess he was just it was too prejudicial for him.”

¹⁹⁸ No original: “[...] my mom had the chance to socialize with them. Our life in Syria is like that. That we, we like social life, especially with neighbors. And for my mom it was very very good choice.”

étnico no contexto do deslocamento forçado. De acordo com a Síria 2 (tradução nossa¹⁹⁹): “*E realmente o estilo de vida aqui, não é como na Síria, onde você pode a qualquer momento bater na porta do seu vizinho e eles podem se sentir juntos, isso realmente acontece na Síria. Mas aqui é diferente.*” Logo, os sírios preferem viver em bairros e condomínios onde vivem outros sírios em situação de refúgio. Segundo a Síria 3, havia 50 famílias de sírios armênios no condomínio em que vivia, o que favoreceu a formação de laços sociais. O Sírio 9 vivia próximo aos seus *sponsors*, mas após o ano do patrocínio privado terminar decidiu mudar-se para um bairro onde havia mais sírios em situação de refúgio, pois no condomínio em que vivia antes não havia outros sírios, fazendo com que não se sentisse em casa.

A *Sponsor* 16 relata que uma das famílias que patrocinou foi morar em *North York* (ao norte de Toronto), bairro distante de *Scarborough* (a leste de Toronto), onde a maioria dos sírios vivem. A mãe dessa família sentiu-se isolada por conta dessa distância. A Síria 2, quando entrevistada, também vivia em um bairro onde a maior parte da vizinhança era formada por chineses (ela tinha apenas uma amizade com sírios ali). Consequentemente, ela não tinha ninguém com quem socializar: “[...] *na vizinhança é muito difícil de fazer amigos. Eu não sei. Há como que um isolamento nessa região. Você realmente não sente a presença dos vizinhos. É difícil bater na porta e pedir qualquer coisa.*” (Síria 2, tradução nossa²⁰⁰). Para compensar essa falta de sociabilidade na vizinhança, a Síria 2 se tornou voluntária em uma organização religiosa islâmica com o objetivo de ajudar outros sírios recém-chegados. Ela se referiu a essa organização como o seu “mundo” em contraste com a sua vizinhança: “*Quero dizer, há a vizinhança e há algo maior, que é o mundo. Então, meu mundo se chama [nome de instituição religiosa em Scarborough]. Então, é uma organização realmente grande. Eu voluntariei com eles, para a mesquita.*” (Síria 2, tradução nossa²⁰¹). Segundo o relatório do IRCC (2019, p. 14, tradução nossa²⁰², grifos do autor): “Mais de um terço dos sírios entrevistados [no Canadá] indicaram que eles haviam *voluntariado* nos últimos 12 meses”. É possível fazer um paralelo entre o voluntariado dos sírios na Cáritas de São Paulo com o caso da Síria 2. Em ambos os casos, o trabalho voluntário em organizações humanitárias promove o sentido de

¹⁹⁹ No original: “And really the style of life here, it's like not Syria. You can any time knock the door at your neighbor and they can feel together, it's really happens every day in Syria. But here is different.”

²⁰⁰ No original: “But as a neighborhood here, is really hard to get friends. I don't know, like, there is any isolation in this area. You don't really feel your neighbors. It's hard to knock the door and ask anything.”

²⁰¹ No original: “I mean there is neighborhood and there is something bigger, it's the world. So, my world is called [name of organization]. So it's really big organization. I did volunteering with them. For the mosque. This is the place I told you about them.”

²⁰² No original: “More than one-third of departmentally surveyed Syrians indicated that they had *volunteered* in the past 12 months.”

“pertencimento”, ou seja, “[...] confere laços afetivos e relevante sentido de identidade coletiva” (SOUZA, 2020, p. 373). Além disso, o voluntariado ajuda a promover a “identificação” (BRUBAKER; COOPER, 2000) com outros sírios em situação de refúgio. No caso da Síria 2, o voluntariado supre a ausência de uma vizinhança sociável e estreita seus laços com os árabes muçulmanos. Já no caso dos dois sírios entrevistados no Brasil, o voluntariado na Cáritas supre os laços sociais frágeis formados com os árabes no Brasil e estreita seus laços com brasileiros que ali trabalham e com sujeitos em situação de refúgio, não necessariamente sírios.

Assim como no exemplo da Síria 2 apresentado acima, a família da Síria 5 também vivia longe dos sírios em Toronto. Eles tinham apenas dois sírios vivendo no mesmo condomínio, a quem eles não consideravam amigos próximos. Como forma de compensar o isolamento vivido no bairro, eles assinaram um canal de televisão em árabe. Para essa família, a ausência de sociabilidade no bairro fez com que a sociabilidade com seus *sponsors* ganhasse maior importância, pois os *sponsors* criaram um círculo social que fez com que a Síria 5 se sentisse parte de uma família no Canadá. Nesse sentido, alguns *sponsors* se tornam uma “família substituta”, principalmente para os sírios que tem menor contato com outros sírios em situação de refúgio. Tome-se como exemplo os seguintes depoimentos:

Eles nos deixaram bem claro desde o começo que eles nos viam como uma família. Eles usaram essa palavra. Que eles queriam que nós nos tornássemos uma família.
(Sponsor 1, tradução nossa²⁰³)

Eles consideram os sponsors como amigos da família. Então, eles são muito próximos a eles, sim. (Síria 5, tradução nossa²⁰⁴)

E ela sente como se ela tivesse amigos ou familiares. A maneira como eles provêm esse afeto, suporte e solidariedade, é como se eles tivessem família no Canadá.
(Síria 6, tradução nossa²⁰⁵)

²⁰³ No original: “They made it very clear to us from the beginning that they saw us as family. They used that word. That they wanted us to become family.”

²⁰⁴ No original: “They consider the sponsors as friends of the family. So, they are very close to them, yeah.” Essa entrevista contou com uma intérprete que traduziu as perguntas do árabe para o inglês e as respostas do inglês para o árabe. A nossa tradução foi feita do inglês para o português.

²⁰⁵ No original: “And she feels like, as if she has friends or family members. The way they provide that affection and support, and solidarity, it is like they have family in Canada.” Essa entrevista contou com uma intérprete que traduziu as perguntas do árabe para o inglês e as respostas do inglês para o árabe. A nossa tradução foi feita do inglês para o português.

Em vista disso, muitos *sponsors* mantiveram contato com a família patrocinada depois que o período de um ano do patrocínio privado terminou (período pelo qual eles se comprometem a acolhê-los). Eles se tornaram uma “família substituta” que, de certa forma, preenche o isolamento dos demais sírios em Toronto e as saudades dos familiares com os quais não puderam se reunir após a vinda ao Canadá.

Em resumo, a proximidade a outros sírios em situação de refúgio os ajudou a socializarem mais. Aqueles que moravam longe se sentiram isolados e procuraram compensar isso voluntariando em organizações humanitárias, assinando um canal pago de televisão em árabe ou aproximando os *sponsors* de seu círculo familiar.

7.7.4 Efeitos das restrições econômicas na sociabilidade

De acordo com o IRCC (2019, p. 14, tradução nossa²⁰⁶), restrições econômicas como a falta de tempo e dinheiro podem “[...] impedir as interações sociais dos sírios”. Alguns sírios entrevistados deixaram de fazer contatos sociais temporariamente, pois precisavam trabalhar e/ou estudar. Por exemplo, a Síria 3 não fez amigos com outros sírios em situação de refúgio, apesar de viver próximo a eles:

Não [fiz amigos]. E isso é a única coisa que faz as nossas vi[das], minha vida um pouco mais difícil aqui. Que eu não tenho amigos aqui. [...] Eu não tive a oportunidade de conhecer ninguém. Eu não pude estar lá, não pude seguir, vamos dizer, as ocasiões [sociais] ou coisas do tipo, porque, por causa do meu trabalho, por causa do meu trabalho. Eu tive que dar preferência ao trabalho em detrimento da vida social, [precisarei fazer isso] ao menos pelos dois primeiros anos aqui. (Síria 3, há 1 ano e meio no Canadá, tradução nossa²⁰⁷)

A Síria 7 também suspendeu temporariamente seus contatos sociais (até mesmo com os seus *sponsors*) com o objetivo de estudar com maior foco. Ela afirmou apenas conversar por

²⁰⁶ No original: “[...] prevent social interactions of Syrians”.

²⁰⁷ No original: “No. And this is the only thing that makes our li[ves], my life with a bit difficult here. That I don't have friends here. [...] I didn't have the chance to meet anyone. I couldn't be there, I couldn't follow, let's say their occasions or whatever, because, because of my job, because of my job. I had to prefer the job over the social life for, at least for the first couple years here.”

telefone com outras pessoas. A necessidade de tomar conta da família também impediu a sociabilidade. Por exemplo, a Síria 15 se divide entre tomar conta de seus quatro filhos e estudar inglês, não tendo tempo disponível para conhecer pessoas.

Em suma, a necessidade de obter experiência profissional e de continuar os estudos fez com que alguns sírios não tivessem tempo de se dedicar à sociabilidade. Esse é um fator que está mais presente entre os sírios em idade economicamente ativa.

7.8 COMPARAÇÃO ENTRE SÃO PAULO E TORONTO: UMA BREVE CONCLUSÃO

Conclui-se que há mais semelhanças do que diferenças na imigração histórica de sírios e libaneses para o Brasil e o Canadá. Em ambos os casos, os pioneiros eram imigrantes cristãos, de origem rural e pouca escolaridade que se tornaram mascates. Logo, eles procuraram expandir o seu mercado para os rincões de ambos os países, fazendo com que se dispersassem geograficamente. O orgulho de se dedicar a uma profissão autônoma (sem precisar prestar contas para um chefe) é algo presente na narrativa desses imigrados nos dois países. Ademais, em ambos os países há a narrativa de que os sírios possuem uma “ética levantina” que propicia um “espírito empreendedor” (BAHA, 1980). Segundo Truzzi e Neto (2014), os sírios pertencem às chamadas “etnias comerciais”, ou seja, trazem consigo uma “acentuada destinação urbana” e uma facilidade para se adequar ao comércio. A pesquisa de campo revelou que a identificação com esse “espírito empreendedor” não se restringe aos imigrantes sírios e libaneses do século XIX e XX, mas se estende também aos sírios em situação de refúgio, tanto no Canadá quanto no Brasil. Uma pequena diferença entre os dois países está no fato de que no Canadá os sírios enfrentaram a concorrência de gregos e judeus, em maior escala, e de chineses e italianos, em menor escala (JABBRA, 1984). Já no Brasil os imigrantes sírios e libaneses encontraram pouca concorrência com imigrantes de outras nacionalidades, o que propiciou acentuada ascensão econômica (TRUZZI, 2009). Mais uma semelhança entre Canadá e Brasil está no maior volume de imigrantes muçulmanos após a Segunda Grande Guerra. Além disso, nesse período surge uma desavença entre os imigrados que se identificavam como “sírios” e outros como “libaneses”, o que tem uma repercussão na formação de associações étnicas (HAJJAR, 1985; JABBRA, 1984; TRUZZI, 2009) – tanto no Canadá quanto no Brasil. Por fim, em ambos os

países os imigrantes de afiliação religiosa cristão-maronita se utilizaram de sua maior proximidade com o catolicismo como uma estratégia de aproximação da sociedade de adoção.

Em relação às políticas do governo para refugiados, conclui-se que o Canadá possui um modelo de governança mais descentralizado do que o Brasil (SEGATTO, 2019). Ademais, a estrutura de acolhimento do governo canadense é mais extensa e complexa (SIMÕES, 2017). Há uma semelhança entre os dois países no que diz respeito ao incremento da coordenação entre os governos e as organizações da sociedade civil. A nível federal o governo canadense oferece políticas específicas para refugiados pelo período de um ano – recursos como moradia, alimentação e saúde. O auxílio financeiro pelo período de um ano permite com que os refugiados se dediquem exclusivamente a aprender inglês ou francês por esse período. Já no Brasil, o governo federal oferece apenas um documento e uma carteira de trabalho aos recém-chegados, mas não há auxílio financeiro ou curso de português, o que faz com que precisem buscar um emprego o mais brevemente possível. Portanto, enquanto no Canadá o refugiado se torna cidadão assim que é aceito pelo Estado para o programa de reassentamento (cidadania extensiva), no Brasil, pelo contrário, esta etapa consiste apenas no seu “nascimento cívico” (SANTOS, 1979). Segundo Schiocchet, (2019, p. 97, tradução nossa²⁰⁸):

[...] o governo brasileiro tinha a expectativa de que os refugiados [refere-se aqui especificamente aos palestinos] fossem se comportar como os imigrantes do século XIX e início do XX supostamente se comportaram, apesar da diferença geracional, legal e de contexto.

Isso tem implicações nas políticas públicas, que deixam de atender às especificidades dos refugiados, pois partem do pressuposto de que eles se identificariam com os descendentes de imigrantes sírios e libaneses, o que não ocorreu. Em contrapartida, há um crescente protagonismo de estados e municípios no Brasil na elaboração de políticas públicas para esse grupo, principalmente em São Paulo. Diante do exposto e adotando-se como base o conceito de “modos de incorporação” de Portes e Rumbaut (1990 apud CASTLES *et al.*, 2002), conclui-se que as políticas do governo canadense são “receptivas” a nível federal, provincial e municipal. Já as políticas do governo brasileiro são “indiferentes” no nível federal, embora “receptivas” nos níveis estadual e municipal.

No que tange à comparação entre o papel das organizações religiosas no acolhimento a refugiados no Brasil e Canadá, pode-se dizer que elas desempenham um papel histórico em ambos os países. No Brasil isso se dá por meio da atuação da Cáritas na década de 1970, como

²⁰⁸ No original: “[...] the Brazilian government expected the refugees to behave as the immigrants of the late nineteenth and early twentieth centuries supposedly behaved, despite generational, contextual, and legal gaps.”

se viu no capítulo sobre as organizações humanitárias. A atuação católica enquanto elemento fundador no acolhimento a refugiados é algo que também está muito presente no Canadá (sendo um elemento fundador do próprio PSRP). Na década de 1970, o governo canadense estava resistindo a aceitar refugiados do Chile, pois era um regime de direita alinhado à geopolítica americana, à qual o Canadá não queria se contrapor. No entanto, a pressão de entidades religiosas e organismos humanitários como a *Anistia Internacional*, o *Canadian Council of Churches*, *United Church*, *Presbyterian Church*, *Lutheran Church* e *Anglican Church* fizeram com que o governo se reposicionasse e acolhesse centenas de refugiados chilenos, em um primeiro momento, e cerca de 7 mil, posteriormente. (KELLEY; TREBILCOCK, 1998; SIQUEIRA, 2018)

Em ambos os países, as organizações religiosas ainda desempenham um papel preponderante no acolhimento aos refugiados. No entanto, é possível observar algumas diferenças. A principal especificidade do caso canadense é a presença de grupos inter-religiosos no modelo de patrocínio privado (PSRP). Isso traz muitos benefícios para a estrutura de acolhimento dessas organizações e, por consequência, para os sujeitos por elas acolhidos. Essas iniciativas beneficiam a troca de experiências, a tolerância religiosa, bem como o combate ao preconceito e o racismo²⁰⁹. No Brasil, se tem notícia de pelo menos um grupo de igrejas cristãs que se reuniram para conscientizar a população em prol dos refugiados – refiro-me aqui ao Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC).

De acordo com Souza e Ruseishvili (2020), o CONIC é a principal organização ecumênica do país e foi instituída em 1982, reunindo a “[...] Igreja Metodista, Católica e Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB)” (SOUZA; RUSEISHVILI, 2020, p. 549). Atualmente é composto por seis igrejas: “[...] Católica Apostólica Romana, IECLB, Syrian Ortodoxa de Antioquia [que acolheu alguns sírios em São Paulo], Episcopal Anglicana do Brasil (IEAB), Presbiteriana Unida (IPU) e Aliança dos Batistas do Brasil (ABB).” (SOUZA; RUSEISHVILI, 2020, p. 549). Souza e Ruseishvili (2020) fazem menção ao projeto denominado “Imigrantes e Refugiados: desafios da Casa Comum”²¹⁰, que aborda temas como a xenofobia, o racismo e o acolhimento. Além disso, o CONIC buscou “[...] mobilizar comunidades cristãs para participar em oficinas de capacitação sobre o tema migração e refúgio,

²⁰⁹ Segundo o Profissional 4 (informação verbal), houve demonstrações de solidariedade de cristãos e judeus para com muçulmanos, em uma ocasião na qual um homem atacou sozinho uma mesquita em Quebec. Em outra ocasião, houve um ataque a uma sinagoga, e então muçulmanos e cristãos se solidarizaram para com os judeus. Formou-se, assim, uma corrente de paz.

²¹⁰ Esse projeto inclui, além do CONIC, a Igreja Assembleia de Deus Betesda, de denominação cristã pentecostal.

contemplando a visão do estrangeiro em perspectiva bíblica e pastoral” (SOUZA; RUSEISHVILI, 2020, p. 550). Embora tenha a presença do pentecostalismo, esse projeto do CONIC não tem mesquitas entre os seus membros. Nas redes inter-religiosas canadenses é bastante comum a presença de mesquitas e igrejas em um mesmo grupo inter-religioso, algo que não se verificou no caso brasileiro. Além disso, enquanto no Canadá essas redes buscam ampliar a estrutura de acolhimento aos refugiados, no Brasil elas ainda se reduzem a campanhas de conscientização e combate ao racismo contra estrangeiros. Em resumo, no Brasil a questão do refúgio não desperta tanto o interesse da sociedade civil quanto no Canadá (SIQUEIRA, 2018), daí o fato de tais campanhas (como essa campanha promovida pelo CONIC) serem ainda bastante incipientes. À medida que a sociedade civil se envolver mais com a questão do refúgio, será possível então avançar na formação de grupos inter-religiosos mais híbridos. Uma especificidade do caso canadense é a existência de grupos de *sponsors* híbridos, ou seja, pessoas de diferentes denominações religiosas (com o aval de suas respectivas igrejas) patrocinando uma mesma família em situação de refúgio. Esses movimentos inter-religiosos, como se pôde estudar no caso canadense, são bastante interessantes, pois são catalisadores do envolvimento da sociedade civil na questão do refúgio.

O Brasil, por outro lado, não possui muita experiência com o programa de reassentamento de refugiados, pois esse “[...] não parece ser, na prática, parte de um plano de longo-prazo ou de uma abordagem sistêmica e sistemática para a proteção de refugiados.” (JUBILUT; ZAMUR, 2018, p. 85, tradução nossa²¹¹). Em 2016, o governo brasileiro se reuniu com profissionais canadenses com o intuito de estudar a implementação do modelo canadense de patrocínio privado no Brasil. No entanto, esse plano não foi adiante, pois isso exigiria que houvesse mais recursos financeiros à disposição das ONGs, a elaboração de um arcabouço legal que fundamente o programa²¹², maior contato com os profissionais que já trabalham no acolhimento a refugiados (para melhor compreender a viabilidade do plano) e maior envolvimento da sociedade civil brasileira (informação verbal²¹³). Para Ponce-Tamayo (2019), o modelo brasileiro de patrocínio privado envolveria mais a participação de empresas privadas do que da sociedade civil. Ou seja, ainda que replicado no Brasil, o modelo de patrocínio

²¹¹ No original: “[...] does not seem to be, in practice, part of a long-term plan or a systemic and systematic approach to the protection of refugees.”

²¹² De acordo com a Profissional 2, a Resolução Normativa nº14 do CONARE (de 27 de dezembro de 2011, que dispõe sobre o Programa de Reassentamento Brasileiro) não possui a solidez suficiente para a elaboração de um programa de patrocínio privado de longo-prazo – necessitando, portanto, de modificações.

²¹³ Informação obtida em entrevista com a Profissional 2, que trabalhou no PRSP pelo governo canadense e participou de reuniões com representantes de ONGs brasileiras. Entrevista realizada em 09 de maio de 2019.

privado não adquiriria as mesmas especificidades que no Canadá, pois as particularidades sociais, econômicas e históricas do Brasil o levariam a ter outra feição – com menor envolvimento da sociedade civil e maior envolvimento das empresas privadas, pois os cidadãos brasileiros não tem recursos financeiros suficientes para patrocinar refugiados sem o apoio de empresas privadas. Ainda segundo Ponce-Tamayo (2019), o Canadá levou 40 anos para que a sociedade civil fizesse a transição para o PSRP do modo como ele funciona atualmente. Para Jennifer Hyndman (informação verbal²¹⁴), o PRSP é uma cultura, não apenas um programa. Portanto, foram necessárias quatro décadas de comprometimento rotineiro da sociedade civil local para que essa cultura se formasse. Assim, não seriam em poucos meses que o Brasil conseguiria realizar essa transição – que é lenta e gradual e precisaria levar em consideração as particularidades do país, com os obstáculos já mencionados acima.

Retorna-se à comparação entre o papel das organizações religiosas. No Canadá é muito comum que igrejas cristãs patrocinem a vinda de refugiados muçulmanos. No Brasil, no entanto, o acolhimento das igrejas e mesquitas costuma se voltar ao acolhimento de pessoas da mesma denominação religiosa – as igrejas se voltaram quase exclusivamente aos sírios cristãos (maronitas e ortodoxos principalmente) e as mesquitas aos muçulmanos (sunitas em sua maioria). No entanto, organizações religiosas como a Cáritas Brasileira e a Missão Paz estendem o acolhimento para pessoas de todas as religiões.

No Canadá, o envolvimento das igrejas e mesquitas no acolhimento aos sírios em situação de refúgio mobilizou centenas de pessoas (até mesmo aquelas que não são religiosas), enquanto no Brasil a ajuda esteve mais restrita aos árabes. Isso se deve ao longo envolvimento das igrejas no acolhimento de refugiados desde a década de 1970, tendo sido elas responsáveis por pressionar o governo canadense pela criação do PSRP, quando da vinda de indochineses em situação de refúgio. No caso canadense, a participação da sociedade civil e das igrejas precedeu a criação do programa de patrocínio privado. No caso brasileiro, o envolvimento da sociedade civil em prol dos refugiados junto às organizações religiosas ainda é bastante limitado, tanto é que iniciativas como a do CONIC ainda procuram conscientizar a da sociedade civil sobre a importância de acolher aos refugiados. No Brasil, no entanto, há uma semelhança com o caso canadense, que é a proeminência da sociedade civil e das organizações religiosas no acolhimento aos refugiados em comparação à atuação do governo. Em ambos os casos,

²¹⁴ Informação obtida na apresentação “*Refugee Sponsorship: Will Civil Society Keep Stepping Up?*” realizada na *Seminar Series on Forced Migration* no Departamento de Antropologia Social e Cultural da Universidade de Vienna, em 16 de dezembro de 2020. A apresentação se deu em por meio digital.

portanto, a sociedade civil pressiona o governo por mais políticas públicas em prol dos refugiados.

Ademais, os sírios em Toronto contaram com a mobilização de grande parte da sociedade civil para o seu acolhimento. O tema do refúgio não despertou tanto o interesse da sociedade civil brasileira quanto foi o caso da sociedade canadense (SIQUEIRA, 2018). No entanto, o interesse da sociedade civil no Brasil pelo tema não foi nulo, pois houve doações e arrecadação de fundos para o acolhimento desses refugiados. Além disso, houve no Canadá um favorecimento dos sírios em relação a refugiados de outras nacionalidades. Essa situação também esteve presente no Brasil, como se depreende do seguinte depoimento:

Eu presenciei algumas vezes situações muito desagradáveis, eu diria. Mas como, por exemplo, a evidência foram os refugiados sírios, que apareceu na mídia em 2015, as pessoas queriam fazer doações especificamente para refugiados sírios. Elas não queriam, às vezes elas iam lá entregar roupa ou dinheiro e falavam “mas é pros sírios, tá? Se for pra outras pessoas, não, outros refugiados, não.” E a gente: “não, mas a gente atende mais de 80 nacionalidades aqui, não tem como a gente especificar que isso aqui é pra sírio”. (Carmen, ex-funcionária da Cáritas)

No que tange à sociedade de adoção, o PSRP no Canadá facilitou bastante o estabelecimento de contatos sociais entre sírios em situação de refúgio e seus *sponsors*. Estes incluíram aqueles em seu círculo social (incluindo aqui tanto canadenses quanto famílias patrocinadas anteriormente por esses *sponsors*). Muitos sírios passaram a perceber os seus *sponsors* como uma “família substituta”. Já no Brasil, não há um modelo de patrocínio privado no qual cidadãos se comprometam a acolher refugiados. Não obstante, há casos de sírios que foram ajudados pontualmente por brasileiros. Há até mesmo o caso de dois sírios entrevistados que foram “apadrinhados” por quem eles passaram a considerar suas “madrinhas brasileiras” (caso de Jamal e de Samir). Esses são, portanto, casos em que houve uma “identificação relacional”²¹⁵ (BRUBAKER; COOPER, 2018) com brasileiros – ou seja, com pessoas específicas. Tanto Jamal quanto Samir passaram a considera-las como suas “madrinhas” após receberem apoio delas com moradia por um período. No caso de Jamal, a relação com a “madrinha” continuou mesmo depois que ele deixou de morar em sua casa. Por fim, há um caso

²¹⁵ Segundo Brubaker e Cooper (2018), as amizades, a relação de patrão-cliente e professor-estudante são exemplos de identificações *relacionais*. Por analogia, o mesmo se pode dizer da relação de madrinha-afilhado.

relatado por Irene do Lar Sírio em que uma família de sírios foi “apadrinhada” por uma família brasileira:

Um casal de jovens, quando eles vieram. Nos contatos da nossa superintendente, ela conseguiu o contato de uma família empresária, que residem em São Paulo, mas que tem a empresa em São José do Rio Preto. E na ocasião, ela falou deste casal. Era um casal muito jovem, os dois. Ela estava grávida e ela solicitou ajuda de trabalho para esta família. E esta família conheceu o casal. E quando eles conheceram o casal, eles meio que se identificaram. E eles simplesmente apadrinharam este casal, literalmente, com tudo. Eles foram para São José do Rio Preto. Ao chegar lá eles tinham uma casa montada, o quarto da criança montado. Aí ele foi absorvido na empresa deles. Ele está trabalhando até hoje e foi a família brasileira que eles ganharam. Essa é uma das histórias bastante impressionantes das famílias que nós atendemos. (Irene, funcionária do Lar Sírio)

É interessante notar a semelhança desse caso relatada por Irene com o patrocínio privado no Canadá. É como se houvessem colocado em prática um “patrocínio privado informal”. Em suma, esses exemplos demonstram como alguns brasileiros acolheram sírios pontualmente, a despeito de não haver um programa de patrocínio privado no país. No entanto, esses são casos isolados, enquanto no Canadá eles são a regra para aqueles que foram reassentados por meio do PSRP. Além disso, as “madrinhas” de Jamal e Samir os ajudaram mais com a questão da moradia, enquanto o apoio dos *sponsors* no Canadá envolve diversos “modos de incorporação” como o cultural, escolar, financeiro, habitacional, laboral, legal, linguístico, de saúde e social. Já no caso relatado por Irene houve incorporação laboral, habitacional e social. Ademais, tanto Jamal quanto Samir já haviam conquistado a incorporação linguística (aprenderam o português por conta própria) antes de irem morar com essas “madrinhas” brasileiras. Ambos também têm em comum o fato de serem solteiros. Conclui-se, portanto, que a despeito da ausência de um programa de patrocínio privado no Brasil, alguns sírios em situação de refúgio em São Paulo criaram uma “identificação relacional” (BRUBAKER; COOPER, 2018) com “madrinhas” brasileiras, o que demonstra que passaram a ver nelas uma “família substituta”.

No que tange à comunidade étnica, São Paulo conta com um número de árabes maior do que em Toronto. No Canadá, os árabes de nacionalidade síria anteriormente estabelecidos

se concentram em Montreal²¹⁶. Já em Toronto, a participação da sociedade civil por meio do PRSP compensou a pouco expressiva presença de árabes na região (ou ainda potencializou a presença dos árabes, no caso dos cristãos-ortodoxos armênios). Além disso, a quantidade de sírios em situação de refúgio que chegou no Canadá (quase 60.000 pessoas) fez com que se criassem robustas redes de apoio mútuo, com concentração em bairros específicos, o que facilitou os laços de vizinhança. Isso ocorreu no Brasil de forma menos expressiva, pois apenas cerca de 3.000 sírios chegaram ao país. Em Toronto se formaram concentrações de sírios em situação de refúgio em alguns bairros, gerando uma sociabilidade de vizinhança (por meio da proximidade física com a comunidade étnica), o que já não ocorreu em São Paulo, onde os sírios também se concentraram em alguns bairros e municípios (principalmente no entorno de mesquitas e igrejas onde foram acolhidos), mas em número muito menos expressivo, não gerando significativos laços de vizinhança com outros conterrâneos. Em São Paulo, alguns sírios em situação de refúgio conheceram outros sírios na mesma condição principalmente em ONGs que acolhem refugiados, em mesquitas, igrejas e até mesmo ao acaso na rua 25 março, onde há restaurantes árabes. Como se viu anteriormente, não há grande identificação entre os árabes e os sírios em situação de refúgio em São Paulo, pois estes se ressentem da falta de ajuda daqueles. A numericamente pouco expressiva presença de sírios em situação de refúgio em São Paulo fez com que o contato com outros refugiados fosse bastante esporádico. Já em Toronto o cenário é muito diferente, pois já contava com dez mil sírios em situação de refúgio em 2020. Assim, os encontros sociais com outros refugiados foram muito mais frequentes do que entre os sírios em São Paulo. Isso fez com que os sírios em situação de refúgio no Canadá tivessem muito mais referências em relação a quanto vale a sua mão-de-obra (pois outros conterrâneos adiantavam essa informação) – no sentido de não serem explorados em um trabalho precário (informação verbal²¹⁷). Essas redes assim formadas também favoreceram a obtenção de moradia em Toronto, o que em São Paulo é bem menos comum (muitos deles recorreram a conhecidos brasileiros para obter moradia, o que até gerou relações de identificação com as “madrinhas” brasileiras, como visto anteriormente).

²¹⁶ Por conta disso, os árabes estiveram mais envolvidos no patrocínio privado de sírios em Montreal do que em Toronto (HYNIE, 2018). Ademais, segundo Macklin *et al.* (2018), é pouco expressiva a participação dos árabes de origem síria no reassentamento privado de sírios em território nacional, chegando a apenas 5% em sua amostragem.

²¹⁷ Informação fornecida pela Profissional 6, que trabalha em uma agência que ajuda os sírios em situação de refúgio no Canadá a encontrarem trabalho. Entrevista realizada em 05 de setembro de 2019.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As trajetórias dos sujeitos entrevistados nos permitiram identificar três condições possíveis para os recém-chegados. A primeira é a daqueles que já chegaram ao Brasil com redes religiosas transnacionais estabelecidas (casos de Ali, Almir). A segunda é a daqueles que tinham parentes no Brasil (Nádia, Layla, Samir e Yazid) ou conhecidos (Ibraim, Kaled, Kalil, Jamal e Iasmin). Por fim, há aqueles que não tinham nenhum conhecido antes de chegarem (Ammar, Aziz, Beremiz, Hamed, Omar e Zayn).

Além disso, foram identificadas três principais estratégias de inserção social no Brasil. A primeira delas é o vínculo com organizações religiosas étnicas, como igrejas e mesquitas ligadas aos árabes em São Paulo. Essa estratégia de inserção foi identificada nas trajetórias de Ali, Almir e Harim (que já contavam com redes religiosas transnacionais), mas também de Nádia, Ammar e Aziz. A segunda estratégia identificada foi o estabelecimento de vínculos em espaços públicos como escolas, restaurantes e até mesmo na rua (como é o caso de Aziz, Hamed, Kaled, Kalil, Omar, Yazid e Samir). Por fim, a terceira estratégia consiste no estabelecimento de vínculos com organizações humanitárias, casos de Aziz, Beremiz, Jamal, Omar e Zayn. É importante destacar que essas estratégias de inserção não são excludentes, pois há indivíduos que utilizaram todas estas vias para fazer contatos sociais, como é o caso de Aziz. Assim, cada estratégia mencionada acima corresponde a um “modo de incorporação” (GLICK SCHILLER; CAGLAR; GULDBRANDSEN, 2006, tradução nossa) distinto, pois se referem a diferentes domínios institucionais com os quais os indivíduos podem se envolver de forma complementar.

Os sujeitos que tinham redes religiosas transnacionais se beneficiaram mais do apoio das igrejas e mesquitas em comparação aos demais. Isso porque possuem mais “respeitabilidade” (HIRSCHMAN, 2004) naquela comunidade. No entanto, isso não impediu que alguns deles também estabelecessem outros modos de incorporação, como a escola, por exemplo. A ajuda da mesquita ou igreja, em alguns casos, acaba restringindo o contato com os brasileiros, pois favorece os “laços fortes” (COLEMAN 1988a, apud PORTES, 1998) em detrimento dos “laços fracos” (GRANOVETTER, 1973).

Os sujeitos que tinham um círculo familiar no Brasil se beneficiaram dos “laços fortes” por já possuírem uma moradia à disposição e também pela maior facilidade e rapidez em estabelecer laços com os árabes, o que favorece a obtenção de um trabalho. Os que tinham

apenas conhecidos no Brasil acabaram na maior parte das vezes se frustrando com as promessas de emprego desses conhecidos, se sentindo enganados (casos de Kaled e Jamal). Finalmente, aqueles que não tinham nenhum contato prévio adotaram diferentes estratégias. Alguns deles obtiveram ajuda de organizações humanitárias diaspóricas e outros frequentaram organizações humanitárias religiosas de outras denominações, muito frequentemente a CASP. Além disso, há sírios que se beneficiaram do apoio de organizações seculares, como o ADUS e a BibliASPA.

Também há aqueles que simplesmente foram às ruas desbravar os diferentes cantos da cidade, conversando em inglês com as pessoas na rua (casos de Omar, Aziz e Hamed) e, dessa forma, conhecendo aleatoriamente outros sírios em situação de refúgio, donos de restaurantes árabes e até mesmo brasileiros. Até mesmo aqueles que tinham um círculo familiar no Brasil adotaram essa estratégia de inserção (caso de Samir e Yazid), uma vez que quiseram obter autonomia em relação a esses parentes – como uma forma de estabelecerem “laços fracos” (GRANOVETTER, 1973).

Há sírios que ficaram, em termos de sociabilidade, mais restritos aos árabes, principalmente aqueles que chegaram por meio de redes religiosas transnacionais ou que já tinham um círculo familiar no Brasil. Principalmente aqueles que foram morar com os parentes acabaram paradoxalmente tendo mais dificuldade em ter autonomia e em entrar em contato com brasileiros, mas também foram bem sucedidos em fazê-lo (ainda que tenham levado um pouco mais de tempo). Já aqueles que não possuíam contatos prévios à chegada ao Brasil ou aqueles cujos contatos prévios consistiam apenas em conhecidos (mas não tinham parentes e nem redes religiosas transnacionais) sofreram mais no começo, mas foram colocados em uma situação na qual foram impelidos a adotar uma estratégia de inserção social, como a de conversar com as pessoas nas ruas em inglês, procurar restaurantes árabes e desbravar a cidade com transporte público. Isso fez com que eles aprendessem mais rapidamente a serem autônomos e estabelecessem relações sociais com outros sírios em situação de refúgio²¹⁸ e brasileiros.

²¹⁸ Há uma correlação muito forte entre estabelecer contatos sociais com outros sírios em situação de refúgio e o tipo de rede migratória. Assim, aqueles que não possuíam contatos prévios à chegada ao Brasil ou aqueles cujos contatos prévios consistiam apenas em conhecidos tiveram muito mais contato com outros sírios em situação de refúgio do que aqueles que tinham parentes ou redes religiosas no Brasil. Isso possivelmente se explica pelo fato de que estes dois últimos grupos possuem redes sociais mais robustas no Brasil e, portanto, não têm necessidade de estabelecer contatos sociais com outros sírios em situação de refúgio. Já aqueles que não conheciam ninguém no Brasil ou tinham apenas conhecidos se viram na necessidade de estabelecer mais contatos sociais com outros sírios na mesma condição e, assim, tornar suas redes sociais mais robustas, ampliando as suas oportunidades. Interessante que esse padrão não se aplica quando se analisa a formação de contatos sociais com brasileiros. Por exemplo, aqueles que tinham parentes no país estabeleceram contatos sociais com brasileiros, mas não estabeleceram muitos contatos com outros sírios em situação de refúgio. Já aqueles que não conheciam ninguém

Assim, embora tenham enfrentado mais dificuldades no começo, acabaram obtendo autonomia mais rapidamente. Eles foram obrigados a sair da “zona do conforto” no início de suas trajetórias, enquanto os demais não precisaram fazê-lo.

Por outro lado, o apoio dado pelo círculo familiar e pelos árabes, quando não cria uma acomodação no sujeito, acaba servindo como uma vantagem, pois ele pode fazer uma transição mais tranquila para sua autonomia, sem que passe apuros, ou sem que experimente uma queda muito grande em seu padrão de vida. Esse apoio pode até mesmo permitir com que alguém estude português por algum tempo, sem se obrigar a procurar um trabalho para sobreviver logo de cara (caso de Kalil). Essa é a vantagem de se contar com esse apoio inicial, desde que ele não seja sufocante (caso de Samir). Há indivíduos que, embora não tenham parentes no Brasil, contaram com o apoio de parentes no exterior que os ajudaram financeiramente (caso de Aziz e Kalil), daí a importância também da “diáspora”²¹⁹ síria para sua incorporação.

De um modo geral, havia a expectativa de que os sírios em situação de refúgio seriam acolhidos pelos árabes no Brasil, tanto é que a resolução nº 17/ 2013 do CONARE destaca a presença de laços históricos com a população de ascendência síria para fundamentar a facilitação de visto para os sírios. Esta pesquisa, no entanto, revela que esses laços históricos estão fragilizados, o que precisa ser considerado na elaboração de políticas públicas para esse grupo (FORTUNATO, 2019). As políticas federais voltada aos “refugiados” ainda os confundem com “imigrantes” (SCHIOCCHET, 2019). A razão de ser da fragilidade desses laços históricos é o insuficiente nível de “identificação” (BRUBAKER; COOPER, 2000) religiosa e de origem nacional entre os dois grupos – caso da divisão entre “sírios” e “libaneses” reivindicada pelos árabes (divisão essa que, como se viu, também perpassa as relações entre os árabes muçulmanos já estabelecidos e os sírios recém-chegados). Nos depoimentos dos entrevistados notou-se que se sentiram agredidos e ressentidos com essa divisão. Isso gerou diferentes reações entre os sujeitos. Kalil adotou uma reação parcimoniosa, ressaltando a “identificação” linguística com os árabes e minimizando as diferenças religiosas e de origem nacional. Ali reagiu reafirmando o valor de ser “sírio” e “muçulmano”, sentindo-se incomodado com o arrefecimento das tradições entre os descendentes de árabe no Brasil – como a prática religiosa e do árabe. No entanto, ele ressaltou alguns pontos em comum com os árabes, como a

ou tinham apenas conhecidos acabaram estabelecendo muitos contatos sociais tanto com brasileiros quanto com outros sírios em situação de refúgio. Vale destacar que as ruas e as organizações humanitárias não ligadas à diáspora síria foram os principais lugares onde eles estabeleceram esses contatos sociais.

²¹⁹ Para Handerson (2015, p. 355), a diáspora “[...] é uma experiência familiar e de sociabilidade” que comporta expectativas e obrigações.

disposição empreendedora e o alto nível de escolaridade – o que se configura em uma “identificação” de classe e profissional. Aziz, por fim, se mostrou bastante frustrado com a fragilidade dos laços sociais estabelecidos com os árabes mesmo após três anos de convívio – ele ainda se sentia um estrangeiro entre eles mesmo após todo esse período. Aziz afirma que os árabes têm capacidade de ajudar muito mais do que realmente ajuda – uma reclamação que foi ecoada pelos demais entrevistados. Dos entrevistados, no entanto, ele é o que mais sentiu a falta de ajuda, pois estava desempregado no momento da entrevista. Ele afirma que esteve a ponto de romper os vínculos sociais com os árabes – o que o deixaria ainda mais isolado e com menos perspectivas de se recolocar no mercado de trabalho –, mas foi encorajado pelo *sheik* Said a manter estes vínculos. O carisma do *sheik* fez com ele fosse o elo dessa “identificação” relacional entre Aziz e os árabes, uma vez que a “identificação” categorial (de origem nacional, religiosa, linguística, de classe e profissional) revelou-se insuficiente para uni-los. Portanto, o *sheik* desempenha um importante papel no grau de coesão social com os árabes. O mesmo se pode dizer no caso dos padres e diáconos, que criaram esse elo entre os árabes e sírios em situação de refúgio (caso de Almir e Nádia). Diante do exposto, pode-se concluir que o baixo nível de “identificação” (do tipo categorial) entre sírios em situação de refúgio e os árabes *é um elemento constitutivo* desta relação, *mas não deve ser tomado como uma descrição fiel* da mesma, pois há “identificações” do tipo relacional que fogem à regra. Por exemplo, há casos de muçulmanos que frequentam igrejas porque possuem parentes cristãos (caso de Kalil), ou ainda de sírios que se relacionam profissionalmente com libaneses porque ambos são musicistas (caso de Kaled). De uma forma geral, no entanto, os vínculos sociais mais duradouros se deram com os *sheiks* (caso de Ali e Aziz) e com outros sírios em situação de refúgio (casos de Omar, Aziz e Kalil).

Por meio das entrevistas com os profissionais de organizações humanitárias, verificou-se que há o entendimento de alguns deles de que os laços históricos com os árabes favoreceriam a recepção dos sírios, fazendo com que estes não procurassem as políticas públicas de moradia, trabalho, curso de línguas e estabelecimento de vínculos sociais com a comunidade. Há a possibilidade de que a limitada oferta de políticas públicas por meio do Estado também se deva a esse pressuposto. No entanto, não estava entre os objetivos desta tese examinar se essa limitada oferta de políticas se deveu ao pressuposto de que os laços históricos com os árabes seriam suficientes para acolhê-los, ou se ela se deveu à percepção de que há também muitas carências entre a população de modo geral (diferentemente do Canadá), o que impossibilitaria

uma ação mais assertiva em prol dos sujeitos em situação de refúgio. Essa questão permanece em aberto para ser explorada em futuras pesquisas.

A nível federal, o Estado facilitou a obtenção do visto, da solicitação de refúgio e emitiu a carteira de trabalho ao solicitante de refúgio. Esse vínculo com o Estado revelou-se insuficiente para a criação de uma cidadania extensa, como ocorre no Canadá. A obtenção de um documento provisório e uma carteira de trabalho implicam em uma “cidadania regulada” que consiste apenas no “nascimento cívico” (SANTOS, 1979) daquele sujeito. A obtenção da carteira de trabalho é valorizada por eles, pois é uma forma de se obter a estabilidade financeira. Ela gera uma promessa de integração pela via do trabalho (CARDOSO, 2010). Esse horizonte de expectativas é importante fonte de “identificação” profissional. Quando essa promessa de integração é frustrada pelas altas taxas de desemprego e dificuldade em acessar o mercado de trabalho, os sírios se veem obrigados a recorrer a empregos informais e à “viração” (FREHSE, 2016) nas ruas. “Trabalhadores terceirizados, por exemplo, não criam, ou têm grande dificuldade para criar, vínculos sociais sólidos no local de trabalho” (PAMPLONA, 2001, p. 272). Essa dificuldade de criar “identificação” social por meio do trabalho reforça a necessidade de outras formas de identificação. Nessa etapa, muitos sírios em situação de refúgio se veem abandonados à própria sorte e necessitando do apoio dos árabes – com os quais, porém, também não se identificam. A estrutura de acolhimento de igrejas, mesquitas e organizações humanitárias surgem nesse ponto de suas trajetórias como importantes fontes de “identificação” (BRUBAKER; COOPER, 2000), “sociação” (SIMMEL, 2006) e “capital social” (BOURDIEU, 1986).

Como visto anteriormente, os sujeitos com família no Brasil ou com acesso às “redes religiosas transnacionais” (LEVITT, 2003) tiveram mais acesso às estruturas de acolhimento de igrejas e mesquitas que os demais. Além disso, o tempo de permanência no país contribuiu para o maior acesso às organizações religiosas também. Quanto mais tarde chegaram no Brasil, menores as chances de obterem ajuda das igrejas e mesquitas – pois se tratou de ajuda pontual no início do fluxo. Não obstante, as mesquitas e igrejas facilitaram o acesso a serviços sociais do Estado nas áreas de saúde e educação, os ajudaram a encontrar trabalho com os árabes (ainda que precário e/ou mal remunerado), a fortalecer os vínculos sociais com eles (por meio do *sheik*) e a dar contornos à experiência imigratória (por meio da religiosidade), oferecendo um refúgio contra os problemas enfrentados na sociedade de adoção.

As organizações humanitárias (principalmente aquelas não ligadas à diáspora síria, como a CASP e o ADUS), no entanto, foram proeminentes nas trajetórias dos sujeitos

entrevistados, suprimindo as lacunas deixadas pelo Estado a nível federal, complementando as políticas públicas a nível estadual e municipal e ajudando os sírios a criarem vínculos sociais quando se viram desamparados pelos árabes. Alguns sírios depositaram suas esperanças na CASP, onde começaram a fazer trabalho voluntário, criando vínculos com brasileiros e refugiados de outras nacionalidades – alguns passaram a ver a organização como uma família substituta. O projeto do ADUS em que refugiados podem ensinar línguas estrangeiras também se tornou fonte de renda e de vínculos sociais com outros sujeitos em situação de refúgio e brasileiros. Destaca-se também as aulas de português como ambientes propícios para a criação destes vínculos. A CASP se destacou das demais organizações por conta de sua experiência histórica com a questão do refúgio (FACUNDO, 2017), maior proximidade com o CONARE e maior autonomia financeira. Já o ADUS se destacou por pela inserção desses sujeitos no mercado de trabalho. Concluiu-se que as organizações diaspóricas (Lar Sírio e SBM), apesar de serem as únicas a afirmarem que apoiaram os sírios com moradia, foram menos relevantes nas trajetórias dos sujeitos entrevistados. Chegou-se a essa conclusão por meio da análise dos “modos de incorporação” (GLICK SCHILLER; CAGLAR; GULDBRANDSEN, 2006) laboral, social e linguístico desses entrevistados.

Notou-se que alguns sujeitos não buscaram organizações humanitárias, pois não queriam depender de ajuda alheia para começar sua vida no Brasil – evitando assim se tornarem “sujeitos humanitários” (MOULIN, 2012) ou “passivos”, que ficam esperando uma solução oferecida pelos dispositivos humanitários (AGIER, 2006). Essa escolha tem implicações em sua “identificação” (BRUBAKER; COOPER, 2000), pois eles não se identificam com a categoria “refugiados”. Segundo Schiocchet (2019), os profissionais humanitários em geral identificam os “refugiados” como sujeitos vulneráveis não habilitados a tomarem as próprias decisões – necessitando de constante tutela. Os sírios não gostam de revelar as próprias vulnerabilidades, principalmente para outros sírios, como nos confidenciou Zayn. Isso guarda relação com a sua “identificação” profissional como comerciantes independentes que obtém o sucesso financeiro sem possuírem um patrão – algo presente tanto entre os imigrantes do passado como entre os sujeitos em situação de refúgio entrevistados nesta tese. Conclui-se que alguns sírios narram o ato de se movimentar por conta própria como uma recusa a serem identificados como “refugiados” e como uma forma de se conservarem enquanto “sujeitos políticos” (MOULIN, 2012) capazes de tomarem as próprias decisões. O caso mais significativo nesta pesquisa é o de Hamed, que não buscou o apoio de nenhuma mesquita, igreja, organização humanitária ou dos árabes. Ele evitou também solicitar o refúgio no país e procurou emprego

sozinho. Apenas no momento em que necessitou de uma carteira de trabalho para obter o emprego é que precisou solicitar o refúgio, passando assim a ser identificado enquanto “sujeito humanitário” pelo Estado, embora não se auto-identificasse dessa maneira durante a entrevista. A sua trajetória demonstra uma recusa ao discurso humanitário e afirma a esperança em um futuro melhor, sem que fique à espera da ajuda de instituições humanitárias. Em geral, os sujeitos que evitaram as organizações humanitárias adotaram a “viração” (FREHSE, 2016) nas ruas como principal estratégia inicial de inserção social.

Em relação à “religião” e “religiosidade” (SIMMEL, 2011), conclui-se esta foi mais relevante do que aquela enquanto estratégia de inserção social para os recém-chegados. Embora a literatura aponte a “religião” como espaço privilegiado de convivência e sociabilidade para os imigrantes e refugiados (FRESTON, 2008; HIRSCHMAN, 2004; SEYFERTH, 2004), verificou-se que ela *não* foi o principal fator de “sociação” (SIMMEL, 2006) nas trajetórias analisadas. Isso está relacionado à maior “liberdade social” (informação verbal²²⁰) vivenciada pelos sírios no Brasil. Está em curso um processo de “individualização do Islã” (ROY, 2004) no qual a “religião” deixa de regular a vida social do grupo e passa a ser vivido na esfera privada. Diante do exposto, conclui-se que a “religiosidade” (SIMMEL, 2011) foi mais relevante do que a “religião” (SIMMEL, 2011). Esta perde cada vez mais a sua influência, enquanto aquela ainda é relevante na medida em que alguns sujeitos a adotam na esfera privada. As trajetórias profissionais de Samir, Aziz e Ali foram influenciadas por sua religiosidade. Nesses casos, a “religiosidade” é uma *força social* (BAUMANN; SALENTIN, 2006) que dá contornos à incorporação laboral e social dos sujeitos. A religiosidade pode oferecer “refúgio” (HIRSCHMAN, 2004) ao sujeito contra os efeitos do desemprego e ajudá-lo a superar os estados de desânimos causados pela “tendência anômica” (DURKHEIM, 2005), pois promove a coesão social e o sentimento de pertencimento, como na trajetória de Aziz. Associada à prática religiosa está a “virtude dinamogênica” (WEISS, 2013), que recupera o tônus vital e disposição do sujeito para lidar com os efeitos do desemprego e da fragilidade dos vínculos sociais – e reduzindo as incertezas causadas por esses fatores. A presença de um líder carismático como o *sheik*²²¹, associado ao seu papel de “vidraça”²²² (FERREIRA, 2009) potencializam a “virtude

²²⁰ Termo usado por Zayn em uma entrevista realizada em 31 de janeiro de 2018.

²²¹ Segundo Ferreira, para além de sua formação, o *sheik* também precisa de qualidades como “[...] carisma, linguagem, temperamento, oratória, conhecimentos gerais, identidade com um certo tipo de pessoas.” (FERREIRA, 2009, p. 97).

²²² Ou seja, alguém que ouve os problemas da comunidade.

dinamogênica” da prática religiosa, pois ele é uma figura que inspira a coesão social dos sírios em situação de refúgio com os árabes.

Por último, ao lançar mão de um enfoque comparativo com o Canadá, buscou-se reposicionar o referencial analítico, relativizando as trajetórias dos sírios em situação de refúgio em São Paulo. Ao adotar a “comparação individualizadora” (TILLY, 1984) e o “estudo de caso” (ROBINSON, 2016), buscou-se chamar a atenção para o caso brasileiro, no que ele tem de distinto em relação ao caso canadense.

O caso brasileiro é bastante semelhante ao canadense no que diz respeito às características da imigração histórica de sírios e libaneses. Há ainda uma identificação com o empreendedorismo presente entre os sujeitos em situação de refúgio em ambos os países. Ademais, em ambos os países a atuação católica foi um elemento fundador no acolhimento a refugiados. No entanto, no Brasil não houve o desenvolvimento de um modelo de reassentamento nos moldes do patrocínio privado canadense, nem a presença de grupos inter-religiosos. Os obstáculos colocados para a adoção do modelo de patrocínio privado no Brasil se revelaram maiores do que os obstáculos colocados para a adoção de grupos inter-religiosos. Isso parece ser algo factível, uma vez que iniciativas como a do CONIC já vem tomando essa direção. Essas iniciativas poderiam se desenvolver com a inclusão de mesquitas nas congregações já existentes no Brasil – a exemplo do que ocorre no Canadá –, pois isso possibilitaria ações coordenadas no acolhimento a sujeitos em situação de refúgio, bem como maior alcance das campanhas em prol da tolerância religiosa e contra o racismo. Essas campanhas são relevantes no sentido de sensibilizar a sociedade civil sobre a questão do refúgio, algo que ainda não ocorreu no Brasil (e que é um pré-requisito para a adoção do modelo de patrocínio privado). Além disso, ainda são limitadas no Brasil as ações coordenadas entre o poder público, igrejas e mesquitas. Essas ações coordenadas são fundamentais para que as políticas públicas atendam às especificidades desse grupo. Verificou-se no Brasil que a ausência de esforços coordenados fez com que o governo superestimasse a capacidade dos árabes de receberem os refugiados. Há proeminência da sociedade civil no acolhimento a refugiados em comparação à atuação do governo. Esse protagonismo da sociedade civil ainda permanece pouco explorado pelos esforços coordenados entre organizações humanitárias e poder público a nível estadual e municipal em São Paulo. A nível federal, o Brasil revelou-se “indiferente” aos sírios após a concessão do visto humanitário, pois não elaborou nenhuma política de inclusão.

Em relação à comunidade étnica, a presença de poucos sírios em situação de refúgio em São Paulo (em comparação com Toronto) contribui para o isolamento social desse grupo. O Brasil tem se mostrado refratário²²³ ao patrocínio da vinda de outros sírios em situação de refúgio ou dos familiares daqueles que já vieram. Assim, dificilmente São Paulo receberá uma quantidade de sírios em situação de refúgio comparável a Toronto nos próximos anos. Tendo isso em vista, seria possível investir na formação de laços sociais com outros grupos. Esta pesquisa revela os benefícios de programas adotados por organizações humanitárias que estimulam a criação de vínculos sociais com brasileiros e refugiados de outras nacionalidades. Isso ocorre de muitas formas, desde a realização de cursos de português até a contratação de professores em situação de refúgio para ensinarem línguas estrangeiras. O envolvimento da sociedade civil é algo que existe pontualmente no caso brasileiro, enquanto no Canadá é algo sistemático, cujo contorno é dado pelo programa de patrocínio privado. Portanto, verifica-se que há, na sociedade civil brasileira, um potencial ainda pouco explorado pelas ações coordenadas entre o poder público, grupos inter-religiosos e organizações humanitárias.

²²³ A Resolução Normativa nº 25, de 14 de setembro de 2017, do CONARE (que facilitava a emissão de visto humanitário para os sírios em situação de refúgio que não viviam no Brasil), permaneceu válida até 20 de setembro de 2019, não sendo prorrogada após essa data.

REFERÊNCIAS

ACNUR - Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados. Convenção de 1951 relativa ao estatuto dos refugiados. In: ARAUJO, N.; ALMEIDA, G. (Coords) *O direito internacional dos refugiados: uma perspectiva brasileira*. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

ACNUR - Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados. *Syria Regional Refugee Response*: Inter-agency Information Sharing Portal, 2016. Disponível em: http://data.unhcr.org/syrianrefugees/regional.php#_ga=1.143067893.1128708269.1467401639. Acesso em: 08 jul., 2016.

ACNUR - Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados. *Soluções duradouras*, 2020. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/solucoes-duradouras/>. Acesso em: 02 dez. 2020.

ADUS – Instituto de Reintegração do Refugiado. A guerra civil na Síria e o refugiado Sírio no mundo. *Relatório Final*, cap. 4. Adus - Instituto de Reintegração do Refugiado, São Paulo, 2016, p. 75-89. Disponível em: <http://www.adus.org.br/wp-content/uploads/2016/06/004-Cap4-A-guerra-civil-na-S%C3%ADria-e-o-refugiado-s%C3%ADrio-no-mundo.pdf>. Acesso em: 11 jul. 2016.

ADUS – Instituto de Reintegração do Refugiado. Projeto Mente Aberta, 2018. Disponível em: <http://www.adus.org.br/mente-aberta/> Acesso em 21 set. 2018.

ADUS – Instituto de Reintegração do Refugiado. Histórico, 2021a. Disponível em: <http://www.adus.org.br/sobre/historico/> Acesso em 20 jan. 2021.

ADUS – Instituto de Reintegração do Refugiado. Capacitação e Geração de Renda, 2021b. Disponível em: <http://www.adus.org.br/projetos/projeto-trabalho-e-renda/#1497227701676-d4816679-a5d4> Acesso em 20 jan. 2021.

AGAMBEM, Giorgio. *Estado de exceção* [Homo Sacer, II, I]. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGER, Alastair; STRANG, Alison. Understanding integration: a conceptual framework. *Journal of Refugee Studies*, v. 21, n. 2, 2008, p. 166-191.

AGIER, Michel. Refugiados diante da nova ordem mundial. Trad. De Paulo Neves. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, v. 18, n.2, 2006, p. 197-215.

ALARCÓN, Pietro de J. L. Direitos dos refugiados: uma leitura com fundamento nos princípios constitucionais. *Ius Gentium*, Curitiba, vol. 7, n. 1, jan./jun. 2016, p. 219-241.

ALBERSHEIM, Úrsula. *Uma comunidade teuto-brasileira (Jarim)*. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais/MEC, 1962.

AL-SHAMI, Leila; YASSIN-KASSAB, Robin. *Burning country: Syrians in Revolution and War*. Londres: Pluto Press, 2016.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

AZEVEDO, Thales de. *Italianos e gaúchos: os anos pioneiros da colonização italiana no Rio Grande do Sul*. Rio de Janeiro: Ed. Cátedra; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1982.

BAENINGER, Rosana. Migrações transnacionais de refúgio: a imigração síria no Brasil no século XXI. In: CIERCO, Teresa *et al.* (org.), *Fluxos migratórios e refugiados na atualidade*. Rio de Janeiro: Fundação Konrad Adenauer Stiftung, 2017. Disponível em: <http://www.kas.de/wf/doc/24731-1442-5-30.pdf>. Acesso em: 16 jul. 2018.

BAEZA, Cecília. O papel das mesquitas na recepção dos refugiados sírios em São Paulo: entre confessionalização das solidariedades e integração na sociedade brasileira. *Brésil(s)*, Paris, n. 14, 2018. Disponível em: <https://journals.openedition.org/bresils/3224>. Acesso em: 25 set. 2019.

BAHA, Abu-Laban. *An olive branch on the family tree: the Arabs in Canada*. Toronto, Canada: McClelland and Stewart Limited, 1980.

BAHA, Abu-Laban. Arab Canadians, 2013. In: *The Canadian Encyclopedia*. Disponível em: <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/arabs>. Acesso em: 19 nov. 2020.

BARNETT, Michael. Where is the Religion? Humanitarianism, Faith, and World Affairs. In: SHAH, Timothy S.; STEPAN, Alfred; TOFT, Monica D. *Rethinking Religion and World Affairs*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

BARNETT, Michael. Humanitarian Governance. *Annual Review of Political Science*, 2013, 16, 2013, p. 379-98.

BASSANEZI, Maria S. C. B. *et al.* *Atlas da imigração internacional em São Paulo: 1850-1950*. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. *Estranhos à nossa porta*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BAUMANN, Martin; SALENTIN, Kurt. Migrant Religiousness and Social Incorporation: Tamil Hindus from Sri Lanka in Germany. *Journal of Contemporary Religion*, v. 21, n. 3, 2006, p. 297-323.

BENTHALL Jonathan. *Returning to Religion: Why a Secular Age is Haunted by Faith*. London: I. B. Taurus, 2009.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1984.

BHUYAN, Rupaleem *et al.* Branding “Canadian Experience” in Immigration Policy: Nation Building in a Neoliberal Era. *International Migration & Integration* (2017), v. 18, 2017, p. 47-62.

BISNETO, Victor B. Refugiados sírios em Campinas/SP e um Aladdin sem a lâmpada mágica. *In: MALALA*, São Paulo, v.4, n.6, jul. 2016, p. 89-109.

BOECHAT, Yan. Sírios buscam fuga em cidadania brasileira. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 10 de abr. 2017, Folha Mundo, página A10.

BOURDIEU, Pierre. The Forms of Capital. *In: RICHARDSON, John G. (ed.). Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood Press, 1986, p. 241-258.

BRASIL, Emmanuel de N.. *Migração síria contemporânea: da partida a (re)inserção*. Monografia (Bacharelado em Sociologia). Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

BRUBAKER, Rogers; COOPER, Frederick. Beyond “identity”. *Theory and society*, v. 29, n. 1, 2000, p. 1-47.

BRUBAKER, Rogers; COOPER, Frederick. Para além da “identidade”. Tradução de Alexandre de Oliveira Silva. *Revista Antropolítica*, n. 45, Niterói, 2. sem. 2018, p. 266-324.

BURT, Ronald S. *Structural Holes: The Social Structure of Competition*. Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 1992.

CAIXA Econômica Federal. *Bolsa Família*. Disponível em: <https://www.caixa.gov.br/programas-sociais/bolsa-familia/Paginas/default.aspx>. Acesso em: 01 dez. 2020.

CALEGARI, Marília. Condições de vida dos refugiados sírios em São Paulo. In: BAENINGER, Rosana *et al.* (org.), *Migrações Sul-Sul*. Campinas, SP: Núcleo de Estudos de População “Elza Berquó” – NEPO, Unicamp, 2018.

CÂMARA ÁRABE. *A comunidade árabe no Brasil: identidade, influência, contribuição e liderança*. *Webinar*, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FjzHrzIaRUk&feature=youtu.be>. Acesso em 23 jul. 2020.

CARDOSO, Adalberto. Uma utopia brasileira: Vargas e a construção do Estado de Bem-Estar numa sociedade estruturalmente desigual. *Dados*, Rio de Janeiro: vol. 53, n. 4, 2010, p. 775-819.

CARDOSO, Rodrigo. Os caminhos do Islã no Brasil. *ISTOÉ*, edição nº2487 de 11 ago. de 2014. Disponível em: http://istoe.com.br/349181_OS+CAMINHOS+DO+ISLA+NO+BRASIL/. Acesso em: 15 ago. de 2017.

CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CASP – Cáritas Arquidiocesana de São Paulo. *Centro de Referência para Refugiados – Perguntas Frequentes*, 2020. Disponível em: <https://www.caritassp.org.br/centro-de-referencia-para-refugiados/>. Acesso em 23 set. 2020.

CASTLES, Stephen *et al.* *Integration: mapping the field*. London: Home Office Immigration Research and Statistics Service, 2002.

CASTRO, Maria Cristina de. A construção de Identidades Muçulmanas: Um Enfoque Comparativo entre Duas Comunidades Paulistas. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 57, n. 4, 2014, p. 1043-1076.

CAVALCANTI, Leonardo; MACÊDO, Marília; OLIVEIRA, Tadeu; SILVA, Gustavo J. *Refúgio em Números*, 5ª Ed. Observatório das Migrações Internacionais; Ministério da Justiça e Segurança Pública/ Comitê Nacional para os Refugiados. Brasília, DF: OBMigra, 2020. Disponível em: <https://www.justica.gov.br/seus-direitos/refugio/refugio-em-numeros>. Acesso em: 18 dez. 2020.

CCR – Canadian Council for Refugees. *Renewing Canada's Private Sponsorship of Refugees Program*, 2016. Available In: <https://ccrweb.ca/sites/ccrweb.ca/files/renewing-psr-jan-2016.pdf>. Access on: 25 jun. 2019.

CCR – Canadian Council for Refugees (2017). *Refugees and faith survey: Summary Report*, 2017. Disponível em: <https://ccrweb.ca/sites/ccrweb.ca/files/faith-and-refugees-survey-report.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2019.

CHARMAZ, Kathy. *Constructing Grounded Theory: a Practical Guide Through Qualitative Analysis*. London/ Thousand Oaks/ New Delhi: SAGE Publications, 2006.

CIC – Citizenship and Immigration Canada. *Population Profile: Syrian Refugees*, 2015. Disponível em: <https://www.cpa.ca/docs/File/Cultural/EN%20Syrian%20Population%20Profile.pdf>. Acesso em: 21 fev. 2020.

COIMBRA, Melissa G. L. B.; ORCHARD, Maria S. E. Um estudo sobre os Refugiados Sírios na cidade de São Paulo e Florianópolis: trajetórias laborais e precarização do trabalho. *Idéias*, Campinas, SP, v. 11, 2020, p. 1-26.

CONARE – Comitê Nacional para os Refugiados. *Resolução Normativa N° 17, de 20 de setembro de 2013*. Disponível em: <https://www.justica.gov.br/seus-direitos/refugio/anexos/resolucao-normativa-n-17-do-conare.pdf/view>. Acesso em 20 out. 2020.

COSTA, Eric Junior; FERNANDES, Duval Magalhães. Experiências vivenciadas por refugiados sírios em seu processo de integração cultural na cidade de São Paulo. *Revista Territórios e Fronteiras*, v. 13, n. 2, jul. – dez. 2020, p. 166-191.

CPJ – Citizens for Public Justice. *Private Sponsorship and Public Policy: Political barriers to church-connected refugee resettlement in Canada*. Prepared by Ashley Chapman, 2014. Disponível em: <https://cpj.ca/wp-content/uploads/PrivateSponsorshipandPublicPolicyReport-1.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2019.

CRISP, Jeff. The local integration and local settlement of refugees: a conceptual and historical analysis. *New Issues in Refugee Research*. Geneva: UNHCR, 2004.

DARIEVA, Tsypylma; GLICK SCHILLER, Nina; GRUNER-DOMIC, Sandra. *Cosmopolitan Sociability: Locating Transnational Religious and Diasporic Networks*. Taylor and Francis: London and New York, 2014 [2012]. Versão Kindle.

DENARO, Chiara. Agency, resistance and (forced) mobilities. The case of Syrian refugees in transit through Italy. *REMHU, Revista Interdisciplinar de Mobilidade Humana*, Brasília, v. 24, n. 47, p. 77-96, Ago. 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1980-85852016000200077&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 29 mar. 2017.

DESLANDES, Suely F. O projeto de pesquisa como exercício científico e artesanato intelectual. In: DESLANDES, Suely Ferreira; GOMES; Romeu; MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.), *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011, p. 48.

DEVOTO, Fernando. *Historiografía de la inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana, 2002.

DIELEMAN, Carmelle D. Opinion: Bureaucratic malice belies Canada's welcome to refugees. *Vancouver Sun.*, 2017, March 17. Disponível em: <https://vancouver.sun.com/opinion/opinion-bureaucratic-malice-belies-canadas-welcome-to-refugees>. Acesso em: 20 fev. 2020.

DROLET, Julie; MOORTHY, Gayatri. The Settlement Experiences of Syrian Newcomers in Alberta: Social Connections and Interactions. *Canadian Ethnic Studies*, v. 50, n. 2, 2018, p. 101-20.

DURKHEIM, Émile. *A Divisão do Trabalho Social*. São Paulo/Lisboa, Livraria Martins Fontes/Editorial Presença, 2 vols, 1977.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: O sistema totêmico na Austrália*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DURKHEIM, Émile. *O Suicídio*. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2005.

ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L. *Estabelecidos e outsiders*. São Paulo, Zahar, 2000.

ENVIRONICS Institute. *Survey of Muslims in Canada 2016*. Toronto: The Environics Institute, 2016. Disponível em: https://www.environicsinstitute.org/docs/default-source/project-documents/survey-of-muslims-in-canada-2016/final-report.pdf?sfvrsn=fbb85533_2. Acesso em 16 jun. 2021.

ESPINOZA, Marcia A. V. The Politics of Resettlement: Expectations and Unfulfilled Promises in Chile and Brazil. In: Garnier, Adele; Sandvik, Kristin B.; Jubilit Lilitiana L. (eds.) *Refugee Resettlement: Power, Politics and Humanitarian Governance*. New York: Berghahn Books, 2018.

FACUNDO, Ângela. *Êxodos, refúgios e exílios: colombianos no sul e sudeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2017.

FASSIN, Didier. *Humanitarian reason: a moral history of the present*. Translated by Rachel Gomme. London: University of California Press, 2012.

FERREIRA, Francirosy C. B. O *Sheik* é o livro... Aquele que ouve e que fala. *Teoria & Sociedade*, nº 17, v. 1, jan.-jun. 2009, p. 84-113.

FISHER, Max. Guerra na Síria tende a piorar. In: *The New York Times* [em colaboração com a *Folha de São Paulo*]. Sábado, 3 de setembro de 2016.

FORTUNATO, Elissa Macedo. *Integração de refugiados no Brasil: a construção de políticas públicas e a visão dos refugiados sírios*. Dissertação (Mestrado em Estudos Árabes). Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2019. 217f.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREHSE, Fraya. A rua no Brasil em questão (etnográfica). In: KOWARICK, Lúcio; FRÚGOLI JR., Heitor (org.), *Pluralidade urbana em São Paulo: Vulnerabilidade, marginalidade, ativismos*. São Paulo: Editora 34, FAPESP, 2016, p. 197-223.

FRESTON, Paul. The Religious Field among Brazilians in the United States. In: BRAGA, L. J.; JOUËT-PASTRÉ, C. (eds.), *Becoming Brazuca: Brazilian Immigration to the United States*. Cambridge, Harvard University Press, 2008, p. 255-268.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *O livro das religiões*. Trad. Isa Mara Lando; revisão técnica e apêndice Antônio Flávio Pierucci. – São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GARNIER, Adèle., SANDVIK, Kristin B. and JUBILUT Liliana L. Refugee Resettlement as Humanitarian Governance. In: Garnier, A., Sandvik, K. B. and Jubulut L. L. (eds.) *Refugee Resettlement: Power, Politics and Humanitarian Governance*. New York: Berghahn Books, 2018.

GATTAZ, André. *Do Líbano ao Brasil: história oral de imigrantes*. Salvador: Pontocom, 2012.

GIBB, C. Religious Identification in Transnational Contexts: Being and Becoming Muslim in Ethiopia and Canada. *Diaspora*, v.7, n.2, 1998, p.2 47-267.

GINGRICH, Luann G.; ENNS, Thea. A Reflexive View of Refugee Integration and Inclusion: A Case Study of the Mennonite Central Committee and the Private Sponsorship of Refugees Program. *Refuge: Canada's Journal on Refugees*, v. 35, n.2, 2019, p. 9-23.

GLICK SCHILLER, Nina; BASCH, Linda; BLANC-SZANTON, Cristina. *Toward a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*. Annals of The New York Academy of Sciences, vol. 645: New York, 1992.

GLICK SCHILLER, Nina; CAGLAR, Ayse; GULDBRANDSEN, Thaddeus C. Beyond the ethnic lens: Locality, globality, and born-again incorporation. *American Ethnologist*, v.33, nº 4, 2006, p. 612-633.

GLICK SCHILLER, Nina; CAGLAR, Ayse. *Locating Migration: Rescaling Cities and Migrants*. Cornell University Press: Ithaca and London, 2011.

GODOY, Gabriel G. de. A crise humanitária na Síria e seu impacto no Brasil. *Caderno de Debates Refúgios, Migrações e Cidadania*, v.9, n.9. Brasília: Instituto Migrações e Direitos Humanos, 2014, p. 83-92. Disponível em: http://www.migrante.org.br/components/com_booklibrary/ebooks/caderno-debates-9.pdf. Acesso em 08 jul., 2016.

GONZAGUINHA. Um Homem Também Chora (Guerreiro Menino). *In: Gonzaguinha (Perfil)*. Manaus, Som Livre: 2004 [1983]. Tempo total 53'28.

GOVERNMENT OF CANADA. *Canada child benefit*, 2020a. Disponível em: <https://www.canada.ca/en/revenue-agency/services/child-family-benefits/canada-child-benefit-overview/canada-child-benefit-we-calculate-your-ccb.html>. Acesso em 01 dez. 2020.

GOVERNMENT OF CANADA. *Canada - Syrian Refugee Settlement Service Clients Admitted into Canada under Canada's Syrian Refugee Resettlement Commitment by Province/Territory and Census Metropolitan Area (CMA) of Settlement Provider Organizations, and Immigration Category, November 4th, 2015 – October 31st, 2020*, 2020b. Disponível em: http://www.cic.gc.ca/opendata-donneesouvertes/data/IRCC_M_SRSSC_0003_E.xls. Acesso em: 11 dez. 2020.

GRANOVETTER, Mark. The Strength of Weak Ties. *In: American Journal of Sociology*, v. 78, 1973, p. 1360-1380.

GUÉRIOS, Paulo Renato. *Memória, identidade e religião entre imigrantes rutenos e seus descendentes no Paraná*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. 292 f.

GÜNDOĞDU, Ayten. *Rightlessness in an age of rights: Hannah Arendt and the contemporary struggles of migrants*. New York: Oxford University Press, 2015.

HAJJAR, Claude F. *Imigração Árabe: 100 anos de reflexão*. São Paulo: Ícone Editora, 1985.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2013.

HANDERSON, Joseph. *Diáspora: as dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2015.

HAYDU, Marcelo. *Refugiados angolanos em São Paulo: entre a integração e a segregação*. Dissertação de Mestrado – Programa de Estudos Pós Graduaados em Ciências Sociais – PUCSP, São Paulo, 2010.

HIRSCHMAN, Charles. The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States. *International Migration Review*, v. 38, n. 3, 2004, p. 1206-33.

HITTI, Philip K. *Syria: A Short Story*. New York: Macmillan, 1959.

HORST, Cindy; GRABSKA, Katarzyna. Flight and Exile - Uncertainty in the Context of Conflict-Induced Displacement. *Social Analysis*, v.59, n.1, *Spring* 2015, p. 1-18.

HYNDMAN, Jennifer [com assistência de pesquisa de Silvia D'Addario e Matt R. Stevens]. *Refugee Research Synthesis 2009 - 2013*. A CERIS Report Submitted to Citizenship and Immigration Canada, Ottawa, 2014.

HYNDMAN, J.; PAYNE, W.; JIMENEZ, S. *The State of Private Sponsorship in Canada: Trends, Issues, and Impacts*. Toronto: Refugee Research Network/Centre for Refugee Studies, 2016.

HYNIE, Michaela. Canada's Syrian Refugee Program, Intergroup Relationships and Identities. *Canadian Ethnic Studies/ Études Ethniques au Canada*, vol. 50, n.2, 2018, p. 1-13.

HYNIE, Michaela *et al.* What Role Does Type of Sponsorship Play in Early Integration Outcomes? Syrian Refugees Resettled in Six Canadian Cities. *Refuge: Canada's Journal on Refugees*, v. 35, n.2, 2019, p. 36-52.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Sinopse do Censo Demográfico 2010*, 2010. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv49230.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2020.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Produto Interno Bruto (PIB)*, 2017. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/explica/pib.php>. Acesso em: 11 dez. 2020.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua – PNAD Contínua*, 2020. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/educacao/9171-pesquisa-nacional-por-amostra-de-domicilios-continua-mensal.html?=&t=series-historicas>. Acesso em 16 nov. 2020.

IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. *Refúgio no Brasil: caracterização dos perfis sociodemográficos dos refugiados (1998-2014)*. João Brígido Bezerra Lima *et al.* – Brasília: Ipea, 2017. 234 p.

IRCC – Immigration, Refugees and Citizenship Canada. *Rapid Impact Evaluation of the Syrian Refugee Initiative*. Evaluation division. December, 2016. Disponível em: <https://www.canada.ca/en/immigration-refugees-citizenship/corporate/reports-statistics/evaluations/rapid-impact-evaluation-syrian-refugee-initiative.html#toc1-5>. Acesso em: 11 dez. 2020.

IRCC – Immigration, Refugees and Citizenship Canada. *Sponsoring refugees*, 2018a. Disponível em: <https://www.canada.ca/en/immigration-refugees-citizenship/services/refugees/help-outside-canada/private-sponsorship-program.html>. Acesso em: 25 jun. 2019.

IRCC – Immigration, Refugees and Citizenship Canada. *Permanent Residents, September 2018 Data*, 2018b. Disponível em: http://www.cic.gc.ca/opendata-donneesouvertes/data/IRCC_SyriaFC_0014_E.xls. Acesso em: 14 fev. 2020.

IRCC – Immigration, Refugees and Citizenship Canada. *Syrian Outcomes Report*, 2019. Disponível em: <https://www.canada.ca/content/dam/ircc/documents/pdf/english/corporate/reports-statistics/evaluations/syria-outcomes-report-may-2019.pdf>. Acesso em: 14 fev. 2020.

JABBRA, Nancy W. *Voyageurs to a rocky shore: the Lebanese and Syrians of Nova Scotia*. Halifax, Canada: Dalhousie University, Institute of Public Affairs, 1984.

JUBILUT, Liliana L.; ZAMUR, Andrea C. G. Brazil's Refugee Resettlement: Power, Humanitarianism, and Regional Leadership. In: Garnier, A.; Sandvik, K. B.; Jubilut L. L. (eds.) *Refugee Resettlement: Power, Politics and Humanitarian Governance*. New York: Berghahn Books, 2018.

KARAM, John T. *Um outro arabesco: etnicidade sírio-libanesa no Brasil neoliberal*. Trad. de Denise Bottmann. São Paulo: Martins, 2009.

KELLEY, Ninette; TREBILCOCK, Michael J. *The making of the mosaic: a history of Canadian immigration policy*. Toronto: University of Toronto Press, 1998.

KHOURI, Juliana M. *Pelos Caminhos de São Paulo: a Trajetória dos Sírios e Libaneses na Cidade*. Dissertação (Mestrado em Estudos Árabes). Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2013. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8159/tde-10032014-095235/pt-br.php>. Acesso em: 08 jun. 2020.

KNOWLTON, Clark S. *Sírios e Libaneses: mobilidade social e espacial*. Tradução de Yolanda Leite. São Paulo: Anhambi, s. d.

KU, Jane *et al.* “Canadian Experience” discourse and anti-racialism in a “post-racial” society. *Ethnic and Racial Studies*, v. 42(2), 2019, p. 291-310. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/01419870.2018.1432872>. Acesso em: 19 fev. 2021.

KYRIAKIDES, Christopher *et al.* Beyond Refuge: Contested Orientalism and Persons of Self-Rescue, *Canadian Ethnic Studies/ Études Ethniques au Canada*, vol. 50, n.2, 2018, p. 59-78.

KYRIAKIDES, Christopher *et al.* (Mis)Trusted Contact: Resettlement Knowledge and the Third Space of Refugee Reception. *In: Refuge: Canada’s Journal on Refugees*, v. 35, n.2, 2019a, p. 24-35.

KYRIAKIDES, Christopher *et al.* Status Eligibilities: The Eligibility to Exist and Authority to Act in Refugee-Host Relations. *Social Forces*, Oxford, v. 90(1), 2019b, p. 279-301.

LA BOËTIE, Étienne. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Casemiro Linarth. São Paulo: Martin Claret, 2009.

LABMAN, Shauna. Private Sponsorship: Complementary or Conflicting Interests?. *Refuge*. 32(2), 2016, p. 67-80.

LAR SÍRIO. *Site oficial*. Disponível em: <http://www.larsirio.org.br>. Acesso em: 26 out. 2018.

LENARD, Patti T. Resettling refugees: is private sponsorship a just way forward? *Journal of Global Ethics*, v.12, n.3, 2016, p. 300-310.

LEVITT, Peggy. “You Know, Abraham Was Really the First Immigrant”: Religion and Transnational Migration. *International Migration Review*, v. 37, n. 3, 2003, p. 847-873.

LIGHT, Ivan. The Ethnic Economy. In: SMELSER, Neil J. & SWEDBERG, Richard (orgs.), *The handbook of economic sociology*. Princeton University Press, New York, 2005.

LOKOT, Michelle. ‘Blood Doesn’t Become Water’? Syrian Social Relations during Displacement. *Journal of Refugee Studies*, 2018. Disponível em: <https://academic.oup.com/jrs/advance-article/doi/10.1093/jrs/fey059/5233866>. Acesso em: 25 fev. 2020.

LYNCH, Cecelia. Religious humanitarianism and the global politics of secularism. In: *Rethinking Secularism*, ed. C Calhoun, M Juergensmeyer, J Van Anterwerpen, p. 204–24. New York: Oxford Univ. Press, 2011.

MACIEL, Camila. Mesquita em São Paulo ajuda 1,8 mil refugiados sírios da guerra civil. *Portal EBC – Agência Brasil*, 2015. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2015-09/mesquita-em-sao-paulo-apoia-18-mil-refugiados-sirios>. Acesso em 25 out. 2018.

MACKLIN, Audrey *et al.* A Preliminary Investigation into Private Refugee Sponsors. *Canadian Ethnic Studies/ Études Ethniques au Canada*, vol. 50, n.2, 2018, p. 35-58.

MALKKI, Liisa H. Speechless Emissaries: Refugees, Humanitarianism, and Dehistoricization. *Cultural Anthropology*, v. 11, n. 3, 1996, p. 377–404.

MARQUES, Vera Lúcia M. O Islã no Brasil: um estudo comparado. In: *Anais Reunião Brasileira de Antropologia (RBA)*, 26, 2008, Porto Seguro – Bahia.

MARTES, Ana Cristina B.; RODRIGUEZ, Carlos L. Afiliação religiosa e empreendedorismo étnico: o caso dos brasileiros nos Estados Unidos. *Revista de Administração*

Contemporânea, Curitiba, v. 8, n. 3, 2004, p. 117-140, set. 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-65522004000300007&lng=en&nrm=iso. Acesso em 17 out. 2018.

MARTINELLI, Alberto. O contexto do empreendedorismo. In: MARTES, Ana Cristina Braga. *Redes e sociologia econômica*. São Carlos: EdUFSCar, 2014. 335 p.

MASSEY, Douglas S. Why does immigration occur? A theoretical synthesis. In: HIRSCHMAN, Charles *et al.* *Handbook of International Migration*, Russel Sage, 1998.

MCCOY, John S. *Protecting Multiculturalism: Muslims, Security, and Integration in Canada*. Montreal & Kingston, London, Chicago: McGill-Queen's University Press, 2018.

MCDONOUGH, Sheila; HOODFAR, Homa. Muslims in Canada: from ethnic groups to religious communities. In: BRAMADAT, Paul; SELJAK, David (org.), *Religion and Ethnicity in Canada*. Toronto: University of Toronto Press, 2009.

MCHUGO, John. *Syria: a recent history*. Saqi Books: Londres, 2015. Versão Kindle. Não paginada.

MCKINLAY, Christine C. *Welcoming the Stranger: The Canadian Church and The Private Sponsorship of Refugees Program*. Master of Arts, Program of Immigration and Settlement Studies, Ryerson University, Toronto, Canada, 2008.

MENEZES, Ana. Refugiados Sírios no Brasil: a inserção laboral na ausência de políticas públicas e o papel das organizações da sociedade civil. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Uberlândia*, v. 48, n. 1, jan./jul. 2020. p. 113-133. Disponível em: <https://doi.org/10.14393/RFADIR-v48n1a2020-50515>. Acesso em: 26 out. 2020.

MENJÍVAR, Cecilia. Religious Institutions and Transnationalism: A Case Study of Catholic and Evangelical Salvadoran Immigrants. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, v. 12, n.4, 1999, p. 589-612.

MESQUITA BRASIL. *Site oficial*, 2018. Disponível em: https://www.facebook.com/pg/mesquitadoBrasil.sbm/about/?ref=page_internal. Acesso em: 25 out. 2018.

MEZZADRA, Sandro. Multiplicação das fronteiras e práticas de mobilidade. *Revista Interdisciplinar de Mobilidade Humana*, vol. 23, n. 44, 2015, p. 11-30.

MINISTÉRIO da Justiça e Segurança Pública. Disponível em: <https://www.justica.gov.br/seus-direitos/refugio/apos-a-solicitacao>. Acesso em 24 mai. 2021.

MISSÃO PAZ. História. Disponível em: <http://www.missaospaz.org/menu/quem-somos/historia>. Acesso em 21 set. 2018.

MONTENEGRO, Silvia Maria. Identidades muçulmanas no Brasil: entre o arabismo e a islamização. *Lusotopie*, 2002/2, p. 59-79. Disponível em: <http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/montenegro.pdf>. Acesso em 12 jul. 2017.

MOREIRA, Júlia B. *Política em relação aos refugiados no Brasil*. Tese de doutorado - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (Pós-Graduação em Ciência Política), UNICAMP, Campinas, SP, 2012.

MOREIRA, Júlia B.; BORBA, Janine. Refugiados sírios em São Bernardo do Campo: interação entre entidade religiosa e poder público municipal, no âmbito do processo de integração local. *Revista de Estudos Internacionais*, João Pessoa, vol. 8 (3), 2017, p. 105-117.

MOULIN, Carolina. Os direitos humanos dos humanos sem direitos: refugiados e a política do protesto. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 26, n. 76, junho 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092011000200008&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 11 Ago. 2017.

MOULIN, Carolina. Ungrateful Subjects? Refugee Protest and the Logic of Gratitude. In: Nyers, P. and Rygiel, K. *Citizenship, Migrant Activism and the Politics of Movement*. London, Routledge, 2012, p. 54-72.

NAVIA, Angela F. Romanticismo do exílio e anonimato do refúgio: comunidades morais e administração de populações e trânsitos no Brasil contemporâneo. In: NETO, Hélios P.; SANTOS, Miriam de O.; PETRUS, Regina (org.), *Migrações: rumos, desafios e tendências*. 1ª ed. Rio de Janeiro: PoloBooks, 2016.

NAWYN, Stephanie J. Faith, ethnicity and culture in refugee resettlement. *The American Behavioral Scientist*. 49.1, 2006, p. 1509-1527.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 161.

NOLASCO, Carlos. *Migrações internacionais: conceitos, tipologia e teorias*, 2016.

Disponível em:

<https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/32548/1/Migra%C3%A7%C3%B5es%20internacionais%20Conceitos%20e%20tipologia%20e%20teorias.pdf>. Acesso em: 11 de abril de 2017.

OBSERVATÓRIO das Migrações em São Paulo. *Imigrantes internacionais com a condição de refúgio registrados no Sistema Nacional de Cadastros e Registros de Estrangeiros (SINCRES)*, 2016. Disponível em: <https://unicamp-arcgis.maps.arcgis.com/apps/opsdashboard/index.html#/9d66a6e333be4f4aa09028daf619968e>. Acesso em: 11 dez. 2020.

OBSERVATÓRIO das Migrações em São Paulo. *Atlas Temático: Migração refugiada / Rosana Baeninger; Duval Fernandes (coord.)* Campinas, SP: Núcleo de Estudos de População “Elza Berquó” – Nepo/Unicamp, 2018.

OLIVEIRA, Adriana C. de. *Japoneses no Brasil ou brasileiros no Japão: a trajetória de uma identidade em um contexto migratório*. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, SP, 1997.

OLIVEIRA, Márcio de. O Tema da Imigração na Sociologia Clássica. *Dados: Revista de Ciências Sociais*, v. 57, n.1, Rio de Janeiro, 2014, p. 73-100.

OLIVEIRA, Márcio de. Sírios e congolesees homens e mulheres refugiados no Brasil: perfil socioeconômico, integração e perspectivas futuras. *PLURAL: Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP*, São Paulo, v. 27.1, jan./jul. 2020, p. 62-89.

OLIVEIRA, Caterina R.; PEIXOTO, João; GÓIS, Pedro. A nova crise dos refugiados na Europa: o modelo de repulsão-atração revisitado e os desafios para as políticas migratórias. *Revista Brasileira de Estudos de População*, Belo Horizonte, v. 34, n. 1, p. 73-98, jan./abr. 2017. Disponível em: <https://rebep.org.br/revista/article/view/1050/pdf>. Acesso em 27 mar. 2018.

OSMAN, Samira A. *Imigração árabe no Brasil: histórias de vida de libaneses muçulmanos e cristãos*. SP: Xamã, 2011.

OSMAN, Samira A. Os árabes e suas religiões: islamismo e cristianismo na comunidade imigrante. In: *Mobilidade humana e identidades religiosas*. BAGGIO, Fábio; PARISI, Paolo; SANCHEZ, Wagner L. (coords.). São Paulo: Paulus, 2016.

OSMAN, Samira A. A imigração árabe no Brasil: balanço da produção acadêmica. *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, vol. 13, n. 2, jul. - dez., 2020, p. 236-254. Disponível em: www.ppghis.com/territorios&fronteiras/index.php/v03n02/article/view/1058/pdf. Acesso em 25 jun. 2021.

PACÍFICO, Andrea M. C. P. *O capital social dos refugiados: bagagem cultural versus políticas públicas*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2008.

PACÍFICO, Andrea M. C. P. The social capital of refugees: cultural background and public policies. *Revista Internacional de Mobilidade Humana*, Brasília, Ano XVII, n. 33, p. 37-68, jul./dez. 2009.

PAGLIARO, Jennifer. Toronto council asked to push federal government to do more for Syrian Refugees. *The Star*, 2017, jan. 30. Disponível em: https://www.thestar.com/news/city_hall/2017/01/30/toronto-council-asked-to-push-federal-government-to-do-more-for-syrian-refugees.html. Acesso em: 20 fev. 2020.

PAMPLONA, João Batista. *Erguendo-se pelos próprios cabelos: auto-emprego e reestruturação produtiva no Brasil*. São Paulo: Germinar, 2001.

PERES, Gabriela. *Situação Linguística de Refugiados Sírios no Brasil: o Ensino de Português como Língua de Acolhimento*. Monografia (Bacharelado em Letras), Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2016.

PERIN, Vanessa P. “*Um Campo de Refugiados sem Cercas*”: etnografia de um aparato de governo de populações refugiadas. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (PPGS-UFSCar), São Carlos, SP, 2013.

PINTO, Paulo G. H. da R. *Árabes no Rio de Janeiro: uma identidade plural*. Rio de Janeiro: Cidade Viva, 2010.

PONCE-TAMAYO, Felisa. *Enhancing Resettlement? Exploring Brazil's Private Refugee Sponsorship Plans*. Master of Arts, Graduate Program in Development Studies, York University, Toronto, Canada, 2019.

PORTES, Alejandro. Social capital: its Origins and Applications in Modern Sociology. *Annual Review of Sociology*, vol. 24: 1-24, Ago. 1998. [Versão Kindle, não paginada].

PORTES, Alejandro. *Migrações internacionais: Origem, tipos e modos de incorporação*. Oeiras: Celta, 1999.

PORTES, Alejandro; RUMBAUT, Rubén. *Immigrant America: A Portrait*. Berkeley: University of California, 1990.

POSTELNYAK, Mariya. Legacy Refugee Claimants in Canada: Integration and Substantive Citizenship Within a Liminal Space. In: MIGRATION WORKING GROUP, Jan. 2020, Ryerson University, Canada, *Working Paper* [rascunho ainda não publicado].

PROJETO HUMANOS: *Duas vidas sírias*. Entrevistador: Ivan Mizanzuk. Convidado especial: Paulo Hilu (Universidade Federal Fluminense – UFF). [S.l.] 25 abr. 2016. Podcast. Disponível em: <https://www.stitcher.com/podcast/anticast/projeto-humanos/e/projeto-humanos-18-duas-vidas-srias-s02e08-43959492>. Acesso em: 22 out. 2020.

PROXY WAR. In: Cambridge Dictionary. Disponível em: <https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles/proxy-war>. Acesso em 29 jan. 2021.

RACCO, Alyssa. *How Armenian Syrian millennial refugees use social media to facilitate integration into Canadian society*. Dissertação (Mestrado em Educação). Graduate Programme in Education, York University, Toronto, Canadá, 2018.

RANCIÈRE, Jacques. Who is the subject of the rights of man? *The South Atlantic Quarterly*, 103: 2/3, Spring/Summer 2004, Duke University Press, 2004, p. 297-310.

RANCIÈRE, Jacques. *O Ódio à Democracia*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014. Versão Kindle. Não paginada.

RATH, Jan (ed.). *Immigrant Businesses: the economic, political and social environment*. Palgrave Macmillan: UK, 2000.

RATTNER, Henrique. *Tradição e Mudança (A Comunidade Judaica em São Paulo)*. São Paulo: Ática, 1977.

RITCHIE, Genevieve. Civil society, the state, and private sponsorship: the political economy of refugee resettlement. *International Journal of Lifelong Education*, v. 37(6), 2018, p. 663-675. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/02601370.2018.1513429>. Acesso em: 19 fev. 2021.

ROBINSON, Jennifer. Thinking cities through elsewhere: Comparative tactics for a more global urban studies. *Progress in Human Geography*, v. 40(I), 2016, p. 3-29.

RODRIGUES, Gilberto M. A.; SALA, José B.; SIQUEIRA, Débora C. de. Refugiados no Brasil: políticas de proteção e integração. In: BAENINGER, Rosana *et al.* (org.), *Migrações Sul-Sul*. Campinas, SP: Núcleo de Estudos de População “Elza Berquó” – NEPO, Unicamp, 2018.

ROY, Olivier. *Globalized Islam: the search for a new ummah*. New York: Columbia University Press, 2004, 349 p.

RUSEISHVILI, Svetlana. *Ser russo em São Paulo: Os imigrantes russos e a (re)formulação de identidade após a Revolução Bolchevique de 1917*. Tese de Doutorado em Sociologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP, 2016.

SÁ, Patrícia R. C.; FERNANDES, Duval M. Amazonian Gateways: as rotas de acesso de imigrantes até o Brasil pela região Norte. In: *Anais do Seminário Migrações Internacionais, Refúgio e Políticas*. Campinas: Nepo/Unicamp, 2016.

SALES, Eugenio; ARNS, Paulo Evaristo. A história não contada do refúgio no Brasil antes da Lei n. 9.474/97. In: BARRETO, Luiz Paulo T. F. (org.), *Refúgio no Brasil: a proteção brasileira aos refugiados e seu impacto nas Américas*. Brasília: ACNUR, Ministério da Justiça, 2010.

SANTOS, Milton. *O Espaço do Cidadão*. 7. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Cidadania e justiça: a política social na ordem brasileira*. Rio de Janeiro: Campus, 1979.

SAYAD, Abdelmalek. *A Imigração ou os Paradoxos da Alteridade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

SCHIOCCHET, Leonardo. Outcasts among Undesirables: Palestinian Refugees in Brazil between Humanitarianism and Nationalism. *Latin American Perspectives*, Issue 226, vol. 46, no. 3, May 2019, p. 84-101.

SEGATTO, Catarina Ianni. Settlement and Integration Policies in Federal Contexts: The Case of Refugees in Canada and Brazil. *Journal of Refugee Studies* fez065, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/jrs/fez065>. Acesso em: 29 ago. 2020.

SERAFIM, Mauricio C.; MARTES, Ana Cristina B.; RODRIGUEZ, Carlos L. "Segurando na mão de Deus": organizações religiosas e apoio ao empreendedorismo. *Revista de Administração de Empresas*, São Paulo, v. 52, n. 2, abr. 2012, p. 217-231. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-75902012000200008&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 13 abr. 2020.

SEYFERTH, Giralda. A imigração no Brasil: comentários sobre a contribuição das ciências sociais. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, n. 57, 2004, p. 7-47.

SILVA, Anaxsuell F. da; PROCÓPIO, Carlos E. P. Cristianismo na fronteira: dinâmicas sócio-religiosas na Tríplice Fronteira Latino-Americana. 18º Congresso Brasileiro de Sociologia, GT 20, 2017. *Anais*.

SILVA, César Augusto S. da. *A política brasileira para refugiados (1998-2012)*. Tese (Doutorado em Ciência Política), Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da UFRGS, Porto Alegre, 2013, 290f.

SILVA, Juliana C. da. Da Síria para São Bernardo do Campo: o cenário do refúgio. In: "Dossiê Abdelmalek Sayad", *Travessia – Revista do Migrante*, Ano XXXII, nº 85, jan. – abr. 2019, p. 7-24.

SIMMEL, Georg. O estrangeiro. *In: MORAES FILHO, Evaristo de (org.). Simmel – Sociologia*. Trad. de Carlos Alberto Pavanelli. São Paulo: Ática. Coleção Grandes Cientistas Sociais, vol. 34, 1983, p. 182-188.

SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais de sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

SIMMEL, Georg. Contribuição para a sociologia da religião (1898). *In: Religião: ensaios – volume 2/2*. Trad. Stefan F. Klein e Gláucia Peres da Silva. São Paulo: Olho D'Água, 2011.

SIMÕES, Gustavo da F. *Integração de refugiados no Brasil e no Canadá em perspectiva comparada: colombianos em São Paulo e em Ontário*. Tese (Doutorado em Estudos Comparados sobre as Américas). Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (Ceppac), Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2017.

SIQUEIRA, Débora C. de. *Políticas públicas para refugiados sírios no Canadá, no Chile e no Brasil na perspectiva de John W. Kingdon: Uma contribuição à Teoria dos Múltiplos Fluxos*. Tese (Doutorado em Ciências Humanas e Sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do ABC, São Bernardo do Campo, 2018.

SNJ - Secretaria Nacional de Justiça. *Refúgio em números*, 3ª edição, 2018. Disponível em: http://www.justica.gov.br/news/de-10-1-mil-refugiados-apenas-5-1-mil-continuam-no-brasil/refugio-em-numeros_1104.pdf/@download/file. Acesso em: 12 jul. 2018.

SOUZA, André Ricardo de. Pluralidade cristã e algumas questões do cenário religioso brasileiro. *Revista USP*, São Paulo, n. 120, janeiro/fevereiro/março 2019, p. 13-22.

SOUZA, André Ricardo de. Pilares da Economia de Francisco e Clara e o enfrentamento da profunda crise. *Contemporânea: Revista de Sociologia da UFSCar*. v. 10, n. 1., jan.-abr. 2020, p. 367-377.

SOUZA, André R. de; RUSEISHVILI, Svetlana. As organizações cristãs de abrangência nacional em face da questão dos refugiados. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 2, 2020, p. 537-555.

STATISTICS CANADA. *Census Profile*, 2011. Disponível em: <https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2011/dp-prof/details/page.cfm?Lang=E&Geo1=CSD&Code1=3520005&Geo2=PR&Code2=35&D>

ata=Count&SearchText=Toronto&SearchType=Begins&SearchPR=01&B1=All&GeoLevel=PR&GeoCode=3520005. Acesso em: 10 dez. 2020.

STATISTICS CANADA. *Tabela 36-10-0468-01 Gross domestic product (GDP) at basic prices, by census metropolitan area (CMA) (x 1,000,000)*, 2017. Disponível em: <https://www150.statcan.gc.ca/t1/tbl1/en/tv.action?pid=3610046801>. Acesso em: 11 dez. 2020.

TAÑO, Renato; COSTA, Eric. Ensino de português como língua de acolhimento a imigrantes e refugiados em São Paulo. *Revista CBTeCLE*, São Paulo, v.1, n.2, 2017, s.p. Disponível em: <https://cbtecle.com.br/revista/index.php/CBTeCLE/article/view/66/54>. Acesso em: 25 set. 2019.

TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

TILLY, Charles. *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*. New York: Russell Sage Foundation, 1984.

TIMMERMANS, Stefan; TAVORY, Iddo. Theory Construction in Qualitative Research: From Grounded Theory to Abductive Analysis. *Sociological Theory* 30.3, 2012, p. 167-186.

TREMONTI, Anna M. Frustrated sponsorship groups call on government for more resources to settle refugees. *CBC Radio*, 2018, nov. 17. Disponível em: <https://www.cbc.ca/radio/thecurrent/frustrated-sponsorship-groups-call-on-government-for-more-resources-to-settle-refugees-1.3770236>. Acesso em: 20 fev. 2020.

TRUZZI, Oswaldo M. S. Notas Acerca do Uso do Método Comparativo no Campo dos Estudos Migratórios. In: DEMARTINI, Zeila de B. F.; TRUZZI, Oswaldo M. S. (org.), *Estudos Migratórios: perspectivas metodológicas*. São Carlos: EdUFSCar, 2005.

TRUZZI, Oswaldo M. S. Sociabilidades e Valores: Um Olhar sobre a Família Árabe Muçulmana em São Paulo. *Dados: Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 51, nº 1, 2008, p. 37-74.

TRUZZI, Oswaldo M. S. *Patrícios: sírios e libaneses em São Paulo*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

TRUZZI, Oswaldo M. S. Redes em processos migratórios. In: LANNA, Ana Lúcia D. et al. (orgs.), *São Paulo, os estrangeiros e a construção das cidades*. São Paulo: Alameda, 2011.

TRUZZI, Oswaldo M. S. Religiosidade Cristã entre Árabes em São Paulo: Desafios no Passado e no Presente. *In: Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 36(2), 2016a, p. 266-291.

TRUZZI, Oswaldo M. S. *Italianidade no interior paulista: percursos e descaminhos de uma identidade étnica (1880-1950)*. 1ª ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2016b.

TRUZZI, Oswaldo M. S. Sírios e libaneses no oeste paulista – décadas de 1880 a 1950. *Revista Brasileira de Estudos de População*, São Paulo, v. 36, 2019. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-30982019000100160&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 24 ago. 2020.

TRUZZI, Oswaldo M. S.; KERBAUY, Maria T.; BARBOSA, Agnaldo S. Mudanças de fronteiras étnicas e participação política de descendentes de imigrantes em São Paulo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 27, 2012, p. 135-151.

TRUZZI, Oswaldo M. S.; NETO, Mário S. Economia e empreendedorismo étnico: balanço histórico da experiência paulista. *In: MARTES, Ana Cristina Braga. Redes e sociologia econômica*. São Carlos: EdUFSCar, 2014. p. 252.

van SELM, Joanne. The Strategic Use of Resettlement: Changing the Face of Protection? *In: Refuge: Canada's Journal on Refugees*, Toronto, Canada, v. 22, n. 1, 2004, p. 39-48.

VENTURA, Deisy de F. L.; GUIMARÃES, Feliciano de Sá; REIS, Rossana R. Imigrantes em São Paulo: diagnóstico do atendimento à população imigrante no município e perfil dos imigrantes usuários de serviços públicos. [S.l: s.n.], 2017. Disponível em: DOI: 10.11606/9788569229018.

VÉRAS, Maura P. B. *Introdução à sociologia: Marx, Durkheim e Weber, referências fundamentais*. São Paulo: Paulus, 2014.

VILELA, Elaine M. Sírios e libaneses: redes sociais, coesão e posição de status. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 26, n. 76, p. 157-176, junho 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092011000200009&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 20 Ago. 2017.

VOAS, David; FLEISCHMANN, Fenella. Islam moves West: Religious Change in the First and Second Generations. *Annual Review of Sociology*, v. 38, 2012, p. 525-45.

WEBER, Max. *Max Weber: sociologia*. Gabriel Cohn (org.) Trad. de Amélia Cohn e Gabriel Cohn. São Paulo: Ática, 1982.

WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. Trad. Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. 18. ed. São Paulo: Cultrix, 2011. Versão *kindle*. Não paginada.

WEISS, Raquel A. Efervescência, Dinamogenia, e a Ontogênese do Sagrado. *MANA*, v. 19, n. 1, 2013, p. 157-179.

WRCN – World Cities Research Network. *The World According to GaWC 2016*, 2020a. Disponível em: <https://www.lboro.ac.uk/gawc/world2020t.html>. Acesso em: 11 dez. 2020.

WRCN – World Cities Research Network. *The World According to GaWC*, 2020b. Disponível em: <https://www.lboro.ac.uk/gawc/gawcworlds.html>. Acesso em: 11 dez. 2020.

ZETTER, Roger *et al.* *Immigration, Social Cohesion and Social Capital: What are the Links?* Report to the Joseph Rowntree Foundation, 2006.

ZOLBERG, Aristide R. Matter of State: Theorizing Immigration Policy. In: HIRSCHMAN at. al., *Handbook of International Migration*, Russel Sage, 1998.

APÊNDICE A - Breve histórico do conflito na Síria

Do início de seu mandato até os primeiros meses de 2001, Bashar al-Assad adota medidas de liberalização. Em 2005, o assassinato do governante libanês Rafiq al-Hariri (um líder sunita) aumenta a revolta dos libaneses com a presença síria em seu país, uma vez que se desconfia que o Hizbullah (aliado do governo sírio) tenha cometido o crime. Jamal, um sírio entrevistado, relata dessa forma este evento:

Depois, sabe, então passou na minha época a morte do presidente al-Hariri, presidente do Líbano. Um líder muçulmano sunita muito importante, muito rico. (...) Ele foi muito importante para nós, na verdade. E foi assassinado em um atentado com uma bomba. (Jamal, sírio, há 4 anos no Brasil).

Ainda segundo Jamal, a presença do exército sírio no Líbano, em 2006, ocorreu com o intuito de proteger os palestinos e os libaneses sunitas, mas gerou esse atrito com o país vizinho:

Porque os libaneses passaram uma época, quando o exército da Síria foi, em 2006, então, o exército sírio, para proteger os palestinos e os libaneses sunitas. Porque Israel invadiu o Líbano. Muitos libaneses sofreram, porque o exército Sírio forçou muitos deles. Ai eles tem raiva, muita raiva dos sírios. (Jamal, sírio, há 4 anos no Brasil).

Em 2009, segundo McHugo (2015), cerca de 65% da população síria tinha menos de 25 anos. Muitos deles eram jovens graduados recém-formados que não conseguiram encontrar emprego. Isso levou a uma pressão por mudanças no regime. Os jovens demandaram direitos humanos, democracia e empregos. Em suma, queriam uma vida mais digna.

Entre 2006 e 2009, a Síria também passou por uma seca extrema que fustigou principalmente a população rural mais pobre.

Nos primeiros anos do regime, houve um debate sobre uma possível reforma econômica na Síria, com o intuito de produzir uma economia de mercado. Até certo ponto esta abertura econômica se concretizou, embora o Estado tenha mantido os seus laços patrimonialistas, favorecendo determinados grupos e famílias.

No início de março de 2011, crianças com idades entre nove e quinze anos grafitaram no muro de suas escolas palavras que pediam a queda do regime, na desprovida cidade

de Deraa (ao sul do país) – um slogan que ecoou de Tunis e Cairo a San'a e Tripoli – ou, de acordo com alguns relatos, apenas “liberdade”. (MCHUGO, 2015, pos. 3972; tradução nossa)

Este episódio é tido por muitos como o início da guerra na Síria. Estas crianças depois foram brutalmente torturadas e seus corpos desmembrados devolvidos aos seus parentes, o que desencadeou uma revolta cada vez maior por parte da população. Milhares foram às ruas protestar contra esta brutalidade, mas acabaram sendo reprimidos a tiros pelo exército. Isso desencadeou protestos cada vez mais intensos e repressões cada vez mais violentas.

Segundo Paulo Hilu (informação verbal)²²⁴, o conflito se inicia em janeiro de 2011 com protestos individuais. Em março de 2011, ganha um caráter coletivo quando estes adolescentes escrevem nos muros de sua escola o lema tunisiano “o povo quer a queda do regime” (a Primavera Árabe começa na Tunísia). Deraa, ainda segundo Hilu, é uma cidade com alto grau de recrutamento para a polícia secreta do regime sírio, os *mukhabarat*. O governo acusa Deraa de ser uma organização terrorista ligada à Al-Qaeda. Nesse sentido, segundo Hilu, o Estado se voltava contra famílias do aparelho repressivo do Estado. Isso gera uma revolta da população de Deraa. Estas revoltas se espalham por toda a Síria. Entretanto, são insurreições locais desarticuladas – a Síria rural e industrial acabam não se articulando entre si. Enquanto isso, Damasco e Aleppo permanecem calmos.

O regime reprime os bairros mais pobres, especialmente de sunitas, de uma forma muito mais brutal. Estes bairros sofrem visitas da polícia secreta, que prendem e assassinam as pessoas de forma indistinta. Por outro lado, os que protestam nos bairros alauitas e cristãos não são presos ou assassinados, mas advertidos pela própria comunidade, que por sua vez sofre uma advertência do regime. Em outras palavras, as comunidades locais de alauitas e cristãos funcionam como intermediários para reprimir os indivíduos alauitas e cristãos que participaram de protestos – aqui não há assassinatos, mas sim ameaças de perder cargos e privilégios. (informação verbal)²²⁵.

Enquanto no centro de Damasco é possível até mesmo pegar um táxi até Beirute, no Líbano e voltar no mesmo dia, em algumas partes rurais de Damasco a destruição é completa

²²⁴ Informação obtida em palestra de Paulo Hilu sobre a guerra na Síria, na ocasião do 3º Curso de Verão: O Refúgio em uma Perspectiva Global, entre os dias 11 e 15 de dezembro de 2017, na Fundação Casa de Rui Barbosa, no Rio de Janeiro.

²²⁵ Informação obtida em palestra de Paulo Hilu sobre a guerra na Síria, na ocasião do 3º Curso de Verão: O Refúgio em uma Perspectiva Global, entre os dias 11 e 15 de dezembro de 2017, na Fundação Casa de Rui Barbosa, no Rio de Janeiro.

(MCHUGO, 2015). Inclusive esta rota para o Líbano foi usada por muitos dos refugiados que depois chegaram ao Brasil.

O regime procurou então fragmentar e isolar as revoltas. Isso se deu basicamente pela tática do cerco, impedindo que provisões e alimentos pudessem chegar aos rebeldes. “A fome é a arma mais efetiva de todas. [...] Pessoas famintas são incapazes de ajudar umas às outras. Se você não pode ajudar a si mesmo, então você não é capaz de pensar nos outros. No fim das contas as pessoas lutavam nas ruas por comida.” (AL-SHAMI; YASSIN-KASSAB, 2016, p. 101; tradução nossa). Dessa forma, o regime também obrigava os rebeldes a saírem desses lugares e, assim, podia reprimi-los mais facilmente.

Em abril de 2011, soldados que se recusaram a abrir fogo na massa de protestantes são alvejados pelo regime. Os soldados que se cansam de atirar em civis desertam para proteger os civis em seus protestos. Entretanto, diferente do que aconteceu na Líbia, a deserção de oficiais de altas patentes era rara. (MCHUGO, 2015)

O regime se convenceu de que o caos (ou pior) poderia ser a única alternativa para a sua sobrevivência. Às vezes fez coisas que só poderiam ser calculadas para aumentar a desordem, ou se apresentou a si mesmo como a única solução para os problemas que ele próprio criou ou deteriorou propositadamente. (MCHUGO, 2015, pos. 4081-88; tradução nossa)

Uma das formas encontradas pelo regime de piorar a situação foi esvaziar as prisões de assassinos e *ihadistas* (informação verbal)²²⁶.

Assim que a indisciplina e a criminalidade oportunista tentaram a resistência, e depois que o *ihadismo* floresceu, o regime encontrou uma desculpa para a sua contínua escalada de violência, e gradualmente persuadiu muitos no país e fora do país de que sua sobrevivência era a opção menos pior para a Síria e para a região. (AL-SHAMI; YASSIN-KASSAB, 2016, p. 79; tradução nossa).

Dessa maneira, Assad se coloca como um “mal necessário” para combater *ihadistas*, problema esse que ele próprio ajudou a criar. Mais do que isso, ele inflama um discurso sectário, segundo o qual as minorias de alauitas e cristãos serão esmagadas na ausência de seu governo. Boa parte dos alauitas e cristãos compraram esta propaganda sectária do regime, com receio de perder seus privilégios e sofrer represálias dos sunitas. Ao semear a discórdia entre estes grupos, Bashar al-Assad assentou mais firmemente as bases de seu poder, tornando estas minorias dependentes de seu poder pessoal. Segundo Weber (2011, pos. 882-8):

²²⁶ Informação obtida em palestra de Paulo Hilu sobre a guerra na Síria, na ocasião do 3º Curso de Verão: O Refúgio em uma Perspectiva Global, entre os dias 11 e 15 de dezembro de 2017, na Fundação Casa de Rui Barbosa, no Rio de Janeiro.

A obediência funda-se, antes, em duas espécies de motivo que se relacionam a interesses pessoais: retribuição material e prestígio social. (...) e o temor de perder o conjunto dessas vantagens é a razão decisiva da solidariedade que liga o estado-maior administrativo aos detentores do poder.

Este é o caso dos comerciantes que se beneficiam da liberalização econômica de Bashar al-Assad. É isso talvez que explique a obediência a ele mesmo depois de haver reprimido duramente a população síria e, conseqüentemente, perder seu carisma. Para La Boétie (2009), a autoridade do tirano se constrói sobre a obediência voluntária dos oprimidos. Este autor aponta a condição miserável dos que se apegam às riquezas a tal ponto que se sujeitam a agradar ao tirano a todo custo:

Existe condição mais miserável que viver assim, não tendo nada de seu e dependendo de outro quanto à sua satisfação, sua liberdade, seu corpo e sua própria vida?

Mas eles [os ricos bajuladores do tirano] querem servir para acumular bens, como se não pudessem ganhar nada que fosse deles, pois nem sequer podem dizer que são donos de si mesmos. E, como se alguém pudesse ter alguma coisa sua sob um tirano, querem tornar-se possuidores de bens, esquecendo-se de que são eles que lhe dão força para tirar tudo de todos e não deixar nada que se possa dizer que seja de alguém [ou seja, o tirano tira toda a sua força dessa obediência voluntária]. Eles veem, entretanto, que são os bens que tornam os homens mais dependentes de sua crueldade, que para eles não há crime mais digno de morte que a riqueza. Ele só ama as riquezas e só despoja os ricos, que mesmo assim vêm se apresentar-se a ele como carneiros diante do açougueiro, gordos e bem alimentados, como que para despertar seu apetite. (LA BOËTIE, 2009, p. 67).

Para La Boétie (2009, p. 39), não é necessário o uso da força para tirar o poder do tirano: “Sede resolutos em não querer servir mais e sereis livres. Não vos peço que o enfrenteis ou o abaleis, mas somente que não o sustenteis mais, e o vereis, como grande colosso do qual se retirou a base, despencar e despedaçar-se debaixo do próprio peso.”

Entretanto, os rebeldes na Síria perceberam que somente a resistência civil não seria suficiente para derrubar Bashar al-Assad, mas seria necessário o uso da força (AL-SHAMI; YASSIN-KASSAB, 2016). Assim, formou-se o Exército Livre da Síria, com o intuito de combater o regime. Segundo Serdar Ahmad:

Em um primeiro momento o Exército Livre era ótimo, realmente maravilhoso. Depois, assim que muito tempo passou, oportunistas se juntaram para seus próprios interesses criminosos. Por lucro. Estas pessoas ricas que haviam escolhido ficar se tornaram então alvos de sequestros. (AL-SHAMI; YASSIN-KASSAB, 2016, p. 96, tradução nossa)

O conflito, que antes estava espalhado por subúrbios de forma desarticulada, passou a atingir a região central de Damasco. Ao final de julho de 2012, Aleppo também se tornou uma zona de guerra (MCHUGO, 2015). A ocupação de Aleppo pelos rebeldes é um momento divisor

de águas do conflito. Houve um descompasso entre os grupos que residem na cidade e os que ocupam a cidade (não detinham os mesmos objetivos). A cidade se dividiu totalmente, causando sua destruição total. A população civil se tornou refém tanto da brutalidade do governo quanto do uso que os rebeldes fazem de seu território para fins militares (informação verbal)²²⁷.

Em 21 de agosto de 2013, o regime realizou ataques contra a população civil com gás *sarin*, nos subúrbios de Damasco (AL-SHAMI; YASSIN-KASSAB, 2016). Paradoxalmente, estes ataques se converteram em vantagem ao regime, uma vez que a Rússia concordou em arbitrar uma negociação com o regime para a destruição das armas químicas.

O regime acreditava claramente – talvez houvesse sido aconselhado pela Rússia de Vladimir Putin – que a ameaça de Obama de intervir se a ‘linha vermelha’ das armas químicas fosse ultrapassada era um blefe. Nesse ponto, como os eventos logo revelaram, o regime estava absolutamente correto. (AL-SHAMI; YASSIN-KASSAB, 2016, p. 105; tradução nossa).

Segundo McHugo (2015), o Presidente Obama havia sim alertado que interviria no caso de uso de armas químicas. Entretanto, os votos nos parlamentos dos EUA e da Inglaterra mostraram que “[...] não havia apoio popular para que se enviassem tropas para salvar vidas na Síria sob a tutela das doutrinas de intervenção humanitária ou responsabilidade de proteger” (MCHUGO, 2015, pos. 4142; tradução nossa). Inclusive, “[...] muitos comentaristas observaram que a Síria e seu povo estavam pagando o preço pela fracassada intervenção [americana] no Iraque.” (MCHUGO, 2015, pos. 4142; tradução nossa). Por conta da experiência no Afeganistão e Iraque, os EUA ficam reticentes em entregar armas para grupos no Oriente Médio (informação verbal)²²⁸.

“O apagamento da ‘linha vermelha’ de Obama sobre o uso de armas químicas encorajou os islamitas e devastou a credibilidade dos oficiais da Coalizão e do Exército Livre da Síria que tentaram trabalhar em conjunto com o ocidente.” (AL-SHAMI; YASSIN-KASSAB, 2016, p. 193, tradução nossa). Segundo Al-Shami e Yassin-Kassab (2016), os Estados Unidos de Obama não reagiram ao que seria o “apagamento da linha vermelha”, desmoralizando o Exército Livre da Síria (ELS). Além disso, o fornecimento de armas dos Estados Unidos para o ELS era muito intermitente: só acontecia quando o ELS estava em desvantagem e cessava quando obtinham

²²⁷ Informação obtida em palestra de Paulo Hilu sobre a guerra na Síria, na ocasião do 3º Curso de Verão: O Refúgio em uma Perspectiva Global, entre os dias 11 e 15 de dezembro de 2017, na Fundação Casa de Rui Barbosa, no Rio de Janeiro.

²²⁸ Informação obtida em palestra de Paulo Hilu sobre a guerra na Síria, na ocasião do 3º Curso de Verão: O Refúgio em uma Perspectiva Global, entre os dias 11 e 15 de dezembro de 2017, na Fundação Casa de Rui Barbosa, no Rio de Janeiro.

alguma vantagem estratégica. O objetivo seria colocar Bashar al-Assad na mesa de negociação, mas não o de derrubar o seu regime.

Enquanto isso, alguns poucos meses antes, em abril de 2013, surgia um grupo que se autodenominou *Islamic State of Iraq and Shaam* (ISIS). Este grupo havia tomado o controle da cidade de Raqqa, no centro-norte da Síria. Eles surgiram de uma ramificação da Al-Qaeda no Iraque e expandiram seu território para o leste da Síria, uma vez que o governo de Bashar al-Assad havia perdido o controle sobre essa região (MCHUGO, 2015).

Para Al-Shami e Yassin-Kassab (2016), O *ISIS* seria contra a democracia, diferentemente do Exército Livre. Logo o *ISIS* se tornou um inimigo de Assad, embora tivesse com ele um acordo tácito de não-agressão. Nesse momento, os governos ocidentais se voltam contra o *ISIS* e, para isso, aceitam a cooperação de Assad, apesar de todas as atrocidades cometidas por ele (AL-SHAMI; YASSIN-KASSAB, 2016).

Entretanto, tanto o *ISIS* quanto o governo de Bashar passaram a atacar os rebeldes: “O Exército Livre da Síria e a Frente Islâmica em Deir al-Zor, cercados tanto por Assad quanto pelo *ISIS* por meses, imploraram aos Estados Unidos por munição, alertando que a cidade estava a ponto de cair. O seu pedido foi ignorado [...]” (AL-SHAMI; YASSIN-KASSAB, 2016, p. 135; tradução nossa)

Houve, então, uma forma de resistência espontânea: comunidades locais passaram a se organizar para resistir à incursão do *ISIS*. Não obstante, o *ISIS* teve uma grande expansão territorial, o que significou o fim do acordo tácito de não-agressão com Bashar (AL-SHAMI; YASSIN-KASSAB, 2016).

“Bashar al-Assad semeou o vento [ao liberar os *ihadistas* da prisão e facilitar seu trânsito para o Iraque], mas colheu a tempestade [quando estes *ihadistas* organizaram o *ISIS* no Iraque e passaram a atacar o regime, uma vez que retornaram à Síria]” (MCHUGO, 2015, pos. 4161; tradução nossa).

Para Al-Shami e Yassin-Kassab (2016), o *ISIS* obteve forte adesão da população, pois o seu forte extremismo e sua violência o tornaram atrativos. Por meio da estrutura hierárquica da organização, “[...] meninos camponeses e beduínos podem ascender ao comando sem educação e sem as tradicionais estruturas de poder por trás deles – ou ao menos assim parece ser.” (AL-SHAMI; YASSIN-KASSAB, 2016, p. 138; tradução nossa).

Assim como a democracia permitiu a ascensão ao poder de pessoas que não são nem velhos, ricos, sábios, escolarizados ou pertencentes às oligarquias (RANCIÈRE, 2014), o *ISIS* se torna atrativo para estes que nem pela idade, nem pela riqueza, nem pela sabedoria, nem pelos títulos, nem por nascimento poderão ascender a uma posição hierarquicamente superior.

No entanto, segundo Al-Shami e Yassin-Kassab (2016), jovens rebeldes se decepcionam ao perceber que no *ISIS* estão lutando contra seus ideais. Boa parte dessa falta de informação é causada pela ignorância em relação ao *ISIS* e por sua propaganda enganosa para atrair combatentes.

Em 22 de setembro de 2014, os Estados Unidos e aliados intervieram na Síria pela primeira vez com o intuito de atingir o *ISIS* e o Jabhat al-Nusra. Quando isso aconteceu: “Sírios nas áreas liberadas [do ELS] ficaram perplexos que os Estados Unidos, que se negaram a atacar Assad quando este os massacrou com bombas de barril e gás *sarin*, agora estava bombardeando aqueles [o Jabhat al-Nusra] que os estavam defendendo de Assad.” (AL-SHAMI; YASSIN-KASSAB, 2016, p. 141; tradução nossa).

Em 20 de maio de 2015, o *ISIS* capturou *Palmyra*, uma cidade com grande importância estratégica, posicionada no centro do deserto em rodovias que levam à Homs e à Damasco. Além disso, tem também um significado simbólico por conta de suas ruínas antigas (AL-SHAMI; YASSIN-KASSAB, 2016).

Em outubro de 2016, o *ISIS* perdeu Mosul, no Iraque, o que abalou fortemente a sua moral. Em dezembro de 2016, pouco tempo depois, o regime venceu a batalha de Aleppo contra os rebeldes e retomou o controle da cidade.

Para McHugo (2015, pos. 4196; tradução nossa), “[...] o regime é muito forte para ser desalojado de sua atual posição, mas ele está alastrado ao limite e não parece ter a capacidade de recuperar todas as áreas que perdeu”.

Se o Exército Livre da Síria tivesse sido seriamente apoiado internacionalmente, se Assad não tivesse sido tão generosamente armado e financiado pela Rússia e Irã [...], então a luta armada teria durado meses ao invés de anos, e o ativismo civil poderia rapidamente ter desempenhado esse papel. (AL-SHAMI; YASSIN-KASSAB, 2016, p. 106, tradução nossa).

Enquanto Bashar al-Assad tiver o suporte da Rússia, ele poderá lutar indefinidamente (MCHUGO, 2015). A guerra na Síria se deve em parte a disputas internas ao mundo árabe, entre visões sectárias distintas (xiitas e sunitas). O regime sírio tem o apoio da Rússia, do Irã e do Hizbullah, a milícia mais eficiente do Líbano, segundo McHugo (2015). Já os rebeldes têm

o apoio da Turquia, da Arábia Saudita, do Qatar e da Jordânia. Assim, a guerra na Síria deixou de ter a motivação inicial de uma busca da população síria por dignidade, emprego, direitos humanos e democracia. Passou a ser uma guerra que espelha mais os interesses de potências internacionais (entre Rússia e Estados Unidos, no plano global, e entre Arábia Saudita e Irã, no plano regional), que desconsidera totalmente a população civil envolvida. Os atores envolvidos na guerra, assim, se tornaram fantoches ou marionetes destas potências (MCHUGO, 2015). Portanto passou a ser uma *proxy war*²²⁹, ou seja, uma “guerra por procuração” (tradução nossa). Se a guerra continuar, afirma McHugo, é questão de tempo para ela se espalhar para os países vizinhos.

Segundo Fisher (2016), as pesquisas acadêmicas sugerem que “guerras civis”²³⁰ costumam durar 10 anos em média. No entanto, a intervenção estrangeira faz com que a guerra dure mais. “A maioria das guerras civis acaba quando um lado perde. Ou ele é derrotado militarmente, ou esgota suas armas, ou perde apoio popular” (FISHER, 2016, p. 1). No entanto, este não é o caso da Síria, que sofre intervenção estrangeira em ambos os lados da guerra, fazendo com que ela dure indefinidamente. Para Fisher (2016), o único meio de terminar a guerra seria uma paz negociada pelas potências estrangeiras envolvidas.

²²⁹ Esse termo designa “[...] uma guerra entre grupos ou pequenos países na qual cada um representa os interesses de outros [grupos ou países] mais poderosos, e podem ter ajuda e suporte deles [desses países ou grupos mais fortes].” (PROXY WAR, s. d., tradução nossa).

²³⁰ Coloca-se o termo entre aspas por ser a maneira pela qual Fisher (2016) se refere ao conflito. No entanto, há autores (AL-SHAMI; YASSIN-KASSAB, 2016) que afirmam que, dada a presença de potências estrangeiras, seria uma guerra, e não uma guerra civil.

APÊNDICE B – Roteiro de entrevista com os sírios em situação de refúgio no Brasil

Dados Demográficos

OBS.: Os dados serão mantidos em sigilo

Nome	Estado Civil	Tipo de Parentesco	Sexo	Idade	Escolaridade	Ocupação	Tempo de residência no Brasil

Cidade de Origem da Síria	Religião	Bairro	Bolsa Família (S/N)

1. Introdução

De que cidade da Síria você vem?

Por favor, conte-me sobre sua vida na Síria.

O que você vivenciou durante estes tempos?

De que forma a guerra afetou sua vida e a vida de sua família?

Como você fugiu da Síria e chegou ao Brasil?

Quais são os seus planos para o futuro?

O que espera para o futuro se a guerra na Síria acabar: voltar à Síria, permanecer no Brasil ou ainda mover-se para um terceiro país?

Conte-me de sua experiência no Brasil. Com o que tem sido mais difícil de lidar?

2. Trajetória Migratória

2.1. Em que ano saiu da Síria?

2.2. Realizou alguma migração dentro da Síria antes de se decidir pela saída do País?

2.3. Antes de migrar para o Brasil esteve em que países?

2.4. Teve oportunidade de ir à Europa?

2.5. O que o motivou a escolher o Brasil como destino?

2.6. Possui familiares vivendo na Síria? Mantem contato com eles?

2.7. Possui familiares vivendo em outro país que não a Síria ou Brasil? Quais? Mantem contato com eles?

3. Sociabilidade

3.1. Tem amigos brasileiros?

3.2. Conhece algum descendente de sírios no Brasil?

3.2.1. Antes de vir ao Brasil, sabia que o país tem uma antiga e importante colônia de sírios e libaneses?

3.2.2. Você tinha contato com algum membro dessa colônia antes de se decidir por emigrar para o Brasil?

3.3. Como foi recebido pelos brasileiros?

3.4. O que você acha que os Sírios podem oferecer em troca ao país?

3.5. Que aspectos da cultura brasileira lhe causa maior estranhamento?

3.6. Que aspectos da cultura brasileira você considera semelhante à sua?

3.7. Você fala que língua em casa? E com os seus filhos?

4. Organizações sociais

4.1. Já foi ajudado por alguma instituição de acolhida? Quais?

Cáritas Arquidiocesana de São Paulo ()

IKMR – I Know My Rights ()

ADUS – Instituto de Reintegração do Refugiado ()

Missão Paz ()

CRAI – Centro de Referência e Acolhida para Imigrantes ()

Casa de Passagem “Terra Nova” ()

Oásis Solidário ()

PARR – Programa de Apoio para Recolocação dos Refugiados ()

LAR – Levando Ajuda ao Refugiado

Mesquita Brasil – Avenida do Estado ()

Mesquita _____ ()

Outros (especifique) _____ ()

4.2. Atividades que realiza:

Algum membro da família frequenta **curso de português**? () Quem? _____

Em que instituição? _____

Algum membro da família **frequenta escola**? () Quem? _____ Qual escola? _____

Algum membro da família realiza algum **curso profissionalizante**? () Quem? _____ Onde? _____

Algum membro da família realiza **curso de empreendedorismo**? () Quem? _____ Onde? _____

Algum membro da família teve acesso a **microcrédito**? () Quem? _____ Onde? _____

Realiza alguma atividade de lazer? Quais? _____

4.3. O que você acha do sistema de saúde no Brasil?

5. Trabalho

5.1. Você está trabalhando atualmente?

Sim () Não ()

(Continuar apenas se a resposta for “sim”, caso contrário passar ao item 5.5).

5.2. Qual a sua ocupação nessa atividade?

5.3. Este trabalho está de alguma forma relacionado ao trabalho que fazia na Síria?

5.4. Você tem carteira assinada?

5.5. Está procurando emprego atualmente?

Sim () Não ()

6. Fale-me, por favor, sobre o lugar em que você está vivendo no país.

7. Você solicitou refúgio no país? Como tem sido sua experiência nesse processo?

APÊNDICE C - Roteiro de entrevista com os árabes e seus descendentes no Brasil²³¹

1. Dados Demográficos

OBS.: Os dados serão mantidos em sigilo

Nome	Estado Civil	Tipo de Parentesco	Sexo	Idade	Escolaridade	Ocupação	Tempo de residência no Brasil (desde a última mudança)

2. Contato com os refugiados

- 2.1. O(a) senhor(a) conhece algum refugiado sírio no Brasil?
- 2.2. Tem algum grau de parentesco com alguns deles? Qual?
- 2.3. Realiza algum tipo de atividade de apoio a esses refugiados? Qual(is)?
- 2.4. Qual o perfil dos refugiados que você conhece? (Religião, Escolaridade, Cidade de origem na Síria, Idade, Sexo, Ocupação).
- 2.5. Como ocorre sua vinda ao Brasil, a família inteira ao mesmo tempo ou algum dos membros da família vem se estabelecer primeiro para depois trazer os demais familiares?
- 2.6. Antes de vir ao Brasil, eles tiveram a oportunidade de ir à Europa?
- 2.7. Antes de se decidirem por vir ao Brasil, eles já tinham conhecimento de que há uma antiga e importante colônia de sírios e libaneses no país?
- 2.8. Já estabeleceram contato com vocês antes de emigrar ou vieram a conhecê-los apenas depois de chegar ao Brasil?
- 2.9. Por que eles escolhem o Brasil?

3. Integração social (aspectos econômicos e de políticas públicas)

- 3.1. Que atividades de apoio são oferecidas a esses refugiados?

²³¹ Inclui os líderes religiosos.

- Curso de português ()
- Cursos técnico-profissionalizantes ()
- Curso de empreendedorismo ()
- Prosseguimento dos estudos ()
- Revalidação de diplomas ()
- Assistência para inserção no mercado de trabalho ()
- Acesso a microcrédito ()
- Assistência em moradia ()
- Assistência em saúde ()
- Assistência na alimentação ()
- Orientação para matrícula nas escolas ()
- Lazer () _____
- Outros (especificar) _____

3.2. Que avaliação você faz dos resultados obtidos nesses cursos?

3.3. Quais as principais dificuldades enfrentadas pelos sírios na integração no Brasil?

Documentação básica (RNE, carteira de trabalho, condição de refugiado)

Validação dos diplomas

Idioma

Emprego

Saúde

Educação

Moradia

Outros (especificar) _____

3.4. Moradia

3.4.1. Onde residem os refugiados sírios que conhece?

3.4.2. São moradias próprias ou alugadas?

3.4.3. De que forma eles conseguem obter essas moradias?

3.4.4. A comunidade de sírios e libaneses ajuda de alguma forma na obtenção de um lugar para morar?

3.4.5. Quais soluções emergenciais são oferecidas para esse problema?

3.4.6. Existe algum plano de longo prazo para melhorar o acesso deles à moradia?

3.5. Trabalho

3.5.1. De que maneira eles obtém rendimento?

3.5.2. Qual a principal ocupação deles?

3.5.3. Eles possuem carteira assinada?

3.5.4. Eles aproveitam de alguma forma a sua qualificação profissional obtida na Síria na ocupação que realizam no Brasil?

3.5.5. A comunidade de sírios e libaneses favorece de alguma forma a inserção no mercado de trabalho desses refugiados?

3.6. Educação

3.6.1. Eles frequentam alguma escola nessa região?

3.6.2. São escolas particulares ou públicas?

3.6.3. Existem grupos de outras nacionalidades que frequentam essas escolas?

3.6.4. Como tem sido a convivência deles com seus colegas? E com os professores?

3.6.5. A comunidade de sírios e libaneses favorece de alguma forma a inserção desses refugiados nas escolas?

3.7. Saúde

3.7.1. Quais hospitais e postos de saúde eles frequentam na região?

3.7.2. São particulares ou públicos?

3.7.3. Como eles são tratados pelos funcionários desses estabelecimentos?

3.7.4. Eles obtêm algum apoio psicológico após sua chegada ao Brasil?

3.7.5. A comunidade de sírios e libaneses favorece de alguma forma a inserção desses refugiados nos hospitais/ postos de saúde?

4. Integração social (aspectos culturais e de sociabilidade)

4.1. Como se dá a relação deles com os brasileiros em geral?

4.2. Como se dá a relação deles com os descendentes de sírios e libaneses no país, em particular?

4.3. O governo oferece condições adequadas para recebê-los?

- 4.4. O que eles podem oferecer em troca pela ajuda que recebem no país?
- 4.5. Que aspectos da cultura brasileira causa maior estranhamento a eles?
- 4.6. Que aspectos da cultura brasileira podem ser considerados semelhante a cultura deles?
- 4.7. Eles falam que língua em casa? E com os filhos?
- 4.8. Já ouviu falar de algum refugiado sírio que tenha se casado com um(a) brasileiro(a)? Isso seria aceito por seus conterrâneos?
- 4.9. O que eles desejam para o futuro se a guerra na Síria acabar: voltar à Síria, permanecer no Brasil ou reassentar-se em um terceiro país?
- 4.10. Onde eles desejam que seus filhos cresçam?

APÊNDICE D - Roteiro de entrevista com os profissionais de organizações que prestam assistência aos refugiados no Brasil

1. Dados Demográficos

OBS.: Os dados serão mantidos em sigilo

Nome da org.	Estado Civil	Tipo de Parentesco	Sexo	Idade	Escolaridade	Ocupação

2. Contato com os refugiados

2.1. O(a) senhor(a) conhece algum refugiado sírio no Brasil?

2.2. Qual o perfil dos refugiados que você conhece? (Religião, Escolaridade, Cidade de origem na Síria, Idade, Sexo, Ocupação).

2.3. Como ocorre sua vinda ao Brasil, a família inteira ao mesmo tempo ou algum dos membros da família vem se estabelecer primeiro para depois trazer os demais familiares?

2.4. Antes de vir ao Brasil, eles tiveram a oportunidade de ir à Europa?

2.5. Antes de se decidirem por vir ao Brasil, eles já tinham conhecimento de que há uma antiga e importante colônia de sírios e libaneses no país?

2.6. Por que eles escolhem o Brasil?

3. Atividades prestadas

Curso de português ()

Cursos técnico-profissionalizantes ()

Curso de empreendedorismo ()

Prosseguimento dos estudos ()

Revalidação de diplomas ()

Assistência para inserção no mercado de trabalho ()

Acesso a microcrédito ()

Assistência em moradia ()

Assistência em saúde ()

Assistência na alimentação ()

Orientação para matrícula nas escolas ()

Lazer () _____

Outros (especificar) _____

3.1. De quais dessas atividades você participa como profissional/voluntário?

3.2. Qual avaliação você faz dessas atividades de que participa?

3.3. Quais resultados já foram obtidos nessas atividades?

3.4. Quais são as principais dificuldades enfrentadas no seu atendimento a esses refugiados?

3.5. Que medidas poderiam ser tomadas para reduzir essas dificuldades?

3.6. Recorda-se de alguma situação que lhe tenha marcado na convivência com esses refugiados, algum acontecimento que tenham lhe relatado ou mesmo que você tenha presenciado?

4. Moradia

4.1. Onde residem os refugiados sírios que conhece?

4.2. São moradias próprias ou alugadas?

4.3. De que forma eles conseguem obter essas moradias?

4.4. A comunidade de sírios e libaneses ajuda de alguma forma na obtenção de um lugar para morar?

4.5. Quais soluções emergenciais são oferecidas para esse problema?

4.6. Existe algum plano de longo prazo para melhorar o acesso deles à moradia?

5. Trabalho

5.1. De que maneira eles obtém rendimento?

5.2. Qual a principal ocupação deles?

5.3. Eles possuem carteira assinada?

5.4. Eles aproveitam de alguma forma a sua qualificação profissional obtida na Síria na ocupação que realizam no Brasil?

5.5. A comunidade de sírios e libaneses favorece de alguma forma a inserção no mercado de trabalho desses refugiados?

3.6. Educação

- 6.1. Eles frequentam alguma escola nessa região?
- 6.2. São escolas particulares ou públicas?
- 6.3. Existem grupos de outras nacionalidades que frequentam essas escolas?
- 6.4. Como tem sido a convivência deles com seus colegas? E com os professores?
- 6.5. A comunidade de sírios e libaneses favorece de alguma forma a inserção desses refugiados nas escolas?

7. Saúde

- 7.1. Quais hospitais e postos de saúde eles frequentam na região?
- 7.2. São particulares ou públicos?
- 7.3. Como eles são tratados pelos funcionários desses estabelecimentos?
- 7.4. Eles obtêm algum apoio psicológico após sua chegada ao Brasil?
- 7.5. A comunidade de sírios e libaneses favorece de alguma forma a inserção desses refugiados nos hospitais/ postos de saúde?

8. Integração social (aspectos culturais e de sociabilidade)

- 8.1. Como se dá a relação deles com os brasileiros em geral?
- 8.2. Como se dá a relação deles com os descendentes de sírios e libaneses no país, em particular?
- 8.3. O governo oferece condições adequadas para recebê-los?
- 8.4. O que eles podem oferecer em troca pela ajuda que recebem no país?
- 8.5. Que aspectos da cultura brasileira causa maior estranhamento a eles?
- 8.6. Que aspectos da cultura brasileira podem ser considerados semelhante a cultura deles?
- 8.7. Eles falam que língua em casa? E com os filhos?
- 8.8. Já ouviu falar de algum refugiado sírio que tenha se casado com um(a) brasileiro(a)? Isso seria aceito por seus conterrâneos?
- 8.9. O que eles desejam para o futuro se a guerra na Síria acabar: voltar à Síria, permanecer no Brasil ou reassentar-se em um terceiro país?
- 8.10. Onde eles desejam que seus filhos cresçam?

APÊNDICE E - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido aplicado no Brasil

Convido você a participar da pesquisa “A integração dos refugiados sírios em São Paulo”, que está sendo realizada com finalidade acadêmica.

O objetivo da pesquisa é apreender as questões da integração dos refugiados sírios em São Paulo e suas determinantes.

Garanto o sigilo e privacidade das informações coletadas. Você tem o direito de recusar-se a participar ou retirar seu consentimento a qualquer tempo e sem quaisquer prejuízos.

Informo que haverá gravação de áudio durante a entrevista. A entrevista será realizada, de preferência, em local privado.

Você está esclarecido(a) sobre os objetivos e metodologia utilizados e concorda com sua participação na pesquisa.

São Paulo, dia ____ de _____ de _____.

Assinatura do Voluntário

APÊNDICE F – Roteiro de entrevista com os sírios em situação de refúgio no Canadá

Objective:

The main objective of this research project is to compare the resettlement of Syrians in Sao Paulo (Brazil) and Toronto (Canada), focusing in the role of faith-based organizations and the Syrian community.

Demographic data

OBS.: The data will be confidential and the names won't be revealed

Marital status	Family member	Sex	Age	Education	Occupation	Length of residence in Canada

Hometown in Syria	Last Place of Residence in Syria	Religion	Neighborhood in Toronto	Government Assisted Refugee, Private Sponsorship Refugee or Blended Model?

1. Warming up

1.1. Where did you live when you came to Canada?

2. Migration background

2.1. Have you been in another country before arriving in Canada? How long?

2.2. Did you have the opportunity to go to other country besides Canada?

3. Sociability

3.1. Do you have friends in Canada?

3.1.1. Are they from your community or outside?

(If from own community:) Did they come before 2015?

Have you been in touch with this community before deciding to migrate to Canada?

3.2. Tell me about the district where you are living in Canada.

3.2.1. Do you have friends there? (Are they your neighbors?)

3.2.2. Do you like the neighborhood? What is it called?

3.2.3. Did you move from your neighborhood? (If so: How is this neighborhood compared to the first one?)

3.2.4. Do you think the place you live in is safe?

3.3.1 What is different from Syria that you like here in Canada?

3.3.2. What is different from Syria that you dislike in Canada?

3.4. Have you ever faced discrimination in the following places?

- a) Public transportation
- b) Work place
- c) Neighborhood
- d) School
- e) Hospital or Clinic
- f) Place of Worship

3.4.1. (If yes) What do you mean by discrimination?

4. Social organizations

4.1. Have you been involved in any faith or community organization?

YMCA ()

Wood Green ()

Arab Community Centre of Toronto - ACCT ()

COSTI ()

Lifeline Syria Challenge – Ryerson University ()

Mosque/ Church/ Place of Faith _____ ()

Others (specify) _____ ()

4.2. In which activities do you participate in these organizations?

4.2.1. Did you need English classes?

4.2.2. Do you or someone in your family participate needed some **English course**? (if yes) How soon after you arrived? Were they available? In which institution? _____ How long have you/she/he taking them? Are you/they still taking them? (If no) Why did they stop?

4.2.3. Do you or someone in your family **attend school regularly**? () Who? _____ In which institution? _____

4.2.4. Do you or someone in your family do a **technical or vocational training course**? () Who? _____ In which institution? _____ Do they have a specific certificate?

4.2.5. Do you or someone in your family attend a **training course aimed at setting up a business?** () Who? _____ In which institution?

4.2.6. Have you or someone in your family tried **to access small loans in a bank?** () Who? _____ In which institution? _____

4.2.7. What activities do you engage in in your **leisure time?** Which one?

(for Private Sponsored Syrians only)

4.2.1. In which way are your sponsors helping you to settle in Toronto?

4.2.2. Do they provide you with all you need?

4.2.3. What they could provide you with that they didn't?

4.2.4. How have your sponsors helped you to understand the cultural differences between Syria and Canada?

4.2.5. Have you ever experienced too much guidance/independence from your sponsors? Give me one example, please.

5. Work

5.1. Have you ever worked for pay in Canada?

Yes () No ()

5.2. Are you currently working for pay in Canada?

Yes () No ()

(Continue only if the answer is "yes"; otherwise, skip to item 5.7).

5.3. Is it a formal job or are you self-employed?

Formal job () Self-employed ()

5.4. What is your job?

5.5. Is it related to your former job/training in Syria?

5.6. How did you find this job? Did someone help you?

5.7. Do you make enough money in your job?

5.8. Are you looking for a (another) job?

Yes () No ()

5.9. (if the answer is yes) What motivated you to look for a (another) job?

5.10. What are your other sources of income?

5.11 (if the interviewee is an entrepreneur)

5.11.1. How difficult was it to set up a business here?

5.11.2. Do you have any employees? (if so, where did you meet them?)

5.11.3. To what extent did the government provide you with information to set up this business?

5.11.4. Where did you get this information? (Courses, websites, pamphlets)

5.11.5. Are you going to invest more money in this business?

5.11.6. Did you get money from a loan?

5.11.7. What steps did you take to start this business?

6. Final questions:

6.1. What are your hopes for the next 10 years?

6.2. Would you consider ever moving back to Syria, Lebanon, Jordan or other transit country?

APÊNDICE G – Roteiro de entrevista com os *sponsors* no Canadá

Objective:

The main objective of this research project is to compare the resettlement of Syrians in Sao Paulo (Brazil) and Toronto (Canada), focusing in the role of faith-based organizations and the Syrian community.

Descendant of Syrians? (Y or N)	Marital status	Family member	Sex	Age	Education	Occupation	Religion

District in Toronto?	Private Sponsorship Refugee or Blended Model?

Warming-up

What motivated you to be a sponsor?

Profile of Syrians

- 1- How many Syrian newcomers do you support or supported?
- 2- Do you have the support of an organization that helps you to be a sponsor? (If so, which one?)
- 3- What is the composition of the family/household you sponsor? (age/sex/religion/education/rural or urban)
- 4- How much time have you been sponsoring them?

Relationship with Syrians

- 5- Are you from the Syrian community in Toronto?
- 6- What did you provide them with? (When they arrived, 6 months later and after 1 year)
- 7- What more your sponsor group could have been provided that they didn't?
- 8- What are the challenges that both you and the Syrians you sponsor face when you are interacting with each other? (Cultural differences, economic dependence)
- 9- How does your organization help you to deal with these challenges?

- 10- Give one example of a situation where your sponsor group let the Syrians make their own decisions, even though it was one the group didn't agree with. (What was the outcome?)

Job market

- 11- Are the Syrians you sponsor currently working?
If yes: Did you help them to find jobs?
If no: Are they looking for jobs?
- 12- Did you encourage them to find a job? When?
- 13- What kind of job do they have?
- 14- Are they similar to their former jobs in Syria?
- 15- Are they going to English classes? (Did you encourage them to have English classes?)
- 16- Are they going to technical or vocational training courses? (Did you encourage them to go to this course?)

Social links

- 17- Do the Syrians you sponsor socialize with people outside their community? (If so: Where? On which occasion?)
- 18- Did you observe any prejudice the family you sponsored had? (If so: describe the situation; how did you console them?)
- 19- Do they go to faith-based events? (Which ones? Are there people from other nationalities there?)

APÊNDICE H - Roteiro de entrevista com os profissionais de organizações que prestam assistência aos refugiados no Canadá

Profile of Syrians

- 1- What's the role of your organization and what way they help refugees?
- 2- Does your organization work only with Syrians from Private Sponsorship Refugees (PSR)?
- 3- What is the composition of the families/households that your organization support? Are there more women or men? What is the average age? Do you work more with single (men/women) or families?
- 4- Which is the most common religion of Syrians in your organization? What is their education level?
- 5- Do they come from an urban or rural background in Syria?

Profile of Sponsors

- 6- What is the profile of sponsors in your organization?
- 7- Are they from the Syrian community in Toronto?
- 8- What are the challenges that both sponsors and refugees face when they are living with each other? (Cultural differences, economic dependence)
- 9- How does your organization help them to deal with these challenges?

Job market

- 10- How would you describe their professional experience in Syria?
- 11- Does your organization have a specific program to help Syrians find jobs? (If so, please detail how this program works, including its outcomes)
- 12- Does your organization have a specific program to help Syrians set up a business? (If so, please detail how this program works, including its outcomes)
- 13- How well are Syrians doing in the job market?
- 14- What kind of jobs do the Syrians you sponsor have?
- 15- Are they similar to their former jobs in Syria?
- 16- Are there many unemployed Syrians in your organization?
- 17- What specific groups are more likely to be employed? (For example: men vs women, Christians vs Muslims, the youth vs the elderly)
- 18- Do most of them have legal or under-the-table jobs?

Social links

- 19- Do the Syrians you sponsor socialize with people outside their community? (If so: Where? On which occasion?)

- 20- Did you observe any prejudice the family you sponsored had? (If so: describe the situation; how did you console them?)
- 21- Do they go to faith-based events? (Which ones? Are there people from other nationalities there?)
- 22- Is there a community of Syrian descendants in Toronto? (If so: How do they support Syrian newcomers? Do they have specific institutions to support them? Do they offer jobs/housing to these newcomers?)

APÊNDICE I – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido para os sírios em situação de refúgio no Canadá

I would like to invite you to participate in the research “*Syrian refugees’ resettlement in Toronto and São Paulo: a comparative approach*”, which has an academic objective. The research aims to compare the incorporation of Syrian refugees in Toronto and São Paulo and the causes which determine this phenomenon.

I will ask you about issues concerning your everyday life, especially your adaptation to Canada, but also major aspects like housing and working conditions, leisure time, sociability and access to social policies and public services. This interview will take from 30 minutes to 1 hour to be answered.

There is one question of a sensitive nature, in which you will be asked to think about times when you have been prejudiced against in Canada. If you are uncomfortable to answer this question, you will be able to skip it. The research will benefit the understanding of the differences of public policies for refugees in Toronto, Canada and São Paulo, Brazil. Hence, it will help to provide better public policies.

Your participation in the study is completely voluntary and you may choose to stop participating at any time. Your decision not to volunteer, to stop participating, or to refuse to answer particular questions will not influence the nature of your relationship with York University either now, or in the future. In the event you withdraw from the study, all associated data collected will be immediately destroyed wherever possible.

All information you supply during the research will be held in confidence and unless you specifically indicate your consent, your name will not appear in any report or publication of the research. Your name will not be revealed. Your voice will be recorded during the interview. Your data will be safely stored in the NVivo™ Cloud Platform, where they will be transcribed by the NVivo Transcription Software.

NVivo is a software program that helps researchers with the organization and analysis of qualitative data, such as interview records. This software enables researchers to create thematic lines that connect different interviews. Thus, it helps with the comparison of data given by different participants in the research.

All files will be encrypted in both transit and rest. Only the research team members will have access to this information. Confidentiality will be provided to the fullest extent possible by law.

The data collected in this research project may be used – in an anonymized form - by members of the research team in subsequent research investigations exploring similar lines of inquiry. Such projects will still undergo ethics review by the HPRC, our institutional REB. Any secondary use of anonymized data by the research team will be treated with the same degree of confidentiality and anonymity as in the original research project.

If you have questions about the research in general or about your role in the study, please feel free to contact me either by telephone at [meu telephone], or by e-mail [meu e-mail]. This research has received ethics review and approval by the Human Participants Review Sub-Committee, York University’s Ethics Review Board and conforms to the standards of the Canadian Tri-Council Research Ethics guidelines. If you have any questions about this process, or about your rights as a participant in the study, please contact the [contatos do Comitê de Ética em Pesquisa da York University].

I _____,
 consent to participate in *Syrian refugees’ resettlement in Toronto and São Paulo: a comparative approach* conducted by *Fabio Martinez Serrano Pucci*. I have understood the nature of this project and wish to participate. I am not waiving any of my legal rights by signing this form. My signature below indicates my consent.

Signature _____ **Date** _____
 Participant

Signature _____ **Date** _____
 Principal Investigator

1. Audio recording

I consent to the audio-recording of my interview(s).

Signature _____ **Date** _____
 Participant

APÊNDICE J – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido para os *sponsors* e profissionais de organizações humanitárias no Canadá

I would like to invite you to participate in the research “*Syrian refugees’ resettlement in Toronto and São Paulo: a comparative approach*”, which has an academic objective. The research aims to compare the incorporation of Syrian refugees in Toronto and São Paulo and the causes which determine this phenomenon.

I will ask you about issues concerning your sponsored Syrians’ everyday life, especially their adaptation to Canada, but also major aspects like housing and working conditions, leisure time, sociability and access to social policies and public services. This interview will take from 30 minutes to 1 hour to be answered.

There is one question of a sensitive nature, in which you will be asked to think about times when they have been prejudiced against in Canada. If you are uncomfortable to answer this question, you will be able to skip it. The research will benefit the understanding of the differences of public policies for refugees in Toronto, Canada and São Paulo, Brazil. Hence, it will help to provide better public policies.

Your participation in the study is completely voluntary and you may choose to stop participating at any time. Your decision not to volunteer, to stop participating, or to refuse to answer particular questions will not influence the nature of your relationship with York University either now, or in the future. In the event you withdraw from the study, all associated data collected will be immediately destroyed wherever possible.

All information you supply during the research will be held in confidence and unless you specifically indicate your consent, your name will not appear in any report or publication of the research. Your name will not be revealed. Your voice will be recorded during the interview. Your data will be safely stored in the NVivo™ Cloud Platform, where they will be transcribed by the NVivo Transcription Software.

NVivo is a software program that helps researchers with the organization and analysis of qualitative data, such as interview records. This software enables researchers to create thematic lines that connect different interviews. Thus, it helps with the comparison of data given by different participants in the research.

All files will be encrypted in both transit and rest. Only the research team members will have access to this information. Confidentiality will be provided to the fullest extent possible by law.

The data collected in this research project may be used – in an anonymized form - by members of the research team in subsequent research investigations exploring similar lines of inquiry. Such projects will still undergo ethics review by the HPRC, our institutional REB. Any secondary use of anonymized data by the research team will be treated with the same degree of confidentiality and anonymity as in the original research project.

If you have questions about the research in general or about your role in the study, please feel free to contact me either by telephone at 647-809-4064, or by e-mail [[meu e-mail](#)]. This research has received ethics review and approval by the Human Participants Review Sub-Committee, York University's Ethics Review Board and conforms to the standards of the Canadian Tri-Council Research Ethics guidelines. If you have any questions about this process, or about your rights as a participant in the study, please contact the [contatos do Comitê de Ética em Pesquisa da York University].

I _____
 consent to participate in *Syrian refugees' resettlement in Toronto and São Paulo: a comparative approach* conducted by *Fabio Martinez Serrano Pucci*. I have understood the nature of this project and wish to participate. I am not waiving any of my legal rights by signing this form. My signature below indicates my consent.

Signature _____

Date _____

Participant

Signature _____

Date _____

Principal Investigator

2. Audio recording

I consent to the audio-recording of my interview(s).

Signature _____

Date _____

Participant