

Do sul do Líbano ao interior paulista: Islã, memória e narrativa na diáspora árabe-muçulmana em Barretos (SP)¹



Luís Augusto Meinberg Garcia²

Resumo

Este artigo empreende uma análise da inscrição histórica e simbólica da diáspora árabe-muçulmana no interior do Brasil, tomando como ponto de reflexão etnográfica a experiência da cidade de Barretos (SP). Proveniente majoritariamente de Hebbariyeh e Kfarhamam, dois vilarejos sunitas do sul do Líbano, esse grupo constitui uma rede transnacional que, ao longo do século XX, institucionalizou práticas religiosas, sensibilidades e estratégias de pertencimento em solo brasileiro. Com base em investigação historiográfica e trabalho etnográfico, examino os processos históricos que incitaram a formação de instituições étnico-religiosas e a inserção socioeconômica local. A análise detém-se ainda às disputas simbólicas em torno da representação pública da colônia árabe barretense, evidenciando apropriações ambíguas de estereótipos orientalistas como tática de visibilização e negociação identitária.

Palavras-chave: Brasil — diáspora árabe — espaço público — Islã — Líbano.

Abstract

This article undertakes an analysis of the historical and symbolic inscription of the Arab-Muslim diaspora in the interior of Brazil, taking as its point of ethnographic reflection the experience of the city of Barretos (SP). Originating mainly from Hebbariyeh and Kfarhamam, two sunni villages in southern Lebanon, this group constitutes a transnational

¹ Este artigo é baseado na dissertação de mestrado intitulada “O Islã em Barretos (SP): história, sensibilidades devocionais e conflitos normativos”, defendida, em 2024, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/Ufsc).

² Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/Ufsc) e graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). É pesquisador na Cátedra Edward Said de Estudos da Contemporaneidade da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). E-mail: luis.meinberg@unifesp.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2325-7461>.

network that, throughout the 20th century, institutionalized religious practices, sociability, and strategies of belonging on Brazilian soil. Based on historiographical research and ethnographic work, I examine the historical processes that led to the formation of ethnic-religious institutions and local socioeconomic integration. The analysis also focuses on symbolic disputes surrounding the public representation of the Arab colony in Barretos, highlighting ambiguous appropriations of Orientalist stereotypes as a tactic for visibility and identity negotiation.

Keywords: Brazil — Arab diaspora — public space — Islam — Lebanon.

Introdução

Meu pai veio de Kfarhamam junto com outros companheiros e, alguns deles, conseguiram descer no Rio de Janeiro e fazer o trajeto até aqui. Mas estavam sem dinheiro e sofreram muito para conseguir chegar. Meu pai, na verdade, só conseguiu descer na Argentina e depois veio por terra para Colina, onde meu avô já conhecia. Já o meu avô chegou no porto de Santos, foi pra São Paulo e lá pegou o trem e, onde o trem parava, ele também parava. Então, no caso, ele e outros chegaram aqui na última estação, na região de Barretos e de Colina. Essa vinda em massa fez com que Barretos se tornasse “a mesquita do interior” (Mohammed El Droubi, comunicação oral com o autor, 2023).

Mohammed é um homem libanês que vive no interior de São Paulo desde a década de 1950, quando migrou para o Brasil, ao encontro de seu pai e avô, aos 14 anos de idade. Seu breve relato nos permite conhecer não somente a história migratória de sua família, mas também características mais amplas de um histórico movimento diaspórico que marca a presença árabe e muçulmana em terras brasileiras. O objetivo principal deste artigo é refletir sobre as narrativas produzidas por um grupo árabe-diaspórico de religião muçulmana e suas estratégias de participação e representação no espaço público brasileiro durante o século XX, tomando o caso de Barretos como um exemplo concreto de como o mundo árabe se materializou no interior paulista não como uma subjetividade fixa, mas negociada no lugar de chegada. Para isso, apresentarei dados e reflexões que são frutos de investigação historiográfica realizada no arquivo do Museu Histórico, Artístico e Folclórico Ruy Menezes e no arquivo mantido pela Mesquita de Barretos, além de trabalho etnográfico realizado conjuntamente à colônia árabe-muçulmana barretense, expandindo-me para duas cidades vizinhas, Colina e Guaíra, devido às relações estabelecidas entre os três grupos.

Entre o fim do século XIX e o início do século XX, o continente americano recebeu um significativo movimento migratório de pessoas falantes da língua árabe, em sua maioria,

dos países Síria, Líbano e Palestina, que, com a Jordânia, eram conhecidos como a região da Grande Síria (*Bilad al Sham*):

[...] até 1886, apenas algumas centenas de emigrantes foram registrados como tendo deixado a montanha, e a maioria foi para a América do Sul. No entanto, em 1887, centenas começaram a emigrar para os Estados Unidos, Brasil e Argentina e, em meados da década de 1890, os números registrados anualmente estavam na casa dos milhares (Khater, 2001, p. 48, tradução minha).

Os primeiros fluxos migratórios registrados do Levante ao Brasil iniciaram-se em 1870, e tiveram seu ápice no período entre 1884 e 1939, com a chegada de mais de 100 mil imigrantes árabes em território brasileiro (Lesser, 2001 *apud* Pinto, 2018). Embora o período em questão seja majoritariamente marcado pela chegada de imigrantes sírios, libaneses e palestinos de tradição religiosa cristã, é importante destacar que cerca de 15% dessas pessoas eram muçulmanas, abrangendo uma ampla diversidade confessional — entre eles, sunitas, xiitas, alauítas e drusos (Pinto, 2010). Atualmente, de acordo com pesquisa encomendada pela Câmara de Comércio Árabe Brasileira (CCAB), 6% da população brasileira é composta por árabes e descendentes, o que totaliza 11,6 milhões de pessoas (Omran, 2025; Sousa, 2020).

Os imigrantes de origem libanesa que aportaram no interior de São Paulo ao longo dos anos, mais especificamente na região do município de Barretos, deslocaram-se por diferentes motivações e fatores contextuais, tanto no país de origem quanto no país de destino. Khater (2001) demonstra que, apesar de diferentes histórias de vida entre as pessoas que decidiram por sair do Líbano, é possível encontrar um padrão de emigração, uma vez que essas pessoas partiram para as Américas porque podiam e queriam uma vida melhor frente à crise econômica da seda e à ocupação política Otomana, entre a virada dos séculos XIX e XX.

A partir da prosperidade econômica e social na jornada brasileira, dois distintos caminhos foram traçados por esses sujeitos: (a) o retorno para a terra de origem, ou (b) custear a vinda de sua família e descendentes para o Brasil. Tem-se registrado que ambas as opções foram escolhidas por diferentes membros desse grupo diaspórico, no entanto, aqui nos atentaremos a alguns desdobramentos da segunda escolha e para o fato de que, ao longo do século XX, os libaneses constituíram, no Brasil, uma rede de solidariedade que, a

partir de laços sociais preexistentes, facilitaram a inserção social e cultural de recém-chegados.

Posteriormente, a partir da década de 1970, o Brasil passou a receber um novo fluxo migratório oriundo do Oriente Médio, sendo composto, agora, por um maior contingente de pessoas muçulmanas. Esses deslocamentos foram motivados por múltiplos fatores que atravessam o campo político e econômico, como a eclosão da Guerra Civil Libanesa (1975-1990), os sucessivos conflitos árabes-israelenses e a ocupação sionista israelense de territórios palestinos e do sul do Líbano, além da intensificação das crises socioeconômicas na região. Esse contexto favoreceu o processo de institucionalização da presença muçulmana no país, expresso na fundação de mesquitas e centros islâmicos em diferentes localidades, sobretudo nos estados de São Paulo, Mato Grosso, Goiás, Distrito Federal, Minas Gerais, Paraná, Rio Grande do Sul e Rio de Janeiro (Pinto, 2010).

Os deslocamentos de sujeitos oriundos do mundo árabe ao Brasil, sobretudo a partir da segunda metade do século XX, não apenas quantificaram a presença muçulmana no país, como também proporcionaram maior visibilidade ao Islã no espaço público nacional. Longe de ser uma religião “importada”, o Islã passou a operar como eixo estruturante de formas de pertencimento, reconhecimento e agência no contexto da diáspora, materializando-se na fundação de mesquitas, centros islâmicos e associações culturais³. A emergência pública dessas instituições religiosas muçulmanas no Brasil configura, assim, não apenas uma reivindicação de visibilidade, mas também uma reinscrição das subjetividades árabe-muçulmanas nas gramáticas do espaço nacional. Neste artigo, volto meu olhar especialmente para os árabes muçulmanos desse contingente migratório, buscando compreender as relações que esses sujeitos produziram em um contexto brasileiro específico⁴.

Oswaldo Truzzi (2025, p. 25), conceituada referência no campo de estudos sobre imigração árabe no Brasil, em entrevista concedida em 2025, aponta “como uma lacuna a necessidade de aprofundar a análise da experiência dos árabes em regiões interioranas, não

³ Sob essa ótica, a religião deixa de ser compreendida como mero domínio do “privado” — nos moldes da definição cripto-protestante de religião universalizada pela tese clássica de secularização —, mas, tal como propõe Asad (2010), reconhece-se sua estrutura formada por um conjunto de práticas e formas de vida inseridas em regimes específicos de poder e historicidade.

⁴ Embora nosso eixo analítico seja as relações produzidas pela comunidade árabe de religião muçulmana na cidade de Barretos, não deixo de incluir na narrativa alguns eventos que transcendem a fronteira religiosa e incorporaram um maior contingente da comunidade árabe local, unindo cristãos e muçulmanos.

apenas paulistas, mas em todo o Brasil”, uma vez que seu estudo pioneiro se concentrou majoritariamente na experiência da capital. A partir dessa delimitação, pretendo contribuir para o campo de pesquisa, tornando possível conhecermos uma narrativa sobre a formação, a composição, os diálogos estabelecidos e as transformações ao longo do século XX, em uma comunidade árabe-diaspórica de religião muçulmana no interior de São Paulo: a União Beneficente Muçulmana de Barretos (SP), fundada em 1945. Em um primeiro momento, debruço-me sobre as relações históricas e sociais que se desenvolveram na cidade de Barretos para esclarecer o contexto e a característica que marca a presença de imigrantes libaneses na região. Em seguida, destaco as fundações das instituições étnicas e religiosas que se mantêm existentes na região até os dias atuais, para finalmente abordar aspectos da expressão pública da colônia árabe barretense e alguns componentes que sustentaram sua presença cultural no Brasil.

Os movimentos diáspóricos e as formações das instituições étnicas e religiosas

As pesquisas são relativamente consensuais em apontar que as maiores ondas da imigração sírio-libanesa ao Brasil aconteceram, em um primeiro momento, no final do século XIX, com uma grande massa de cristãos, e, posteriormente, na segunda metade do século XX, com novas levas de imigrantes seguindo o mesmo caminho, dessa vez contando com um número maior de muçulmanos (Osman, 2020). No entanto, a presença do Islã em Barretos tem sido registrada desde a primeira metade do século XX — que pode ser evidenciada pela criação de uma instituição religiosa em 1945 —, o que nos leva a inferir que a colônia árabe na região também era composta por pessoas muçulmanas antes dos anos 1970, período conhecido por significativos fluxos de muçulmanos ao Brasil.

As análises científicas e memorialistas no campo de estudos sobre a diáspora árabe no Brasil, mais especificamente na capital paulista, conhecem uma narrativa hoje clássica. Essas trajetórias “árabe-brasileiras” — cristãs e muçulmanas — se iniciam no final do século XIX, com o trabalho de mascateação de produtos, que eram carregados em malas e vendidos para as famílias moradoras da zona rural. Com o sucesso inicial, e acompanhando o processo de urbanização brasileiro, passaram-se assim para o estabelecimento de lojas comerciais nos centros das cidades, culminando na conquista de poder econômico, social e

político (Truzzi, 1993). É quando esses imigrantes passam a transferir capital econômico e simbólico para seus descendentes que viriam a se tornar profissionais liberais renomados a partir da metade do século XX (Karam, 2009).

O empreendimento pelo interior do estado, por sua vez, nasce a partir do fato de que, uma vez recém-chegados ao porto de Santos, os imigrantes árabes se deslocavam à capital paulista, onde, muitas vezes, eram recomendados por cicerones para se direcionarem à região dos municípios de Colina, Barretos e Jaborandi, no noroeste do estado paulista (Truzzi, 2019), considerando a saturação do comércio na capital. Assim, durante anos identificados na cidade e no Brasil como “turcos”, os imigrantes sírio-libaneses encontraram em Barretos um destino possível e de potencial acolhimento devido às oportunidades de trabalho como mascates em território rural e urbano. Outras fontes de atração econômica desses imigrantes foram o setor pecuário e os frigoríficos da região. Em 1920, o censo registrava a presença de 19.290 sírios e libaneses no estado de São Paulo, sendo que 70% (13.302) deles se situavam no interior, enquanto a maioria esmagadora das pesquisas era direcionada para as experiências da capital (*Ibid.*).

Interessa-nos, nesta pesquisa, compreender as características distintivas da inserção socioeconômica dessa população árabe na região do oeste paulista, em um contexto histórico marcado pela expansão da marcha do café no noroeste de São Paulo, sinalizando que os imigrantes sírios e libaneses aproveitaram-se das oportunidades nesse nicho ao construir relações comerciais com aqueles que migraram para a região para trabalhar na lavoura⁵:

No oeste paulista, as maiores concentrações de sírios e libaneses em 1920 ocorreram em cinco regiões do estado [...] A mais populosa delas se situava no extremo noroeste paulista e abrangia os até então vastos municípios de São José do Rio Preto (730 indivíduos), Barretos (553), Olímpia (243) e Penápolis (156), além dos vizinhos Monte Azul Paulista (156) e Catanduva (219), totalizando mais de 2.057 sírios e libaneses (*Ibid.*, p. 8).

⁵ No início do século XX, a presença de imigrantes já havia se tornado parte comum na paisagem social barretense. É registrado o movimento de italianos e espanhóis, que chegaram, primeiramente, para trabalhar na lavoura cafeeira e que migraram para trabalhar em outras funções. Também havia uma relevante concentração de imigrantes lituanos, que eram recrutados para atuar especificamente no setor frigorífico. Outros imigrantes, como portugueses e sírio-libaneses, também aproveitaram as oportunidades no trabalho operário e, em menor escala, russos, argentinos, gregos, indianos, paraguaios e iugoslavos (Armani *et al.*, 2012).

No entanto, como demonstra Mohammed no relato inicial deste artigo, um fator decisivo para a chegada de seus ancestrais na cidade se encontra no fato da estação ferroviária do município ter sido o destino — entre 1909 e 1926 — da linha-tronco da Cia. Paulista das Estradas de Ferro. Como a região de Barretos, Colina e Jaborandi comportava a última estação daquela linha — entre 1909 e 1971 —, compunha uma terra que ainda não era tão conhecida em comparação às da capital, e nela se instalaram em busca de oportunidades de trabalho⁶. As rotas delineadas pelos trilhos ferroviários revelam-se fundamentais para a apreensão da expressiva inserção desse grupo árabe-diaspórico no tecido social do interior paulista.

Perinelli Neto (2009) explorou minuciosamente os interesses políticos, econômicos e sociais envolvidos na construção das linhas de ferro que percorriam todo o interior paulista e suas divisas com os estados de Minas Gerais e Goiás entre os séculos XIX e XXI. Com intuito de ir além de uma narrativa hegemônica da historiografia que selas as motivações e destinos das ferrovias paulistas de acordo exclusivamente com os interesses cafeeiros, o autor também analisa a relevância dos interesses de pecuaristas da região e empresários da capital na integração propiciada por essas linhas ferroviárias⁷. Sendo assim, o entorno de Barretos atraiu investimentos no setor pecuário, o que levou, em 1913, logo após a inauguração da linha, à abertura do Frigorífico de Barretos — hoje, Frigorífico Anglo —, que passou também a compor a paisagem social e urbana, sendo um cartão-postal da cidade e um símbolo de “progresso” (*Ibid.*). Sob essa ótica, é notória a importância de acessar o contexto histórico, econômico, social e político em que foi instalada e construída a estação ferroviária na cidade, para compreendermos como as condições da chegada de imigrantes sírios e libaneses em Barretos foi comparativamente privilegiada, considerando o crescente movimento de capital em torno do comércio agropecuário local.

A história do Islã no município barretense atravessa três diferentes séculos e perpassa por diferentes períodos entre a chegada dos imigrantes libaneses de religião

⁶ A estação ferroviária de Barretos pertenceu à Cia. Paulista das Estradas de Ferro, chamada popularmente de “Paulista”, durante o período de 1909 e 1971, quando se efetiva sua adição à Ferrovia Paulista S/A (Fepasa). A linha-tronco, inicialmente, ligava a capital paulista à cidade de Jundiaí, que rapidamente se expandiu para Campinas e, futuramente, para explorar as margens do Rio Mogi-Guaçu, do Rio Grande e do Rio Pardo e para as cidades de Rio Claro, Araraquara, Jaboticabal, Bebedouro e, finalmente, Barretos, localizada próxima aos dois últimos rios citados.

⁷ Entre as principais estradas de ferro que ligavam a capital paulista e o Porto de Santos ao interior do estado estavam: a Companhia Mogiana de Estradas de Ferro (*Mogiana*), a Estrada de Ferro do Noroeste do Brasil (*Noroeste*), a Companhia de Estradas de Ferro Araraquarense (*Araraquarense*), a Companhia de Estradas de Ferro Sorocabana (*Sorocabana*) e a Companhia Paulista das Estradas de Ferro (*Paulista*) (cf. Perinelli Neto 2009, p. 178-195).

muçulmana, o processo de ensino-aprendizagem da tradição para os descendentes — ou sua falha —, o movimento de conversão de brasileiros(as) e as migrações recentes de pessoas muçulmanas de outras nacionalidades (Garcia, 2024a). Em outra oportunidade, pude me debruçar de maneira mais aprofundada sobre a presença de brasileiros e brasileiras na Mesquita de Barretos e refletir sobre os modos de subjetivação e corporificação (*embodiment*) que sustentam suas conversões ao Islã (Garcia, 2024b). Aqui, pretendo evidenciar a presença árabe-muçulmana e como esse grupo reinscreve suas práticas, identidades e redes de sociabilidade em diálogo com os marcadores locais, regionais e transnacionais que atravessam sua experiência no Brasil.

A diáspora muçulmana para a região é advinda, em sua maioria, de duas vilas sunitas, que são vizinhas no sul do Líbano, localizadas na província de Nabatiye⁸, no distrito de Hasbaya, separadas a 4,4 km de distância — Hebbariyeh e Kfarhamam —, para duas cidades do interior noroeste paulista, separadas a 17,7 km de distância. Barretos recebeu a maioria dos migrantes de Hebbariyeh, e Colina, os de Kfarhamam:

Por que as pessoas de Hebbariyeh e de Kfarhamam estão todas na região de Barretos e Colina? A fonte desse pensamento é a de que um irmão viajou para o Brasil, aí o seu outro irmão, o seu primo, o seu amigo, o seu vizinho, o seu conhecido vai te procurar quando tiver interesse em viajar também. Aí nasce a ideia de concentração na mesma região. (Hassan, comunicação oral com o autor, 2023)

O relato apresentado exemplifica como redes de apoio e acolhimento entre as famílias e conhecidos imigrantes fizeram parte do processo de vinda para o Brasil. Ou seja, o próprio sucesso das primeiras gerações em terras brasileiras impulsionou e desencadeou novos deslocamentos. A chamada “migração em cadeia” (Tilly, 1978 *apud* Truzzi, 2008) envolve o deslocamento de indivíduos motivados por uma série de arranjos e informações fornecidas por parentes e conterrâneos já instalados no local de destino.

⁸ “O Líbano é dividido administrativamente em 7 governadorias (*mohafazat*, no singular, *mohafazah*, no plural), além da capital, Beirute: Líbano-Norte, Monte Líbano, Líbano-Sul, Beka”a, acrescidos pelas novas governadorias de Akkar, Nabatich e Baalbeck-Hermel. A criação destas novas administrações tem por objetivo tornar mais acessíveis os serviços públicos a populações que tradicionalmente eram esquecidas pelo poder central e suas representações regionais. Elas também visavam satisfazer a lógica da divisão confessional do poder. O mohafazat de Baalbeck-Hermel, por exemplo, corresponde a uma região majoritariamente xiita, mas cuja antiga capital, Zahle, é cristã. Desta forma, as divisões administrativas tornam-se um instrumento de reconhecimento e de valorização de grupos sociais locais, grandes famílias e comunidades confessionais, assim como um canal de redistribuição de favores” (Verdeil; Faour; Velut, 2007, p. 24 *apud* Maalouf, 2011, p. 45).

Meu avô, Ali Gemha, veio para o Brasil sem saber de nada o que aconteceria e deixou, em Kfarhamam, a minha avó e meu pai ainda criança. Depois de alguns anos trabalhando de mascate aqui na região, antes de vir para Barretos, ele estava na cidade de Bebedouro e ficou sabendo que um libanês conhecido dele retornaria ao Líbano. Aí ele escreveu uma carta e deu para esse homem encontrar a família dele lá e entregar para minha avó, contando que estava bem e que era para enviar meu pai para cá. E, assim, deu certo. Olha como eram as coisas! (Hussein, comunicação com o autor, 2023)

O sul do Líbano constituiu-se, ao longo do século XX e início do XXI, como território de incessante resistência frente às sucessivas incursões e ocupações militares perpetradas por Israel. A primeira invasão aberta, em 1978, marcou o início de um ciclo de violência que se prolongaria por décadas, deixando rastros de destruição e sofrimento em vilas e cidades fronteiriças. Tal região, por sua localização geográfica limítrofe à Palestina ocupada, converteu-se em alvo privilegiado da estratégia expansionista sionista, sobretudo em meio à fragilidade política e social desencadeada pela Guerra Civil Libanesa (1975-1990) e pela composição plural de suas comunidades religiosas e étnicas. A ofensiva de 1982 intensificou de maneira dramática este cenário: além da prolongada presença militar israelense no território, o episódio emblemático do Massacre de Sabra e Chatila — no qual centenas de refugiados palestinos foram brutalmente assassinados — inscreveu-se na memória coletiva como um dos capítulos mais sombrios da violência colonial na região.

Nesse contexto de resistência e dor, destacam-se as vilas de Hebbariyeh e Kfarhamam, situadas no sul do Líbano, cuja especificidade religiosa as distingue do entorno: em meio a uma região majoritariamente xiita, essas localidades conservam populações de tradição sunita, configurando um mosaico que evidencia a complexidade confessional do país. Tais vilarejos não apenas testemunharam diretamente os efeitos da ocupação e da violência israelense, como também se converteram em pontos de origem de importantes fluxos migratórios.

Portanto, trata-se de uma comunidade moral — nos termos de Schiocchet (2025) — formada entre Brasil e Líbano desde o início do século XX, quando algumas famílias protagonizaram movimentos migratórios em direção à América do Sul. Essa diáspora inicial teve um papel estruturante: a partir dela, consolidaram-se redes de solidariedade, apoio mútuo e inserção econômica, criando condições propícias para a recepção de novos fluxos ao longo do tempo. Assim, quando, nas últimas décadas do século XX, novas levas de emigrantes foram forçadas a deixar suas terras em razão da violência da ocupação israelense

e da repressão política, encontraram no Brasil não apenas parentes e conterrâneos, mas uma base comunitária já enraizada, capaz de acolher e reinscrever suas trajetórias em terras distantes. Dessa forma, a experiência diáspórica das duas vilas ilustra, em escala translocal, como a migração se articula com os ciclos de violência e resistência que marcam a história contemporânea do Líbano.

FIGURA 1 – Árabes vão às ruas de Barretos em protesto às invasões israelenses no sul do Líbano



Fonte: Arquivo do Museu Histórico, Artístico e Folclórico Ruy Menezes.

Com intuito de “fixar raízes”, os imigrantes sírio-libaneses, em 1915, criaram a Sociedade União Síria de Barretos, união sindical que defendia os interesses dos seus trabalhadores e se destacava no setor de filantropia. Fundaram também, no mesmo ano, o Ginásio Sírio-Brasileiro, que abrangia aulas e o ensino de língua árabe, com objetivo de agregar os filhos dos imigrantes e proporcionar-lhes formação com base em aspectos e

traços da cultura que viajou com seus pais para o Brasil (Armani *et. al*, 2012). Ambas as instituições, sediadas no centro da cidade e hoje desativadas, carregavam somente a denominação “Síria” devido à identificação da região da Grande Síria. Entretanto, a maioria dos membros que compunham essa comunidade diáspórica era libanesa.

FIGURA 2 – Fachada do edifício sede da Sociedade União Síria, no centro de Barretos



Fonte: Tineli (2009).

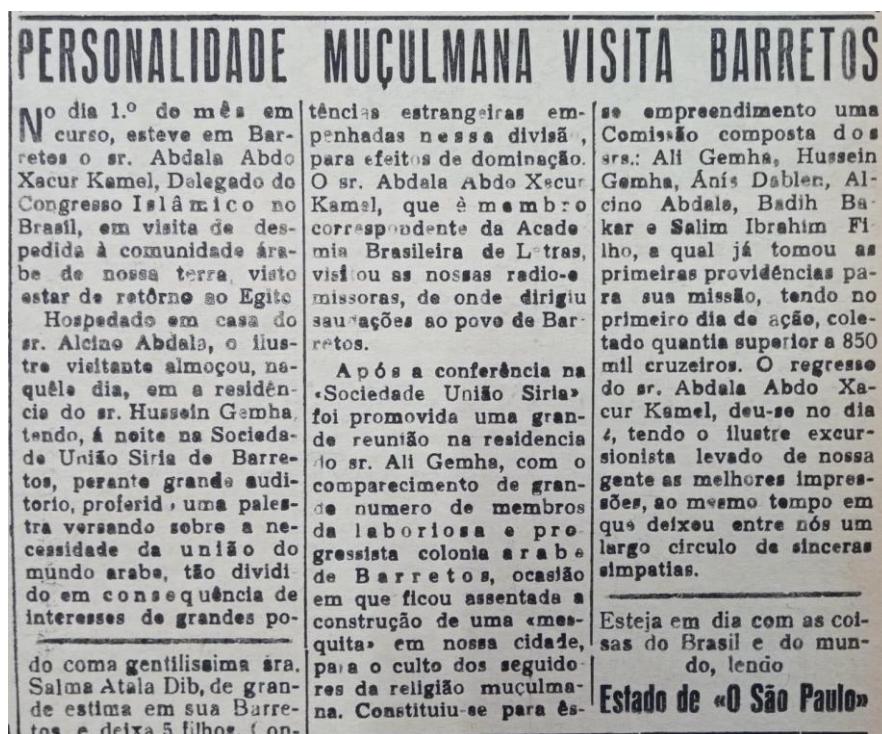
FIGURA 3 – Primeiro grupo de alunos internos do Ginásio Sírio-Brasileiro e o diretor Habibe Khodor



Fonte: Arquivo do Museu Histórico, Artístico e Folclórico Ruy Menezes.

No ano de 1945, foi institucionalizada a “União Beneficente Muçulmana de Barretos”, e o conjunto dos imigrantes muçulmanos na cidade somente gerou a construção de uma mesquita em 1962, ano em que foi lançada a pedra fundamental de sua construção. A mesquita foi oficialmente inaugurada em 10 de outubro de 1976⁹. Segundo lideranças da comunidade, bem como veículos de informação e divulgação ligados ao turismo barretense, a Mesquita de Barretos foi a segunda no país a iniciar sua construção, e a primeira do interior nacional. Ao mesmo tempo, de acordo com Pinto (2022), considerando a inauguração das mesquitas de São Paulo (1960), Curitiba (1972) e Londrina (1975), Barretos seria a quarta a ser inaugurada oficialmente, em 1976. Fato é que, antes de sua inauguração, o espaço já era utilizado para socialização e orações da comunidade muçulmana local.

FIGURA 4 – Registro jornalístico da visita de Abdala Abdo Xacur Kamel a Barretos



Fonte: Jornal *A Semana*, novembro de 1962 (Arquivo do Museu Histórico, Artístico e Folclórico Ruy Menezes).

⁹ No livro *Memorial barretense: dos primórdios à atualidade* (Vieira et al., 200-?), consta a informação de que a inauguração da Mesquita reuniu mais de 200 imigrantes árabes-muçulmanos, além dos embaixadores do Paquistão, Egito e Arábia Saudita, bem como o presidente do Centro Islâmico no Brasil a época. Anteriormente à chegada de Mohanad, em 2011, sírio e atual *shaykh* da comunidade, Barretos recebeu seu primeiro líder espiritual vindo do Egito. Posteriormente, passou pela liderança de outro *shaykh* que migrou de Moçambique para o Brasil. Também vivenciou um período em que o líder religioso foi um senhor libanês sem formação teológica, mas experiente na tradição, que já morava na cidade. As últimas duas lideranças foram citadas por meus interlocutores como fundamentais para a aproximação e diálogo com o contexto local, tendo gerado os primeiros casos de conversão de brasileiros ao Islã.

A construção de um prédio com detalhes arquitetônicos islâmicos — como a cúpula e o minarete — fora planejada em novembro de 1962. Tanto a visita política do delegado do Congresso Islâmico no Brasil (Figura 4) quanto a construção de mais uma mesquita no Brasil remontam a uma decisão histórica e mais ampla de união dos países árabes frente à exploração imperialista de potências europeias e americanas em seus territórios durante o século XX. Nas décadas de 1950 e 1960, o chamado “nacionalismo popular” ou “nacionalismo árabe” (Hourani, 2006) ganhou força entre as nações árabes, especialmente após a Conferência de Bandung, em 1955, quando os países do chamado Terceiro Mundo se uniram em uma posição de “não alinhamento” em relação aos blocos — capitalista ou socialista — durante a Guerra Fria.

Naquele período, a ideia de uma “unidade moral” efervesceu os Estados árabes recém-independentes — refletindo em diferentes cantos do mundo, onde havia comunidades árabes bem organizadas e estabelecidas —, sendo composta por um conjunto de valores e práticas que são fundamentais para formação ética de subjetividades árabes. Reforço esse aspecto porque a construção de uma mesquita insere Barretos em uma rede transnacional pan-arabista, funcionando como símbolo material e moral da continuidade de uma tradição que ultrapassa fronteiras nacionais. Mais do que um espaço religioso, a mesquita torna-se um emblema da unidade moral árabe local à época, condensando valores compartilhados e reafirmando, na prática, a possibilidade de enraizamento ético, político e cultural em terras estrangeiras¹⁰.

Na metade do século XX, Barretos comportava a maior quantidade de pessoas de fé muçulmana da região¹¹. O tamanho da colônia árabe-muçulmana foi um importante fator que impulsionou a construção de uma das primeiras mesquitas brasileiras no município¹². No entanto, meus interlocutores também afirmam sobre a significativa influência política que a família Gemha tinha a nível estadual, tendo construído relações sólidas com a

¹⁰ Encarando o “nacionalismo árabe” como uma tradição — nos termos de Asad (1986) e MacIntyre (2011) —, observo que, no cenário da diáspora árabe no Brasil, o nacionalismo emerge não só como uma identidade política reivindicável, mas também como um espaço de mediação e negociação cultural, no qual indivíduos e comunidades lidam com a tensão entre manter vínculos com uma identidade estrangeira e responder às demandas sociais e políticas do país de acolhida, buscando integrar-se a ele de maneira significativa (Garcia, 2025).

¹¹ Sua região administrativa engloba os municípios de Altair, Bebedouro, Cajobi, Colina, Colômbia, Embaúba, Guaíra, Guaraci, Jaborandi, Monte Azul Paulista, Olímpia, Pirangi, Severínia, Taiaçu, Taiúva, Viradouro e Vista Alegre do Alto.

¹² Em 1920, Barretos tinha uma expressiva população de sírios e libaneses, contando com uma estimativa de 553 pessoas (ver em Truzzi, 2019, p. 8).

Sociedade Síria de São Paulo e com diversas instituições comerciais na capital paulista. Dessa forma, com suporte financeiro do governo da Arábia Saudita, somado aos recursos privados dos próprios muçulmanos locais, Barretos se tornou “a Mesquita do interior”, como consideram meus interlocutores.

FIGURA 5 – Membros da colônia sírio-libanesa durante a construção da mesquita



Fonte: Arquivo do Museu Histórico, Artístico e Folclórico Ruy Menezes.

FIGURA 6 – Mesquita da União Beneficente Muçulmana de Barretos (SP)

Fonte: Acervo pessoal.

Após a inauguração da mesquita, em 1976, e da comunidade religiosa em Barretos, os muçulmanos moradores de Colina e Guaíra¹³ passaram a frequentar o templo barretense para prática religiosa e para socialização. Entretanto, em 1978, desavenças políticas entre as

¹³ É relatado que não somente muçulmanos de Colina e Guaíra, entre imigrantes e descendentes, frequentavam Barretos. Membros de Bebedouro, Jaborandi, Olímpia e, provavelmente, outras pequenas cidades da região também faziam esse trajeto. A Mesquita de Barretos era conhecida como “a Mesquita do interior”. Enfatizo as comunidades das duas primeiras localidades supracitadas, devido a serem mais numerosas e por manterem relações até os dias atuais.

comunidades barretense e colinense fizeram com que ambas se separassem, o que desencadeou o processo de construção de uma nova mesquita na cidade de Colina. Sobre esse fato, abordo duas narrativas que me foram relatadas e, mesmo carregadas de contradições, demonstram como relações produzidas no contexto libanês surtiram efeito em decisões tomadas em terras brasileiras.

Em uma versão proferida por interlocutores que vivenciaram à época, naturais de Kfarhamam e moradores de Colina, os conflitos já existiam desde o início da construção do espaço religioso na cidade de Barretos, em que muçulmanos de toda a região participaram da arrecadação financeira para a obra. Com um ano de trabalho, aqueles que moravam em Colina perceberam certo atraso nos andamentos da construção, acompanhada de um alicerce julgado como “fraco” e de “má qualidade”, que poderia gerar uma tragédia caso a mesquita tivesse sido acabada dessa forma. Assim, ao desconfiarem de uma má gestão dos recursos financeiros disponíveis para levantar o edifício — envolvendo o desvio de uma parcela financeira —, os moradores de Colina, à época, decidiram tomar a frente da construção e assim a concluíram¹⁴.

Outra versão, dessa vez narrada por interlocutores naturais de Hebbariyah e moradores de Barretos, a versão que este conhecia revelou uma outra narrativa: a de que, de fato, os moradores de Colina denunciaram a construção e má administração dos recursos por parte das lideranças barretenses, mas por interesses e conflitos políticos. Assim, essas pessoas relatam que a mesquita fora construída sob tensões políticas entre o grupo colinense e o grupo barretense, pois, na década de 1960, ambos já estavam envolvidos na política e economia de seus municípios e tinham seus respectivos interesses para que a mesquita fosse construída em uma de suas cidades. A decisão por construir em Barretos se deu pelo fato de, dentre as opções, ser o centro maior e mais populoso, e pela força política das pessoas de Hussein e Ali Gemha, que lideraram esse empreendimento. Assim, essa narrativa informa uma rivalidade entre membros da colônia divididos em duas cidades brasileiras, mas que já carregavam questões anteriores advindas de sua posição geográfica no Líbano, que se intensificaram com as divergências produzidas no Brasil: os barretenses, que eram maioria de Hebbariyah, e os colinenses, sendo maioria de Kfarhamam,

¹⁴ Um dos interlocutores informa que foi seu irmão que tomou a frente da construção, por ter formação em engenharia, e reformulou o projeto da obra.

constituíram um circuito transnacional político que influenciou as relações que constituíram a base de duas das mesquitas localizadas no interior brasileiro.

Independentemente das contradições entre ambas as narrativas, fato é que o clima entre as duas comunidades não pareceu ser amenizado com o início das atividades no espaço já levantado e, assim, por vontade própria dos moradores de Colina em construírem uma mesquita em sua cidade, decidiram por se separar. Dessa forma, em 1978 é criada uma *mussala*¹⁵ na cidade de Colina e, em 1986 é inaugurada a mesquita no município.

FIGURA 7 – Mesquita da União Beneficente Muçulmana de Colina (SP)



Fonte: Acervo pessoal.

Em relação à cidade de Guaíra, por sua vez, a comunidade árabe-muçulmana do município continuou frequentando os rituais em Barretos até os anos 2000. Por ser

¹⁵ Uma *mussala* é um pequeno local destinado ao encontro de muçulmanos para as realizações dos rituais islâmicos e de congregação da comunidade. Internamente, uma *mussala* é semelhante a uma mesquita e atua enquanto uma. A diferença mais visível entre ambas está na arquitetura externa da mesquita que possui proporções maiores e carece de maior investimento financeiro. Uma *mussala* pode ser fundada no espaço de uma casa ou de um apartamento, por exemplo.

composta por poucas famílias, a cidade tinha uma comunidade muito menor em relação às outras e não possuía “condições suficientes” para a construção de um espaço religioso próprio. Até que, no ano de 2007, recebeu a visita de missionários muçulmanos africanos¹⁶, que a incentivaram a se unir para conquistar um espaço e transformá-lo em uma *mussala*. Assim, a comunidade conseguiu a doação de uma casa, por parte de uma pessoa próxima que possuía diversas propriedades, e iniciou as atividades, de maneira coletiva, em Guaíra¹⁷.

FIGURA 8 – Visão interna da *mussala* da União Beneficente Muçulmana de Guaíra (SP)



Fonte: Acervo de Omar Khatib.

Tomar o mundo árabe como ferramenta conceitual para analisar a diáspora no Brasil exige ir além da ideia de mera preservação cultural. É necessário compreendê-lo como uma

¹⁶ Os missionários muçulmanos fazem parte de um movimento chamado *da'wa*. *Da'wa* se refere a uma obrigação de todo muçulmano que é divulgar o Islã: falar sobre a religião, sobre o profeta Muhammad e sobre *Allah*. Esse movimento engloba as viagens de grupos de missionários muçulmanos que peregrinam para diferentes regiões do mundo, com intuito de fortalecer a fé e prática do equipamento ético-moral do Islã.

¹⁷ O início se deu no ano de 2007, mas o estatuto oficial registra o ano de 2012.

construção discursiva em movimento, profundamente vinculada a dinâmicas políticas e sociais locais. Como demonstram as experiências compartilhadas entre Hebbariyeh, Kfarhamam e as cidades de Barretos e Colina, essa formação diáspórica se estrutura mediante uma economia ética islâmica de reciprocidade e acolhimento, transfigurando fronteiras geopolíticas e ressignificando espacialidades. Por meio de práticas religiosas, mobilizações políticas, preservação da memória coletiva e, até mesmo, da negociação com estereótipos orientalistas — que analisaremos adiante —, o Líbano se (re)inscreve materialmente no cotidiano do interior paulista, desafiando leituras essencialistas sobre identidade e pertencimento. Nesse processo, torna-se fundamental conhecer e analisar os percursos históricos que possibilitaram a constituição de instituições étnicas e religiosas árabe-muçulmanas, que, ao se consolidarem no Brasil, estabeleceram formas de diálogo e tensionamento com o espaço público secular, produzindo novas modalidades de inserção social, política e cultural que articula o Islã à experiência migratória.

1.1. Representação, imaginário social e espaço público

Como discutido anteriormente, a inserção conhecida dos imigrantes sírios e libaneses na cidade de Barretos se deu por meio de seu trabalho no setor agropecuário e na mascateação, ambos majoritariamente rurais, já que os comerciantes levavam mercadorias para negociar com moradores das fazendas dentro do perímetro barretense. Conforme a urbanização da cidade, esse grupo conseguiu se fixar em “vendas” e pequenas lojas no centro da cidade, estabelecendo moradia em “sobrados” em cima do próprio comércio — uma arquitetura que caracteriza o centro da cidade. Roseli Aparecida Tineli (2009), historiadora barretense, no livro *Imigrantes, história política e Festa do Peão de Barretos*, reforça a ideia de que a maioria dos imigrantes sírios e libaneses iniciou seu trabalho na cidade como mascate e conseguiu se firmar no setor comercial, causando uma transformação e remodelação do comércio barretense, uma vez que esses trabalhadores acompanharam o processo de urbanização do município.

A área central de Barretos começou a apresentar uma paisagem de “modernização” na década de 1930, no entorno da Praça Francisco Barreto — local onde está localizada a Catedral do Divino Espírito Santo, maior referência católica da cidade. As primeiras casas construídas nessa região foram de grandes proprietários rurais, profissionais liberais e comerciantes. Entre as últimas estava a residência de Felipe Abrão, considerado um dos

primeiros imigrantes árabes a chegar à cidade (Perinelli Neto, 2009)¹⁸. Na realidade, a região de Barretos despontou como um significativo centro de transações econômicas e comerciais no início da década de 1910, como visto anteriormente, o que levou ao crescimento do contingente populacional, das fazendas ao redor da cidade e do processo de urbanização de sua zona central. Nesse contexto, sírios e libaneses aproveitaram a posição geopolítica de Barretos e toda sua influência com outros fluxos de comércio, além de trabalharem no setor frigorífico, agropecuário e de colheita.

A notabilidade na cidade e região influenciou o imaginário social que a sociedade barretense construiu sobre figuras desse grupo diaspórico. A categoria “turca” acompanhou pejorativamente a imigração sírio-libanesa para o Brasil. Castro (2020) reforça que, quando chegam ao Brasil, os imigrantes sírios e libaneses são nomeados e chamados de “turcos” — termo encarado pelos imigrantes como ofensivo, justamente por terem arriscado a vinda para o continente americano, fugindo das mazelas deixadas pela dominação otomana em seus territórios. Posteriormente, eles são reconhecidos como “sírios”, e somente em 1926 os “libaneses” passam a ser reconhecidos como uma categoria oficial, apesar do país ainda não existir formalmente. O registro imigratório brasileiro passa a reconhecer as nacionalidades separadas a partir das independências do Líbano, em 1943, e Síria, em 1946 (Knowlton, 1992 *apud* Castro, 2020). Em Barretos, até os dias de hoje, é possível conversar com algum cidadão e ouvi-lo referir-se a uma pessoa síria, libanesa ou muçulmana como “turca”¹⁹.

Uma passagem da obra *Barretos de outrora* (1954), escrita pelo historiador e jornalista barretense Osório Rocha, nos dá uma pista sobre como o espaço social da cidade nessa época já era permeado pela presença de imigrantes. Mostra ainda como a intelectualidade local já reproduzia um repertório particular de representações sobre essa população, que viria a se sedimentar no imaginário local com o tempo:

¹⁸ As ruas da zona central de Barretos são compostas por inúmeros comércios nos dias de hoje. Farmácias, lojas de camelô, de tecidos, de roupas, de sapatos, de cosméticos, consultórios médicos, restaurantes, farmácias, entre outros, desenham a paisagem urbana. Próximo à praça central, três quarteirões são fechados para o fluxo de veículos, pois são grandes “calçadões” de comércio e de trânsito de pedestres. Em inúmeras ruas, em cima das lojas comerciais, foram construídos “sobrados”, nos quais moravam e ainda moram os proprietários da loja do andar de baixo. Hassan me conta que praticamente todos os sobrados da avenida 17, por exemplo, são de sírios e libaneses, como os das famílias Atwi, Miziara e Khatib, e que seus descendentes permanecem vivendo lá até hoje.

¹⁹ Luiz Carlos Arutim, ator brasileiro e barretense, filho de mãe italiana e pai sírio, interpretou na televisão personagens árabes como Nagib, em *Meu pedacinho de chão*, da TV Globo, e Youssef Assad, em *Imigrantes*, da Rede Bandeirantes. Porém, seu trabalho de maior sucesso foi em *Renascer*, da TV Globo, em que interpretou Rachid, famoso pelo bordão “nós não turco, nós libanês” (Armani *et al.*, 2012, p. 261).

Na Rua 8, depois do café matinal, o João Elias e outros sírios sentavam-se à porta do estabelecimento fumando, enquanto a seu mandado o Alcino Pedro Cassim e o Abdallah Sucar se revezavam na leitura de um grande livro, em árabe, possivelmente o Alcorão. À chegada de alguém, um dos meninos ia servi-lo, e o outro continuava lendo, mas logo o chefe o interrompia para dizer alguma palavra amável ao freguês. Os sírios em geral, por essa amabilidade peculiar à raça, logo faziam relações e, econômicos, laboriosos, dotados de tino admirável para o comércio, em pouco tempo progrediram financeiramente (Rocha, 1954, p. 247).

A citação é um exemplo emblemático dos modos pelos quais o imaginário social brasileiro do século XX foi atravessado por representações orientalistas a respeito dos árabes e, mais especificamente, dos imigrantes sírios. O trecho expõe uma imagem romantizada desse grupo, atribuindo-lhes traços considerados “peculiares à raça”, como a “amabilidade”, a “laboriosidade” e a “aptidão inata para o comércio”. Trata-se de um discurso que, embora aparentemente elogioso, participa de uma lógica orientalista, tal como delineada por Said (2007), ao fixar o outro em uma identidade exótica, homogênea e funcional à sociedade que o observa. Essa representação, ao mesmo tempo que enaltece certos atributos, contribui para a produção de uma diferença cultural essencializada, criando uma alteridade árabe folclorizada, que os apresenta como um grupo fechado, tradicionalista e portador de valores imutáveis.

Além disso, ao afirmar que esses imigrantes “em pouco tempo progrediram financeiramente”, o autor reforça o estereótipo do árabe como comerciante por excelência, figura que passou a ocupar lugar recorrente na memória coletiva brasileira. Tal narrativa ignora as complexidades das trajetórias migratórias, os conflitos internos às comunidades, as dinâmicas de exclusão e negociação com a sociedade receptora e as múltiplas formas de inserção socioeconômica. Ao reduzir a experiência migratória a um processo linear de ascensão econômica pautado por traços raciais ou culturais inatos, a obra contribui para naturalizar a imagem do árabe como sujeito eternamente estrangeiro, ainda que integrado.

Sob essa ótica, Pinto (2016, p. 48) nos apresenta o “orientalismo brasileiro” como “um campo discursivo que permite a contínua produção, por diferentes atores do universo social, de discursos e práticas relativas à configuração de sujeitos e objetos definidos pela sua alteridade cultural”. Quatro tipos de orientalismo compõem esse campo: o “orientalismo erudito”, marcado pela figura de D. Pedro II, seus estudos bíblicos e suas viagens para o Oriente Médio e norte da África; o “orientalismo aplicado”, produzido pelas elites intelectuais das grandes cidades brasileiras; o “orientalismo vernacular”, influenciado

pelo pensamento das elites e aplicado no imaginário social das classes populares; e o “orientalismo nativo”, uma forma de apropriação positiva do discurso negativo por parte da coletividade árabe e falante da língua árabe, com objetivo de negociar sua alteridade frente à sociedade brasileira.

Esse movimento também foi responsável por produzir alguns “mitos” sobre essas trajetórias de imigração, que foram posteriormente reproduzidos por pesquisas acadêmicas:

Muitos dos “mitos da imigração”, que tematizavam a pobreza, opressão e intolerância religiosa do Império Otomano, entraram para o quadro interpretativo dos pesquisadores da imigração árabe no Brasil. Eles eram complementados pela “narrativa mestra” da imigração elaborada pelos mesmos autores, a qual começava com os imigrantes expulsos de sua terra de origem, passava pela dura vida dos mascates e chegava ao sucesso econômico, integração social e construção de instituições comunitárias. Essa narrativa apagava os elementos culturais dos imigrantes em prol do empreendedorismo econômico, que era o elemento apontado como positivo nos imigrantes árabes pelos intelectuais brasileiros do início do século XX (*Ibid.*, p. 53).

Na primeira metade do século XX, intelectuais brasileiros produziram discursos pejorativos que influenciaram o imaginário social com um sentimento negativo em relação ao modo de ser, de agir e de falar e à religião desses imigrantes. A figura do “sírio” ou do “turco” era diminuída por uma ansiedade cultural da sociedade brasileira, que se preocupava com sua presença no interior do Brasil. Constituiu-se um estereótipo dessa figura “misteriosa” — que não se sabe o nome nem a língua ao certo — e buscadora do lucro a qualquer custo (Roquette-Pinto, 1917 *apud* Pinto, 2016). Em contraste, o trecho retirado da obra de Osório Rocha, apesar de também fazer parte do campo discursivo orientalista, opera uma estereotipação positiva da figura do imigrante “sírio”, recorrendo à sua simpatia e amabilidade. Esse orientalismo “positivo” caracteriza a paisagem cultural barretense, assim como o orientalismo “negativo”, mais intelectualizado e nacional, que marginaliza esses indivíduos e grupos com relação à sociedade brasileira.

Por fim, gostaria de resgatar dois registros históricos que mostram como a comunidade árabe em Barretos se apropriou do discurso orientalista em benefício próprio.

FIGURA 9 – Participação da colônia árabe em desfile de aniversário da cidade de Barretos

Fonte: Museu Histórico, Artístico e Folclórico Ruy Menezes.

Durante o desfile cívico em comemoração ao aniversário da cidade de Barretos, em 1965, a colônia árabe local exibiu uma placa com os dizeres: “A colônia árabe saúda Barretos pelo 111º aniversário”. Acompanhando a comitiva, destacavam-se a escultura de um camelo e a representação de um homem trajado segundo os códigos visuais associados ao “árabe típico” — túnica branca, *keffiyeh* e postura contemplativa. Tais elementos evocam, de maneira explícita, os estereótipos orientalistas que historicamente construíram o imaginário ocidental sobre o mundo árabe, associando-o a um espaço atemporal e exótico, marcado

por desertos, camelos e modos de vida nômades. No entanto, o que se observa aqui é um movimento interessante de apropriação estratégica desses signos. Ao recorrer a tais imagens durante uma festividade pública, a própria colônia árabe se inscreve no espaço urbano e cívico local por meio de uma performance identitária que, embora alimentada por clichês orientalistas, permite sua visibilização e inserção simbólica no tecido social barretense. Trata-se, portanto, de um uso tático dos estereótipos — um jogo ambíguo entre afirmação comunitária e reprodução de imagens exotizantes —, que aponta para as formas pelas quais grupos migrantes podem instrumentalizar representações exteriores como meio de reivindicação de pertencimento e reconhecimento público.

FIGURA 10 – “Cantina do Nagib”



Fonte: Correio de Barretos, 14 de janeiro de 1951 (Arquivo do Museu Histórico, Artístico e Folclórico Ruy Menezes).

Em 1951, no centro de Barretos, a Cantina do Nagib anuncia como atração a bailarina Alma del Fuego, representada como uma odalisca “exótica”, vestida de maneira provocante, em evidente alusão ao imaginário ocidental sobre o harém. Essa figura, popularizada pela literatura orientalista e pela pintura europeia dos séculos XIX e XX, associa o mundo árabe a um espaço de sensualidade, mistério e clausura feminina, frequentemente retratado como um ambiente erótico, em que mulheres seriam mantidas à disposição de um único homem. A evocação dessa estética não se limita à reprodução passiva de um estereótipo: trata-se, antes, de uma apropriação deliberada de imagens orientalistas para fins específicos. Nesse caso, visa à promoção comercial de um espaço de sociabilidade urbana, ao mesmo tempo que se renegocia simbolicamente o lugar da colônia árabe na cidade.

Nesta discussão, pudemos observar como a comunidade sírio-libanesa, ao mobilizar esse repertório imagético, participa de um jogo ambíguo de autoexotização, valendo-se dos clichês e fantasias construídos pela sociedade majoritária para ocupar posições de visibilidade pública e reafirmar uma identidade árabe alternativa, ainda que mediada por estereótipos. Tal como no desfile cívico de 1965, em que camelos e beduínos foram mobilizados como signos identitários, aqui também se observa uma instrumentalização tática de representações orientais — como a dança do ventre e a figura da odalisca —, que, embora derivadas de um olhar colonial, são reconfiguradas como ferramentas de reconhecimento social, pertencimento e inserção no mercado cultural local.

Conclusão

Longe de se esgotarem nas páginas deste texto, as relações produzidas pela comunidade muçulmana em Barretos permanecem em constante movimento e são significativas para desenvolvermos o olhar analítico sobre questões como as relações entre Islã e secularismo brasileiro, esfera e espaço público, conversão religiosa, tradição, aprendizado, formação de subjetividades, *da'wa*, mídias digitais, exílio, mercado *halal*, entre outras que fui estimulado a refletir em meu trabalho etnográfico.

Neste artigo, ofereci uma análise sobre a presença árabe e muçulmana no Brasil, mais especificamente na cidade de Barretos, no interior de São Paulo. Demonstrei que a história do Islã na cidade é caracterizada, primariamente, pela diáspora muçulmana libanesa

— majoritariamente de dois vilarejos sul-libaneses, Hebbaryieh e Kfarhamam. Por motivações políticas e econômicas, esses imigrantes se estabeleceram no interior de São Paulo e transformaram o município barretense em seu epicentro étnico e religioso, ao institucionalizarem a União Muçulmana em 1945 e iniciarem a construção de uma mesquita em 1962. Esta foi construída como um elemento de reivindicação étnico-cultural e religiosa de imigrantes sírios e libaneses, sendo projetada como um local de manutenção e aprendizado identitário e islâmico, além de marcar a presença histórica do Islã na paisagem social e urbana com sua arquitetura. Conhecemos, também, os processos de formação das instituições étnicas e religiosas e abordamos aspectos da expressão pública da colônia árabe barretense, marcada, no século XX, pela negociação cultural frente a estereótipos orientalistas.

Nesse percurso, procurei evidenciar, por meio do caso de Barretos, um exemplo concreto de como o mundo árabe se materializou no interior do Brasil por meio da diáspora muçulmana, não como uma identidade fixa, mas negociada no lugar de chegada. A experiência barretense permite vislumbrar as formas pelas quais a presença árabe e islâmica se enraizou e se tornou visível no tecido social e urbano brasileiro, articulando religião, etnicidade e memória em processos contínuos de formação de subjetividades híbridas. Ao analisar a constituição das instituições muçulmanas e as disputas simbólicas em torno da imagem pública da colônia, o artigo buscou demonstrar como essa presença revela um campo dinâmico de criação e negociação de sentidos, em que o Islã, enquanto uma tradição discursiva imanente a formas históricas e corporificadas de vida (Asad, 2009), se atualiza em diálogo com os desafios e possibilidades da diáspora e do pertencimento nacional. Aqui, conhecemos “uma” Barretos como um espaço em que o mundo árabe se materializa não apenas em edificações e instituições, mas, sobretudo, em formas vividas de resistência, tradução cultural e reinscrição de subjetividades no interior do Brasil.

Referências

- | | |
|--|--|
| ARMANI, K. O. <i>et al.</i> <i>Descobrindo Barretos: 1854-2012.</i> Barretos: Liverpool Editora, 2012. | p. 1-30, 2009. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/20685738 . Acesso em: 19 set. 2025. |
| ASAD, T. The idea of an anthropology of Islam. <i>Qui Parle</i> , [s. l.], v. 17, n. 2, | ASAD, T. A construção da religião como uma categoria antropológica. |

Cadernos de Campo, São Paulo, v. 19, n. 19, p. 263-284, 2010.

CASTRO, I. C. S. Entre encontros e desencontros: representação, debate público e participação política da comunidade libanesa de Foz do Iguaçu e de São Paulo. *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, v. 13 n. 2, p. 69-98, 2020.

GARCIA, L. A. M. *O Islã em Barretos (SP): história, sensibilidades devocionais e conflitos normativos*. 2024. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2024a.

GARCIA, L. A. M. O Islã enquanto “código de vida”: conversão, pedagogia ética e a busca pela excelência moral em Barretos (SP). *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 29, n. 3, p. 1-19, 2024b.

GARCIA, L. A. M. Sensibilidades compartilhadas na imprensa árabe diáspórica: reflexões sobre o nacionalismo árabe e ‘nasserismo’ em “O Oriente”. *EXILIUM – Revista de Estudos da Contemporaneidade*, [s. l.], v. 6, n. 10, p. 201-224, 2025.

HOURANI, A. *Uma história dos povos árabes*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

KARAM, J. T. *Um outro arabesco: etnicidade sírio-libanesa no Brasil neoliberal*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

KHATER, A. *Inventing home: emigration, gender, and the middle class in Lebanon, 1870-1920*. London: University of California Press, 2001.

MAALOUF, R. P. *Geoestratégias em confronto no Líbano em guerra (1975-90)*. 2011. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – Universidade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

MACINTYRE, A. *Depois da virtude: um estudo sobre teoria moral*. Campinas: Vide, 2021.

OMRAN, M. Retratos de um povo invisível: como a mídia brasileira retratou os imigrantes árabes no início do século XX. *EXILIUM – Revista de Estudos da Contemporaneidade*, [s. l.], v. 6, n. 10, p. 44-55, 2025.

OSMAN, S. A. A imigração árabe no Brasil: balanço da produção acadêmica (1970-2020). *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, v. 13, n. 2, p. 236-254, 2020.

PERINELLI NETO, H. *Nos quintais do Brasil: homens, pecuária, complexo cafeeiro e modernidade – Barretos (1854-1931)*. 2009. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2009.

PINTO, P. G. H. da R. *Islã: religião e civilização: uma abordagem antropológica*. Aparecida: Santuário, 2010.

PINTO, P. G. H. da R. Labirinto de espelhos: orientalismos, imigração e discursos sobre a nação no Brasil. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, [s. l.], n. 21, p. 47-57, 2016.

PINTO, P. G. H. da R. Primos e patrícios: intimidade cultural e representações na construção

etnicidade árabe/sírio-libanesa no Rio de Janeiro. *Confluenze. Rivista Di Studi Iberoamericani*, [s. l.], v. 10, n. 1, p. 60-83, 2018.

PINTO, P. G. H. da R. Islam and Muslims in South America. In: TOTTOLI, R. (Ed.). *Routledge handbook of Islam in the West*. 2. ed. New York: Routledge, 2022. p. 186-196.

ROCHA, O. *Barretos de outrora*. Barretos: [s. n.], 1954.

SAID, E. W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCHIOCCHET, L. A moral community between Lebanon and Brazil: entrepreneurship and piety in multilayered encounters. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, [s. l.], v. 15, n. 2, p. 532-534, 2025.

SOUZA, T. Comunidade árabe é 6% da população brasileira, diz pesquisa. *Agência de Notícias Brasil-Árabe*, São Paulo, 22 jul. 2020. Disponível em: <https://anba.com.br/comunidade-arabe-e-6-da-populacao-brasileira-diz-pesquisa/>. Acesso em: 26 jun. 2025.

TINELI, R. A. *Imigrantes, história política e Festa do Peão de Barretos*. Barretos: [s. n.], 2009.

TRUZZI, O. *Patrícios: sírios e libaneses em São Paulo*. 1993. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

TRUZZI, O. Redes em processos migratórios. *Tempo Social*, São Paulo, v. 20, n. 1, 2008.

TRUZZI, O. Sírios e libaneses no oeste paulista – décadas de 1880 a 1950. *Revista Brasileira de Estudos de População*, Rio de Janeiro, v. 36, p. 1-27, 2019.

TRUZZI, O. Cartografias da imigração: Oswaldo Truzzi e a diáspora árabe no Brasil. [Entrevista cedida a] Christina Queiroz e Luís Augusto Meinberg Garcia. *EXILIUM – Revista de Estudos da Contemporaneidade*, [s. l.], v. 6, n. 10, p. 16-28, 2025.

VIEIRA, D. et al. *Memorial barretense: dos primórdios à atualidade*. Barretos: 200-?.