

pensata

REVISTA DOS ESTUDANTES DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS DA UNIFESP
V13 | 2025



PENSATA | Revista dos Estudantes do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNIFESP. v.13, ano 13. 2025. Semestral. ISSN: 2237-678X.

CHEFIA EDITORIAL

Alessandra El Far e Carolina Pulici

EQUIPE EDITORIAL

Gustavo Cruz, Vinicius Chiovatto Serpa, Wesley Lima dos Santos, Wilver Portella e Yasmim Kananda

Foto da capa: Carolina Pulici (Mesquita de Al-Azhar, Cairo)

CONSELHO CIENTÍFICO

Adriano Codato (UFPR), Andréia Galvão (Unicamp), Bruno Wilhelm Speck (USP), Célia Tolentino (Unesp), Cornelia Eckert (UFRGS), Cynthia Sarti (UNIFESP), Dagoberto José Fonseca (Unesp), Edmundo Peggion (Unesp), Heloisa Dias Bezerra (UFG), João José Reis (UFBA), José Paulo Martins Junior (UNIRIO), Juri Yuriy Castelfranchi (UFMG), Laura Moutinho (USP), Lucila Scavone (Unesp), Luiz Antonio Machado da Silva (UFRJ), Luiz Henrique de Toledo (UFSCar), Márcio Bilharinho Naves (Unicamp), Marco Aurélio Nogueira (Unesp), Milton Lahuerta (Unesp), Omar Ribeiro Thomaz (Unicamp), Peter Fry (UFRJ), Renato Athias (UFPE), Renato Sztutman (USP), Revalino de Freitas (UFG), Rogério Baptistini Mendes (FESPSP), Rosana Baeninger (Unicamp) e Sergio Adorno (USP).

ENDEREÇO PENSATA: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/pensata>

Sumário

Editorial_____5

Dossiê: narrativa, imagem, mundo árabe

Tradução

“Permissão para narrar”

Edward Said

Tradução, apresentação e notas

Alessandra El Far_____8

Artigos

“Narrativas e (auto)etnografia: memórias de mulheres descendentes de imigrantes árabes em Ribeirão Preto”

Marina Venturi Rassi e Francirosy Barbosa_____37

“Dos sonhos do Oriente à tragédia da rasura: o Palacete Mourisco da Avenida Paulista”

Renato Brancaglione Cristofi_____58

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

Luís Augusto Meinberg Garcia_____94

“O legado colonial e a construção do Oriente: um diálogo entre Edward Said e Talal Asad”

Vinícius Pleins Soares_____122

“Do karam aos campos de refugiados: o Imperialismo Fronteiriço e a mudança dos modelos de acolhimento e exclusão”

Gabriel do Lago Loureiro_____140

“A Tunísia e o(s) ‘mundo(s) árabe(s)’ em discurso: a Análise do Discurso Francesa como chave teórico-metodológica”

Leonardo Pagano Landucci_____159

Pensata convida

“Diversidade religiosa árabe no Brasil: igrejas e mesquita na paisagem urbana de São Paulo”

Samira Adel Osman_____183

Resenha

“Gaza, entre a razão e o coração”

Salem Nasser_____214

Relato fotográfico

“Sob o céu do Brasil: vidas palestinas em São Paulo”

Alessandra El Far e Pedro Pacheco _____ 220

Artigos de fluxo contínuo

Artigos

“Ingressar e permanecer: diálogos com estudantes cotistas da FFLCH/USP”

Sylvia Gemignani Garcia *et al.* _____ 242

“O caminho de vitórias estratégicas da extrema-direita alemã: o caso da AfD”

Wesley Santos _____ 269

Resenha

“O avesso do poder político: capitais, redes e estratégias”

Yasmim Kananda _____ 289

Editorial



Alessandra El Far¹ e Carolina Pulici²

O dossiê que apresentamos neste volume da revista *Pensata* traz consigo o propósito de colocar no centro da reflexão eventos, imagens e discursos – históricos ou contemporâneos – relacionados ao mundo árabe, que, em conjunto, tornam evidente sua vasta e complexa heterogeneidade cultural, política e religiosa, em espaços geográficos múltiplos que perpassam as usuais fronteiras geopolíticas. Os textos aqui reunidos problematizam representações, estigmas, assimetrias e lacunas e trazem à tona questões relacionadas ao gênero, às identidades nacionais, étnicas e religiosas, à imigração, aos conflitos políticos, às artes e ao exílio.

Abre estas páginas o artigo “Permissão para narrar”, de Edward Said, publicado em 1984 no periódico *Journal of Palestine Studies* e, até então, inédito em português. Nesse texto, traduzido por Alessandra El Far, Said retoma o massacre ocorrido nos campos de refugiados palestinos de Sabra e Chatila, sul do Líbano, em setembro de 1982, para examinar algumas narrativas que emergiram a partir desses eventos. Em consonância com sua visão crítica, Said destrincha uma série de relatos, estudos e depoimentos para nos mostrar o papel central dos contextos históricos e das perspectivas identitárias na construção discursiva e nas interpretações dos fatos que, em suas próprias palavras, “não falam por si mesmos”.

Entre as demais contribuições a este dossiê, o artigo “Narrativas e (auto)etnografia: memórias de mulheres descendentes de imigrantes árabes em Ribeirão Preto”, de autoria de Marina Venturi Rassi e Francirosy Barbosa, investiga diários e depoimentos orais a fim de sublinhar a importância das vozes femininas na preservação da memória cultural e na transmissão de experiências familiares. Na sequência, em “Dos sonhos do ‘Oriente’ à tragédia da rasura: o Palacete Mourisco da Avenida Paulista”, Renato Cristofi se debruça sobre a construção e a traumática demolição do chamado Palacete Mourisco, considerado

¹ Professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo. E-mail: el.far@unifesp.br

² Professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo. E-mail: carolina.pulici@unifesp.br

a maior expressão do orientalismo arquitetônico da cidade de São Paulo e testemunho das estratégias de distinção social mobilizadas por imigrantes enriquecidos.

A questão da imigração árabe retorna com “Do sul do Líbano ao interior paulista: Islã, memória e narrativa na diáspora árabe-muçulmana em Barretos (São Paulo)”, em que Luís Augusto Meinberg Garcia investiga, no cenário da presença árabe no interior paulista, a constituição de redes transnacionais, sociabilidades e estratégias de pertencimento, salientando ainda as disputas simbólicas em torno das representações dessa comunidade na região. Por sua vez, em “O legado colonial e a construção do Oriente: um diálogo entre Edward Said e Talal Asad”, Vinicius Pleins Soares perpassa alguns dos trabalhos desses dois grandes autores do pensamento pós-colonial, com o intuito de lançar luz sobre as categorias discursivas e, assim, ressaltar mecanismos históricos e epistemológicos presentes em contextos imperiais de dominação.

As práticas de dominação a que foram submetidos os povos sob o jugo das nações imperiais também é assunto de “Do karam aos campos de refugiados: o Imperialismo Fronteiriço e a mudança dos modelos de acolhimento e exclusão”, em que Gabriel do Lago Loureiro discute a reconfiguração das práticas coloniais por meio das políticas migratórias estabelecidas pela União Europeia, assim como suas relações econômico-diplomáticas com países do Oriente Médio, como Egito, Turquia e Israel. Encerra esta seção de artigos o texto “A Tunísia e o(s) ‘mundo(s) árabe(s)’ em discurso: a Análise do Discurso Francesa como chave teórico-metodológica”, em que Leonardo Pagano Landucci toma o país magrebino como um “entre-lugar” — entre o mundo árabe muçulmano e a região mediterrânea secular —, para pensar questões como identidade, discurso e representação na ótica das relações internacionais.

Em seguida, na seção “Pensata convida”, a contribuição “Diversidade religiosa árabe no Brasil: igrejas e mesquita na paisagem urbana de São Paulo” traz um balanço das muitas pesquisas que a historiadora Samira Adel Osman consagrou às instituições, às sociedades e às práticas religiosas da comunidade árabe no Brasil, bem como ao inventário e à catalogação das catedrais e mesquitas que tais imigrantes, cristãos e muçulmanos, lograram fazer erguer na terra de destino.

Ainda que o objetivo primordial desta proposta de dossiê tenha sido o de fazer lembrar a presença e as inúmeras e multidimensionais contribuições dos povos árabes à história da Humanidade e ao pensamento crítico, a resenha do jurista Salem Nasser da

coletânea *Gaza no coração: textos de solidariedade à Palestina*, organizada por Rafael Domingos Oliveira, nos remete de sobressalto ao centro da catástrofe humana e civilizacional que ocorre atualmente na Faixa de Gaza bem diante de nossos olhos. Sua escrita inquieta, inconformada e compassiva nos faz sentir na pele a crueza do genocídio e da violência desmedida contra o povo palestino. Pela mesma razão, este dossiê termina com um relato fotográfico intitulado “Sob o céu do Brasil: vidas palestinas em São Paulo”, de autoria da antropóloga Alessandra El Far e do fotógrafo Pedro Pacheco, que procura prover um espaço de fala e registro a algumas das famílias de repatriados que foram trazidas da Faixa de Gaza pelo governo brasileiro entre outubro e dezembro de 2023. A motivação das entrevistas realizadas foi justamente ouvir essas pessoas e documentar, em algumas poucas páginas, seu exílio, sofrimento e seus laços culturais e afetivos com a nova realidade brasileira.

No que tange às contribuições de fluxo contínuo, este novo número da *Pensata* traz um artigo da socióloga Sylvia Garcia e de sua equipe intitulado “Ingressar e permanecer: diálogos com estudantes cotistas da FFLCH-USP”, que busca compreender aspectos socioculturais da vivência universitária de alunos que ingressaram na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo por meio de políticas de reserva de vagas (cotas) e que enfrentam o desafio de permanecer em uma instituição que até então recrutava seu alunato em grupos mais privilegiados socialmente. Em seguida, o artigo “O caminho de vitórias estratégicas da extrema-direita alemã: o caso da AfD”, de Wesley Santos, trata das mobilizações contemporâneas do populismo de direita por meio da análise das estratégias de que lança mão o partido Alternativa para a Alemanha, força que tem se tornado cada vez mais relevante no cenário político europeu da última década. O mundo dos políticos profissionais também é discutido por Yasmim Kananda em sua resenha do livro *Transmissão familiar do poder político*, de Letícia Canêdo, que reúne duas décadas de pesquisa sobre as disposições necessárias ao ofício de representação no Congresso Nacional e, sobretudo, o peso dos trunfos familiares na construção do capital político.

Almejamos que esta reunião de textos e imagens possa levar os leitores e leitoras da revista *Pensata* a novas searas de conhecimento crítico e descoberta.

✓ Permissão para narrar

Edward Said

Tradução, apresentação e notas

Alessandra El Farⁱ

Apresentação

“Permissão para narrar” foi publicado pela primeira vez em 1984, no *Journal of Palestine Studies*, e, curiosamente, não havia ainda sido traduzido para o português. Sua espantosa atualidade nos leva a refletir sobre o que vemos ainda hoje em relação à questão Palestina, porém sem se resumir a ela. O brilhantismo crítico de Edward Said se revela nesse artigo quando entramos, em sua companhia, nos desdobramentos do pontual e fatídico evento do verão de 1982, no sul do Líbano, para então perceber que, a partir dele, podemos pensar muitas outras questões políticas, culturais e religiosas em contextos diversos.

Aqui, Edward Said retoma o massacre ocorrido em dois campos de refugiados palestinos em território libanês, Sabra e Chatila, e discute suas repercussões em relatórios de comissões internacionais, na mídia e em estudos acadêmicos. Se, por um lado, a defesa de Israel respaldou-se na alegação de uma campanha militar baseada na “pureza de armas”, por outro, entidades como a Comissão MacBride, afirmando que “os fatos falavam por si mesmos”, o declaravam culpado por violentos atos de agressão contrários ao direito internacional.

ⁱ Professora associada de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). E-mail: el.far@unifesp.br.

É a partir dessa curta afirmativa que Said nos instiga e nos convida a uma reflexão bem mais ampla. Será que “os fatos falam por si mesmos?”. Se falassem, como explicar o contínuo apoio ocidental a Israel, mesmo quando a realidade — ou seja, os fatos — não mais consegue sustentar a visão de um país democrático, liberal, que anseia pela paz. Para Said, no caso da guerra do sionismo contra os palestinos, os fatos nunca falaram por si mesmos, e a compreensão de tal fenômeno ganha contornos mais nítidos quando se coloca no centro da cena a intrínseca relação entre política e cultura, tema predominante em sua vasta obra. Os fatos não estão à espera de serem resgatados por atentos repórteres em busca de verdades nem ficam ali inertes ocultados por aqueles que os ignoram. “Definitivamente”, coloca Said, “precisam de uma narrativa socialmente aceitável para absorvê-los, sustentá-los e colocá-los em circulação”.

Assim, imerso em um profundo exercício filológico, do qual sempre se mostrou adepto, sua pena humanista sublinha a importância de considerarmos a narrativa em sua profunda relação com os contextos históricos, para então notarmos sua capacidade de fomentar paixões coletivas, motivar conflitos, criar estigmas identitários, arraigar divisões intransponíveis entre “eles” e “nós”. Quer dizer, as narrativas, por mais equivocadas que por vezes possam ser, leem fatos, constroem mitos, enraízam verdades, representam grupos sociais, relegam ao esquecimento toda uma nação e seu passado.

“Permissão para narrar” é, então, um texto crítico que procura, ao mesmo tempo, mostrar a “inadmissível existência do povo palestino” para o sionismo, e, por conseguinte, incentivar os próprios palestinos a contar sua história, registrar suas experiências e documentar suas vidas no interior de um viés comunitário que evidencie sua presença enquanto indivíduos dotados de direitos. Por esse motivo, em uma passagem tocante do artigo, Said relembra, durante o cerco de Beirute, o momento em que ligou para amigos e parentes pedindo que anotassem ou gravassem o que estava acontecendo, mesmo ciente da dificuldade de levar aquela missão adiante, em um momento em que sobreviver passava a ser a única preocupação. A ideia contida nesse inesperado pedido era poder disponibilizar ao mundo uma narrativa outra, capaz de se contrapor às costumeiras representações dos palestinos na mídia ocidental, recorrentemente relacionados ao fundamentalismo, à ignorância e à barbárie.

Em certo sentido, esse foi o esforço de Edward Said em diversos momentos da sua vida intelectual. A escrita de *After the Last Sky* (1986), com fotografias de Jean Mohr, e de

sua própria autobiografia, *Out of place: a memoir* (1999) [*Fora do lugar: Memórias*, 2004], manuscrito que iniciou após receber o diagnóstico de uma leucemia incurável, são dois exemplos luminosos dessa empreitada. Ambos os trabalhos, cada um ao seu modo, procuram registrar o testemunho individual e coletivo do povo palestino, deixando para nós a prova concreta de sua existência.

Apesar de enfatizar que as narrativas dificilmente transcendem nacionalismos, cenários políticos e econômicos, histórias de vida e dor, crenças religiosas, em prol de um racionalismo universal, “Permissão para narrar” nos leva a duvidar de tal proposição. O empenho de Said em discutir uma série de livros e autores israelenses, árabes, norte-americanos e europeus nos remete diretamente ao seu projeto intelectual e docente, comprometido, sobretudo, com o “questionamento insatisfeito e implacável” que ele mesmo explicitou em uma entrevista concedida em 2001 (Said, 2006, p. 104), para abarcar, assim, uma “compreensão reflexiva” e um “desvendamento genuíno” (Said, 2007b, p. 19). Que a tradução para a língua portuguesa de “Permissão para narrar” possa contribuir com a tarefa que Edward Said nos deixou: indagar, analisar criticamente e também enfrentar aquilo que desafia por esbarrar, de modo incômodo, em nossas próprias certezas, verdades e vínculos identitários.

Setembro de 2025

Agradecimentos

A publicação em português de “Permissão para narrar”, na revista *Pensata*, apenas foi possível graças à generosidade de Mariam C. Said e da The Wylie Agency (UK) Limited, que nos permitiram publicar este texto por um período inicial de cinco anos. Agradeço também a permissão concedida pelo *Journal of Palestine Studies*, o apoio da Cátedra Edward Said, da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), e o incentivo incondicional de Carolina Pulici, também editora-chefe da revista *Pensata*.

Referências

SAID, E. *After the Last Sky: Palestinian Lives*. New York: Columbia University Press, 1986.

SAID, E. *Cultura e resistência*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

SAID, E. *Fora do lugar: memórias*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SAID, E. O regresso à filologia. In: SAID, E. *Humanismo e crítica democrática*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.

SAID, E. Prefácio da edição de 2003. In: SAID, E. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007b. p. 19.

Permissão para narrar

Edward Said

Permission to narrate by Edward Said. Copyright© 1984, Edward Said, used by permission of The Wylie Agency (UK) Limited.

Journal of Palestine Studies, vol. 13, no. 3, (Spring 1984), pp. 27-48.

<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.2307/2536688>

Como consequência direta da invasão do Líbano por Israel, em 1982, uma comissão internacional de seis juristas, liderada por Sean MacBride, empreendeu uma missão para investigar as violações israelenses do direito internacional reportadas durante a invasão. As conclusões da comissão foram publicadas em *Israel in Lebanon*¹, por uma editora britânica, já sendo esperado que nenhuma editora poderia ser ou jamais seria encontrada para o livro nos Estados Unidos. Qualquer pessoa inclinada a questionar a alegação israelense de que a “pureza de armas” ditou a campanha militar encontrará respaldo para essa dúvida no relatório, a ponto de considerar Israel culpado também pela tentativa de “etnocídio” e “genocídio” do povo palestino (dois membros da comissão contestaram essa conclusão em particular, mas aceitaram todas as outras). As descobertas são assustadoras — tanto porque elas foram esquecidas ou rotineiramente negadas em reportagens da imprensa quanto porque elas ocorreram. A comissão diz que Israel foi realmente culpado por atos de agressão contrários ao direito internacional; fez uso de armas e métodos proibidos; deliberadamente, indiscriminadamente e imprudentemente bombardeou alvos civis — “por exemplo, escolas, hospitais e outros alvos não militares”; sistematicamente bombardeou cidades, vilas, aldeias e campos de refugiados; deportou, dispersou e maltratou populações civis; não tinha realmente razões válidas “sob o direito internacional para invadir o Líbano, pela maneira como conduziu hostilidades, ou por suas ações como força de ocupação”; foi diretamente responsável pelos massacres de Sabra e Chatila.

Como registro da invasão, o relatório da Comissão MacBride é, portanto, um documento importante. Mas não teve, até agora, efeito significativo sobre aquela força externa — os Estados Unidosⁱⁱ —, cujo indulgente apoio a Israel tem tornado possível a contínua turbulência no Líbano. A questão política do momento é por que, ao invés de alterar fundamentalmente a visão ocidental sobre Israel, os eventos do verão de 1982 têm sido acomodados, exceto em alguns lugares da esfera pública, à visão que prevalecia antes desses acontecimentos: sendo Israel um país civilizado e democrático, constitutivamente incapaz de práticas bárbaras contra palestinos e outros não judeus, a invasão do Líbano foi assim *ipso facto* justificada.

Naturalmente, refiro-me aqui a visões oficiais ou de políticas efetivas, e não aos sentimentos incipientes e indistintos de cidadãos que, a julgar por várias pesquisas, estão descontentes com as ações israelenses. Os níveis de ajuda dos Estados Unidos a Israel, desde o cerco de Beirute, aumentaram a ponto de Israel receber aproximadamente metade de todo o orçamento norte-americano de ajuda externa, a maior parte disso em doações diretas e em subsídios para indústrias israelenses que competem diretamente com as contrapartes dos EUA. Candidatos à presidência, com exceção de George McGovern e Jesse Jackson, superaram uns aos outros em hinos de louvor a Israel. O governo tem renovado o “entendimento” estratégico feito com Israel durante o mandato de Alexander Haig como secretário de Estado, como se a invasão nunca tivesse acontecido. A justificativa era que, recebendo ajuda ilimitada, Israel teria sua segurança assegurada e se mostraria um pouco mais flexível. Isto não aconteceu. E, é claro, Israel agora controla quantidades ainda maiores de terras árabes, com políticas de ocupação que são mais brutalmente e flagrantemente repressivas do que a maioria dos outros regimes de ocupação do século XX.

Gideon Spiro, um israelense, testemunhou à Comissão MacBride:

Nós não pagamos o preço de nada do que estamos fazendo, não nos territórios ocupados, porque Israel é nisso um milagre único. Não há país no mundo com mais de 100 % de inflação, que esteja ocupando a Cisjordânia, ocupando um outro povo, e construindo todos aqueles assentamentos com bilhões de dólares, e gastando 30

ⁱⁱ [N.T.] Optou-se por traduzir a palavra *America*, usada por Edward Said, como Estados Unidos ou simplesmente EUA, já que o termo não se refere ao continente americano. Pela mesma razão, a palavra *american*, que se refere ao povo estadunidense, foi traduzida ao longo do texto como norte-americano como grande parte das traduções da obra de Edward Said para o português.

% do PIB em defesa – e ainda assim podemos viver aqui. Quero dizer, alguém está pagando por tudo isso, se todos podem viver bem e viajar para o exterior e comprar carros, por que não ser a favor da ocupação? São todas guerras de luxo e as pessoas estão muito orgulhosas da maneira como estamos lutando, das vitórias rápidas, da autoimagem do bravo israelense – muito lisonjeiro!

Sim, israelenses têm lutado bem, e, para a maioria, os árabes não: mas como é possível que, como tem sido o caso durante grande parte deste século, ainda sejam mantidas as premissas nas quais o apoio ocidental a Israel se baseia, até mesmo quando a realidade, os fatos, não são capazes de sustentá-las?

Examine mais detidamente o verão de 1982. Um punhado de palestinos e libaneses pobremente armados conteve um enorme exército, força aérea e marinha israelenses de 5 de junho até metade de agosto. Essa foi uma importante conquista política para os palestinos. Entretanto, algo mais estava em jogo na invasão, a julgar por seus resultados um ano e meio depois — resultados que incluem a falta de ação árabe, a cumplicidade síria no malsucedido motim da OLPⁱⁱⁱ e uma hostilidade norte-americana virulenta ao nacionalismo palestino. Esse algo era, acredito, a existência inadmissível do povo palestino, cuja história, realidade e aspirações, como detentoras de uma direção narrativa coerente apontada para a autodeterminação, eram o objeto dessa violência. A guerra de Israel foi projetada para reduzir a existência palestina o máximo possível. A maioria dos líderes e jornais israelenses admitiu a motivação *política* da guerra. Nas palavras de Rafael Eitan, destruir o nacionalismo e as instituições palestinas no Líbano tornaria mais fácil destruí-los na Cisjordânia e em Gaza: os palestinos seriam transformados em “baratas drogadas em uma garrafa”. Enquanto isso, os clichês defendendo o direito de Israel de fazer o que quiser perduram: palestinos são opositores e terroristas, Israel quer paz e segurança, os árabes não aceitam Israel e querem destruí-lo, Israel é uma democracia, sionismo é (ou pode existir de acordo com) humanismo, socialismo, liberalismo e civilização ocidental, os árabes palestinos fugiram em 1948 porque outros árabes mandaram, a OLP destruiu o Líbano, a campanha de Israel foi um modelo de decoro saudado calorosamente pelos “libaneses” e visava apenas à proteção dos moradores da Galileia.

ⁱⁱⁱ [N.T.] OLP sigla para Organização para a Libertação da Palestina, criada em 1964.

Apesar da visão da Comissão MacBride de que “os fatos falam por si mesmos”, no caso da guerra sionista contra os palestinos, os fatos nunca fizeram isso, especialmente nos EUA, onde a propaganda israelense parece ter vida própria. Enquanto, em 1975, Michael Adams e Christopher Mayhew conseguiram escrever sobre uma política coerente, mas não declarada, de censura extraoficial da imprensa britânica, na qual verdades desagradáveis sobre o sionismo eram sistematicamente suprimidas, a situação não é, nem de longe, tão óbvia no que diz respeito à mídia britânica atual. Ela ainda se mantém nos EUA, mas por razões relacionadas a uma recusa aparentemente absoluta por parte dos gestores públicos, da mídia e da *intelligentsia* liberal em fazer conexões, tirar conclusões e declarar fatos simples, a maioria dos quais contradiz as premissas da política declarada dos Estados Unidos. Paradoxalmente, nunca se escreveu nem se mostrou tanto sobre os palestinos, raramente mencionados há 15 anos atrás. Eles estão lá, mas a narrativa de sua realidade atual — que decorre diretamente da história de sua existência na Palestina e de sua expulsão da Palestina, posteriormente Israel — não está presente.

Existe, no ocidente, um aparato disciplinar das comunicações tanto para ignorar a maioria das coisas básicas que poderia apresentar Israel de maneira desfavorável, quanto para punir aqueles que tentam dizer a verdade. Quantas pessoas conhecem o tipo de coisa sugerida pelo seguinte incidente, a saber, a manutenção em Israel de uma distinção rígida entre judeu privilegiado e palestino desprivilegiado? O exemplo é recente, e sua própria trivialidade indica a adesão, já inconsciente, à classificação racial que permeia a política e o discurso oficiais israelenses. Tenho este caso do professor Israel Shahak, presidente da Liga Israelense de Direitos Humanos, que o transcreveu do periódico israelense *Kol Ha'ir*. O jornal relata, com alguma ironia:

A Sociedade dos Criadores de Ovelhas em Israel (uma instituição inteiramente judaica da qual árabes são totalmente excluídos) concordou com o Ministério da Agricultura que um aprisco especial será construído para verificar as várias imunizações nas ovelhas. Quais ovelhas? Ovelhas judaicas em Israel, escreve Baruch Bar Shalev, secretário da Sociedade de Criadores de Ovelhas em uma carta informativa para todos os criadores de ovelhas. Na carta, pede-se que paguem, devido ao custo do aprisco, vinte *shekels* por ovelha judaica. Esta solicitação também foi recebida por Semadar Kramer do secretariado de “Neven Shalon”, nas localidades de Latron.

Semadar Kramer enviou à Sociedade dos Criadores de Ovelhas apenas metade da quantia solicitada para a construção do aprisco judaico tendo em vista que “Neven Shalom” é uma aldeia judaico-árabe, e, portanto, suas ovelhas são também judaico-árabes. Eles também alegam que não têm conhecimento específico sobre casamentos mistos entre as ovelhas, e que ultimamente algumas dificuldades sobre a conversão ao judaísmo foram encontradas em seu aprisco.

Isto, pode-se pensar, é insanidade ou então alguma fantasia cômica produzida pela imaginação de um Swift ou de um Kafka. Ovelhas judaicas? Conversão de ovelhas árabes ao judaísmo? Certamente, essas coisas não podem ser reais. Tais distinções, entretanto, são parte do sistema de exclusivismo possessivo que tem sido imposto sobre a realidade por forças centrais na sociedade israelense. Tal sistema é raramente discutido no Ocidente, certamente não como algo que se assemelhe à intensidade com que o terrorismo palestino é discutido. Quando uma tentativa é feita para falar criticamente de Israel, o resultado é assustador — isso se tal tentativa conseguir alguma difusão. Um pequeno indicador é o fato da Liga Antidifamação nos EUA e do Comitê de Assuntos Públicos América-Israel terem publicado livros identificando os “inimigos” de Israel e insinuando táticas para ações policiais ou de vigilância. Além disso, há a profunda complacência da mídia a que tenho me referido, de modo que interpretações eficazes, especialmente narrativas, do conflito Palestina-Israel são atacadas com força quase unânime ou ignoradas. A recepção do romance *A garota do tambor*, de Le Carré, e do filme *Hanna K.*, de Costa-Gavras, ilustram essas alternativas.

Tendo causado forte impressão regional e internacional durante os anos de 1970 a 1982, a narrativa palestina, como veremos em breve, está agora pouco em evidência. Não se trata de um julgamento estético. Como o próprio sionismo, o nacionalismo palestino pós-1948 teve que alcançar proeminência formal e ideológica bem antes que algum território fosse conquistado. Estranhos nacionalismos estes, conduzidos por anos no exílio e na alienação, por anos projetivos, teimosos, acreditados apaixonadamente. A principal diferença é que o sionismo foi uma flor de estufa cultivada a partir do nacionalismo europeu, do antissemitismo e do colonialismo, enquanto o nacionalismo palestino, derivado da grande onda de sentimento anticolonial árabe e islâmico, tem sido alocado, desde 1967, embora

tingido de sentimento religioso retrógrado, no interior da principal corrente do pensamento secular pós-imperialista. Mais importante ainda, o sionismo é essencialmente um movimento de desapropriação no que diz respeito aos não judeus. O palestinismo, desde 1967, tem sido, em geral, inclusivo, tentando (satisfatoriamente ou não) lidar com o problema criado pela presença de mais de uma comunidade nacional na Palestina histórica. E, entre os anos de 1974 e 1982, houve um genuíno consenso internacional endossando a narrativa comunitária palestina, restaurando-a como um enredo histórico frente ao seu lugar de origem e futura resolução na Palestina. Falo aqui da ideia de que Israel deveria restituir os territórios ocupados e de que um Estado palestino deveria ser criado ao lado de Israel. Que isto ia contra a essência do sionismo, apesar de suas muitas diferenças internas, era óbvio: entretanto, havia muitas pessoas no mundo dispostas e capazes de contestar a declaração de Golda Meir, de 1969, de que os palestinos não existiam historicamente, não tinham identidade comunitária e nenhum direito nacional. Mas, quando toda força do movimento nacional palestino propôs uma resolução política na Palestina baseada na forma narrativa de alienação, retorno e partição, a fim de dar lugar a dois povos, um judaico e outro árabe, nem Israel nem o ocidente aceitaram. Por isso, a amarga luta interna entre árabes e palestinos, causada pelo fracasso de Arafat — isto é, da principal corrente da OLP — em obter alguma resposta real à noção de partição por parte das nações ocidentais mais associadas ao destino da Palestina. Bruno Kreisky apresentou o caso de modo contundente em *“L’échec d’Arafat, c’est notre faute”* (*Les nouvelles*, dezembro de 1983). O simbolismo dos palestinos lutando entre si nos arredores desolados de Trípoli, no norte do Líbano, é muito evidente para ser mal interpretado. O curso que levou os palestinos, na frase de Rosemary Sayigh, de camponeses e refugiados a revolucionários de uma nação no exílio teve, por enquanto, uma parada abrupta, enroscando-se em si mesmo violentamente. O que era antes uma alternativa radical ao código principal do sionismo de exclusivismo judaico parece reduzido a meros pontos no mapa a quilômetros de distância da Palestina. O Líbano, a expansão soviética, a Síria, a militância drusa e xiita, o novo quase tratado norte-americano-israelense — estes dominam a paisagem — absorvem as energias políticas.

Duas anedotas nos dão uma noção do problema político e ideológico que estou tentando descrever. Entre 29 de agosto e 7 de setembro de 1983, as Nações

Unidas realizaram uma conferência internacional, convocada pela Assembleia Geral, sobre a Questão da Palestina. A conferência era para ser realizada em Paris, mas, preocupado com as ameaças de manifestações e incidentes por parte de organizações sionistas francesas, o governo Mitterrand solicitou que fosse realizada em outro lugar: o *quid pro quo* da França à ONU, que estava, de fato, autorizada a realizar a conferência em Paris na sede extraterritorial da Unesco, seria a plena participação da França. A conferência foi devidamente transferida para Genebra, e a França, devidamente também, voltou atrás em sua promessa e participou apenas como uma “observadora”. Cento e trinta e sete nações compareceram, um fato repetidamente alterado para 75 nações pela imprensa dos Estados Unidos. O documento central da conferência era para ser um “Perfil do Povo Palestino” — o título e o foco do estudo foram especificados pela Assembleia Geral. Com um pequeno grupo de outros “especialistas”, fui convidado a produzir o “Perfil”. O documento ficou no gabinete do secretário-geral por três meses e foi devolvido para discussão ao Comitê Preparatório de mais de 20 nações. Ali ficou até o início de junho, quando me disseram que o “Perfil” não poderia ser, nem nunca seria, aprovado para uso na conferência. As razões oferecidas foram, como de costume, diplomáticas e diversas. No entanto, como um embaixador apologético de um país árabe amigo deixou claro para mim, ao situar a existência — e a narrativa histórica — de um povo palestino, o “Perfil” havia “criado” um problema de dupla nacionalidade aos países árabes para os quais os palestinos haviam sido deslocados desde 1948. As mesmas restrições e receios aplicaram-se à proposta que fiz de conduzir o primeiro censo sobre os palestinos, cuja maioria vivia no mundo árabe. Há um contexto árabe e um contexto israelense, me disseram: falar de palestinos fora dos territórios ocupados era desafiar a narrativa coletiva árabe e, nas palavras de um jovem terceiro secretário árabe, ver a história de uma maneira demasiado “liberal e ocidental”. Então, sem narrativa palestina, sem “Perfil”, sem censo: Palestina, sim; palestinos, não.

A segunda anedota vem do outro lado, onde, como vimos, as coisas não são menos peculiares. O comentarista israelense Yoav Karni escreveu em 1983:

Na semana passada, fui convidado para falar no programa *Correct Till Now* da rádio do exército israelense sobre o contexto histórico do terrorismo armênio. Contra seu costume habitual, os editores

insistiram em gravar a conversa de antemão. Depois, entendi o porquê. Perguntaram-me se o holocausto armênio havia realmente ocorrido. Respondi: “Não há dúvida de que ocorreu genocídio. Por milhares de anos um povo viveu em sua terra, e de repente ele não mais existia. Isto é genocídio”, ou palavras com este sentido. A rádio do exército israelense se recusou a transmitir a conversa. Eles estavam dispostos a fazer a transmissão com a condição de que eu mudasse o texto, e dissesse: “Houve um massacre, que talvez se aproxime de genocídio”.

Ele conclui que “talvez, tenha sido o grande erro da última geração judaica o que causou isto. Deveria ter sido proibido aos judeus tratar o conceito de ‘genocídio’ como aplicável apenas para eles. Deveria ser dito em toda escola israelense que muitos outros povos foram, e ainda são, expulsos e massacrados”. Por outro lado, israelenses são informados por Chaim Herzog de que, quando Israel promove boas relações com regimes de direita que praticam discriminação racial e matam seu próprio povo, o único critério deveria ser: “Isso é bom para os judeus?”. Um sentimento similar foi expresso por um judeu-israelense residente da parte norte de Nazaré sobre seus vizinhos árabes-israelenses: “O amor é mais perigoso que o ódio. É perigoso para nossa existência”.

A narrativa palestina nunca foi oficialmente admitida na história israelense, exceto como aquela dos “não judeus”, cuja presença inerte na Palestina era um incômodo a ser ignorado ou expulso. Como resultado, com a exceção de um pequeno e marginal grupo de israelenses, a maior parte de Israel não teve dificuldade de superar a história da guerra libanesa e seus horrores subsequentes. Tomemos Abba Eban — liberal, humano, criterioso. Em sua introdução ao Relatório da Comissão Israelense Kahan, publicado como livro no ocidente, ele elogia a análise “meticulosa” que, em certo sentido, exonera Israel: contudo, ao fazer isso, ele não menciona, em lugar algum, coisas como a natureza explicitamente fascista dos principais aliados de Israel, as Falanges Libanesas^{iv}, ou o fato — que não fala por si mesmo — de que os palestinos no Líbano não eram *ipso facto* “terroristas”, como afirma o Relatório, mas estavam lá porque haviam sido expulsos da Palestina, em consequência de uma declarada política de expulsão.

^{iv} [N.T.] As Falanges Libanesas constituem um partido político de extrema direita, no Líbano, fundado em 1936 e composto em sua maioria por cristãos maronitas.

Assim, tanto quanto Begin e Sharon, Eban se recusou em considerar a OLP mais do que uma gangue de terroristas. Na verdade, ele fez parecer que a OLP e os falangistas, ambos tidos como “principais agentes da tragédia”, fossem igualmente culpados por matar os palestinos em Sabra e Chatila. Eban não diz se “terrorismo” é definido de forma adequada simplesmente ao ser atribuído aos palestinos por causa das mortes israelenses (os números são interessantes — entre 1967 e 1982, 290 israelenses foram mortos em ataques palestinos, enquanto os números da polícia libanesa, da ONU e da Cruz Vermelha apontam as baixas árabes causadas por Israel em 20 mil mortes, apenas entre julho e agosto de 1982), ou se qualquer ato de resistência palestina é terrorismo. Porém, o *outro* relatório israelense sobre Sabra e Chatila é perfeitamente claro sobre a responsabilidade israelense, e até mesmo cúmplice do que aconteceu: refiro-me aqui ao livro poderosamente conciso e brilhante do jornalista israelense Amnon Kapeliouk, *Sabra et Chatila: Enquête sur un Massacre*², que ainda não encontrou uma editora britânica ou norte-americana.

Os fatos definitivamente não falam por si mesmos; eles precisam de uma narrativa socialmente aceitável para absorvê-los, sustentá-los e colocá-los em circulação. Tal narrativa deve ter um começo e um fim: no caso palestino, uma pátria para a resolução de seu exílio desde 1948. Mas, como Hayden White observou em um artigo seminal, “a narrativa de modo geral, do conto popular ao romance, dos anais à ‘história’ plenamente concretizada, tem a ver com aspectos relacionados à lei, legalidade, legitimidade, ou de forma mais geral, *autoridade*”³. Existem numerosas resoluções da ONU certificando os palestinos como um povo, sua luta como legítima, seu direito de ter um Estado independente como “inalienável”. Tais resoluções, no entanto, não têm a autoridade da qual White fala. Nenhuma delas obteve qualquer reconhecimento por parte de Israel ou dos Estados Unidos, que se restringiram a fórmulas não narrativas e indefinidas como — na linguagem dos pronunciamentos indiferentes dos EUA — “resolução do problema palestino em todos os seus aspectos”⁴.

Nenhum telespectador poderia ter tido qualquer dúvida de que os israelenses foram selvagens e impiedosos durante o cerco de Beirute. Ainda assim, uma campanha foi travada na mídia, acusando-a de uma tendência pró-OLP. Essa campanha começou, bem antes da invasão israelense, em publicações pró-sionistas

como a *New Republic*, e continuou muito depois disso em *Encounter*, *Commentary* e *Policy Studies*, bem como em campus de faculdades onde palestras intituladas “NBC in Lebanon: A Study in Misrepresentation” são regularmente oferecidas. O argumento básico é que a mídia tomou certas liberdades com a linguagem, que analogias entre Varsóvia e Beirute estão erradas, que quaisquer imagens mostrando tropas israelenses empenhadas em bombardear alvos claramente civis são antissemitas, que milhões de metros de telejornal são menos confiáveis do que as impressões de um apoiador de Israel, que passou um dia no Líbano visitando o local como convidado do exército israelense. Por trás de todos os ataques à mídia está a alegação de que a OLP intimidou ou seduziu jornalistas para que fossem feitas ofensivas partidárias, antissemitas e antiocidentais contra Israel, uma acusação grandiloquente pronunciada por Norman Podhoretz em sua imitação de Zola, “*J’Accuse*” (*Commentary*, setembro de 1982).

A repetição e acumulação dessas alegações equivalem a uma ortodoxia virtual, estabelecendo limites, definindo áreas, exercendo pressões, ficando o incidente de Chancellor, de julho de 1982, como uma espécie de marco nesse processo. John Chancellor é um destacado comentarista da televisão norte-americana que chegou em Beirute durante o cerco e testemunhou a destruição ocorrida pelo bombardeio indiscriminado que acontecia ao seu redor. A reportagem que ele conduziu frente à vasta audiência nacional incluiu referências a um “Israel selvagem”, a “um Estado imperialista que nunca soubemos antes que existia”. Entretanto, uma semana depois, ele reapareceu em Jerusalém mais ou menos voltando atrás em suas observações de Beirute: o que ele havia visto lá, dizia agora, foi um “erro”, pois Israel não pretendia fazer cerco à cidade, mas havia “esbarrado nisso”. Comentando essa reviravolta, Richard Poirier escreveu em *Raritan Review* que “os sentimentos que surgiram em Chancellor (e em milhões de telespectadores presumivelmente) pelas imagens de televisão simplesmente não tinham para onde ir além do programa”. Longe de apenas mudar sua opinião de uma semana para outra, Chancellor “sem perceber expôs o grau de dependência da estrutura do noticiário noturno frente às ideias sobre a realidade determinadas pelo discurso político e social já legitimado do lado de fora da redação. Sentimentos sobre as vítimas do cerco não poderiam, por exemplo, ser vinculados à ideia de criação de uma pátria palestina desde os Acordos de Camp David, apesar dos compromissos, abafados como são; tal ideia ainda não conseguiu encontrar um

vocabulário viável dentro do que se considera, neste país, um discurso político ‘razoável’”. O que precisa ser somado aos comentários perspicazes de Poirier é que a “ideia” de uma pátria palestina teria que ser viabilizada pela aceitação prévia de uma narrativa que implicasse uma pátria. E a isto tem-se resistido vigorosamente, tanto em termos imaginários e ideológicos quanto politicamente.

Embora seja verdade que a dimensão ideológica é sempre importante em disputas políticas, a peculiaridade aqui é que a distância física do território desejado e o significado intensamente saturado desse território tornam crucial a necessidade de uma projeção ideológica anterior em uma forma narrativa no ocidente. Pois a Palestina é um lugar privilegiado de origem e retorno tanto para o judaísmo quanto para o cristianismo — ainda mais devido ao fato de que a Palestina, por um milênio e meio, esteve em mãos não judaicas, e não cristãs. Ela figura proeminentemente em eventos relevantes, como as Cruzadas, os conflitos imperiais do século XIX, o sionismo, e em toda uma congêrie dos principais textos culturais, que vão desde a autobiografia de Agostinho até a visão de Dante, a dramática geografia de Shakespeare e o apocalipse de Blake. Em termos mais materiais e mundanos, a Palestina também tem sido importante para a experiência árabe e muçulmana: um estudo comparativo desta experiência com a judaica e a cristã seria de extraordinário interesse. O ponto que estou tentando apresentar é que, na medida em que o ocidente, de modo complementar, incumbiu o sionismo de desempenhar um papel na Palestina, ao lado do seu próprio, ele se posicionou contrário à narrativa talvez humilde dos palestinos nativos uma vez ali residentes e agora se reconstituindo no exílio, nos territórios ocupados.

Com esse contexto em mente, a atual desaprovação do terrorismo pode ser mais facilmente entendida. Como articulado primeiramente durante os últimos meses do governo Carter, e amplificado em livros como *The Terrorist Network* e *The Spike*, como também usado sem restrições por oficiais israelenses — e agora por norte-americanos — para descrever “inimigos”, terrorismo é o mais vago e, ainda assim, por essa mesma razão, o mais preciso dos conceitos. Isto não quer dizer, de maneira alguma, que o terrorismo não exista, mas sim sugerir que sua existência tem também suscitado todo um novo sistema de significação. Terrorismo significa, primeiro, em relação a “nós”, uma força estrangeira e gratuitamente hostil. É destrutivo, sistemático

e controlado. É uma teia, uma rede, uma conspiração dirigida de Moscou, via Bulgária, Beirute, Líbia, Teerã e Cuba. É capaz de qualquer coisa. Um fervoroso israelense anticomunista escreveu um livro revelando os massacres de Sabra e Chatila como sendo uma trama arquitetada por Moscou e pela OLP para matar palestinos (usando alemães) a fim de incriminar o Israel democrático. Acima de tudo, o terrorismo passou a significar “nossa” visão de tudo no mundo que parece hostil aos nossos interesses, exército, política e valores.

Como tal, isto pode ser usado retrospectivamente (como nos casos do Irã e do Líbano) ou prospectivamente (Granada, Honduras e Nicarágua) para justificar tudo o que “nós” fazemos e deslegitimar, bem como desumanizar, tudo o que “eles” fazem. A própria indiscriminação do terrorismo, real e descrito, por seu caráter tautológico e circular, é uma antinarrativa. Na sequência, a lógica de causa e efeito entre opressores e vítimas, pressões opostas, tudo isso desaparece envolto em uma nuvem chamada “terrorismo”. Comentaristas israelenses observaram que o uso sistemático da rubrica “terrorista” para descrever palestinos por parte de Begin, Sharon, Eitan e Arens lhes tornou possível usar expressões como “ninhos de terroristas”, “crescimento canceroso” e “animais de duas pernas” a fim de bombardear campos de refugiados. Um paraquedista israelense disse que “todo palestino é automaticamente um terrorista suspeito e, pela nossa definição do termo, isso é realmente verdade”. Deve-se acrescentar que a linguagem e os métodos antiterroristas da Likud^v representam somente um aumento de intensidade em relação às políticas israelenses anteriores, que foram não menos indiferentes em relação aos palestinos como pessoas reais com uma história real.

Não surpreende que os “fatos” e a verdade de uma experiência histórica consecutiva tenham bem pouca chance de uma ampla aceitação ou circulação nesse labirinto de espelhos. Saber, por exemplo, que Stern Gang^{vi}, de Shamir, negociou com os nazistas⁵, ou que tudo o que os israelenses agora fazem aos palestinos constitui brutalidade e opressão que facilmente rivalizam com os atos do regime polonês ou sul-africano, é tão triste quanto saber que ativistas antiapartheid regularmente evitam

^v [N.T.] Likud, fundado em 1973, é um dos principais partidos políticos de Israel.

^{vi} [N.T.] Stern Gang, cujo nome oficial era Lehi, foi uma organização paramilitar sionista que atuou contra as autoridades britânicas na Palestina entre 1940 e 1948. Yitzhak Shamir foi um dos líderes do Lehi.

discussões sobre Israel quando criticam um de seus principais aliados, a África do Sul, ou que os jornalistas norte-americanos não relatam os detalhes da vida cotidiana na Cisjordânia com a tenacidade que dão às reportagens sobre o dia a dia por trás da Cortina de Ferro, ou que líderes do movimento antinuclear nada têm a dizer sobre a ameaça nuclear israelense. Pior ainda, há muita chance de que a ignorância sobre a atitude de Israel em relação aos palestinos mantenha o ritmo com os contínuos elogios sobre o espírito pioneiro, a democracia e o humanismo de Israel. Sobre o desenraizamento dos pomares palestinos em Gaza, em 1972, para dar lugar aos assentamentos, Chomsky observa: isto é “o que é chamado em termos técnicos de ‘fazer o deserto florescer’”⁶.

Já houve refugiados antes. Já houve novos estados construídos sobre as ruínas de outros que ali estavam. A singularidade dessa situação é a incomum centralidade da Palestina, que privilegia uma narrativa ocidental dominante, destacando a alienação e a redenção judaicas — com tudo isso acontecendo como um espetáculo moderno diante dos olhos do mundo. De modo que, quando dizem aos palestinos que parem de reclamar e se estabeleçam em outro lugar como outros refugiados antes deles, eles têm o direito de responder que nenhum outro refugiado foi sistematicamente obrigado a assistir a uma interminável cerimônia de aprovação pública pelo movimento político, exército ou país que fez deles refugiados e que ocupa seu território. Exércitos de ocupação, como Chomsky observa, não costumam “desfrutar da admiração dos intelectuais norte-americanos pelo seu compromisso único e notável com a ‘pureza de armas’”. Para completar, espera-se que os palestinos participem, ao mesmo tempo, com o desmantelamento da sua própria história.

Enquanto as discussões sobre a Palestina e Israel forem conduzidas nesse nível, prevalecerá a força superior do consenso ideológico que venho descrevendo. Os palestinos, inicialmente, terão que desempenhar o principal papel para mudar o consenso e, infelizmente, como de costume, eles não têm sido muito bem-sucedidos. Recordo-me, durante o cerco de Beirute, de dizer obsessivamente a amigos e familiares de lá, por telefone, que eles deveriam gravar e anotar suas experiências; isso parecia crucial como ponto de partida para fornecer ao mundo alguma evidência narrativa, além dos cliques de TV atomizados e reificados, de como era ser o alvo do “antiterrorismo” israelense, também conhecido como “Paz para a Galileia”.

Naturalmente, todos eles estavam demasiado ocupados em sobreviver para levar a sério imperativos teóricos imprecisos urgidos sobre eles, intermitentemente, por um filho, irmão ou amigo distante. Como resultado, a maior parte do material escrito e facilmente disponível produzido desde a queda de Beirute não foi feito, de fato, por palestinos, e, tão significativo quanto, sua variedade foi bastante restrita⁷: um pequeno arquivo a ser discutido em termos de ausências e lacunas — em termos pré-narrativos ou, em certo sentido, antinarrativos. Esse arquivo expressa a triste condição da narrativa palestina na atualidade.

No entanto, isso não torna nenhuma obra em questão menos corajosa, menos indicativa de um novo isolamento moral envolvendo Israel — por toda a ausência de uma narrativa palestina. Cada uma funciona, em algum nível inevitavelmente primitivo, como depoimento valioso, como informação crua para um cenário, Europa e Estados Unidos, onde definições do Oriente Médio servem para encobrir a realidade das ações israelenses. Jonathan Randal — um experiente correspondente internacional norte-americano, veterano do Vietnã, Cuba e Argélia —, assim como John Bulloch, do *Daily Telegraph*, Kapeliouk, Salim Nassib, Caroline Tisdall e Tony Clifton —, é um jornalista escrevendo o que é, na prática, uma reportagem excedente, como se as restrições das colunas de jornal não pudessem incluir o que foi visto⁸. Esse é um fenômeno interessante, talvez um novo modo de jornalismo. Cada um desses escritores, exceto Chomsky, conta uma história simpática aos palestinos, mesmo não concordando sempre politicamente com eles; há também uma solidariedade com aqueles libaneses que têm sofrido por décadas a completa estupidez de seus líderes e amigos estrangeiros. Todos esses escritores fazem a crônica da brutalidade implacável do cerco, a indignação sentida diante da untuosa linguagem dos comunicados militares que maquiavam massacres e heroísmo. Embora suas obras se sobreponham de muitas maneiras, cada uma contribui com uma peça para o panorama mais amplo que Chomsky procura construir com seu estilo indubitavelmente enciclopédico.

Sendo uma narrativa direta da batalha que culmina, em Beirute, entre Israel e a OLP, o livro de Bulloch é difícil de melhorar, embora seja dotado de erros de desatenção (como trocar Said Aql por Basil Aql). Sua concisão e perspectiva implacavelmente dura permitem que emergja um quadro claro, mas circunscrito, de quais forças estavam engajadas em conjunto: em sua conclusão, Israel perdeu a guerra.

Mas mesmo que faça um esforço para descrever o ímpeto do nacionalismo palestino, suas conquistas assimétricas e anômalas no Líbano, seu envolvimento inevitavelmente confuso na política libanesa e síria e seus esforços melhores do que o esperado para lidar com circunstâncias complexas demais para qualquer um superar, ele escreve como alguém de fora, e há pouco em sua narrativa para preparar quem quer que seja para o drama contínuo da OLP, ou para a sangrenta ocupação israelense no sul do Líbano, ou para a catástrofe nacional que se desdobra no Líbano desde agosto de 1982.

Bulloch é da escola que pensa a história do Líbano como a história consagrada dos *zaims* (ou patronos semifeudais), facções e lealdades. Ele segue o principal historiador do Líbano, Kamal Salibi, e nisso⁹, embora diferentemente de Elie Salem (atual ministro das Relações Exteriores do Líbano), Bulloch não concluiu que a repentina prosperidade moderna do Líbano nunca foi, ou jamais poderia ser, mantida sem uma desastrosa revolta — como previu Salem há apenas 12 anos¹⁰. Infelizmente, seria difícil estar mais errado do que isso. Não que alguém tenha acertado mais em prever o cataclismo de duas décadas — primeiro da riqueza, depois da guerra civil — que está dilacerando o Líbano.

O primeiro capítulo de David Gilmour¹¹ expõe a selva que foi “o antigo Líbano” com precisão implacável, e seu último capítulo, de modo premonitório, apresenta o enredo que agora está sendo encenado. Seu relato do tumulto avassalador desencadeado pelo comércio pirata, pela incompetência governamental, pelas confusões regionais e ideológicas, pelas mudanças demográficas tremendas e pelo cinismo absoluto é algo único. Isso dá uma justificativa convincente para a emergência da OLP dentro (em vez de sua “invasão”) do Líbano, onde, entre uma população de refugiados amplamente miserável e confinada, ninguém poderia, de modo algum, sobreviver sem alguma forma de organização política para sua proteção. Percebe-se no livro de Gilmour, contudo, alguma frustração com o caráter recalcitrante e não narrativo dos problemas do Líbano. Nenhuma outra sociedade moderna se dilacerou com essa mistura insana de brutalidade e estilo. Poucos países concentraram dentro de suas fronteiras tamanha coleção de interesses tão impossivelmente heterogênea, a maioria tendo por objetivo a dominação grosseira, o lucro e a manipulação. Um esboço disso é apresentado no título norte-americano do livro de Randal — *Going all*

the way —, e muito do seu conteúdo retrata a irracionalidade do Líbano: a implacável disposição libanesa de armar ainda mais um carro-bomba (certamente, neste estágio pós-político, uma forma de arte) e as fantasias ideológicas estúpidas e oportunistas construídas pelas diferentes facções. Há raízes culturais e intelectuais para as coisas que movem os maronitas, muçulmanos sunitas e xiitas, cristãos ortodoxos gregos e drusos no Líbano, algo que Randal não explora. Uma pena, já que, como ele observa, para um corpo de jornalistas ocidentais afligido com a rotatividade muito rápida e frequente em lugares complicados como o Líbano, há agora uma literatura especializada que não deveria ser ignorada: os estudos pioneiros do Líbano e da Síria por Albert Hourani e Dominique Chevallier, elaborados em conjunto com jovens colegas e estudantes. Em vez disso, Randal confia em seu instinto para essa observação relevante. Seus esboços do xeque-mate, das múltiplas “negações” entre comunidades sobre as quais o Líbano moderno tem se apoiado, são bons, assim como seu retrato da ignorância, trapalhadas e pressões mal calculadas e mal posicionadas dos Estados Unidos.

Nunca houve uma política norte-americana para o Líbano, como qualquer pessoa hoje pode facilmente constatar. Randal, contudo, dá um passo adiante ao caracterizar a fraqueza norte-americana diante da força israelense como algo que ativamente promove a destruição do Líbano. No máximo, “o Líbano, para os Estados Unidos, tornou-se um lugar descartável de lealdades desconhecidas e funcionamento complicado, sem ser inteiramente confiável”. Isto de maneira alguma explica a presença de 2 mil fuzileiros navais e uma flotilha da marinha, mas é um grande passo na direção de nos dizer que nenhuma missão coerente para eles será encontrada e — infelizmente para os libaneses que depositaram sua confiança na política militar dos Estados Unidos — que os fuzileiros navais serão, é quase certo, retirados de lá sem qualquer cerimônia em pouco tempo. Os melhores momentos de Randal acontecem quando ele narra a ascensão de Bashir Gemayel ao poder — uma história arrepiante que desfaz quaisquer ilusões sobre a alegação maronita-falangista de estar defendendo os valores da “civilização ocidental”. É difícil entender o romantismo que recai sobre a curta vida de Bashir, na qual ele era tão capaz de matar quanto de mobilizar os membros de sua própria comunidade. Randal também ajuda a entender as premissas básicas da política israelense sobre o Líbano e a aliança de Israel com a Falange

fascista, apenas recentemente questionada. (Curiosamente, foi um conflito entre agências que trouxe essas questões à tona — entre o Mossad, que promovia as Falanges, e a inteligência militar israelense, que sentia que o Mossad havia perdido “objetividade” ao se identificar em demasiado com seus clientes libaneses.) O livro de Randal retorna ao período logo após a Primeira Guerra Mundial para mostrar como os sionistas previam incorporar o sul do Líbano ao futuro Estado judeu, mas a maior parte de suas evidências data dos anos de 1950 em diante, quando se tornou uma questão da política oficial israelense — fascinantemente documentada nos *Diários* de Moshe Sharett — intervir diretamente nos assuntos libaneses, patrocinar milícias, subornar funcionários, colaborar com os maronitas para ajudar a manter um desequilíbrio entre os aumentos dramáticos na população muçulmana e o controle cristão cada vez mais inflexível, que foi entregue aos oligarcas maronitas pelo colonialismo francês em 1943.

Dois outros livros escritos por jornalistas merecem atenção. Um deles é *God Cried*, de Tony Clifton, que, com as fotografias gráficas e doloridas de Catherine Leroy, narra as agonias de consciência, solidariedade e raiva sentidas por um correspondente australiano ao relatar a experiência palestina e libanesa que culminou no cerco. Clifton despeja tudo — toda a raiva pelo esforço detalhado, quase meticuloso, de Israel em humilhar e causar dor aos próprios refugiados que tinha expulsado em 1948 e que vêm sendo pisoteados desde então. Como no trabalho de Randal, somos obrigados no final a confiar no testemunho sensível e fundamentado de um homem. Há uma ligeira semelhança entre Clifton e Jacobo Timerman, cujo relato desconexo, mas comovente, de um despertar da consciência de Israel tem sido criticado, por alguns, por injustiça a Israel, por outros, por reduzir toda a guerra ao problema de uma testemunha judaica. Em ambos os casos, entretanto, há uma urgência na convicção do autor de que aquilo que ele escreve é injustamente confrontado com uma narrativa pública muito enviesada a favor de Israel.

Pode ter sido por isso, com alguns desses problemas de subjetividade em mente, que Salim Nassib e Caroline Tisdall moldaram seu livro do modo que o fizeram. *Beirut: Frontline Story* tem o efeito de uma sequência de montagem: entrevistas com um amplo espectro de figuras políticas intercaladas com vinhetas da vida cotidiana, das quais a melhor é um pulsante “corte transversal da guerra – cinco

histórias de um bloco de apartamentos de Beirute”, cujos ocupantes são gregos ortodoxos, maronitas, muçulmanos sunitas, drusos e muçulmanos xiitas. Essa é a invasão israelense vista em um vívido microcosmo, a vida cotidiana cirurgicamente retratada: mas, como em um romance de Zola, há uma solidariedade ativa em curso. Os escritos de Nassib no livro eram suas reportagens para o *Libération*, e eles concluem com Arafat abordo do cargueiro grego *Atlantis*, a caminho de Beirute para Atenas, falando sobre a guerra. As páginas de Caroline Tisdall, com descrições de uma testemunha ocular, revivem os massacres de Sabra e Chatila e finalizam com este comentário palestino revelador: “Antes da guerra eles diziam que nós éramos terroristas e que estávamos treinando terroristas em nossos campos. Todos que nos conhecem sabem que éramos combatentes, em quem se poderia confiar, e que estávamos tentando construir uma mentalidade progressista. Por que eles não escreveram isto todos os dias? Isto está relacionado à filosofia: quando você está construindo algo e o inimigo vem e destrói essa coisa repetidas vezes, isto significa que você está no caminho certo, por mais longo que possa ser”. Esse comentário (e especialmente a imagem de repetida destruição seguida por repetidos esforços de reconstrução) deve ser mantido em mente enquanto se percorre o panorama da estupidez, imoralidade e corrupção de Chomsky, em *The Fateful Triangle*, que, por sua documentação, pode ser o livro mais ambicioso já delineado sobre o conflito entre o sionismo e os palestinos que considera como central o envolvimento dos Estados Unidos. Mas esta também não é a narrativa que está faltando.

Pois o livro de Chomsky decididamente não é escrito do ponto de vista de um palestino que tenta, por assim dizer, dar forma nacional a uma vida que agora se dissolve em muitas partículas desconexas. *The Fateful Triangle* é, ao invés disso, uma exposição persistente da corrupção humana, ganância e desonestidade intelectual. É também um livro ótimo e importante, que deve ser lido por qualquer pessoa preocupada com assuntos públicos. Para Chomsky, os fatos estão lá para serem reconhecidos, embora nenhuma outra pessoa os tenha reconhecido de forma tão sistemática. Suas principais fontes israelenses e norte-americanas são surpreendentemente completas, e ele é capaz de registrar contradições, distinções e lapsos que ocorrem entre elas. Porém, como veremos, seu trabalho não é apenas profundamente e inaceitavelmente pessimista: é também um trabalho que não é

crítico e reflexivo o suficiente sobre suas próprias premissas, e isso acontece, em parte, porque ele não olha para trás de uma maneira narrativa, isto é, para o início do conflito entre o sionismo e os palestinos.

Essas críticas não podem ser feitas superficialmente, ou sem reconhecer a energia e a honestidade incomparáveis de sua conquista. Há algo profundamente comovente sobre uma mente de ideais tão nobres repetidamente mobilizada em nome do sofrimento humano e da injustiça. Pensa-se aqui em Voltaire, em Benda, ou em Russell, embora mais do que qualquer um deles, Chomsky domina o que ele chama de “realidade” — fatos — envolvendo um repertório de tirar o fôlego. Ele tem dois objetivos. Um é o relato das origens do ataque de Israel sobre os palestinos durante sua invasão no Líbano, em 1982; desse relato surge um levantamento da história diplomática, intelectual, econômica e política que conecta esses reinos díspares uns aos outros. Sua principal alegação é de que Israel e Estados Unidos — especialmente estes últimos, vistos por Chomsky como o arquivilão da história — rejeitam e são contrários à paz, enquanto os árabes, incluindo a OLP, têm tentado por anos se adaptar à realidade de Israel.

O outro propósito do livro de Chomsky é comparar a história — tão profundamente desumana, cínica e deliberadamente cruel com o povo palestino — com seu registro reescrito sistematicamente, mantido por aqueles que Chomsky chama de “os apoiadores de Israel”. Como em outros de seus livros, a argumentação de Chomsky é a de que a *intelligentsia* liberal (Irving Howe, Arthur Goldberg, Alan Dershowitz, Michael Walzer, Amós Oz, Jane Fonda, Tom Hayden, Shlomo Avineri, Martin Peretz) e mesmo segmentos da esquerda organizada são mais culpáveis, mais dados à mentira, do que são os conservadores. A mídia ocidental se sai mal em comparação às suas contrapartes israelenses, embora Chomsky observe, de modo perspicaz, que a precisão da mídia raramente é uma questão de boa vontade ou de jornalistas que não são hipócritas: é apenas “a mentalidade totalitária”, que governa o ocidente desde o Vietnã, que nem sempre consegue acompanhar a vida agitada dos fatos nas democracias ocidentais.

Assim, o livro pode ser lido como uma guerra prolongada entre fato e uma série de mitos — democracia israelense, pureza de armas israelense, ocupação benigna, nenhum racismo contra árabes em Israel, terrorismo palestino e paz para a

Galileia. Embora o modelo de Chomsky para esses mitos seja a novafala e o duplipensamento orwellianos^{vii} (aspectos, ele diz, de uma revisão da história na era pós-Vietnã), o processo de dismantelar ao qual ele submete os mitos é, na verdade, uma forma de desconstrução, já que todo o material que ele usa contra textos, como a *New Republic*, o *New York Times* e o *Jerusalem Post*, é ele próprio textual. Quase em todos os lugares para onde olha, ele encontra a supressão ou desculpas diretas para o gangsterismo (como quando o *New Republic*, em 27 de julho de 1977, publica “a primeira defesa explícita da tortura a aparecer no ocidente além dos desvarios da ultradireita na França durante a Guerra da Argélia”), tudo feito com o interesse de sustentar a hegemonia israelense e norte-americana. Depois de apresentar a narrativa “oficial”, ele a explode com vastas quantidades de evidências contrárias, levando-nos à conclusão de que o Oriente Médio, ao lado do resto do mundo, está a caminho do Armagedom.

Posso dar aqui apenas uma vaga ideia de seus métodos e recursos tremendamente eficazes — suas milhares de notas de rodapé, sua ironia frequentemente raivosa e sua compaixão pelos fracos, esquecidos e caluniados. Assim, enquanto ele nos conta de soldados israelenses mais velhos testemunhando que mesmo no serviço militar europeu, durante a Segunda Guerra Mundial, eles não viram nada comparado à destruição do campo Ain al-Hilweh, ou que “interrogatórios longos e repetidos eram acompanhados por constantes espancamentos, ou ataques de cães com coleiras”, ou que guardas de fronteira israelenses forçavam as pessoas a rastejar, latir e enaltecer Begin, ou que durante punição coletiva na aldeia de Halhul, na Cisjordânia, “as pessoas eram ordenadas a urinar umas nas outras, cantar ‘Hatikva’.... lambe o chão”, ou que o diretor-geral da Autoridade da Radiodifusão de Israel, em 1974, escreveu um artigo expressando sua preferência pela África do Sul sobre a África Negra, completo “com citações de pesquisas provando a inferioridade genética dos negros”, ou seja, ao passo que ele dá esses e literalmente milhares de outros detalhes horríveis, ele nota o silêncio do *New Republic*, o elogio à pureza de armas israelense, a defesa da política de ocupação de Israel (detenção coletiva, tortura

^{vii} [N.T.] Optou-se por traduzir os termos “newspeak” e “doublethink”, presentes no livro *1984*, de George Orwell, como “novafala” e “duplipensamento”, respectivamente, em consonância com a tradução de Alexandre Hubner e Heloisa Jahn. Cf. George Orwell. *1984*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

e assassinato), o elevado elogio aos valores morais de Israel, o testemunho de autoridades culturais como Saul Bellow, que vê em Israel uma terra “onde quase todos são razoáveis e tolerantes, e o rancor contra os árabes é raro”. Pior ainda, há os muitos casos em que apologistas do sionismo e do socialismo, como Irving Howe, ignoram os assassinatos de judeus pelo Irgun^{viii}, falam sobre os males de Begin (embora grande parte das evidências de Chomsky seja a de que o Labor^{ix} era, ao menos, tão ruim quanto o Likud) e então passam a se pronunciar sobre a “habitual violência” da política árabe. Chomsky dá muita atenção à perseguição racial organizada de árabes e judeus “orientais”, geralmente instigada por autoridades eruditas ou religiosas, ou por figuras como Elie Wiesel, que usam o holocausto para legitimar excessos: ele também observa que nenhum dos apoiadores liberais de Israel tem algo a dizer sobre isso.

Chomsky não é especialmente gentil com a OLP, cujo “autodestrutivismo” e “caráter suicida” ele não gosta mais do que seu programa de luta armada e violência errática. Os regimes árabes, ele diz, não são “decentes”, e, ele poderia ter acrescentado, não são também populares. Mas isso — e não por acaso — é uma das lacunas desse livro quase absurdamente completo. Estou me referindo à sua relativa falta de atenção ao mundo árabe. Ele está certamente correto ao dizer que existe uma prática padrão ocidental, racista em sua origem, que descarta fontes árabes como não sendo confiáveis, sugerindo assim que a indisponibilidade do trabalho árabe escrito no ocidente é devida, em parte, à mesma censura “democrática” que promove a imagem de Israel. Sim, mas a dinâmica de “um triângulo fatídico” faria mais sentido se, incluído nele, pudesse haver algum relato das tendências políticas, sociais e econômicas no mundo árabe — ou se fosse mudado para a figura de um quadrado ou círculo. Entre tais tendências seria preciso incluir a dependência econômica dos Estados Árabes em relação aos Estados Unidos (resultando, em alguns casos, na colaboração direta com Israel); a quase total ausência de liberdades democráticas no mundo árabe; as relações peculiares existentes entre os palestinos, ou mesmo com a OLP, e vários países árabes; a penetração cultural ocidental no mundo árabe e a reação islâmica que isto tem gerado; e o papel da esquerda árabe e da União Soviética. Apesar

^{viii} [N.T.] Irgun foi uma organização paramilitar sionista que atuou na Palestina entre 1931 e 1948.

^{ix} [N.T.] Labor foi o Partido Trabalhista Israelense, fundado em 1968 e dissolvido em 2024.

da sua disposição declarada de ter paz, os regimes árabes não conseguiram fazer a paz nem mobilizar suas sociedades para a guerra: tais fatos — que não são inteiramente uma consequência da rejeição israelense-norte-americana — não são plenamente considerados por Chomsky.

Há também alguma confusão no livro, alguma inconsistência no nível dos princípios. O quadro normativo proposto por Chomsky — com o qual estou de acordo — é de que a Palestina deveria ser dividida em dois Estados e de que a OLP e a maioria dos Estados Árabes tinham esse objetivo em mente pelo menos desde o início dos anos de 1970. Acho que ele está absolutamente certo em dizer que, devido ao fato de — nas palavras de comentaristas israelenses como Yehoshua Porath e Danny Rubenstein — Israel temer mais os palestinos moderados e responsáveis do que os terroristas, foi Israel, ajudado pelos Estados Unidos, que impediu qualquer realização desse plano razoável, mesmo que imperfeito. No entanto, não está claro para mim como se pode reconhecer que o sionismo sempre excluiu e discriminou os árabes — algo que se opõe — e, ainda assim, afirmar que os judeus têm um direito comunitário de se assentarem na Palestina mesmo vindos do exterior. Meu ponto é que aqui é preciso definir mais explicitamente quais são esses direitos, e de que modo sua definição desses direitos não é semelhante à daqueles sionistas que simplesmente desconsideraram o fato de já existirem habitantes árabes na Palestina. Como se pode formular o direito de mover pessoas para a Palestina, para além da vontade de todos os palestinos nativos já ali presentes, sem, ao mesmo tempo, implicar ou repetir o trágico ciclo de violência e contraviolência entre palestinos e judeus? Como evitar o que tem acontecido sem levar em consideração de forma mais precisa as reivindicações *permitidas*?

Ao deixar esse problema sem solução, Chomsky é conduzido a uma das principais dificuldades do seu livro — quer dizer, sua visão pessimista de que “é tarde demais” para qualquer acordo razoável ou aceitável. Os fatos, é claro, estão com ele: a taxa de colonização judaica na Cisjordânia passou de qualquer marca facilmente recuperável, e, como disseram Meron Benvenisti e outros israelenses anti-Likud, a luta pela autodeterminação palestina nos territórios ocupados está encerrada e perdida. Pessimismo do intelecto e pessimismo da vontade... Mas a maioria dos palestinos diria em resposta: se esses são os fatos, então tanto pior para os fatos. A

realidade que se sobrepõe é que a luta entre o sionismo, em sua forma atual, e os palestinos está muito longe de terminar; o nacionalismo palestino teve, e continuará a ter, uma realidade integral própria, que, na visão de muitos palestinos que realmente vivem a luta, não se trata de ir embora ou então de se submeter aos danos causados pelo sionismo e seus apoiadores. Curiosamente, é isso que Chomsky não vê, ou talvez não possa ver, embora ele esteja certo ao prever uma piora na situação, com o aumento nos níveis de violência, somados à polarização, à militarização e à irracionalidade. Ao ter aceitado o primeiro princípio sionista sobre o direito de assentar judeus na Palestina contra a vontade de seus habitantes nativos, Chomsky, quase inconscientemente, dá o próximo passo assumindo que a luta palestina terminou e que os palestinos desistiram — talvez porque sua existência histórica não o tenha convencido totalmente de sua permanência. Talvez desistir seja a coisa racional a se fazer, embora — e aqui as próprias energias combativas de Chomsky o contradizem — injustiça seja injustiça, e ninguém deveria aquiescer a ela. O próprio Chomsky, com essa obra massiva, é um exemplo disso.

Isso levanta outro problema. Seu isolamento da real arena de disputa, sua distância do poder como um intelectual ferozmente convicto e sua capacidade de dizer a verdade desapaixonada (embora não consiga mais escrever em lugares antes hospitaleiros como a *New York Review of Books*) tornaram possível para ele evitar as armadilhas ideológicas e a desonestidade que ele percebe nos apologistas israelenses e norte-americanos. Não há, é claro, adoração ao Estado em Chomsky; nem há qualquer encobrimento de verdades desconfortáveis ou de práticas indecentes que existem dentro do próprio campo. Mas será que o isolamento, a preocupação com a justiça e a paixão de registrar injustiças são suficientes para garantir a própria liberdade em relação à ideologia? Quando Chomsky alega estar lidando com fatos, ele realmente lida com mais fatos do que seus oponentes. Mas onde estariam os fatos senão inseridos na história e depois reconstituídos e recuperados por agentes humanos instigados por alguma narrativa histórica percebida, desejada ou esperada, cujo objetivo futuro é restaurar a justiça aos despossuídos? Em outras palavras, tanto os repórteres de fatos, como Chomsky, quanto os ocultadores de fatos, como os “apoiadores de Israel”, estão agindo dentro da história, de acordo com normas codificáveis de representação, em um contexto de competição de valores ideológicos

e intelectuais. Quando ele apresenta os fatos de modo tão amplo, tão claro, tão completo quanto qualquer pessoa viva, Chomsky não está meramente realizando uma tarefa mecânica de reportagem, a partir de algum ponto arquimediano fora da propaganda e do clichê: ele está fazendo algo extremamente sofisticado, sustentado por padrões de argumentação, coerência e prova que não são derivados do meramente “factual”. Mas a ironia é que Chomsky não reflete teoricamente sobre o que faz: ele simplesmente faz. Então, por um lado, ele nos deixa supor que dizer a verdade é uma questão simples, enquanto, por outro lado, compila evidências em massa, mostrando que ninguém realmente consegue lidar com os fatos. Como podemos, então, supor que um homem possa dizer a verdade? Ele acredita que, ao escrever esse livro, levará outros a dizer a verdade também? O que torna possível para nós, como seres humanos, encarar os fatos, fabricar novos, ou ignorar alguns e focar em outros?

Respostas a essas questões devem residir em uma teoria da percepção, uma teoria da atividade intelectual, e em um relato epistemológico de estruturas ideológicas, visto que elas pertencem a problemas específicos, bem como a circunstâncias históricas concretas e geográficas. Nenhuma dessas coisas é algo que um indivíduo sozinho possa produzir; e nenhuma é possível sem algum sentido de compromisso comum ou coletivo a fim de atribuir a elas mais do que uma validade pessoal. É esse compromisso que as narrativas nacionais autorizam e representam, embora a compreensível relutância de Chomsky de aderir a qualquer linha nacional ou estatal o impeça de admiti-lo. Porém, em uma situação como a dos palestinos e israelenses, dificilmente se pode esperar que alguém abandone a busca pela identidade nacional e vá diretamente para um racionalismo universal que transcenda a história. Cada uma das duas comunidades, por mais equivocadas que possam estar, está interessada em suas origens, sua história de sofrimento e sua necessidade de sobreviver. Reconhecer esses imperativos como componentes da identidade nacional e tentar conciliá-los, em vez de descartá-los como mera ideologia não factual, me parece ser a tarefa em questão.

¹ Sean Macbride, et al. *Israel in Lebanon: the report of the International Commission*. London: Ithaca Press, 1982.

² Amnon Kapeliouk. *Sabra et Chatila enquête sur un massacre*. Paris: Le Seuil, 1982.

³ *Critical Inquiry*, Autumn 1980.

⁴ O estudo persuasivo de Mark Heller, um cientista político israelense do Center for Strategic Studies, da Universidade de Tel Aviv, *A Palestinian State: The Implications for Israel*. Cambridge: Harvard University Press, 1983, representa uma exceção. Heller argumenta que um estado palestino na Cisjordânia e em Gaza seria mais interessante e desejável para Israel do que a anexação ou a restituição dos territórios para a Jordânia.

⁵ O contexto de colaboração entre grupos e indivíduos sionistas e vários fascistas europeus é estudado por Lenni Brenner, em *Zionism in the Age of the Dictators: A Reappraisal*. London: Croom Helm, 1983; Westport, CT: Lawrence Hill, 1983.

⁶ Noam Chomsky. *The Faithful Triangle: Israel, the United States and the Palestinians*. London: Pluto Press, 1983; Boston: South End Press, 1983.

⁷ Há uma exceção a ser observada: Lina Mikdadi. *Surviving the Siege of Beirut*. London: Onyx Press, 1983. Esta obra apresenta um relato libanês-palestino da vida em Beirute durante o cerco.

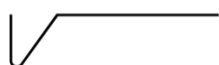
⁸ Jonathan Randal. *The Tragedy of Lebanon: Christian Warlords, Israeli Adventurers and American Bunglers*. London: Chatto, 1983; New York: Viking Presse, 1983. John Bulloch. *Final Conflict: The War in Lebanon*. London: Century Publishing, 1983. Salim Nassib and Caroline Tisdall. *Beirut: Frontline Story*. London: Pluto Press, 1982. Tony Clifton and Catherine Leroy. *God Cried*. London: Quartet, 1983.

⁹ Kamal Salibi. *The Modern History of Lebanon*. New York: Praeger, 1965; e *Crossroads to Civil War: Lebanon 1958-1976*. Albany, N.Y.: Delmar, 1976; London: Ithaca Press, 1976.

¹⁰ *Modernization Without Revolution: Lebanon's Experience*. Bloomington and London: Indiana University Press, 1973.

¹¹ David Gilmour. *Lebanon: The Fractured Country*. Oxford: Robertson, 1983.

Narrativas e (auto)etnografia: memórias de mulheres descendentes de imigrantes árabes em Ribeirão Preto



Marina Venturi Rassi¹

Francirosy Campos Barbosa²

Resumo

Este artigo investiga as memórias de mulheres descendentes de imigrantes árabes em Ribeirão Preto, interior de São Paulo, a partir dos diários de Olga Rassi e das narrativas orais de sua filha Janete. Com base em uma abordagem (auto)etnográfica, articulando a antropologia do afeto e a antropologia interpretativista, analisa-se como essas histórias são contadas e ressignificadas entre gerações. Os resultados evidenciam o papel das mulheres na preservação da memória cultural e na transmissão de experiências familiares, revelando continuidades e transformações diante de deslocamentos e desafios migratórios. Ao dar visibilidade a vozes frequentemente ausentes da historiografia oficial, o estudo mostra a memória como um campo de disputa simbólica, no qual gênero, classe e etnicidade se entrelaçam. A pesquisa contribui, assim, para o debate sobre identidade, memória e migração em perspectiva decolonial.

Palavras-chave: história oral — (auto)etnografia — memória — antropologia do afeto — mulheres árabes.

¹ Marina Venturi Rassi é pesquisadora na área de Antropologia, mestre em Psicologia pela Universidade de São Paulo (FFCLRP-USP), bacharela em Ciências Sociais e membro do Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes (GRACIAS). E-mail para contato: marinarassi@usp.br

² Francirosy Campos Barbosa é antropóloga e livre docente no Departamento de Psicologia da Universidade de São Paulo em Ribeirão Preto (FFCLRP-USP). É pós-doutora pela Universidade de Oxford, pesquisadora de comunidades muçulmanas, membro dos Programas de Pós-Graduação em Psicologia (FFCLRP) e Antropologia (PPGAS) e coordenadora do Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes (GRACIAS). E-mail para contato: franci@ffclrp.usp.br

Abstract

This article investigates the memories of women descended from Arab immigrants in Ribeirão Preto, São Paulo State, focusing on the diaries of Olga Rassi and the oral narratives of her daughter Janete. Based on an (auto)ethnographic approach that articulates the anthropology of affect and interpretive anthropology, it examines how these life stories are told and re-signified across generations. The results highlight the central role of women in preserving cultural memory and transmitting family experiences, revealing both continuities and transformations in the face of displacement and migratory challenges. By giving visibility to voices often absent from official historiography, the study demonstrates memory as a symbolic field of dispute in which gender, class, and ethnicity intersect. Thus, this research contributes to the debate on identity, memory, and migration from a decolonial perspective.

Keywords: oral history — (auto)ethnography — memory — anthropology of affect — Arab women.

Introdução

Este artigo apresenta os principais resultados da pesquisa de mestrado realizada no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade de São Paulo (USP) de Ribeirão Preto, desenvolvida com o objetivo de investigar experiências de uma família de libaneses imigrantes. O estudo tem como foco a reconstrução de memórias e a análise de trajetórias familiares a partir de narrativas orais e registros documentais como principais fontes de dados, com ênfase na forma como essas histórias são contadas, ressignificadas e transmitidas por diferentes gerações.

Aqui, fazemos uso de uma abordagem (auto)etnográfica e mobilizamos conceitos da antropologia do afeto e da antropologia interpretativista para compreendermos como as histórias de vida e outras fontes documentais são narradas e ressignificadas ao longo das gerações. A pesquisa dialoga com a antropologia do afeto (Favret-Saada; Siqueira, 2005) e a antropologia interpretativista (Geertz, 2008). Esse trajeto metodológico partiu da proposta de Favret-Saada: a de que a experiência vivida pelo antropólogo deve ser considerada em nível afetivo e simbólico. Nesse sentido, buscou-se destacar a imensa relevância do afeto como construção cultural e fazê-lo presente na leitura dos significados microssociais. Conciliamos a antropologia do afeto com a antropologia interpretativista. Por antropologia interpretativista, método do antropólogo estadunidense Clifford Geertz (1926-2006), entende-se que a prática etnográfica deve ser colocada em ação na etnologia segundo a transcrição, a fim de estabelecer relações, selecionar informantes, levantar

genealogias, mapear campos, e assim por diante. O estudo de diários de familiares e entrevistas de história oral permite explorar a interseção entre subjetividade e pertencimento, ressaltando o papel das mulheres na preservação e transmissão da memória cultural. No momento de transcrição das narrativas, o antropólogo é capaz de compreender a teia de significados microssociais específicos de determinado contexto sociocultural.

Além disso, este trabalho problematiza a construção identitária dos imigrantes árabes no Brasil, especificamente com imigrantes de Ribeirão Preto, percorrendo sobre as dinâmicas do orientalismo e os desafios enfrentados por essas comunidades ao longo do tempo. A investigação contribui para o debate sobre identidade, memória e migração, trazendo à tona vozes frequentemente marginalizadas na historiografia oficial e propondo uma reflexão crítica sobre os processos de pertencimento e deslocamento na diáspora árabe no Brasil. Considera-se que o motivo da imigração da família pesquisada foi ocasionado pela Primeira Guerra Mundial, que, após passar pelo estado de Minas Gerais, fixou-se no interior do estado de São Paulo, com passagens nas cidades de Santos e Jardinópolis.

Ressaltamos que os estudos sobre imigração árabe no Brasil destacam amplamente trajetórias ligadas ao comércio, à política e à vida comunitária. Embora haja trabalhos que tratam das experiências femininas, ainda há uma predominância de narrativas centradas nos homens. Este artigo busca preencher essa lacuna ao examinar narrativas de mulheres descendentes de imigrantes árabes em Ribeirão Preto, articulando memória, identidade e pertencimento em um contexto de diáspora. A relevância desta pesquisa está em mostrar como a memória feminina reconfigura sentidos de identidade e desafia versões hegemônicas da história. Mobilizando referências da antropologia do afeto e da antropologia interpretativista, discutimos a importância da subjetividade e da experiência vivida para a compreensão dos processos migratórios. O texto organiza-se em quatro seções: (i) discussão metodológica; (ii) contexto histórico da imigração árabe no Brasil; (iii) análise das narrativas de Olga Rassi, Janete e outras mulheres da família; e (iv) considerações finais sobre memória, gênero e orientalismo

1. Metodologia e Caminhos teóricos

Esta pesquisa adotou uma abordagem etnográfica ancorada na antropologia interpretativista, aliada ao método da história de vida como forma de acessar narrativas

subjetivas que entrelaçam memória, identidade e pertencimento. A escolha por esse percurso se justifica pela compreensão de que a prática etnográfica, sobretudo quando aplicada ao estudo da memória, permite ao leitor uma aproximação com os mundos de vida das interlocutoras. Nesse fazer etnográfico, o pesquisador se propõe a (re)vivenciar experiências em que sujeito e sociedade não são esferas separáveis, mas mutuamente constituídas. Isso exige uma postura de abertura no campo, sensível ao inusitado e disposta a se deslocar diante do que emerge.

A pesquisa sobre as memórias das mulheres da família foi construída a partir das narrativas de minha tia Janete, cuja voz, além de fonte, representa também uma presença afetiva e constitutiva de minha própria experiência. Janete, segunda filha de Olga e Tuffi Rassi, entre sete irmãos, formou-se na primeira turma de Psicologia da USP, em Ribeirão Preto, e exerceu atividade clínica por muitos anos em Uberaba. Posteriormente, retornou a Ribeirão Preto, período em que teve início a pesquisa de mestrado. A história de vida, enquanto método qualitativo, permite captar o tempo vivido em suas múltiplas camadas — tanto como experiência individual quanto como expressão de processos sociais. Nesta pesquisa, a história oral é narrada por tia Janete, e sua fala permeia todas as outras fontes. Fundamentando-nos nos aportes de Ecléa Bosi (1994), que articula memória e identidade a partir de Henri Bergson (1859-1941) e William James (1842-1910), compreendemos a memória não como um repositório passivo, mas como um trabalho ativo sobre o tempo vivido, conotado pela cultura e pela história. A distinção entre memória pura (relacionada à experiência subjetiva do tempo) e memória-hábito (formada por esquemas sensório-motores que sustentam o tempo socialmente compartilhado) foi fundamental para interpretar os relatos das participantes. Vieram delas, tataravó, bisavó e tia-avó, as memórias narradas e escritas. Como afirma Bosi:

A memória, é sim um trabalho sobre o tempo, mas sobre o tempo vivido, conotado pela cultura e pelo indivíduo. O tempo não flui uniformemente, o homem tornou o tempo humano em cada sociedade. Cada classe o vive diferentemente, assim como cada pessoa (Bosi, 1994, p. 281).

Para aprofundar essa abordagem, recorreremos a autoras que nos auxiliaram a compreender as dimensões metodológicas e histórico-sociais do tema. Destaca-se, nesse sentido, a contribuição da historiadora Samira Osman, cuja tese, “Entre o Líbano e o Brasil: dinâmica migratória e história oral de vida” (2006), analisa como o retorno à comunidade

de origem é vivenciado por diferentes gerações e contextos migratórios, utilizando a história oral como instrumento para compreender os processos de reinserção e (re)adaptação.

Nessa perspectiva, a história de vida é compreendida como uma forma narrativa histórica, pois carrega a marca da temporalidade; da dinâmica, por apreender relações sociais em constante transformação; e da dialética, por articular teoria e prática ao longo da investigação. Após a realização e transcrição das entrevistas, o material foi tratado por meio de uma tradução descritiva, comprometida com a espessura dos significados culturais mobilizados pelas interlocutoras.

No caso desta pesquisa, a produção de conhecimento foi atravessada pelo envolvimento direto da pesquisadora, que também compartilha laços de ancestralidade com as mulheres entrevistadas. Tal posição permitiu captar nuances afetivas que muitas vezes escapam a olhares mais distanciados, fazendo da experiência no campo um exercício de escuta e de reinserção de memórias encarnadas.

1.1. História de vida de mulheres descendentes árabes: olhar por relatos e fontes de gerações de libanesas

A revisão bibliográfica demonstrou como a história de vida e a história oral se consolidaram como metodologias fundamentais para a compreensão das experiências individuais e coletivas, especialmente no contexto migratório. A articulação entre memória e identidade torna-se ainda mais relevante quando aplicada à análise das trajetórias de grupos específicos, como as mulheres descendentes de imigrantes árabes no Brasil. Dessa forma, esta seção aprofunda essa perspectiva ao apresentar relatos e fontes documentais que revelam as experiências de diferentes gerações de mulheres libanesas. Neste artigo, expomos a narrativa da história de Olga Rassi, por meio de seu diário. Pensar uma interpretação densa faz com que eu utilize os termos “primeira mão” e “segunda mão”, para transmitir, respectivamente, uma leitura a partir de narrativas de minha tia-avó Janete, como terceira geração dessa linhagem. Buscamos compreender como essas narrativas constroem sentidos de pertencimento e ressignificação cultural, situando as histórias individuais no contexto mais amplo da diáspora árabe no Brasil. Faz-se, nesse método etnográfico, um registro das narrativas das histórias de vida de minha tia-avó. É interessante destacar que meu bisavô e minha tataravó foram imigrantes libaneses que se encontraram no Brasil a partir do envolvimento entre comunidades árabes em Minas Gerais.

Claude Fahd Hajjar (1985), psicóloga, psicanalista e imigrante libanesa, define a imigração como um arquétipo permanente na cultura árabe e analisa as dificuldades enfrentadas por esses grupos no Brasil, como a confusão entre árabes muçulmanos e cristãos orientais. Aspectos econômicos e históricos também contribuíram para a criação do estereótipo do “turco”, termo atribuído a imigrantes árabes devido a passaportes emitidos pelo Império Otomano, reforçando um imaginário estigmatizante que varia conforme o contexto social. Esse fenômeno pode ser compreendido à luz do orientalismo de Edward Said (1990), que mostra como o Oriente é representado pela cultura ocidental. Segundo John Tofik Karam (2009), pesquisador sobre dinâmicas sociais árabes, a palavra “turco” tem diferentes interpretações: alguns a veem como um equívoco, outros como um rótulo depreciativo ou associado à origem otomana. Ela também reflete distinções socioeconômicas: recém-chegados pobres eram chamados de “turcos”, os que prosperavam eram “sírios” e os ricos, “libaneses”. Assim, a etnicidade árabe articula-se com a mobilidade econômica e profissional, e mesmo atualmente o termo continua a ser usado em contextos de identidade e pertencimento e, com a mobilidade de mercado, passou a ser ressignificada pelos sírio-libaneses no contexto da *democracia racial* brasileira.

No início do século XX, sírios e libaneses diferenciam-se no interior paulista por dedicarem-se ao comércio. Mascatear era a atividade principal entre os que chegavam, proporcionando uma rede e estreitando laços na comunidade. Formou-se uma cultura migratória que foi acolhida por uma rede de conhecidos na América. Oswaldo Truzzi descreve o início da trajetória de sírios e libaneses no Brasil como majoritariamente envolvida na “mascateação, tanto em zonas urbanas quanto em zonas rurais”, para posteriormente estabelecerem lojas em pontos comerciais, “em encruzilhadas e entroncamentos viários”, comercializando “especialmente roupas, tecidos e armarinhos” (Truzzi, 2019, p. 3).

Começando como mascates, os árabes também deram início à formação de uma identidade cultural na qual a primeira geração busca estabilidade no comércio, preocupando-se em construir melhores condições a seus descendentes. A segunda geração de imigrantes árabes no estado de São Paulo opta por cursar Direito ou Medicina. As ramificações e reconfigurações perpassam a área política, e, aos poucos, entre a segunda e terceira geração, os árabes chegam aos cargos de deputados, senadores, prefeitos, governadores e presidência — em algumas legislaturas, chegaram a 8% do Congresso

(Bercito, 2021). Os árabes que imigram no início do século XX passam a investir em educação para que seus filhos possam ascender socialmente. A língua árabe é mantida como elemento cultural nas comunidades de São Paulo, algo notável pela publicação de jornais em árabe³, que explicam e registram a imigração árabe como diáspora, sob o ponto de vista dos próprios imigrantes.

Abordamos aqui o papel desempenhado por algumas mulheres descendentes de libaneses na reconstrução de suas histórias familiares — e, sobretudo, na elaboração de suas próprias narrativas. Por meio de suas vozes, somos conduzidas não apenas à memória dos pais, maridos e demais parentes, mas também àquilo que consideramos central nesta pesquisa: o modo como elas contam a si mesmas. Nesse gesto, a memória se torna narrativa ativa, capaz de tensionar e reconfigurar as versões dominantes da história — aquelas geralmente narradas pelos homens ou registradas pela História oficial, marcada por silenciamentos e apagamentos.

As gerações de mulheres retomam o fio da memória interrompido pela história colonial, e, ao fazê-lo, produzem outras formas de pertencimento e inscrição social. É nesse contexto que o diário de minha bisavó adquire um valor singular: ele não é apenas um artefato íntimo, mas um ato de resistência narrativa, um dispositivo por meio do qual a memória se transforma em história social.

Entre os registros familiares, destaca-se a atuação de alguns de meus ancestrais no comércio, uma atividade recorrente entre imigrantes libaneses. Um exemplo emblemático é o “Armazém Rassi”, fundado como continuidade do negócio de secos e molhados de Tuffi Rassi, meu bisavô. Foi ali que meu avô aprendeu os ofícios do comércio, e é nesse espaço cotidiano — de trocas, afetos e trabalho — que se entrelaçam as dimensões da memória familiar e da história econômica da imigração.

Diário de Olga Rassi

[...] Mas a mercadoria caiu toda no precipício. Tivemos enorme prejuízo, pois perdemos toda a carga, além do caminhão. Mudamos para outra casa na mesma rua. Fiquei grávida novamente, e Tuffi foi a São Paulo fazer compras e vender arroz. [...] Josely nasceu no dia 26 de novembro de 1954.

³ Muna Omram e Heitor Loureiro exploram a vasta quantidade de publicações em língua árabe no período em que se formaram as comunidades árabes em São Paulo. Informações comentadas no curso online *Memórias e diásporas*, 2021.

[...] Um dia chegou um oficial de justiça e disse que era preciso fechar o estabelecimento. Tuffi ficou desorientado, sem saber o que fazer. Mitrinho, ao ver o pai naquele estado, disse: “Papai, vá para casa, eu assumo.”

Quando Tuffi estava saindo do armazém, chegou um rapaz da lotérica e lhe disse: “Fique com esta folha de loteria.” Como ele gostava de apostar em loteria, jogar no bicho e fazer joguinhos como distração, respondeu ao rapaz que estava desprevenido: “Estou sem dinheiro e sem cheque.” “Ora, ora, seu Tuffi, o que é isso? Depois me paga.” Dizendo isso, o rapaz enfiou o papel no bolso da camisa de Tuffi e completou: “Olhe, à tarde o senhor vai ganhar e ainda vai me dar uma boa gorjeta, tenho certeza.” Então se despediram, e cada um foi para o seu lado.

À tarde, o rapaz apareceu em casa e disse: “Sr. Tuffi, vamos conferir o seu bilhete. Creio que o senhor ganhou 3 milhões!” Na ocasião era um dinheirão — e, dito e feito, ele tinha mesmo ganhado. Foi uma maravilha. Pagamos todas as dívidas e ficamos bem novamente.

Foram então para São Paulo: Tuffi, Mitrinho e Janete. Estavam hospedados no Hotel Zardo, na rua 25 de Março, quando apareceu uma carreta dizendo que era de uma fábrica de vassouras. A dona da fábrica era uma senhora muito esperta e, de tanto insistir, não apenas vendeu a fábrica, mas também entregou a casa alugada — um sobradinho na rua José Higino, no Alto da Mooca, com móveis e tudo.

Chegando em Uberlândia, deram a notícia. Todos animados, resolvemos nos mudar para São Paulo. Eu tinha vontade de voltar para Jardinópolis ou Ribeirão Preto, mas não podia mais fazer nada, pois já haviam arrumado tudo. Mudamos — e foi a pior coisa da nossa vida. Naquele ano não conseguimos vaga em escola para os meninos, e a fábrica foi de mal a pior. Delcídes saía às ruas com vassouras nas costas para vender.

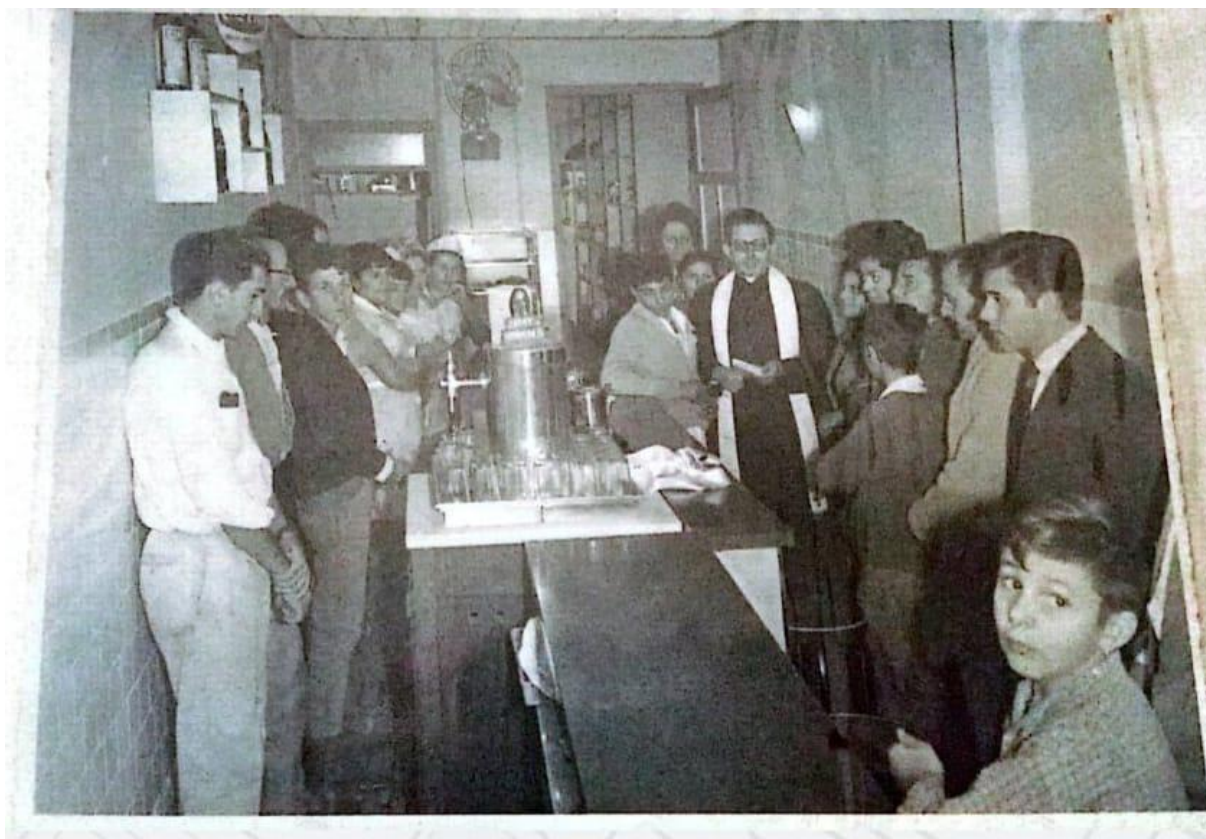
Nessa época, chegou ao Brasil Luiz, sobrinho de Tuffi, filho de Emília, sua irmã. Começou a trabalhar na fábrica para aprender português e quis fazer um pincel de barba de lã. Acabou furando a palma da mão esquerda; chorei muito por ele. Luiz era um rapaz sensível e muito educado. Mitrinho chamou o pronto-socorro, e logo veio uma ambulância correndo pelas ruas de São Paulo, buzinando para abrir caminho.

Jorginho resolveu se casar com uma moça de ótima família, chamada Rosa, de Santa Cruz da Gramma, perto de São José do Rio Preto. Deu certo: a família dela aceitou, e marcaram o casamento para o dia 6 de outubro de 1952. A festa estava ótima — doces, danças etc. Já fazia oito meses que morávamos em São Paulo, e todos os domingos reuníamos amigos e parentes em casa. Passávamos domingos animados e nunca ficávamos sozinhos: sempre tínhamos amigos presentes. Os homens jogavam baralho, as mulheres conversavam, e era tudo muito divertido (p. 65).

FIGURA 1 – Armazém Rassi



Fonte: Acervo pessoal Marina Venturi Rassi.

FIGURA 2 – Inauguração do Lanches Árabe

Fonte: Acervo pessoal Marina Venturi Rassi.

Diário de Olga Rassi

Em São Paulo, ficaram um ano. Como houve muitos contratemplos, voltaram para casa. Resolveram abrir uma casa de lanches na rua Álvares Cabral, perto da Única. À noite, Delcides ficava no caixa; de dia, ficavam Tuffi e Mitrinho. Deram ao estabelecimento o nome de **Lanches Árabe**. Eu ficava na cozinha, ensinando as cozinheiras a prepararem os pratos árabes.

[...]

Chegou uma carta do Líbano: minha sogra havia falecido. Tuffi chorou demais, sentiu muito, pois não teve a oportunidade de ver sua mãe. Fizemos missa de sétimo dia e de um mês, mas Tuffi, sempre magoado e triste, dizia constantemente: “Será que vocês sabem o que estou sentindo?” (p. 83).

FIGURA 3 – Bisavó Olga e bisavô Tuffi

Fonte: Arquivo pessoal. Casa de tia Janete.

Ao visitar a casa de minha tia-avó Janete, em Ribeirão Preto, percebi como o espaço doméstico é marcado pela memória familiar: fotografias, imagens religiosas e objetos de viagem compõem o que ela mesma chama de “raízes”. A cada encontro, Janete reitera a importância da ancestralidade para compreender o presente: *“Quem não conhece suas raízes não*

pode seguir em frente”⁴. Essa afirmação condensa uma percepção de continuidade intergeracional, em que narrar as trajetórias femininas é também um gesto de resistência à invisibilização.

As lembranças que emergem em nossas conversas deslocam a imagem de mulheres árabes como figuras passivas e silenciosas. Pelo contrário, aparecem como agentes de cuidado, mediadoras de conflitos e guardiãs da memória. Ao falar de sua mãe, Olga, Janete ressalta a tensão entre os dons artísticos e as exigências da vida doméstica: *“Minha mãe sabia tocar piano, pintar, escrevia muito bem e era muito mimada, mas não sabia muita coisa de cozinha... quem ensinou a fazer café foi meu pai. Ela dizia que trocou o piano pelo fogão”*. O gesto de trocar o piano pelo fogão sintetiza não apenas uma mudança de papéis, mas também a renúncia imposta às mulheres em nome do matrimônio e do trabalho doméstico.

As histórias transmitidas oralmente evidenciam tanto episódios de dor quanto de resiliência. Janete recorda um momento de violência, quando um primo demonstrou ciúme do recém-nascido Demétrio: *“Ele dizia que ia matar o nenê Demétrio, filho da minha mãe, porque tinha ciúme dele. Quando minha mãe foi procurar, encontrou o primo com uma faca. Ele tinha sido criado como filho, mas era primo”*. Ainda assim, Olga é lembrada sobretudo como cuidadora e conselheira: *“Ela aconselhava, orientava e era paciente. Quando fazia quibe, fazia fininho, com carinho. Hoje vejo que o povo faz de qualquer jeito”*. Para Janete, a mãe tinha uma sensibilidade rara, quase terapêutica: *“Minha mãe nunca soube o que é psicologia, mas era uma psicóloga nata. Uma cliente ligou em casa e ela foi escutando, aconselhando... fez uma terapia! Eu disse: ‘mãe, a senhora não pode fazer isso’, mas a mulher adorou falar com ela”*.

Essas narrativas revelam como, ao longo de sua vida, Olga conciliou a paciência e o cuidado com o temperamento explosivo do marido. Isso também aparece no relato de Janete sobre seu pai, imigrante libanês que chegara ao Brasil ainda adolescente: *“Meu pai não sabia falar ‘psicologia’, dizia ‘piscicologia’. Ele falava que eu era ‘médica de cabeça’”*. Ao costurar essas falas com os diários deixados por Olga, vemos que a memória feminina não apenas preserva trajetórias individuais, mas ilumina o processo migratório como um “fato social total” (Sayad), em que família, trabalho, religiosidade e gênero se entrelaçam.

Se, nas falas de Janete, a memória aparece em tom afetivo e oral, nos diários deixados por Olga — minha bisavó —, a narrativa assume outra forma: um registro escrito, datado

⁴ Fala de Janete ao explicar a história do conto em entrevista feita em campo, 2022.

e pragmático, mas igualmente carregado de afetos. Esses diários revelam como o cotidiano da família era atravessado por deslocamentos, perdas, trabalhos e pequenos milagres. Em um dos diários, Olga relata a crise financeira que levou ao fechamento do armazém e a súbita virada de sorte com um bilhete de loteria:

Um dia chega um oficial de justiça e diz que tem que fechar o estabelecimento. Tuffi fica desnortado, não sabe o que fazer. [...] A tarde o rapaz apareceu em casa e disse, “seu Tuffi, vamos conferir o seu bilhete, creio que o senhor ganhou 3 milhões”. Dito e feito. Pagamos todas as dívidas e ficamos bem de novo (Diário, p. 65).

O relato, embora simples, revela o peso do comércio como eixo central da vida familiar. As oscilações entre sucesso e fracasso não eram apenas experiências econômicas, mas eventos que redefiniam trajetórias inteiras. Após o fechamento do armazém, a família mudou-se para São Paulo e tentou novos negócios: “*Em São Paulo ficam um ano... resolvem abrir uma casa de lanches na rua Álvares Cabral, deram o nome de Lanches Árabe. Eu ficava na cozinha, ensinava as cozinheiras a prepararem os pratos árabes. Foi uma beleza no começo...*” (Diário, p. 83).

Esses registros evidenciam que Olga não era apenas testemunha, mas também protagonista das transformações familiares. Ao anotar receitas, viagens e mudanças, ela produziu uma escrita de si que ultrapassa o âmbito doméstico, funcionando como documento histórico e etnográfico. Diferente do relato oral, marcado pela memória seletiva e pela emoção do momento, o diário preserva detalhes da rotina, do comércio, das perdas e conquistas. Nesse sentido, as escritas de Olga revelam como a vida das mulheres imigrantes estava intrinsecamente ligada ao trabalho familiar, ao mesmo tempo que se tornavam guardiãs da memória, costurando o vivido em palavras que hoje sustentam nossa interpretação etnográfica.

Os trechos do diário de minha bisavó, articulados às narrativas de minha tia-avó, mostram como a memória familiar desempenha um papel central na preservação da identidade e na transmissão de experiências entre gerações. Essas narrativas, atravessadas por elementos de continuidade e transformação, evidenciam o modo como as mulheres da família negociam suas identidades culturais diante das dinâmicas de pertencimento e deslocamento.

Ao trazer à tona histórias que frequentemente escapam aos registros oficiais, este estudo reforça a memória como um campo de disputa simbólica, no qual gênero, classe e etnicidade se entrelaçam. Mais do que um repositório do passado, a memória emerge como

prática ativa que sustenta vínculos, ressignifica trajetórias e amplia a compreensão da experiência migratória. Na sequência, aprofundamos a reflexão sobre escrita, (auto)etnografia e experiência, explorando como o ato de narrar e documentar contribui para a construção de uma história coletiva e afetiva.

1.2. Escrita e autoetnografia: reflexões de uma pesquisa etnográfica

Para desenvolver a pesquisa e coletar fontes diversas, aproximei-me do campo etnográfico: a casa de seus ancestrais — onde diferentes gerações se aproximaram — mais velhos do que eu e com histórias, memórias, álbuns de família e objetos que contam caminhos percorridos por nossos ancestrais. Uma das autoras que nos proporciona o estudo sobre a memória é Ecléa Bosi, que comenta que, nos velhos, alcançamos dimensões de aculturação que não seríamos capazes de alcançar plenamente:

[...] o reviver do que se perdeu, de histórias, tradições, o reviver dos que já partiram e participam então de nossas conversas e esperanças; enfim, o poder que os velhos têm de tornar presentes na família os que se ausentaram, pois deles ainda ficou alguma coisa em nosso hábito de sorrir, de andar. Esta força, essa vontade de revivescência, arranca do que passou seu caráter transitório, faz com que entre de modo constitutivo no presente (Bosi, 1994, p. 74).

Assim, esta pesquisa tornou-se um caminho de volta ao tempo do que fica: a memória cumpriu seu papel de “costurar” relações entre tia-avó e sobrinha-neta. Ao começar a pesquisa sobre a ancestralidade libanesa, entrei em contato com fontes como poesias e um conto — que, inclusive, foi premiado — escrito por minha tia-avó. A escrita do conto não apenas guiou nossos encontros, mas também revelou os desencontros e as rupturas que o tempo impôs às nossas relações familiares.

O conto *A agulha e o rabo de linha* foi uma descoberta na minha vida. Lembro-me de que meu pai comentou sobre o conto e que gostaria de tê-lo para podermos resgatar as memórias de nossos ancestrais. Esse conto traça aspectos das minhas ancestrais, pelos quais puxei os fios dessas histórias familiares.

FIGURA 4 – Bisavó Olga Rassi e sua irmã

Fonte: Acervo pessoal Marina Venturi Rassi.

Ele está em um dos capítulos da dissertação, “Memórias de mulheres árabes, uma etnografia do afeto”. A seguir, estão alguns fragmentos do conto *A agulha e o rabo de linha*:

Estou bordando... o longo rabo de linha da agulha vai, ponto a ponto, formando cores e flores... a cabeça também tece. Penso. Sei lá porque bordo. Coisa mais antiga [...] Enquanto a agulha entra e sai do tecido, passado e presente.... Dizem que a mulher é tecelã por natureza... Será que foi um homem que me disse isso? E a Penélope? Enquanto o bem amado está (os navios, novamente) navegando entre as Circes da vida (essa criava porcos), lá está ela, tecendo... Tecendo? De quantos argumentos necessitou essa mulher para defender sua Ítaca e seu filho dos tais pretendentes?

Errei em algum lugar... onde foi mesmo? Faço as cruzeiras, e de cruz em cruz desenho flores... flores, folhas, galhos. Não é assim como na vida? Quantas cruzeiras...”. Perdas, sacrifícios. Creio que o problema, para quem sofre e se agita, é apenas ver a cruz... outros vêem flores, serpenteando, ora claras, como nesta linha, que se atenua ou se enche de vida, forte.

Cruzeiras, mas que nó que deu! Preciso de muita paciência, ou apenas cortar, e colher outro fio. Tão mais difícil, na realidade, quando temos que usar a tesoura nas relações.

Aqui temos o bordado em metáfora da memória feminina. Ao costurar tecidos, as mulheres também “costuram histórias”, transmitindo saberes e afetos entre gerações. Cada ponto, descrito como “um fio da memória que não podia se perder”, revela que lembrar é um trabalho ativo inscrito no cotidiano, em que cultura material e experiência subjetiva se entrelaçam. A imagem da agulha que fere o tecido, mas é seguida pela linha que recompõe a ferida em desenho, sintetiza a resiliência dessas mulheres: as dores e rupturas da migração e da vida familiar se transformam em continuidade e beleza. Assim, o conto mostra como a memória não se limita à oralidade ou ao diário escrito, mas também se manifesta em práticas criativas, convertendo perdas em narrativas de pertencimento.

Os encontros com tia Janete eram regados a café, doces, muitas histórias e suas sutilezas. Ela me contou a história do começo. Minha atenção desdobrou-se: como eu ouviria o conto sem me afetar? Minha preocupação foi essa, e não deveria ser. Afinal, como faria meu trabalho etnográfico sem me permitir afetar? Em suas escritas e nas entrelinhas, é possível notar fatos importantes: por esse motivo, exponho uma via de análise na antropologia do afeto, com base nas produções de Jeanne Favret-Saada. Ser “afetado” é considerado pela autora uma dimensão central em seu trabalho de campo na década de 1960. Localizar o afeto em uma perspectiva de via antropológica fez com que fosse possível identificar também as minhas próprias vias de percepção familiar, identitária e cultural.

Para descrever a história das minhas ancestrais da linha patrilinear, procurei trabalhar inspirada em Favret-Saada (Favret-Saada; Siqueira, 2005), pois sua análise considera o afeto como experiência fundamental para a etnografia”. Segundo a autora, estes últimos, os antropólogos anglo-saxões, tinham, até então, considerado o afeto como produto de uma construção cultural, mas, diferentemente dos etnólogos franceses, ao menos praticavam a observação participante. A autora constata que a feitiçaria no interior da França não havia sido, de fato, devidamente compreendida, pois os camponeses da região se recusavam a falar sobre o assunto. Essa recusa deveu-se ao fato de que, ao contrário do que ocorria em

contextos africanos, ali todos estavam sob os holofotes midiáticos, e só passaram a se manifestar sobre a feitiçaria em circunstâncias muito específicas. Nesse contexto, Favret-Saada vivenciou o sistema de feitiçaria, expondo-se e participando dele. Assim, a antropologia do afeto precisa ser experimentada para que o etnógrafo possa apreender o verdadeiro significado cultural atribuído pelo nativo. Torna-se necessário, portanto, ocupar o lugar do nativo e passar pela experiência das intensidades específicas, denominadas afeto. “Esse lugar e as intensidades que lhe são ligadas têm então que ser experimentados: é a única maneira de aproximá-los” (Favret-Saada; Siqueira, 2005, p. 159). Na etnografia das obras de feitiçaria, também podemos abrir um espaço para dois tipos de comunicação, nos quais este estudo também baseia sua metodologia: a comunicação verbal e a não verbal.

O afeto pode ser sentido também com a descrição da poetisa assassinada em decorrência do conflito atual, que escreveu, na noite seguinte à defesa do Hamas contra Israel: “A noite da cidade é escura, exceto pelo brilho dos mísseis, silenciosa, exceto pelo som dos bombardeios, assustadora, exceto pela garantia das súplicas [...]” (Heba Abu Nada, 8 de outubro de 2023).

Durante as várias visitas que fiz à casa de minha tia-avó, coletei fontes diversas de pesquisa, como fotografias, documentos guardados, registros em papéis e cartas, diários e narrativas: a dimensão das lembranças evocadas pela minha tia-avó atravessou a realidade temporal. A experiência de ser afetada alterou rotas discursivas sobre fatos ocorridos com meus parentes. Sobre isso, ainda ressalto outra observação importante: ser, ao mesmo tempo, nativo e pesquisador ultrapassa os moldes convencionais de fazer pesquisa etnográfica. Abu-Lughod (2020) classifica aqueles que pertencem a dois mundos, ou seja, indivíduos pertencentes a dois grupos distintos: o do etnógrafo e o do etnografado. Outra colaboração para refletirmos sobre a pesquisa etnográfica é da antropóloga Mariza Peirano (2014), ao observar que, na antropologia, não existem “fatos sociais”, mas sim “fatos etnográficos” — trata-se, nesse sentido, de um trabalho de particularidades específicas vividas na experiência do campo. Pensar a linhagem ancestral e fazer pesquisa nela é uma maneira de estar em campo e de sentir o campo entre as minhas ancestrais de origem libanesa.

O mundo das mulheres é, em muitos casos, o mesmo — e, em outros, detalhadamente diferente. A presença de simpatias para engravidar ou para não engravidar é também um tema compartilhado entre mulheres e descrita pela antropóloga palestina

americana Lila Abu-Lughod em *A escrita do mundo das mulheres* (2020). A escrita compreende a ação de um executor, interlocutor em sua solitude. O que pode vir a ocorrer quando o encontro do mundo da escrita das mulheres interage com a face desnudada de segredos desvelados? Risadas, angústias e segredos unem a perspectiva deste estudo, e, em outro grau, se refaz a escrita tecida e ancestral. Nesse sentido, a proposta deste trabalho é refazer um sentido oculto guardado pela memória: o das mulheres em suas vidas privadas e seus mais profundos sentimentos.

A escrita etnográfica e a (auto)etnografia emergem, neste estudo, como ferramentas fundamentais para compreender não apenas as trajetórias individuais, mas também os sentidos atribuídos às suas experiências. A intersecção entre memória, oralidade e escrita demonstra como o ato de narrar e registrar histórias pessoais não apenas preserva a cultura, mas também permite a ressignificação de identidades e pertencimentos. Pensar uma etnografia em minha própria família de ancestralidade paterna foi construir um novo significado sobre nossa trajetória. Enquanto fazia a pesquisa, a possibilidade de uma (auto)etnografia tornou-se possível, por um lado, ao deixar-me ser afetada por múltiplas fontes e significados, ressignificando, por exemplo, meu próprio papel enquanto pesquisadora e descendente de libaneses. Um ponto significativo passou a ser a dupla posicionalidade, em que explorei o conceito de Abu-Lughod (2020), que, ao fazer etnografia, considera-se “halfie”. *Halfie* é o termo para designar autores que pertencem a dois grupos distintos: aquele do etnógrafo(a) e o do etnografado(a). Nesse caso, a (auto)etnografia é um ponto a ser desvelado, discutido e explorado pelas novas antropologias, principalmente quando se trata de estudos de alteridade (Damásio, 2022), cada vez mais presentes nas pesquisas acadêmicas após o Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (Reuni), Programa Universidade para Todos (ProUni), Financiamento ao Estudante do Ensino Superior (Fies) e outras implementações de políticas afirmativas.

Essa ressignificação ocorre não apenas no campo da Antropologia, mas também na Psicologia, especialmente na Psicologia Social. O processo de recordar e narrar a própria história está intrinsecamente ligado à construção do *self* e ao fortalecimento da identidade. Conforme apontado por Ecléa Bosi (1994), a memória não é apenas um arquivo estático de lembranças, mas um mecanismo ativo de reconstrução da experiência, em que o sujeito ressignifica o passado a partir de seu presente. Nesse sentido, o diário, a história oral narrada

por tia Janete e a autoetnografia descrita permitem que as narradoras reconstruam e organizem suas vivências dentro de uma lógica afetiva e simbólica, conferindo sentido às suas trajetórias.

Ao documentar essas memórias e analisá-las a partir de uma perspectiva interpretativista, este estudo busca superar a visão homogênea da experiência migratória, evidenciando as singularidades das trajetórias femininas dentro da diáspora árabe. A escrita, nesse contexto, torna-se um espaço de reconstrução de si, permitindo que subjetividades antes silenciadas ganhem visibilidade e agência dentro do campo acadêmico e da memória coletiva.

Além disso, esta pesquisa se tornou um exercício pessoal de reconexão com a história ancestral de uma família descendente de libaneses. Revisitar os relatos, percorrer as memórias de seus ancestrais e escutar as vozes de suas ancestrais foi um processo que a atravessou profundamente. O distanciamento metodológico, tão essencial para a prática antropológica/psicológica, tornou-se um desafio, pois foi afetado por cada narrativa, por cada fragmento de história que ecoava por dentro. Esta pesquisa também se inscreve como um testemunho de afetos, de ausências e presenças que continuam a moldar nossas identidades e trajetórias.

Considerações finais

Esta pesquisa procurou tornar audível a experiência de mulheres descendentes de imigrantes árabes na região de Ribeirão Preto, no estado de São Paulo, cuja memória coletiva e afetiva resiste aos apagamentos promovidos pela história oficial. Por meio da (auto)etnografia e da história de vida, revelamos como suas narrativas não apenas preservam a cultura de origem, mas também reinventam sentidos de pertencimento, gênero e identidade em diálogo com a experiência da diáspora. É preciso que os antropólogos entendam que, para determinados casos de alteridade, como os indígenas, negros, quilombolas e ciganos, por exemplo, a aproximação ao campo acadêmico é um fato histórico que culminará, eventualmente, em pesquisas com aproximação entre os universos do campo etnográfico e da academia.

O mundo feminino, central na mediação entre passado e presente, está visível nos diários, nos relatos orais e nas cenas do cotidiano familiar e aponta para uma genealogia

afetiva e política que tem sido negligenciada nos estudos migratórios. As histórias aqui reunidas mostram que a memória não é um simples depósito de lembranças, mas um campo de disputa no qual se reconfiguram significados, afetos e hierarquias.

Mais do que um exercício acadêmico, esta pesquisa também é um testemunho de reconexão, entrelaçando vida e método, corpo e escrita. Ao ocupar simultaneamente os lugares de pesquisadora e descendente, reconstituí laços que estavam desfiados e transformei a escuta em gesto de restituição. Além disso, a pesquisa contribui para uma reflexão crítica sobre os efeitos do orientalismo e da arabofobia na construção da identidade árabe no país. Ao dar visibilidade a vozes frequentemente marginalizadas, este estudo reforça a importância de abordagens que priorizem a subjetividade e a experiência vivida como categorias centrais de análise.

Como desdobramentos futuros, sugerimos que novas investigações aprofundem a relação entre migração, gênero e práticas culturais, explorando outras comunidades árabes no Brasil e suas reconfigurações ao longo do tempo. Estudos comparativos com outras diásporas também poderiam ampliar a compreensão das dinâmicas identitárias e dos processos de pertencimento em contextos migratórios.

Por fim, este estudo reafirma o poder transformador da escrita etnográfica e da história oral como práticas de resistência e convida futuras pesquisas a aprofundarem os entrecruzamentos entre memória, gênero e migração — não apenas como temas, mas como caminhos epistemológicos fundados na escuta, na sensibilidade e no afeto.

Referências

ABU-LUGHOD, L. *A escrita do mundo das mulheres: histórias beduínas*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2020.

BERCITO, D. *Brimos: imigração sírio-libanesa no Brasil e seu caminho até a política*. São Paulo: Fósforo, 2021.

BOSI, E. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CAVALCANTI, A. C. B. O fluxo de consciência com a retórica irônica em “Uma sociedade” de Virgínia Woolf. *Revista PHILIA – Filosofia, Literatura & Arte*, [s. l.], v. 4, n. 1, p. 32-48, 2022.

DAMÁSIO, A. C. Isso não é uma autoetnografia. *Mediações*, Londrina, v. 27, n. 3, p. 1-14, 2022.

ESCRITORA palestina de 32 anos é morta durante bombardeio em Gaza. *Splash Uol*, São Paulo, 23 out. 2023.

Disponível em:
<https://www.uol.com.br/splash/noticias/estadao-conteudo/2023/10/23/escritora-palestina-de-32-anos-e-morta-durante-bombardeio-em-gaza.htm>. Acesso em: 27 set. 2025.

FAHD HAJJAR, C. *Imigração árabe: cem anos de reflexão*. São Paulo: Ícone, 1985.

FAVRET-SAADA, J.; SIQUEIRA, P. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.

GEERTZ, C. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 3-24.

GOLDMAN, M. Jeanne Favret Saada, os afetos, a etnografia. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 149-153, 2005.

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

MAUSS, M. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: *Ensaio sobre a dádiva*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

OSMAN, S. *Entre o Líbano e o Brasil: dinâmica migratória e história oral de vida*. 2006. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

OSMAN, S. A. Perspectivas identitárias na comunidade libano-brasileira. In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA:

PODER, VIOLÊNCIA E EXCLUSÃO, 19., 2008, São Paulo. *Anais [...]*. São Paulo: USP, 2008.

PEIRANO, M. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 377-391, 2014.

RASSI, O. Diário. 1980.

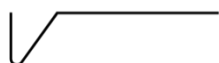
SAID, E. W. Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SPINDOLA, T.; SANTOS, R. S. Trabalhando com a história de vida: percalços de uma pesquisa(dora)? *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, São Paulo, v. 37, n. 2, p. 119-126, 2003.

TRUZZI, O. Sírios e libaneses no oeste paulista – décadas de 1880 a 1950. *Revista Brasileira de Estudos da População*, Rio de Janeiro, v. 36, p. 1-27, 2019. Disponível em: <https://www.rebep.org.br/revista/article/view/1373/1012>. Acesso em: 16 set. 2025.

VIEIRA, S. A.; MELLO, C. C. A.; FLAKSMAN, C. A caixa de ferramentas de Jeanne Favret-Saada. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 31, n. 2, p. 1-14, 2022.

Dos sonhos do “Oriente” à tragédia da rasura: o Palacete Mourisco da Avenida Paulista



Renato Brancaglione Cristofi¹

Resumo

Este artigo analisa o Palacete Mourisco (Avenida Paulista, nº 867) como ícone da arquitetura orientalista em São Paulo. Originalmente construído em estilo neoclássico, entre 1896 e 1897, pelos arquitetos Augusto Fried e Carlos Ekman, para o farmacêutico Henrique Schaumann, o edifício foi radicalmente reformado na década de 1930 pelo construtor italiano José Câmera, a pedido do industrial libanês Abrão Andraus. Símbolo das transformações urbanas e da historicidade de seus proprietários, o palacete tornou-se marco na paisagem e na memória paulistana. O objetivo central é oferecer compreensões sobre o campo social de produção dessa arquitetura orientalista na cidade. A reforma, que conferiu ao edifício uma linguagem exótica e ricamente ornamentada, é analisada não como mera opção estética ou importação de estilo, mas como estratégia de distinção e diálogo urbano. Entre tais análises, uma é central: entender como o palacete e sua linguagem orientalista transformaram-se em um “lugar de representação” de seu proprietário imigrante. Seus elementos característicos — arcos bulbosos em ferradura, arabescos, vitrais e ornamentação suntuária — são observados como parte da construção de um imaginário orientalista específico a São Paulo, mesmo após sua violenta demolição em 1982.

Palavras-chave: Palacete Mourisco; Orientalismo; Avenida Paulista; história de São Paulo.

Abstract

This paper examines the Palacete Mourisco (867 Paulista Avenue) as an icon of Orientalist architecture in São Paulo. Originally built in the neoclassical style between 1896 and 1897 by architects Augusto Fried and Carlos Ekman for pharmacist Henrique Schaumann, the

¹ Mestre em História da Arquitetura e do Urbanismo pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (FAU/USP) e especialista em Ensino de História pela Universidade Estadual de Campinas. Bacharel e licenciado em História pela USP. Atualmente, é professor de História no Colégio da Universidade Municipal de São Caetano do Sul (USCS). E-mail: renato.cristofi@online.uscs.edu.br.

building was radically renovated in the 1930s by Italian builder José Câmera at the request of Lebanese industrialist Abrão Andraus. A symbol of urban transformations and the historicity of its owners, the mansion became a landmark in the city's landscape and memory. The central objective is to provide an understanding of the social field of production of this Orientalist architecture in the city. The renovation, which gave the building an exotic and richly ornamented language, is analyzed not as a mere aesthetic choice or style importation, but as a strategy of distinction and urban dialogue. Among these analyses, a central one is to understand how the mansion and its Orientalist language thus became a “place-of-representation” for its immigrant owner. Its characteristic elements—bulbous horseshoe arches, arabesques, stained glass, and sumptuous ornamentation—are examined as part of the construction of a specific Orientalist imaginary in São Paulo, even after its violent demolition in 1982.

Keywords: Palacete Mourisco (Moorish Palace); Orientalism; Avenida Paulista; History of São Paulo.

Introdução

Entre as reportagens publicadas pelo jornal *O Estado de S. Paulo* sobre as mudanças que varriam a Avenida Paulista com sua rápida verticalização nos anos 1970, uma das últimas descrições daquele que poderia ser considerado o mais exótico dos palacetes remanescentes da avenida é oferecida. Para além de seus arcos, o Casarão Mourisco — como era conhecida, nos anos 1970, a residência situada na Avenida Paulista, nº 867, esquina com a Alameda Joaquim Eugênio de Lima — surge, na reportagem, umbilicada à figura de sua então proprietária, Josefina Lotaif.

Intitulado “Moradores lembram do passado da Avenida”, o texto transformava proprietária e residência em personagens diante da expressão arquitetônica exposta como um elemento de memória. Era ainda uma relação que, nesse episódio, podia ser contada sem os traumas ocasionados pela violenta demolição desse ícone da arquitetura paulistana em junho de 1982. Na reportagem, uma moradora, reticente e ao mesmo tempo orgulhosa, abre os portões de seu palacete ao referido jornal. Reticente porque, de alguma forma, ressaltava que visitas como aquela já eram cada vez mais raras, dado o assédio dos corretores que, “diariamente”, renovavam à família ofertas para que o terreno desse lugar à construção de um “espigão”:

Quem entra nos salões depara-se com a arquitetura mourisca, divisórias de cristal, vitrais coloridos, com motivos orientais e iluminação indireta. Com a morte do marido, Josefina Lotaif valorizou ainda mais o casarão com seus pilares e escadarias de mármore, teto pintado a ouro, lustres de

bacarâ francês e cortina de renda de Veneza. [...] Até as cadeiras da família Lotaif têm inscrições árabes e as peças espalhadas pela casa são muito semelhantes às que fazem parte dos painéis pintados nas paredes. A mesa que fica na sala principal tem sete tábuas embutidas que quando abertas podem receber até 30 pessoas sentadas. Para não destoar do conjunto, o piso do salão é de mármore carrara colorido.

Perto do escritório, onde há um velho cofre de ferro com o nome de “Chucrí Lotaif”, o marido [falecido]. A boca de um dragão pintado no teto dá a aparência de sustentar um lustre de ferro. Josefina lembra que quando adquiriu a mansão da família Andraus não pôde colocar nenhum quadro nas paredes, porque todas estavam pintadas, com cenas árabes (Moradores [...], 1981, p. 32).

Por mais que a manchete procurasse coisas de um passado da avenida, de uma memória perdida, o que se oferecia eram coisas do presente. Um patrimônio único que, do detalhamento do mobiliário ao registro de “motivos orientais” e de “cenas árabes”, apresentava mais do que formas arquitetônicas ou tipos repertoriais. O que estava sendo evocado na reportagem — sem fotografias — era o próprio imaginário orientalista vivenciado na cidade por meio daquele palacete. Ainda ali, exuberante na principal avenida de São Paulo. Ao leitor, o texto conduzia a atenção aos detalhes e aos sonhos, quase como um transpasso para além das aberturas das janelas e dos arcos mouriscos, avistados pelos paulistanos desde a calçada. Essa aparente afeição de Josefina pela materialidade e detalhamento artístico-ornamental seria ainda reafirmada em matéria à *Revista Veja*, em que afirmava o cuidado com a casa “impecavelmente conservada” também “em respeito a Abraão Andraus”, o proprietário que a construiu pelos idos de 1933 e 1937 (*apud* São Paulo City, 2024).

Diferentemente do Rio de Janeiro, antiga capital federal, onde grandes edifícios — voltados ao entretenimento, à sociabilidade balneária e urbana (como o Pavilhão Mourisco da Praia de Botafogo, de 1907, ou o Café Mourisco da Avenida Central, de 1905) e até mesmo à modernidade ou ao saneamento público — foram construídos (como o Pavilhão Mourisco da Fiocruz, construído entre 1905 e 1918), em São Paulo, no mesmo período, o imaginário orientalista expresso na arquitetura urbana constituiu-se quase que exclusivamente a palacetes residenciais luxuosos, de natureza privada, motivados, sobretudo, pela vontade de seus proprietários.

À exceção de cineteatros (como o Cine Alhambra, da Rua Direita) e salões de baile (como o do Edifício Martinelli), cujos repertórios orientalistas constituíam certa

ambientação quase que cenográfica, o Orientalismo Paulistano, por assim dizer, enquanto símbolo, signo, lugar de memória, expressividade de arquitetura e, sobretudo, vivência no imaginário da cidade, era particularizado por seus palacetes, por essa condição de avistamento às ruas, cuja imagem se associava irredutivelmente à presença significativa de imigrantes sírio-libaneses enriquecidos na cidade (Cristofi, 2016).

Dentre todo esse conjunto, os conhecidos *mouriscos* de São Paulo, o que nos importa e será observado ao longo deste artigo é a percepção de que foi esse palacete da Avenida Paulista que se constituiu como um ícone da arquitetura paulistana, para além de sua própria linguagem marcadamente orientalista. Sobretudo, e em função desta, por sua expressividade singular. Algo que, somado à sua presença e visibilidade no principal logradouro público da cidade, causou revolta quando, propositadamente, foi violentamente mutilado em uma madrugada de junho de 1982.

Nos limites deste artigo, abordaremos especialmente os dois momentos constitutivos da trajetória dessa arquitetura, com base em documentação imagética, fotográfica e escrita. Primeiramente, a construção original (1896), quando integrou as primeiras edificações da Avenida Paulista e se destacou como um dos palacetes que definiram os padrões e programas do que hoje reconhecemos como o palacete paulistano típico. Em segundo lugar, na reforma orientalista que o transformou, refletindo a identidade de seu proprietário, um imigrante libanês, por meio de sua riqueza material e exuberância ornamental — uma presença que gerava percepções tensionadas na cidade. Por fim, comentaremos algumas das implicações do impacto de sua demolição, um ato que mutilou a expressão e a historicidade da construção, algo que poderia ser compreendido sob o signo da afeição urbana. Ou mesmo como síntese de um luto coletivo diante da perda daquela que poderia até ser nomeada como “a coisa mais bonita da Avenida Paulista” (Outro [...], 1982, p. 13).

O palacete de Henrique Schaumann no contexto da Avenida Paulista

Se a memória coletiva tenderá a revisitar a imagem orientalista, o Mourisco que o imigrante italiano José Câmara comporia em pormenores àquela edificação pelos anos de 1933 e 1937 era, provavelmente, uma das mais antigas construções ainda presentes na Avenida Paulista no início da década de 1980. Construída entre 1896 e 1897 para residência

do farmacêutico brasileiro (filho de alemães) Henrique Schaumann, seu projeto era dos famosos arquitetos europeus, radicados em São Paulo, Carlos Ekman e Augusto Fried. Nitidamente assumindo um estilo neoclássico de inspiração francesa, a arquitetura assumia feições que, posteriormente, seriam vistas pela historiografia especializada como “sóbria[s]” (Toledo, 1987) e razoavelmente sem muitos detalhamentos ornamentais que pudessem ser entendidos como símbolos externos de ostentação ou, principalmente, de algum exagero ou incorreção formal ou de linguagem. Como grande marca, destacava-se a própria presença do corpo do edifício tripartido, privilegiado pela posição do lote junto da esquina com a Rua Joaquim Eugênio de Lima, com a imponência de suas aberturas em linhas retas, dotadas da presença de molduras e platibandas próprias do neoclassicismo na arquitetura. Notava-se também a presença do terceiro pavimento, com telhado curvado, que até se apresentava como cúpula, elevando-se sobre o corpo da edificação. Neste, destacava-se a presença de um par simétrico de janelas, em solução de mansardas (janelas no telhado).

Essa tipologia de telhados (em mansardas) é uma das expressões do neoclassicismo, particularmente na França, difundida durante o Segundo Império (período de Napoleão III) pelos palacetes que simbolizavam a vida burguesa, sonhada como aristocrática. Como estilo ou signo, essas feições foram adotadas pelas moradias de elite na Europa continental e, de lá, disseminadas como modelo para as elites econômicas em ascensão nas cidades das Américas. Nesse sentido, seguia o programa arquitetônico da residência, enquanto modelo notável e de aspiração moderna, à francesa. Aqui, ressalta-se mais que certa necessidade de profusão de ornamentos: era a própria edificação, por meio de seu programa arquitetônico, enquanto um *habitus* e signo de prestígio, aquilo que, em arquitetura, os sócios Fried e Ekman ofereceram ao encomendante como maior expressão de distinção pública.

Em São Paulo, em fins do século XIX, o típico sobrado de taipa e o casario baixo já começavam a ser substituídos pelos estilos do ecletismo (e/ou do historicismo), ou ainda pela difusão e oferta de novas técnicas de construção industrializadas, como alvenaria em tijolos e o uso do vidro e do ferro. As imagens à europeia, certamente, também passariam a oferecer outros afastamentos da memória do passado colonial ou até das antigas vivendas comerciais e residências mais simples do Segundo Reinado. Tais afastamentos deixariam o “ver sem ser visto” das treliças e gelosias como coisas agora observadas como rudes e associadas ao desconforto de um passado a ser esquecido (Marins, 2001). A importação de modos de vida ao estilo europeu, nesse sentido, passaria a ser parte da expressão — e busca

material — dos homens públicos e de negócios, membros de uma elite política local, como já amplamente observado pela historiografia, naquilo que o símbolo do *palacete paulistano* — e seus variados estilos do ecletismo — oferecia como elemento de distinção aos seus proprietários (Homem, 1998).

Obviamente, esse esforço de diferenciação só se tornou, em São Paulo, uma realidade no momento em que a liquidez dos capitais oriundos da lavoura cafeeira começou a permitir até o surgimento de ramos comerciais mais especializados ou associados às modas ou ao requinte, como a botica dos Schaumann ou os ofícios dos arquitetos. Do palacete à avenida ou ao comércio de gêneros burgueses, tais processos significaram, na vida da cidade, um assumir-se por meio dos símbolos de progresso social e material reconhecíveis e economicamente próprios de uma restrita elite com necessidade de afirmação como modernas, mesmo antes do fim da escravidão.

Vale destacar que Henrique Schaumann (nascido em Campinas, 1856) era filho do também farmacêutico alemão (formado em Heidelberg) Phillip Gustav Schaumann. Este último foi fundador da renomada Botica Ao Veadro d'Ouro, situada nas estreitas calçadas da Rua São Bento. Na São Paulo do Segundo Reinado, tal botica seria firmada em 1858, em tempos em que a cidade só contava, ao que se diz, com dois ou três farmacêuticos para uma população de 30 mil pessoas. Seu filho e sucessor — que ascendeu a ponto de residir na nova avenida —, havia sido enviado à Europa para estudar a mesma carreira do pai, tendo se formado farmacêutico em Hamburgo, onde também estudou química, ciências naturais e física na Universidade de Göttingen. Destaca-se que, além de farmacêutico, Henrique Schaumann — o segundo proprietário da Botica Ao Veadro d'Ouro — fora também vereador na cidade, com uma atuação destacada por suas atividades dedicadas ao tratamento de moléstias e epidemias, como as de tifo e peste.

Há ainda anúncios de atendimentos particulares, o que, do ponto de vista de sua imagem pública (associada à saúde e ao saneamento), pode indiciar intenções de residir naquela avenida — projetada por Joaquim Eugênio de Lima —, arejada e propositalmente moderna, ainda que situada nos então arrabaldes da cidade, cuja ocupação se seguia intensa pela abertura de bairros novos. Escolhas que impingiam ao próprio homem público um outro vestir-se, assumindo padrões de habitação importados das cidades europeias e nitidamente observados como de uma modernidade urbana. Algo que em fisionomia restava claro, pois era bem diferente dos arruamentos estreitos e casas alinhadas pelas ruas

da velha Piratininga, onde, em verdade, se situava sua casa de comércio, junto à movimentadíssima Rua São Bento.

Certamente, a fotografia de Guilherme Gaensly (Figura 1) é o registro mais conhecido da fisionomia da arquitetura da Villa do Sr. Henrique Schaumann (como grafado no processo de aprovação de sua construção pela municipalidade). Nessa imagem, as feições da edificação são avistadas ao longe, diante da ocupação inicial da avenida. Porém, ressaltam sua beleza compositiva e permitem perceber a destacada posição da residência. A volumetria do edifício estabelecia um claro diálogo com o entroncamento das ruas, em uma imagem digna de ser vendida como recordação de São Paulo em postais².

FIGURA 1 – Avenida Paulista em postal de 1907. A Vila de Henrique Schaumann aparece à direita. Fotografia de Guilherme Gaensly



Fonte: Acervo do autor.

² Além da fotografia de Gaensly, conservam-se como importantes registros no Arquivo Histórico Municipal de São Paulo o projeto dos arquitetos Fried e Ekman, com as plantas que foram protocoladas para autorização da construção. Nessas plantas, percebe-se a incorporação do programa arquitetônico de uma morada tipicamente burguesa, com nítida separação de espaços: os visíveis — associados ao homem público e suas recepções familiares — no primeiro pavimento; e os dormitórios ou salas vinculadas ao íntimo e/ou ao feminino resguardados no segundo pavimento.

Pontualmente, vale observar que a realização da residência de Henrique Schaumann se inseriu na trajetória dos arquitetos Carlos Ekman e Augusto Fried como uma das realizações-vitrine no momento em que eram sócios em início de carreira na cidade. Quando chegou a São Paulo, o alemão Augusto Fried (1863-?) já era um arquiteto com formação robusta (Stuttgart, Gênova e Saint-Étienne), fundando seu escritório em sociedade com Karl Ekman (1866-1940). Este último, sueco, por sua vez, tinha tido estudos inconclusos pela Escola de Belas Artes de Copenhague (1882) e se graduado na Escola de Engenharia de Estocolmo (1886). Além disso, radicou-se em São Paulo em 1894, por convite do próprio Fried. Ambos teriam como obras de grande visibilidade na cidade, nessa fase inicial, exatamente as residências na Avenida Paulista (Amado, 2024; Lody, 2015; Toledo, 1987), que lançariam ambos ao seio de um seletto grupo de profissionais competentes em estabelecer residências para uma elite imigrante formada por profissionais liberais e homens de negócios.

Henrique Schaumann, farmacêutico já enriquecido, morreria na Europa, onde, por ironia, imigrou para tratar de sua saúde. Por lá, chegou a publicar estudos sobre doenças tropicais, especialmente como membro da Royal Society of Tropical Medicine and Hygiene (Schaumann, 1911). Sua morte, em 1922, em Genebra, onde residia com sua família, deixou um largo espólio em São Paulo.

A venda dessa residência, em 1930, permitiria outra nova representação por meio da arquitetura, agora em uma cidade que também era construída por um grupo cada vez mais amplo de imigrantes. Entre eles, seu novo proprietário, Abraão Andraus, um imigrante libanês, nascido no ainda Império Otomano, que fora mascate no Brasil e não mediria esforços, e muito menos expensas, para transfigurar aquela residência em um *parlante* de um singular “eu” no momento de sua *fortuna*. Tudo, desde que reconhecível aos sonhos que o imaginário orientalista, associado ao símbolo do palacete paulistano, poderia oferecer como, mais do que miragens, vitrines.

O palacete de Abrão Andraus como ícone e expressão maior do Orientalismo em São Paulo

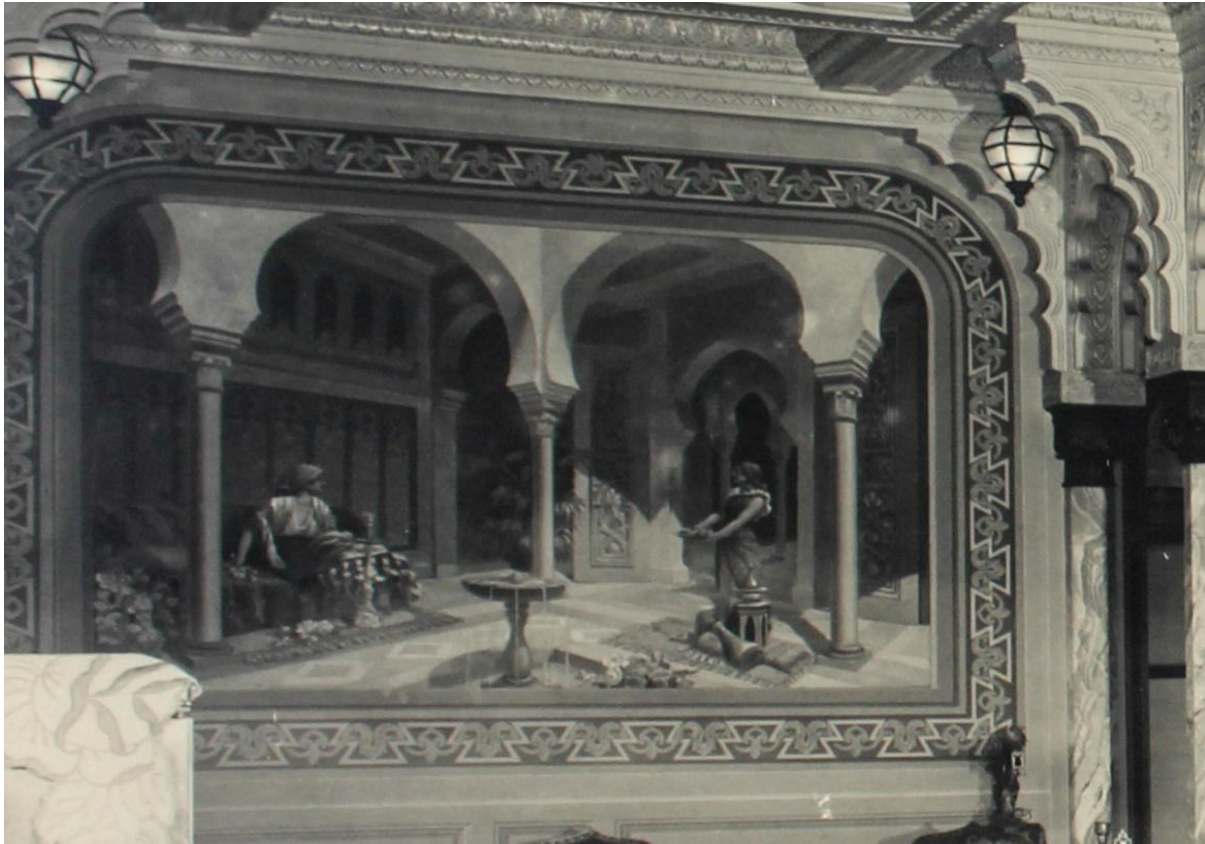
Bernard Toulier, em seu artigo sobre o orientalismo na arquitetura francesa, comparou o uso do estilo “mourisco” — e a própria formação como possibilidade de

edificar — com “um perfume do Oriente” (Toulier, 2006). Algo que podia ser desfrutado, alegoricamente, pois associado aos exotismos, aos prazeres e às aventuras, que o autor vincula ao emergir de uma áurea idealizada sobre o Mediterrâneo na França e que, em particular, encontraria lugar especial em residências pelas vilas e estâncias balneárias, como fugas da vida urbana.

Tais impressões são importantes porque a historiografia sobre o orientalismo observa que, no campo da produção do conhecimento na arquitetura europeia, são sobre esses aspectos — os gostos e as fugas à vida burguesa, somados a uma certa romantização e a ímpetos de dominação sobre o “outro” oriental — que se categorizam esses repertórios enquanto práticas da arquitetura europeia, partes de um imaginário sobre o mundo islâmico.

Nesse sentido restrito — e até como padronização, como símbolo de domínio cultural e material na Europa —, o orientalismo se fez presente pelos cafés, *fumoirs*, parques públicos ou quiosques de jardins, arenas de touros, entre outros espaços destinados aos exotismos e prazeres das cidades europeias (Cristofi, 2016; Oulebsir; Volait, 2009), assim como às fugas da vida urbana, às visões hedonistas ou associadas a prazeres sensoriais, incluindo a articulação com a pintura orientalista, que tematiza mulheres islâmicas em visões sensualizadas de haréns ou danças femininas (Figura 2). Obviamente, isso ocorria desde que se conservassem os limites morais — as “máscaras” — que a ascensão da vida burguesa consagrou como modos codificados e hábitos cotidianos das elites do século XIX. Nesse sentido, hedonista e controlado, é que as residências orientalistas surgem mais raras e concentradas, sobretudo nas estâncias balneárias, como observou B. Toulier (2006).

FIGURA 2 – “A Dança da Escrava”: uma das pinturas orientalistas que existiu nos interiores do Palacete de Abraão Andraus. Fotografia de Leon Lieberman



Fonte: Acervo Família Câmara.

Em São Paulo, todavia, o processo de produção do orientalismo na arquitetura foi um fenômeno claramente distinto do europeu e assumiu seu esplendor em características muito singulares. Para além de questões meramente formais ou de estilo arquitetônico, a compreensão e análise desse fenômeno passa — acreditamos —, irredutivelmente, por seu campo social de produção e pela singularidade de sua presença por meio de residências — representações — de uma elite de imigrantes sírio-libaneses.

A primeira das residências orientalistas na cidade, o Palacete Aguiar de Barros (situado na Rua da Consolação), até poderia ser lido como aquele que significou, em alguma medida, a introdução de uma possibilidade de estilo — o “mourisco” — na paleta do ecletismo paulistano (Figura 3). Entretanto, como todos os palacetes da capital, era uma produção de especificidades bem locais.

Construído, também, entre 1896 e 1897, sua linguagem orientalista traduzia visões sobre os patrimônios peninsulares-ibéricos de origem islâmica (de sociedades e períodos

diversos, como os emirais e califais de Córdoba ou as imagens de Alhambra), em composição claramente de um programa arquitetônico ocidental-burguês que, aos rigores dos arquitetos do século XIX, podia até ser lido como de correção formal ao estilo “mourisco”. Sua fachada lateral, com um marcante balcão de madeira em treliças, por exemplo, significava um movimento até ousado, considerando os novos auspícios na cidade. Em uma casa de elite, era um elemento de destaque do próprio estilo, e não mais um resquício das práticas construtivas coloniais luso-americanas, vindas, estas sim, da matriz ibérica. Ou seja, diferenciava-se do uso cotidiano, simples e corriqueiro, e das históricas aberturas em madeira das ruas da São Paulo de Piratininga — que se tornaram alvo de uma nova legislação urbana que já impunha dificuldades ao seu uso —, mas que, ainda assim, como elemento, poderia ser reconhecido na cidade, agora como parte de um estilo do “outro” (Cristofi, 2016; Marins, 2001).

FIGURA 3 – Projeto do Palacete de Aguiar de Barros, em aquarela, de autoria do escritório Ramos de Azevedo



Fonte: Acervo Biblioteca FAU/USP.

Nessa residência, de autoria do escritório de Francisco de Paula Ramos de Azevedo, a rica ornamentação orientalista foi obra dos artistas e mestres de ofício italianos, sabidamente de José Cordoni (pintura e ornamentação pictórica) e Antonio Demosso (entalhador), tendo sido até destaque em jornais de então. O registro dessa residência é importante pelo significado da introdução da linguagem e da expressão orientalista nas ruas, por meio de uma residência de elite — portanto, algo que foi concebido na cidade já nos primeiros anos da República, sem maiores estranhamentos —, talvez até por sua vinculação ao estilo mourisco, de origem peninsular ibérica. Frisa-se, entretanto, que isso ocorreu quando de sua edificação para um membro da elite paulista. Em segundo lugar, por ter sido concebida de maneira inaugural como uma arquitetura residencial e de elite, que, nesse primeiro momento, representava uma possibilidade de distinção social, já que “garantia a seu proprietário uma notabilidade imediata entre os demais comanditários de palacetes, vinculados às citações de historicismos franceses e italianos, e pontuais construções vitorianas” (Cristofi, 2016, p. 52). Ou seja, também funcionava como símbolo de congraçamento em sua classe, já que o proprietário era um fazendeiro de café.

É, entretanto, pelas décadas de 1920 e 1930 que o orientalismo começa a assumir uma nova possibilidade em São Paulo: a de representação de seus proprietários imigrantes, em sua maioria, enriquecidos industriais e atacadistas de origem levantina (*Ibid.*).

Nesse sentido, a relação umbilical com seus proprietários e construtores torna-se fundamental para sua compreensão, já que a linguagem empregada criava um diálogo estabelecido por meio de vínculos a um imaginário Orientalista. Este, em São Paulo, permitia a reelaboração e a afirmação de identidades reinventadas para imigrantes de um “Oriente” conceitualmente vago e, ao mesmo tempo, “mais que próximo”, como na apreciação poética de Guilherme de Almeida (1929).

Isso ocorria tanto pela linguagem, que era admirada e contemplada em sua beleza ornamental, quanto pela possibilidade de diálogo, já que a diferença da forma, ou, mais precisamente, do estilo (orientalista), era parte de um processo de construção e pertencimento que buscava aproximações, avizinhas, com as elites de São Paulo, como pela Avenida Paulista. É esse processo que permite a “orientalização” da antiga Vila de Henrique Schaumann, por seu novo proprietário, Abraão Andraus, a partir de 1930, como procuramos observar na sequência.

O melhor registro das tensões que o assumir-se orientalista poderia suscitar, quando manifestado intencionalmente por um imigrante da Síria ou do Líbano, foi registrado pelo ensaísta (de habilidades pseudocientíficas e de discursos racialistas) Alfredo Ellis Júnior:

Enriquecidos [os sírios] ainda, que sempre muito ligados à “patriciada”, por uma solidariedade muito mais marcada do que em qualquer outra estirpe imigrada, logo que sentiam o peso de seus cabedais aumentar transferiam-se dos velhos pardieiros do bairro da rua 25 de Março para os palacetes da Avenida Paulista, considerada a via pública mais aristocrática de S. Paulo. Ali adquiriam as antigas moradas daqueles a quem a capilaridade econômica havia obrigado a maior modéstia social e pomposamente as reformavam com uma prolixidade de enfeites, que transformavam as sóbrias residências apalaçadas da antiga Avenida Paulista em “bolos de casamento” com suas colunas em abundância, seus arcos, seus arabescos, seus terraços, seus mirantes em forma de minaretes, e etc. (Ellis Júnior, 1934, p. 199).

O relato de Ellis Júnior revela uma clara tensão na percepção das mudanças na arquitetura residencial. Ele estabelece uma contraposição de tom negativo, ainda que sutil, entre o que chama de “sóbrias residências apalaçadas da antiga Avenida Paulista” e uma arquitetura que assumia uma exotividade e “prolixidade de enfeites”. Ao leitor, Ellis Júnior não deixava de destacar o que, supostamente, seria próprio da elite paulista anterior — aqueles “que a capilaridade econômica havia obrigado a maior modéstia social” —, em contraste com o que pertencia aos “outros”. Refere-se à “estirpe emigrada”, expressão que, em suas palavras, induzia a ideia de dissonantes (*Ibid.*, p. 199).

A repetição do pronome possessivo em “suas colunas em abundância, seus arcos, seus arabescos, seus terraços, seus mirantes em forma de minaretes” é usada para marcar uma alteridade e ruptura formal. O que Ellis Júnior (1934) intenta é a identificação desse suposto exagero e a prolixidade como elementos próprios e propositais daqueles homens do Oriente, em oposição às tradições das elites locais, aquelas que nomeia por “antigas moradas”, “sóbrias” e “apalaçadas”.

Diante da linguagem orientalista expressa e sua relação com seus proprietários, homens vindos da Síria e do Líbano e enriquecidos no Brasil, ocupou Ellis Júnior de justificar a adoção por motivações não racionais e próprias dos sentimentos para com a terra deixada — “saúde dos burgos do ensolarados do Líbano” (Ellis Júnior, 1934, p. 199-200). Isso, mais do que uma tentativa de correlação simplória e de especulação emotiva, deve ser entendido diretamente dentro dos objetivos de sua obra, pela inserção dos

imigrantes como parte de sua narrativa mítica sobre as tais *Populações paulistas*. Segundo Ellis Júnior (1934), seria quase como um “destino-manifesto”: a cultura local, da “raça paulista” seria imposta, irredutivelmente, sobre esses sentimentos ou culturas estrangeiras.

O relato observado não era o único que na década notou, com estranhamento, essas residências e suas características ornamentais. O geógrafo francês Pierre Deffontaines, por exemplo, fez observações sobre tais moradas dos sírios e libaneses e, especificamente, sobre as da Av. Paulista, como a criação de um espaço para “*nouveaux riches*, com casas extravagantes e exageradas” (Deffontaines, 1947). Para além das adjetivações sobre a “prolixidade de enfeites” ou o exagero, a diferença entre ambos os relatos está no fato de que Ellis Júnior (1934) nomeia estas arquiteturas por uma relação motivada pela origem específica de seus proprietários.

Retomar tais apreciações, neste artigo, é importante por uma questão fundamental: era sobre o que acontecera ao palacete situado à altura do nº 867 da Avenida Paulista que o paulista — de origem confederada-estadunidense — sintetizava sua crítica. Com efeito, Ellis Júnior (1934) amplificou a expressão orientalista da reforma do Palacete de Abraão Andraus quase como uma regra para todos “enriquecidos” daquela “estirpe” imigrante em São Paulo.

Já foi observado pela historiografia que quase duas dezenas de famílias de sírios e libaneses passaram a residir na Avenida Paulista, pelo o que indicam os registros de linhas telefônicas entre as décadas de 1920 e 1940 (Cristofi, 2016; Toledo, 1987). Todavia, na avenida, por essa rede de proprietários de origem levantina, foi apenas a residência de Abraão Andraus, sem quaisquer constrangimentos, que assumiu a representação orientalista em toda expressividade da construção e pelo corpo do edifício. Aos olhares além dos jardins, e reelaborados ao imaginário, era claramente a linguagem orientalista que podia ser nomeada como coisas desses imigrantes, por “suas colunas em abundância, seus arcos, seus arabescos, seus terraços, seus mirantes em forma de minaretes” (Ellis Júnior, 1934, p. 199-200). Se aquilo que era “seu”, depreende-se que “não era nosso”, um performado “Oriente” era concebido por meio da arquitetura, pois assumia, em consequência desse imaginário, enlaces de etnicidade e alteridades latentes, funcionando como afirmações inequívocas de intencionalidades e escolhas perante seus espectadores.

Apreciações de gosto, valor ou de percepção de arte, de fato, poderiam — e tenderam — observar como extravagantes e exagerados os vários palacetes dos sírios e

libaneses da Avenida Paulista. Sob esses critérios de qualificação e de julgamento, inclusive, seria possível identificar outras residências de potentados da colônia, como os palacetes de Amin Andraus, de Assad Abdalla, de Nagib Salem e de Demétrio Taufik Camasmie. Este último chegou a publicar um curioso proclame sobre a necessidade de morar naquela Avenida: “Precisa-se de um palacete”, dizia (Cristofi, 2016, p. 235). Em uma lógica de “igual ou melhor”, as reformas que esses proprietários fizeram, em vultosas expensas, permitem a percepção de necessidades de destaque de honras perante a comunidade emigrada por meio de suas moradas burguesas (Cristofi, 2024; Truzzi, 2009). Entre sírios e libaneses, cujas rígidas regras de confiança moral entre homens e redes de sociabilidade marcam a vida social, destacou-se, em São Paulo, a atuação recorrente do escritório Malta & Guedes — dos sócios-arquitetos Francisco Salles Malta e Henrique Jorge Guedes. Tratados como “amigos dos sírios” (Greiber; Maluf; Mattar, 1998, p. 548), esses profissionais foram responsáveis pela maioria das empreitadas construtivas da elite árabe-levantina em São Paulo, com emblemáticas arquiteturas na Avenida Paulista e no Ipiranga, dos Jafet (Cristofi, 2016, 2024).

Aos olhares que buscavam adentrar contemplativos pelas convidativas muretas baixas ou pelos elaborados gradis, não eram arquiteturas que, de fato, procuravam ser entendidas como “sóbrias”. Longe disso, eram, sim, para serem observadas em fausto e riqueza de cores. Nelas, trabalharam os mais renomados artífices de ornamentos, pinturas e mobiliários de São Paulo. O que viam os poucos que eram ali convidados a adentrar era a replicação completa do programa arquitetônico de elite amplamente consagrado na cidade, naquilo que se convencionou chamar na historiografia de *Palacete Paulistano* (Homem, 1998). Nos palacetes citados, o lugar do orientalismo ocorreu sobretudo internalizado, mas ricamente composto nos ambientes de prestígio e de recepção mais nobres dessas residências. Nota-se que esses elementos já eram assumidos, propositadamente, em espaços que pudessem significar honras ou símbolos da fortuna — e da conquista material pelo trabalho — diante das alteridades desses imigrantes do “Oriente”.

Embora com nuances variadas de execução, o orientalismo manifestava-se com maior evidência nas salas de jantar ou salões nobres — espaços em que a mesa farta ou a recepção simbolizava a própria família e as origens culturais, funcionando como elemento de coesão para esses imigrantes no Brasil (Bercito, 2025). Outros adotaram a temática de

forma mais ousada, criando ambientes que, embora assemelhados a *fumoirs*, também estavam associados à condição de salas íntimas para receber os mais próximos ou demonstrar afinidades. O Palacete D. T. Camasmie consagrou-se como um desses exemplos do orientalismo internalizado pelo pavimento nobre (Dib, 1987).

FIGURA 4 – Interiores orientalistas do Palacete de Abraão Andraus, no segundo pavimento. Detalhe aos vitrais fabricados pela Casa Conrado e à pintura temática em arabescos. Fotografia de Leon Lieberman



Fonte: Acervo Família Câmera.

Era como se a porta principal da residência — pela expressão da arquitetura — dividisse a imagem pública da privada, a do homem de negócios e, particularmente, a do chefe da família. Esta última condição — diga-se — tinha significados muito específicos, realçados pelas honras patriarcais que esses cristãos ortodoxos (greco-antioquenos) faziam questão de demarcar (Jafet, 1947). Não há registros, igualmente, da utilização expressiva da linguagem orientalista em espaços das áreas mais íntimas dessas residências (como em boudoirs e banheiros familiares), o que, novamente, reafirma a conotação *parlante* de

sentidos de representação de um orientalismo assumido — como possibilidade de reinvenção dessas identidades.

Não se tratava, certamente, de algo restrito às alegorias das fugas controladas, como era o caso do jardim de inverno da residência do paulista Mário Dias de Castro, na mesma avenida (Toledo, 1987). Nos palacetes dos sírios de São Paulo, não eram coisas dos “outros” e muito menos reduzidas aos desejos, perfumes ou prazeres sensoriais.

A análise do caráter do orientalismo paulistano, sob a ótica do seu uso e como possibilidade no campo de produção da arquitetura revela, igualmente, o movimento ousado da escolha da composição arquitetônica do Palacete de Abraão Andraus, externalizado às ruas e assumido na beleza de sua fachada orientalista (Figura 5). O proprietário-sócio do requintado comércio de tecidos finos Casa Três Irmãos (na Rua Direita desde 1900) e da Empresa de Sericultura, Fiação e Tecelagem de Seda Abrão Andraus & Irmãos assumia, assim, uma veste distinta na cidade.

FIGURA 5 – O esplendor do Palacete de Abraão Andraus (obra de José Câmara), em fotografia de Leon Lieberman



Fonte: Acervo Família Câmara.

Não se sabe se por vontade do proprietário ou proposta inicial do construtor italiano José Câmara, o que se pode afirmar e importa, sem dúvida, é que foi pelo desejo e expensas do primeiro, industrial de seda e atacadista de São Paulo, Abrão Andraus, e pele gênio criativo do segundo, que o Mourisco surgiu único, como uma exceção na Avenida, consagrando tal residência como um ícone em meio aquele boulevard de palacetes.

Sobre José Câmara, é importante a compreensão de que foi por meio das reformas que realizou na Avenida Paulista, do ponto de vista do reconhecimento público e da possibilidade da criação arquitetônica, que esse construtor italiano encontrou seus maiores “diplomas”. Nascido em Cosenza, na Itália, emigrou com a família ainda criança. Segundo memórias, iniciou seus estudos sobre arquitetura de maneira autodidata, gostando de desenhar paisagens e caricaturas, como contou em entrevista quando já idoso. Em 1918, já estudado no que chamava de “parte clássica da arquitetura” (Nos velhos [...], 1975), iniciaria sua carreira de construtor, começando com empreitadas para pequenos comerciantes e operários, gente de renda intermediária. Registros de sua produção revelam que é nesse evoluir profissional que, com sua firma, contratada pelo escritório de Francisco Salles Malta (arquiteto criativo da firma Malta & Guedes), partilhará, a partir daí, desta rede de clientes: industriais e atacadistas com firmas nas ruas Florêncio de Abreu e São Bento, e outros comerciantes em ascensão econômica, sobretudo os oriundos da Rua 25 de Março e adjacências.

Foi assim que a firma Projetos e Construções - José Câmara começou a ser conhecida, almejando por suas realizações a confiança de clientes da colônia sírio-libanesa³. Parece-nos claro que é nesse contexto das redes de sociabilidades e confianças que José Câmara foi contratado pelos irmãos Andraus. Outra proximidade, agora de caráter urbano, estava no fato de que seu escritório e sala de projetos situava-se na Rua São Bento (nº 6, sala 4). Naquelas imediações⁴, de uma São Paulo pujante, entre tantos comércios de produtos manufaturados e serviços especializados, eram todos “vizinhos” também em trajetórias associadas ao símbolo da ética do trabalho e de contratação por confianças, além da condição inequívoca de imigrantes.

³ Segundo sua revista profissional, na década de 1930, por exemplo, construiu, ao menos três prédios pelas ruas Barão de Duprat e Vitória para membros dessa coletividade imigrante. Para os irmãos Nassib e Nagib Jacob, por exemplo, realizaria ainda a edificação de dois palacetes (Reis; Câmara, 1940).

⁴ O estabelecimento de comércio de seda e tecidos importados dos irmãos Amin, Abrão e Calil Andraus, a Casa Três Irmãos, tinha matriz na Rua Direita, nº 39.

Como Ekman e Fried, a trajetória de Câmera também passou pelo reconhecimento de sua capacidade de dar forma, por meio da arquitetura, aos sonhos dos enriquecidos homens públicos e ser observado por tal competência. Diferentemente desses mais renomados, todavia, não era formado arquiteto (em cursos superiores), por mais que tenha estudado “arquitetura” durante sua permanência na Argentina, logo após o Levante de 1924, em São Paulo, que o teria obrigado a emigrar. Era e assim se intitulava: *José Camêra - Construtor*, como assinava pelas placas de contato, afixadas na frente de suas obras em execução e mesmo explicitamente na lavra de sua firma (Cristofi, 2016; Reis; Câmera, 1940). Em uma cidade em que a profissão de arquiteto era ainda restrita a um grupo de profissionais de elite, que podiam ser nomeados como perfis de uma única fotomontagem (Lody, 2015), José Câmera, pela via do ofício, precisou amearhar reconhecimentos públicos de suas capacidades de construção e desenho arquitetônico por meio das oportunidades de obra em obra.

Chamados de “capomastri” ou “arquitetos decoradores”, homens como José Câmera “dividiram com os arquitetos de diploma, o encargo” da construção da cidade (Macambira, 1985, p. 34). E ainda que essa seja a trajetória de tantos, por sua criatividade quase que experimental e de conhecimento da execução de obras, é preciso notar que Câmera logrou êxitos que o fizeram ser parte de um seleto grupo de construtores italianos, que poderiam ser nomeados como autores de arquiteturas notáveis na cidade.

Certamente, a contratação para reformar e reconceber palacetes da Avenida Paulista é o principal indício desse reconhecimento laboral, sobretudo em bairros de elite, onde uma rede de arquitetos formados atuava com seus escritórios há mais de duas décadas e com desenvoltura junto à estabelecida burocracia municipal que regulava construções particulares. Se, na construção da cidade, tais mestres de ofícios italianos não eram raros, poucos seriam lembrados — e nomeados — como autores de arquiteturas⁵.

Para Câmera, o galgar — literalmente — ao alto da cidade começaria com a reforma da residência de Amin Andraus (irmão de Abraão Andraus), situada na Avenida Paulista, nº 1650. Como um marco qualitativo em sua obra, tal reforma seria caracterizada por ampla

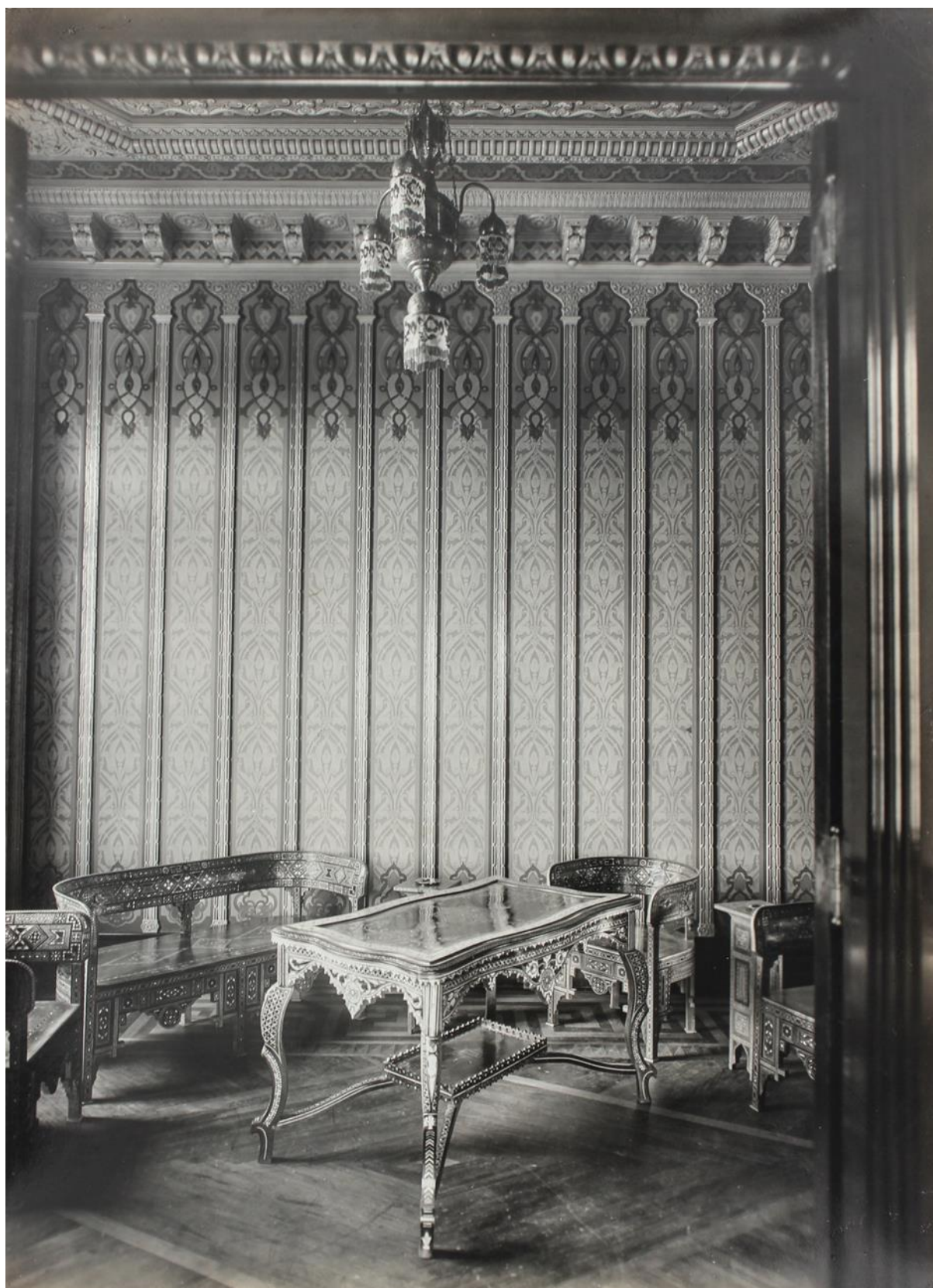
⁵ A questão da autoria destes, por vezes apagadas, permitiu alguns reconhecimentos, como a Luigi Pucci (de obras como a Chácara de Antônio Prado) e ao arquiteto cenógrafo Cláudio Rossi, este último autor do Teatro Municipal e do Palácio das Indústrias. Outros nomes, como Giacomo Gandino, Aurélio Villanova, Cavicchioli, irmãos Calcagno e Giuseppe Valori se assemelham nessas trajetórias esquecidas — e ainda pouco estudadas na historiografia de arquitetura (Macambira, 1985; Salmoni; Debenedetti, 1981).

liberdade criativa e autoral e, sobretudo, orçamentária, sem precedentes em sua carreira e oferecida a poucos na cidade. Incumbido de transformar a residência segundo os desejos do proprietário de origem libanesa, teria à sua disposição — e por demanda — materiais de alto luxo: mármore importados da Europa, lustres de cristal belga, tapeçarias persas feitas à mão, mobiliário encomendado no Liceu de Artes e Ofícios ou importados da França e até da tradicional arte de marchetaria da Síria (Cristofi, 2016).

A reforma desta residência de Amin Andraus pode aqui ser resumida pela grandiosidade dos espaços internos, especialmente o salão nobre, com seu extenso hall de entrada. Nesse ambiente, Câmara aplicou soluções ornamentais como mosaicos de piso, além da quase composição de uma colunata interna, com 28 daquelas de mármore avermelhado com capitéis negros, de origem florentina. A residência ainda recebeu vitrais encomendados da Casa Conrado e uma elaborada decoração pictórica de inspiração renascentista italiana, complementada por uma sala de visitas francesa e um *fumoir* orientalista (Figura 6). Este último, ao que se registra, foi o primeiro dessa linguagem na obra do “italo-paulistano”.

Esse palacete, de curiosa composição eclética, tornou-se mais do que seu principal “cartão de visitas” e fez com que Câmara fosse contratado para aquela que seria sua obra mais emblemática e ambiciosa de realizar, qual seja, o palacete de Abraão Andraus, consolidando a liberdade criativa, compositiva e autoral de seu orientalismo.

FIGURA 6 – *Fumoir* orientalista da residência de Amin Andraus



Fonte: Acervo Família Câmara.

Nesse sentido, do ponto de vista produtivo e autoral, podemos identificar uma dupla autoria sobre a construção do orientalismo dessa arquitetura, o que se soma aos sentidos de representação distintiva/afirmativa de seu proprietário. Esse destaque sobre a significativa responsabilidade e intenções do proprietário sobre a edificação é fundamental, ainda que às vezes minimizado pela historiografia de arquitetura. Foi por meio dessa dupla realização de vontades que o Orientalismo se fez presente na Avenida Paulista.

Da paisagem construída pela arquitetura era a composição de um orientalismo propriamente autoral e fruto da criatividade de Câmara, porém, com o acento da relação distintiva e significada perante a alteridade do proprietário, o que impunha sentidos próprios a esta composição. O que o arquiteto-construtor do Mourisco dos Andraus faz reside fundamentalmente na realização material da imagem figurativa sobre um “Oriente” encantador. É por essa criação inventiva e diálogo com o imaginário que o palacete se tornou um ícone do orientalismo paulistano.

Paulo Garcez Marins observou que, em São Paulo — e particularmente na Avenida Paulista —, as elites imigrantes adotaram “vocabulários arquitetônicos historicistas alinhados às suas respectivas origens étnicas ou nacionais, assumindo-se efetivamente como forasteiras, numa jactância de si que revela sua consciência de serem um ‘outro’ pleno de sucesso” (Marins, 2016). Por sua vez, a historiografia sobre a diáspora levantina (sírio-libanesa, como geralmente é referida) no Brasil demonstrou que um dos objetivos centrais desse grupo imigrante foi a superação de desconfiças quanto à sua identidade e origens não ocidentais (Cristofi, 2024; Truzzi, 2009). Nesse processo, as moradias em palacetes foram parte das estratégias de posicionamento social de um grupo seletíssimo de enriquecidos, como Abrão Andraus, para os quais a linguagem orientalista — e seu caráter sedutor e exótico — parece ter elevado essa *jactância de si* a um grau de reconhecimento mais explícito, permitindo-lhes apresentar-se como um *outro* inegável, e simultaneamente próximo e integrado na cidade, como um notório “vizinho”.

FIGURA 7 – Visão lateral do Palacete Mourisco, obra de José Câmera, em fotografia de Leon Lieberman



Fonte: Acervo Família Câmera.

Da construção original, aquela de fins do XIX, José Câmera manteve a estrutura tripartite do edifício e a disposição das janelas e portas pela fachada, embora as recompondo por meio dos elementos (imagéticos) das arquiteturas “orientais” (Figuras 5 e 7). Na citada varanda frontal, um conjunto de arcos apontados bulbosos (canopiais), de certa aparência “persa” ou “mughal” assumiram o lugar. A pintura bicromada seria aplicada nesses arcos, em contraste marcado, que, todavia, lembram a decoração das chaves da Mesquita-Catedral de Córdoba, ou até de algumas construções do período Omíada, no Levante, e mameluco, no Cairo (Cristofi, 2016, p. 30). Mais do que coerências formais próprias de um historicismo na arquitetura, há, sobretudo, uma busca por um imaginário orientalista, que pode ser observado nessa intrigante fusão estilística, combinando referências peninsulares e pérsico-indianas com padrões de coloração marcados.

O telhado em forma de torreão, aquele que citamos com a presença das mansardas, foi mantido e “orientalizado”, embora seja um tipo de cobertura própria do neoclassicismo francês, como na mais conhecida destas estruturas: a cobertura do Palácio de Versalhes. Em sua liberdade de composição — orientalista e experimental —, o *capomastri* do Mourisco reafirma tais aberturas agora em formato de arcos ferradura, o que permite a manutenção delas em novo arranjo, até com a presença de alfiz (moldura sobre os arcos entre algumas artes islâmicas), preenchidos com arabescos floreados em seu interior. Inventivos à paulistana!

Na arquitetura de José Câmara, esse telhado ganharia ainda lugar para um mirante (Figura 8). Tal elemento de matriz ocidental, originário da Europa, especialmente para descortinar a paisagem de casas de campo ou de vilas balneárias, tinha virado moda recorrente pela São Paulo do ecletismo e dos novos enriquecidos e remediados. Almejado nessa residência, Câmara o conceberia inspirando-se, criativamente, nos balcões dos palácios nasridas de Granada e em seus capitéis. Por sua arte, ao alto da Pauliceia, novamente “fundia-se [...] de maneira evidente ocidente e oriente”, na criação de algo único e original (Cristofi, 2016, p. 36-37).

FIGURA 8 – Detalhe do mirante e telhado em mansardas sob recriação orientalista de José Câmara



Fonte: Acervo Família Câmara.

Nota-se, nos interiores da residência (Figura 9), o orientalismo quase que como uma “paisagem interna”, ou melhor: como um programa complexo de composição arquitetônica e espacial que só se realizaria materialmente, de tal monta e vastidão de ornamentos e mobiliários, em razão da concordância, vontade e, sobretudo, dos muitos capitais investidos nessa construção imagética. Quase como uma museificação da residência, a exuberância, o luxo, os materiais importados e a riqueza ornamental revelavam que:

A arquitetura era a grande personagem desse espetáculo, cujos espaços não se resumiam a simples escolha e manifestação de estilo, dada a profusão deste em caráter suntuário. Em gesso, madeira, vidro, metal, tecidos e pintura, a alegoria orientalista se apresentava na sala principal das mais variadas maneiras: nos variados arcos orientalizantes, nas portas (que também possuem modelagens em arabescos), no mobiliário, nas reproduções de lanternas marroquinas (alfaías) que perfaziam os lustres, nas decorações que apresentavam elementos como narguilés, rendas, estátuas em bronze de tipos e personagens desse mundo sonhado. [...] Mesas e poltronas eram policromadas e marchetadas com modelos geométricos e coloridos, característicos do artesanato de Damasco. Enfim, em arranjo orientalista sensorial complexo, por meio de várias artes aplicadas, o que incluía até reproduções de “orientes não-islâmicos”, como na presença de papiros e reprodução de imagens egípcias. Note-se, por fim, a onipresença de tecidos coloridos, não só associados às imagens de haréns e das cortes islâmicas, mas, metaforicamente, à própria vida e ascensão econômica do proprietário, enriquecido pelo comércio de tecidos finos, produção e indústria de seda pela terra paulista (Cristofi, 2016, p. 46).

FIGURA 9 – Interiores orientalistas do Palacete de Abraão Andraus, em fotografia de Leon Liberman



Fonte: Acervo Família Câmera.

Considerações finais

Pelas décadas seguintes, e já sob comando da família, também de origem levantina, Lotaif (desde 1953), o Mourisco — e seu orientalismo indiscreto — resistiu, em verdade, a muitas das mudanças da avenida, ainda que seus arabescos coloridos fossem perdendo naturalmente seus contrastes, e, sobretudo, seus significados representativos mais visíveis — para com seus proprietários — perdessem correlação cotidiana. Acinzentados, todavia, ainda estavam lá por uma avenida, que de logradouro-vitrine de elites tornou-se um movimentado e quase frenético centro de negócios, especialmente ao longo das décadas de 1970 e 1980. Ali, a demolição desse — como de outros palacetes — era negociada em dólares pela especulação imobiliária.

Essa residência *Mourisca* também figuraria como exemplo das próprias tensões das mudanças sociais e urbanas da avenida, como no caso da reportagem citada no começo deste artigo, ou por outras, que, na mesma década, escolheram, entre tantos palacetes ainda remanescentes, aquele de nº 867, para discutir, por exemplo, as consequências do alargamento da avenida:

O grande casarão mourisco da Avenida Paulista, 867 – com suas escadarias de mármore importado, elevador, seus arabescos retorcidos sobre as janelas brancas e a torre de arcos imitando o minarete de uma mesquita – vai perder sua paz (Posse [...], 1973, p. 22).

FIGURA 10 – O Mourisco da Avenida Paulista, 1977. Fotografia de Gladys Russo



Fonte: Acervo do autor.

Tratar do cotidiano da residência por meio dos “seus arabescos” demonstrava que a arquitetura orientalista, enquanto representação simbólica de projeção, ainda era dotada de eficácia, mesmo muitas décadas depois de sua construção imagética, exatamente por essa capacidade de simbiose com o imaginário da cidade e seu passado, uma vez que era parte de uma construção coletiva, de memória. Assim, não é de se estranhar que fosse novamente o *Mourisco* o escolhido para ilustrar tais tensões e disputas pelo espaço urbano, diante de

interesses econômicos e sociais conflitantes (públicos e privados), com impactos até nas políticas municipais.

Nos limites deste artigo, optamos por focalizar os dois momentos da fase construtiva dessa arquitetura, entendendo como necessários à compreensão da historicidade da edificação que ficaria, igualmente, marcada pelo lugar de sua ausência e apagamento — ou melhor: pela rasura de sua presença. As fotos de sua demolição traumática em 24 de junho de 1982 (Figura 11), contadas nas reportagens do dia seguinte, sob ordens de “derrubar o máximo antes que a polícia chegue” (Cristofi, 2016, p. 155) dão o caráter do que ocorreu. Mutilação, mais do que demolição, por meio da destruição direcionada e rápida, não propriamente do corpo do edifício, mas de sua expressão arquitetônica, o que inviabilizaria qualquer tombamento. Tudo isso está demonstrado nas fotos que percorreram a maioria dos jornais impressos de São Paulo, com destaque às da *Revista Veja*, de 30 de junho de 1982.

FIGURA 11 – A rasura do Mourisco por iniciativa de seus proprietários, em fotografias de 30 de junho de 1982.



Fonte: Revista Manchete.

Eram esses elementos orientalistas, das coisas das “*Mil e uma Noites*” — de São Paulo —, que efetivamente despertavam afeição, sentidos de pertencimento e valor de arquitetura mesmo nas décadas seguintes a essa fase de construção material e discursiva e que, portanto, foram rasurados da presença urbana.

É verdade que o anúncio de estudos de tombamento estadual pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo (CONDEPHAAT), sob presidência de Rui Ohtake, bem como a presença de técnicos do órgão que realizavam inventários fotográficos, contribuíram para a onda de demolições que assolaram a avenida no momento em que a legislação ainda claudicava, sem a existência de mecanismos de salvaguarda preventiva durante tais estudos. Mais do que isso, e como parte dessas causas, destaca-se as falas razoavelmente especulativas e personalistas, como as do então secretário estadual de Cultura, João Carlos Martins (governo José Maria Marin), que ecoavam, inclusive, pelas reportagens de caráter sensacionalista nos jornais da capital, especialmente na *Folha de S.Paulo*. Conforme consta, por suas linhas, chegou a anunciar de maneira definitiva que “alguns dos poucos casarões construídos na época dos barões do café [sic] e que escaparam da especulação imobiliária, não escaparão do Livro do Tombo” (Conjunto [...], 1982, p. 12).

Tais ações certamente tiveram impacto no desencadeamento dessa onda de “demolições preventivas” por parte dos proprietários, em junho de 1982. A rasura do Mourisco (nº 867) inseria-se nessa estratégia, mas sua repercussão, sem menor dúvida, foi singular, como se viu, inclusive, nas reportagens que suscitou como ilustração. Aqui, reafirmamos a hipótese de que o protagonismo dessa perda específica — quase como um trauma no imaginário coletivo — estava ligado ao lugar especial do orientalismo arquitetônico nas práticas sociais e na historicidade da cidade.

Como indagou Josefina Lotaif, em outra e derradeira reportagem à *Revista Manchete*, em 5 de junho de 1982, “Não é um pecado baixar a picareta nisso daqui?”. A resposta para sua pergunta — e o que de fato ocorreu em sua residência poucos dias depois — também estava indicada na mesma reportagem. A então proprietária, viúva, havia acabado de rechaçar, nas palavras da revista, “uma proposta fantástica” de “um banco multinacional”: 800 mil cruzeiros por cada um dos 2.400 metros de sua propriedade, “numa época em que o dólar estava cotado a 50 cruzeiros” (Manchete, nº 1952, 1982).

Mutilado às três horas da madrugada daquele dia 24 de junho de 1982, do ponto de vista da repercussão social, a demolição, especificamente do *Mourisco*, não passou despercebida, gerando até imediata e, aparentemente, espontânea reação popular: cerca de cem pessoas, incluindo moradores, estudantes, arquitetos e trabalhadores, manifestaram-se no local, no dia seguinte à tarde, protestando contra a especulação imobiliária e clamando

pela preservação do patrimônio histórico, com cartazes como “Fora Picareta” e “Lute por São Paulo” (A Paulista [...], 1982, p. 14; Derrubada [...], 1982, p. 13). O que ocorreu, lembremos, ainda pelos dias razoavelmente incertos do fim da Ditadura Militar (Cristofi, 2016).

Benedito Lima de Toledo chegou a registrar tais manifestações, como as que na *Folha de S. Paulo* (24/06/1982) afirmaram ser aquela arquitetura “a coisa mais bonita da Paulista”, como parte de um sentimento, que Toledo (*apud* A Paulista [...], 1982) interpretou como reflexo da “afeição que uma população tem por um imóvel”. Como compreensão da perda e da ausência, esse episódio evidenciou, segundo Toledo, inclusive, a indicação de transição na percepção patrimonial, em que o valor afetivo coletivo começava a sobrepor ao crivo puramente intelectualista e tecnicista da crítica especializada — e dos órgãos de proteção de patrimônio.

Sobre este crivo tecnicista, parece-nos importante pontuar sobre os critérios de apreciação que a geração modernista acabou por reduzir os palacetes da avenida como construções de menor significado, importância histórica ou de memória. Em *Morada Paulista*, Luís Saia (1995, p. 217), por exemplo, resumiu que “muita coisa mourisca chegou a São Paulo, via Paris, abicando no Ipiranga, na Avenida Paulista e no Morro dos Ingleses”. Se a notação de Saia era significativamente precisa quanto aos locais de ocorrência dessa arquitetura, equivocava-se, todavia, na redução do mourisco a coisas simplesmente exógenas, estrangeiras e, a partir daí, razoavelmente descartáveis ou de menor importância artística e histórica, se comparadas, supostamente, às expressões de uma arte brasileira. Com o “via Paris”, Saia limitava, com efeito, as interpretações sobre essas arquiteturas por meio da ideia da simples importação dos estilos, o que, por consequência, as dissociava das compreensões sobre suas intencionalidades de produção, forjadas nas relações da vida social urbana em São Paulo, como escolhas e registros da arte e trabalho deliberados por seus artífices. No caso da arquitetura da residência Mourisca da Avenida Paulista, particularmente, essas intenções eram também sobejamente *parlantes*, em diálogo afirmativo com um imaginário sobre um “outro” presente na cidade.

Outra questão fundamental que contradiz a interpretação da mera importação de um estilo é a percepção dessas arquiteturas enquanto recriações e liberdades artístico-compositivas, como observamos. Das quais, ao orientalismo paulistano, era a residência *Mourisca* da Avenida Paulista o maior exemplo. As técnicas, a práxis e, portanto, as

expressões e escolhas da arquitetura por seus construtores (arquitetos e artistas de ornamentos) passavam longe de cópias ou réplicas.

A esse respeito, Lucília Santos Siqueira, em seu artigo sobre os “Tombamentos e demolições na Avenida Paulista na década de 1980” (2019), dedicou-se a observar esses eventos de rasura, destacando a incapacidade do CONDEPHAAT em reconhecer as especificidades dos bens demolidos, além da existência de pressões políticas dado os interesses econômicos da região. Citando Flávia Brito Nascimento (2018), Siqueira (2019, p. 68) lembra que o CONDEPHAAT, enquanto órgão técnico, “abrigava os arquitetos herdeiros do movimento moderno em São Paulo, como Corona, Ruy Ohtake, Carlos Lemos e Luiz Saia”, validando uma linhagem de pensamento que tendeu a desconsiderar “o valor propriamente arquitetônico das edificações do final do século XIX e das primeiras décadas do século XX e também seu valor como expressão da história da arquitetura” (*Ibid.*, p. 68).

Se tal geração não observou o campo de produção social dessas arquiteturas, pouco avançou, inclusive, em percepções sobre as marcas temporais dessas edificações ou — mais gravemente — sobre as técnicas de construção e sua expressão como trabalho artístico e representativo. Tais registros eram efetivamente presentes em uma edificação que, em verdade, remontava a fins do século XIX, mas que, em expressão, era registro das mais belas artes da São Paulo da década de 1930 e das mudanças do perfil da avenida ao longo de quase um século (Figura 12).

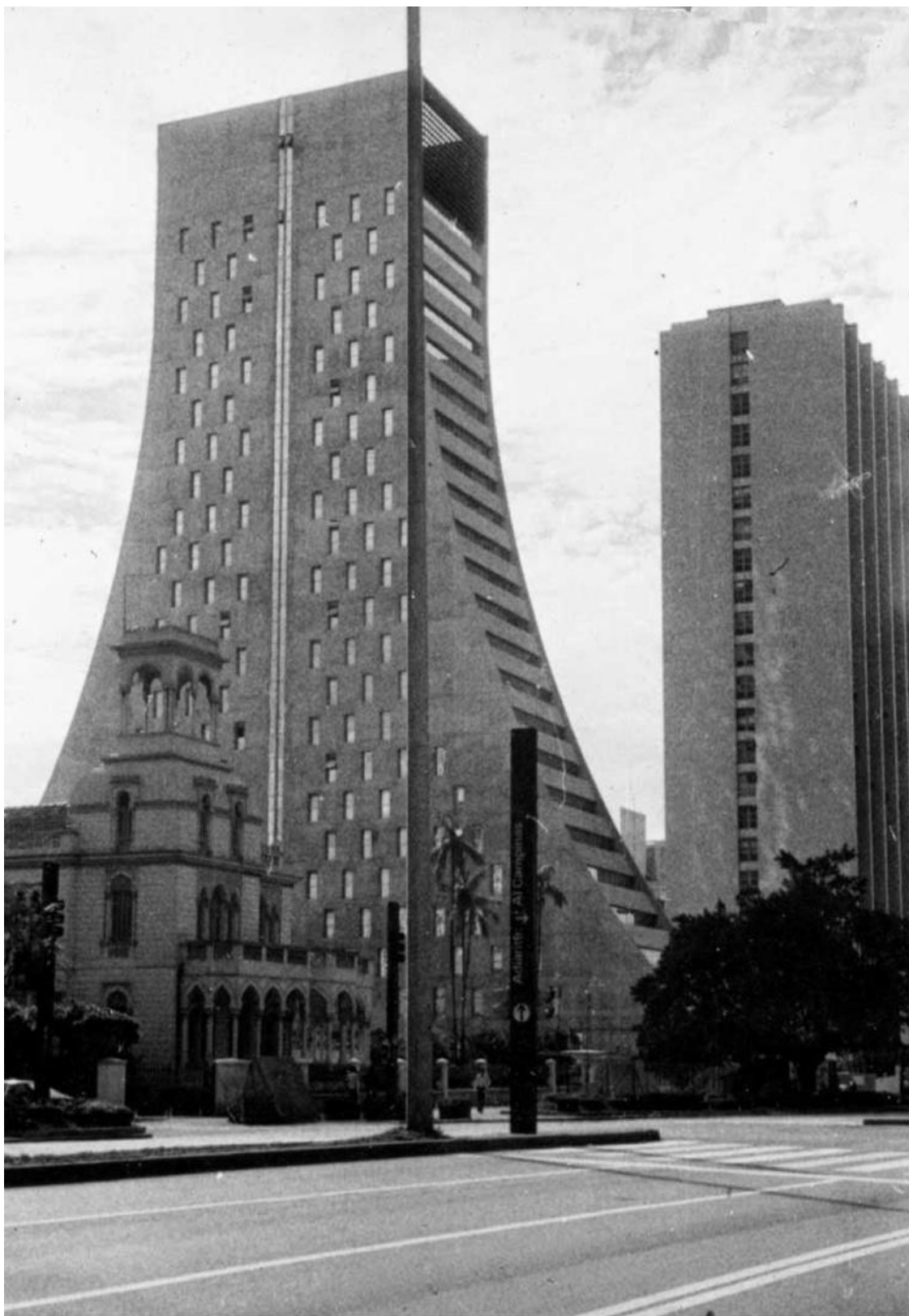
Nesse contexto, Paulo Garcez Marins foi quem melhor observou o aspecto das escolhas das políticas de preservação patrimonial sobre a Avenida, visto que tais palacetes tinham referências arquitetônicas dos locais de origem de seus proprietários, como vimos. Segundo Marins (2008, 2016), tal condição *parlante* de imigrantes, majoritariamente industriais, parece não ter oferecido muitas possibilidades de vínculos àqueles que primavam quase exclusivamente pela reafirmação do passado mitificado do bandeirante paulista ou dos tais “barões do café”, o que reforça a interpretação modernista sobre o passado nacional, por meio das escolhas das políticas de tombamentos.

Curiosamente, quase como uma permanência na mentalidade, o que se vê é, novamente, aquela distinção negativa sobre o que deveria ser propriamente uma memória paulista — como na inquieta notação de A. Ellis Júnior (1934) diante das construções realizadas por imigrantes, tomadas como exógenas e dissonantes.

Quanto aos epítetos da memória gerados pela demolição do Mourisco — e de outros palacetes da Avenida Paulista —, talvez o mais difundido e infeliz seja aquele que perpetua a visão de que a Avenida era o lar dos “barões do café”. Mais uma vez, evidencia-se aqui um apagamento manifesto: esses barões imaginados na Paulista reforçam memórias construídas e equivocadas sobre as elites locais.

O papel das mentalidades e seus impactos nas políticas de preservação do patrimônio em São Paulo — incluindo as escolhas dos órgãos de preservação e sua função como mecanismo de construção de memórias — ainda demanda estudos aprofundados, sobretudo em relação aos apagamentos de identidades, ofícios e lugares de memória construídos por comunidades imigrantes. Esse campo de escolhas abrange construções discursivas, invisibilidades deliberadas e até a permanência (ou inércia) de discursos e preconceitos amplamente difundidos a partir de lugares interpretativos comuns. Tais questões exigem investigações mais robustas sobre suas historicidades e impactos, inclusive como parte das construções da memória paulista — e da urbanidade paulistana.

FIGURA 12 – Palacete Mourisco, sob propriedade dos Lotaif em convivência na paisagem com o modernista do Edifício Torre Paulista. Foto: Francisco de Almeida Lopes, cerca de 1970



Fonte: Acervo do autor

Referências

- ALMEIDA, G. de. Cosmópolis: o Oriente mais que próximo. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 19 maio 1929. Crônica.
- AMADO, M. R. *Carlos Ekman e o ecletismo na arquitetura paulistana*. 2024. Tese (Doutorado em Ciências) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/16/16133/tde-30012025-133844/pt-br.php>. Acesso em: 17 set. 2025.
- A PAULISTA perde mais uma casa. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, p. 14, 24 jun. 1982.
- AVENIDA Paulista S.A. *Revista Manchete*, [s. l.], n. 1572, 5 jun. 1982.
- BERCITO, D. *Brimos à mesa: histórias da culinária árabe no Brasil*. São Paulo: Fósforo, 2025.
- CRISTOFI, R. B. *O orientalismo arquitetônico em São Paulo – 1895-1937*. 2016. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/16/16133/tde-20122016-152110/pt-br.php>. Acesso em: 21 abr. 2024.
- CRISTOFI, R. B. Por uma própria independência: assentos e moradas do Ipiranga aos Jafet. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, São Paulo, v. 32, p. 1-49, 2024. Disponível em: <https://revistas.usp.br/anaismp/articloe/view/224441>. Acesso em: 17 set. 2025.
- DEFFONTAINES, P. Os Mascates e outros mercadores ambulantes do Brasil. *Boletim Geográfico*, [s. l.], ano V, n. 55, p. 814-815, out. 1947.
- DERRUBADA gera manifesto de protesto. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. 13, 24 jun. 1982.
- DIB, M. C. *Produzindo o ecletismo: estudo de um caso na Avenida Paulista (1925-1985)*. 1987. Monografia – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1987.
- ELLIS JÚNIOR., A. *Populações paulistas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1934.
- GREIBER, B. L.; MALUF, L. S.; MATTA, V. C. *Memórias da imigração: libaneses e sírios em São Paulo*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.
- HOMEM, M. C. N. *O palacete paulistano: e outras formas de morar da elite cafeeira, 1867-1918*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- JAFET, N. *Ensaio e discursos*. São Paulo: São Paulo Editora, 1947.
- LODY, J. *Arquitetura e cidade: obras particulares em São Paulo, 1906-1915*. 2015. Tese (Doutorado em História e Fundamentos da Arquitetura e do Urbanismo) – Faculdade de

Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

MACAMBIRA, Y. M. P. *Os Mestres da Fachada*. São Paulo: CCSP, 1985.

MARINS, P. C. G. Através da rótula: sociedade e arquitetura no Brasil, séculos XVII a XX. São Paulo: Humanitas, 2001. v. 1.

MARINS, P. C. G. Trajetórias de preservação do patrimônio cultural paulista. In: SETUBAL, M. A. (Coord.). *Terra paulista: trajetórias contemporâneas*. São Paulo: Cenpec: Imprensa Oficial, 2008. p. 137-167.

MARINS, P. C. G. La avenida Paulista de la Belle Époque: élités en disputa. In: PEIXOTO, F. A.; GORELIK, A. (Orgs.). *Ciudades sudamericanas como arenas culturales*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2016. p. 56-76.

MORADORES lembram do passado da Avenida. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, p. 32, 15 nov. 1981.

NOS VELHOS casarões da Paulista, a arte de câmera. *Jornal – City News*, São Paulo, 18 maio 1975.

O GRANDE desastre. *Vejã*, São Paulo, p. 91, 30 jun. 1982.

OULEBSIR, N.; VOLAIT, M. (Orgs.). *L'orientalisme architectural: entre imaginaires et saviors*. Paris: Picard, 2009.

OUTRO casarão demolido na Paulista. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. 13, 24 jun. 1982.

POSSE do imóvel só depois do pagamento. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, p. 22, 10 abr. 1973.

REIS, I.; CÂMERA, J. *José Câmera – Construtor (1918-1940)*. Revista profissional editada em São Paulo, 1940.

SAIA, L. *Morada paulista*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

SALMONI, A.; DEBENEDETTI, E. *Arquitetura italiana em São Paulo*. São Paulo: Perspectiva, 1981.

SCHAUMANN, H. Further contributions to the etiology of beri-beri. *Transactions of the Royal Society of Tropical Medicine and Hygiene*, [s. l.], v. 5, n. 2, p. 59-75, 1911.

SIQUEIRA, L. S. Tombamentos e demolições na Avenida Paulista na Década de 1980. *Revista CPC*, São Paulo, v. 14, n. 28, p. 37-71, 2019. Disponível em: <https://revistas.usp.br/cpc/article/download/155837/158577/386871>.

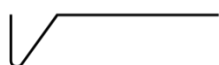
Acesso em: 17 set. 2025.

TOLEDO, B. L. *Álbum iconográfico da Avenida Paulista*. São Paulo: Ex-Libris, 1987.

TRUZZI, O. M. S. *Patrícios: sírios e libaneses em São Paulo*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

TOULIER, B. Un parfum d'Orient au cœur des villes d'eaux. *In Situ*, Paris, n. 7, 2006. Disponível em: <http://insitu.revues.org/3069>. Acesso em: 6 nov. 2024.

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, sociabilidades 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 Saïd 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 Guará, 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 diaspóricos 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 sela 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, Nabatieh 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 diaspórica 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 diaspórica era libanesa.

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



Fonte: Tineli (2009).

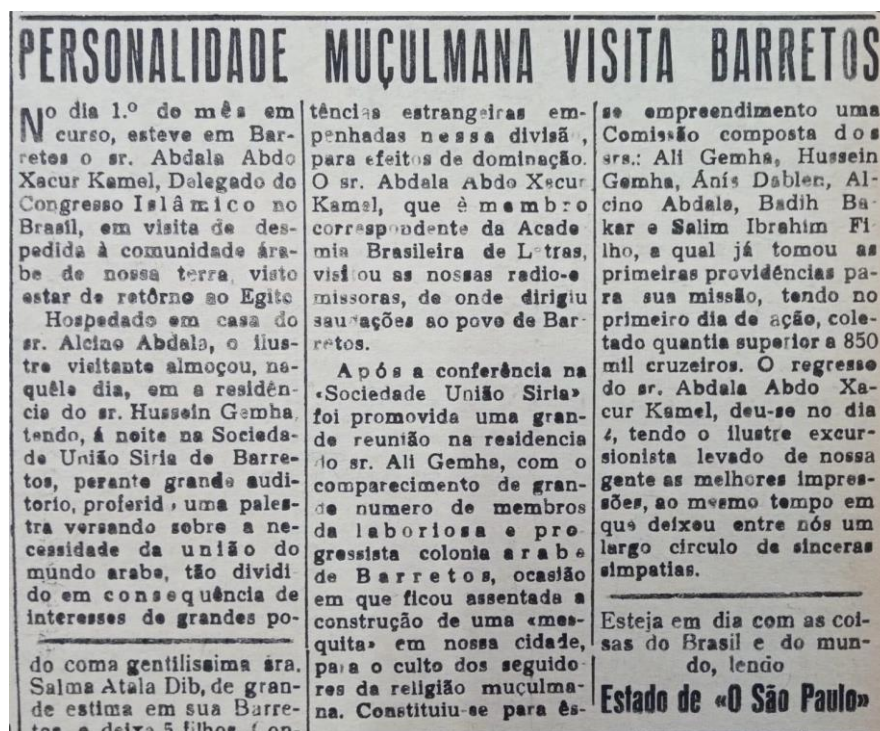
FIGURA 3 – Primeiro grupo de alunos internos do Ginásio Sírio-Brasileiro e o diretor Habibe Khodor



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”. Ênfase às 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 Hebbariyeh 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 personas 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 Hebbariyeh, 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 construir 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 diaspórica 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, desenharam 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. *et al.* *Descobrindo Barretos: 1854-2012*. Barretos: Liverpool Editora, 2012.

ASAD, T. The idea of an anthropology of Islam. *Qui Parle*, [s. l.], v. 17, n. 2,

p. 1-30, 2009. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20685738>. Acesso em: 19 set. 2025.

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 diaspórica: 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.

HOURLANI, 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: TOTOLI, 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.

SOUSA, 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.

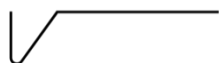
TRUZZI, O. Redes em processos migratórios. *Tempo Social*, São Paulo, v. 20, n. 1, 2008.

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-?.

O legado colonial e a construção do Oriente: um diálogo entre Edward Said e Talal Asad



Vinícius Pleins Soares¹

Resumo

O artigo propõe um diálogo entre as contribuições de Edward Said e Talal Asad sobre o legado colonial na construção do Oriente como categoria discursiva, analisando suas implicações no campo acadêmico e na formação da alteridade. Desse modo, o objetivo da pesquisa é compreender, por meio de uma revisão bibliográfica, como esses discursos teóricos evidenciam os mecanismos históricos e epistemológicos que sustentaram um projeto de dominação ocidental. Por meio da obra de Said (2021), demonstra-se que a concepção de Oriente foi historicamente fabricada pelo Ocidente como um “outro” subalterno, elemento constitutivo da própria identidade ocidental e sustentado por estruturas de poder culturais, políticas e epistêmicas. Ao analisar os processos históricos ligados ao interesse imperialista na região do Oriente Médio, o Orientalismo aparece como um discurso hegemonicamente estruturado, cujas práticas refletem essa configuração de poder. Em contraponto e complemento, Asad (2017) investiga os vínculos entre a antropologia, enquanto campo científico, e o colonialismo, revelando como as pesquisas sobre sociedades não europeias foram permeadas por interesses imperiais e revestidas por uma aparente neutralidade científica. Com base na bibliografia mencionada, o trabalho articula metodologicamente as categorias analíticas de Said (2021) às dinâmicas sociais que legitimaram o discurso colonial, conforme analisadas por Asad (1975, 2017).

Palavras-chave: Orientalismo — colonialismo — antropologia — imperialismo — Oriente Médio.

Abstract

The article proposes a dialogue between the contributions of Edward Said and Talal Asad on the colonial legacy in the construction of the Orient as a discursive category, analyzing

¹ Mestrando em Ciências Sociais na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes) – Código de Financiamento 001. E-mail: vinicius.pleins@unifesp.br

its implications in the academic field and in the formation of alterity. In this way, the aim of the research is to understand, through a bibliographical review, how these theoretical discourses highlight the historical and epistemological mechanisms that have sustained a project of Western domination. Based on the work of Said (2021), it demonstrates how the concept of the Orient was historically fabricated by the West as a subaltern 'other', a constitutive element of Western identity itself and sustained by cultural, political and epistemic power structures. When analyzing the historical processes linked to imperialist interests in the Middle East, Orientalism appears as a hegemonically structured discourse whose practices reflect this configuration of power. As a counterpoint and complement, Asad (2017) investigates the links between anthropology as a scientific field and colonialism, revealing how research into non-European societies has been permeated by imperial interests and cloaked in an apparent scientific neutrality. Based on the aforementioned bibliography, the work methodologically articulates Said's (2021) analytical categories to the social dynamics that legitimized the colonial discourse, as analyzed by Asad (1975, 2017).

Keywords: Orientalism — Colonialism — Anthropology — Imperialism — Middle East.

Introdução

Quando observamos estudos, sejam artigos científicos da atualidade ou obras centenárias que discorrem sobre a construção do conhecimento ao longo dos séculos, é comum nos depararmos com um processo de seleção do que deve ser considerado uma parte indispensável de um suposto cânone do pensamento científico, que, em geral, privilegia o prisma eurocêntrico ao fabricar as concepções de um saber oriental, cujo exotismo é enfatizado e, de forma intencional, contrastado com os valores e ideais de um ocidente autoproclamado racional e universal. Essa lógica de produção do saber não apenas estabelece uma hierarquia entre o que é percebido enquanto ocidental e o que se nota como oriental, mas também sustenta dispositivos discursivos que legitimam relações de dominação política, cultural e epistêmica.

Nesse contexto, as reflexões de Edward Said e Talal Asad revelam-se fundamentais para compreender como o Oriente foi discursivamente construído como alteridade e como essa representação está intrinsecamente ligada aos projetos coloniais modernos. Assim, este artigo busca examinar as contribuições desses dois autores à crítica do conhecimento ocidental e às formas pelas quais ele moldou e manteve estruturas de poder sobre povos não europeus², considerando os pontos de convergência e divergência entre as abordagens,

² Ao utilizar o termo não europeu, Said (2004a) se refere tanto aos sujeitos oprimidos ao longo dos séculos de expansão europeia e às culturas que, historicamente, emergiram no período pós-Segunda Guerra Mundial, com o colapso dos

uma vez que, ainda que tenham um objeto de análise próximo, partem de lugares teóricos e metodológicos distintos.

Como ponto de partida, considera-se essencial para a revisão bibliográfica a delimitação dos materiais que serão aprofundados. Assim, há a ênfase em estabelecer um diálogo entre a obra *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (2021), na qual a conceituação do termo e o desenvolvimento histórico do discurso que moldou um Oriente é destrinchada por Edward Said, e os artigos de Talal Asad, “Two european images of non-European rule” (1975) e “Introdução a ‘Anthropology and the Colonial Encounter’” (Asad; Reinhardt, 2017). Neles, o autor realiza uma crítica contundente à forma como a antropologia social contribuiu para a construção de representações coloniais, frequentemente mascaradas por uma neutralidade científica, mas que carregavam, de modo intrínseco, estruturas de dominação.

A escolha dos textos se justifica por se tratarem de escritos que dialogam diretamente entre si, sendo, inclusive, os artigos de Asad (1975, 1980), em parte, elaborados a partir do material teórico construído pela obra de Said (2021), trazendo novas ponderações sobre a construção do “Outro”. Essa interlocução explícita permite estabelecer um terreno comum de análise, no qual as contribuições de ambos se entrelaçam na crítica à formulação do conhecimento no Ocidente, oferecendo perspectivas complementares. Além das obras mencionadas, serão mobilizados outros escritos relevantes dos autores ao longo do artigo, a fim de aprofundar a discussão teórica e iluminar os desdobramentos críticos que suas contribuições suscitam no interior dos estudos pós-coloniais.

Não por acaso, as reflexões desses autores se tornam um pilar para uma crítica pós-colonial que visa identificar as relações de poder subjacentes à produção do conhecimento ocidental, influenciando tanto os debates de correntes decoloniais na América Latina, África e Ásia, quanto a reavaliação dos limites epistêmicos do discurso acadêmico ocidental, região esta em que também se empregou o termo “Norte Global”³, ou mesmo de países

grandes impérios coloniais, quanto às percepções de Freud acerca dessas populações, que, segundo o autor, partiam de uma concepção eurocêntrica.

³ O termo Norte Global, bem como o Sul Global, seu oposto, se refere a uma ideia construída ao final da década de 1960 para atribuir sentidos geopolíticos às desigualdades estruturais entre países. Enfatiza-se um domínio do Norte, normalmente identificado como as potências econômicas europeias e Estados Unidos, sobre o Sul, ou seja, nações geralmente associadas ao legado colonial, à dependência política e comercial.

imperialistas, se considerarmos a adoção do conceito⁴ a partir de Lenin (2011), mas também a sua utilização por Amin (2006), que adere à ideia de uma ordem imperialista⁵. Assim, ao articular as principais perspectivas de Said (2021) e Asad (1975, 2017) e aprofundar-se nas categorias por eles desenvolvidas, este trabalho busca compreender como certas formas de saber contribuíram para legitimar as práticas de subjugação, oferecendo algumas ferramentas de contestação dentro da literatura clássica da corrente pós-colonial por meio de um diálogo que permite reimaginar a função da teoria na análise social, considerando suas disputas históricas e interesses geopolíticos.

Said e as bases do Orientalismo

Assim como uma folha que, ao ser dividida por uma linha reta, cria uma parte superior e outra inferior, a invenção do Oriente como “outro” opera para estabelecer uma relação de hierarquia e subordinação entre as duas partes. Ao analisar a interação entre a Europa e o Oriente Médio⁶, Said (2021) nota que o chamado Orientalismo — uma abordagem tradicional amplamente utilizada para tensionamento dos contrastes regionais por meio do reforço da experiência europeia sob o Oriente — projeta uma imagem essencial para a própria constituição do Ocidente, cujas práticas culturais, instituições e forma de organização social diferem de maneira intencional das atribuídas ao Oriente⁷. Embora as estruturas do Orientalismo tenham sofrido mudanças ao longo do tempo, Said (2021) afirma que sua presença persiste no âmbito acadêmico, além da ampla aceitação

⁴ É importante ressaltar que a conceituação de Lenin (2011) acerca do imperialismo como um estágio superior do sistema capitalista — analisando a acumulação e a exportação de capital de países europeus, dos Estados Unidos e do Japão ao final do século XIX — deriva do trabalho de Hobson (2005), publicado inicialmente em 1902, quando o termo é originado.

⁵ Em seu livro, cujo foco é uma análise econômica da construção do eurocentrismo, Amin (2009) menciona explicitamente o conceito de Said (2021) acerca do Orientalismo e suas qualidades, ao mesmo tempo que elabora uma crítica aos limites de sua utilização. De modo geral, os apontamentos de Amin (2009) tensionam o que o autor teria ignorado em sua teoria: a proposição de um sistema diferente para a percepção da problemática. Por outro lado, ele também atribui um provincialismo na argumentação de Said (2021) ao sugerir que a visão europeia já era marcadamente eurocêntrica desde a Idade Média, o que poderia ser interpretado como uma adequação vaga do que seria o eurocentrismo, considerando as dinâmicas sociais desse período.

⁶ Em termos gerais, compreende-se como Oriente Médio uma designação geopolítica construída a partir de interesses coloniais europeus para nomear a região que se estende do Egito até o Irã, englobando países majoritariamente árabes e muçulmanos.

⁷ Apesar de seu livro depender muito de sua argumentação observando o Orientalismo no século XIX, Said (2021) também aborda a problemática em seu formato mais recente, com a especialização acadêmica, em especial estadunidense, que serve aos interesses governamentais ou corporativos, de modo a reproduzir novas imagens do Oriente, visto como ameaçador.

de seu discurso em diversos setores da produção cultural, que, ainda que tenham diferentes contextos e propósitos, aderem à divisão Leste-Oeste ao se referirem ao “outro”, institucionalizando o discurso sobre o Oriente de modo a garantir uma autoridade.

Tendo como base o processo histórico de construção do Oriente, Said (2021) compreende que sua origem está intimamente ligada ao domínio britânico e francês sobre o Oriente, empreendimento este que passa a ser exercido pelos Estados Unidos a partir da Segunda Guerra Mundial. A indagação de que tanto o Oriente quanto o Ocidente são conceitos formulados pela ação humana é, de início, um elemento fundamental para que o autor discorra sobre as relações de poder que legitimam o Orientalismo.

Comecei com a suposição de que o Oriente não é um fato inerte da natureza. Ele não está meramente ali, assim como o próprio Ocidente tampouco está apenas ali. Devemos levar a sério a grande observação de Vico de que os homens fazem a sua história, de que só podem conhecer o que eles mesmos fizeram, e estendê-la à geografia: como entidades geográficas e culturais — para não falar de entidades históricas —, tais lugares, regiões, setores geográficos, como o “Oriente” e o “Ocidente”, são criados pelo homem. Assim, tanto quanto o próprio Ocidente, o Oriente é uma ideia que tem uma história e uma tradição de pensamento, um imaginário e um vocabulário que lhe deram realidade e presença no e para o Ocidente (*Ibid.*, p. 31).

De modo a sistematizar a sua pesquisa, Said (2021) assume como fundamental o conceito de discurso, conforme explorado por Foucault (2008)⁸, para categorizar o Orientalismo enquanto tal, uma vez que é construído um campo de estudo essencial para a articulação do domínio cultural europeu sobre o Oriente, cuja denominação já parte de uma abstração de uma vasta região, projetada por uma miríade de interesses em diversas esferas do pensamento público no chamado período pós-iluminista, cerceando as possibilidades de compreensão e atuação frente às suas dinâmicas socioculturais⁹.

⁸ Enquanto discurso, Foucault (2008, p. 122) o define como um “conjunto de enunciados que se apóia [sic] em um mesmo sistema de formação”, ou seja, uma rede de regras que determina não apenas o que pode ser dito, mas também quem tem autoridade para dizer, em que condições e com quais efeitos de verdade.

⁹ A utilização dos conceitos de discurso e poder, ambos influenciados por Michel Foucault, trouxe algumas críticas teóricas à noção de Orientalismo de Said (2021), como evidenciado por Bhabha (1994). Segundo o autor, ao estruturar o Orientalismo a partir de uma oposição entre o Ocidente e o Oriente, Said acaba por reforçar uma lógica binária que unifica o discurso colonial como um sistema coeso, intencional e unidirecional. Essa abordagem, embora poderosa em denunciar a dominação ideológica europeia, negligencia as ambivalências e contradições internas que marcam a constituição dos discursos coloniais.

No entanto, Said (2021) também destaca a aplicação do conceito de hegemonia a partir de Gramsci¹⁰, uma vez que a constituição do Orientalismo significa, além da invenção de um Oriente, a consolidação de uma cultura europeia que carrega uma superioridade se comparada às demais, que são denominadas como “atrasadas” pelo pensamento europeu, ainda que este esteja em frequente contato com o Oriente, considerando as interações ao longo da história. Trata-se, assim, de uma dominação que expressa seu poder em relação ao “outro” por meio de estruturas culturais, políticas e intelectuais que reforçam os contrastes existentes¹¹.

No intuito de construir o seu pensamento acerca dos elementos que baseiam o Orientalismo enquanto um aparato de autoridade que ratifica discursos e garante a hegemonia cultural europeia, o autor recorre aos processos metodológicos denominados como localização estratégica e formação estratégica. Levando em consideração a justificativa de Said (2021), é entendido que o primeiro método visa observar a posição autoral frente ao objeto escolhido, ou seja, há uma dedicação em destrinchar as abordagens investigativas que circulam os leitores sobre o Oriente, desde a seleção de imagens para retratá-lo até as estruturas narrativas que compõem os livros e trabalhos acadêmicos analisados. O segundo método, por sua vez, visa a um aprofundamento na relação entre os diversos textos para a consolidação da autoridade das obras que ganham um poder referencial.

Nesse sentido, Said (2021) aponta a necessidade da identificação das origens dos autores selecionados, uma vez que as contribuições literárias para a estruturação do Orientalismo partem, inevitavelmente, das realidades das quais os sujeitos partiam para a análise, refletindo as posições sociais, culturais e políticas que moldam suas percepções e interpretações.

Pois, se é verdade que nenhuma produção de conhecimento nas ciências humanas jamais pode ignorar ou negar o envolvimento de seu autor como sujeito humano nas suas próprias circunstâncias, deve ser também verdade

¹⁰ Conforme Gramsci (2007), para que a hegemonia seja consolidada a partir do grupo de interesses daqueles que a exercerão e se estender às outras esferas da vida política, deve-se considerar a importância de sua atividade econômica enquanto uma função central, ou seja, um elemento intrínseco para a obtenção de seus objetivos.

¹¹ Em sua obra, tanto Michel Foucault (2008) quanto Antonio Gramsci (2007) são inspirações teóricas recorrentes. Em *Representações do intelectual: as Conferências Reith de 1993*, por exemplo, Said (2005, p. 23-25) menciona ambos ao investigar a posição do intelectual, considerando o primeiro a partir de sua explicação da mudança de formação de “intelectuais universais” para “intelectuais específicos”, e o segundo pela ênfase na função social dos sujeitos, detentores de uma capacidade para expressar mensagens para um grupo específico.

que, quando um europeu ou um americano estuda o Oriente, não pode haver negação das principais circunstâncias de sua realidade: ele se aproxima do Oriente primeiro como um europeu ou um americano, em segundo lugar como um indivíduo. E ser um americano ou um europeu nessa situação não é absolutamente um fato irrelevante. Significava e significa estar consciente, ainda que obscuramente, de pertencer a uma potência com interesses definidos no Oriente e, mais importante, pertencer a uma parte da terra com uma história definida de envolvimento no Oriente quase desde os tempos de Homero (*Ibid.*, p. 39-40).

É relevante notar que o autor, ao contextualizar a sua metodologia de análise das instituições, autores e grupos de textos acadêmicos, literários ou jornalísticos que adquiriram influência no campo Orientalista e têm uma hegemonia discursiva sobre as dinâmicas socioculturais, parte de um processo de seleção no qual foi necessário recortar, ou delimitar, seu objeto de pesquisa. Assim, Said (2021) afirma que o foco de seu trabalho está nas problemáticas que envolvem a relação entre europeus e o chamado Oriente Próximo, ou seja, a região cuja experiência da colonização se deu pela ofensiva britânica, francesa e estadunidense contra os árabes e o islã¹².

Isso não significa, no entanto, que a concepção do autor acerca do Orientalismo não contasse com uma aplicabilidade para outras partes do globo, como o Leste e Sudeste Asiático, onde a perspectiva ocidental também os identificaria como integrantes do Oriente, no qual habita um “outro” que mantém dinâmicas sociais opostas àquelas desenvolvidas nas sociedades da Europa¹³. Ainda que o recorte de pesquisa de Said (2021) se concentre nas particularidades do Oriente Médio — pois, dentre as questões já apresentadas, há interesse pessoal enquanto indivíduo que viveu na Palestina e no Egito durante a ocupação britânica —, sua abordagem tem validade científica e permite investigações em diferentes contextos com igual relevância.

Levando em conta a estruturação de seu conceito de Orientalismo a partir de textos de autores diversos, que tiveram fundamental impacto na exotização, e o estabelecimento da autoridade discursiva do Ocidente sobre o Oriente, que é historicamente impedido de falar por si, ou tão somente por meio de seus interlocutores europeus, Said (2021) afirma

¹² Said (2021) enfatiza que tais relações históricas partiram majoritariamente do Ocidente, e não o oposto, sendo o Orientalismo um produto da perspectiva ocidental de observar o Oriente.

¹³ De acordo com a perspectiva de Said (1994), é preciso considerar que isso representa uma das bases da ação imperialista, uma vez que ela é sintetizada pelo autor como um ato que pensa e coloniza territórios que não pertencem ao grupo dominante, mas a um “outro”. O colonialismo, embora uma consequência do imperialismo, é a efetivação das colônias nesses espaços, prática que Said (1994) afirma que se extinguiu, ou diminuiu consideravelmente, ao passo que as dinâmicas imperiais persistem nas esferas econômicas, sociopolíticas e culturais.

que seu objetivo de pesquisa é suscitar estudos contemporâneos sobre outras culturas, a fim de trazer alternativas ao modelo de dominação exposto. Essa tarefa seria interessante aos públicos cuja pesquisa se destinava, ou seja, tanto para os leitores convencionais quanto acadêmicos voltados aos estudos sobre o Oriente e sua literatura.

Contudo, anos após a publicação do livro original, Said (2021) considerou que dois respaldos negativos de caráter essencialista circulavam acerca do método e dos objetivos que estruturavam seu trabalho. Dentre eles, o autor destaca, inicialmente, uma crítica ao conceito de Orientalismo enquanto uma sinédoque, ou seja, uma figura de linguagem na qual o Ocidente deveria ser interpretado como um inimigo dos diversos grupos sociais que configuram o Oriente. Não bastando, é afirmada uma outra concepção, a de que o Orientalismo era interpretado como um aparato que violou a cultura árabe e um islã “puro”, sem contradições, tratando o estudo a partir de uma perspectiva de defesa ao islamismo.

No que se refere à segunda interpretação, isso não significa que a construção do Orientalismo não passou por uma oposição ideológica entre o cristianismo e o islã, ou o islamismo, palavra que é mobilizada convencionalmente ao se referir ao corpo político ou ideológico e é utilizada por Said (2021, p. 440) em conjunto com o termo “fundamentalismo muçulmano”. Said (2021) também afirma que o medo europeu do islã se originou com o desenvolvimento militar dos exércitos muçulmanos e sua conquista territorial após a morte de Maomé. Para a comunidade cristã europeia, o temor envolvia as práticas da vida social e desconsiderava as produções culturais desse grupo, colocando o islã enquanto uma réplica enganosa do cristianismo.

Quanto a essas afirmações, Said (2021) demonstra que tais conclusões só se mostrariam verdadeiras caso se desconsiderasse metade de seus argumentos construídos no texto, em especial no que tange à fluidez das sociedades que não possuem conjunturas estáticas, mas sim uma disputa pelo poder que, além de exercer uma função interpretativa, jamais está sujeita a uma dominação completa das outras forças.

Nenhuma pessoa, autoridade ou instituição tem um controle total sobre essa definição; por isso, é claro, a luta. O erro epistemológico do fundamentalismo é pensar que os elementos “fundamentais” são categorias a-históricas, não sujeitas, e assim alheias, ao escrutínio crítico dos verdadeiros fiéis, que supostamente as aceitam como uma questão de fé (*Ibid.*, p. 442).

Ainda assim, as críticas do autor com relação ao domínio imperialista persistem de forma contundente, mesmo em outras obras nas quais ele se debruça sobre diferentes problemáticas. Em *Culture and imperialism* (1994), por exemplo, Edward Said demonstra um interesse em examinar não os diagnósticos do desenvolvimento imperial na história a partir de termos econômicos, como realizado por diversos autores ao longo do século XX, mas a influência cultural do domínio francês e britânico sobre um vasto território do planeta. Nesse texto, há um aprofundamento acerca da concepção de cultura — iniciada em *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (2021), seu livro antecessor —, compreendida enquanto uma série de práticas sociais, como o conhecimento acadêmico de determinada área ou produções de saberes populares, que detêm de uma certa autonomia dos campos econômicos e frequentemente se apresentam sob formas estéticas ligadas ao prazer (Said, 1994).

Tal fundamentação é essencial para que o autor prossiga na elaboração de um sólido arcabouço teórico particular, uma vez que ele aponta que, talvez por questões de recorte e objeto de pesquisa, não abordou em sua obra predecessora os processos de resistência cultural, descolonização e construção de uma identidade nacional em todos os países do Terceiro Mundo, termo empregado por Said (1994) repetidamente ao longo do livro. O objetivo de Said (1994), embora sempre evitasse a formulação de uma teoria totalizante cujo Orientalismo europeu já parecia se encarregar¹⁴, era estabelecer conexões entre a composição da cultura e a ação imperialista, de modo a evidenciar como as diferentes experiências culturais, marcadas por histórias, ideologias e localizações diversas, podem se iluminar mutuamente quando justapostas.

Nesse sentido, o autor traz como exemplo as representações literárias, considerando a construção do romance enquanto um artefato cultural que está ligado ao imperialismo, no sentido de que a sua estrutura narrativa convencional e a caracterização de seus protagonistas se articulam com a ideia de uma ordem social regulada, reforçando valores burgueses que sustentaram a expansão imperial (Said, 1994). Essa conexão histórica e

¹⁴ Ainda que seja um corpo teórico totalizante para o autor, Said (1994) afirma que tal essencialização não é encontrada mesmo ao analisar os países vinculados ao âmbito ocidental, como os Estados Unidos, onde viveu por uma grande parcela de sua vida. Em *Humanismo e crítica democrática*, por exemplo, Said (2004b) realiza a mesma afirmação, ao mesmo tempo em que argumenta que tal homogeneização da identidade, construída pelo pensamento político do século XIX e fomentada por um discurso assertivo de unanimidade na contemporaneidade, tornou-se cada vez mais insustentável frente à integração global e às transformações demográficas recentes, necessitando de uma reconfiguração no âmbito sociopolítico.

estética explica o motivo pelo qual, no contexto britânico, o romance alcançou tamanha centralidade, tornando-se, como observa o autor, inseparável da consolidação da identidade nacional que projetava sua hegemonia para além das fronteiras da metrópole.

Contudo, é importante destacar que o autor não se restringe a uma explicação restrita ao caso mencionado, já que apresenta uma série de elementos que construíram tal dinâmica de expansão das nações coloniais, sendo a literatura um campo fértil para o entendimento das formas de participação da cultura no avanço imperialista ou, a partir de uma inspiração direta da obra de Williams (1979), para a construção de estruturas de sentimento que consolidam o império (Said, 1994).

Talal Asad e a crítica ao imperialismo

No campo da antropologia, a abordagem crítica proposta por Said (2021) teve impacto significativo, despertando o interesse de diversos pesquisadores, como Asad (1980), que reconhece a originalidade e a relevância do conceito de Orientalismo para a crítica das formas de produção do saber colonial. Embora o autor valorize a contribuição de Said (2021), ele também aponta limites importantes, especialmente no que tange à ausência de uma análise mais detalhada da constituição histórica dos discursos de autoridade europeus e das perspectivas científicas do século XIX, que participaram ativamente da construção de distinções entre “eu” e “outro”, inclusive dentro do próprio espaço europeu, por meio de dinâmicas sociais e hierarquizações raciais.

Ao analisar as relações entre a antropologia e a colonização e suas consequências, Asad (1975) distingue dois enfoques: a antropologia funcional, focada nos estudos africanos, e o Orientalismo, centrado nas sociedades islâmicas. O autor identifica, assim, diferentes modelos de dominação, evidenciados na forma como as sociedades não europeias são objetificadas pelas práticas de estudo.

Considerando o panorama antropológico, a distinção enfatizada por Asad (1975) se refere à forma como a primeira é construída a partir de uma imagem de consentimento e a segunda em torno de uma repressão institucionalizada entre as autoridades e os explorados. Enquanto as pesquisas sobre as sociedades africanas concebiam um aparente equilíbrio no corpo político, isto é, nas ações dos governantes, na relação com a população e nas dinâmicas administrativas, de modo a esconder as contradições existentes, o Orientalismo

se propunha a desenvolver uma relação repressiva entre as elites, detentora de um poder irrestrito, e as demais classes sociais, reproduzindo a imagem de uma organização social ineficiente¹⁵.

Além disso, Asad (1975) complementa seu argumento ao esclarecer que o discurso orientalista se origina em um período distinto ao estabelecimento dos estudos funcionalistas sobre a África, dado que seus métodos e conjecturas partiam de um momento anterior ao colonialismo, recordando as experiências medievais de disputas entre a cristandade europeia e a sociedade islâmica, construída como uma ameaça e, assim, fornecendo bases ideológicas para o Orientalismo do século XIX, ligado ao avanço imperialista. Contudo, Asad (1975) observa uma mudança de postura dos teóricos orientalistas modernos frente ao aspecto religioso do discurso da cristandade medieval. Para o autor, nota-se uma abordagem secular que contrasta, em menor intensidade, com as diferenças culturais entre o cristianismo e o islã, mas que enfatiza os ideais ocidentais de progresso, humanismo e liberdade, de modo a criticar as práticas religiosas islâmicas.

Apesar das diferenças, Asad (1975) afirma que ambas convergem ao ignorar o impacto europeu na construção dos sistemas políticos. Para os estudos africanos, é percebido como o consentimento intrínseco à população local se dava a partir da limitação das pesquisas funcionalistas, que observavam grupos de forma estática e estritamente no âmbito jurídico das relações sociais, algo existente no campo orientalista ao essencializar a imagem do Oriente sem considerar os aspectos históricos que, por efeito, perpassavam pela repressão colonial sistemática.

De igual maneira, é ressaltado por Asad (1975) como a ideologia burguesa, vivente nas classes mais abastadas na Europa, reproduziu os interesses imperialistas na sua população, apesar das problemáticas ligadas ao colonialismo, e consolidou a perspectiva das sociedades islâmicas enquanto civilizações que urgiam o domínio colonial devido ao seu suposto atraso cultural em relação aos europeus¹⁶. O Orientalismo, conforme Asad (1975),

¹⁵ Referente aos elementos que constituem o Orientalismo, Asad (1975) contesta a perspectiva difundida pelos pesquisadores acerca das revoltas existentes nas sociedades islâmicas, consideradas como evidências de uma organização social decadente. Para o autor, tais conclusões ignoravam o caráter popular nas tradições locais de reivindicação frente à aristocracia, pois a bibliografia utilizada por esses autores provinha de indivíduos que visavam a uma estabilidade política. Além disso, Asad (1975) afirma que as pesquisas orientalistas não costumam analisar como as relações entre Europa e Ásia durante a estruturação do mercantilismo impactaram na dinâmica de classes nos grupos islâmicos.

¹⁶ Como exposto por Talal Asad em *On suicide bombing* (2007), os discursos históricos do Ocidente constroem seletivamente sua identidade civilizacional, exaltando, no âmbito religioso, o cristianismo como um fundamento da

se estabelece no século XIX a partir de uma visão de decadência política desse grupo, moldada principalmente por um corpo de textos que negava o contato dos autores com os interlocutores, utilizando como método de pesquisa a literatura referente ao Oriente disponível nas bibliotecas europeias.

Embora tenha se concentrado em desvelar as problemáticas dos estudos sobre sociedades impactadas pelo avanço colonial, o autor também direcionou sua atenção ao desenvolvimento das pesquisas ao longo do século XX. Em consonância com Said (2021), Asad (2017) reconhece uma transformação nos estudos da antropologia social, adotando uma postura esperançosa, porém crítica, quanto aos debates científicos das pesquisas no contexto britânico e ao crescimento e renovação da área. Inicialmente caracterizada pela abordagem funcionalista, emergida logo após o final da Primeira Guerra Mundial nas etnografias de Malinowski (2018) e Radcliffe-Brown (1975), a antropologia do período pós-Segunda Guerra Mundial passava a questionar suas bases ideológicas e as contradições do campo.

O antropólogo agora é alguém que estuda sociedades tanto ‘simples’ quanto ‘complexas’; recorre à observação participante e a técnicas estatísticas, arquivos históricos e outras fontes literárias; se reconhece como tão intelectualmente próximo de economistas ou cientistas políticos, ou psicólogos, ou linguistas estruturais, ou etólogos quanto de outros antropólogos (Asad, 2017, p. 318).

A inspiração dessas outras áreas do conhecimento para a antropologia social eram consequência, segundo Asad (2017), de mudanças no mundo no qual ela estava inserida, isto é, das transformações sociopolíticas que ocorriam nas ex-colônias. Com a intensificação dos processos de independência política nos países, especialmente no continente africano, foram construídos projetos de desenvolvimento nacional em centros urbanos e rurais. Esses projetos moldaram, inclusive, a antropologia, direcionando-a ao estudo das fragmentações das realidades sociais existentes e à institucionalização de suas práticas profissionais.

modernidade, embora não a partir de suas práticas sociais realizadas pelas tradições orientais, ou mesmo pela Igreja Ortodoxa. Nas narrativas ocidentais sobre o islã, a *jihad*, comumente associada a uma luta contra os inimigos do grupo, é colocada em um eixo central, reduzindo-a a um sentido literal de combate aos adversários. Essa operação discursiva relaciona o islã à violência irracional, ignorando sua diversidade interna e a complexidade histórica de seus conceitos religiosos, servindo para reforçar sua imagem como uma civilização inferior e justificar seu domínio sob a lógica imperialista.

A estruturação do campo, no entanto, necessitava da rememoração de como a sua construção se desenvolveu ao longo da história, trabalho que, segundo Asad (2017), demonstrava um crescimento na época de publicação de seu artigo. O sujeito do Ocidente, constituído a partir da concepção de racionalidade iluminista e suas outras contribuições filosóficas, políticas e econômicas à literatura acadêmica, é apresentado enquanto um agente universal que, pela dominação das diferentes sociedades, reforça as desigualdades frente ao “outro” a partir de um avanço colonizatório que englobou, inclusive, o grupo de disciplinas criadas no intuito de estruturar a sua autoridade e a hegemonia da língua.

São fatos indiscutíveis que a antropologia emergiu como disciplina distinta no início da era colonial, que ela se tornou uma pujante profissão acadêmica no fim desse ciclo, e, que ao longo desse período seus esforços se orientaram para descrições e análises – produzidas por europeus para audiências europeias – de sociedades não europeias dominadas pelo poder europeu. Mesmo assim, há uma estranha relutância por parte da maioria dos antropólogos profissionais em levar em consideração as estruturas de poder nas quais sua disciplina tomou forma (*Ibid.*, p. 320).

Levando em consideração a crítica apontada por Asad (2017) quanto à perspectiva colonizadora da antropologia social no período pré-guerra, é possível notar que o autor e Said (2021) observam uma problemática semelhante. Ambos observam a necessidade de examinar os discursos que se formaram em torno de textos e áreas do conhecimento estruturadas para sustentar uma hegemonia cultural. Além disso, emergiram da interação entre a cultura europeia e as sociedades dominadas, sendo o conhecimento mobilizado de modo a consolidar as relações de poder unilaterais sobre o “outro” a partir de uma assimetria que garantia a exploração.

É esse encontro que dá ao Ocidente acesso a informações culturais e históricas sobre as sociedades que ele progressivamente dominou, e logo não apenas gerou um tipo de compreensão universal, mas também reforçou as desigualdades de capacidade entre a Europa e os mundos não europeus (e por conseguinte entre as elites europeizadas e as massas ‘tradicionais’ do Terceiro Mundo) (Asad, 2017, p. 322).

Assim, a antropologia social apresenta uma relação dialética para Asad (2017). Ao mesmo tempo em que os antropólogos registraram, através das etnografias, as dinâmicas sociais de grupos particulares, também é possível identificar que tal ato significou uma conservação das relações coloniais, financiadas inclusive nessa área do conhecimento. Nesse sentido, a pesquisa ignorava o papel antropológico de examinar as estruturas de

poder que sustentavam as interações assimétricas impostas pelo imperialismo. Segundo o autor, um dos elementos que baseavam essa postura era a suposta neutralidade política atribuída ao discurso científico europeu, que mascarava os interesses a partir de um ideal de estudo objetivo.

Para além da crítica institucional à antropologia enquanto área do conhecimento estruturada no discurso acadêmico, a contribuição de Asad (2003) se estende à desconstrução de categorias centrais forjadas no colonialismo, como a religião e o secular, constructos históricos específicos do Ocidente que denotam, a partir de suas instituições, dinâmicas éticas e políticas distintas. Nesse sentido, o autor argumenta que a separação entre razão privada e princípio público depende de uma operação que situa a religião na esfera da interioridade, garantindo ao secular o estatuto de uma racionalidade universal (*Ibid.*).

Tal distinção, contudo, não é neutra para Asad (2003): ela envolve disputas normativas sobre o que deve ser considerado religioso ou secular, revelando que essas categorias funcionam como instrumentos de poder na organização social moderna. Como exemplo, o autor observa uma diferença entre o modo como a Bíblia e o Alcorão são interpretados. Enquanto o primeiro livro pode ser analisado como literatura, uma alternativa válida para cristãos, judeus e ateus para além da perspectiva de visualizá-lo somente enquanto um texto sagrado, no segundo é atribuída uma essência unívoca de que ele induz os grupos muçulmanos ao terrorismo islâmico. Essa assimetria sustenta o discurso que associa o islã a uma religiosidade intransigente que não decorre do texto em si, mas de discursos que o configuram como tal, ignorando a historicidade das interpretações e as práticas sociais que as moldam.

O aprofundamento da construção desse “outro”, a partir da figura dos muçulmanos e do islã, perpassa ainda a compreensão deles enquanto categorias que possuem uma tendência à generalização, como aponta Said em “The clash of ignorance” (2014), ao observar que tanto o rótulo “islã” quanto o “Ocidente” são, além de termos totalizantes que trazem uma suposta homogeneidade, concepções que reforçam narrativas essencialistas de oposição entre diferentes grupos sociais. A crítica do autor parece afluir com a interpretação de Asad (1986), que, inclusive, propõe entender o islã não como uma estrutura social distinta ou um conjunto de crenças heterogêneas, mas como uma tradição, no sentido de percebê-lo como discursos que instruem os seus praticantes sobre como relacionar as

práticas estabelecidas com um passado e um futuro islâmicos, constituindo, assim, uma tradição discursiva que se define historicamente, e não como uma entidade monolítica.

Desse modo, embora as pesquisas de Said (1994, 2021) e Asad (1986, 2003, 2017) convirjam ao identificar a herança colonial europeia dentro da academia e em outros campos essenciais para a estigmatização do “outro”, como o discurso secularista e a literatura, ambos ligados ao campo da cultura, é possível notar as diferenças na abordagem frente à problemática. Ao traçar as estruturas que formulam o Orientalismo, Said (2021) não hesita em demonstrar a relevância do corpo de textos sobre o Oriente e, de forma semelhante, das particularidades textuais em cada fragmento da literatura selecionada. Conforme o autor, há uma importância no estudo do grupo de autores basilares para o campo, uma vez que se observam as constantes referências recíprocas que solidificam a visão essencialista do Oriente Médio, sendo fundamental o enfoque no texto individual, de modo a desvendar a sua relação dialética com o aparato coletivo que ela reifica¹⁷.

Por sua vez, Asad (2017) atribui, ainda que realçando as contradições vigentes entre o pensamento europeu e as sociedades distintas, uma perspectiva que questiona aspectos do projeto de dominação no campo da antropologia social em nível individual, dado que o autor argumenta que as pesquisas não representavam os interesses coloniais de maneira explícita ou intencional, mas sim parte de um sistema contraditório por essência.

Acredito que seja um erro ver a antropologia social produzida durante a era colonial primariamente como um suporte para a administração colonial, ou como um simples reflexo da ideologia colonial. Não digo isso porque concordo com a visão de si confortável do establishment antropológico, mas porque a consciência burguesa, da qual a antropologia é apenas um fragmento, sempre conteve dentro de si profundas contradições e ambiguidades – e logo também a possibilidade de transcender a si mesma (*Ibid.*, p. 325).

Desse modo, ambos os autores concordam ao traçar as interações construídas pela colonização entre o Ocidente e o Oriente, conforme Said (2021). Na perspectiva de Asad (1975), as origens das relações conflituosas traçam o século XVI, com a emergência do capitalismo europeu a partir do domínio marítimo do Atlântico, o desenvolvimento científico e o estabelecimento de colônias. Essa conjuntura não apenas moldou as relações

¹⁷ Ainda assim, Said (2021) afirma que seu trabalho não seria capaz de identificar todas as camadas desse aparato que constitui o Orientalismo, uma vez que este carrega uma complexidade que poderia ser explorada em outras obras.

econômicas globais, tornando a Europa uma hegemonia, mas também firmou uma ideologia que subalternizava o “outro”.

Conclusão

Conforme os textos de Said (1994, 2021) e Asad (1975, 1980, 2017), ao observarem as dinâmicas que envolvem a construção do pensamento ocidental e a hegemonia do poder discursivo europeu, pode-se identificar, na abordagem crítica de compreensão das estruturas de poder e do legado colonial sobre o “outro”, a presença de diversos aparatos que legitimam o domínio imperialista, sendo a sua reprodução nas dinâmicas sociais, através de produções culturais e do âmbito acadêmico, uma de suas formas de atuação.

O Orientalismo, conforme apresentado por Said (2021), consolidou-se no século XIX como um campo de estudos que atravessou diferentes correntes científicas, estruturando-se em métodos e bibliografias moldados pela expansão colonial no Oriente Médio. Essa produção acadêmica e cultural buscava estabelecer um contraste entre Ocidente e Oriente, representando este último de forma essencialista, apesar de abrigar múltiplos grupos sociais e dinâmicas culturais em constante transformação. Ao mesmo tempo, reforçava-se uma diferença irremediável entre o europeu, associado à racionalidade, e o árabe, exotizado e estigmatizado sobretudo pela literatura europeia.

Tal influência se perpetua no século XX, conforme Said (2021) expõe ao identificar o crescente interesse do Ocidente em retratar os árabes como indivíduos perigosos tanto em produções culturais, como filmes e livros de ficção, nos quais eles são retratados costumeiramente como vilões, quanto no campo político e midiático, já que a imagem das sociedades islâmicas nega a individualidade dos sujeitos e reforça um arquétipo de excentricidade que destitui atributos morais.

Em *Culture and imperialism* (1994), Said se afasta das análises econômicas tradicionais do imperialismo para investigar seu efeito cultural, aprofundando a concepção de cultura já esboçada ao trabalhar a construção histórica do Orientalismo, sendo o foco a investigação do modo como a cultura e a ação imperialista se entrelaçam, revelando conexões entre experiências históricas, ideológicas e geograficamente diversas. Aqui, a literatura, e especialmente o romance britânico, é identificada enquanto um exemplo privilegiado: sua

estrutura narrativa e seus protagonistas não apenas reproduzem valores coloniais, mas consolidam a identidade nacional e projetam uma hegemonia imperial pelo âmbito cultural.

Asad (1986, 2003) realiza uma investigação semelhante no que se refere à exploração da ação sob os termos da cultura ocidental em uma oposição fabricada aos grupos islâmicos, ainda que, em seu caso, a problemática apontada se concentre em como o discurso colonial atravessa os campos da antropologia e da religião. Mais do que Said (1994, 2021), que também vê como algo fundamental a discussão da elaboração do islã, Asad (1986, 2003) parece trazer uma leitura alternativa ao colocá-la no centro de sua pesquisa, examinando o modo como o secularismo é construído enquanto uma produção do Ocidente que estabelece fronteiras com o islã e os muçulmanos.

Tratados como um “outro”, os muçulmanos, além não se enquadrarem nos padrões sociais projetados como formas de legitimação da autoridade do Ocidente, se tornam um reflexo das tensões históricas e discursivas que definem o próprio conceito de secularidade, mostrando que categorias aparentemente neutras carregam consigo relações profundas de poder e exclusão.

De forma a aprofundar os estudos sobre as civilizações não europeias, Asad (1975) também demonstra que, apesar das particularidades, a construção orientalista das sociedades islâmicas carrega semelhanças com a antropologia funcionalista que mobilizou os estudos dos grupos africanos, sendo ambos reflexos da exploração colonial. Ainda assim, trazendo uma leitura mais autocrítica do campo no contexto europeu e considerando as transformações sociais ocorridas ao longo do século XX, Asad (2017) nota transformações na formação antropológica britânica, que passa a considerar as heranças da hegemonia ocidental vigentes na área, valorizando a consciência das problemáticas existentes entre os autores do campo e a necessidade de compreender as estruturas de poder subjacentes às pesquisas fragmentadas.

Referências

AMIN, S. *Beyond US hegemony: assessing the prospects for a multipolar world*. London: Zed Books, 2006.

AMIN, S. *Eurocentrism: modernity, religion, and democracy*. New York: Monthly Review Press, 2009.

ASAD, T. Two european images of non-european rule. In: ASSAD, T.

(Org.). *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press, 1975. p. 103-118.

ASAD, T. Short notices. *The English Historical Review*, [s. l.], v. 95, n. 376, p. 648-649, 1980.

ASAD, T. *The idea of an anthropology of Islam*. Occasional papers series. Washington, DC: Georgetown University, 1986.

ASAD, T. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

ASAD, T. *On suicide bombing*. New York: Columbia University Press, 2007.

ASAD, T.; REINHARDT, B. Introdução a “Anthropology and the Colonial Encounter”, Talal Asad. *Ilha: Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 19, n. 2, p. 313-327, 2017.

BHABHA, H. *The location of culture*. New York: Routledge, 1994.

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. v. 3.

HOBSON, J. A. *Imperialism: a study*. New York: Cosimo Classics, 2005.

LENIN, V. *O Imperialismo, etapa superior do capitalismo*. Campinas: Navegando Publicações, 2011.

MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Ubu, 2018.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. *El método de la antropología social*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1975.

ROH, D.; HUANG, B.; NIU, G. (Eds.). *Techno-orientalism: imagining Asia in speculative fiction, history, and media*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2019.

SAID, E. *Culture and imperialism*. New York: Vintage Books, 1994.

SAID, E. *Humanismo e crítica democrática*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.

SAID, E. *Freud e os não-europeus*. São Paulo: Boitempo, 2004b.

SAID, E. *Representações do intelectual: as Conferências Reith de 1993*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

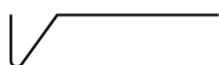
SAID, E. The Clash of Ignorance. In: DITTMER, J.; SHARP, J. (Eds.). *Geopolitics: an introductory reader*. London: Routledge, 2014. p. 191-194.

SAID, E. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

UENO, T. Japanimation and Techno-Orientalism. In: INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON ELETRONIC ART, 7., [s. l.], 1996. *Anais [...]*. [s. l.: s. n.]: 1996. Disponível em: <https://www.isea-symposium-archives.org/presentation/japanimation-and-techno-orientalism-presented-by-ueno/>. Acesso em: 27 set. 2025.

WILLIAMS, R. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

Do *karam* aos campos de refugiados: o Imperialismo Fronteiriço e a mudança dos modelos de acolhimento e exclusão



Gabriel do Lago Loureiro¹

Resumo

O artigo analisa como o conceito de Imperialismo Fronteiriço, desenvolvido pela ativista humanitária Harsha Walia, permite compreender não apenas as políticas migratórias da União Europeia (UE), mas também suas relações diplomáticas e econômicas com países do Oriente Médio, como Egito, Turquia e Israel. A partir dos estudos iniciados por Harsha Walia, Dawn Chatty, Jeff Crisp e Bhupinder S. Chimni, argumento que o tratamento dado a refugiados, especialmente árabes e muçulmanos vindos do Sul Global, em contraste com refugiados europeus, está intrinsecamente ligado à continuidade histórica das práticas imperiais e coloniais, que se refletem nas relações entre a comunidade europeia e os países do Oriente Médio, especificamente Israel, Turquia e Egito. O presente artigo discute como a lógica contemporânea da contenção migratória e da externalização das fronteiras reproduz relações desiguais entre a Europa e o Oriente Médio, ao impor lógicas externas de gestão populacional a essa população vulnerável e deslocada de forma forçada pelos conflitos e desigualdades inerentes ao mundo pós-colonial.

Palavras-chave: imperialismo fronteiriço — refugiados — migração — União Europeia — Oriente Médio.

Abstract

The article analyses how the concept of Border Imperialism, developed by the humanitarian activist Harsha Walia, provides a framework to understand not only the migration policies of the European Union (EU) but also its diplomatic and economic relations with Middle Eastern countries such as Egypt, Turkey, and Israel. Drawing on the works of Harsha

¹ Mestrando em História na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). E-mail: g.lago.loureiro@gmail.com

Walia, Dawn Chatty, Jeff Crisp, and Bhupinder S. Chimni, I argue that the treatment of refugees—particularly Arabs and Muslims from the Global South, in contrast to European refugees—is deeply tied to the historical continuity of imperial and colonial practices. Moreover, these practices are reflected in the relationships between the European community and Middle Eastern countries, specifically Israel, Turkey, and Egypt. This article discusses how the contemporary logic of migration containment and border externalization reproduces unequal relations between Europe and the Middle East, while simultaneously imposing external logics of population management on vulnerable populations forcibly displaced by the conflicts and structural inequalities inherent in the postcolonial world.

Keywords: border imperialism — refugees — migration — European Union — Middle East.

Introdução

Nas últimas décadas, o mundo tem assistido ao crescimento exponencial dos deslocamentos forçados, especialmente oriundos de países do Sul Global. Essa intensificação das migrações, longe de ser um fenômeno espontâneo ou exclusivamente humanitário, está inserida em uma complexa teia de relações geopolíticas, econômicas e históricas que perpetuam dinâmicas coloniais e racializadas. Nesse contexto, o presente artigo parte da hipótese de que o conceito de Imperialismo Fronteiriço, formulado por Harsha Walia (2013), oferece uma chave analítica poderosa para compreender como as políticas migratórias da União Europeia não apenas refletem interesses internos, mas também produzem e reproduzem formas de exclusão seletiva, sustentadas por hierarquias raciais, imperiais e econômicas.

O problema central abordado é a discrepância no tratamento dado a diferentes populações de refugiados, em particular a distinção entre os refugiados árabes e africanos, oriundos do Oriente Médio e da África, e os refugiados europeus, como os ucranianos. Busca-se demonstrar que essa seletividade não decorre apenas de circunstâncias contextuais, mas sim de um modelo transnacional de controle migratório que externaliza suas fronteiras, coopta países periféricos e instrumentaliza a migração como ferramenta de barganha e contenção.

O objetivo principal do artigo é analisar como o imperialismo fronteiriço se manifesta na política externa e migratória da União Europeia, especialmente nas suas relações com Israel, Turquia e Egito. Nessas relações, observa-se a substituição de modelos tradicionais de hospitalidade — como o *karam*, discutido por Dawn Chatty (2017) — por

estruturas de contenção e vigilância. Com isso, busca-se revelar as continuidades entre as práticas coloniais e as estratégias contemporâneas de gestão da migração.

Para tanto, o artigo adota uma metodologia qualitativa e analítica, baseada na revisão crítica da literatura especializada — especialmente os trabalhos de Harsha Walia (2013), Dawn Chatty (2010, 2017), Jeff Crisp (2004) e Chimni (2000) — e em uma breve análise de casos relevantes, como os processos de acolhimento de refugiados na Palestina, Síria e Ucrânia. Também são mobilizados documentos institucionais e tratados internacionais para ilustrar como a União Europeia estrutura sua atuação migratória com base em alianças estratégicas e interesses geopolíticos.

O percurso argumentativo organiza-se da seguinte forma: após uma apresentação conceitual do imperialismo fronteiriço, discute-se brevemente a evolução histórica do conceito de refugiado e sua apropriação pelas Relações Internacionais. Em seguida, analisam-se os padrões de seletividade e exclusão presentes nas respostas europeias às crises migratórias contemporâneas, com destaque para o contraste entre os refugiados sírios e ucranianos nas últimas décadas. Posteriormente, investiga-se a cooperação assimétrica entre a União Europeia e países do Oriente Médio, como Israel, Turquia e Egito, que atuam como agentes de contenção migratória. Por fim, discute-se a substituição das tradições locais de hospitalidade, como o *karam*, por mecanismos de contenção, concluindo-se com uma reflexão crítica sobre os impactos desse modelo e a necessidade de alternativas baseadas na justiça migratória e na solidariedade transnacional.

Imperialismo fronteiriço e a racialização das fronteiras

Imperialismo Fronteiriço é um conceito criado por Harsha Walia, uma ativista e escritora canadense de ascendência Punjabi, envolvida principalmente na questão da justiça para migrantes, sendo parte da rede *No One is Illegal* (Ninguém é Ilegal). Walia concebeu o conceito pela primeira vez em seu livro de 2013, *Undoing border imperialism* (*Desfazendo o imperialismo fronteiriço*), no qual reúne uma combinação de narrativas pessoais de migrantes e ativistas com teorias marxistas e decoloniais, na esperança de criar um conceito que possa ajudar a alcançar seu objetivo de acabar com as fronteiras nacionais (entendidas como intrinsecamente ligadas à ideia de Estado-nação do século XX), um objetivo incrivelmente

ambicioso, considerando todos os fatores. Para isso, Harsha Walia (2013) define o Imperialismo Fronteiriço a partir de três processos.

O primeiro processo consiste em reconhecer que o deslocamento é uma consequência das práticas coercitivas do imperialismo e do capitalismo, e do consequente fortalecimento das fronteiras, principalmente dos Estados ocidentais, que a autora considera cúmplices no deslocamento dessas populações em primeiro lugar. O Imperialismo Fronteiriço entende que as fronteiras têm uma dupla função: definir os limites da sua nação e possibilitar a expansão por meio de práticas imperialistas.

Walia (2013) cita como exemplos de intervenções ocidentais que causaram ativamente crises de refugiados as invasões americanas do Iraque, em 2003, e do Afeganistão, em 2001, com a maior parte desses refugiados sendo acolhida por países vizinhos do Sul Global, como Paquistão, Irã e muitos outros. Outros exemplos mais próximos, que afetaram diretamente a Europa, incluem a intervenção da Organização do Tratado do Atlântico Norte (Otan) na Líbia, que levou à escalada da guerra civil e ao bombardeio indiscriminado de áreas rurais pelas forças aéreas da Otan, e a intervenção da Otan na guerra civil da Síria, iniciada em 2011, que resultou na fuga de milhares de refugiados.

Nesse contexto, faz-se importante definir o conceito de Sul Global, bem como sua contrapartida, o Norte Global. Esses conceitos se consolidaram como uma categoria crítica após o fim da Guerra Fria, quando a tradicional divisão em Primeiro, Segundo e Terceiro Mundo perdeu legitimidade política e analítica. Mais do que uma designação geográfica, essa diferenciação remete a posições estruturais no sistema internacional, refletindo relações de poder, desigualdade e dominação que têm raízes nos processos coloniais e imperiais dos séculos XIX e XX. O termo “Sul Global” é empregado para caracterizar países historicamente marcados pela colonização, dependência econômica e marginalização política, cujas populações carregam os efeitos da racialização e da exploração capitalista transnacional, em contraste com o Norte Global, representado pelos Estados centrais do sistema-mundo, detentores de poder econômico, tecnológico e diplomático. Nessa perspectiva, a própria ideia de “Sul” opera como uma metáfora política, epistêmica e histórica, que denuncia a continuidade das hierarquias coloniais no mundo contemporâneo e explicita como as formas de exclusão e precarização estão atreladas às estruturas globais de desigualdade. Assim, o Norte Global não se define apenas por sua localização geográfica

no hemisfério norte, mas pela posição privilegiada que ocupa na manutenção de um sistema internacional excludente, no qual o Sul é permanentemente interpelado como espaço de crise, ameaça ou carência, reafirmando uma divisão simbólica que sustenta tanto a geopolítica das fronteiras quanto as disputas epistêmicas pelo reconhecimento e pela justiça cognitiva.

O segundo processo definidor é a criminalização da migração e a construção retórica simultânea da imagem dos migrantes como ilegais e alienígenas, em uma dinâmica que se retroalimenta. Os diversos governos se sentem à vontade para aprovar medidas cada vez mais rigorosas contra os migrantes, sabendo que contam com o apoio de uma narrativa que os retrata como perigosos para o sustento do cidadão médio desses países. Esse tipo de narrativa reforça a ideia de que a vítima é o Estado, que sofre um ataque constante por parte dos migrantes, que, por sua vez, são privados de direitos e têm sua existência criminalizada. Como Walia afirma:

Ao invocar o próprio Estado como vítima, os migrantes são retratados como ilegais e criminosos que estão cometendo um ato de agressão contra o Estado. Os migrantes tornam-se prisioneiros de passagem; sua migração não autorizada é considerada uma invasão, e sua própria existência é criminalizada (Walia, 2013, p. 37, tradução própria).

A terceira e última definição estabelecida por Harsha Walia (2013, p. 41, tradução própria) é o que ela chama de “hierarquia racializada da identidade nacional e imperial”, um processo que limita a identidade desses países ex-imperiais a uma ideia de branquitude, facilitando a criação de um imaginário sobre o “Outro” oriundo do Sul Global, legitimando a violência contínua perpetrada pelo Estado contra migrantes e contra outros países ao redor do mundo.

Isso é particularmente revelador quando consideramos que muitos dos migrantes que se dirigem para esses países fazem parte de antigas possessões imperiais, como as comunidades indianas e paquistanesas no Reino Unido ou as diásporas argelina e da África Ocidental na França. A mudança na composição étnica da população desses países é um resultado direto de suas políticas imperialistas no passado, que estavam profundamente ligadas à sua identidade nacional. Negar o lugar dessas comunidades diaspóricas na Europa é negar sua história.

A diferença de reação de muitos países da União Europeia frente à onda de refugiados da Síria e da Ucrânia (ambos conflitos com envolvimento direto de países da

Otan — no caso da Síria, com tropas e apoio material; no caso da Ucrânia, apenas com o último) é particularmente reveladora dessa narrativa de branquitude. Os sírios, sendo um povo árabe do Oriente Médio, de maioria muçulmana, foram recebidos com inúmeras barreiras de entrada, com a Turquia atuando como principal porteira. Já os ucranianos, em sua maioria brancos, eslavos e cristãos, foram acolhidos de braços abertos por governos de toda a União Europeia, com destaque para a Polônia, que se mostrou particularmente receptiva.

Como nota adicional, é especialmente chocante observar como o governo conservador do Reino Unido, após o Brexit², adotou medidas diferentes da União Europeia, mas continuou a propagar a retórica anti-imigração, com tom racista e islamofóbico, e estabelecer planos de deportação de migrantes, particularmente em um infame acordo com Ruanda, ao mesmo tempo que a maioria dos migrantes eram refugiados ucranianos que o próprio Reino Unido havia prometido receber.

A questão dos refugiados nas Relações Internacionais: um breve histórico

O conceito moderno de refugiado, como o entendemos hoje, teve início com a criação do Estado Westfaliano (Betts; Loescher, 2011) após a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648). Esse momento, que é fundamental para as Relações Internacionais modernas, marca o ponto em que o termo “refugiado” começa a ser compreendido tendo em vista a ideia de fronteiras estatais: alguém que foge de perseguição dentro das fronteiras de um Estado e se desloca para outro em busca de refúgio e segurança, em vez de um entendimento mais amplo de qualquer pessoa que busque asilo ou refúgio. Essa definição também se reflete na Convenção de 1951 sobre o Estatuto dos Refugiados, que categoriza o refugiado como “alguém que está fora de seu país de origem em razão de um fundado temor de perseguição” (Organização das Nações Unidas [ONU], 1951).

Apesar de a questão dos refugiados ter sido um dos temas centrais do século XX e um problema recorrente no século XXI, há pouco debate acadêmico nas Relações Internacionais sobre o assunto. Como coloca Gil Loescher:

² Brexit é um *portmanteau* utilizado para se referir à saída do Reino Unido da União Europeia, juntando as palavras em inglês “British” e “Exit”.

A disciplina de RI expandiu seu foco empírico para além da análise de guerra e paz, e de questões relacionadas à segurança estatal e militar, para abordar uma série de áreas como economia global, meio ambiente, direitos humanos e comércio internacional. No entanto, dedicou relativamente pouca atenção à política internacional das migrações forçadas.

Apesar de uma forte tradição de análise dos refugiados dentro da história política internacional, a maior parte dos trabalhos sobre refugiados na política mundial tem se baseado em pesquisas arquivísticas e não aproveitou plenamente os conceitos oferecidos pela disciplina de RI. Quando surgem trabalhos conceituais e teóricos, eles geralmente aparecem em núcleos relativamente isolados, muitas vezes marginalizados do mainstream das Relações Internacionais (Loescher, 1996, p. 3, tradução própria).

Esse tipo de trabalho é importante para tentar reduzir a lacuna entre o entendimento acadêmico e especializado sobre as questões de refugiados e o entendimento *mainstream*, incluindo o das esferas governamentais, acerca desses temas.

A definição restrita do que é um refugiado para a Organização das Nações Unidas (ONU) e para o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (Acnur) entra em conflito direto com a compreensão geral da população sobre o termo, já que as mudanças globais — sejam elas ambientais, econômicas ou políticas — estão diretamente ligadas à ideia de refugiado. Populações no Sul Global que fogem da pobreza estrutural, comunidades na Oceania que escapam da elevação do nível do mar e outros que fogem da instabilidade política são vistos, pela população em geral, como refugiados, mas não são reconhecidos como tal pela ONU e pela maioria dos Estados.

Isso, por sua vez, dá a esses Estados uma enorme margem de manobra quanto a como lidar com as crises de refugiados que chegam a seus países. Muitos Estados localizados nas fronteiras das nações do Primeiro Mundo, sendo a Turquia um exemplo central, utilizam a ameaça de liberar as massas de migrantes e refugiados presentes em seu território (que tinham como objetivo final alcançar a Europa) como moeda de troca para obter concessões em seus acordos com a União Europeia.

Na Europa, essa lógica se expressa na consolidação da chamada “Fortaleza Europa” — conceito amplamente debatido por pesquisadores críticos das políticas migratórias europeias (Bhabha, 1998; Genova, 2017). Por meio de tratados como o de Dublin e acordos de terceirização de controle migratório com países como Turquia, Líbia e Egito, observa-se um esforço sistemático em bloquear, filtrar e racializar os fluxos migratórios, sobretudo os vindos do Oriente Médio e da África.

Chimni (2000), ao discutir o que chamou de “novo humanitarismo”, já denunciava o uso instrumental dos direitos humanos e da assistência humanitária por parte dos Estados hegemônicos, que, ao mesmo tempo que invocam os direitos para justificar intervenções, promovem a erosão da proteção internacional aos refugiados. Segundo o autor, a retórica humanitária oculta interesses geopolíticos e econômicos, evidentes na seletividade das ações de acolhimento e nas barreiras erguidas para conter os deslocamentos.

Entre a generosidade seletiva e o racismo institucional: o duplo padrão europeu

A seletividade no acolhimento de refugiados não é um fenômeno isolado ou recente. Conforme aponta Crisp (2004), as soluções duradouras para os refugiados — integração local, reassentamento ou repatriação voluntária — têm sido consistentemente hierarquizadas de acordo com os interesses políticos e econômicos dos Estados do Norte Global. A partir dessa análise, torna-se possível compreender a assimetria entre o acolhimento dispensado a refugiados europeus, como ucranianos, e àqueles oriundos do Oriente Médio, como sírios, palestinos, afegãos e iraquianos.

A guerra na Ucrânia, iniciada em 2022, expôs de maneira inequívoca o caráter racializado das políticas de fronteira da União Europeia. Países como Polônia, Alemanha, França e Espanha abriram suas portas para milhões de ucranianos, flexibilizando exigências burocráticas, oferecendo vistos humanitários de emergência e promovendo campanhas de solidariedade massiva. Por outro lado, refugiados árabes e africanos, mesmo aqueles em situação de vulnerabilidade extrema, enfrentam rotineiramente muros, cercas, deportações sumárias e a violência de agências como Frontex. Como observa Chimni (2000, p. 250, tradução própria) a seletividade é inerente ao novo humanitarismo: “enquanto alguns são recebidos como refugiados genuínos, outros são rotulados como ‘migrantes econômicos’ indesejados e, portanto, sujeitos a contenção e exclusão”.

O caso dos refugiados sírios na Europa ilustra essa lógica de contenção e exclusão. Embora a guerra civil na Síria tenha gerado uma das maiores crises humanitárias do século XXI, com mais de 13 milhões de pessoas deslocadas, a resposta europeia foi marcada por hostilidade, criminalização e terceirização das fronteiras. O acordo entre União Europeia e Turquia, firmado em 2016, é paradigmático: mediante o pagamento de bilhões de euros, a

Turquia se comprometeu a manter os refugiados sírios em seu território, agindo como um “guarda-costas terceirizado” da Europa.

Além disso, Dawn Chatty (2017) alerta para a incompreensão europeia das tradições de hospitalidade presentes em sociedades árabes e muçulmanas, como o conceito de *karam*, que se traduz na obrigação moral de acolher o estrangeiro e o necessitado. Ao ignorar essas práticas e impor um modelo ocidental de “gestão” dos refugiados, a Europa reforça estereótipos racistas, retratando os países do Oriente Médio como incapazes de fornecer proteção digna e, ao mesmo tempo, desumanizando os próprios refugiados árabes, vistos como uma ameaça à segurança e à coesão social.

O Oriente Médio, especialmente Palestina e Síria, tornou-se, ao longo do século XX, um epicentro de deslocamentos forçados. Conforme argumenta Chatty (2010), o colonialismo europeu, a fragmentação do Império Otomano e a imposição de fronteiras arbitrárias contribuíram para criar populações apátridas e perpetuar situações de vulnerabilidade extrema.

No caso palestino, a *Nakba* de 1948 resultou na expulsão de cerca de 750 mil pessoas de suas terras, um episódio que, até hoje, molda a geopolítica da região. Como destaca Chatty (2010), o deslocamento forçado de palestinos não foi um evento isolado, mas parte de um projeto de engenharia demográfica promovido pelo movimento sionista e sustentado por potências europeias, que visava criar um Estado judeu homogêneo às custas da população árabe nativa. Esse deslocamento inicial deu origem a uma diáspora palestina dispersa em campos de refugiados no Líbano, Jordânia, Síria e Gaza, perpetuando uma condição de apátrida que desafia o sistema internacional de proteção aos refugiados.

De forma semelhante, a guerra civil síria, iniciada em 2011, deslocou milhões de pessoas, criando uma das maiores crises humanitárias contemporâneas. Entretanto, como observa Dawn Chatty (2017), a maioria dos refugiados sírios não buscou abrigo em campos organizados por organismos internacionais, mas sim em redes familiares e comunitárias, em um sistema baseado na generosidade local e nas práticas de *karam*. Essa realidade contrasta fortemente com a narrativa ocidental de que os países do Oriente Médio são incapazes de proteger seus próprios deslocados. Além disso, enquanto aos refugiados palestinos continua sendo negado o direito ao retorno, os refugiados sírios enfrentam pressões para repatriação forçada, muitas vezes antes de garantidas condições mínimas de segurança e dignidade.

Ucrânia: o acolhimento europeu como extensão da “comunidade imaginada”

O acolhimento diferenciado dispensado aos refugiados ucranianos pela União Europeia, especialmente após o início da invasão russa em 2022, revela de maneira contundente a seletividade racial e cultural das políticas migratórias europeias. Como coloca Benedict Anderson em seu livro *Comunidades imaginadas* (2008), a ideia de “nação” é uma comunidade imaginada, construída a partir de narrativas compartilhadas, símbolos e memórias coletivas. A Ucrânia, como parte dessa “Europa branca” historicamente construída, foi rapidamente integrada ao imaginário europeu de pertencimento, enquanto os refugiados árabes e africanos continuam a ser tratados como “outros” perigosos, intrusos e potenciais ameaças.

O contraste é evidente: mais de 5 milhões de ucranianos foram recebidos nos países europeus em tempo recorde, sem as exigências burocráticas, entrevistas ou longos processos de asilo geralmente impostos a outros grupos. Políticas excepcionais foram implementadas: concessão automática de vistos humanitários, autorização para trabalhar, estudar, acessar saúde e benefícios sociais, além de campanhas midiáticas e populares de acolhimento. A Polônia, por exemplo, que até então liderava posturas anti-imigração, foi um dos países que mais abriu suas portas aos ucranianos, um gesto que revela as fronteiras racializadas da cidadania europeia.

Essa resposta humanitária veloz e positiva não pode ser explicada apenas pelo contexto de guerra na Ucrânia, pois outras guerras — como na Síria, no Iêmen, no Afeganistão ou na Palestina — não mobilizaram a mesma solidariedade. Ao contrário, como aponta El-Tayeb (2011), a construção da “branquitude europeia” define quem é digno de proteção e quem é visto como ameaça. A cor da pele, a religião (cristã) e a percepção de semelhança cultural foram fundamentais para que os ucranianos fossem rapidamente integrados à comunidade europeia imaginada. Em contraste, refugiados árabes e africanos continuam a ser retratados pela mídia e pelo discurso oficial como “fluxos descontrolados”, “ameaças à segurança” ou “potenciais terroristas”³.

³ Edward Said trata da construção desse tipo de discurso em seu livro *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (2007.) enquanto Nicholas de Genova (2017) trata especificamente do tratamento dos refugiados.

Além disso, a presença de milhões de ucranianos é enquadrada como uma “emergência temporária”, enquanto a chegada de refugiados do Oriente Médio ou da África é tratada como um problema crônico, de longa duração, que exige contenção, muros e políticas de deportação. Essa diferença de enquadramento reforça o imperialismo fronteiriço europeu, pois legitima a ideia de que certas vidas, as vidas brancas e europeias, são mais valiosas e merecedoras de proteção do que outras.

Segundo Chimni (2000), essa seletividade está enraizada na lógica do “novo humanitarismo”, em que o acolhimento é concedido de forma instrumental, alinhado a interesses geopolíticos. No caso ucraniano, o acolhimento massivo também serviu como estratégia de afirmação da oposição à Rússia e como demonstração de uma “Europa solidária”, reforçando alianças políticas e interesses estratégicos. Em resumo, o caso da Ucrânia demonstra que a “Fortaleza Europa” não é uma fortaleza intransponível para todos — ela se flexibiliza seletivamente quando os refugiados são vistos como “semelhantes” e “aceitáveis”, em contraste com a rigidez extrema aplicada aos refugiados árabes, palestinos, afegãos e africanos. Essa seletividade revela o caráter racializado do imperialismo fronteiriço europeu, que protege alguns enquanto exclui e criminaliza outros.

Israel, Turquia e Egito: cooperação, contenção e interesses estratégicos

As políticas migratórias da União Europeia não podem ser analisadas de forma isolada; elas se entrelaçam com as dinâmicas geopolíticas mais amplas que envolvem países do Oriente Médio e do Norte da África. Nesse contexto, Israel, Turquia e Egito ocupam papéis estratégicos como parceiros — muitas vezes ambíguos — no projeto de contenção dos fluxos migratórios e na consolidação do Imperialismo Fronteiriço. Esses países operam como “portas de contenção” e, ao mesmo tempo, como arenas de experimentação de políticas securitárias e de externalização de fronteiras, demonstrando como o controle migratório europeu é um projeto transnacional, racializado e profundamente assimétrico.

Israel, embora geograficamente inserido no Oriente Médio, é frequentemente considerado um “posto avançado” do Ocidente na região, uma posição que se reflete nas suas políticas migratórias e securitárias. Como aponta Chatty (2010), a lógica israelense de contenção está diretamente ligada ao projeto sionista de colonização da Palestina e à produção de populações deslocadas — notadamente os palestinos —, que são sistematicamente desumanizadas, privadas de direitos e mantidas em condição de apátridas.

A política de exclusão territorial e a construção do “Muro de Separação” na Linha Verde (popularmente conhecido como “Muro da Vergonha”) são exemplos emblemáticos de uma arquitetura física e simbólica de apartheid, que inspira práticas de controle migratório em outras partes do mundo, inclusive na Europa (Weizman, 2024).

Israel é participante ativo do regime de contenção global: desde 2012, o país firmou acordos para deportar refugiados africanos, especialmente eritreus e sudaneses, para países terceiros como Uganda e Ruanda, em trocas que envolvem apoio financeiro e diplomático. Esses acordos, que violam o princípio de não devolução consagrado pela Convenção de 1951, exemplificam a cumplicidade de Israel no sistema de contenção racializado e excludente que caracteriza o imperialismo fronteiriço contemporâneo.

A Turquia desempenha um papel central na externalização das fronteiras europeias. O Acordo União Europeia-Turquia, firmado em 2016, transformou o país em um verdadeiro “guarda-costas terceirizado” da Europa, encarregado de bloquear a passagem de migrantes e refugiados — principalmente sírios — rumo à União Europeia. Em troca, a Turquia recebeu bilhões de euros em ajuda financeira, além de concessões políticas e promessas vagas de facilitação de vistos para seus cidadãos.

No entanto, como observa Chimni (2000), essa relação assimétrica ilustra a dinâmica imperial: enquanto a Europa terceiriza a contenção, a Turquia se vê pressionada a agir como amortecedor das crises humanitárias sem o reconhecimento pleno de seus esforços ou o compromisso de partilha equitativa de responsabilidades. Além disso, a Turquia utiliza sua posição estratégica como moeda de troca em negociações políticas, pressionando a União Europeia em temas como o reconhecimento de sua adesão ao bloco ou o apoio às suas ações militares no norte da Síria.

A gestão turca dos refugiados, embora frequentemente elogiada pela escala de acolhimento — mais de 3,6 milhões de sírios registrados — também reproduz dinâmicas de precarização, marginalização e vigilância, com relatos de discriminação, trabalho informal exploratório e restrições à mobilidade (Sanders, 2021). Assim, a gestão turca é um exemplo da instrumentalização do imperialismo fronteiriço: os refugiados são mantidos como uma “massa de barganha” nas mãos de Estados intermediários, cujo papel é conter e administrar as crises produzidas pelo próprio sistema global de fronteiras.

O Egito, embora menos visível no debate europeu, também integra a arquitetura de contenção do imperialismo fronteiriço. A partir de acordos bilaterais com países europeus,

como a Itália e a Alemanha, o Egito atua como “linha de contenção” para os fluxos de refugiados vindos da África Subsaariana e do Oriente Médio, especialmente sudaneses, eritreus, etíopes e sírios. O país reforçou seu aparato de vigilância e repressão interna, incluindo a criminalização da migração irregular e a prisão de centenas de pessoas em condições precárias, sem o devido processo legal.

Além disso, o Egito utiliza sua posição geopolítica como ator regional relevante para negociar pacotes de ajuda e cooperação com a União Europeia, apresentando-se como parceiro estratégico no controle migratório e na “luta contra o terrorismo”. Esse papel, no entanto, ocorre em meio a crescentes violações de direitos humanos, incluindo tortura, desaparecimentos forçados e repressão a dissidentes, o que revela a cumplicidade europeia na sustentação de regimes autoritários em nome da contenção migratória (Egypt [...], [2021?]).

A análise das relações entre Europa, Israel, Turquia e Egito revela um padrão comum: o controle migratório europeu é terceirizado para Estados parceiros, que, em troca de apoio financeiro e diplomático, assumem o papel de “guardiões de fronteira”. Essa terceirização reproduz as dinâmicas coloniais de exploração, nas quais o Norte Global define as regras e o Sul Global ou seus intermediários estratégicos (Israel) executam as funções de contenção, vigilância e repressão. Como definiu Walia (2013), o imperialismo fronteiriço não se limita à construção de muros físicos, mas inclui a disseminação de tecnologias de controle, a cooperação securitária e a exportação de modelos de exclusão racializada. Israel, Turquia e Egito, portanto, não são apenas atores subordinados, mas também cúmplices e beneficiários de um sistema global que lucra com a gestão da migração como um problema securitário e não como uma questão de justiça social e direitos humanos.

Da hospitalidade (*karam*) à contenção: as formas locais de refúgio no Oriente Médio

A compreensão do acolhimento de refugiados no Oriente Médio exige um olhar sensível às tradições locais e às lógicas comunitárias que moldam as respostas ao deslocamento forçado. Como argumenta Dawn Chatty (2017), o paradigma ocidental para deslocamentos forçados e refugiados, baseado em uma abordagem jurídicista e institucionalizada do refúgio, frequentemente ignora os sistemas informais e as práticas

culturais de acolhimento que historicamente caracterizam as sociedades do Oriente Médio. Um exemplo fundamental é o conceito de *karam* — a generosidade como dever moral e valor central nas relações sociais e religiosas, especialmente nas culturas árabes e muçulmanas.

A autora continua e desenvolve, explicando que o *karam* não é apenas uma prática individual de hospitalidade, mas um *ethos* coletivo que define obrigações comunitárias frente ao estrangeiro, ao vizinho, ao forasteiro. Essa lógica contrasta radicalmente com o modelo europeu, baseado em fronteiras rígidas, processos burocráticos e categorias legais como “refugiado”, “migrante econômico” ou “ilegal”. No Oriente Médio, especialmente em contextos como o Líbano, a Jordânia e a Síria pré-2011, os deslocados eram frequentemente acolhidos como “hóspedes” (*dayf*), inseridos em redes familiares, tribais e comunitárias, sem a necessidade de campos de refugiados ou mecanismos formais de proteção.

Entretanto, essa tradição de generosidade enfrenta desafios significativos no contexto contemporâneo. A transformação das fronteiras coloniais, a intervenção de potências externas e a imposição de paradigmas humanitários ocidentais alteraram profundamente as dinâmicas de acolhimento. Como Chatty (2010) observa, a lógica do *karam* entrou em choque com a crescente “campização” da gestão dos refugiados, exemplificada pela proliferação de campos sob gestão do Acnur e de Organizações Não Governamentais (ONGs) internacionais. Essa transição promoveu uma mudança simbólica: os refugiados passaram de “hóspedes temporários” a “problemas a serem administrados”, rompendo com a ideia de refúgio como responsabilidade moral compartilhada.

O caso dos refugiados sírios no Líbano ilustra essa tensão. Embora o país tenha inicialmente mantido uma política de portas abertas, fundamentada na ideia de hospitalidade árabe e na ausência de um sistema formal de asilo, o aumento do número de deslocados e a pressão internacional resultaram em restrições crescentes: leis discriminatórias, criminalização do trabalho informal, deportações sumárias e a estigmatização dos sírios como ameaça à segurança e à estabilidade econômica (Geha; Talhouk, 2019). A hospitalidade, portanto, tornou-se condicionada e instrumentalizada, refletindo uma lógica de contenção que se sobrepõe à ética do *karam*.

Na Jordânia, a dinâmica foi semelhante: enquanto as primeiras ondas de refugiados sírios foram recebidas em áreas urbanas, alojados por parentes ou por redes comunitárias,

a pressão internacional e o financiamento de doadores externos incentivaram a criação de campos como Zaatari e Azraq. Esses espaços, organizados segundo o modelo humanitário ocidental, criaram uma população de refugiados segregada, dependente de assistência e vulnerável a narrativas de securitização. Como destaca Crisp (2004), essa transformação de refugiados em “beneficiários passivos” desvaloriza a agência comunitária e rompe com as tradições locais de acolhimento.

Outro exemplo revelador é o caso palestino. Desde a Nakba de 1948, os refugiados palestinos têm sido mantidos em campos no Líbano, Síria, Gaza e Cisjordânia sob a gestão da Agência das Nações Unidas de Assistência aos Refugiados da Palestina no Próximo Oriente (UNRWA), perpetuando um modelo de refúgio que combina precariedade, estigmatização e marginalização. Esse exemplo se encaixa na lógica explicitada por Chatty (2010), que argumenta como a perpetuação dos campos de refugiados palestinos reflete a lógica colonial de “gerenciamento de populações”, em que os refugiados são mantidos em um limbo jurídico e espacial, privados de direitos plenos e de perspectivas de integração.

A transição do *karam* à contenção não é, portanto, apenas um processo local, mas uma manifestação do imperialismo fronteiriço global. Ao exportar seus paradigmas de controle migratório para o Oriente Médio, a Europa — em conjunto com atores como o Acnur e outras agências internacionais — contribui para a erosão das práticas tradicionais de acolhimento, impondo uma lógica de gestão securitária e de vigilância sobre as populações deslocadas. Em última análise, o desmantelamento das práticas de hospitalidade no Oriente Médio revela o impacto profundo das intervenções externas e das políticas de contenção transnacionais. A hospitalidade, antes vista como uma virtude moral e um direito do hóspede, foi progressivamente substituída por um sistema de controle que transformou o refugiado em ameaça e o acolhimento em exceção condicional.

Conclusão: a Europa como expressão do imperialismo fronteiriço contemporâneo

O percurso teórico, histórico e analítico percorrido neste artigo permite afirmar que o tratamento diferenciado de refugiados árabes (sírios e palestinos) e europeus (ucranianos), somado às relações geopolíticas assimétricas entre União Europeia, Israel, Turquia, Egito e

outros países do Oriente Médio, evidencia a consolidação de um imperialismo fronteiriço que não apenas redefine o controle das mobilidades humanas, mas também reatualiza hierarquias coloniais e racializadas no sistema internacional.

A Europa, ao se constituir como “Fortaleza Europa”, estrutura suas políticas migratórias em torno de uma lógica de exclusão seletiva: os corpos brancos, cristãos e europeus são bem-vindos; os corpos negros, árabes e muçulmanos são vistos como ameaças à segurança, à coesão social e à identidade nacional. A análise de casos como o acolhimento ucraniano, marcado por generosidade excepcional, e o tratamento dispensado a refugiados sírios, palestinos e africanos, caracterizado por contenção, criminalização e precarização, revela uma fronteira que não é apenas geográfica, mas também simbólica, racial e geopolítica.

Esse imperialismo fronteiriço opera em múltiplas escalas, que podemos definir da seguinte forma: internamente, pela produção de políticas de controle, vigilância, campos e zonas de exceção, em que os direitos são suspensos e a dignidade é condicionada. Externamente, pela terceirização das funções de contenção para países como Turquia, Egito e Israel, que se tornam “postos avançados” no controle migratório (no caso de Israel, pensado desde sua formação e colonização como um posto avançado do imperialismo europeu), reproduzindo dinâmicas coloniais de dependência e subordinação. Culturalmente, pela construção discursiva do “outro perigoso”, que legitima a violência institucional, o fechamento de fronteiras e a militarização das rotas migratórias. Uma leitura que também se adequa à visão de Edward Said (2007) de “orientalismo manifesto”, uma visão do outro que é maleável e que pode ser adequada ao bel-prazer para a construção de políticas públicas e relações institucionais.

Autores como Chimni e Chatty mostram que essa estrutura de contenção e exclusão não é acidental, mas parte de um projeto político que, sob o pretexto de “gerenciar crises humanitárias”, reforça desigualdades globais, precariza vidas racializadas e transforma o refúgio em uma mercadoria geopolítica. A Europa, ao mesmo tempo que exporta guerra, instabilidade e intervenções militares para o Oriente Médio — como no caso da Líbia, Síria, Iraque e Palestina —, fecha suas portas para aqueles que fogem das consequências dessas intervenções, consolidando um sistema de controle de fronteiras que é, essencialmente, imperial.

A análise dos casos da Palestina, Síria e Ucrânia reforça essa conclusão. Enquanto os palestinos seguem privados do direito de retorno há mais de sete décadas, e os sírios são empurrados para campos e zonas de contenção, os ucranianos são acolhidos como parte da “família europeia”, com direitos plenos e acesso a recursos. Essa assimetria não é fruto de uma diferença objetiva de necessidade ou vulnerabilidade, mas de uma escolha política e racializada sobre quem merece ser salvo e quem deve ser deixado à margem.

Por fim, reafirma-se que a Europa, em sua configuração atual, não apenas se adapta a um mundo pós-colonial, uma configuração construída por ela na Guerra Fria, mas reconfigura as práticas coloniais para o contexto contemporâneo, transformando suas fronteiras em instrumentos de dominação. O imperialismo fronteiriço não é apenas uma teoria, mas uma realidade concreta, visível nos corpos barrados em Lampedusa, nos campos superlotados das ilhas gregas, como o infame campo de refugiados de Moria, na ilha de Lesbos (Nye, 2018), nas águas do Mediterrâneo, que se tornaram um cemitério coletivo, e nas vidas precarizadas em Zaatari, Azraq, Gaza ou Rafah. A luta por justiça migratória, portanto, é inseparável da luta contra o imperialismo, o racismo estrutural e a neocolonialidade que estruturam o sistema internacional.

Reconhecer e denunciar o imperialismo fronteiriço é um passo necessário para dismantelar a violência institucionalizada das fronteiras e reimaginar um mundo em que a mobilidade humana seja um direito, não um privilégio. O futuro das migrações, e das vidas que delas dependem, exige a superação desse modelo excludente e a construção de alternativas baseadas na solidariedade global, no reconhecimento da dignidade universal e na reparação histórica pelos legados coloniais que ainda pesam sobre os corpos racializados do Sul Global.

Referências

ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BETTS, A.; LOESCHER, G. (Eds.). *Refugees in international relations*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

CHATTY, D. *Displacement and dispossession in the modern Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

CHATTY, D. The duty to be generous (karam): alternatives to rights-based asylum in the Middle East. *Journal of the British Academy*, [s. l.], v. 5, p. 177-199, 2017.

CHIMNI, B. S. Globalization, humanitarianism and the erosion of refugee protection. *Journal of Refugee Studies*, [s. l.], v. 13, n. 3, p. 243-263, 2000.

CHRISAFIS, A. France to let migrant rescue ship dock as it criticises Italy's refusal to help. *The Guardian*, Paris, 10 nov. 2022. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2022/nov/10/france-let-migrant-rescue-ship-dock-criticises-italy-refusal-help>. Acesso em: 19 set. 2025.

CRISP, J. *The local integration and local settlement of refugees: a conceptual and historical analysis*. Geneva: UNHCR, 2004.

EGYPT Events of 2020. *Human Rights Watch*, [s. l.], [2021?]. Disponível em: <https://www.hrw.org/world-report/2021/country-chapters/egypt>. Acesso em: 19 set. 2025.

EL-TAYEB, F. *European others: queering ethnicity in postnational Europe*. [s. l.]: University of Minnesota Press, 2011.

GEHA, C.; TALHOUK, J. From recipients of aid to shapers of policies: conceptualizing government–United Nations relations during the Syrian refugee crisis in Lebanon. *Journal of Refugee Studies*, [s. l.], v. 32, n. 4, p. 645-663, 2019.

GENOVA, N. *The borders of “Europe”: autonomy of migration, tactics of bordering*. Durham: Duke University Press, 2017.

NYE, C. O ‘pior campo de refugiados do mundo’, onde até crianças tentam o suicídio. *BBC News Brasil*, 30 ago. 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-45350156>. Acesso em: 19 set. 2025.

LOESCHER, G. *Beyond charity: international cooperation and the global refugee crisis*. New York: Oxford University Press, 1996.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados. *Série Tratados da ONU*, v. 189, n. 2545, p. 137, 1951. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_relativa_ao_Estatuto_dos_Refugiados.pdf. Acesso em: 19 set. 2025.

[min/Documentos/portugues/BDL/Convencao_relativa_ao_Estatuto_dos_Refugiados.pdf](https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_relativa_ao_Estatuto_dos_Refugiados.pdf)

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

SANDERS, M. Death on the Aegean Borderland. *Mashriq & Mahjar: Journal of Middle East and North African Migration Studies*, Raleigh, v. 8, n. 2, p. 60-92, 2021.

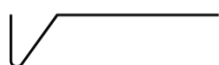
UNIÃO EUROPEIA. *Communication from the Commission to the European Parliament, the Council, the European Economic and Social Committee and the Committee of the Regions. The Global Approach to Migration and Mobility*. Brussels, 18 nov. 2011. Disponível em: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=celex:52011DC0743>. Acesso em: 30 set. 2025.

VAN HOUTUM, H.; LACY, R. B. The migration map trap: on the invasion arrows in the cartography of migration. *Mobilities*, [s. l.], v. 15, n. 2, p. 196-219, 2019.

WALIA, H. *Undoing border imperialism*. Oakland: AK Press; Washington, DC: Institute for Anarchist Studies, 2013.

WEIZMAN, E. *Hollow land: Israel's architecture of occupation*. Londres: Verso, 2024.

A Tunísia e o(s) “mundo(s) árabe(s)” em discurso: a Análise do Discurso Francesa como chave teórico-metodológica



Leonardo Pagano Landucci¹

Resumo

A Análise do Discurso Francesa não é apenas um método, mas uma importante teoria com contribuições nas mais diversas áreas das Ciências Humanas. Sua definição de discurso convida o pesquisador a estremecer as bases positivistas do conhecimento científico e questionar conceitos tratados de forma essencialista. Esse é o caso do “mundo árabe”, comumente abordado a partir de uma visão Orientalista, simplista e de forma homogênea, tirando a sua historicidade e suas especificidades dos centros da análise. O presente artigo propõe uma análise da Tunísia no período pós-Revolucionário, por meio da Análise do Discurso Francesa, pelo país se encontrar em um “entre-lugar” identitário entre mundo árabe e a região mediterrânea secular. De um lado, baseado no discurso acadêmico, o país encontra-se na homogeneizante categoria de “mundo árabe”, onde sua população, fé e, principalmente, política se mantêm discursivamente presas às ideias de Oriente do Orientalismo. De outro, seus políticos e a mídia ocidental fazem uso de um discurso político de especificidade, lançando mão de uma identidade mediterrânea para se diferenciar de países africanos e orientais. Em suma, a proposta central do artigo é elaborar uma discussão sobre os aspectos positivos do uso da Análise do Discurso Francesa para as Relações Internacionais, tendo a Tunísia como estudo de caso.

Palavras-chave: análise do discurso francesa — Tunísia — relações internacionais — teoria — metodologia.

¹ Mestre em Relações Internacionais pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais San Tiago Dantas (Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” — Unesp —, Universidade Estadual de Campinas — Unicamp — e Pontifícia Universidade Católica de São Paulo — PUC-SP). Professor conferencista de Cultura e Linguagem na Unesp Franca. Bacharel em Relações Internacionais pela Unesp Franca. E-mail: leonardo.landucci@unesp.br.

Abstract

French Discourse Analysis is not merely a method but an important theory with contributions across various fields of the Humanities. Its definition of discourse invites researchers to shake the positivist foundations of scientific knowledge and to question concepts that are often treated in an essentialist manner. This is the case of the ‘Arab world’, commonly approached from an Orientalist, simplistic, and homogeneous perspective, stripping it of its historicity and specificities within analytical frameworks. This article proposes an analysis of Tunisia in the post-Revolutionary period through the lens of French Discourse Analysis, given that the country finds itself in an “in-between” identity space between the Arab world and the secular Mediterranean region. On the one hand, based on academic discourse, Tunisia is placed within the homogenizing category of the ‘Arab world’, where its population, faith, and, above all, its politics and the Western media remain discursively bound to Orientalist ideas of the East. On the other hand, its political elites have employed a discourse of specificity, mobilizing a Mediterranean identity to distinguish the country from other African and Eastern nations. In short, the central aim of this article is to develop a discussion on the positive contributions of French Discourse Analysis to the field of International Relations, using Tunisia as a case study.

Keywords: french discourse analysis — Tunisia — international relations — theory — method.

Introdução

O discurso nas Relações Internacionais (RI) se tornou um componente inovador e produtivo a partir do fim da Guerra Fria (Resende, 2011). Com a desestabilização da visão positivista de ciência do campo das RI, a possibilidade de realização de pesquisas transdisciplinares modelou a área no século XXI. Não é surpreendente, portanto, encontrar perspectivas críticas sobre o discurso ou que reconheçam a centralidade da Linguística para o entendimento do mundo e das relações entre os países.

Dentro dessas inovações, é possível considerarmos a Análise do Discurso Francesa (ADF) como uma produtiva chave teórico-metodológica para as RI. Fruto do pensamento francês da década de 1960, sua síntese e construção teórica foi elaborada no seio dos estudos linguísticos brasileiros por Orlandi (2005) e Brandão (1995), cujas bases nos permitem reflexões sobre ideologia, silenciamento, interdiscurso e produções discursivas.

Dentre os conceitos centrais trabalhados pelas autoras está a própria definição de discurso como um “jogo estratégico de ação e reação, de pergunta e resposta, de dominação e de esquivas e também como luta” (Brandão, 1995, p. 37), na qual o próprio tecido das relações sociais é construído. Essa conceituação nos permite entender o caráter crítico e

questionador do discurso. Em última instância, a análise do discurso não é a busca por uma verdade cientificamente válida, mas a elaboração de uma construção de verdade específica.

Como entendido por essas autoras, o que vai dar sentido para o discurso é seu contexto sócio-histórico ideológico e o interdiscurso, conhecido como “todo o conjunto de formulações feitas e já esquecidas que determinam o que dizemos” (Orlandi, 2005, p. 33). Partindo desses pontos conceituais, podemos entender a ADF como uma ferramenta teórico-metodológica crítica, buscando respostas na história e na (re)produção de percepções sobre a própria realidade.

Engana-se, segundo a ADF, aquele que, imerso em um contexto ideológico, defende uma neutralidade axiológica para o conhecimento, especialmente se considerarmos aquele produzido pelas RI. Nessa esteira, podemos entender a conexão direta entre tais preceitos e as críticas de Said (2007) ou Spivak (1994) sobre a produção do conhecimento e a reverberação de uma voz singular, ocidental e masculinizada sobre o mundo.

Tendo os países do Norte Global detido não apenas um poder colonial sobre o Sul, como uma estrutura acadêmica predominantemente de opressão, é importante entendermos as lógicas de produção do conhecimento como ligadas às amarras da dominação. Evidentemente, com a gestação da ciência moderna no seio da visão do homem europeu e, posteriormente, estadunidense como o *ethos* do homem desenvolvido, seria necessário revestir tal conhecimento com uma armadura de neutralidade fictícia para sustentar tal lógica (Abdelkader; Adiong; Mauriello, 2016).

Esse caso se torna interessante tendo em vista o chamado “mundo árabe” como um estudo de caso. Fonte de exotismo, erotismo, liberdade e depravação nos primeiros encontros exploratórios pelos europeus, o Oriente Médio e o Norte Africano se tornaram espaços de medo, repressão sexual e opressão, especialmente após a Segunda Guerra Mundial (Said, 2007). Essa construção cientificamente neutra sobre o “mundo árabe”, como Said (2007) vai chamar de Orientalismo, produziu análises homogeneizantes e simplistas sobre os países da região.

Aqui, o Orientalismo é entendido como um discurso a-histórico que busca cindir o mundo em uma parcela ocidental e uma oriental, em que cada uma apresenta certos valores essencializados e cristalizados (Said, 2007). Não obstante, encontramos no colonialismo e imperialismo as raízes de tal discurso homogeneizante e que constrói certas características para o “mundo árabe”, em especial questões como autoritarismo, fanatismo e extremismo.

Para contrapor tais perspectivas, propomos a ADF como uma chave teórico-metodológica. Dando base aos nossos argumentos, utilizamos a Tunísia como um país de relevância por discursivamente se encontrar em um entre-lugar que mostra a instabilidade dos discursos acadêmicos, midiáticos e políticos sobre o “mundo árabe”. O conceito de “entre-lugar” aqui utilizado surge a partir da colaboração de Santiago (2000) e Bhabha (2012), em que o encontro de identidades, atravessadas de modo geográfico e político, cria espaços discursivos para formulações inovadores. Em outras palavras, e de acordo com nosso estudo de caso, apesar de ser composta por uma maioria árabe e muçulmana, a Tunísia historicamente se aproveitou de sua posição geográfica e de sua história colonial para se distanciar da imagem do “mundo árabe”, defendendo uma identidade Mediterrânea a partir desse espaço do “entre-lugar”.

Esse jogo discursivo “entre mundos” não é apenas um objeto interessante para a ADF, pois também se apresenta como consequência de um interdiscurso de identidade e alteridade do Ocidente em relação ao “mundo árabe”. Dessa forma, trazemos como objetivo central do presente artigo a elaboração de uma examinação da ADF como uma chave de leitura crítica sobre conceitos, saberes e discursos sobre o Oriente Médio e o Norte Africano, com o olhar específico para a Tunísia em meio a tais construções.

Para isso, o presente artigo foi separado de modo a introduzir de maneira breve a ADF em seu contexto histórico e conceitual. Esses conceitos trazem desafios aos pesquisadores que serão entendidos em duas seções distintas. De um lado, temos as implicações epistemológicas, de questionamento de verdades científicas neutras e unidimensionais. Do outro, temos os contornos metodológicos, que dão a base para a pesquisa. Ambos os campos são analisados a partir da ponte com as RI. Finalmente, finalizaremos com uma análise sobre a percepção do discurso midiático ocidental em torno da Tunísia, os principais achados de nossas investigações e como elas tensionam os saberes das RI a partir da ADF.

Apresentação geral da teoria

A Linguística como disciplina passou por uma mudança profunda em suas formulações tradicionais quando Saussure (1995) diferenciou o discurso da língua (Rocha; Camargo, 2011). Para o autor, a língua apresentava um caráter difuso e incoerente, sem

possibilidade de análise, enquanto o discurso poderia ser estudado a partir de seus caracteres estruturais e internos. Apesar de vanguardista, essas ideias se restringiram à formalização de um estudo estrutural, ignorando o peso do discurso como um espaço de atuação histórica e política.

A partir dessa abertura inicial, nos anos 1960 na França, um debate muito positivo entre autores surgiu, com a intenção de posicionar a história e a ideologia dentro do discurso. Ela nasceu de uma tradição reflexiva europeia, tendo como base a transdisciplinaridade e sendo fruto de preocupações sobre a história e a filosofia. Esses conceitos, da forma como os abordamos, ganharam fôlego e foram traduzidos para o público brasileiro por meio de Brandão (1995) e Orlandi (2005), cuja base permitiu sua expansão para outras áreas do conhecimento e, em outros trabalhos, pôde desenvolver uma chamada Análise do Discurso Brasileira.

Um passo definitivamente central para o desenvolvimento dessa teoria é a contribuição de Bakhtin (2002), cujo esforço vinculou a língua ao espaço da manifestação da luta de classes. Seria, portanto, improdutivo tentarmos compreendê-la apenas a partir de uma formulação estrutural, posicionando diretamente a ideia de ideologia para dentro do campo.

De qualquer modo, o que compreendemos como ADF não é apenas a contribuição de autores franceses ou russos, como é o caso de Bakhtin, mas o aprofundamento e ligação das categorias desses autores por brasileiros. É, por isso, que Orlandi (2003) vai fazer uma Análise do Discurso Brasileira, tendo a academia do Brasil prosseguido e mudado as discussões sobre discurso. Apesar de reconhecermos essa nomenclatura, por fins de uso, manteremos a Análise do Discurso Francesa como termo-chave para o entendimento dessa múltipla escola presente em muitos países.

Para além do conceito de discurso apresentado, podemos entender, a partir de tal perspectiva, o discurso como “o espaço onde o sentido intersubjetivo é criado, sustentado, transformado e, conformemente, se torna constitutivo da realidade social” (Holscheiter, 2014, p. 3). Ambas as conceituações mostram o caráter produtivo da definição de discurso, posicionando em seu cerne as ideias de poder, a partir de uma perspectiva foucaultiana.

Sua significação, no entanto, não é única, dependendo do interdiscurso para seu sustento e expansão. Além disso, é a partir do contexto social e histórico que o seu sentido

pode ser estabilizado pelo agente social. Em última instância, é essa dinâmica que conforma as formações discursivo-ideológicas, ou seja, tudo aquilo que “pode e deve ser dito” (Orlandi, 2005, p. 43), considerando o contexto específico.

Partindo dessa ideia, somos apresentados a um sujeito que não é completamente livre para fazer aquilo que quiser sobre o discurso, mas que, de acordo com as restrições de sentido do seu próprio contexto, pode fazer uso de uma pluralidade de formações discursivo-ideológicas para construí-lo (Landucci, 2025). Esse processo é profundamente ligado à memória, fator central para entendermos, por exemplo, como o interdiscurso se apresenta como uma força modeladora de realidades.

A Análise do Discurso, em última instância, não vai se preocupar com a obtenção de uma verdade cientificamente válida, mas vai se debruçar sobre processos de construção do texto em contexto (Van Dijk, 2008). Suas perspectivas são plurais, partindo de uma gênese comum na necessidade de entender como lógicas históricas e sociais aparecem no discurso dos agentes sociais.

Ainda, como destaca Ferreira (2003), é importante conhecer os aspectos teóricos da ADF, pois, ao contrário das análises parciais feitas, que a utilizam apenas como ferramenta metodológica, ela apresenta contornos conceituais que precisam ser entendidos. Nesse sentido, apesar de muitos estudos se basearem na Análise do Discurso como ferramenta metodológica, eles falham por não reconhecer sua faceta teórica.

Essa breve descrição inicial busca apresentar ao leitor as questões contempladas pela teoria, de modo a compreendê-la de maneira mais completa quando abordamos a sua importância como chave de leitura do “mundo árabe”. De modo geral, entender o discurso de maneira crítica e como produtor de realidades a partir do tensionamento de ideologias variadas nos permite começar a ensinar a relevância de tal perspectiva para o estudo do Oriente Médio e Norte Africano.

Implicações epistemológicas

Para compreendermos as implicações epistemológicas de uma teoria crítica como a ADF, precisamos refletir sobre a forma pela qual o conhecimento é construído e, acima de tudo, o que é considerado conhecimento ou não. Para realizar uma ilustração geral das

principais implicações epistemológicas da ADF, podemos encarar as RI e a sua construção do *ethos* disciplinar.

O processo de construção da identidade das RI emergiu como um desenvolvimento duplo: de um lado, houve o estabelecimento de um *ethos* relacionado à violência do Outro (Bakir, 2023); de outro, foi possível perceber uma reescrita da história, segundo a qual o Ocidente seria o protagonista (Zarakol, 2022). Não obstante, é possível conectar diretamente o desenvolvimento da disciplina com uma cristalização do debate dentro de uma esfera ocidental, sustentando uma academia monolítica e imperialista.

Esse argumento é relacionado diretamente como estabelecimento do *ethos* disciplinar. Como Fuentes (2004) critica, existe uma visão dominante dentro das Ciências Humanas que se mascara a partir de uma suposta neutralidade axiológica para se munir de racismos e intolerâncias. Essa perspectiva está diretamente relacionada à dominância Branca, Anglo-saxã e Protestante (WASP, do inglês *White, Anglo-Saxon and Protestant*) dentro das RI, por exemplo.

De fato, as críticas do autor iam ao encontro da perspectiva de Samuel Huntington (1996), cujas ideias fundaram a teoria do Choque de Civilizações. Segundo esse desenvolvimento teórico, o mundo passaria a enfrentar conflitos diretos por conta de suas divisões culturais e étnicas, a partir de divisões essencialistas e simplistas da realidade. O argumento torna-se ainda mais limitante ao iniciar uma reiteração da importância do Ocidente se defender das outras civilizações.

É preciso compreendermos que as RI foram fundadas para munir o Norte Global de ferramentas acadêmica para a guerra, colonização e domínio de populações do Sul Global, enquanto revestida pela segurança da neutralidade axiológica. Em tal passo, os achados de Huntington (1996) apenas chocam olhares desatentos e cuja visão não notou a construção da área nessa esteira.

É apenas com o fim da Guerra Fria e o processo de descolonização que outras perspectivas começam a adentrar o cânone da disciplina e as condições de produção do discurso sobre as RI começam a incluir a resistência ao *ethos*. Se Huntington (1996) falava de Choque de Civilizações, essa abertura permitiu que o Choque de Ignorâncias de Said (2001) entrasse no âmago da disciplina e fosse desenvolvido ainda mais em seu cerne por autores como Eid e Karim (2014).

Essa teoria apontava para um caminho criticamente distinto daquelas conclusões de Huntington (1996), mostrando como a ignorância é utilizada por políticos, comentadores e acadêmicos para separar as sociedades em grupos completamente distintos, ignorando suas conexões. O desenvolvimento dessa ideia mostra como a resistência ao WASP ativamente buscava desconstruir a essencialização teórica das RI e mostrar a complexidade do mundo.

No entanto, o trabalho não era apenas teórico. Como apontam Abdelkader, Adiong e Mauriello (2016), a dominância ocidental das RI se sustentou por meio de múltiplas frentes:

- (1) a compreensão sistêmica das questões e dos assuntos globais; (2) a bem-sucedida vinculação do passado histórico (ocidental) à continuidade do presente (ocidental); (3) a experiência hegemônica (ocidental) de colonização do Sul Global por meio de força militar incomparável; (4) os vastos recursos (ocidentais) em finanças, institutos de pesquisa, universidades, centros de reflexão (think tanks) e bolsas acadêmicas, entre outros; e (5) as precárias condições das comunidades acadêmicas de Relações Internacionais não ocidentais, incluindo barreiras culturais e linguísticas (Abdelkader; Adiong; Mauriello, 2016, p. 17, tradução nossa).

Em tal medida, entender também o aparato material e financeiro utilizado pelo Ocidente para manter essa estrutura de dominação é vital. Inclusive, compreender tal lógica é entender que o discurso também é composto e sustentado pelo contexto econômico de produção e de ideologias, como defende a ADF. Desse modo, apenas dominando o maquinário acadêmico é que o Ocidente — ou Norte Global, ou Centro do Mundo — conseguiu sustentar a ideia de que ele é o fundador do pensamento científico e das próprias RI.

Tal fator é confirmado nesse processo de reescrita da história que mencionamos. Muito além do Orientalismo de Said (2007), Zarakol (2022) nos aponta que ocorreu um processo de reestruturação do entendimento das lógicas entre nações por parte da academia, de modo que as RI foram apenas entendidas assim a partir do Tratado de Vestfália e do desenvolvimento do Estado-nação moderno europeu. O que a autora vai demonstrar é que relações entre impérios e, em grande medida, Estados já ocorriam de forma ampla no continente africano séculos antes do desenvolvimento dos conceitos europeus de RI.

Portanto, não se trata apenas de compreender, a partir de um evolucionismo, o Oriente e o “mundo árabe” como atrasado, ou um Ocidente a nascer, mas entender que o este não deve ser o parâmetro. Existem mundos além do WASP que não devem ser tolhidos e comparados por um viés que coloca a cultura dos Estados Unidos ou da Europa como ápice humano.

Refletir sobre essa construção da alteridade pela disciplina é colocar no centro um processo de negação do Outro, para a construção de um *ethos* particular, protagonista da História e branco. Esse processo precisa ser financeira e tecnologicamente sustentado por um aparato colonizador acadêmico, restringindo o acesso de pesquisadores do Sul Global ao *mainstream* acadêmico. Finalmente, dotando-se de uma neutralidade ilusória, aponta-se para os poucos estudiosos do Sul como não científicos, descartando seu conhecimento como subjetivo, em prol da subjetividade WASP vigente.

Reiterar tais posicionamentos é compreender a ciência como relações textuais e, acima de tudo, discursivas. A construção do próprio fazer ciência é colocada em xeque pela inclusão da ADF como uma ferramenta teórico-metodológica. Com essa visão ampla que a criticidade da ADF nos permite desenvolver, é importante debatermos suas implicações também metodológicas para as RI e para as Ciências Humanas, assim como adentrarmos em relações com outras teorias do campo. Assim, será possível visualizar de maneira mais direta sua contribuição metodológica para a área e para o entendimento do(s) “mundo(s) árabe(s)”.

Implicações metodológicas

Para dividir as implicações metodológicas, precisamos, primeiro, reconhecer os principais pontos de conexão com teorias para as RI e, posteriormente, entender os recortes de uma pesquisa a partir da ADF. De início, devemos considerar a Virada Linguística dos anos 1980 dentro das RI, momento em que os autores não mais se preocupam com a relevância ou não da linguagem e passam a considerar como incluí-la no cânone das RI.

De fato, até aquele momento, o papel da linguagem estava cristalizado em Wendt (1999): ele era abordado, mas não aprofundado. A linguagem aparecia como uma nota de rodapé incômoda, de modo a considerar sua existência, sem levar em conta a sua

posição na construção de realidades ou de mundo, tal qual Wendt (1999) apresentava em sua famosa contribuição Construtivista.

Apenas com a Virada Linguística que o positivismo entranhado nas teorias tradicionais vai ser superado, de modo a considerar a possibilidade da transdisciplinaridade como um motor de conhecimento. Nessa esteira, autores como Der Derian e Shapiro (1989), Onuf (1989), Kratochwil (1989), Doty (1996), Milliken (1999, 2015) e Fierke (2002) vão ser centrais para a consolidação desse campo, quando a linguagem deixa de ser uma ferramenta ou uma categoria abstrata no rodapé para se tornar uma produtora ativa do mundo em que vivemos (Wodak, 2012).

De modo similar ao visto pela ADF, o encontro da Linguística com as RI proporcionou uma miríade de interpretações, cada qual focada em autores, conceitos ou abordagens específicas. Esse encontro, inclusive, tensionou as barreiras de divisão das teorias das RI. Isso é possível de ser percebido pela contínua aproximação entre o Construtivismo e o Pós-Estruturalismo (Silva; Landucci, 2024).

De fato, a posição de meio-termo assumida pelo Construtivismo Clássico entre as teorias positivistas e as teorias pós-modernas deixa de fazer sentido, conforme as fontes do Construtivismo chegam em leituras mais críticas. Os conceitos abordados ainda mostram uma raiz do entendimento clássico sobre as construções sociais. Questões como o conhecimento intersubjetivo e a atuação dos atores na construção das realidades são inerentes ao pensamento construtivista, seja ele qual for. No entanto, máximas como a possibilidade de apreensão de uma realidade fora da construção social deixaram de fazer sentido.

Por isso, o Construtivismo em seus moldes atuais e mais pós-moderno deixa de lado seus resquícios positivistas, afirmando que não existe realidade além do discurso, afirmação típica Pós-Estruturalista. Nesse ponto, podemos fazer uma divisão dentro da teoria, vista em Das (2009, p. 962) e como consequência direta da Virada Linguística. De um lado, temos autores do dito Construtivismo Convencional, que sustentam a existência de uma realidade fora da interpretação e cuja maior inspiração no campo da Linguística é Habermas e sua defesa da racionalidade do discurso. Nesta definição, incluimos Wendt (1999), Onuf (1989) e Kratochwil (1989).

Isso não é dizer que o trabalho desses autores é acrítico, mas que o entendimento de discurso deles aparece ainda pautado em uma ideia da linguagem como ferramenta, e

não como parte do poder. Essa perspectiva aparece nos Construtivistas Críticos, cuja base em Foucault e Derrida demonstra esse poder discursivo crítico de produção e reprodução de realidades e ideologias. Aqui, as autoras mais influentes são Doty (1996) e Milliken (1999, 2015), que, muitas vezes, podem acabar incluídas dentro da “caixa” do Pós-Estruturalismo.

Essa imersão do discurso dentro das RI, portanto, nos aponta para questões metodológicas de escolha de fontes e, inclusive, de resistência frente à dificuldade do *mainstream* de reconhecer o poder do discurso (Ghica, 2013). Por isso, foi central escolher o Construtivismo Crítico como aporte teórico das RI para o nosso estudo de caso. Sua aliança a autores basilares da ADF, seu caráter crítico e o seu entendimento de conceitos como intersubjetividade e produção da realidade nos permitem o apoio necessário para a construção da nossa análise.

Ainda, em tal esteira, podemos estabelecer bases para nossa análise a partir de ferramentas metodológicas centrais, aportadas tanto na ADF quanto no Construtivismo Crítico. Metodologicamente, o estudo do discurso nas RI, conforme proposto por Milliken (1999), passa por quatro formatos centrais, que estão conectados com os objetivos específicos do pesquisador e os discursos de seu interesse.

Pensado a partir de Derrida (1967), o método desconstrutivo busca desvendar o processo de construção de realidade presente em um texto, ao mesmo tempo que propõe outras realidades, desconstruindo a essencialidade de verdades. O segundo, o justapositivo, também tensiona a ideia de verdade objetiva, comparando duas narrativas sobre um mesmo fenômeno. Ainda, aquele que a autora denomina de saberes subjugados aprofunda a análise em formas de saber não hegemônicas, questionando verdades do *mainstream*. Finalmente, o método genealógico discute relações de poder por meio de relatos discursivos históricos.

Essas quatro formas de dar sequência metodológica à análise do discurso dependem inteiramente do entendimento do pesquisador sobre os aspectos teóricos da ADF, não podendo ser usadas de forma mecânica e sem consideração. Inclusive, isso se torna essencial, pois estamos falando de uma análise de texto em contexto, uma análise que Godinho (2016) vai chamar de funcionalista. Essa análise apresenta origem direta na teoria da ADF.

Por outro lado, ainda temos as metodologias descritivas, focadas em aspectos gramaticais ou estruturantes do discurso, ou as autônomas, que, segundo Godinho (2016),

incluem a análise de conteúdo e a hermenêutica. Essas abordagens se diferenciam por não atribuírem primazia ao contexto histórico e social na construção de suas análises.

A análise que segue na próxima seção foi fruto de uma pesquisa que metodologicamente se inseriu na perspectiva funcionalista, a partir do método dos saberes subjugados e da genealogia. Por fazer parte de uma pesquisa mais ampla, decidimos focar no interdiscurso do “entre-lugar” na mídia britânica e na francesa como abordagem analítica central, tentando entender tal categoria e, em última instância, notar a diferenciação e aproximação da ideia da Tunísia com a noção homogeneizante de “mundo árabe”.

Utilizando, a partir dos princípios da Análise do Discurso, um número de textos generalizável, capaz de estabelecer padrões e mudanças em um sistema interdiscursivo (Tatum, 2018), foram selecionados 77 textos jornalísticos para a análise original. A seleção tomou como ponto de partida os assassinatos de líderes de oposição na Tunísia, passando pelas eleições de 2014 e se encerrando no autogolpe de Kaïs Saïed, em 2021. A escolha de fontes também foi diversa, partindo de seis jornais em três línguas (inglês, francês e português): *BBC*, *France 24*, *G1*, *TASS*, *Al Jazeera English* (AJE) e *Al Arabiya English* (AAE). Essas especificações são importantes por mostrarem, ainda mais, os desenhos metodológicos de uma pesquisa com a ADF.

Para o presente estudo, detivemo-nos apenas no discurso denominado “Ocidental”, representado pela britânica *BBC* e pela francesa *France 24*. A justificativa para tal recorte surge da própria fundação do interdiscurso orientalista no seio de tais sociedades e na importância de compreender a permanência dessas narrativas atualmente. Ainda, ambos os países detiveram relações imperialistas em relação à Tunísia, produzindo discursos próprios desse “entre-lugar” tunisiano. Sendo assim, o recorte proposto ressalta aspectos centrais do entendimento orientalista de “mundo árabe”.

Como exercício de estudo de caso para nossa abordagem da ADF, temos a Tunísia tanto como um espaço nacional de atuação de discursos quanto como um discurso por si só sobre uma nacionalidade. Os recortes metodológicos que estabelecemos nos permitirão olhar para a Tunísia a partir dessa visão e analisar como se deu a sua construção da sua identidade em relação ao “mundo árabe”.

Tunísia em (dis)curso²

A história da Tunísia é marcada por uma luta pela identidade nacional vista desde sua fundação como Estado-nação moderno. Em 1956, aos auspícios de sua independência do protetorado francês, Habib Bourguiba e Ben Youssef disputavam a narrativa hegemônica sobre a identidade do país. Respectivamente, as políticas discursivas se baseavam, de um lado, em uma transição gradual e uma referência primordialmente ocidentalizada para o país, e do outro, em uma ruptura completa com a França e uma aproximação com as nações do “mundo árabe” (Wolf, 2017).

O sucesso e a ascensão de Bourguiba como presidente tunisiano levaram ao estabelecimento da primeira narrativa como a central do país. Não obstante, o político implementou uma profunda diferenciação da Tunísia sobre o “mundo árabe”, tendo como principal referência a separação em relação a uma identidade nacional muçulmana. De um dos principais centros de ensinamento do Islam³ a um bastião do secularismo (*Ibid.*), a Tunísia passou por um processo autoritário de exclusão, que é central para entendermos o conceito de silenciamento da ADF.

Orlandi (2005) vai explicar duas definições de silenciamento para a ADF. De um lado, temos a perspectiva da censura, que proíbe a circulação de um discurso em determinado contexto. De outro, temos o silenciamento discursivo, no qual o ato de falar X significa não falar Y, por exemplo. Esse é um processo simples que pode ser entendido, no contexto trabalhado, como o ato de Habib Bourguiba — primeiro presidente pós-independência da Tunísia, em 1956 e, portanto, uma autoridade — dizer que a Tunísia é uma “civilização mediterrânea” (Bourguiba, 1966, p. 486), excluindo da identidade tunisiana sua herança árabe, muçulmana, amazigh ou africana.

Essa política identitária se manteve durante o governo de Ben Ali, presidente que depôs Bourguiba e assumiu o controle da nação de 1987 a 2011. Durante seu mandato, houve a intensificação das alianças com potências ocidentais, como os Estados Unidos, e as bases para tais parcerias foram estabelecidas no discurso da proximidade cultural e identitária da Tunísia com o Ocidente. Por consequência, em meio a uma intensificação

² A análise completa pode ser encontrada em Landucci (2025). Os resultados aqui destacados se apresentam de maneira parcial, para ilustrar, com um estudo de caso, a potência da ADF para o estudo dos chamados “mundos árabes”.

³ Optamos pela grafia de “Islam” ao invés de “Islã” por nos aproximarmos mais do original em árabe: إسلام.

internacional das tensões em relação ao Islam, o processo de distanciamento da identidade tunisiana em relação à religião se tornou latente.

Nesse sentido, a Tunísia de 2011, depois do seu processo revolucionário, era um país de reabertura de discursos, após os anos de Ben Ali no poder. A posição do Islam na sociedade tunisiana se tornou fator central após a vitória do Movimento Ennahda como partido principal na Assembleia Constituinte do país. Tal fator se demonstrava não apenas surpreendente, mas significativo para uma nova identidade tunisiana, pois o partido havia vivido em perseguição e clandestinamente durante os governos de Bourguiba e Ben Ali (Landucci, 2025).

A razão central para tal perseguição se fundou principalmente em sua ideologia, no Islam Político e na sua proposta identitária para a Tunísia, amplamente distinta daquela promovida pelos presidentes. O Islam Político é aqui entendido como uma ideologia de movimentos, grupos e partidos políticos que apresentam o Islam como base discursiva e que, no caso do Ennahda, buscava o retorno da religião na realidade social tunisiana. De maneira ampla, essa narrativa foi associada ao terrorismo, ao autoritarismo e a uma essência completamente oposta à de “cultura ocidental” (Jong; Ali, 2023), fator que propiciou sua perseguição por parte dos presidentes e sua distinção em relação a uma identidade tunisiana essencializada.

Ainda, é preciso que compreendamos esse momento de abertura decorrente do processo revolucionário de maneira crítica. A Primavera Árabe, como ficou conhecida a Revolução Tunisiana, é aqui entendida como um construto discursivo ocidental que buscou homogeneizar e ressignificar os movimentos revolucionários ocorridos no chamado “mundo árabe”. Em muitos casos, a população local optou pelo termo *Thawra* — “Revolução”, em árabe (Landucci; Rocha, 2021, 2022; Landucci, 2025) —, não recorrendo, assim, a uma visão europeizada de revoluções como estações do ano.

Ademais, seu sucesso, ou não, também foi enquadrado a partir de uma visão total da região, de forma que o caso tunisiano se tornou preso aos acontecimentos de outras nações, especialmente ao golpe sofrido pela Irmandade Muçulmana no Egito em 2013 (Landucci, 2025; Marks, 2016). Esse movimento no território egípcio marcou não apenas um foco negativo para a Revolução, como colocou o Movimento Ennahda sob intenso escrutínio internacional, favorecido por um medo orientalista de uma virada autoritária do Islam Político.

Por essa razão, os anos seguintes, após tal vitória, foram marcados por uma intensa luta política por parte do Ennahda, encurralado em um medo discursivo intersubjetivo em relação à sua ideologia e às suas propostas políticas. Essa lógica vai se tornar ainda mais preocupante em 2013, com o assassinato de Chokri Belaid e Mohamed Brahmi, dois líderes de oposição. Nesse momento, o discurso de relação, e principalmente distância, com o “mundo árabe”/muçulmano se torna mais latente, sendo a Tunísia comumente descrita como o “bastião do secularismo árabe” (Tunisia [...], 2013b, tradução nossa).

Essa diferenciação de outros países de maioria árabe está amplamente presente na cobertura ocidental, como em uma das notícias da *France 24*: “‘Tunisianos não estão acostumados com isso [...] Isso é um caso isolado’ [...]” (Hamza, 2013, tradução nossa). Buscando o amplo contexto de aumento nas tensões e foco para a violência na região, torna-se evidente que o “não dito” do discurso se refere a uma estabilidade em referência à ameaça terrorista muçulmana regional construída pelo Orientalismo.

Como mostrado, a cobertura da *France 24* buscou, em um primeiro momento, tratar os assassinatos como atípicos e não pertencentes à realidade política tunisiana, debruçando-se sobre consequências políticas e a possibilidade de saída do Ennahda. De maneira ampla, a cobertura da *BBC* nos é mais relevante por ressaltar essa identidade tunisiana em relação ao “mundo árabe”. O principal interdiscurso presente relacionado ao tema se faz presente na questão da homogênea Primavera Árabe.

Os tons dramáticos mostram um discurso que busca proteger a Revolução e, acima de tudo, a identidade tunisiana dos “islâmicos” do Ennahda: “[...] pessoas que pensavam que a violência e a divisão haviam acabado quando a Primavera Árabe varreu o país dois anos atrás agora se veem protestando nas mesmas ruas, enfrentando a polícia de choque e acusando o governo liderado pelos islamistas de roubar sua revolução” (Tunisia [...], 2013b, tradução nossa). A Revolução como construto ocidental é central para marcar a Tunísia como uma exceção à ideia de “mundo árabe”, sendo o país usualmente conhecido como o único sucesso da Primavera Árabe.

Como consequência, o secularismo aparece como um fator central para garantir a estabilidade desse construto ocidental, fator ameaçado pelo Islam Político. Isso pode ser visto em: “Críticos dizem que o Ennahda permitiu que grupos muçulmanos ultraconservadores impusessem sua vontade sobre um bastião do secularismo árabe” (Tunisia [...], 2013b, tradução nossa). Em outra notícia do mesmo período, fica evidente a

continuidade de tais tons, sendo a Tunísia construída como “uma nação tradicionalmente secular” (Tunisia [...], 2013a, tradução nossa).

Essa multiplicidade de “entre-lugares”, ou ainda reiteração do país como ocidentalizado, posiciona a Tunísia em um espaço discursivo particular em relação ao homogêneo conceito de “mundo árabe”. Trata-se de um país que constantemente oscila entre aproximação e distanciamento: sua singularidade pode, por vezes, ser interpretada como uma ameaça ou um possível colapso das fronteiras identitárias ao se assemelhar aos demais países árabes; ou, em outra perspectiva, sua diferença é exaltada como uma essência própria, que o distingue dos demais países de maioria árabe e lhe confere uma identidade singular.

De maneira similar, o período de 2014 foi marcado por uma intensificação do discurso tunisiano de diferenciação em relação ao “mundo árabe”, destacando sua aproximação com o secularismo. Isso se dá com a chegada do partido Nidaa Tounes na esfera política do país, que é definido como um grupo político que amalgamava forças distintas, e até opostas, sob a égide de combater o Islam Político do país (Zollner, 2021). Apesar de deter uma ideologia clara de retirada da influência do Ennahda na esfera política, o Nidaa Tounes se tornou atrativo para a elite secular e para as potências ocidentais por propagar a visão de mundo de Bourguiba sobre a Tunísia.

Nesse sentido, sua vitória nas eleições de 2014 foi tratada com êxtase no discurso midiático ocidental, em uma comemoração do fim de uma presença do Islam Político sobre a Tunísia. Isso vai ser intensificado com as comparações com o “mundo árabe”, sendo o país mostrado como um “‘raio de esperança’ em uma região atormentada” (Tunisie [...], 2014a, tradução nossa). Esse processo de diferenciação vai marcando a identidade internacional de um país cada vez mais distante do estereótipo orientalista típico.

Em “Tunisie: laïc, séculier, anti-islamiste... comment qualifier Nidaa Tounès?” (2014b), a perspectiva histórica se mostra evidente no discurso da *France 24*, especialmente por considerar o termo *laïc* impreciso para descrever o contexto político tunisiano. De fato, a ideia de *seculier* apresentada pelo discurso do artigo estaria alinhada mais naturalmente a um discurso político da nação norte africana, em que o Islam ainda é uma força central para a marcação discursiva nacional. Essa perspectiva reforça a importância de termos em mente as questões históricas do discurso para entender a produção dos conceitos, sua exportação e sua importação.

Ainda, o discurso do Nidaa Tounes é exibido para mostrar que o Ennahda significaria uma aproximação com o “mundo árabe” e um Islam violento, enquanto “O Islam do Nidaa Tounes não é o do Movimento Ennahda. Nosso Islam é tunisiano” (Tunisie [...], 2014b, tradução nossa). Essa afirmação de Essebsi, líder do partido dito secular, demonstra a necessidade de uma separação nacional e identitária em relação ao Islam Político, usualmente ligado a países como o Egito ou outras nações do “mundo árabe”. Seu Islam seria marcadamente aquele de Bourguiba, enquanto o Ennahda seria, em princípio antitunisiano.

Essa cisão com a região é ainda motivada pela instabilidade de outros países em oposição à estabilidade da Tunísia. Isso é visto em uma citação da mesma notícia: “Estamos em um contexto regional árabe incerto — violência, jihadismo, terrorismo, um retorno à ditadura no Egito — o que significa que o voto tunisiano foi motivado por uma palavra de ordem, a do medo,” (Tunisie [...], 2014b, tradução nossa). Da mesma maneira que na *BBC* em 2013, o discurso da Primavera Árabe aparece para mostrar esse entre-lugar excepcional tunisiano.

No caso da *BBC*, esse período demonstrou a continuidade do discurso da Tunísia como ocidentalizada, em relação ao seu relativo sucesso no homogêneo movimento da Primavera Árabe. Tal fator é confirmado em: “A transição da Tunísia para um regime democrático após a revolta de 2011 foi saudada como uma história de sucesso regional. [...] A revolta foi a primeira e a menos violenta dos levantes da Primavera Árabe contra governos autocráticos em toda a região” (Tunisia [...], 2014, tradução nossa).

Essa diferenciação é ainda intensificada em: “Correspondentes dizem que os secularistas e islamistas da Tunísia conseguiram conduzir a transição para a democracia com menos acrimônia e derramamento de sangue do que seus vizinhos” (Tunisia [...], 2014, tradução nossa). Em uma mobilização de distanciamento da violência e do caos, típico de coberturas ocidentais baseadas no Orientalismo, o sentido acionado novamente mostra uma tentativa de aproximação com a Tunísia, distanciando-a de seu contexto regional.

Finalmente, em 2021, vemos novamente um tensionamento do entre-lugar tunisiano, desta vez focado nas ideias de autoritarismo e democracia. Como aponta Ventura (2016), o debate sobre alinhamento ou não do Islam com a democracia surge de uma base Orientalista, na qual os conceitos de Islam e de democracia são entendidos em

um sentido a-histórico e essencial. Devemos, portanto, reconhecer sua pluralidade de existência no discurso, assim como seus interdiscursos que o sustentam.

De qualquer modo, essa perspectiva foi reforçada por coberturas midiáticas que não apenas silenciaram vozes locais em relação ao autogolpe de Kaïs Saïed (Landucci, 2025), mas também construíram discursos baseados em simplificações e na manipulação da oposição ao seu favor. O caso da mídia ocidental se torna emblemático por se aliar ao Ennahda para mostrar o movimento do presidente como antitunisiano (*Ibid.*), colocando a identidade do país em sua democracia, fruto da Primavera Árabe, mesmo após extensas coberturas que o apresentavam como essencialmente distante da ideia de democracia.

O autogolpe de Kaïs Saïed ocorreu em um momento de significativo aumento de tensões entre o presidente, o parlamento e o primeiro-ministro. Saïed foi eleito como candidato independente em 2019 e se consolidou como força política a partir do aumento do desgosto popular em relação ao parlamento, amplamente composto pelo partido Ennahda. Em 2021, com os impactos da pandemia da COVID-19 no território tunisiano, Saïed utilizou-se da prerrogativa de salvaguarda da nação para destituir o primeiro-ministro e congelar o parlamento, revertendo anos de mudanças decorrentes da Revolução e tomando para si poderes anticonstitucionais.

Nos discursos midiáticos, tais ações foram recebidas com amplas críticas, no caso da *France 24*. De modo a diluir seu descontentamento em relação ao presidente, o veículo utilizou-se do discurso do Ennahda e de seu líder, Rached Ghannouchi, para construir-se como objetivo. Isso está presente em: “Tunísia: O presidente do Parlamento alerta sobre ‘o retorno ao poder absoluto de um só homem’” (Tunisie [...], 2021, tradução nossa). Esse alerta traz uma perspectiva histórica, relacionando-se com o autoritarismo tunisiano de maneira inédita.

Evidentemente, a perspectiva defendida pelo jornal em seu discurso é a de que a democracia tunisiana deveria ser defendida, mas se distancia da ideia de que o autoritarismo no país marcaria sua diferença em relação à ideia de “mundo árabe”. Ainda, o peso da Revolução, como um construto homogêneo e que deve ser protegido pelo Ocidente do destino regional, aparece em trechos como: “é um retorno ao poder absoluto de um só homem contra quem a revolução ocorreu” (Tunisie [...], 2021, tradução nossa).

O caso da *BBC* torna-se mais emblemático nesse sentido, como na afirmação de que: “A revolução da Tunísia em 2011 é frequentemente considerada o único sucesso das

revoltas da Primavera Árabe em toda a região, mas não trouxe estabilidade econômica nem política” (Tunisia’s [...], 2021, tradução nossa). A perspectiva do excepcionalismo tunisiano e da diferenciação em relação ao “mundo árabe” se torna evidente e se mostra sustentada pelo interdiscurso de estabilidade tunisiana oriundo das alianças das potências ocidentais com os líderes autoritários do país.

Tal perspectiva é reforçada em Abdelhadi (2021, tradução nossa), que informa que “Os olhos de muitas pessoas estão voltados para o pequeno país no Norte da África que incendiou o Oriente Médio quando, em 2011, derrubou um ditador que o governava havia 27 anos”. Nesse sentido, podemos ver que o principal apelo narrativo para as construções noticiárias da *BBC* é o discurso da Primavera Árabe e sua construção de empatia para audiências anglófonas.

No geral, esse convite para reflexões sobre a Tunísia nos mostra como as ideias de “mundo árabe” são construídas politicamente, por interdiscursos e contexto sócio-históricos ideológicos distintos. A proposta aqui feita é de, acima de tudo, um exercício de posicionamento discursivo, no qual a Tunísia é entendida como uma categoria móvel, podendo ser aplicada ou não ao conceito de “mundo árabe”, de acordo com os interesses ideológicos.

Nos casos analisados, notamos uma clara distensão da identidade “árabe” tunisiana por parte da mídia ocidental com o intuito de defender algum discurso entendido como proveniente do Ocidente. Para a *BBC*, tal perspectiva significou reiterar a Primavera Árabe como um movimento que precisa ser salvo pelo Ocidente a qualquer custo, seja criticando abertamente o Islam Político ou se aliando a ele para posicionar-se contra Kaïs Saïed. Apesar da *France 24* se posicionar de maneira similar em relação ao movimento, a defesa mais ampla aparenta ser de um secularismo latente e de uma democracia a surgir.

Nesse sentido, é possível entendermos ambas as posições como utilizando-se de um discurso de “mundo árabe” construído em torno de símbolos essenciais que servem de amparo para posicionar a Tunísia em um “entre-lugar”. As reflexões possibilitadas pela ADF, a partir do estudo encontrado em Landucci (2025), nos permitem tensionar o uso político da identidade tunisiana e utilizar nossa voz para dar espaço para perspectivas outras.

Em vez de enquadrar a Tunísia em conceitos como secular, religioso, democrático ou autoritário, podemos entendê-la a partir de seus próprios discursos plurais, contradições e acordos sociais, a fim de englobá-la não como um objeto, mas como um agente do

discurso. Esse convite para reflexão, ainda que breve, nos aponta para a potência da ADF como uma ferramenta crítica de construção, desconstrução e reconstrução de mundos, em que a essencialização e a estabilidade de conceitos deve ser evitada.

Considerações finais

A ADF como ferramenta teórico-metodológica para pensar criticamente o(s) “mundo(s) árabe(s)” convida o pesquisador a valorosas questões sobre a construção acadêmica, midiática, política e, em última instância, discursiva de um “Eu” e um “Outro”. De fato, a possibilidade de tensionar ideologias a partir das concepções do discurso reforça o pensamento sobre o conhecimento neutro como ilusório e desnecessário.

A partir da exposição da teoria e de suas implicações epistemológicas e metodológicas, fica evidente que a ADF é uma forte ferramenta contra o Orientalismo, cuja principal característica é sua visão a-histórica dos processos sociais. Colocar a centralidade no contexto social e histórico por parte do pesquisador dota a ADF de uma característica transformadora de noções intersubjetivas e questionadora de discursos essencializados.

Esse é o caso, por exemplo, da imagem da Tunísia em relação ao “mundo árabe”. Muito mais do que um “entre-lugar”, a Tunísia surge como uma formação discursiva em disputa no discurso ocidental midiático, em que sua essência muda de árabe para mediterrânea de acordo com os interesses em jogo. Desse modo, compreender a Tunísia como completamente distinta do “mundo árabe” ou componente integral dele é simplificar complexos processos históricos de identificação e diferenciação.

Em última instância, realizar tal aproximação ou distanciamento é silenciar as vozes de uma população inteira, em prol de um interesse específico, como a luta contra o Islam Político ou a defesa de uma Revolução ocidentalmente construída. A ADF é, portanto, um aparato teórico-metodológico de resgate de voz, segundo o qual reconhecemos as potências da ideologia e as desconstruímos para que outras vozes sejam ouvidas.

Para as RI, esse é um movimento de sobrevivência da área, em um mundo no qual a ordem previamente estabelecida pelo Ocidente não se sustenta e outras vozes precisam atender ao chamado da ação. Essa desconstrução de um campo construído a partir do colonialismo e do imperialismo não é apenas importante, mas também é necessária para a manutenção da relevância da área, assim como de seu alcance.

Em suma, o que propomos é um convite para a inclusão da Análise do Discurso Francesa, ou Brasileira, no cânone da disciplina não apenas como uma ferramenta metodológica, mas como uma teoria potente de implicações epistemológicas. Realizar tal movimento é reconhecer a importância da mudança para as RI e o peso que os pesquisadores terão nela.

Referências

- ABDELHADI, M. Tunisia crisis: Democrats, despots and the fight for power. *BBC*, [s. l.], 3 ago. 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-africa-58071263>. Acesso em: 6 dez. 2024.
- ABDELKADER, D.; ADIONG, N.; MAURIELLO, R. (Eds.). *Islam and International Relations: Contributions to theory and practice*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- BAKHTIN, M. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec; Annablume, 2002.
- BAKIR, A. Islam and International Relations (IR): why is there no Islamic IR theory? *Third World Quarterly*, [s. l.], v. 44, n. 1, p. 22-38, 2023.
- BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.
- BOURGUIBA, H. The Tunisian way. *Foreign Aff.*, [s. l.], v. 44, n. 3, p. 480, 1966.
- BRANDÃO, H. N. *Introdução à análise do discurso*. Campinas: Editora Unicamp, 1995.
- DAS, R. Critical social constructivism: “culturing” identity, (in)security, and the State in International Relations Theory. *The Indian Journal of Political Science*, [s. l.], v. 70, n. 4, p. 961-982, 2009.
- DER DERIAN, J.; SHAPIRO, M. J. *International/intertextual relations: postmodern readings of world politics*. [s. l.]: Lexington Books, 1989.
- DERRIDA, J. *De la Grammatologie*. Paris: Editions de Minuit, 1967.
- DOTY, R. L. *Imperial encounters: the politics of representation in North-South relations*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- EID, M.; KARIM, K. H. (Eds.). *Re-imagining the other: culture, media, and western-muslim intersections*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- FERREIRA, M. C. L. O quadro atual da Análise de Discurso no Brasil. *Letras*, Santa Maria, n. 27, p. 39-46, 2003.
- FIERKE, K. M. Links across the abyss: Language and logic in international relations. *International Studies Quarterly*, [s. l.], v. 46, n. 3, p. 331-354, 2002.
- FUENTES, C. El racista enmascarado. *El País*, [s. l.], v. 23, p. 15, 2004.

GHICA, L. A. Discourse Analysis and the production of meaning in International Relations research. *Analele Universității din București. Seria Științe Politice*, [s. l.], v. 15, n. 2, p. 3-9, 2013.

GODINHO, L. Discourse and international relations: a theoretical and methodological approach. *JANUS.NET*, Lisboa, v. 7, n. 2, p. 1-13, 2016.

HAMZA, A. Assassinat de Chokri Belaïd: « Ils ont voulu le faire taire ». *France 24*, [s. l.], 6 fev. 2013. Disponível em: <https://www.france24.com/fr/20130206-assassinat-chokri-belaïd-le-tuant-ils-ont-voulu-le-faire-taire>. Acesso em: 16 out. 2024.

HOLZSCHEITER, A. Between communicative interaction and structures of signification: discourse theory and analysis in international relations. *International Studies Perspectives*, [s. l.], v. 15, n. 2, p. 142-162, 2014.

HUNTINGTON, S. P. *The clash of civilizations and the remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.

JONG, A.; ALI, R. Political Islam as an incomplete and contested category: a post-foundationalist revision. *Religions*, [s. l.], v. 14, n. 8, p. 980, 2023.

KRATOCHWIL, F. V. *Rules, norms, and decisions: on the conditions of practical and legal reasoning in international relations and domestic affairs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

LANDUCCI, L. P. *Covering political Islam: analyzing media discourses on Tunisia's Ennahda Movement*. 2025. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, São Paulo, 2025.

LANDUCCI, L. P.; ROCHA, E. S. O Orientalismo e o silenciamento midiático da Thawra: a imagem do ‘árabe’ e a construção de Mohamed Bouazizi. *GEPOM em Revista*, [s. l.], v. 2, p. 89-106, 2021.

LANDUCCI, L. P.; ROCHA, E. S. A transição tunisiana nos discursos da mídia ocidental: 10 anos de expectativas e Orientalismos. *Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD*, Dourados, v. 11, n. 22, p. 267-292, 2022.

MARKS, M. Did Egypt's coup teach Ennahda to cede power? *Transnational Diffusion and Cooperation in the Middle East*, p. 53, 2016.

MILLIKEN, J. The study of discourse in international relations: a critique of research and methods. *European journal of International Relations*, [s. l.], v. 5, n. 2, p. 225-254, 1999.

MILLIKEN, J. Discourse study: bringing rigor to critical theory. In: FIERKE, K. M.; JORGENSEN, K. E. (Eds.). *Constructing international relations: the next generation*. New York: Routledge, 2015. p. 136-159.

ONUF, N. G. *World of our making: rules and rule in social theory and international relations*. Columbia: University of South Carolina Press, 1989.

ORLANDI, E. P. A Análise de Discurso em suas diferentes tradições intelectuais: o Brasil. In: SEMINÁRIO DE ESTUDOS EM ANÁLISE DE DISCURSO, 1., Maceió, 20-24 out. 2025. *Anais [...]*. Maceió: UFAL, 2003. p. 8-18.

ORLANDI, E. P. *Análise do discurso: princípios e procedimentos*. 5. ed. Campinas: Pontes, 2005.

RESENDE, E. S. A. *A crítica pós-moderna/pós-estruturalista nas relações internacionais*. Boa Vista: Editora UFRR, 2011.

ROCHA, E. S.; CAMARGO, J. F. *Análise de discurso e relações internacionais: Considerações teórico-metodológicas*. São Paulo: Associação Brasileira de Relações Internacionais, 2011.

SAID, E. W. The clash of ignorance. *The Nation*, New York, v. 273, n. 12, 2001.

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

SANTIAGO, S. *Uma leitura nos trópicos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SAUSSURE, F. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 1995.

SILVA, R. F. C. e; LANDUCCI, L. P. Saindo do armário ontológico: a identidade árabe queer a partir das teorias das Relações Internacionais. *Revista Monções*, Dourados, v. 13, n. 26, p. 83-107, 2024.

SPIVAK, G. C. Can the subaltern speak? In: WILLIAMS, P.; CHRISMAN, L. (Eds.). *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*.

New York: Columbia University Press, 1994. p. 66-111.

TATUM, D. S. Discourse, genealogy and methods of text selection in international relations. *Cambridge Review of International Affairs*, [s. l.], v. 31, n. 3-4, p. 344-364, 2018.

TUNISIA: Ennahda and opposition agree on power transfer. *BBC*, [s. l.], 5 out. 2013a. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-africa-24413127>. Acesso em: 25 out. 2024.

TUNISIA mourns murdered politician Chokri Belaid. *BBC*, [s. l.], 8 fev. 2013b. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-africa-21381617>. Acesso em: 25 out. 2024.

TUNISIA election: Secularists set to oust Ennahda party. *BBC*, [s. l.], 27 out. 2014. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/business-29793230>. Acesso em: 4 nov. 2024.

TUNISIA'S PM sacked after violent Covid protests. *BBC*, [s. l.], 26 jul. 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-africa-57958555>. Acesso em: 6 dez. 2024.

TUNISIE: avant les résultats, le principal parti séculier se dit confiant. *France 24*, [s. l.], 26 out. 2014a. Disponível em: <https://www.france24.com/fr/20141026-resultats-tunisie-elections-legislatives-confiant-nidaa-tounes-essebsi-ennahda-jelassi>. Acesso em: 4 nov. 2024.

TUNISIE: laïc, séculier, anti-islamiste... comment qualifier Nidaa Tounès ? *France 24*, [s. l.], 28 out. 2014b. Disponível em: <https://www.france24.com/fr/20141028-legislatives-tunisie-nidaa-tounes-laïque-seculier-anti-islamiste-liberal-ennahda>. Acesso em: 4 nov. 2024.

TUNISIE: le chef du Parlement alerte sur « le retour vers le pouvoir absolu d'un seul homme ». *France 24*, [s. l.], 24 set. 2021. Disponível em: <https://www.france24.com/fr/afrique/20210924-tunisie-le-chef-du-parlement-alerte-sur-le-retour-vers-le-pouvoir-absolu-d-un-seul-homme>. Acesso em: 5 dez. 2024.

VAN DIJK, T. A. *Discourse and context: A sociocognitive approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

VENTURA, L. The “Arab Spring” and Orientalist Stereotypes: the role of Orientalism in the narration of the revolts in the arab world. *Interventions*, Italy, v. 19, n. 2, p.282-297, 2016.

WENDT, A. *Social theory of international politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

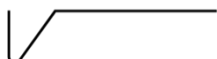
WODAK, R. Language, power and identity. *Language Teaching*, [s. l.], v. 45, n. 2, p. 215-233, 2012.

WOLF, A. *Political Islam in Tunisia: the history of Ennahda*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

ZARAKOL, A. *Before the West: the rise and fall of Eastern world orders*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

ZOLLNER, B. H. E. The metamorphosis of social movements into political parties. The Egyptian Muslim Brotherhood and the Tunisian al-Nahda as cases for a reflection on party institutionalisation theory. *British Journal of Middle Eastern Studies*, [s. l.], v. 48, n. 3, p. 370-387, 2021.

Diversidade religiosa árabe no Brasil: igrejas e mesquitas na paisagem urbana de São Paulo¹



Samira Adel Osman²

Resumo

O presente artigo apresenta a pluralidade religiosa dos imigrantes de origem árabe estabelecidos no Brasil a partir do final do século XIX. Construindo igrejas e mesquitas, esses imigrantes contribuíram para o enriquecimento da paisagem urbana e do patrimônio cultural de São Paulo. A edificação dos templos religiosos é uma das formas de externar a inserção dos imigrantes na sociedade brasileira, ao mesmo tempo em que se praticam e se preservam os elementos de fé cristãs e muçulmanas em sua diversidade.

Introdução

No dia 10 de julho de 2022, quando o Brasil mal se reerguia das consequências da pandemia da COVID-19 e procurava retomar suas atividades, um incêndio nos arredores

¹ Esse artigo é parte de temas sobre a imigração árabe no Brasil que tenho desenvolvido em minhas pesquisas acadêmicas. Sobre a diversidade religiosa desse grupo, cujo debate já apresentei em minha dissertação de mestrado e tese de doutorado, uma pesquisa mais ampla foi realizada em 2013, que resultou na publicação dos capítulos “Cristãos e muçulmanos na experiência migratória árabe no Brasil” (2013) e “Os árabes e suas religiões: islamismo e cristianismo na comunidade imigrante” (2016), além do artigo “Presença muçulmana no Brasil” (2019). Parte desse material (pesquisa bibliográfica, entrevistas e fotografias) foi aproveitada para a expansão do tema neste artigo, sobretudo para as comunidades religiosas ainda pouco conhecidas. Ressalta-se que muitas das informações sobre os ritos e práticas religiosas foram obtidas por meio de entrevistas com arcebispos, bispos, sheiks e imans, enquanto dados sobre as famílias e a formação das sociedades religiosas foram extraídos das fontes documentais dessas entidades (atas de fundação, principalmente), enquanto igrejas e mesquitas foram por mim catalogadas, seja em pesquisa virtual, seja em pesquisa de campo. As demais referências sobre a história da imigração e da religião podem ser encontradas ao final do artigo. Agradeço às colegas Carolina Pulici e Alessandra El Far pelo convite para fazer parte desse oportuno dossiê.

² Docente de História da Ásia da UNIFESP. Doutora em História. Email: samira.osman@unifesp.br.

da icônica região da 25 de Março, no centro de São Paulo, se alastrou por diversos prédios comerciais. Um edifício com uma pequena porta, despercebido aos transeuntes menos acostumados com a história da região, também foi atingido e parcialmente danificado.

O prédio em questão não era de uso comercial, embora sua estrutura original esteja atualmente ocupada por diversos estabelecimentos dessa natureza. A pequena porta dá acesso à Igreja Ortodoxa Antioquina da Anunciação à Nossa Senhora, ou simplesmente Igreja Ortodoxa, como é mais conhecida pelos antigos e assíduos frequentadores que acompanham as missas semanais em todas as manhãs de quartas-feiras.

Localizada na Rua Cavalheiro Basílio Jafet, outrora Rua Itobi, o pequeno templo religioso foi tombado em 2007 pelo Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental da Cidade de São Paulo (Conpresp), em conjunto com outras edificações do chamado Centro Velho. Imigrantes de origem síria e libanesa que começaram a chegar ao Brasil no fim do século XIX, tendo escolhido preferencialmente São Paulo e a região da 25 de Março para se estabelecerem, eram, em sua maioria, cristãos orientais do rito ortodoxo, assim como outros imigrantes minoritários de origem russa e grega, que professavam o mesmo credo.

A construção do templo foi antecedida pela iniciativa do padre Mussa Abi Haidar, que incentivou os primeiros imigrantes a alugarem um salão na Rua 25 de Março, depois transferido para uma casa na Rua Florêncio de Abreu, para que ali funcionasse a primeira Igreja Ortodoxa na cidade e no país, e estando entre as pioneiras na América Latina. Em 1897, foi fundada a Sociedade Ortodoxa São Paulo, que contava com a participação de membros das primeiras famílias árabes mais proeminentes, como Jafet, Assad, Calfat, Buchedid, Gerab, Yazbec. O objetivo dessa sociedade era arrecadar recursos para adquirir terreno e construir a primeira sede religiosa, ação efetivada entre 1902 e 1904. Esses imigrantes foram reconhecidos como ortodoxos antioquinos diaspóricos, e assim o Patriarcado de Antioquia consagrou o primeiro bispo para o Brasil em 1922. Juntamente às funções religiosas, foram estabelecidas aulas de árabe e, mais tarde, um colégio misto com funções educacional e cultural, atendendo tanto os ortodoxos como outros membros da comunidade árabe.

Assim, a igreja, que atendia aos serviços religiosos dos imigrantes que trabalhavam e viviam nessa região e nas proximidades, tinha uma função social e associativa, que mantinha o objetivo de manutenção e coesão do grupo e preservação de sua identidade

cultural e religiosa, bem como de ampliação e criação de demais organizações e instituições. Dali saíram, por exemplo, a ideia da construção de um hospital, mais tarde o renomado Hospital Sírio-Libanês, uma das marcas da ascensão social do grupo e de sua inserção na sociedade brasileira.

A pequena igreja continuava atendendo e prestando serviços religiosos, mas, décadas depois, com a dispersão dos moradores mais enriquecidos por outros bairros da cidade, cresceu a ideia da construção de uma catedral. Em 1944, foi fundada a Irmandade Ortodoxa Apóstolo São Paulo, que, com a Liga das Senhoras Ortodoxas, fundada em 1948, tinha a finalidade de angariar fundos para a construção de uma catedral que pudesse atender às necessidades da comunidade, cada vez maior e mais influente. Em 1947, a diretoria da Irmandade passou a funcionar como Conselho Administrativo da Diocese de São Paulo, formado por membros leigos, cuja função até o presente momento é prestar auxílio material e de gestão de recursos. Por sua vez, a Liga das Senhoras Ortodoxas concentrou suas ações no setor educacional, cultural e de assistência social, com a fundação do Colégio Metropolitano de São Paulo, em funcionamento desde 1953 na região do Paraíso.

A escolha do bairro do Paraíso para sediar a futura catedral acompanhou a ascensão e mobilidade econômica e social da comunidade árabe que, da Região da 25 de Março, passou a ocupar áreas mais valorizadas da cidade, com caráter mais residencial e menos comercial. A família Assad Abdalla presidiu os trabalhos para a construção da catedral, que contou com membros, colaboração e doações de outras famílias árabes, como Abdallah, Rizkallah, Azem, Cury, Semim, Maluhy, Mahfouz, Jafet, Maksoud, Habib, Bondouki, Anauate, Chohfi, Nasrallah, Narchi, Kapaz, Chedid, Sallum, Doumit, Saad, Camasmie, Jazra, Kahla, Dib, Elias, Bittar, Daher, Samara, Zarzur, Bukassim, Shahin, Yázigi, entre muitas outras, enquanto a família Azem Azem custeou a sede do arcebispado na parte posterior da catedral.

O terreno foi adquirido em 1940, e adota-se a data oficial de 2 de maio de 1942 do início das obras, quando foi implantada a pedra fundamental. A inauguração ocorreu em janeiro de 1954, como parte dos festejos do IV Centenário da Cidade de São Paulo, e sua consagração ocorreu em 1958 pelo patriarca Elias IV. A família Camasmie, na figura do arquiteto Paulo Taufic Camasmie, foi a responsável pela preparação do projeto arquitetônico, que deveria remeter ao estilo das igrejas orientais bizantinas. Dessa forma, a catedral (Figura 1), avistada de diversos pontos da região, foi projetada externamente com

sua cúpula central, representando a abóbada celeste, revestida com lâmina dourada na restauração de 2004.

Internamente, num espaço amplo e aberto, destaca-se a nave em cruz grega, marcada pela cúpula central sustentada por duas semicúpulas e absides laterais, além de arcos e colunas marmorizadas laterais, com ornamentos dourados em estilo coríntio. A pintura das abóbadas centrais e dos mezaninos laterais é obra de Joseph Trabulsi e data da década de 1950, enquanto as pinturas laterais e da cúpula do altar são recentes, realizadas entre os anos de 2000 e 2003, de autoria de Hannan Houli. No altar, projeta-se o iconostásio (Figura 2) — o local em que se colocam os ícones —, cuja função é separar o Santuário, local dos santos com acesso restrito ao clero, da Assembleia. A comunicação entre esses ambientes é feita pela Porta Régia, ou Porta Sacerdotal, situada ao centro, pela Porta Norte, à esquerda, e pela Porta Sul, à direita. Entalhadas à mão em mármore de Carrara e pintadas pelo iconógrafo russo Krivotz, o iconostásio 65 imagens e respeita a obrigatoriedade da presença das imagens de Cristo, de Nossa Senhora, de São João Batista e do padroeiro da igreja.

FIGURA 1 – Catedral Ortodoxa



Fonte: Acervo da autora.

FIGURA 2 – Iconostásio

Fonte: Acervo da autora.

Na mesma Rua Cavalheiro Basílio Jafet, antiga Rua Itobi, reuniu-se a Comissão Pró-Mesquita Brasil no início de 1940. A comissão foi criada em decorrência da fundação da Sociedade Beneficente Muçulmana em 1929, contando, inicialmente, com a participação das famílias Kadurah, Tauf, Said, Issa, Zainab, entre outras. Entre os objetivos expressos em seu estatuto estavam a construção de um templo religioso — a mesquita —, seguindo o exemplo das comunidades muçulmanas de capitais mundiais, como Londres, Berlim, Paris e a cidade de Nova Iorque, e a formação de um departamento de assistência social para os necessitados, tanto do mesmo credo quanto de outros, além de uma escola árabe para atender os membros dessa comunidade desejosos de manter os vínculos educacionais e culturais de origem. Em 1933, foi fundado o jornal *Al zikra* — em português, *A recordação* —, órgão de divulgação oficial das atividades da sociedade e meio para angariar apoio e recursos para a construção do que seria a primeira mesquita em São Paulo, no Brasil e na América Latina.

Contando com a presença do então prefeito Prestes Maia, em 10 de janeiro de 1942, era lançada a pedra fundamental da Mesquita Brasil (Figura 3), no terreno aproximado de 2.500 m², adquirido nas proximidades da Avenida do Estado, na região do Parque D. Pedro, zona central da cidade. Em 16 de junho de 1950, no prédio ainda inacabado, foi realizada a primeira oração congregacional da sexta-feira. A gestão de 1957 da Sociedade Beneficente,

formada pelas famílias Orrah, Sumaili, Dargham, Araf, entre outras, deu continuidade aos trabalhos de construção do templo, que seria entregue à comunidade para pleno funcionamento no início da década de 1970, tendo sido possível a partir do aporte financeiro dos governos do Egito, Arábia Saudita e Iraque, que também doou uma cortina especial — relíquia da Caaba, ordinariamente substituída —, além da família Pahlevi, reinante no Irã, que doou uma coleção de tapetes confeccionados especialmente para essa mesquita, enquanto o Congresso Muçulmano fez uma doação de livros, com o objetivo de divulgar a língua e a cultura árabe e a islâmica.

O projeto arquitetônico e a execução das obras da mesquita estiveram a cargo do arquiteto Paulo Taufic Camasmie. A mesquita, que ocupa uma área de 600 m² e foi construída em estilo mameluco, em referência à dinastia que floresceu no Egito entre os séculos XIII e XVI, caracteriza-se pela planta retangular, abóbadas suntuosas, minaretes altos e pátios internos, além de técnicas de claro-escuro para dar efeitos de luminosidade e grandiosidade. Internamente, os padrões decorativos em arabescos e as passagens dos versículos corânicos em escrita cúfica acompanham o mihrab (Figura 4), nicho que indica a orientação das orações voltadas para a cidade sagrada de Meca, e o minbar, púlpito no qual o líder religioso lidera as orações e realiza a homilia. Apesar de sua importância histórica e arquitetônica para a imigração árabe e muçulmana e para a cidade de São Paulo, a mesquita ainda não entrou na lista de tombamento da cidade, tarefa urgente que pode tanto salvá-la do crescimento urbano e desenfreado quanto dos gostos e interferências duvidosos de quem têm administrado atualmente a sociedade e que descaracterizaram suas cores originais.

FIGURA 3 – Mesquita Brasil



Fonte: Acervo da autora.

FIGURA 4 – Mihrab



Fonte: Acervo da autora.

Os dois templos estão carregados de pontos comuns, que não se tratam de meras coincidências. Não é apenas o fato de estarem localizados na região central de São Paulo, terem sido projetados pelo mesmo arquiteto, se sobressaírem na paisagem urbana ou se destacarem no patrimônio arquitetônico das ruas da cidade. A catedral e a mesquita, pioneiras no Brasil e na América Latina, representam a diversidade religiosa da região de origem desses imigrantes que tiveram a oportunidade de transpor para as novas terras suas tradições religiosas e culturais, preservá-las e difundi-las às novas gerações. Também não são os únicos exemplares, pois, a partir delas, outros templos de ambas as vertentes se espalharam pelos bairros da cidade e por diversas outras cidades do estado, bem como por muitos lugares Brasil afora, acompanhando o fluxo migratório e a inserção do grupo nos pontos mais remotos do país, marcando essa presença por meio de sua origem e diversidade religiosa.

Imigração e religião

A imigração árabe ao Brasil, cujos indivíduos são provenientes de regiões atuais do Líbano, da Síria e da Palestina, teve início no fim do século XIX, e pode-se afirmar que é um processo que segue em curso, uma vez que acontecimentos políticos, econômicos e bélicos impulsionam novas levas ao país. Marca contundente desse grupo, genericamente chamado de “árabe”, em substituição ao impopular e anedótico “turco”, é a questão religiosa, que a difere da história da imigração de outros grupos.

O primeiro aspecto que deve ser considerado em relação à procedência desses indivíduos é a perspectiva generalizante sobre o conceito de arabização e islamização e onde, entre esses dois termos, estariam os cristãos. De uma forma genérica, considera-se que todo país árabe é muçulmano. Numa perspectiva orientalista e reducionista, prevaleceu uma visão do senso comum de que o islamismo é uma religião proselitista e impositora de suas crenças a todos os grupos nas terras pelas quais se expandiu e se consolidou, com um padrão de perseguição e ameaça às comunidades cristãs.

Desde o surgimento do islamismo no século VII, com a pregação do profeta Maomé e a expansão territorial iniciada nos primórdios do Califado, os processos de arabização (expansão da língua e cultura árabes) e islamização (expansão da fé religiosa) foram concomitantes, mas enquanto o primeiro teve um sentido prático de usar a língua do

conquistador, substituindo de forma progressiva o grego, como língua da administração e da burocracia, e o aramaico e o siríaco como línguas litúrgica e vernacular, o segundo aspecto não poderia ser imposto aos chamados “povos do livro”, cristãos e judeus que compartilhavam da crença em um único Deus. Com certeza houve islamização, mas jamais pela imposição coercitiva da fé. Àqueles que mantiveram sua crença original foi lhes dados o status de *dhimmi* — protegidos —, o que, na prática, significou a cobrança de tributos aos indivíduos de outras religiões monoteístas de forma mais elevada do que aos muçulmanos.

Dessa forma, em diferentes regiões por onde o islamismo se expandiu, o cristianismo, em suas mais distintas vertentes, continuou sendo praticado, seja no norte da África, na região do Levante ou no Golfo Pérsico. Mais do que isso, regiões como Líbano, Síria e Palestina foram locais onde os cristãos orientais puderam professar sua fé longe da perseguição e intolerância de seus irmãos de fé ocidentais. Mais tarde, com o fim dos califados árabes e o domínio turco-otomano nesses locais, manteve-se a mesma característica de organização social e religiosa, com a denominação de *millet*, comunidade confessional com certa autonomia e responsabilidade para gerir seus membros dentro da estrutura do Império.

Líbano, Síria e Palestina se converteram em um mosaico religioso com diversos grupos confessionais que extrapolaram as simples denominações cristãos e muçulmanos. O Líbano atual, por exemplo, tem 23 comunidades religiosas, sendo 18 delas oficialmente reconhecidas. Entre os cristãos estão os ortodoxos, os maronitas, os melquitas, os armênios ortodoxos e os armênios católicos, os sírios ortodoxos e os sírios católicos, os caldeus e os nestorianos, os protestantes e os coptas no Egito; e entre os muçulmanos estão os sunitas e os xiitas duodecimalistas, os ismaelitas, os alauítas, os drusos e os sufis. Portanto, um mosaico religioso que foi também transposto na imigração e serviu como meio de manutenção cultural e ligação direta ou simbólico-afetiva com as terras de origem, como testemunham as pioneiras catedral e mesquita que introduzem este artigo. Mas há ainda mais.

Os primeiros trabalhos dedicados ao registro da presença da comunidade imigrante de origem árabe no Brasil foram feitos por seus próprios membros, que tiveram como objetivo reforçar suas credenciais religiosas, alinhando-se às práticas do país de acolhida, ainda que em vertentes distintas. Também trataram de se distanciar de uma possível

associação com o Império Turco-Otomano, do qual eram parte, e, decorrentemente, do exotismo de uma religião desconhecida para boa parte da população brasileira.

Os trabalhos acadêmicos que se seguiram também deram mais ênfase à presença dos árabes cristãos, em detrimento dos árabes muçulmanos. Diversos fatores explicam esse predomínio: os primeiros imigrantes, contingentes e numericamente superiores, foram de cristãos; a chegada de muçulmanos ocorreu, em maior proporção, a partir da década de 1950; os registros oficiais brasileiros apenas identificaram os imigrantes como católicos e não católicos; a ascensão social dos imigrantes cristãos distanciaram os indivíduos que vieram dos mesmos lugares, mas que professavam credos diferentes; e os jovens imigrantes de origem muçulmana não professavam sua fé de forma pública, restringindo-se aos ambientes familiares e comunitários, o que os tornou quase invisíveis no país de acolhida.

A visibilidade e a identificação dessa presença muçulmana foram alcançadas por motivos paradoxais. Os ataques de 11 de setembro nos Estados Unidos levaram a mídia a rastrear a presença de comunidades muçulmanas árabe em nosso país, e o que poderia ter se convertido em preconceito, intolerância e xenofobia, acabou por atrair um interesse por essa religião, ainda que com toques de orientalismos. Um mês depois dos atentados, a emissora Globo lançava a novela *O Clone*, que tinha um mote secundário inusitado de árabes muçulmanos vivendo entre um país, o Brasil, e outro, o Marrocos. Ainda que carregada de contornos orientalistas, na perspectiva de Said (1990), a novela não retratou grupos libaneses e sírios do Brasil de forma estereotipada. Ao elaborar um enredo mirabolante de clonagem humana, amores impossíveis e barreiras religiosas, a narrativa deu visibilidade aos muçulmanos, sem cair na representação monolítica de “árabes-muçulmanos-terroristas”, tão comum nos Estados Unidos e em boa parte da Europa

Como muitas vezes ocorre, ir de um extremo a outro torna-se a máxima de visões comuns, midiáticas, artísticas, e agora os muçulmanos tornavam-se mais visíveis que os cristãos árabes no Brasil. Numa perspectiva acadêmica e de pesquisa, este artigo aborda, nas seções seguintes, a presença de cristãos e muçulmanos no cenário da cidade de São Paulo — região de destino preferencial desses imigrantes e, ainda hoje, área de maior concentração —, analisando suas instituições religiosas e, a partir delas, a dispersão geográfica pelo país.

Cristãos e seu ritos orientais

De modo simplificado, a liderança do mundo cristão esteve em disputa entre o papado de Roma e o patriarcado de Constantinopla, levando, no ano de 1054, ao chamado Grande Cisma do Oriente, com a ruptura da Igreja Católica Romana e da Igreja Ortodoxa. Além da disputa de poder, o cisma marcou as diferenças linguísticas e culturais, litúrgicas e religiosas, e as respectivas predominâncias no Oriente ou no Ocidente. Entre as diversas tradições orientais, que se traduzem em origens, ritos, vernáculos e dispersão geográfica, destacam-se: a tradição alexandrina (copta), a tradição antioquina (maronita e siríaca), a tradição armênia, a tradição caldeia e a tradição bizantina (melquita, grega e do leste europeu).

A Igreja Ortodoxa é organizada em jurisdições eclesiásticas e tem diversos patriarcados independentes e autônomos, que seguem o rito bizantino ou oriental, apresentando algumas variantes culturais e forte identificação nacional, sob a liderança um patriarca. Os atuais patriarcados são os de Constantinopla, Alexandria, Jerusalém, Antioquia, Rússia, Sérvia, Romênia, Bulgária e Geórgia, além das igrejas autocéfalas da Grécia, Monte Sinai, Chipre, Albânia, República Tcheca e Eslováquia e Polônia e das igrejas autônomas (dependência canônica de outra igreja) da Finlândia, Estônia, Monte Sinai e Estados Unidos. O patriarca de Constantinopla detém o título honorífico e simbólico de chefe espiritual das Igrejas Ortodoxas.

Entre as diferentes comunidades religiosas cristãs presentes na Síria e no Líbano, destacam-se os ortodoxos, os maronitas e os melquitas como grupos majoritários que migraram para o Brasil. Além deles, há comunidades menores, como os sírios ortodoxos (jacobitas), doutrina monofisista do século V; os coptas ortodoxos, igreja autônoma monofisista; os armênios gregorianos (ou ortodoxos); os nestorianos; e os evangélicos, que agrupam as 12 igrejas protestantes do Líbano e da Síria e que também marcaram presença no Brasil.

Os ortodoxos árabes no Brasil são originários da Síria (Homs e Alepo), Líbano (Beirute, ao sul em Nabatieh; e Bekka, ao norte em Trípoli e Akkar) e Palestina (Jerusalém), tendo aqui aportado a partir do final do século XIX. No início, aderiram aos rituais católicos, seja em decorrência dos casamentos com brasileiros, seja por buscarem um conforto espiritual disponível naquele momento. À medida que a comunidade tornava-se

mais expressiva numericamente e muitos de seus membros alcançavam posição de maior prestígio econômico e social, surgiram sociedades e outros tipos de associações destinados a transportar para as novas terras seus ritos religiosos originais.

No Brasil, a Igreja Ortodoxa fez-se representar por meio da comunidade de imigrantes de diferentes patriarcados, sendo a mais expressiva a Igreja Católica Apostólica Ortodoxa Antioquina, sob a jurisdição do Patriarcado de Antioquia, que tem sua sede em Damasco, na Síria. Ligada à comunidade ortodoxa árabe, de origem síria, libanesa e, em menor proporção, palestina, concentrou-se, sobretudo, nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, ainda que tenha se espalhado pelas mais diferentes regiões do Brasil.

Atualmente, são 18 paróquias, igrejas e comunidades ortodoxas antioquinas no país, sendo que a Catedral Metropolitana Ortodoxa é a sede do Arcebispado Metropolitano e ocupa a posição de Arquidiocese de São Paulo e de todo o Brasil da Igreja Ortodoxa Antioquina, com exceção do Rio de Janeiro (Igreja Ortodoxa de São Nicolau), que se encontra diretamente subordinado ao Patriarcado de Antioquia. Na cidade de São Paulo, além da Catedral Ortodoxa, há a Igreja da Anunciação e duas capelas, a de Santo Antoun e a de São Jorge, ligadas às obras assistenciais sírias; e no estado de São Paulo, há seis igrejas (São José do Rio Preto, Bariri, Embu-Guaçu, Ituverava, Lins e Santos). Em outras regiões do Brasil, encontram-se igrejas em Brasília, Anápolis e Goiânia (GO), em Belo Horizonte e Guaxupé (MG), Curitiba (PR) e Recife (PE).

O ritual praticado, comum a todos os ortodoxos, independentemente da origem étnica, é baseado na contemplação, oração e introspecção segundo as regras estabelecidas por São Basílio e São João Crisóstomo. Por esse motivo, o atendimento e os serviços prestados para ortodoxos de origem russa, grega ou brasileira interessados no culto ortodoxo são os mesmos prestados para a comunidade árabe. As missas são realizadas, na maioria das vezes, em português, embora ainda ocorram em árabe clássico da liturgia. Mesmo assim, a presença árabe faz-se notar na origem da igreja até os dias atuais, quer como parte atuante do Conselho Administrativo, custeando obras de restauro e reforma, quer na participação nos serviços religiosos. Ainda que o papel fundamental da igreja seja prestar assistência religiosa em missas, casamentos, batismo, bênçãos e velórios, não se desconsidera que o local é visto pela comunidade árabe como um elo com a pátria de origem e como forma de manutenção e preservação de sua tradição e história ao longo das gerações.

Duas importantes igrejas orientais ligadas ao rito católico latino também foram construídas e administradas nos primórdios da imigração árabe ao Brasil. São as do ramo maronita e do ramo melquita. Enquanto o ramo maronita manteve-se em plena comunhão com a Igreja Católica Romana, sendo a única que não se dividiu nos ramos católico ou ortodoxo, a Igreja Melquita envolveu-se diretamente nas disputas entre bizantinos e latinos. Ao se posicionar em favor dos últimos, foram chamados de de “realistas” (em árabe, *maleks*), algo como “mais realistas que o rei”.

Os maronitas reconhecem a autoridade do papa, mas seguem sob a jurisdição eclesiástica do Patriarcado Católico Maronita de Antioquia, sediado em Bkerke, ao norte do Líbano. Bkerke foi o local da pregação católica de São Maron no século VII, após sua perseguição na Síria, e é onde se encontra o seu principal mosteiro. Ainda que católicos, os ritos são orientais seguindo a liturgia de Antioquia, celebrado em aramaico e siríaco, e com devoção a São Charbel e Santa Rebeca (Rafqa), além de São Maron. No entanto, o que mais marca e diferencia os maronitas de seus demais irmãos de fé é a forte vinculação entre a identidade religiosa, maronita, e a consciência nacional, libanesa, o que significa dizer que os maronitas se autodenominam os verdadeiros libaneses, seja no Líbano, seja na diáspora majoritariamente concentrada nos Estados Unidos e no Brasil.

Os maronitas estiveram entre as primeiras leva imigrantes e se espalharam em pequenas e grandes cidades, como São Paulo e Rio de Janeiro. Nas pequenas cidades, incorporaram-se às igrejas católicas, mas nas duas capitais com maior expressão numérica, procuraram, desde o início, preservar as tradições para manter o grupo unido e coeso. O padre Yacoub, da família Saliba, incentivou seus conterrâneos e irmãos em fé a fundarem, em 1907, a Sociedade Maronita de Beneficência, inaugurada no dia 9 de fevereiro, dia de São Charbel. Nomes como o da família do filólogo Miguel Nimer, e das famílias Zoghbi, Estefano, Cassab, Massud, Saiad e Caram, figuraram entre os primeiros membros.

A sociedade realizava obras filantrópicas e assistenciais, mantinha um jazigo comunitário no Cemitério da Consolação, auxiliava no repatriamento daqueles que desejassem, publicou o jornal *Al manarat — O farol* — entre 1901 e 1911 e se envolveu diretamente na criação da primeira igreja maronita do Brasil e da América do Sul. A Paróquia Nossa Senhora do Líbano funcionou na Rua 25 de Março de 1902 a 1917, quando projetos urbanísticos levaram à sua demolição. Com o falecimento do padre Yacoub em

1926, a Igreja ficou sem sede e sem atividades, tendo sido nominalmente incorporada à Missão Libanesa no Brasil, sediada no Rio de Janeiro desde 1931.

Em 1946, foram retomados os serviços religiosos, mas sem uma sede própria. Em 1954, instalou-se na Rua Tamandaré, no bairro da Liberdade, em São Paulo, a Missão da Ordem Libanesa Maronita de São Paulo, e no ano seguinte foram criadas a Irmandade Nossa Senhora do Líbano, a Sociedade Charbel do Brasil e a Escola Síria, unindo os objetivos de construção do templo às atividades sociais, culturais e educacionais. Em 1962, criou-se a Diocese Maronita do Brasil, a primeira fora do Oriente, e a igreja como sede do bispado foi consagrada Catedral (Figuras 5). Hoje, há 12 paróquias, destacando-se a do Rio de Janeiro, de Porto Alegre, de Minas Gerais (Belo Horizonte e Carmo do Cajuru), de Bauru, de São José do Rio Preto, de Campinas, de Piracicaba e de Guarulhos (São Paulo).

Na Catedral, os cultos são em árabe aos domingos, e em maio são realizadas comemorações — que também servem como meio para celebrar e manter a cultura e as tradições dessa comunidade — em homenagem à padroeira (Figura 6) e a São Maron, além da festa anual da Sociedade Maronita. Ainda, os objetivos mais recentes têm sido o de reavivar a identidade libanesa por meio da expressão da fé maronita e da reforma da Catedral, feita com pedras trazidas diretamente do Líbano como uma forma simbólica de se manter a ligação com a terra de origem.

FIGURA 5 – Catedral Nossa Senhora do Líbano



Fonte: Acervo da autora.

FIGURA 6 – Padroeira



Fonte: Acervo da autora.

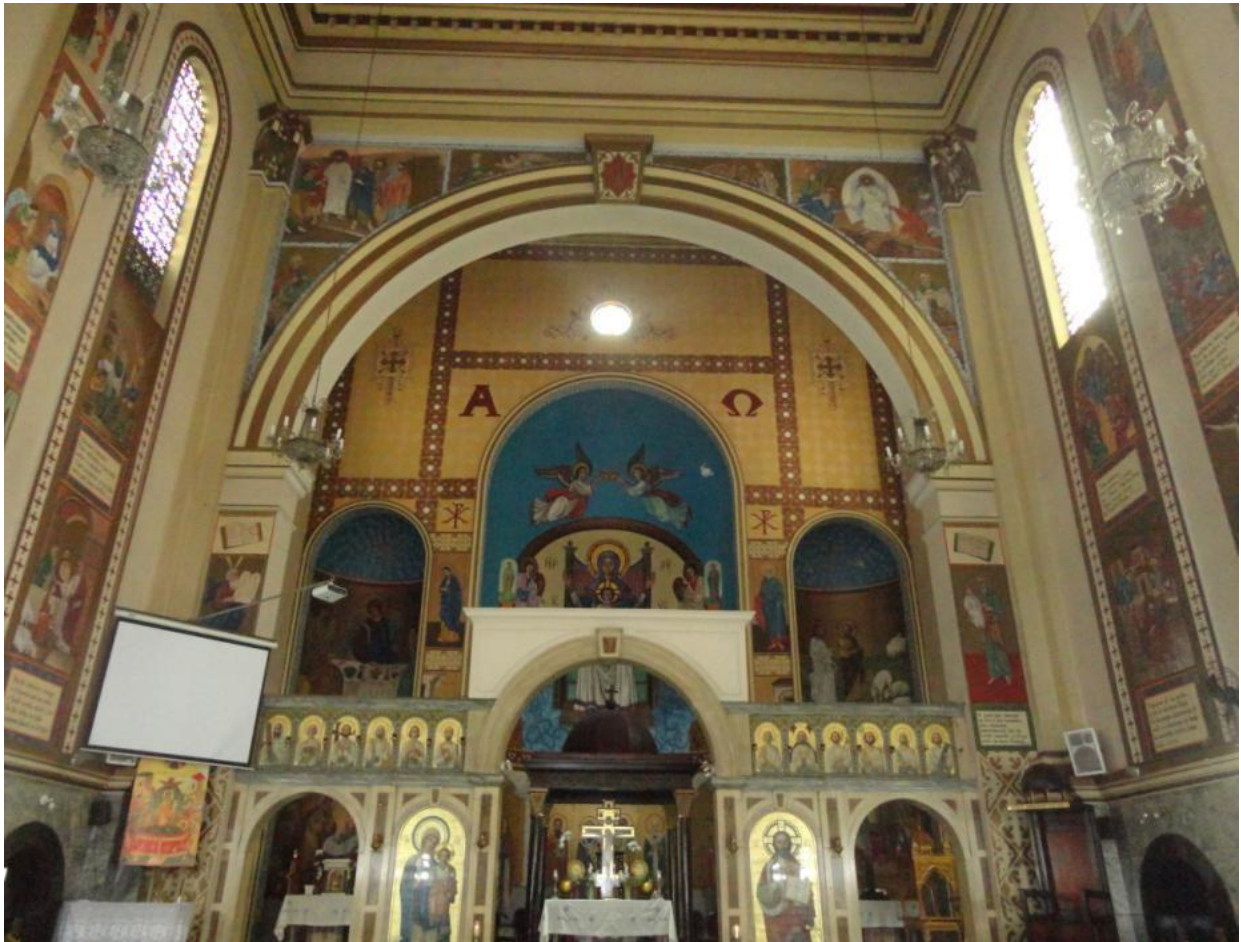
A Igreja Melquita, uma das mais antigas da região oriental, foi a primeira a usar o árabe como língua litúrgica desde o processo de arabização ocorrido no século VIII. Ela se manteve coesa até o século XVIII, quando a ação jesuítica na Síria levou à sua divisão como católicos (ou uniatos) e ortodoxos (ou antioquinos). Apesar da separação, ambos os ramos seguem a liturgia e o rito bizantino, a devoção a São Crisóstomo e São Basílio e o uso de ícones sagrados. Há três sedes do Patriarcado: Antioquia e Oriente, Alexandria e Jerusalém.

A fundação da primeira Igreja Católica Melquita em São Paulo e no Brasil foi de responsabilidade do Conselho Melquita, composto por famílias como Maluf, Khalil, Zarzur, Soubhie, Sayeg, Nahas, Farah, Nahas, entre outras. Em 1905, ocorreu a compra de um terreno que, inadvertidamente, foi cedido à Cúria Metropolitana em 1931. Como ato compensatório, os melquitas puderam usar a Igreja de Santa Generosa, no bairro do Paraíso, e receberam compensação financeira para adquirir outro lote. Em 1951, foi lançada a pedra fundamental; em 1952, ela foi inaugurada; em 1953, tornou-se paróquia; e em 1972, Diocese Melquita Nossa Senhora do Paraíso (Figura 7). Apesar da vinculação com a imigração síria e libanesa desde seus primórdios, hoje a igreja está muito longe desses fiéis que um dia a idealizaram. Ainda assim, o rito é oriental bizantino, e aos domingos, a celebração da missa é em português, grego e árabe.

FIGURA 7 – Igreja Nossa Senhora do Paraíso



Fonte: Acervo da autora

FIGURA 8 – Iconostásio

Fonte: Acervo da autora.

Além dessas três maiores igrejas cristãs de origem imigrante árabe, podemos destacar ainda as igrejas que não estão em comunhão nem com o ramo ortodoxo, nem com o ramo latino. Denominam-se igrejas não calcedonianas ou antigas igrejas orientais (também autodenominadas ortodoxas orientais ou antigas ortodoxas orientais) as doutrinas cristãs que aceitam apenas as decisões dos três primeiros concílios ecumênicos (Niceia, Constantinopla e Éfeso), tendo surgido após o Concílio de Calcedônia de 451, que reafirmou a doutrina das duas naturezas de Cristo, aceita por católicos latinos, católicos ortodoxos e protestantes.

Essa igreja está organizada em seis igrejas nacionais autocéfalas e em várias igrejas autônomas associadas, que partilham das mesmas crenças e doutrinas. São elas: a Igreja Apostólica Armênia, a Igreja Ortodoxa Síria, a Igreja Ortodoxa Copta, a Igreja Ortodoxa Etíope, a Igreja Ortodoxa Indiana e a Igreja Ortodoxa Eritréia. No Brasil, estão presentes

os ramos sírio e armênio, tendo recentemente chegado a igreja copta. Os imigrantes árabes provenientes do norte da Síria denominam-se *sirian*, falam a língua árabe e o siríaco (ou *siriani*) e remetem sua origem aos assírios que ocupavam a região correspondente à Mesopotâmia. Os *sirians*, como se denominam, dividiram-se em duas seitas minoritárias. O ramo católico *sirian*, ligado à igreja latina, rapidamente se assimilou nas novas terras, pela ligação com a Igreja Católica, mas edificou a Igreja do Sagrado Coração de Jesus em Belo Horizonte, na qual ocorrem cultos orientais dessa comunidade e dos melquitas.

Já o ramo ortodoxo *sirian* chegou ao Brasil a partir de 1904, mas as atividades sociais e religiosa, com a fundação da Sociedade Beneficente Ortodoxa Santa Maria, no bairro de Pinheiros, em São Paulo, foram organizadas apenas 1940. Em 1951, acrescentou-se o termo *sirian* à instituição, passando a ser identificada como Sociedade Religiosa Beneficente Sirian Ortodoxa Santa Maria. Entre os objetivos da sociedade estavam o de zelar pela manutenção da comunidade sirian-ortodoxa na imigração, arrecadar fundos para a construção de uma igreja com uma escola e ajudar os necessitados. A igreja funcionou provisoriamente num salão da Rua Morato Coelho, em Pinheiros, até a construção do templo na Vila Clementino, em São Paulo, denominada Igreja Sirian Ortodoxa Santa Maria. Ela permanece sob a manutenção da sociedade que a idealizou e realiza missas em português, aramaico e árabe para atender à comunidade imigrante.

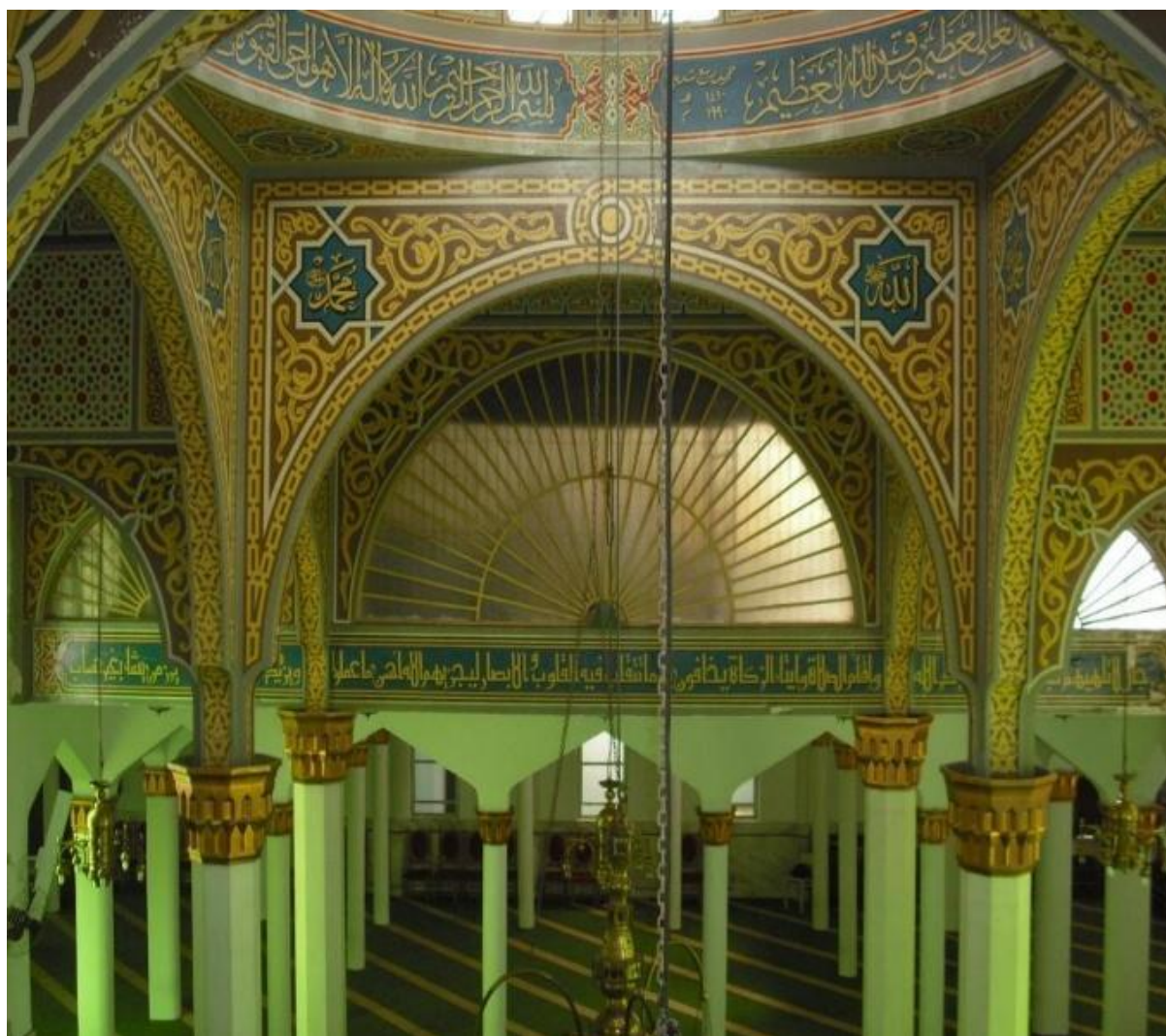
Há ainda outros templos *sirian* no Brasil: a Igreja Siríaca Ortodoxa São João Batista, em Mirandópolis (SP); a Igreja Siríaca Ortodoxa São Jorge, em Campo Grande (MS); e a Igreja Siríaca Ortodoxa São Pedro, em Belo Horizonte. Todas elas estão ligadas ao Patriarcado Sirian-Ortodoxo de Antioquia, com sede em Damasco, na Síria, remetendo às origens dessa comunidade.

Finalmente, destaca-se a presença dos imigrantes árabes protestantes, convertidos em suas terras de origem pelas missões religiosas norte-americanas, que fundaram colégios em Beirute e no Cairo, que depois se tornariam, respectivamente, a Universidade Americana de Beirute e a Universidade Americana do Cairo. No Brasil, a assimilação dos protestantes árabes ocorreu rapidamente nas congregações missionárias congêneres, mas também houve tentativa de criação de uma igreja própria, denominada Igreja Evangélica Síria, instalada na região central de São Paulo, que durou de 1922 a 1935, em torno do ministro Khalil Kassis, proveniente do Líbano. Atualmente, existe a Igreja Evangélica Árabe de São Paulo, situada na região da Vila Mariana, bem como uma Igreja Evangélica Árabe em Foz do Iguaçu.

Muçulmanos e suas vertentes religiosas

Por décadas, a Mesquita Brasil reinou soberana como o único templo islâmico de São Paulo e do país, e por meio da Sociedade Beneficente Muçulmana, também foi fundado o primeiro cemitério islâmico na cidade de Guarulhos. As divisões nacionais — sírios, libaneses e palestinos — e as divisões sectárias — sunismo e xiismo — não tiveram lugar no único espaço religioso disponível na cidade, sendo a mesquita e a sala de orações (Figura 9) utilizadas pelos diferentes membros dessa comunidade por muitos anos de forma indistinta.

FIGURA 9 – Sala de Orações da Mesquita Brasil



Fonte: Acervo da autora.

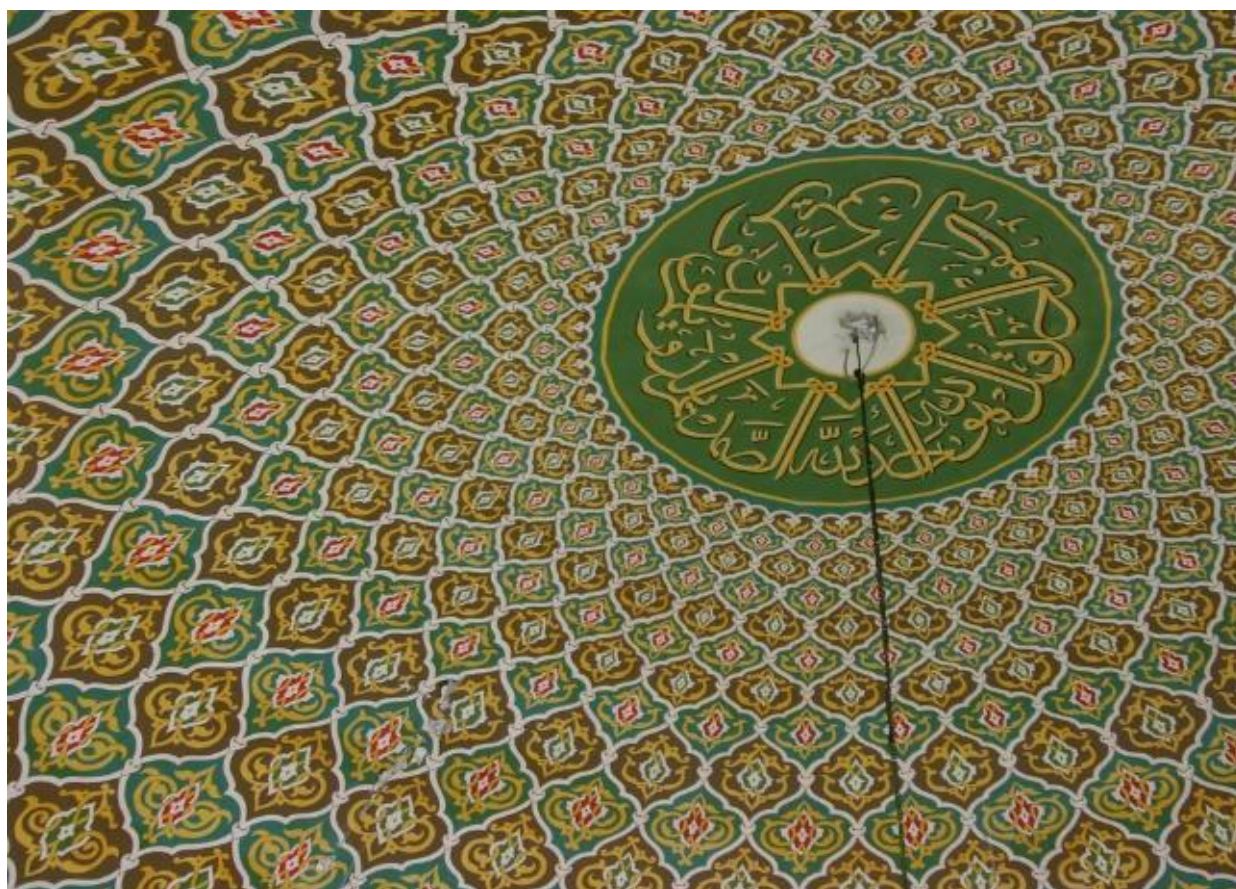
No entanto, esse cenário passaria por uma mudança devido ao aumento dos fluxos migratórios e à dispersão geográfica dos imigrantes muçulmanos pelos diferentes bairros da cidade, área metropolitana, interior e litoral de São Paulo, como também pelo país. Mais do que o aspecto religioso, essas mesquitas foram precedidas de sociedades e associações de benemerência, que uniam diversos objetivos: preservação e divulgação cultural, manutenção da comunidade, convivência e coesão social, sociabilidades e reforço dos laços familiares e comunitários.

Entre as mesquitas mais antigas de São Paulo, destacam-se a Mesquita da Misericórdia, de Santo Amaro (Figuras 10 e 11), inaugurada em 1977, no mesmo ano da Mesquita de Campinas, e a Mesquita Khalid ibn Walid, de São Miguel, inaugurada em 1982. Posteriormente, surgiram muitas outras, como em Guarulhos, Mogi das Cruzes, Jundiaí, São Bernardo do Campo, São José dos Campos, Santos, Barretos, Lajes, Colina e Taubaté, totalizando, no estado de São Paulo, 36 entidades, além de 2 em Minas Gerais (Belo Horizonte e Juiz de Fora), 1 no Rio de Janeiro e 1 no Espírito Santo. Na região Sul do Brasil, há 32 instituições, sendo 24 no Paraná, 4 no Rio Grande do Sul e 4 em Santa Catarina. A Mesquita Rei Faïçal, de Londrina, foi inaugurada em 1968, e a Mesquita Omar Ibn Al-Khatab, em Foz do Iguaçu, em 1983. Na região Centro-Oeste, são 13 mesquitas, sendo a Mesquita de Cuiabá a mais antiga delas, inaugurada em 1978. Em 2012, foi inaugurada a Mesquita de Manaus, a primeira da Região Norte. Diversas *mussalabs* (salas de oração) em centros e associações islâmicas servem aos propósitos religiosos em localidades onde ainda não há mesquitas edificadas.

FIGURA 10 – Mesquita da Misericórdia



Fonte: Divulgação @sobemsa.

FIGURA 11 – Detalhe da Cúpula

Fonte: Divulgação @sobemsa.

A maior parte dessas sociedades, associações e centros de divulgação que mantêm as mesquitas segue a tradição sunita, o ramo majoritário do islamismo, que, *grosso modo*, reconhece a autoridade e liderança dos primeiros califas Rashidun (Abu Bakr, Omar, Osman e Ali). Em menor número estão as entidades xiitas, que reivindicam a descendência familiar na sucessão do profeta em Ali, seu primo e genro, em oposição aos três primeiros califas. Os partidários de Ali ficaram conhecidos como *shi'a* ou *shi'ali* (xia, xiita) ou *matualli* (retornados a Ali).

Nos primórdios da imigração, questões históricas, e mesmo de prática religiosa, careciam de rigor litúrgico e conhecimento mais aprofundado dos preceitos, considerando que os pioneiros eram jovens semianalfabetos e seguiram para a imigração sem uma liderança que os guiasse. A própria distinção entre sunismo e xiismo era muito tênue, não havendo, naquele momento, a necessidade de uma separação efetiva entre eles. Por isso, a Mesquita Brasil agrupou ambas as vertentes em seus primórdios, e mesmo o Cemitério

Islâmico de Guarulhos, mantido pela Sociedade Beneficente Muçulmana, não faz essa distinção ainda atualmente.

A década de 1980 trouxe mudanças tanto para o grupo sunita quanto para o xiita. No caso dos sunitas, são destacáveis a Liga da Juventude Islâmica, no bairro do Pari, que atua como um centro de divulgação, menos ligada às questões comunitárias e sociais e mais preocupada com a propagação da fé religiosa. Assim, suas ações se voltam para o ensino da língua árabe, para os estudos religiosos e para a tradução e divulgação de obras, além de servir como um local de referência para quem procura conhecer mais sobre o islamismo. Essa também é uma das características do conjunto de instituições islâmicas em São Bernardo do Campo, que se considera a capital muçulmana do Brasil. O conjunto é formado pela Sociedade Islâmica de Beneficência e a Mesquita Abu Bakr Assadiq, a Junta de Assistência Islâmica Internacional, o Centro de Divulgação do Islã para a América Latina (CDIAL), a Assembleia Mundial da Juventude Islâmica (WAMY, na sigla inglesa), a Editora Makkah e o CDIAL-Halal, que orienta e emite certificações para o menor animal *halal*.

No caso dos xiitas, em 1980 foi criada a Associação Beneficente Islâmica do Brasil, que, no ano seguinte, adquiriu um terreno para a construção da Mesquita Mohammad Mensageiro de Deus, mais conhecida como Mesquita do Brás (Figura 12). O modelo arquitetônico segue o padrão clássico persa safávida dos séculos XVI ao XVIII, apresentando uma cúpula central em gota, arcos ogivais, dois minaretes e decoração com mosaicos azulejados. Internamente, é simples, contando com o *mibrab* (Figura 13), painéis em azulejo com a inscrição da Shahada e o testemunho de fé, e nos quatro cantos, há a escrita em árabe de Muhammad, Ali, Hassan e Hussein. Seguindo as orientações dos praticantes dessa vertente, a mesquita está dedicada às festividades religiosas comuns a todos os muçulmanos, como as celebrações de Ramadã e da peregrinação a Meca, e às específicas do xiismo, como os aniversários de nascimento e martírio de Ali, Hassan e Hussein, e de mulheres relevantes para a história do islamismo em geral e do xiismo em particular, como Khadija, Fátima e Zainab. Além disso, há um caráter fortemente político com as celebrações da resistência libanesa, do dia de Jerusalém e da Revolução Iraniana.

FIGURA 12 – Mesquita do Brás



Fonte: Acervo da autora.

FIGURA 13 – Interior da Mesquita do Brás



Fonte: Acervo da autora.

Além de São Paulo, que também conta com a Mesquita Ali Ibn Abi Talib, na Vila São José, na zona Sul, o xiismo está presente na cidade de Curitiba, no Paraná. Assim como a Mesquita Brasil em seus primórdios, essas instituições também tinham, o objetivo de manutenção e convivência social entre os muçulmanos árabes, independentemente da vertente islâmica. Em 1957, foi fundada a Sociedade Beneficente Muçulmana do Paraná e, em 1976, foi inaugurada a Mesquita Ali Ibn Abi Talib, remodelada arquitetonicamente em 1983. A região Centro-Oeste tem duas mesquitas xiitas: a Mesquita de Ponta Porã (MS) e a Mesquita Iman Ali em Ponta Grossa (MT). Salas de orações, chamadas de Husseynia, são encontradas em Foz do Iguaçu, Campo Grande e Brasília. Em Minas Gerais, Rio Grande do Sul e Santa Catarina onde não instituições exclusivamente xiitas, frequentam-se os templos sunitas, comprovando que, na imigração, as divergências sectárias podem ser diluídas e outros fatores identitários podem gerar formas de comunhão.

Além dos ramos majoritários sunita e xiita, outras minorias islâmicas formaram comunidades imigrantes no Brasil, destacando-se os drusos e os alauítas, que são ramificações do xiismo ismaelita. Devido às perseguições sofridas, essas comunidades recorreram à prática da *taqqiya* — do árabe, “dissimulação” — como forma de convivência na sociedade receptora, aceitando a religião dominante na aparência e praticando sua fé em segredo. Por isso, também não edificam templos religiosos. Para os muçulmanos, muitas vezes os drusos e os alauítas foram compreendidos como seitas heréticas e, por esse motivo, negam-lhes o pertencimento ao mundo islâmico. Etnicamente, são de origem árabe e se estabeleceram sobretudo no Líbano e na Síria, de onde partiram para o Brasil.

Os drusos surgiram no califado fatímida do Egito, durante o reinado de Hakim Ibn Nizar, no século X. Do ponto de vista religioso, os drusos são uma seita hermética e acessível apenas aos iniciados e identificam sua fé como unitarista, ou como *abul al tamhid*, o povo do monoteísmo. Eles creem na reencarnação, aboliram os rituais religiosos e mantêm sete pilares religiosos, acrescentando a jihad e a lealdade ao iman aos cinco pilares do islamismo, que deve ser compreendido no sentido alegórico. A comunidade é dirigida por um chefe espiritual, sheik, que detém um poder pessoal de direito sucessório e de gestão dos bens da comunidade.

No Brasil, a comunidade drusa chegou a partir do fim do século XIX, como um grupo minoritário entre os sírios e libaneses, e passou por uma nova onda nas décadas de 1960 e 1970. Esse grupo concentra-se, sobretudo, em Minas Gerais, onde fundou, em 1925,

a Sociedade Beneficente Sírio-Libanesa, em Teófilo Otoni, que durou até 1956. Em 1929, fundou também a Sociedade Beneficente Druziense, na cidade de Oliveira, que se tornou a Liga Beneficente Drusa do Brasil em Belo Horizonte, em 1956. Ainda, em 1981 foi criado o Lar Beneficente Druzo Brasileiro em Belo Horizonte. Em São Paulo, foi criada a Sociedade Unitarista Druza Brasileira, responsável pelo Lar Druzo Brasileiro, fundado em 1969, no bairro de Santana. Em 2009, foi criado o Lar Druzo Brasileiro de Foz do Iguaçu.

Os alauítas ou nussairitas, surgidos na Síria no século IX, são os seguidores de Muhamad Ibn Nassir. Os alauítas creem em Deus e reconhecem Muhammad como seu profeta, mas divinizam Ali como deus encarnado, daí sua designação como seguidores de Ali. Entre seus ritos religiosos estão a prática do Ramadã, as interdições alimentares, a crença em seis pilares, sendo o jihad o sexto. Além disso, o Eid al Fitr e o Eid al Adha também celebram a Páscoa e o Natal em 6 de janeiro, de acordo com o calendário Juliano. No Brasil, a comunidade alauíta formou-se a partir do início do século XX e se concentrou principalmente em Goiás e no Rio de Janeiro, tendo fundado, em 1922, a Sociedade Beneficente Alauíta. Um pequeno grupo se instalou em São Paulo, onde mantém a Sociedade Beneficente Islâmica Alauíta de São Paulo, na Vila Mariana.

Considerações finais

A diversidade religiosa é um aspecto fundamental das questões ligadas aos povos árabes e marca a presença desse grupo na imigração. Ligadas intimamente ao fluxo migratório, podem-se perceber duas realidades: no caso cristão, a comunidade árabe esteve estritamente ligada à sua criação e administração e à manutenção dos ritos e da língua. No entanto, apesar de ainda manter laços afetivos, tem ocorrido, ao longo das gerações, um esvaziamento e distanciamento dos descendentes de imigrantes dessas instituições. Eventualmente, batismos, exéquias e casamentos continuam ocorrendo, mas de uma forma mais simbólica que por questões de fé. A manutenção dos ritos orientais e da língua árabe é uma forma simbólica da preservação dessa identidade, mesmo que os frequentadores, de ascendência árabe ou não, estejam cada vez mais distantes dessa realidade.

No caso muçulmano, há ainda uma estreita relação entre a comunidade e as mesquitas, que funcionam não apenas como um espaço religioso, mas também como um lugar congregacional e de forte ligação étnica. Esse fato marca uma nova divisão dentro do

grupo diaspórico islâmico: de um lado, os de origem libanesa, criadores e mantenedores dessas instituições; e de outro, os demais grupos muçulmanos não árabes, sobretudo provenientes de países africanos ou asiáticos, e os convertidos. Ainda que se afirme um universalismo islâmico, no Brasil, o islamismo se mantém fortemente relacionado ao pertencimento étnico e nacional, e para as mesquitas se dirigem tantos os membros mais velhos quanto os jovens, que têm reavivado tanto a expressão de sua fé quanto seu pertencimento a uma comunidade árabe e de origem libanesa. Cultos em árabe e aulas de língua e religião dividem importância com festas religiosas e festas sociais, como forma de aproximar e manter coesa as novas gerações em torno de sociabilidades e socializações que visam reforçar o sentimento de pertença identitária.

De toda forma, o que se pode considerar é a importância dessas instituições religiosas para a consolidação do grupo e como forma de ser e pertencer à sociedade de acolhida. Igrejas, catedrais, mesquitas e salas de orações se destacam na paisagem urbana da cidade de São Paulo e de outras tantas cidades do estado e do país, que recebeu e continua recebendo imigrantes e refugiados provenientes de lugares do mundo onde a intolerância, a perseguição e o atentado à vida humana não poderiam jamais ter tido lugar.

Referências

ASSAF, R.; BARAKAT, L (org.). *Atlas du Liban: géographie, histoire, économie*. Beyrouth: Presses de l'Université Saint-Joseph, 2003.

DUOUN, T. *A imigração sírio-libanesa às Terras da Promissão*. São Paulo: Tipografia Árabe, 1944.

HAJJAR, C. F. *Imigração árabe: 100 anos de reflexão*. São Paulo: Ícone, 1985.

JORGE, S. *Álbum da Colônia Sírio Libanesa no Brasil*. São Paulo: Soc. Imprensa Paulista, [1944?].

KARAM, J. T. *Um outro arabesco: etnicidade sírio-libanesa no Brasil*

neoliberal. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

KNOWLTON, C. *Sírios e libaneses*. São Paulo: Anhembi, 1960.

LOIACONO, M. A Igreja Ortodoxa no Brasil. *Religiosidade no Brasil*, São Paulo, n. 67, 2005, p.116-131. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i67p116-131>.

OSMAN, S. A. *Imigração árabe no Brasil*. História oral de imigrantes libaneses e muçulmanos. São Paulo: Xamã, 2011.

OSMAN, S. A. Cristãos e muçulmanos na experiência migratória árabe no Brasil. In: DIETRICH, A. M.;

MOURA, C. A. S.; SILVA, E. M. *Viajantes, missionários e imigrantes: a história em movimento*. Campinas: Unicamp, 2013. p. 209-240.

OSMAN, S. A. Os árabes e suas religiões: islamismo e cristianismo na comunidade imigrante. In: BAGGIO, F.; PARISI, P.; SANCHEZ, W. *Mobilidade humana e identidades religiosas*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 331-342.

OSMAN, S. A. Presença muçulmana no Brasil: breve resumo histórico. *Hamsa*, Evora, n. 5, 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/hamsa/343>. Acesso em: 20 set. 2025.

PINTO, P. G. H. R. Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades ZAGO, N. Do acesso à permanência no ensino superior: percursos de estudantes universitários de camadas populares. *Revista Brasileira de Educação*, [s. l.], v. 11, n. 32, p. 226-237, 2006

muçulmanas no Brasil. *Religiosidade no Brasil*, São Paulo, 2005. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i67p228-249>.

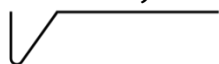
SAFADY, J. *A imigração árabe no Brasil (1880-1970)*. São Paulo: Garatuja, 1994.

SAID, E. *Orientalismo*. O oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

TRUZZI, O. *Patrícios: sírios e libaneses em São Paulo*. São Paulo: Unesp, 2008.

ZAHAR, L. *Líbano, espejo del Medio Oriente: comunidad, confesión y Estado, siglos VII-XXI*. México: El Colegio de México, 2004.

Gaza, entre a razão e o coração



Salem Nasser¹

Resenha: OLIVEIRA, Rafael Domingos (Org.). *Gaza no coração: história, resistência e solidariedade na Palestina*. São Paulo: Elefante, 2024.

Aprende-se muito lendo *Gaza no coração: história, resistência e solidariedade na Palestina*. Resenhar a obra logo após a leitura é tarefa difícil: são pouco mais de 400 páginas e algumas horas de ininterrupto e exaustivo contato com a lembrança da tragédia, da injustiça, da impotência, do silêncio, da covardia, da hipocrisia, do sangue e das lágrimas.

Uma resenha, suponho, deve refletir a minha relação com a obra. O leitor deve saber, então, que a minha reação automática à mera menção de Gaza é sentir furiosamente o caráter torto deste mundo. Tudo que não realize a urgência de interromper a fome, o morticínio, o sofrimento indizível das crianças, das mães e dos pais, estará aquém do esperado. Isso inclui o livro *Gaza no coração* e esta sua resenha.

Recomendo vivamente a leitura, no entanto, entre muitas outras razões, porque, como disse, aprende-se muito. Aprendi, primeiro, conhecendo e entrando em contato, por meio dos textos incluídos no livro, com muitos dos 47 autores, pensadores, ativistas, jornalistas, professores e escritores que contribuíram com a obra. Há, sim, uma nota de esperança nesta descoberta de vozes, e almas, que têm algo em comum: a coragem de enxergar através da “névoa retórica” (Moser) e sentir, e falar, e agir na contramão de um

¹ Professor de Direito Internacional na FGV Direito SP. Estudioso do Oriente Médio, do mundo árabe e do mundo muçulmano. Publica a *newsletter* Cegueira Seletiva no Substack.com.

mundo absurdo. Há também um quê de ar fresco no contato com representantes de tantas causas justas que expressam sua solidariedade com os palestinos e a comunalidade entre as lutas.

O dever, ou a missão, de solidariedade com os palestinos e com sua causa é lembrado em vários dos textos de *Gaza no coração* e parece ser um ponto de partida e um objeto central do projeto como um todo. Mais de uma vez, mais de um dos autores lembra que a solidariedade deve ser ativa, que não pode ser “falsa caridade” (Charbel).

É verdade que grandes, quase insuperáveis, forças se colocam como obstáculos ao exercício da solidariedade devida. Não é surpresa, por isso, que já num dos primeiros textos do livro apareça a noção de “impotência” que pode acometer tantos de nós (Vergès). Essa impotência se estende para o universo do discurso e da narrativa, em que enormes “obstáculos retóricos” (Moser) nos confrontam.

Há muito tempo, ocorreu-me uma imagem que me toma de assalto repetida e frequentemente: a dos palestinos falando contra o vento, um vento que empurrava as palavras para trás de quem fala, fazendo-as inaudíveis para todos os demais. Os muitos muros que blindam Israel incluem as barreiras que fazem o possível para tornar invisíveis e desprovidos de voz os palestinos. Os muitos textos de *Gaza no coração* são uma tentativa de desestabilizar e, um dia, derrubar esses muros. E isto é bem-vindo.

A verdade de que a Questão Palestina é consequência e manifestação do exercício imperial do poder e da permanência da lógica de exploração e de diferenciação racial que marca o colonialismo Ocidental é referida por mais de um autor. É frequente também a referência ao capitalismo como sistema que permite e demanda a exclusão e a exploração do “outro”.

Esse conjunto de chaves explicativas — imperialismo, colonialismo, capitalismo e racismo — permite uma melhor compreensão do drama palestino, jogando luz sobre suas condicionantes fundamentais, sobre as bases de sua sustentação. Esse pano de fundo é bem complementado pelos textos que recuperam a história própria da Questão Palestina, especialmente da Nakba, uma história muitas vezes invisibilizada e enterrada sob inúmeros mitos sobre Israel e seu nascimento.

O conjunto de chaves a que me referi também permite a aproximação entre a tragédia palestina e as tragédias de outros povos e grupos humanos.

De fato, vários dos textos de *Gaza no coração* apontam para a igual natureza das lutas pela autodeterminação dos palestinos, pelos direitos dos povos originários, contra o racismo e a discriminação de gênero e, de modo geral, pela “emancipação humana” e não só “política”. Vejo nisso um esforço importante no sentido de, pela referência ao que nos é mais conhecido, possamos tornar mais visível a luta palestina que encontra entraves especialmente difíceis de superar.

Há, igualmente, por certo, o esforço de fazer ver e denunciar o genocídio em curso pela remissão à memória de outros genocídios, passados ou presentes.

Há entre os textos, no entanto, aqueles que, para além da semelhança e da comunalidade, tentam chamar nossa atenção para o que há de específico, de extraordinário, de inexplicável no caso palestino e, especificamente, em relação a Gaza nos dois últimos anos.

Coletos ao menos os seguintes signos do que eleva a atualidade de Gaza a um lugar especial. É claro que o fato de se tratar de um genocídio em andamento já é algo que carrega em si o senso de urgência, é algo que remete ao “desmesurado”, ao que é indizível, incompreensível. Mas há mais: o que faz dele um genocídio algo mais desesperado é o fato de que vem acompanhado de “dessensibilização”, de “des-historização” e de um discurso “adestrado”, cego, obscuro, vindo de intelectuais consagrados, para não dizer nada das elites políticas e econômicas e da grande imprensa. E para consumir o molho especial com que nos é servido o genocídio de Gaza, é preciso notar o seu funcionamento no plano da “microfísica”, notar a máquina do “colonialismo do detalhe”, notar o profissionalismo do genocídio que opera “gradualmente”, segundo uma “política” precisa.

De fato, o silêncio e a imobilidade de que somos capazes, enquanto humanidade, parecem nos dizer mais sobre o absurdo do que a própria ocorrência do genocídio e do que precedeu o genocídio, a limpeza étnica, o apartheid, a colonização, a ocupação. Pessoalmente, estou convencido de que essa excepcionalidade do caso palestino, dada pela (falta de) reação do Ocidente, está relacionada à identidade do criminoso.

Quero com isso dizer, primeiro, que Israel representa uma parte do Ocidente que continua autorizado a colonizar, explorar, expulsar e matar o não europeu, ainda visto como inferior, a despeito de todos os discursos de igualdade e direitos universais.

Quero, em seguida, dizer que Israel, enquanto Estado pensado, em parte, como compensação pelo genocídio dos judeus da Europa, um Estado cujos interesses passam a

determinar as ações das elites políticas e econômicas do Ocidente, por força de um lobby de poder sem precedentes, recebe autorizações extraordinárias para o cometimento dos mais graves crimes, em nome de um pretenso direito à legítima defesa.

E é aqui que faço uma primeira crítica ao conjunto da obra da coletânea que é *Gaza no coração*. Muitos dos textos parecem não conseguir escapar da narrativa que nos diz serem os palestinos “as vítimas das vítimas” e que nota as razões que levam os que um dia foram vítimas a se tornarem opressores. Por mais que haja verdade nisso, questiono se muitos de nós não sentem a necessidade, inconsciente, de lembrar a tragédia que vitimou os judeus da Europa para se verem autorizados a denunciar aquela que vitima os palestinos.

Parece ser preciso, em alguma medida, pagar o pedágio de, primeiro, lembrar que os opressores de hoje foram ontem vítimas, e mais, que foram as vítimas exemplares, no sentido de que a tragédia que se abateu sobre elas deve ser tomada como padrão contra o qual todas as tragédias devem ser avaliadas. Isso, combinado com a explicação sobre como a vítima de ontem tenderia, naturalmente, a se tornar opressor, deixa a impressão de que, de algum modo, talvez haja de fato uma explicação para o que acontece na Palestina.

Alguns dos autores parecem terem sentido também a necessidade de pagar um outro pedágio que se impõe a quem tenta discutir a Palestina: o de criticar o Hamas ou, pelo menos, as suas ações do dia 7 de outubro de 2023. Também isso resulta, diante do cenário de obstáculos retóricos em que vivemos, na diluição da injustiça real que se quer denunciar.

...

O título, *Gaza no coração*, nos é dito, remete à inspiração tirada do livro *Espanha no coração*, que reúne poemas de Pablo Neruda reagindo à Guerra Civil espanhola. A escolha é muito apropriada e convida a um sentir com e por Gaza.

No entanto, ainda mantendo a recomendação de ler a obra e com ela aprender, quero arriscar dizer que, talvez, tenha faltado um pouco mais de Gaza e algo mais de coração.

O conjunto dos textos nos diz muito sobre a Questão Palestina de modo geral, sobre sua história, sobre seus dramas, sobre suas condicionantes, sobre as comunalidades que a aproximam de outras causas e de outras tragédias. Tudo isso é fundamentalmente necessário e útil. Contudo, enquanto flui o discurso racional, de explicação e de denúncia, a urgência de Gaza parece emergir apenas timidamente e pouco.

Mesmo os testemunhos que contam do contato pessoal, direto, com a Palestina, dos encontros que nos aquecem o coração, fazendo com que nossa fantasia viaje até o sorriso da criança palestina, até o sabor do chá e das comidas, até a generosidade dos que têm pouco... em geral, falam-nos da Cisjordânia. Até mesmo aqui, Gaza parece não conseguir romper o cerco a que está submetida há tanto e de modo tão definitivo.

Li sentindo a urgência de ver Gaza e sua tragédia ocupando o centro da cena, o ponto focal, sendo tudo o que interessa agora e já.

E quando digo que senti falta de um pouco mais de coração, quero com isso transmitir o sentimento de que o fluxo de discursos, como disse, racionais, de explicação e de denúncia, falha em dizer aquilo que é indizível e em nos mostrar que estamos de fato diante do indizível.

O conjunto fala mais à razão que ao coração. Como dito, isso é necessário e útil; o livro deve ser lido, e suas lições devem ser apreendidas. No entanto, não consigo deixar de pensar que são necessárias outras linguagens, outros códigos, para quebrarmos o encanto que permite a continuidade do absurdo, que permite o silêncio, que permite a inação.

Eu tinha fome, ainda que não se rompesse o encanto, de poder repetir, com explosão e fúria, sobre Gaza, a potência com que Neruda falava da Espanha:

Y una mañana todo estaba ardiendo
y una mañana las hogueras
salían de la tierra
devorando seres,
y desde entonces fuego pólvora desde entonces,
y desde entonces sangre.

Tinha fome de dizer às mães dos combatentes de Gaza, como dizia Neruda às mães da Espanha, sobre seus filhos mortos em combate:

¡Madres! ¡Ellos están de pie en el trigo
altos como el profundo mediodía
dominando las grandes llanuras!
Son una campanada de voz negra
que a través de los cuerpos de acero asesinado
repica la victoria.

E de convidar essas mães, como ele fazia:

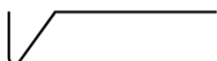
Dejad

vuestros mantos de luto, juntad todas
vuestras lágrimas hasta hacerlas metales:
¡que allí golpeamos de día y de noche,
allí pateamos de día y de noche,
allí escupimos de día y de noche
hasta que caigan las puertas del odio!

Tinha fome, sobretudo, de poder gritar:

Venid a ver la sangre por las calles,
venid a ver
la sangre por las calles,
venid a ver la sangre
por las calles!

Sob o céu do Brasil: vidas palestinas em São Paulo



Alessandra El Far¹

Pedro Pacheco²

Este relato fotográfico, mescla de texto, depoimento e imagem, foi inspirado no livro de Edward Said *After the last sky: palestinian lives* (*Depois do último céu: vidas palestinas*), publicado em 1986, até o momento sem tradução para o português. Essa obra, que resulta da parceria de Edward Said com o fotógrafo suíço Jean Mohr, tem por propósito substituir as habituais representações dos palestinos, que, sobretudo na mídia ocidental, tendem a reduzi-los a estigmas relacionados à violência, à irracionalidade e ao atraso para colocar em seu lugar a “complexa realidade de sua existência” (Said, 1999, p. 6). Ambos pretendem, com isso, “dizer algo ainda não dito sobre os palestinos” (*Ibid.*, p. 4). Para isso, a escrita vigorosa de Said e as fotografias reveladoras de Mohr, tiradas entre os anos de 1979 e 1984 na Cisjordânia, Jordânia, Síria, Líbano e Israel, adotam um gênero textual híbrido, fragmentário, que intercala escrita e imagem. Um estilo capaz de expressar, de acordo com Said, algumas das principais características que marcam o destino do povo palestino: descontinuidade, dispersão e exílio.

¹ Professora associada de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). E-mail: el.far@unifesp.br

² Fotógrafo e professor de fotografia no Centro Paula Souza. Fez graduação em Artes Visuais e pós-graduação no Senac. E-mail: pedropacheco.mello@gmail.com

As palavras “After the last sky” referem-se à frase do poeta palestino Mahmoud Darwish, no poema “The earth is closing on us” (“A terra está se fechando sobre nós”), que indaga: “Where should we go after the last frontiers, where should the birds fly after the last sky” (“Para onde devemos ir após as últimas fronteiras, para onde devem os pássaros voar depois do último céu?”). Esta pergunta, escolhida como epígrafe do livro, não traz uma resposta imediata e nos convida a pensar nas venturas de um povo expulso de seu país. É também no interior dessa “fratura incurável” (Said, 2003, p. 46), denominação escolhida para definir a experiência do exílio, que Said se apropria das fotografias de Mohr para percorrer a experiência palestina em diferentes lugares no mundo árabe, seja em cidades, vilas ou campos, seja em espaços precários dados de empréstimo aos refugiados.

Com a intenção de apresentar os palestinos como pessoas imbuídas de histórias reais, Said e Mohr nos convidam a olhar cenas de rua, visitar escolas e lojas, observar o trabalho no comércio, nas fábricas e nas colheitas das fazendas, imaginar a devoção religiosa no silêncio da mesquita, conhecer as atividades profissionais de mulheres médicas, cientistas, educadoras, transpassar as portas dos ateliês de artesãos e artesãs, flagrar brincadeiras de crianças, jogos em praças, a prática do esporte, entrar nas residências e ver a mesa posta e a comida oferecida aos convidados, e folhear o álbum de família, dispondo em nossa consciência histórias e cotidianos entremeados por experiências, desafios, afetos e sonhos.

A ambição de Said, não apenas em *After the last sky*, mas também em outros de seus escritos, como “Permission to narrate” (1984) — “Permissão para narrar” (2025) — e *Out of place. A memoir* (1999) — *Fora do lugar. Memórias* (2004) —, sua autobiografia, repousa no desejo de documentar a existência palestina, salientando a importância de vermos, ouvirmos e lermos textos e imagens produzidos por palestinos que representam a si mesmos. Este relato fotográfico, por sua vez, mesmo ciente de suas dimensões modestas, tanto na forma quanto no conteúdo, procurou seguir a trilha deixada por Said e Mohr, a fim de prover um espaço de fala e registro a algumas das famílias palestinas, que passaram a fazer parte da história brasileira com o início da guerra na Faixa de Gaza, entre o Hamas e o exército de Israel, em 7 de outubro de 2023. Esse trágico evento mobilizou o governo do Brasil a trazer para o país brasileiros e familiares diretos, que chegaram, primeiramente, em três voos da Força Aérea Brasileira, de outubro a dezembro de 2023. Após aterrizarem em Brasília, uma

parte significativa dessas pessoas foi levada para um alojamento no interior de São Paulo, próximo à cidade de Morungaba, onde este relato fotográfico também tem seu início.

Antes, contudo, é preciso dizer que as entrevistas feitas, por mim, e as fotografias tiradas por Pedro Pacheco apenas foram possíveis graças à generosa companhia de um amigo em comum: Jorge Fouad Maalouf. Sabíamos que ele tinha participado, como psicólogo, a pedido do governo brasileiro, da equipe dos profissionais da saúde que cuidou desses repatriados em suas primeiras semanas no país. Sua vontade de rever as pessoas que ele atendeu, em um momento para elas de grande sofrimento, possibilitou o breve trabalho de campo, que intitulamos “Expedição Palestina”, formada, assim, por um psicólogo, filho de libaneses e fluente na língua árabe, cujas traduções durante muitas das entrevistas foram imprescindíveis para nós, um fotógrafo simpático à cultura palestina, e eu, professora de Antropologia e filha de um palestino de família cristã, que teve que deixar seu país natal em 1948 e nunca mais pôde retornar.

No curso da nossa expedição, pedimos licença para entrar na casa de três famílias, que hoje vivem na cidade de São Paulo, e conversamos com outras três, que ainda residem até o momento nas dependências da instituição Vila Minha Pátria, em Morungaba, interior do estado. Em todos esses espaços, encontramos pessoas que nos receberam com genuína hospitalidade e mostraram-se abertas a falar de suas vidas na Faixa de Gaza e, neste novo momento, no Brasil. A elas, expressamos nosso sincero agradecimento.

A chegada

O primeiro grupo de repatriados, com 32 pessoas, chegou em Brasília no dia 13 de novembro de 2023. Nele estavam 6 homens, 9 mulheres e 17 crianças. Juntamente com as recepções oficiais e os encaminhamentos necessários, o governo brasileiro disponibilizou cuidados médicos e amparo psicológico. Por ter ao meu lado um dos psicólogos que havia atuado diretamente no atendimento desses repatriados, em vez de esboçar um texto que aludisse a esses momentos iniciais, solicitei a Jorge Fouad Maalouf um curto depoimento, que ele mesmo escreveu.

A coordenadora de saúde mental da Força Nacional do SUS, Débora Noal, entrou em contato comigo em outubro de 2023, e me convidou para participar na Missão de Repatriação de Gaza, por ser psicólogo e falar árabe. Após várias datas previstas, o primeiro grupo com 32 pessoas

chegou ao Brasil pelo avião da FAB. O voo aterrissou no aeroporto de Brasília, em 13/11/23, às 23:30hs. Tínhamos poucas informações sobre como os passageiros estavam. Eles foram recebidos pelo presidente da República e levados a um salão para as boas-vindas em árabe, e sondagem de quais pessoas estariam necessitando de cuidados imediatos de saúde em geral e mental. Depois disso, permaneceram dois dias em um hotel da FAB.

Minha função como psicólogo, fluente em árabe, foi oferecer familiaridade e conexão para estas pessoas que estavam vivendo uma situação de ruptura, tendo deixado para trás familiares e também amigos próximos, que não puderam partir, gerando para alguns culpa de os terem deixados lá. A maioria não compreendia o português, apesar de terem relação familiar próxima com alguma pessoa nascida no Brasil.

No primeiro dia após a chegada, acompanhei sete crianças e suas mães, no hospital da FAB. No dia seguinte, todo o grupo foi levado para um local de acolhimento no interior de São Paulo, onde eu e outros profissionais da saúde do SUS os acompanhamos por duas semanas. Conosco, eles compartilharam experiências de casas que foram destruídas, mostrando, em fotos, o medo de várias situações que passaram, de quase morte. Mostram a precariedade, falta de comida, a água com sal. Situações que deixaram marcas, estados de alerta, de angústia, que num primeiro momento no Brasil, manifestaram-se como paralisação, revolta, agressividade, retraimento. Sentiam-se destruídos, vivendo as consequências de uma ruptura com a língua, os costumes, as raízes, as comidas. Estavam sentindo uma experiência de orfandade.

O estranhamento foi vivido com muito sofrimento, marcado por um movimento de isolamento e solidão. O desânimo, a decepção, a depressão manifestaram-se intensamente. Tendo em vista que todos eram muçulmanos foi importante oferecer tapetes para que pudessem rezar, conforme sua tradição. Foram oferecidos também comidas, temperos e sabores para que pudessem se conectar com suas raízes.

Após um ano e oito meses foi muito significativo e encantador revê-los numa situação mais favorável, integrados, circulando no cotidiano com vivacidade, sonhos e planos futuros. Avalio que o trabalho inicial favoreceu o acolhimento e a sustentação necessária para conseguirem dar continuidade a suas vidas no Brasil.³

Entre culturas

No decorrer das entrevistas, realizadas entre os dias 15 e 19 de julho deste ano, quase todos mostraram para nós, em seus celulares, fotografias de suas casas — a frente do prédio, o interior dos quartos, a cozinha e a sala — e, em seguida, outras imagens que atestavam

³ Depoimento escrito por Jorge Fouad Maalouf, em 24 de julho de 2025.

que agora, naquele lugar, só restam ruínas. Antes da guerra, todos disseram que tinham uma vida com casa, família, trabalho, amigos, cotidiano e lazer. Apesar das restrições impostas por Israel, que limitavam suas atividades e liberdades, tinha-se, sublinharam, uma vida.

Mohammed Farahat, casado com Hadil Farahat, trabalhava em uma organização de ajuda humanitária em Gaza. Ele chegou ao Brasil, com sua família, no primeiro voo dos repatriados. Já com alguma fluência em português, disse-nos:

Nós tínhamos nossa casa. Antes da guerra tínhamos um vida normal, meus filhos iam para a escola, conversavam com amigos, com outras famílias palestinas, jogavam na rua, liam livros. Havia serviços. Mas, depois com a guerra ficou muito difícil.

Agora não temos mais casa lá. Nossa casa foi bombardeada. Tudo. Nós saímos de casa antes de ser bombardeada, duas horas antes. Se não tivéssemos saído, nós teríamos morrido. Agradecemos, porque estamos vivos aqui.

Quando chegamos aqui, este tempo, foi muito difícil para nós, porque tínhamos saído da guerra, nossa psicologia estava muito ruim. As pessoas nos ajudaram bastante. Agora entendemos que vida não vai acabar, e estamos olhando para todas as coisas boas aqui no Brasil.

Mohammed nos mostrou uma imagem do prédio em que morava, hoje completamente destruído, e enfatizou: “Essas roupas, que se vê, eram nossas”. Atrás dele, vemos um jardim, que ele mesmo cultivou, com avencas e vasos de violeta (Figura 1).

Figura 1 – Mohammed Farahat.

Enquanto conversávamos, sua esposa, Hadil, gentilmente nos serviu chá preparado de acordo com a tradição palestina, acompanhado de tâmaras. Ela nos disse que, no Brasil, “o povo é muito afável, as pessoas são boas” e que “aqui não tem discriminação”. Em Gaza, completou “eu trabalhava como secretária em uma escola. Era uma escola grande. Gostaria de voltar a trabalhar” (Figura 2).

Figura 2 – Hadil Farahat.



A mãe de Hadil, Shefa Dwak, foi a única pessoa, dos nossos entrevistados, cuja casa não havia sido completamente destruída (Figura 3). Disse-nos:

Com a guerra, tivemos que sair das casas, ficou muito difícil. Minha casa ainda existe lá, está danificada. Tem pessoas morando na casa. Eu espero que a guerra termine. A vida inteira nossa história é de guerras. Nós construímos e depois tudo é destruído.

Figura 3 – Shefa Dwak.

Muito nos foi dito sobre o sentimento de agradecimento pelo acolhimento do governo brasileiro que os tirou do cenário trágico da guerra. Estar no Brasil significa, para eles, “segurança”, uma palavra que ouvimos repetidas vezes. Significa, igualmente, um contínuo esforço de entender e dialogar com o novo contexto cultural, distante dos costumes palestinos. Apesar de laços familiares diretos com alguma pessoa nascida no Brasil, poucos, antes da chegada ao país, tinham familiaridade com a língua portuguesa ou com particularidades da cultura brasileira.

De modo curioso, foi na conversa com os mais jovens que as diferenças entre esses dois universos culturais ficaram mais evidentes. Tala Farahat, filha de Mohammed e Hadil, que já frequenta a escola no Brasil há quase dois anos, nos conta em português:

Tenho 18 anos. A escola em Gaza é muito diferente daqui. Lá são cinco ou seis horas por dia, aqui é mais. Na escola na Palestina, todo mundo fala árabe, não tem ninguém que fala português e não tem ninguém que fala inglês. Lá eu estava nas matérias de islâmico na escola, aqui só quando eu vou para a mesquita. Aqui todo mundo fala português. Lá eu estudo a língua árabe, aqui não tem, só a língua do português. A guerra veio. Não tenho ninguém dos meus amigos palestinos aqui. Se Deus quiser, eu vou ver eles de novo. A família da minha mãe está aqui, mas a família do meu pai está tudo lá, meus tios e primos, isso é difícil. Mas aqui a vida é melhor para mim. Na Palestina, é pior. Na escola, aqui eu gosto da matemática. Se Deus quiser, eu vou para a faculdade estudar Farmácia.

Já sua irmã mais nova, Somaya, nos disse, vestindo uma camiseta do Botafogo: “Tenho 14 anos. A escola é muito boa e gosto de tudo. Em Gaza, as roupas são muito diferentes, lá as pessoas usam hijabe. Eu gosto de matemática” (Figura 4).

Figura 4 – Tala, Somaya e Adam Farahat.



A apreciação brasileira pela comida árabe veio à tona em diversas ocasiões. Falamos de temperos, sabores e pratos como arroz com lentilhas e carne, esfirra, falafel, charuto de folha de uva, coalhada seca, e do pão palestino, que aprendemos ser diferente do sírio. Soubemos que Gaza é famosa no mundo árabe por seus doces. Não por acaso, em todas

as visitas que fizemos, doces árabes tradicionais nos foram servidos. Ouvimos sobre a vontade de alguns em poder abrir um negócio ou comércio de comida árabe. Como Akram Alzebda, que nos conta em diálogo com sua esposa, Sufyan Alzebda, e Mohammed Farahat:

Akram Alzebda: Faz dois meses que vim e faz quase dois anos que a guerra começou. Eu morava em Gaza e lá eu trabalhava em uma agência de turismo e correios. Eu tinha uma casa e foi destruída. Eu tinha um carro. Em novembro de 2024, minha casa foi bombardeada e desmoronou. No começo da guerra, conseguíamos ir para lugares mais seguros que não tinham sido atacados, depois não dava mais.

Eu já havia vindo para Foz do Iguaçu, onde nasceu um filho meu, que hoje tem 2 anos e 2 meses, graças a ele, pude vir ao Brasil. Eu tenho 29 anos. Tenho três filhos. Eu gostaria de abrir uma loja de comida, principalmente doces. Doces árabes. Os brasileiros gostam de carnes e doces.

Mohammed Farahat: Isso é uma esperança para nós.

Sufyan Alzebda: Aqui, as pessoas pensam muito em comida e gostam da comida árabe. Fazer comida árabe vai pra frente aqui, traz prosperidade.

Em Gaza, antes da guerra se vivia, com a guerra piorou. Antes da guerra, tínhamos casa, segurança, podia-se circular normalmente, as crianças iam para a escola, o marido tinha trabalho. Tinha reuniões familiares, festas, restaurantes, sorvete. Graças a Deus que a gente conseguiu vir para cá e estar vivo. Agradeço ao governo brasileiro.

Um dos filhos de Akram e Sufyan, Amir Alzebda, nos contou as palavras em português que já sabe falar: “bom dia”, “boa noite”, “comida”, “bola”, “obrigada” e “água” (Figura 5).

Figura 5 – Sufyan e Akram Alzebda com seus filhos: Omar, Amir e Haya.



A vida na guerra e nas tendas

Embora tivéssemos, durante as entrevistas, vivenciado momentos alegres, em que compartilhávamos nossas visões sobre esse lugar de encontro entre as culturas árabe e brasileira, como pano de fundo estava, sempre e de modo irremediável, o sofrimento causado pelas guerras, em especial, por esta última. Há décadas, a Faixa de Gaza convive com as restrições de Israel, que se tornaram mais abrangentes, a partir de 2007, com o controle do espaço aéreo e marítimo, e das fronteiras terrestres, conferindo domínio sobre o ir e vir de mercadorias e pessoas. Com a família de Ramadan Hasan Abdou e Reem Said Rabee Rabee, que chegaram ao Brasil como repatriados, graças a uma filha do casal nascida no Brasil, conversamos sobre as rupturas e inseguranças, que se intensificam nos períodos de conflito.

Ramadan: Eu sou Ramadan Abdou. Nasci em 1994. Sou casado com Reem Said Rabee. Eu vivia no centro de Gaza. Nós trabalhávamos. Eu trabalhava em uma empresa da prefeitura de Gaza. A minha esposa fez faculdade de educação para ser professora e trabalhou com o ensino essencial. Eu tenho 30 anos e já vivi quatro guerras: 2008, 2012, 2014 e 2023. Há bombardeios e pessoas feridas.

Reem: Em Gaza, eu trabalhava na escola das 7h ao meio-dia. Além da escola, eu dava aula de reforço para as crianças e era voluntária da Cruz Vermelha. Eu ia nas casas que haviam sido danificadas e registrava o problema que tinha acontecido e que tipo de ajuda era preciso. Nas guerras, não ficávamos com falta de luz como nesta última. Era permitido entrar o gás. Mesmo quando não tinha guerra, tínhamos muitas restrições; luz quatro horas por dia. Tínhamos que nos organizar neste tempo para recarregar a bateria do celular, lavar roupa. Temos restrições há muito tempo, mas nas guerras fica mais difícil. Há muito aumento de preços. As escolas são destruídas e precisam ser reconstruídas.

Ramadan: Em Gaza, as crianças iam para a escola um dia e ficavam uma semana sem ir. Aqui vão com frequência. Estão em uma escola da prefeitura. O povo brasileiro é amoroso e gosta de crianças. Gostam dos árabes. Na minha chegada, as pessoas foram solidárias e receptivas. Hoje estou trabalhando na porta de um restaurante no Brás com a função de trazer clientes para o estabelecimento (Figura 6).

Figura 6 – Os adultos da esquerda para a direita: Reem Said Rabee Rabee, Inshirah Abed, Ramadan Hasan Abdou, Alaa Abdou e os 5 filhos de Ramadan: Ayan e Aylin (colo), Khaled, Alaa e Inshirah (sentados).



Neste, e em outros momentos, falou-se também dos sentimentos de angústia causados pela perda de pessoas próximas e pela constante preocupação com os parentes que ficaram na guerra, residindo em tendas improvisadas sem contar com a infraestrutura necessária à sobrevivência humana.

Noura Aljamal, viúva e mãe de dois filhos, nos disse: “Eu me sinto angustiada de estar no Brasil e minha família em Gaza. Eu gostaria de trazê-los para o Brasil. Se não for possível, ao menos, tirá-los de Gaza para eles irem para o Egito ou a Jordânia” (Figura 7).

Figura 7 – Noura Aljamal.



A situação precária das tendas, que têm servido de abrigo para boa parte da população de Gaza, foi amplamente relatada para nós. Os entrevistados enfatizaram a ausência de banheiros, o chão de areia, o calor insuportável no verão, o frio no inverno, a

água que entra durante o período das chuvas, o banho com a água do mar, o medo de possíveis bombardeios e o receio de ataque de cobras durante a noite. Somado a isso, a falta de remédios, energia elétrica, comida, gás para cozinhar e água potável. Alaa Ramadan Hasan Abdou, que havia chegado há dois meses no Brasil e já estava instalada com sua família na cidade de São Paulo, ficou um ano e três meses vivendo em tendas. Elas nos disse, com a voz embargada:

Saí de Gaza e fui para Khan Younes para passar a fronteira. Depois fui para Rafah e tive que voltar para Gaza novamente. Nesse tempo, passei de uma tenda para outra. Aqui é um lugar bonito, pode-se dormir. Lá não. A vida é difícil, nem animais aguentariam aquela situação das tendas. Nas crianças começam a surgir doenças de pele. Na tenda, ficávamos minha irmã, eu e as crianças. Havia mais ou menos, no entorno, 50 famílias. Antes da guerra, eu tinha uma casa. Era modesta, mas era uma boa casa, e eu levava minha vida.

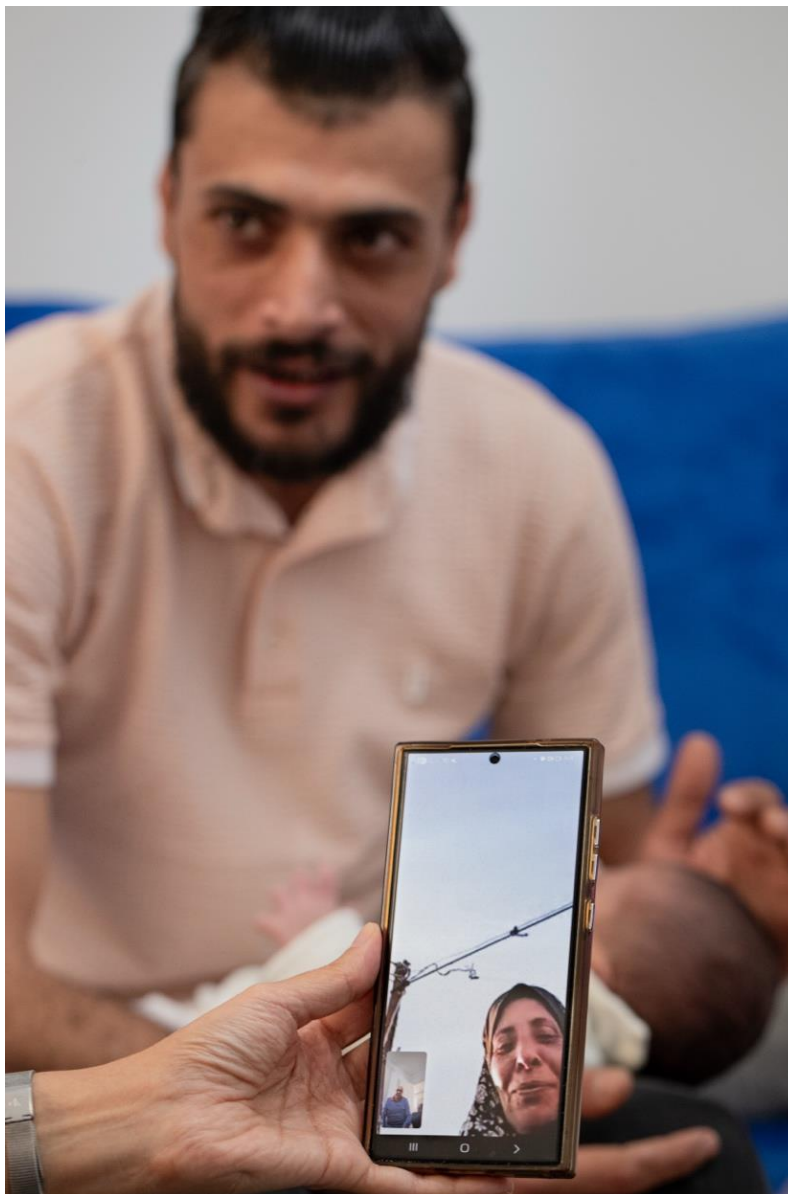
Entre os muitos depoimentos sobre a difícil vida nas tendas, houve um que nos surpreendeu completamente. Em visita à casa de Mahmoud Mazen Rabah Hammad e sua esposa, Rawan Saical Rabee Rabee, iniciamos nossa conversa sobre a vida que tinham em Gaza antes da guerra e a vinda ao Brasil. Mahmoud tinha uma empresa, que, com a guerra, “virou pedras”. Quando perguntamos sobre o período em que viveram com suas famílias nos abrigos, Mahmoud disse, sem hesitação, “querem saber como é a situação nas tendas? Vou mostrar para vocês”. E, nesse momento, ele fez uma ligação de vídeo, pelo celular, para seus pais e seu irmão — que até a escrita deste texto ainda estavam em Gaza, sem conseguir sair da região.

Sua mãe surge na tela do telefone, e ele pede: “fala para eles como é a vida aí”. Sua mãe, com o próprio celular, nos mostra as tendas ao redor e, depois, segura uma panela vazia e diz: “estão vendo, esta é a nossa comida”. De um momento para outro, estávamos vendo e falando com pessoas em Gaza. Nós, em um chão seguro, eles, retirados das vidas que tinham, em tendas, sob o céu de um futuro incerto (Figura 8).

Mahmoud quer tirar sua família de Gaza e gostaria de contar com a ajuda diplomática do governo brasileiro para isso, assim como muitos palestinos que vivem hoje no Brasil. Enquanto sua esposa veio no terceiro voo de repatriados, por ter família direta no país; Mahmoud teve que fazer essa jornada, cheia de percalços, por conta própria. Primeiro, conseguiu chegar ao Egito, indo depois para a Turquia. No aeroporto de Istambul, não conseguiu embarcar “porque era palestino”, sublinhou. Foi preciso ir até o

Qatar para voar ao Brasil. “Há grande dificuldade de conseguir embarcar em voos, pelo fato de ser palestino”, completou Rawan.

Figura 8 – Mahmoud Hammad e sua mãe na tela do celular.



Mahmoud e Rawan conheceram-se em Gaza, mas, com a guerra, os arranjos do casamento tiveram que ser suspensos. A cerimônia ocorreu em uma mesquita em São Paulo, no ano passado. A entrevista que nos concederam contou com a participação da pequena Emily, de apenas sete dias, que seguravam com grande afeto. “Estou radiante de ser mãe de uma brasileira”, nos disse Rawan, “aqui no Brasil, o ser humano tem valor” (Figuras 9 e 10).

Figuras 9 e 10 – Mahmoud Hammad, Rawan Rabee e Emily Hammad



Hospitalidade e as “mãos de ouro” de Nabila

Em todas as casas e espaços que visitamos, fomos acolhidos com grande amabilidade. Adentramos em suas moradas, perguntamos sobre suas vidas, vasculhamos suas lembranças e, quando mal esperávamos, víamos a mesa posta com comidas e bebidas, que nos eram servidas com gentil insistência e generosidade. Edward Said (1999, p. 58), em *After the last sky*, já havia escrito sobre a presença desses “rituais” de oferta de alimentos em torno da mesa ou de algum espaço central nas casas: “Onde quer que haja palestinos, os mesmos sinais de hospitalidade e oferecimento continuam aparecendo”.

Provamos uma variedade de sabores, como doces, coalhada seca, pão, chá, café, beringela frita, purê de batata e molho de tomate. A respeito do uso de pimenta na culinária árabe, a família de Ramadan nos contou uma piada: “Se você for à feira e não tiver mais pimenta, é porque um palestino passou antes por lá” (Figuras 11 e 12).

Figura 11 – Reem Rabee.



Figura 12 – Inshirah Abed

Em nossa “Expedição Palestina”, conhecemos também Riyard Bader e sua esposa, Nabila Bader. Ambos chegaram no terceiro voo de repatriados. Riyard é costureiro por ofício, e há mais de 40 anos trabalha com diferentes tipos de roupa. Eles nos contam:

Riyard: Em Gaza, eu era costureiro. Costurava seda, roupas de criança, tudo. Tinha uma fábrica. Tudo foi demolido, nossa casa e a fábrica.

Nabila: Não sobrou nada lá. Eu tenho uma filha que teve bebê em Gaza e eles não têm o que comer. A gente quer trazer a família para cá.

Riyard: Comecei a trabalhar na década de 1980 na confecção de roupas. Todo o filho que não vai bem na escola, o pai tira e põe para trabalhar. Comecei a trabalhar em uma fábrica e aprendi. Foi na prática. Gaza era famosa pelas roupas. Em Gaza, havia os melhores costureiros do mundo.

Visitamos o interior da casa, onde ambos costuram, e, em seguida, paramos na cozinha para apreciar o doce recém-preparado por Nabila. Provamos e, ao notar nossa admiração, contou: “Minha avó dizia que eu tinha mãos de ouro, porque toda comida que eu preparava ficava boa” (Figuras 13 a 15).

Figura 13 – Riyad e Nabila Bader



Figuras 14 e 15 – Riyad e Nabila Bader



Fotografando a equipe

Como procurei salientar, logo no início deste relato fotográfico, o que nos fez dar vida a esta “Expedição Palestina”, realizada não tão longe de nossas próprias casas, foi o reconhecimento do legado deixado por Edward Said, que tanto insistiu acerca da importância de permitir que os palestinos falem e retratem a si mesmos. Evidentemente, ao longo desta curta jornada, registramos muitos depoimentos, mas tivemos que escolher um fio condutor que possibilitasse uma sequência textual, o que vale, igualmente, para as fotografias.

Para concluir, escolhemos duas fotografias. A primeira mostra o jovem Zayed Abo Taha, tirando uma foto, a nosso pedido, da equipe que deu forma à “Expedição Palestina”, em uma menção direta ao final de *After the last sky* (Said, 1999), que encerra suas páginas com uma imagem de duas crianças “fotografando o fotógrafo” (Figura 16).

Figura 16 – Zayed Abo Taha



Já a última traz uma frase escrita em árabe, sem autoria, na parte interna do alojamento, em Morungaba. Escolhemos simplesmente porque nos fez sorrir, por sua ternura e pela esperança ali contida. Traduzida para o português, significa: “Eu te amo, xuxu” (Figura 17).

Figura 17 – “Eu te amo, xuxu”.



Referências

- SAID, E. *After the last sky: Palestinian lives*. New York: Columbia Press, 1999.
- SAID, E. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SAID, E. *Fora do lugar: memórias*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- SAID, E. Permissão para narrar. *Pensata*, Guarulhos, v. 13, n. 1, 2025.

Ingressar e permanecer: diálogos com estudantes cotistas da FFLCH/USP



Sylvia Gemignani Garcia, Eduardo Donizeti Giroto, Patrícia Paula da Silva, Waldirene Ribeiro do Carmo, Anna Clara Pereira Soares, Jacquelline Evaristo Guedes de Lima, João Paulo Lanzarini, Julia Gimenes Candido Ferreira, Marcela Ferreira Santos, Willer Nogueira¹

Resumo

Resultado de pesquisa desenvolvida no projeto “Construindo uma política interdisciplinar de acolhimento das/dos ingressantes na FFLCH”, financiado pelo edital Consórcios Acadêmicos para a Excelência no Ensino de Graduação, da Pró-Reitoria de Graduação da USP, este artigo tem como principal objetivo compreender aspectos sociais e culturais da vivência universitária de estudantes cotistas da FFLCH, explorando os sentidos de sua experiência no ambiente acadêmico da USP. Para tanto, analisa 21 entrevistas realizadas com estudantes dos cinco cursos de graduação da FFLCH e dois estudantes de pós-graduação em Antropologia, que ingressaram por meio do Sisu e da Fuvest, pelas diferentes modalidades de reserva de vagas, entre 2017 e 2021. Explorando as condições materiais e simbólicas do ingresso e da permanência nos cursos de graduação da unidade, os resultados apontam que os desafios à permanência envolvem múltiplas dimensões, abrangendo da insegurança material às várias dificuldades de cumprimento das exigências de estudo, particularmente entre os que também trabalham, e às tensões sociais e raciais que perpassam os sentimentos de pertencimento. Entre os estímulos, destacam-se as redes organizadas pelos próprios estudantes e o envolvimento com projetos de iniciação científica.

Palavras-chave: Sistema de cotas — Ensino superior — Desigualdades educacionais — FFLCH/USP.

¹ Professora do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP). E-mail: sylgemig@usp.br; professor do Departamento de Geografia da FFLCH/USP. E-mail: egirotto@usp.br; doutora em Geografia Humana pela FFLCH/USP. E-mail: patricia.pasi@alumni.usp.br; doutora em Geografia Humana pela FFLCH/USP e servidora técnica do Lemadi/DG da FFLCH/USP. E-mail: walcarmo@usp.br; estudante do curso de Ciências Sociais da FFLCH/USP. E-mail: anna.p.s@usp.br; bacharel em História pela FFLCH/USP. E-mail: jacquellinevaristo@alumni.usp.br; estudante do curso de Ciências Sociais da FFLCH/USP. E-mail: lanzarini.jp@usp.br; bacharel em Filosofia pela FFLCH/USP. E-mail: julicandido.contato@gmail.com; bacharel em Letras pela FFLCH/USP. E-mail: ma271120@alumni.usp.br; estudante do curso de Geografia da FFLCH/USP. E-mail: willernogueira@gmail.com.

Abstract

This article is a result of a research carried out in the project “Building an interdisciplinary welcoming policy for newcomers to FFLCH”, funded by the public notice Consortiums for Academics for Excellence in Undergraduate Teaching, of the USP Pro-Rector of Undergraduate Studies. Its main objective is to understand social and cultural aspects of the academic life of quota students of FFLCH, exploring the meanings of their experience within the USP academic environment. Thus, it analyses 21 interviews with students from the five undergraduate courses of the FFLCH and 2 students from the graduate program on Anthropology that have been admitted through the different types of quota of SiSU and FUVEST between 2017 and 2021. Exploring the material and symbolic conditions of students entering and remaining in the undergraduate courses of the school, the results indicate that the remaining challenges involve multidimensions which embrace material insecurities, many difficulties to accomplish course requirements, particularly among the students who also work, and the social and racial tensions overarching the sense of belonging. Among the stimuli, the nets organized by the students themselves and the engagement with scientific initiation projects stand out.

Keywords: Quota system — higher education — educational inequalities — FFLCH/USP.

Introdução

Em 2016, a Universidade de São Paulo (USP) adotou o sistema de reserva de vagas (cotas), aderindo ao Sistema de Seleção Unificado (Sisu). Em 2018, também a Fundação Universitária para o Vestibular (Fuvest) adotou as cotas, ampliando o número de vagas reservadas, de modo que, em 2021, mais de 50% dos ingressantes na USP eram oriundos de escolas públicas. Com mais de 10 mil estudantes, a Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) é a maior unidade da USP, possuindo longo histórico de discussões acerca da necessidade de aperfeiçoamento das formas de ingresso e permanência na universidade. Desse modo, partimos do pressuposto de que a adesão da USP ao sistema de cotas já tem produzido mudanças na composição social e cultural da referida unidade, construindo um ambiente acadêmico mais diversificado e mais complexo.

Para abordar essa diversidade e essa complexidade, o artigo apresenta uma explanação da segunda parte dos resultados do projeto “Construindo uma política interdisciplinar de acolhimento das(os) ingressantes na FFLCH”, financiado pelo edital PRG 01/2020-2021 Consórcios Acadêmicos para a Excelência no Ensino de Graduação

(CAEG), da Pró-Reitoria de Graduação da USP². Seu principal objetivo é compreender aspectos sociais e culturais da vivência universitária de estudantes cotistas da FFLCH, explorando os sentidos sociais de sua experiência no ambiente acadêmico da USP.

Para tanto, utilizamos a entrevista semiestruturada, que permite construir trajetórias, articulando as condições objetivas e subjetivas de experiências sociais específicas (Bourdieu, 1974; Lima, 2016). Propomos aqui uma primeira síntese dos dados de 21 entrevistas remotas, realizadas com 19 estudantes dos cinco cursos de graduação da FFLCH e dois pós-graduandos de Antropologia, que ingressaram pelas modalidades de reserva de vagas do Sisu e da Fuvest, entre 2017 e 2021. Considerando esses relatos a partir de uma diretriz relacional, o trabalho busca identificar alguns dos requisitos sociais e culturais implícitos no funcionamento cotidiano da universidade, em sua afinidade estrutural com os valores dos grupos sociais culturalmente privilegiados (Almeida; Perosa, 2015, p. 28; Bourdieu, 1998). Nessa perspectiva de matriz sociológica, o estudo focaliza, nas percepções dos “recém-chegados”, o estranhamento que torna possível entrever os critérios sociais tácitos consolidados ao longo da história social da instituição.

O texto encontra-se assim organizado: após esta breve introdução, apresentamos o problema de pesquisa que orientou nosso trabalho. Passamos a expor os resultados, iniciando com uma descrição geral da situação das entrevistas e do perfil das pessoas entrevistadas. Na sequência, exploramos, nos dados coletados, as condições do acesso e da permanência, detendo-nos, primeiro, nos obstáculos materiais e simbólicos relativos à estrutura social e à estrutura institucional e, em seguida, localizando os fatores de incentivo ao engajamento nos estudos. Os dados apresentados e as análises propostas sustentam as considerações finais que encerram o artigo.

1. Situando o problema: vivências desiguais da experiência acadêmica

A pesquisa sobre as relações entre o caráter democrático de uma sociedade nacional e a origem e o destino sociais de jovens e adultos em seu sistema de ensino superior marca o desenvolvimento das ciências sociais, da segunda metade do século XX até a atualidade,

² A equipe da pesquisa reuniu seis graduandos dos cinco cursos da faculdade, uma pós-graduanda, uma funcionária e dois docentes, todos da FFLCH, que realizaram em conjunto todas as etapas do projeto. Para a primeira parte de seus resultados, ver Girotto, Garcia, Silva, Carmo, Soares, Lima, Lanzaolini, Ferreira e Nogueira (2023).

acompanhando as sucessivas ondas de expansão de vagas e diversificação e diferenciação de cursos, os movimentos sociais pelo direito de acesso à universidade, as reformas e políticas estatais e as transformações estruturais na organização dos sistemas nacionais e internacionais de produção de produtores de conhecimento e de profissionais especializados (Almeida; Hey, 2018; Martins, 2015).

No Brasil, o debate sobre as políticas afirmativas e, especificamente, a reserva de vagas (cotas) no sistema universitário difunde-se na década de 1990, tendo na questão da modalidade das cotas um de seus pontos críticos, reconfigurando, notadamente, a agenda de pesquisa da sociologia das relações raciais do Brasil (Daflon; Feres Júnior; Campos, 2013).

Entre as numerosas vertentes de pesquisa que tratam da temática, interessa-nos especificamente aquelas que se detêm no contexto propriamente acadêmico das universidades públicas para investigar as especificidades da experiência de estudantes oriundos de grupos sociais tradicionalmente excluídos do ensino superior. São pesquisas que avançam na análise para além do ingresso, examinando os modos pelos quais desigualdades sociais e educacionais prévias moldam vivências acadêmicas diferenciadas e resultam em percursos desiguais no interior da hierarquia do sistema de ensino superior. Situando a experiência discente na estrutura institucional, essas pesquisas contribuem para a identificação dos mecanismos de reprodução das desigualdades educacionais, historicamente consolidados pelas relações de força simbólica que permitiram a monopolização da alta cultura pelas classes sociais dominantes (Bourdieu, 1974, 1998).

Nesse registro, Almeida (2007) pesquisou os estudantes com desvantagens socioeconômicas e educacionais na USP, abordando um conjunto de fatores relacionados ao que designa de “permanência efetiva”. Seu objetivo é avançar para além da observação das restrições materiais, já apontadas em estudos anteriores, incorporando à análise a consideração de elementos do trajeto estudantil no interior do curso, entre os quais destacamos a “confrontação com métodos de ensino diferenciados” e os “constrangimentos emocionais” próprios à entrada em um universo social distinto (*Ibid.*, p. 36). O autor aponta a necessidade de “um olhar mais interessado dos órgãos universitários” (*Ibid.*, p. 43), nisso seguindo o trabalho anterior de Glaucia Villas Bôas, que já havia observado a dificuldade institucional de perceber os modos desiguais de fruição da universidade, segundo a origem social do estudante: “a resistência dos docentes não é a de

encarar as desigualdades sociais, mas, sim, de percebê-las dentro da universidade” (Villas Bôas, 2001, p. 111).

Reconstruindo a história da assistência estudantil a jovens universitários oriundos de camadas populares, Portes e Souza (2013) enfatizam a especificidade da permanência e a necessidade de que, concebida como direito (e não como filantropia), seja efetivamente instituída como política na universidade pública. Segundo os autores, abrir as portas da universidade para alunos oriundos de grupos sociais tradicionalmente dela excluídos é insuficiente, enquanto as políticas não contemplarem, em conjunto, as “condições materiais, físicas, mentais e culturais” daqueles que, principalmente nos cursos de maior prestígio social, enfrentarão resistências por parte de professores que, há muito, trabalham com estudantes de diversa origem social (*Ibid.*, p. 74).

No mesmo sentido, Reis (2013) investiga a experiência de estudantes negros na Universidade Federal do Recôncavo Bahiano (UFRB), apontando a ocorrência marcante de sentimentos de estranhamento entre esses jovens *outsiders*, muitos deles e delas os primeiros da família a ingressar no ensino superior. Para a autora, contribui muito para essa sensação de não pertencimento “o tratamento indiferente, discriminatório ou mesmo estigmatizante” que se expressa em detalhes aparentemente insignificantes da convivência acadêmica, gerando sentimentos de inferioridade, humilhação e ressentimento (*Ibid.*, p. 192).

Detendo-se na análise da implementação do Programa Nacional de Assistência Estudantil (Pnaes), lançado pelo governo federal em 2007, Borges, Gouvêa e Barbosa (2022) encontram uma “mudança de posicionamento” das instituições públicas de ensino superior e do poder público, evidenciada na frequência de termos como “assistência estudantil”, “permanência” e “apoio pedagógico” nos discursos institucionais, especialmente a partir dos anos 2000 (*Ibid.*, p. 65). Analisando dados das políticas implementadas por 20 Instituições Federais de Ensino Superior (Ifes), os autores tematizam os limites de uma concepção de permanência reduzida à dimensão material: “um problema presente é a compreensão das ações de permanência estudantil como um prolongamento de políticas de assistência social, sem consideração da dimensão pedagógica que as políticas precisam apresentar” (*Ibid.*, p. 71). Eles expõem, nos dados da pesquisa realizada pela Associação Nacional dos Dirigentes das Instituições Federais de Ensino Superior (Andifes), em 2019, com estudantes evadidos ou que cogitaram abandonar seus cursos, que o motivo

mais apontado, com 28% das respostas, foi “falta de disciplina e hábitos de estudos”, seguido por “dificuldades financeiras”, com 24% (*Ibid.*, p. 69). O estudo conclui que:

[...] a discussão desenvolvida vai ao encontro da literatura sociológica ao destacar a multidimensionalidade do problema e a necessidade de investimentos por parte das IES em outras formas de auxílio, como o apoio pedagógico e psicológico, e na inserção simbólica dos discentes, principalmente os denominados de “primeira geração”, os primeiros de suas famílias a conseguir ingressar na educação superior (*Ibid.*, p. 73).

Nossa pesquisa se alinha à vertente de investigação exemplificada pelos trabalhos citados, que há muito vêm perscrutando a experiência de estudantes oriundos de grupos desprivilegiados pelas relações sociais de força material e simbólica, buscando identificar os aspectos que podem ser aprimorados pelas políticas acadêmicas, para aproximar-se de uma mais efetiva democratização do conhecimento. O desafio se mantém ao longo do tempo e intensifica-se sob a vigência da política nacional de cotas.

Como diretriz geral do trabalho, referimo-nos à perspectiva estrutural da sociologia de Pierre Bourdieu. Interessa-nos especificamente, ainda que de modo elementar, como sua proposta de articulação entre as estruturas sociais e as estruturas mentais, investigando os condicionantes sociais das categorias de percepção e classificação do mundo que orientam as práticas dos agentes, contrapõe-se diretamente às abordagens substancialistas, naturalizantes e individualistas das faculdades intelectuais (a “ideologia do dom”), concentrando-se nos seus modos de inculcação e apropriação, que têm início nos processos de socialização primária no âmbito dos grupos familiares. Esses modos de transmissão variam segundo a posição específica do grupo familiar na estrutura social, articulada pela distribuição desigual da riqueza material e simbólica, conceitualizada em termos de diferentes tipos de capitais (Bourdieu, 1974, 1991).

Trata-se de intenso e longo desenvolvimento de disposições duradouras (o *habitus*) que constituem o princípio gerador do senso prático do agente, simultaneamente individual e coletivo, que vai orientar suas tomadas de posição, vividas e percebidas como naturais e pessoais, porque foram realmente incorporadas nesse processo de “interiorização da exterioridade”, pelo qual a história se torna natureza (Bourdieu, 1983, p. 47). Desse modo, as capacidades pessoais reaparecem como produtos históricos e sociais da educação, como técnicas aprendidas, “obra da razão prática coletiva e individual”, para usar a expressão de uma referência importante dessa tradição (Mauss, 2015, p. 404). Saber tomar notas, planejar

o uso do tempo ou ler um gráfico são exemplos de técnicas dominadas somente por aqueles que nelas foram longamente treinados, embora socialmente percebidas como se todos os indivíduos *inteligentes* as possuíssem naturalmente, dado o esquecimento dos modos pelos quais elas foram intensa e detalhadamente transmitidas, fazendo desaparecer o trabalho coletivo de sua produção (Bourdieu, 2007, 2009).

Esmiuçando os mecanismos pelos quais o sistema escolar moderno reproduz sua função característica de distinção social (Ariés, 1981), essa perspectiva mostra como as relações de dominação hierarquizam as diferenças, instituindo-as como desigualdades, convertendo relações de força material em relações de força simbólica e capitalizando a cultura como privilégio (Bourdieu, 1974).

De acordo com essa visada estrutural, a USP situa-se no topo do polo dominante do sistema nacional de educação superior, composto pelas universidades públicas (Censo [...], 2024). Nessa posição, ela tem buscado inserir-se no sistema transnacional de ensino superior contemporâneo, um mercado global de alta competitividade que vem reconfigurando o ensino superior em âmbito mundial, fomentando a competição, que se expressa, para um único exemplo, na importância crescente dos *rankings* internacionais (Martins, 2015). Maior universidade pública do país, a USP é amplamente reconhecida pela qualidade de seus cursos de graduação e de pós-graduação, bem como por sua significativa contribuição à ciência e à cultura, resultado de investimentos consistentes em infraestrutura voltados ao ensino e à pesquisa (Almeida; Perosa; Lamana; Maia, 2024).

Historicamente, no Brasil, uma forte segregação de base econômica e racial no ensino superior fez das universidades públicas “redutos dos estudantes oriundos das camadas médias e privilegiadas, predominantemente formados no ensino médio privado [e] brancos” (*Ibid.*, p. 46). A USP participou dessa segregação desde sua fundação, em 1934, projetada pelas elites liberais paulistas para a formação de elites dirigentes, capazes de guiar a modernização em São Paulo e no país (Cardoso, 1982). Contudo, desde o início, ela incorporou certa hibridez social, “se não como projeto, certamente como necessidade, com a implementação de cursos de formação de professores que iriam atrair boa parte dos estudantes oriundos de famílias menos privilegiadas” (Almeida *et al.*, 2024, p. 48).

Ao longo do tempo, parcelas minoritárias de estudantes provenientes de grupos sociais menos favorecidos foram sendo alocadas nos cursos de pouco prestígio e valor social. Assim, a USP se estruturou, de forma geral, entre um polo dominante que reúne “as

unidades profissionais-tradicionais”, ligadas aos cursos de Direito, Medicina e Engenharia e, mais recentemente, Economia, “que se caracterizam por um poder temporal muito forte, em função dos seus laços com o poder econômico e político e que, por isso mesmo, recrutam seus alunos e professores entre camadas sociais mais elevadas”, e um polo dominado, composto pelas “unidades acadêmico-científicas”, em geral caracterizadas “por uma abertura maior a setores sociais de menor capital econômico, político e cultural, porém, [com] mais reconhecimento acadêmico-científico” (Carlotto, 2024, p. 76).

Nesse cenário de distribuição desigual de poder social e acadêmico, a FFLCH destaca-se como a maior escola do polo acadêmico-científico, detentora de alto capital cultural e pouco capital temporal. Ela é responsável pela maior oferta de cursos noturnos da universidade, recebendo grandes parcelas de estudantes oriundos de famílias com poucos volumes dos vários tipos de capitais (econômico, político, social e cultural) e concedendo diplomas que, em geral, não estão entre aqueles que dão acesso a cargos e postos de maior remuneração e reconhecimento social.

Tendo essa configuração estrutural em mente, buscamos abordar as vivências dos estudantes cotistas da FFLCH sem perder de vista as linhas de força que articulam o espaço social e institucional no qual se insere essa escola da USP, estruturado por relações de dominação e lutas pela apropriação de bens materiais e simbólicos. Nesse registro, concordamos com a observação de Almeida (2007), de que não se pode considerar a universidade como uma instância dotada de autonomia plena, que poderia, por si só, resolver as desigualdades sociais, nem como uma instância neutra, mas “como uma interação entre os condicionantes estruturais da sociedade e as ações conjunturais que estão ao alcance, dentro de seus limites, das universidades” (*Ibid.*, p. 45).

É essa abordagem geral que orientou a feitura de nosso roteiro de entrevista e delimita esta primeira aproximação dos resultados que apresentamos a seguir.

2. As entrevistas com as(os) estudantes cotistas: uma primeira aproximação

Para investigar as percepções de estudantes cotistas da FFLCH sobre o acesso e a permanência no ensino superior, construímos um roteiro de entrevista, ordenado em cinco blocos, tendo por objetivo geral entender como se articulam, na vida da pessoa entrevistada,

a situação socioeconômica e cultural familiar, seu percurso escolar e sua percepção de vivências de exclusão e de pertencimento no ensino superior.

O modo de seleção das pessoas entrevistadas ocorreu por contatos pessoais com as(os) colegas e nas redes sociais. As entrevistas foram realizadas por oito dos dez integrantes da equipe, ou seja, excluindo-se os professores. Entre os seis graduandos da equipe, três eram ingressantes por cotas e três, por ampla concorrência. Com isso, a situação das entrevistas caracterizou-se, em geral, pela proximidade entre os entrevistadores(as) e as entrevistadas(os), semelhante a um encontro entre colegas da faculdade, conferindo à relação um grau baixo de dissimetria social e cultural e favorecendo, assim, a comunicação (Bourdieu, 1997).

As entrevistas foram realizadas entre maio e junho de 2021, gerando um conjunto com alguma diversidade interna. Digna de nota é a ausência de graduandos ou graduandas indígenas, espelhando a incipiente presença de estudantes oriundos desses grupos populacionais nos cursos de graduação da unidade³. O Quadro 1 sistematiza a distribuição de um pequeno conjunto de características básicas:

Gráfico 1 - Perfil das pessoas entrevistadas

Entrevista	Curso	Ano de ingresso	Modalidade de cota*	Local de nascimento	Idade	Raça/cor**	Gênero*
1	Geografia	2021	Sisu PPI e Renda	Zona Leste, São Paulo	22	Negra	Mulher cis
2	Geografia	2017	Sisu PPI	Ipirá, BA	22	Negra	Mulher
3	C. Sociais	2020	Fuvest PPI	São Paulo, SP	19	Negra	Feminino
4	História	2018	Sisu EP	São Paulo, SP	22	Branca	Não binário
5	Letras	2019	Sisu PPI	Brasília, DF	20	Negra	Homem trans
6	Letras	2017	Sisu PPI	São Paulo, SP	21	Negra	Masculino

³ Exploramos mais o assunto na terceira parte de nossa pesquisa, ainda não publicada, que entrevista, entre outros, integrantes do movimento indígena acerca de suas reivindicações relativas ao acesso e à permanência no ensino superior. Registre-se, ainda, que essa presença incipiente na FFLCH é, entretanto, a maior de toda a USP, com 11 estudantes indígenas matriculados na graduação e 33 estudantes indígenas na pós-graduação da unidade em 2023 (USP, 2024, tabela 2.21).

7	C. Sociais	2017	Fuvest EP	São Paulo, SP	21	Branca	Masculino
8	C. Sociais	2017	Fuvest EP	Jacaré, SP	22	Branca	Feminino
9	Filosofia	2021	Sisu Renda	Canindé, CE	18	Branca	Masculino
10	Geografia	2017	Sisu PPI e Renda	São Caetano, SP	21	Parda	Feminino
11	Pós Antropologia	2020	Sem resposta	Osasco, SP	34	Preta	Feminino
12	Filosofia	2021	Sisu Renda	São Paulo, SP	20	Branca	Feminino
13	Geografia	2017	Sisu PPI e Renda	Casa Nova, BA	22	Parda	Masculino
14	Filosofia	2019	Sisu EP	São Paulo, SP	20	Branca	Feminino
15	História	2018	Sisu PPI	Belém do Pará	60	Negra	Feminino
16	Pós Antropologia	2018	Processo seletivo indígena	Vale do Javari, AM	36	Indígena	Masculino cis
17	Filosofia	2021	Fuvest EP	Barueri, SP	18	Branca	Masculino cis
18	Filosofia	2018	Sisu EP	Itaperuna, RJ	24	Branca	Masculino cis
19	Filosofia	2019	Sisu EP	Jardim Miriam, SP	26	Branca	Indeciso
20	História	2019	Sisu PPI	São Paulo, SP	20	Negra	Mulher cis
21	Geografia	2017	Sisu EP	Santo Amaro, SP	22	Branca	Homem cis

*O quadro reproduz as categorias oficiais da política. EP: Escola Pública. PPI: Pretos, pardos e indígenas.

**O quadro reproduz as designações de “raça/cor” e de “gênero” utilizadas pelas(os) entrevistadas(os).

Em uma primeira análise descritiva dos dados, encontramos um conjunto de fatores que se revelaram fundamentais, identificando dimensões que se entrelaçam na vivência

acadêmica, condicionando a permanência, o envolvimento e o desempenho estudantis (Heringer, 2015; Jesus, 2019).

A consideração geral dos relatos sobre a história do grupo familiar aponta várias manifestações do impacto que a instabilidade das políticas de renda, educacionais e voltadas para a saúde mental tem sobre as condições gerais de vida e, conseqüentemente, sobre o percurso escolar e cultural dos filhos e filhas. Esse parece um fator decisivo para tornar impossível o cumprimento de planos de médio prazo do núcleo familiar, que podem envolver mudanças do local de domicílio, o grau da presença dos familiares (em especial, da mãe) na educação cotidiana da prole, o tipo de escola do ensino fundamental e médio e a necessidade de trabalhar na adolescência.

Nas narrativas da história familiar, as migrações internas, entre estados, entre cidades de um mesmo estado e entre “a capital” e “o interior” de todo o grupo familiar ou de parte dele são muitas, envolvendo as três gerações abordadas nos relatos, ou seja, os avós maternos e paternos, os pais e o núcleo familiar atual. Dentre os 19 estudantes de graduação entrevistados, 12 deles têm famílias total ou parcialmente oriundas da Região Nordeste do país, especialmente do estado da Bahia (10).

A escolaridade da geração dos avós maternos e paternos situa-se, predominantemente, no nível fundamental, associada a ocupações manuais, como trabalhadores e trabalhadoras rurais, pedreiro, jardineiro, zeladora e faxineira, por exemplo. Já para a geração dos pais, quando começa a se manifestar a demanda do mercado de trabalho de ocupações urbanas por trabalhadores diplomados, o nível médio é a principal indicação e surgem referências ao ensino superior em faculdades do setor privado.

As ocupações diversificam-se em postos de nível médio, como vendedor, recepcionista e técnico de enfermagem. Os percursos escolares e profissionais dos pais são marcados por diversas mudanças ao longo do tempo, seja em função das mudanças de domicílio e de cidade, seja por perda de uma atividade remunerada, seja, ainda, pela necessidade de agregar mais rendimentos diante de condições que ameaçam a manutenção da posição social do grupo familiar. Em suma, pode-se observar nesses percursos alto grau de manifestação de instabilidade material, condicionando estratégias que precisam ser reajustadas continuamente no enfrentamento de ameaças à manutenção das condições materiais da família.

Essa dinâmica tem impacto direto no percurso escolar dos filhos. A mudança de domicílio vem junto com uma mudança, em geral, não planejada de escola. Já se pode observar aqui como, nesse lugar social, aquilo que designamos de escolhas, preferências ou opções tendem a ser intensamente condicionadas pela necessidade. Como formulou expressivamente o estudante da Entrevista 7, referindo-se à juventude de seu progenitor: “meu pai foi *obrigado a escolher* o trabalho”.

A maioria absoluta dos(as) estudantes entrevistados(as) declarou ter recebido constante incentivo da família, especialmente das mães e avós, para os estudos. Expressando um senso de dever de reconhecimento dos esforços familiares, não houve nenhuma consideração crítica em relação à família, com uma única pequena exceção: ao relatar a tomada de consciência racial por parte da família interracial, a entrevistada 1 citou brevemente que a mãe decidiu “transicionar o cabelo” de liso para crespo, mas “começando com o meu”, da filha, e não com o próprio, que continuou liso. A entrevistada fez o relato rindo, mas não comentou mais nada sobre ele. Alguns deles e delas também destacaram o incentivo recebido por parte de professores e professoras ao longo do percurso escolar. No caso dos professores, eles também foram citados negativamente, não apenas não incentivando as expectativas, como rejeitando-as, atuando, conforme expresso na Entrevista 13, como “desanimador de torcida”. Dificuldades de convivência com os colegas do ensino médio por tensões de classe ou raciais apareceram pontualmente, como no relato da filha de família interracial que frequentou um colégio de classe média, de maioria branca: “já olhavam na minha cara e falavam, ‘não, você não consegue fazer isso porque você é preta’, era desse jeito. Assim, na frente dos professores e com muita tranquilidade” (Entrevista 1).

Quanto aos estudos para ingressar no ensino superior, destacam-se as várias referências, por um lado, aos cursinhos preparatórios ditos “populares”, por não serem pagos ou cobrarem taxas muito baixas, e, por outro, à compra dos serviços *on line* do cursinho preparatório *Descomplica*, como relatado, para citar um único exemplo, na Entrevista 14.

Com uma frequência de cerca de um terço do conjunto, os(as) estudantes relataram problemas relacionados à saúde mental, como ansiedade, depressão e síndrome do pânico.

Apresentamos, a seguir, uma primeira exploração dos resultados das entrevistas que permitem abordar aspectos relacionados ao acesso e à permanência na USP, envolvendo condições materiais e simbólicas.

2.1 Explorando as condições do acesso e da permanência

Os relatos das entrevistas revelam um conjunto de sentidos envolvidos na possibilidade de “ter acesso” ao ensino superior em uma universidade pública consagrada.

Perguntados sobre quando surgiu a ideia de estudar na USP, os(as) estudantes apontam para certas escolas de ensino médio ou para os cursinhos pré-vestibulares. Contudo, esses relatos pontuam reiteradamente o desconhecimento, como, por exemplo, “eu não tinha a USP como um horizonte, sequer sabia o que era a Fuvest” (Entrevista 2). A ausência de informações relacionadas ao sistema de ensino é aspecto recorrente nos resultados desta pesquisa, indicando a reprodução de uma situação observada em trabalhos anteriores (por exemplo, Silva, 2003; Zago, 2006). Essa continuidade reitera o quanto a circulação de informações é socialmente restrita, operando efetivamente como “capital informacional” (Bourdieu; Passeron, 2014), cuja distribuição desigual produz e reproduz privilégios culturais, que são dificilmente visíveis como tais para seus detentores, promovendo e fortalecendo mal-entendidos entre membros de diferentes classes sociais.

Uma exposição sucinta das implicações de “ter acesso” à USP pode distinguir um conjunto de condições econômicas e culturais.

2.1.1 Condições materiais ou econômicas

Os relatos de moradores de outras cidades paulistas e de outros estados do país revelam que, para poder projetar a entrada na USP, é preciso avaliar, antes de mais nada, a possibilidade objetiva de viver em São Paulo. Como no caso do estudante do curso de Letras que, quando ingressou na USP, em 2019, morava no litoral de São Paulo. Ele relata que:

[...] era um pouco difícil de me locomover até São Paulo, digamos assim. Não sei, meio complicado a questão financeira de, por exemplo no começo eu ainda não sabia onde eu ia morar [risos], mas já, já tava matriculado pra fazer o curso e aí foi um pouco difícil de, por exemplo, encontrar lugares baratos pra se morar, mas não se morar tão ruim assim. E é isso aí, foi mais essa parte assim (Entrevista 5).

Outro relato descreve “a decisão” de não prestar vestibular para a USP, pois não haveria condições financeiras de viver em São Paulo. A “escolha” recaiu, nesse caso, naquele momento, em uma universidade em uma cidade onde seria possível morar com o irmão.

Os(As) entrevistados(as) depararam-se, muitas vezes, com o obstáculo do valor da inscrição no exame da Fuvest, em período anterior à adoção de isenção da taxa de inscrição. Como relata o mesmo estudante que, no ensino médio, participou do programa “Vem para USP”:

Tem um programa na USP que chama “Vem Pra USP”, eu acho, se eu não me engano, né? Você faz a prova e aí, se você consegue, você não paga pra fazer a Fuvest e aí eu fiz a primeira, passei na primeira fase, mas não passei na segunda e eu desisti de fazer a prova da Fuvest porque, nossa, era muito, muito caro, na época, ainda é um pouco, né? E aí eu só fiz o Enem porque, por causa da isenção (Entrevista 5).

A esses obstáculos somam-se os altos custos das viagens necessárias para participar da seleção para os moradores de outras cidades paulistas ou de outros estados do país. Em certas configurações, isso foi decisivo para não escolher a USP naquele momento. Vemos que entrar na USP, para os não domiciliados na cidade de São Paulo, envolve investimentos monetários que podem não estar disponíveis, condicionando escolhas obrigatórias que tendem a perturbar a linearidade do percurso escolar.

O custo de viver em São Paulo é tópico de algum modo presente em todos os relatos, especialmente quando perguntados sobre os auxílios recebidos na Universidade.⁴ Eles revelam que o auxílio moradia é considerado, simultaneamente, fundamental e insuficiente, como exemplifica a fala da entrevistada 2: “Mesmo com um valor que, a gente sabe, é fora da realidade, foi o que me salvou mesmo [de ter que pegar o primeiro trabalho remunerado que surgisse]”.

O passe para o transporte público é igualmente decisivo. Alguns estudantes fazem rapidamente os cálculos do valor mensal do transporte para concluir que seria impossível arcar com esse gasto. Uma de nossas entrevistadas, moradora de Guarulhos, conta como,

⁴ Registre-se que a pesquisa foi realizada antes da implementação do atual programa de assistência estudantil pela nova Pró-Reitoria de Inclusão e Pertencimento (PRIP) da USP, criada em maio de 2022. A necessidade de estudos sobre o sentido e as implicações dessa institucionalização da assistência estudantil em uma instância independente no nível mais alto da hierarquia acadêmico-administrativa já vem sendo apontada pela literatura especializada (Almeida *et al.*, 2024).

no início das aulas, sua presença na universidade dependeu de caronas dadas pelos motoristas dos ônibus:

Então, tipo, tem todo esse rolê do trajeto, né, de ir, voltar [...] E eu lembro que, nos primeiros dias, eu não tinha mesmo dinheiro para ir até a USP, e aí eu pedia bastante carona, né, nos ônibus, ou pra ir ou para voltar, né. Aí depois que eu consegui a meia já melhorou, aí eu consegui a bolsa da faculdade, já melhorou... (Entrevista 3).

Finalmente, as necessidades materiais situam a relação dos(as) estudantes com o trabalho, isto é, o exercício de atividades remuneradas, com vínculos formais ou não. Trata-se de ponto fundamental nesta investigação, pois envolve a consideração do pressuposto tácito em nossas grades curriculares de que o estudante universitário é, via de regra, um estudante em tempo integral ou, no máximo, um “estudante-trabalhador”, cuja atividade principal é o estudo, tendo algum suporte familiar, mesmo que esse seja apenas a falta de necessidade de ajudar nos gastos da família, mas não um “trabalhador-estudante”, cuja atividade principal é o trabalho, de modo que o estudo, no período noturno, nunca pode estar em primeiro lugar (Romanelli, 2000).

De fato, os auxílios da universidade somados a bolsas de iniciação científica, de monitoria e de estágios na área de estudos sustentam a dedicação total aos estudos de alguns/algumas de nossos(as) entrevistados(as) que têm a oportunidade de viver uma “vida de estudante”, participando de grupos de estudo e de pesquisa, de coletivos estudantis e fazendo descobertas culturais. Já nos casos dos(as) estudantes que estavam realizando atividades remuneradas à época da entrevista, a maioria apontou a insuficiência dos auxílios estudantis, alegando que tornam impossível abandonar o trabalho ou diminuir a jornada de trabalho em prol da dedicação integral aos estudos. Em um caso, a entrevistada indicou não considerar a dedicação exclusiva aos estudos, expressando um dilema:

Agora estou nessa crise. Eu gosto do meu trabalho e gosto da Faculdade. Mas não dá para ler os textos do curso em 2 horas e meia de manhã [antes do horário de trabalho]. Parece que não são conciliáveis (Entrevista 3).

2.1.2 Condições simbólicas ou culturais

“Choque” é a palavra que quase metade das(os) 21 estudantes entrevistados usaram para caracterizar suas primeiras impressões como estudante da USP, remetendo a sentidos positivos e negativos.

Um “choque” inicial refere-se aos procedimentos burocráticos envolvidos na entrada na universidade e, especificamente, às inscrições e solicitações dos auxílios. As dificuldades para acessar as informações sobre os auxílios, as bolsas e os estágios, assim como o tempo de espera para o recebimento dos recursos, apontam que melhorias na difusão das informações e nos trâmites administrativos das políticas de assistência acadêmica podem favorecer a dedicação aos estudos, notadamente dos(as) ingressantes, nos primeiros meses da graduação.

Na caracterização geral do ambiente escolar, as referências são a orientação pedagógica e a atuação dos professores. Observa-se, assim, o contraponto entre uma pedagogia centrada na dimensão disciplinar, de controle do comportamento do aluno, atribuída ao ensino médio, e a pedagogia da autonomia, própria da universidade (Durkheim, 1995; Lahire, 2004).

Junto ao reconhecimento da competência dos professores da FFLCH, presente tacitamente na ausência de qualquer menção crítica à qualificação científica e intelectual dos docentes, os(as) entrevistados(as) invariavelmente tematizam as exigências dos cursos, especificamente, a carga e o tipo de leituras requisitadas, com ênfases que variam conforme o percurso escolar anterior e a simultaneidade de estudo e trabalho. Como exposto em nosso artigo anterior (Giroto *et al.*, 2023), que apresenta os resultados do *survey* que realizamos, no âmbito deste mesmo projeto, com os alunos matriculados na faculdade em 2021, 60% dos estudantes cotistas da FFLCH que responderam ao nosso questionário afirmaram considerar os conhecimentos adquiridos no ensino médio insuficientes (contra 20% dos não cotistas) e mais de um terço deles indicou “dificuldades acadêmicas” entre as principais dificuldades encontradas até agora no curso. Em nossas entrevistas, as exigências de leituras revelaram-se o ponto crítico das considerações de alunos e alunas. O tamanho e a quantidade de textos por semana são apontados como excessivos e, na maior parte das vezes, como impossíveis de realizar. Remetendo a textos de centenas de páginas, dezenas de textos por semana, sendo alguns em língua estrangeira, os relatos descrevem as dificuldades de deparar-se com tarefas para as quais não se sentem preparados e/ou não têm tempo para cumprir, como formulou, indignada, uma entrevistada que trabalha e estuda: “Os professores não têm noção! Eles passam as leituras como se todos os alunos só estudassem”. A situação de tensão cultural estimula a criação e adoção de novas palavras,

como, por exemplo, o uso do termo “poliglotismo”, conferindo sentido doutrinário à exigência acadêmica e científica de domínio de idiomas estrangeiros.

Ao falar do nível de complexidade das leituras, muitas entrevistas suscitam uma questão que não é nova na FFLCH, mas ganha contornos inéditos e se torna mais visível face às mudanças atuais do perfil do corpo discente, relativa ao pressuposto da autonomia do estudante, em especial em seu primeiro ano. O princípio supõe que o aluno ingressa com a posse das condições necessárias para sua máxima produtividade acadêmica, com o domínio dos códigos que vão lhe permitir conhecer e reconhecer os bens culturais, compreender seu sentido e interessar-se por eles (Bourdieu, 1998, 2007), seja nos seus estudos curriculares, seja para saber localizar e desfrutar das numerosas possibilidades de acesso à cultura e ao conhecimento oferecidas pela universidade. Tradicionalmente, a falta de domínio de técnicas intelectuais de apropriação de bens culturais, notadamente o domínio da língua culta, é critério básico de exclusão nos processos seletivos para a universidade, considerado como tarefa própria aos níveis anteriores do sistema e, nesse sentido, fora da alçada de atuação do nível superior, voltado para a criação de conhecimento, ou seja, a pesquisa. É essa concepção que situa a indiferença acadêmica para a questão pedagógica e, mais ainda, didática, desqualificada como “escolar”. O paradoxo do uso desqualificador do adjetivo “escolar” pela própria escola foi apontado por Bourdieu em suas análises da “pedagogia não pedagógica” do sistema escolar moderno:

Uma instância oficialmente incumbida de transmitir os instrumentos de apropriação da cultura dominante que não se julga obrigada a transmitir metodicamente os instrumentos necessários ao êxito de sua tarefa de transmissão está destinada a tornar-se monopólio das classes capazes de fazer isso por seus próprios meios [...] (Bourdieu, 1974, p. 307).

A incorporação ao currículo de espaços de suporte, reforço, letramento, treinamento de técnicas intelectuais de leitura e escrita acadêmicas aparece, nas entrevistas, como uma necessidade evidente e sua inexistência é percebida como expressão de uma diretriz pedagógica marcada pela indiferença, que deixa o aluno solto e sozinho, tendo que “se virar” por si mesmo, ou seja, uma diretriz insensível ao acolhimento intelectual.

É nesse registro que os relatos que tematizam a vivência de tensões culturais na relação com os professores e o padrão de ensino que corporificam apontam também para tensões sociais e, especificamente, raciais, como exemplifica a fala da aluna da Entrevista 20: “Eu saí da sala. Eu não vou ficar aqui ouvindo [o professor] defender esse autor racista!”

O problema é ampliado, em certos casos, para os colegas, abordando a experiência de estar entre os desiguais, os que sabem o que eu já deveria saber e não sei, que não se parecem comigo, que não são como eu. Tudo parece indicar que aqui se localizam as experiências mais críticas da perspectiva das condições subjetivas de desempenho e de permanência. A percepção das distâncias sociais e culturais associadas ao alto grau de competição individual do espaço acadêmico situa os relatos de situações de constrangimento e sofrimento e de sentimentos de autoexclusão e de revolta. Em pelo menos metade das entrevistas, a afirmação de que “a USP não foi feita pra mim” apareceu de alguma forma.

Ao abrir-se para aqueles que foram tradicionalmente excluídos, a instituição depara-se com estranhezas, fruto da mudança da situação social pressuposta em seu funcionamento ordinário convencional. No caso da USP, com seu alto grau de prestígio e, portanto, de competição, classificando e hierarquizando todos o tempo todo, estar (ainda que temporariamente) em situações percebidas como desvantajosas tende a ser uma experiência dolorosa. Quanto mais privilegiado e prestigioso é o espaço institucional, mais sofrem aqueles que estão em posições relativamente inferiores, vivenciando, a cada instante, em todas as atividades de que participam, a confirmação de seu lugar na hierarquia das classificações (Bourdieu; Champagne, 1997, p. 484). Parece-nos, então, que uma perspectiva estrutural pode ajudar a compreender o tom enfático e por vezes agressivo das formulações críticas àqueles que corporificam a instituição, como os servidores técnico-administrativos, os professores e, no mais alto grau, os docentes em cargos de direção. Como nos ensina Eribon (2020), ainda que a propósito de desigualdade de outra ordem, quando aqueles que foram condenados ao silêncio, por alguma transformação, passam a poder falar, eles “devem constantemente se afirmar, se reafirmar e proclamar, às vezes de maneira teatral, exagerada, agressiva, ‘excessiva’, ‘proselitista’, ‘militante’, o seu direito de existir”, em nosso caso tratando-se mais propriamente de proclamar a concretude de suas existências, expressando uma “vulnerabilidade consciente de si mesma e sentida em todo lugar e a todo momento” (*Ibid.*, p. 242).

2.2 Recursos, estímulos e incentivos

Em termos dos recursos objetivos e subjetivos atribuídos ao grupo familiar, os(as) entrevistados(as) afirmam, resolutamente, que tiveram o apoio e o estímulo de, pelo menos,

um membro da família para estudar, expressando um sentimento de dever de reconhecer o suporte dado pelos familiares, entre os quais se destacam a mãe e a avó (materna ou paterna). No decorrer das respostas, eles e elas apontam o esforço e, por vezes, o sacrifício material familiar para investir na educação dos filhos, em condições pouco favoráveis e marcadas pela instabilidade, como descrito acima.

Professoras e professores do ensino médio e, mais ainda, dos cursinhos populares são outra presença marcante nos relatos das situações de incentivo aos estudos, seja por seu entusiasmo intelectual e científico, que pode contagiar os(as) alunos(as), seja por reconhecerem as aptidões intelectuais dos(as) estudantes ou ainda pelo estímulo à realização do curso superior na universidade pública, difundindo informações sobre as universidades, sobre cursos específicos e sobre os intrincados procedimentos necessários para isso. Por exemplo, o entrevistado 20 relatou, animadamente, sua descoberta da Cidade Universitária, que aconteceu quando seu professor de Geografia do ensino médio trouxe sua classe para a Feira de Profissões da USP. Dentro do *campus*, ele perguntou para o professor qual dos prédios era a USP e recorda sua surpresa face à vastidão do lugar, quando o professor respondeu que “a USP é tudo isso”. Ele riu da sua projeção desinformada de outrora: “eu achava que a USP era um prédio!”.

Se as(os) estudantes cotistas entrevistadas(os) percebem a universidade como um território atravessado por tensões e conflitos, seja com os professores, seja com outros estudantes, elas(es) veem a USP, simultaneamente, como um ambiente de ampliação de horizontes e de oportunidades, que se concretizam nos diversos tipos de vínculos que vão criando em seu percurso acadêmico, fazendo amizades, engajando-se na militância estudantil, participando de grupos de estudo e de pesquisa, realizando monitorias e, principalmente, desenvolvendo projetos de iniciação científica. As salas pró-aluno, os museus e o Cinusp (Cinema da USP Paulo Emílio) foram citados em respostas às questões sobre recursos e possibilidades abertos pela experiência na universidade.

A percepção do ambiente social da faculdade é ambivalente. Por um lado, ninguém relatou espontaneamente manifestações de preconceitos no cotidiano da FFLCH. Mas, provocados(as) pela formulação explícita da pergunta, os(as) entrevistadas(os) passaram a tematizar nuances e detalhes da convivência cotidiana que vão se tornando visíveis na medida em que o(a) estudante acumula recursos intelectuais de interpretação das

desigualdades sociais, como sugere o uso de expressões tais como “quando a gente começa a pensar” ou “você não vê, só vê depois que alguém te mostrou”.

Além das referências ao estranhamento em relação a padrões de sociabilidade característicos de camadas médias mais intelectualizadas, a desigualdade racial é o tema principal entre os(as) estudantes autodeclarados(as) pretos(as), pardos(as) e negro(as). Há formulações específicas, por exemplo, o relato de interrupções por parte dos(as) professores(as) quando alunos pretos e negros estão apresentando o seminário, o que não ocorre do mesmo modo em relação aos alunos brancos. Mas o que mais se expressa são formulações mais amplas, que invocam a história violenta e as estruturas de reprodução da dominação racial na sociedade brasileira. Expressando, possivelmente, características particularmente próprias a estudantes das áreas das ciências humanas e da filosofia, as entrevistas expõem análises das manifestações da dominação racial no país, revelando os modos como atingem direta e continuamente suas vidas, como uma realidade inescapável.

Afora esse possível patamar intelectual ou político característico de estudantes que frequentam os cursos da FFLCH, aparece aqui o alcance da atuação do movimento negro na formação dessas pessoas (Gomes, 2017).⁵ Além dos relatos específicos de militância dos pais ou do(a) próprio(a) estudante desde o ensino médio, o conjunto de entrevistas revela a influência dos processos de mudança de visão de mundo que ocorreram ao longo da infância e adolescência dos(as) entrevistados(as) em relação à questão racial. Da substituição da autoidentificação como “parda” para “negra” a mudanças de estilo estético, notadamente a chamada “transição do cabelo” (de liso para crespo), manifestam-se aspectos da “consciência negra” que se difundiu na sociedade brasileira nas últimas décadas. Trata-se de interpretações da história e da sociedade que, indo ao encontro de vertentes críticas das ciências humanas, promovem visões abrangentes que alcançam, assim, a caracterização dos conteúdos curriculares dos cursos da FFLCH como “colonizados”, ou seja, intelectualmente limitados, restritos a autores homens, brancos e do “norte global”, tematizando assim a posição subordinada da produção intelectual local na divisão internacional do trabalho intelectual e científico.

Os relatos revelam, assim, que os(as) próprios(as) estudantes têm atuado pela permanência e criação de vínculos no cotidiano escolar. Cerca de metade das entrevistas

⁵ Para uma referência literária recente, ver Anunciação (2023).

descreve diferentes formas pelas quais as alunas e os alunos têm se organizado entre si para construir redes de apoio à permanência e ambientes de acolhimento e de convivência entre pares. Os centros acadêmicos, os coletivos feministas e do movimento negro ou, de forma mais fluida, grupos de estudo ou de mobilização política são citados, sinalizando a função estratégica que essas redes estudantis têm desempenhado para a construção de ações de permanência, com foco em aspectos políticos e pedagógicos.

Finalmente, entre as referências e experiências que favorecem a permanência no curso, a realização de Iniciação Científica aparece como o vínculo mais sólido com a formação acadêmica e profissional. Em três casos, quando o aluno ou a aluna introduziu o assunto, a formulação enfatizou uma mudança: “Mas, agora, que eu estou fazendo IC...”. A junção da dedicação aos estudos com a bolsa de IC pode representar a conquista de um patamar de estabilidade e segurança mínimas que fortalece a identificação do(a) estudante com a universidade e pode vir acompanhada, inclusive, de projeções profissionais de carreira acadêmica ou de pesquisador.

Considerações finais

A adoção da política de cotas, com recortes sociais e raciais, tem contribuído para mudar o perfil socioeconômico dos estudantes matriculados na FFLCH. Temos, atualmente, uma unidade mais diversa, mais plural e mais próxima do perfil demográfico da sociedade paulista.

Contudo, o elogio à diversidade não pode ser feito sem a crítica às desigualdades estruturais que se reproduzem no contexto acadêmico. Como esperamos ter mostrado, o acesso das(os) estudantes cotistas amplifica, na unidade, as desigualdades próprias à realidade social brasileira, que se expressam de variadas formas em suas vivências, envolvendo desde aspectos institucionais consolidados até os chamados “detalhes insignificantes” do cotidiano acadêmico. Para uma leitura como a que propomos aqui, esses detalhes tornam-se significativos, permitindo identificar alguns modos pelos quais, como dissemos na segunda seção deste artigo, a cultura se reproduz como privilégio na concretude da experiência institucional.

Seguindo a diretriz geral exposta ao situarmos o problema, buscamos apontar, nesta exploração das entrevistas com estudantes cotistas, como as tensões estruturais se

expressam na dimensão das experiências pessoais. É dessa perspectiva que consideramos as percepções e concepções das pessoas entrevistadas como meio de esclarecimento da dinâmica institucional. Não porque suas falas explicam a instituição, mas porque, ao descreverem obstáculos e conflitos vividos, permitem entendê-los enquanto desajustes entre as exigências institucionais e suas condições de atendê-las. Reiteradas ao longo de uma história na qual qualificação técnica e distinção social foram imbricadas entre si, as exigências institucionais pressupõem condições sociais específicas que tendem a ser naturalizadas, tornando-se pontos cegos em seu funcionamento cotidiano. É exatamente porque as visões dos “recém-chegados” são entendidas como produto de experiências sociais que não são previamente ajustadas às condições implícitas nesse funcionamento cotidiano que elas podem ser lidas como explicitação dessas condições.

Olhando através dos depoimentos estudantis, foi possível identificar alguns mecanismos objetivos de reprodução das desigualdades sociais do sistema educacional em seu funcionamento na USP, derivados da tradicional relação aristocrática com a cultura, própria dos grupos sociais privilegiados. Enfocando diretamente as entrevistas, o que ressaltou foi uma combinação específica, indicando disposições que mesclam traços da boa vontade escolar própria das classes medias, em sua corrida sofrida sempre a partir do segundo lugar, e traços que se aproximam daquele tipo de atitude negativa, própria dos ainda mais desprovidos de capital cultural, que ferem as regras tácitas que não reconhecem (Bourdieu, 2013).

Em um contexto que combina, de um lado, a expansão do investimento escolar entre frações das camadas populares e, de outro, a desvalorização crescente das profissões intelectuais, a autoexclusão dos dominados se transforma sob o regime de cotas. O “isso não é para mim” dos excluídos dos níveis superiores do sistema educacional não se confunde com o “a USP não foi feita pra mim” dos estudantes cotistas da FFLCH que investiram nos estudos e ingressaram na instituição, sofrendo todas as tensões próprias aos que se situam no polo socialmente mais fraco do espaço acadêmico uspiano. Essas tensões podem envolver rupturas, interrupção da trajetória escolar, crises psíquicas e modos de expressão mais agressivos ou conflitivos, que perturbam a tranquilidade da tradicional homogeneidade social da instituição. Como buscamos indicar, essas atitudes, que desconcertam professores e colegas de outras origens sociais, são produto do encontro entre *habitus* formados em trajetórias muito desiguais que, na lógica da sociedade de classes,

não deveriam nunca se encontrar, desse modo, nesse lugar. A realização de mais pesquisas voltadas para essa problemática tornará possível entender melhor essa complexa situação e, inclusive, observar os modos pelos quais as trajetórias sociais e profissionais dos estudantes cotistas da FFLCH vão se desdobrar ao longo do tempo, entre as mudanças no campo acadêmico e no mundo do trabalho.

Na situação atual, conforme evidenciado pelas entrevistas realizadas, os desafios à permanência são de diferentes ordens: acadêmicos, institucionais, financeiros, subjetivos. Vão desde os sentimentos de pertencimento e reconhecimento às dificuldades concernentes a leitura e escrita de textos acadêmicos e às incertezas de curto prazo sobre a manutenção das condições materiais de permanência no curso.

Esses resultados confirmam muitos daqueles exemplificados na primeira seção deste artigo, em pesquisas que há décadas tematizam a questão da permanência, problematizando a desigualdade da vivência acadêmica de estudantes oriundos de grupos tradicionalmente excluídos do ensino superior no país, o que parece indicar a atuação contínua das forças sociais de reprodução dos privilégios educacionais. Nogueira e Nogueira (2015) abordam diretamente o problema das possibilidades efetivas de superação da função de distinção social da universidade por medidas de política acadêmica. Discutindo a proposta de Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron, formulada nos anos 1960, de uma pedagogia racional que superasse a “pedagogia do dom”, tornando “explícito tudo aquilo que ocorre de modo implícito no decurso do processo de ensino-aprendizagem” (*Ibid.*, p. 59), os autores relatam como a proposta foi logo abandonada. Dada a homologia estrutural entre o espaço acadêmico e o espaço social e a capitalização da cultura e dos certificados escolares pelos grupos sociais dominantes, a proposta de racionalização das práticas institucionais revela-se utópica, incapaz de “resultar numa distribuição equitativa do saber entre os grupos sociais” (*Ibid.*, p. 58-59).

Guardadas todas as diferenças espaciais e temporais, também no caso da FFLCH da USP, como buscamos sugerir, o problema apresenta contornos complexos, ao implicar tensões entre visões divergentes dos usos sociais da universidade em um contexto institucional marcado, ao longo de sua história, por hierarquias na distribuição de prestígio social e de poder acadêmico entre áreas de conhecimento, escolas, cursos e carreiras (Carlotto, 2018, 2024).

Entendemos, então, que os desafios da permanência envolvem múltiplas dimensões. Parcela desses desafios é acentuada pelas dificuldades institucionais de criação de espaços inovadores de diálogo, espaços de encontro e mediação de percepções e concepções diferentes e divergentes, buscando o esclarecimento mútuo. Na FFLCH, reconhecemos a importância de iniciativas tais como o Programa de acolhimento aos estudantes cotistas da FFLCH (Paeco), que tem contribuído para intensificar o debate sobre as cotas. Mas ainda são escassos os fóruns de discussão sobre as mudanças capazes de ampliar e aprofundar a acolhida dos estudantes cotistas na unidade envolvendo toda a comunidade em torno do tema, tendo em vista articular as diversas dimensões sobre as quais a política de cotas incide no cotidiano de estudantes, professores e servidores técnico-administrativos.

Em suma, com base em um conjunto de pesquisas e nos resultados de nossa investigação, entendemos que a construção de uma política de democratização da universidade em termos de equidade pressupõe reconhecer os sujeitos em sua concretude social e histórica, concebendo ações que primem pela participação coletiva e pelo diálogo amplo. Tratando-se de dinâmicas sociais e culturais nas quais a universidade está, ela própria, imbricada, somente o diálogo contínuo entre todos os envolvidos poderá produzir os esclarecimentos mútuos capazes de aprimorar as condições da experiência acadêmica.

Agradecimento

Agradecemos aos pareceristas da *Pensata*, pelas leituras atentas e recomendações precisas.

Referências

ALMEIDA, A. M. F.; HEY, A. P. B. Sociologia da educação: olhares sobre um campo em ascensão. In: MICELI, S.; MARTINS, C. B. (org.). *Sociologia brasileira hoje II*. Cotia: Ateliê Editorial, 2018.

ALMEIDA, A. M.; PEROSA, G. S. Apresentação. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 36, n. 130, p. 23-33, 2015.

ALMEIDA, A. M.; PEROSA, G. S.; LAMANA, G.; MAIA, R. Metamorfoses de uma universidade. Os estudantes da USP entre 2000 e 2020. *Tempo Social*, São Paulo, v. 36, n. 1, p. 45-71, 2024.

ALMEIDA, W. M. Estudantes com desvantagens econômicas e educacionais e fruição da universidade.

Caderno CRH, Salvador, v. 20, n. 49, p. 35-46, 2007.

ANUNCIAÇÃO, A. *Pretamorphosis*. Biografia não autorizada de um ex-branco. Rio de Janeiro: Malê, 2023.

ARIÉS, P. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

BORGES, E. H. N.; GOUVÊA, A. P.; BARBOSA, M. L. O. Entre crises e dilemas persistentes: uma análise dos programas de permanência estudantil nas universidades federais brasileiras. *Plural*, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 61-79, 2022.

BOURDIEU, P. Reprodução cultural e reprodução social. In: BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974. p. 295-336.

BOURDIEU, P. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, R. (org.). *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática, 1983. p. 46-81.

BOURDIEU, P. Estruturas sociais e estruturas mentais (Prólogo à *La noblesse d'État*). *Teoria & Educação*, Porto Alegre, v. 3, p. 113-119, 1991.

BOURDIEU, P. Compreender. In: BOURDIEU, P. (coord.). *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 693-713.

BOURDIEU, P. A escola conservadora: as desigualdades frente à escola e à cultura. In: NOGUEIRA, M. A.; CATANI, A. M. (org.). *Escritos de educação*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 39-64.

BOURDIEU, P. *A distinção: crítica social do julgamento*. Porto Alegre: Editora Zouk, 2007.

BOURDIEU, P. Estruturas, *habitus*, práticas. In: BOURDIEU, P. *O senso prático*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 86-107.

BOURDIEU, P. *Homo academicus*. Florianópolis: UFSC, 2013.

BOURDIEU, P.; CHAMPAGNE, P. Os excluídos do interior. In: BOURDIEU, P. (coord.). *A miséria do mundo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. p. 481-486.

BOURDIEU, P.; PASSERON, J.-C. *Os herdeiros*. Os estudantes e a cultura. Florianópolis: UFSC, 2014.

CARDOSO, I. *A universidade da comunhão paulista*. São Paulo: Cortez, 1982.

CARLOTTO, M. C. A universidade vista “a certa distância”: a estrutura social da USP e sua representação simbólica. *Política & Sociedade*, Florianópolis, v. 17, n. 38, p. 224-255, 2018.

CARLOTTO, M. C. A construção da “USP forte”. Permanência e mudança no poder institucional da USP (1934-2024). *Tempo Social*, São Paulo, v. 36, n. 1, p. 73-110, 2024.

CENSO da Educação Superior. MEC e Inep divulgam resultado do Censo Superior 2023. *gov.br*, Brasília, DF, 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/inep/pt-br/centrais-de-conteudo/noticias/censo-da-educacao-superior/mec-e-inep-divulgam-resultado-do-censo-superior-2023>. Acesso em: 4 ago. 2025.

DAFLON, V. T.; FERES JÚNIOR., J.; CAMPOS, L. A. Ações afirmativas raciais no ensino superior público brasileiro: um panorama analítico. *Cadernos de Pesquisa*, [s. l.], v. 43, n. 148, p. 302-327, 2013.

DURKHEIM, É. *A evolução pedagógica*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

ERIBON, D. *Retorno a Reims*. Belo Horizonte: Ayiné, 2020.

GIROTTI, E. D.; GARCIA, S. G.; SILVA, P. P.; CARMO, W. R.; SOARES, A. C. P.; LIMA, J. E. G.; LANZARINI, J. P.; FERREIRA, J. G. C.; NOGUEIRA, W. Impactos das cotas sociais e raciais no perfil socioeconômico dos estudantes da FFLCH, USP. *Revista de Graduação da USP*, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 15-32, 2023.

GOMES, N. L. *O movimento negro educador*. Petrópolis: Vozes, 2017.

HERINGER, R. (org.). Democratização da educação superior no Brasil: novas dinâmicas, dilemas e aprendizados. *Cadernos do GEA*, [s. l.], n. 7, 2015.

JESUS, R. E. (org.). *Reafirmando direitos: trajetórias de estudantes cotistas negros(as) no ensino superior brasileiro*. Belo Horizonte: Ações Afirmativas na UFMG, 2019. v. 1.

LAHIRE, B. *Sucesso escolar nos meios populares*. As razões do improvável. São Paulo: Ática, 2004.

LIMA, M. O uso da entrevista na pesquisa empírica. In: ABDAL, A.; OLIVEIRA, M. C. V.; GHEZZI, D.

R.; SANTOS JÚNIOR., J. (org.) *Métodos de pesquisa em Ciências Sociais: bloco qualitativo*. São Paulo: Sesc-São Paulo, 2016. p. 24-41.

MARTINS, C. B. Notas sobre a formação de um sistema transnacional de ensino superior. *Caderno CRH*, Salvador, v. 28, n. 74, p. 291-308, 2015.

MAUSS, M. As técnicas do corpo. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2015. p. 399-422.

NOGUEIRA, C.; NOGUEIRA, M. A. Os herdeiros. Fundamentos para uma sociologia do ensino superior. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 36, n. 130, p. 47-62, 2015.

PORTES, É. A.; SOUSA, L. P. O nó da questão: a permanência de jovens dos meios populares no ensino superior público. In: SANTOS, G. G.; SAMPAIO, S. M. R. (org.). *Observatório da vida estudantil*. Universidade, responsabilidade social e juventude. Salvador: Edufba, 2013. p. 59-79.

REIS, D. B. Continuar ou desistir? Reflexões sobre as condições de permanência de estudantes negros na UFRB. In: SANTOS, G. G.; SAMPAIO, S. M. R. (org.). *Observatório da vida estudantil*. Universidade, responsabilidade social e juventude. Salvador: Edufba, 2013. p. 179-195.

ROMANELLI, G. Famílias de camadas médias e escolarização superior dos filhos. O estudante-trabalhador. In: NOGUEIRA, M. A.; ROMANELLI, G.; ZAGO, N. (org.). *Família e escola: trajetórias de*

escolarização em camadas médias e populares. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 99-123.

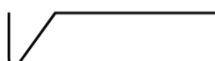
SILVA, J. S. *Por que uns e não outros?* Caminhada de jovens pobres para a universidade. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2003.

ZAGO, N. Do acesso à permanência no ensino superior: percursos de estudantes universitários de camadas populares. *Revista Brasileira de Educação*, [s. l.], v. 11, n. 32, p. 226-237, 2006.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. *Anuário estatístico USP 2024*. São Paulo: USP, 2024.

VILLAS BÔAS, G. Seleção e partilha: excelência e desigualdades sociais na universidade. *Teoria & Sociedade*, Belo Horizonte, v. 7, p. 95-115, 2001.

O caminho de vitórias estratégicas da extrema direita alemã: o caso da AfD



Wesley Santos¹

Resumo

Em um contexto de onda de vitórias da extrema direita pelo mundo, o presente artigo analisa a ascensão da Alternativa para a Alemanha (AfD) como força relevante do contexto político alemão da última década. A intenção é analisar como o partido, por meio de uma estratégia antissistema, capitaliza o descontentamento popular e os resultados eleitorais, sejam eles de sucesso ou de fracasso, para ampliar sua presença discursiva e institucional. Para isso, a metodologia escolhida combinou artigos que tratam, em nível macro, de temas relacionados ao populismo e à comunicação política, com estudos específicos sobre a AfD e a análise secundária de dados relativos às recentes eleições em territórios alemães. Como ocorre nas mobilizações do populismo de direita pelo mundo, o partido consegue atrair grandes quantidades de eleitores em diversas classes. Há ainda uma particularidade do caso alemão, que concentra a maior parte da adesão à sua agenda anti-imigratória no eleitorado das regiões da antiga Alemanha Oriental (antigo lado socialista). Como será visto aqui, embora o partido tenha sofrido reveses em eleições nacionais e regionais, sua capacidade de definir parte da agenda política e capturar o descontentamento (voto de protesto) continua robusta. Vitórias simbólicas, como na Turíngia, revelam um processo contínuo de fortalecimento do campo conservador no país. O caso alemão sugere, assim, que esse espectro político pode avançar mesmo em contextos de insucesso eleitoral, ampliando paulatinamente sua presença discursiva e institucional.

Palavras-chave: AfD — Alemanha — populismo de direita — agenda anti-imigratória — eleições.

¹ Doutorando e mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). E-mail: wlsantos@unifesp.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2561-7803>. Pesquisa financiada pelo Processo nº 2022/03573-0, da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).

Abstract

In a context of a wave of victories for the far right around the world, this article analyzes the rise of Alternative for Germany (AfD) as a relevant force in the German political context over the last decade. The intention is to analyze how the party, through an anti-system strategy, capitalizes on popular discontent and electoral results, whether successful or unsuccessful, to expand its discursive and institutional presence. To this end, the chosen methodology combined articles that deal at a macro level with issues related to populism and political communication with specific studies on the AfD and secondary analysis of data relating to recent elections in German territories. As with right-wing populist movements around the world, the party manages to attract large numbers of voters from different classes. There is also a particularity in the German case, which concentrates most of the support for its anti-immigration agenda in the electorate of the regions of former East Germany (the former socialist side). As will be seen, although the party has suffered setbacks in national and regional elections, its ability to define part of the political agenda and capture discontent (protest votes) remains robust. Symbolic victories, such as in Thuringia, reveal a continuous process of strengthening the conservative camp in the country. The German case thus suggests that this political spectrum can advance even in contexts of electoral failure, gradually expanding its discursive and institutional presence.

Keywords: AfD — Germany — right-wing populism — anti-immigration agenda — elections.

Introdução

A ascensão e a resiliência dos movimentos políticos de extrema direita tornaram-se objetos centrais de análise na ciência política contemporânea. Apesar de enfrentarem reveses eleitorais em alguns contextos e situações específicas, essas forças políticas demonstram uma notável capacidade de obter vitórias estratégicas no campo discursivo e de orientar o debate para pautas que mobilizam os sentimentos nacionais e as demandas populares de soberania. No caso alemão, a *Alternative für Deutschland* (Alternativa para a Alemanha — AfD) sofreu perdas significativas em pleitos nacionais e regionais, antes de se tornar relevante e alcançar suas primeiras vitórias.

O objetivo é examinar de que maneira o partido, por meio de uma estratégia de narrativa antissistema, transforma o descontentamento social e os resultados eleitorais (positivos ou negativos) em recursos para ampliar sua projeção discursiva e institucional. Para tanto, a metodologia adotada combinou trabalhos que abordam, em nível macro, questões ligadas ao populismo e à comunicação política, com análises específicas sobre a AfD. Além disso, foram utilizados dados secundários referentes às eleições mais recentes em diferentes regiões da Alemanha.

O discurso do partido contra a imigração e a sua perspectiva eurocêntrica não só ecoam entre os setores conservadores, como também deixam marcas palpáveis nos debates nacionais sobre identidade e políticas de migração. As vitórias recentes em eleições locais, como na Turíngia, no segundo semestre de 2024, ilustram a persistência do apelo do populismo de extrema direita em certos cenários, mesmo que a sua consolidação ainda seja vista como um projeto em desenvolvimento.

A partir desse tipo de segmentação temática, a AfD microsegmenta suas estratégias tradicionais e digitais de busca por crescimento no cenário político institucional. Esse fenômeno se insere em uma dinâmica mais ampla, na qual a extrema direita capitaliza ganhos culturais e institucionais para deslocar o debate público em direção a pautas nacionalistas e de caráter conservador. A simples presença desses movimentos no cenário político opera como um mecanismo de amplificação discursiva, forçando a incorporação de suas pautas à agenda pública e promovendo sua normalização como demanda de diversos setores da população.

Diante dos resultados eleitorais mais recentes na Alemanha (até o início de 2025), este artigo argumenta que o crescimento da AfD está ancorado em uma estratégia típica de partido antissistema: o partido rejeita compromissos com as forças institucionais consolidadas, ainda que atue dentro das estruturas formais do Estado. Para além desse eixo central, o texto analisa como, mesmo diante de derrotas eleitorais, a AfD tem conseguido ressignificar esses insucessos por meio da narrativa de uma suposta exclusão promovida pelo sistema político institucionalizado. Essas derrotas, longe de fragilizar sua base, acabam funcionando como oportunidades para o fortalecimento de um capital simbólico e cultural, revelando a resiliência do partido e sua capacidade de reorganização estratégica no campo político.

Assim, a primeira seção do artigo trata do tema imigração e dos dilemas históricos que o cercam, pensando esse processo como estruturante na construção da sociedade alemã e, atualmente, como problema social para uma fração importante do país. A segunda seção discute os elementos discursivos e as principais agendas de mobilização do partido, traçando pontos em comum com a onda de direita pelo mundo, sem perder de vista suas especificidades. Por fim, a terceira seção explora resultados importantes que ajudam a compreender o avanço da legenda e as principais regiões onde aparecem os primeiros resultados, além da ampliação da sua capilaridade.

A imigração como construção de identidade nacional e “problema” do presente

A ascensão de partidos de extrema direita na Europa na última década revitalizou o debate sobre o conceito de partido antissistema, amplamente discutido por Sartori (1982)². Em sua formulação clássica, Sartori descreveu esses partidos como aqueles que minam a legitimidade do sistema político que pretendem ocupar. Mais recentemente, Zulianello (2017) atualizou o conceito, argumentando que os partidos antissistema modernos não buscam necessariamente a derrubada violenta da democracia, mas sim sua erosão por dentro, ao rejeitarem compromissos e questionarem as regras fundamentais do jogo democrático. É precisamente nessa chave teórica que a estratégia da AfD pode ser compreendida.

No entanto, Zulianello (2017) cria gradações dessa noção que apontam para a diferença entre partidos antissistema que não operam na chave da política tradicional e aqueles que apenas adotam a narrativa ou a racionalidade discursiva contra o *status quo*, mas disputam eleições e/ou atuam institucionalmente, como é o caso da AfD, que opera de forma institucionalmente consolidada há alguns anos.

Para executar essa estratégia de deslegitimação institucional, a AfD elegeu um campo de batalha central: a imigração. A Alemanha é um dos países com maior histórico de imigração na composição de sua identidade nacional. Desde o pós-guerra, a imigração foi uma das principais estratégias de recuperação econômica do país, considerando o processo de reconstrução e a necessidade de mão de obra, além de elementos relacionados às tradições multiculturalistas do país — conforme apontam os próprios registros históricos institucionais divulgados publicamente (Migração [...], 20--).

A história da imigração na Alemanha contemporânea remonta principalmente ao período do *Wirtschaftswunder* (milagre econômico), nos anos 1950 e 1960, quando o país firmou acordos bilaterais com países como Itália, Turquia e Grécia para receber

² Conforme aponta Sartori (1982) em sua obra clássica sobre sistemas partidários. O texto trata, entre outros conceitos, de partidos que, explicitamente, se recusam a aceitar as “regras do jogo” democrático, buscando minar ou substituir o regime existente. Isso os torna potencialmente destabilizadores para sistemas democráticos, especialmente quando têm força eleitoral ou capacidade de coalizão.

trabalhadores temporários, conhecidos como *Gastarbeiter*. Esses imigrantes foram fundamentais para sustentar o crescimento industrial alemão (Dollarhite, 2023).

A permanência dos trabalhadores imigrantes e de suas famílias acabou por desafiar, de forma significativa, o modelo originalmente concebido como temporário. A partir das décadas de 1970 e 1980, tornou-se evidente que essas populações não retornariam a seus países de origem, o que desencadeou intensos debates em torno de políticas públicas sobre temas como cidadania, integração e pertencimento. Nesse cenário, Chin (2007) aponta que o multiculturalismo emergiu como uma tentativa de responder a essa nova configuração social. Em sua obra *The guest worker question in postwar Germany*, Chin oferece uma leitura fundamental para compreender a transição do discurso oficial alemão, que saiu de uma postura de negação da imigração para a aceitação da diversidade como parte constitutiva da sociedade (salientando, inclusive, o quão positivo foi esse processo para a imagem alemã). Segundo a autora, o discurso multiculturalista, especialmente a partir das décadas de 1990 e 2000, buscou articular a noção de uma identidade nacional plural com a preservação da coesão social oriunda de um certo apego aos valores tradicionais e históricos do país.

Contudo, mesmo nesse cenário de “lua de mel” com os fluxos migratórios, o multiculturalismo na Alemanha jamais alcançou consenso pleno. Soysal (1994), em *Limits of Citizenship: migrants and postnational membership in Europe*, destacou que os imigrantes continuaram enfrentando obstáculos significativos para o exercício pleno da cidadania, mesmo diante de políticas públicas voltadas à integração. A noção de pertencimento, nesses contextos, seguia ancorada em critérios étnicos e culturais, o que limitava a inclusão dos grupos estrangeiros. Isso valia tanto para os processos de imigração de cidadãos vindos de países vizinhos na Europa (turcos, gregos e italianos), quanto para a maior quantidade de imigrantes, que era composta por árabes, persas e pessoas de países africanos (como Gana). Portanto, o que se coloca na literatura é o postulado de que esse público nunca encontrou um pleno acolhimento de identidade no país, ao contrário, sempre estivera apartado.

Novas ondas de imigração podem ser demarcadas na história e, talvez, a mais recente tenha se dado no período Merkel (meados de 2015). Ao aceitar mais de um milhão de refugiados em 2015, a chanceler deu um sinal claro de que a Alemanha precisava responder à crise humanitária com responsabilidade. Essa postura foi endossada por diversos grupos sociais, muito embora tenha catalisado também reações contrárias e se dado em um contexto de emergência de novas ondas populistas de direita.

É nesse cenário que a extrema direita, representada por partidos e movimentos novos, como a AfD, passou a ganhar visibilidade. Valendo-se da imigração como instrumento retórico, a AfD canalizou a lógica de que imigrantes “roubavam” empregos e oportunidades, além de serem responsáveis por uma degradação das tradições da Alemanha. Conforme discutirei mais à frente, tratava-se da mobilização por meio do sentido de medo, insegurança e ressentimento, construindo uma narrativa que associa a presença de imigrantes à perda de valores nacionais, ao aumento da criminalidade e à ameaça ao bem-estar social.

Essa instrumentalização da imigração como ferramenta de clivagem social é um pilar da estratégia antissistema da AfD. Como sustenta Cas Mudde (2019), a imigração tornou-se o eixo central dos discursos da nova direita radical, superando pautas econômicas. Para a AfD, essa centralidade não é acidental: ela permite enquadrar o debate na lógica de inimigos comuns, uma tática que mina a coesão social e deslegitima os partidos tradicionais, acusados de serem coniventes com a ameaça estrangeira.

Essa conjuntura revela uma mudança inquietante: aquilo que, durante décadas, foi interpretado como sinal de abertura e valorização da diversidade passou a ser enquadrado como ameaça direta e principal “inimigo” do desenvolvimento. A imigração, outrora celebrada como parte integrante do ideal europeu de pluralismo e inclusão, tem sido cada vez mais tratada como uma “crise” — expressão que, em si, carrega uma conotação negativa e um senso de urgência artificialmente construído.

Koopmans (2013), em *Multiculturalism and Immigration: A Contested Field in Cross-National Comparison*, adverte que os países necessitam encontrar um ponto de equilíbrio entre políticas de integração eficazes e o enfrentamento ao extremismo, comumente associado, no senso comum, a certos grupos imigrantes, como os muçulmanos. Segundo o autor, a ausência de estratégias consistentes de inclusão favorece processos de radicalização, afetando tanto comunidades imigrantes quanto a população nativa.

O desafio contemporâneo da Alemanha é, portanto, duplo: por um lado, enfrentar e acolher a crescente diversidade interna; por outro, resistir ao avanço de movimentos políticos que instrumentalizam o medo como ferramenta para enfraquecer os pilares democráticos. Isso em termos teóricos, posto que, na prática, o levante que vem das urnas tem sugerido uma crescente demanda do cidadão médio alemão por respostas da política

institucional que tratem de questões como os valores tradicionais do país e a proteção econômica (de trabalho e renda) para os nativos.

O debate em torno da imigração extrapola questões sociais e culturais e se entrelaça de maneira significativa com o campo jurídico. A recente reforma da Lei de Nacionalidade, aprovada no final do primeiro semestre de 2024, constitui um ponto de inflexão nesse processo. A mudança legislativa passou a permitir que filhos de imigrantes nascidos em território alemão adquirissem a cidadania, desde que cumprissem certos requisitos. Apesar desse avanço, a manutenção do *jus sanguinis*³ como critério predominante evidencia a persistência de uma concepção de nacionalidade fortemente ancorada na hereditariedade.

Por sua vez, a disputa entre *jus sanguinis* e *jus soli*⁴ transcende a esfera jurídica e revela um embate mais profundo entre modelos concorrentes de identidade nacional. Enquanto o primeiro sustenta uma visão étnica da nação, o segundo propõe uma abordagem fundamentada na territorialidade⁵. No plano das políticas públicas, a integração de imigrantes passou a receber atenção mais sistemática a partir dos anos 2000, com iniciativas como a *Integrationsgipfel* (Cúpula da Integração) e o *Nationaler Integrationsplan* (Plano Nacional de Integração)⁶. Ainda que relevantes, tais medidas têm sido criticadas por atribuírem à população imigrante a responsabilidade principal pela própria integração, deixando à margem os fatores institucionais e os entraves estruturais que limitam, de fato, sua plena inclusão.

Um dos eixos de políticas públicas mais marcantes nessa assimetria de acesso em território alemão é a educação. Bade (2003), pensando a partir da experiência alemã, aponta que filhos de imigrantes continuam enfrentando dificuldades consideráveis no acesso a uma educação de qualidade. Em média, esses jovens são mais frequentemente direcionados a escolas técnicas e menos representados nos caminhos acadêmicos, o que sugere um encaminhamento mais operacional de mão de obra.

Apesar das tensões históricas, é fundamental reconhecer que a Alemanha também tem protagonizado iniciativas bem-sucedidas de integração, especialmente em centros

³ Direito de sangue.

⁴ Direito de solo/terra/território.

⁵ Cabe destacar que os filhos de alemães nascidos em outros países são considerados alemães (direito de sangue), no entanto, estrangeiros nascidos na Alemanha só têm cidadania alemã se preencherem critérios específicos (um dos critérios é o tempo mínimo de permanência legal no país), caso contrário, não são considerados alemães.

⁶ O painel analítico encontra-se disponível em: <https://migrant-integration.ec.europa.eu/library-document>. Acesso em: 11 abr. 2025.

urbanos como Berlim, Hamburgo e Colônia, onde políticas locais de incentivo à convivência intercultural têm produzido efeitos positivos. Em contraste, nos estados com maior resistência aos imigrantes, essa oposição não se justifica apenas por razões econômicas ou de segurança pública. Revela, sobretudo, uma recusa simbólica em reconfigurar os contornos do “nós” nacional. É justamente nesse ponto que a reflexão contemporânea precisa avançar: a identidade nacional não é um dado imutável, mas sim uma construção política e histórica, permanentemente sujeita a negociações.

A transição da imigração, de símbolo do multiculturalismo a suposto “problema social”, evidencia a fragilidade das democracias diante de discursos de exclusão e fechamento. A maneira como os Estados lidam com a alteridade constitui, nesse sentido, um termômetro da robustez de suas instituições e da maturidade de sua cidadania. No caso alemão, marcado por uma trajetória histórica de rupturas profundas e contínuos processos de reconstrução, abrir-se-ia, em princípio, a possibilidade de consolidação de um modelo alternativo ao nacionalismo excludente.

No entanto, ainda que a economia alemã se beneficie da imigração, especialmente no setor de cuidados, construção civil e serviços, também reproduz formas de exploração e segmentação do mercado de trabalho, uma vez que imigrantes tendem a ocupar postos menos protegidos e com menores salários. O relatório da Fundação Bertelsmann, intitulado *Fachkräftemigrationsmonitor 2021 (Painel de imigração de mão de obra qualificada)*, demonstra como a imigração de trabalhadores de fora da União Europeia para a Alemanha se mantém alta, mas, também, como as empresas têm se mostrado mais cautelosas no processo de contratação de estrangeiros. Esse quadro pode contribuir para certa precarização e segmentação do mercado de trabalho, o que afeta determinados grupos de imigrantes⁷ (Mayer; Clemens, 2021).

Essas questões socioeconômicas, como a precarização do trabalho imigrante, fornecem uma espécie de “tempestade perfeita” para a AfD, visto que o partido instrumentaliza essas tensões, traduzindo a insegurança econômica em uma narrativa de ameaça cultural e identitária. Dessa forma, o relatório da Fundação Bertelsmann, embora

⁷ O relatório aponta ainda que dois terços das empresas enfrentam escassez de profissionais qualificados em áreas técnicas e na realização de serviços (Mayer; Clemens, 2021).

técnico, evidencia a base material sobre a qual a AfD constrói suas estratégias discursivas e visuais, tema que será explorado na próxima seção.

Elementos discursivos e as agendas políticas da AfD

O pensamento de extrema direita alemã tem muitas matizes e, a depender do recorte de análise, pode assumir pontos de partida diferentes. No século XX, um exemplo marcante dessa posição ideológica pôde ser lido na República de Weimar, onde movimentos como o *Deutschnationale Volkspartei* (DNVP), ou Partido Nacional do Povo Alemão, e intelectuais como Carl Schmitt, Arthur Moeller van den Bruck e Oswald Spengler defendiam o chamado “conservadorismo revolucionário” (Consani; Santos, 2022; Guimaraens; Rocha, 2023).

Esses grupos cultivavam uma concepção orgânica e étnica da nação (*völkisch*), rejeitavam o liberalismo e projetavam a ideia de uma “comunidade popular” homogênea, frequentemente com traços racistas e antissemitas. Após o colapso do regime nazista, essas tradições foram politicamente deslegitimadas, mas não desapareceram. Ao contrário, elas persistiram em forma latente em setores da sociedade e ressurgiram em legendas marginais, como o *Deutsche Reichspartei* (DRP, o Partido do Império Alemão, em tradução livre) e, mais tarde, o *Nationaldemokratische Partei Deutschlands* (NPD, ou Partido Nacional Democrático da Alemanha), fundado em 1964, que buscavam resgatar símbolos e discursos nacionalistas sob a retórica da soberania e da identidade.

A partir dos anos 1990, com a Alemanha reunificada e o fim das ideias da Guerra Fria, a direita radical começou a se reestruturar. A frustração socioeconômica nas regiões da antiga República Democrática Alemã (RDA)⁸, combinada à crescente percepção de ameaça cultural provocada pela imigração, criou um terreno fértil para o avanço de um novo nacionalismo. A AfD surge pela simbiose de múltiplos e diferentes grupos nesse levante.

Remontar à história do partido demanda um esforço linear de capturar suas origens e adaptações ao longo do tempo. Especialmente a partir da década de 2010 e com o fortalecimento das pautas relacionadas ao chamado multiculturalismo alemão, grupos de

⁸ Lado oriental.

direita — como o *Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes* (PEGIDA, ou, em português, Patriotas Europeus Contra a Islamização do Ocidente) — passaram a ter visibilidade crescente e naturalizaram discursos xenofóbicos que não se viam representados pela política tradicional do país (Garcia, 2022). Diante dessa lacuna e ocupando esse vácuo, movimentos menores passaram a se organizar politicamente, especialmente nas redes sociais.

Em 2013, a AfD é fundada como uma resposta a essa incipiente demanda popular, carregada por sentimentos de aversão à política institucional existente naquele momento. Essa primeira fase, mais moderada e focada no euroceticismo, já posicionava a AfD como uma força disruptiva, sendo analisada na época como a primeira tentativa bem-sucedida de consolidar um partido populista de direita no cenário alemão (Arzheimer, 2015; Berbuir; Lewandowsky; Siri, 2015). A derrota de uma das lideranças fundadoras, Bernd Lucke, nas eleições internas do partido, reconfigurou a temperatura dos discursos (Presidente [...], 2017). A aparição de figuras como Frauke Petry e Jörg Meuthen marca uma guinada ideológica rumo a uma retórica mais nacionalista e radical, da mesma forma que nomes como Alexander Gauland, André Poggenburg e Björn Höcke passam a articular discursos que, por vezes, remetem à retórica nazista, evidenciando a radicalização ideológica.

Nesse momento, é possível dizer que houve uma mudança de direção bem-sucedida. O movimento de mudança de direção do partido não era simples do ponto de vista de estratégia política, pois qualquer semelhança ou suspeita de semelhança com narrativas nazistas poderia ter um efeito negativo enorme em diversos momentos, exceto nesse em que essa mudança se deu. A transformação discursiva conseguiu mobilizar eleitores ressentidos e desamparados, traduzindo-se em ganhos eleitorais.

A islamofobia cresceu fortemente nesse período, porque tanto sublinha uma posição de alinhamento com a exclusão da população muçulmana, quanto aguça um sentimento de proteção dos chamados valores nacionais. Essa linha de comunicação política opera como uma retórica de defesa da “cultura” e dos valores tradicionais alemães, transformando problemas complexos em dilemas existenciais que polarizam a sociedade em “nós contra eles”. As campanhas visuais (digitais ou não) do partido se estruturam para criar uma dicotomia entre “nós” (representados como os verdadeiros defensores dos valores ocidentais e da liberdade) e “eles” (imigrantes muçulmanos, supostamente responsáveis

pela opressão e pela ameaça aos direitos progressistas) — uma estratégia que, segundo Doerr (2021, p.13), fortalece a mobilização política de grupos de extrema direita na Alemanha.

Um traço comum de operação com outros casos ao redor do mundo é a forte estratégia comunicacional nas redes sociais. A linguagem sensacionalista usada ao tratar do tema imigração favorece a criação de manchetes impactantes e a propagação de imagens apelativas. Esse *modus operandi* é comum em vários representantes populistas pelo mundo, porque é o perfil de linguagem que consegue construir o maior grau de engajamento nas campanhas em ambientes digitais (Cesarino, 2018; Eatwell; Goodwin, 2020; Mounk, 2019).

Embora a ascensão da AfD compartilhe traços com outros movimentos populistas de direita na Europa e no mundo, o caso apresenta particularidades. Primeiro, o peso do passivo histórico do nazismo impõe à AfD a necessidade de uma linguagem cuidadosamente codificada, que evoca o nacionalismo sem recorrer abertamente a símbolos “proibidos”. Segundo, a ambivalência estratégica de incorporar pautas liberais (como uma aparente defesa dos direitos LGBTQIAPN+) para atacar o Islã representa uma tática mais sofisticada do que a observada em outros contextos. Por fim, o fato de seu crescimento se dar na mais poderosa economia da União Europeia confere ao fenômeno uma importância simbólica e política que transcende as fronteiras nacionais. Portanto, a AfD não é apenas mais um caso, mas um laboratório para a evolução da extrema direita no século XXI.

Não obstante tais importantes especificidades locais, fica também evidente que o sucesso da AfD não pode ser atribuído apenas a fatores internos. O peso de movimentos populistas em outros países, como o Fidesz na Hungria, a Liga Norte na Itália e o Partido da Justiça e Desenvolvimento (AKP) na Turquia, entre outros, também desempenha um papel importante em seu repertório estético e discursivo. Esses partidos compartilham uma visão semelhante de soberania nacional e resistência ao multiculturalismo, criando uma rede de influências e legitimação mútua. A AfD, por exemplo, frequentemente cita políticas húngaras de restrição à imigração como um modelo a ser seguido, reforçando sua conexão com uma onda populista mais ampla na Europa.

A ridicularização de costumes⁹ e práticas culturais é bastante recorrente nas comunicações oficiais e campanhas da legenda (Doerr, 2021). Geralmente, o partido explora em suas publicidades o que considera uma incoerência dos sociais-democratas, destacando que apoiar imigrantes muçulmanos e pautas LGBTQIAPN+ seriam ações incoerentes. Essa linha de argumentação, no entanto, apresenta complexidades e contradições, como o fato de a líder do partido, Alice Weidel, manter uma relação homoafetiva com uma mulher originária do Sri Lanka, com quem tem dois filhos. Essa aparente dissonância revela como a AfD emprega uma retórica progressista de forma seletiva e estratégica, principalmente para reforçar sua agenda anti-islâmica, e não como um compromisso genuíno com os direitos LGBTQIAPN+.

Portanto, o que se nota nessas campanhas é a intenção de fomentar o confronto interno entre grupos. Essa ambivalência é central na estratégia da AfD e a distingue de outros movimentos de extrema direita. Ao conciliar a defesa dos direitos das mulheres e da comunidade LGBT com uma agenda anti-imigração, o partido busca atrair segmentos do eleitorado que não se identificam com o conservadorismo tradicional, como mulheres e jovens. A retórica é cuidadosamente construída para enquadrar o Islã como a principal ameaça a esses valores liberais, permitindo que a AfD se posicione como defensora da liberdade ocidental (*Ibid.*), tática que amplia sua base eleitoral e torna o caso alemão particularmente relevante para o estudo do populismo global.

O populismo, conforme abordado, não constitui uma ideologia necessariamente racional, mas uma narrativa mobilizadora e performativa que, ao se valer de imagens e *slogans*, busca normalizar e validar narrativas de seu interesse. Bem como em outros contextos, o sentimento de medo e ressentimento acaba por surgir intuitivamente como fator (Mounk, 2019)¹⁰.

No que diz respeito à comunicação visual do partido, é possível perceber uma combinação entre elementos de modernidade e traços de iconografia histórica. O partido

⁹ No material coletado por Doerr (2021, p. 8-10), um dos posters apresenta uma cena de praia com três mulheres de biquínis, sobre a qual é sobreposta a frase “Burcas? Nós preferimos biquínis”. Essa montagem combina a sexualização — remanescente de campanhas de moda — com a oposição simbólica: o biquíni torna-se símbolo da “libertação” das mulheres ocidentais, em contraposição ao estereótipo da mulher muçulmana, que, supostamente, estaria oprimida pelo uso da burca.

¹⁰ Na chave de ressentimento, Mounk (2019) observa que uma das principais bases de mobilização é a sensação de perda de acessos e privilégios. O autor trata do tema a partir do contexto estadunidense e sinaliza que famílias observam os filhos terem um padrão de vida financeiro inferior ao padrão que os pais tiveram. Esse processo de conservação ou declínio social mobiliza frações importantes de múltiplos perfis etários do eleitorado.

constrói uma narrativa em que se apresenta como um “guardião” dos valores tradicionais frente à mudança social. Essa tática narrativa visa tanto atrair eleitores quanto deslegitimar a oferta de políticas progressistas, promovendo a ideia de que a identidade nacional autêntica está sob ameaça e precisa ser defendida com rigor estético e ideológico.

Em síntese, as estratégias comunicacionais adotadas visam atrair pessoas que buscam seriedade no discurso (algo conservador do ponto de vista de costumes) e, ao mesmo tempo, uma completa aversão aos partidos e políticos “tradicionais”. Essa é uma estratégia bastante reconhecida das narrativas populistas, inclusive na América do Sul, e consiste na afirmação de que falam a partir de uma perspectiva antissistema, ainda que geralmente operem com razoável experiência dentro das “regras do jogo” da política institucional.

Os resultados do partido

Os resultados efetivos da AfD foram construídos paulatinamente ao longo da última década. Entre os mais relevantes podemos citar a vitória na Turíngia em 2024 e a segunda colocação na Saxônia (estados do leste do país), além de ter sido favorita nas pesquisas em Brandemburgo (outro estado do leste). No caso de Brandemburgo, por exemplo, os social-democratas do Partido Social Democrata (SPD) venceram a AfD por 31 a 29%. Essa diferença estreita de votos já demonstrava a relevância e competitividade política do partido¹¹.

Faz-se necessário ponderar que houve relativa alternância nos resultados eleitorais nas últimas eleições alemãs. Em 2013 venceu Merkel (representante dos chamados Partidos da União, União Democrata Cristã — CDU/União Social Cristã — CSU), com o SPD de Steinbrück em segundo lugar. Em 2017, novamente venceu Merkel (CDU/CSU), com uma diferença maior em relação ao segundo colocado Schulz (SPD)¹². Em 2021, Scholz (SPD) venceu a eleição, seguido por Laschet (CDU/CSU) e Baerbock (Greens). Essa alternância de poder, no entanto, mascara uma mudança mais profunda: a presença consolidada da

¹¹ O processo é descrito em matéria recente do Portal O Antagonista. A íntegra da matéria está disponível em: <https://oantagonista.com.br/mundo/crusoe-esquerda-barra-avanco-da-afd-na-alemanha-mas-com-ressalva/>. Acesso em: 9 abr. 2025.

¹² Nesse ano, a AfD já figurou em terceiro lugar com Alexander Gauland e Alice Weidel (esta última que voltou como candidata em 2025, alcançando o melhor resultado nacional da história da legenda).

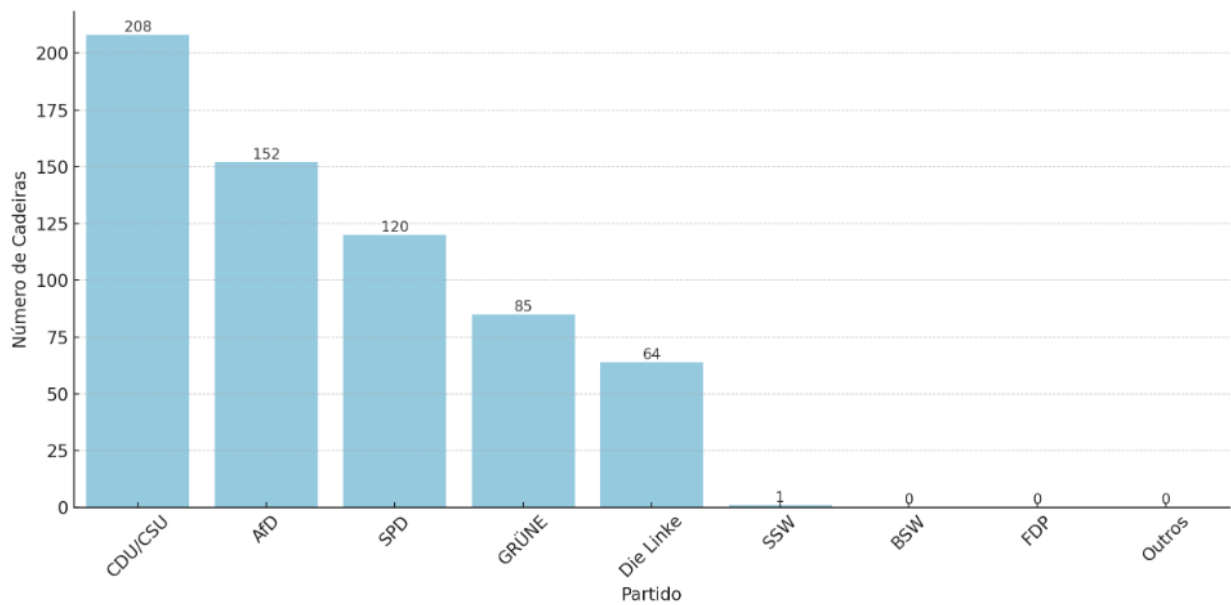
AfD como terceira força (em 2017 e 2021) forçou os partidos tradicionais, especialmente a CDU/CSU, a endurecerem seu discurso em temas como imigração e segurança, em uma tentativa de conter a sangria de votos para a extrema direita. Assim, mesmo sem vencer nacionalmente, a AfD já demonstrava sua capacidade de pautar o debate público.

Para além da dicotomia política tradicional representada pela oposição direita versus esquerda, até as eleições de 2021, o cenário alemão revelava uma tensão latente entre forças que buscavam resgatar a identidade cultural (CDU/CSU) e aquelas que defendiam agendas mais progressistas (SPD). Com a ascensão da AfD como uma legenda relevante, há um deslocamento natural do que está posto no debate público do país.

O fenômeno se alinha com o que Jan-Werner Müller conceitua, em *What is populism?* (2016), como a “lógica do populismo”, isto é, a ideia de que apenas o próprio partido representa a vontade legítima do povo, enquanto todos os outros são ilegítimos. Essa lógica é evidente na forma como os partidos tradicionais, a exemplo da CDU/CSU e do SPD, são retratados como cúmplices de uma “política de portas abertas” que despreza os interesses dos cidadãos comuns (ainda que isso não seja necessariamente verdade, no caso da CDU/CSU, por exemplo, por se tratar de um partido com pautas anti-imigratórias). Ao se apresentar como a única alternativa verdadeira, a AfD busca deslegitimar o sistema político vigente e posicionar-se como a salvaguarda da democracia “autêntica” (Santos, 2025; Santos; Schlegel, 2024).

Essa narrativa mudou estrategicamente a partir dos resultados das eleições majoritárias de fevereiro de 2025. Com a vitória da CDU (conservadores), a AfD passou a encampar uma posição de abertura a potenciais coalizões. Nesse contexto, CDU e AfD foram as duas principais forças políticas no país nessas eleições, sendo que a vencedora ficou com 28,52% (suficiente para garantir 208 cadeiras) e a segunda colocada, com 20,8% (suficiente para garantir 152 cadeiras), conforme aponta o gráfico a seguir:

Gráfico 1 – Distribuição das cadeiras no *Bundestag* (Parlamento)



Fonte: Adaptado de Bundestag, The Federal Returning Officer (2025)¹³.

Tabela 1 – Resumo dos dados eleitorais do parlamento alemão (2025)

Partido	Líder(es)	Cadeiras	Votos	Porcentagem (%)
CDU/CSU	Friedrich Merz	208	14.180.482	28,52
AfD	Alice Weidel	152	10.328.790	20,76
SPD	Olaf Scholz	120	8.421.616	16,93
GRÜNE	Robert Habeck	85	5.782.655	11,63
Die Linke	Heidi Reichinnek, Jan van Aken	64	4.636.634	9,33
SSW	Stefan Seidler	1	136.752	0,27
BSW	Sahra Wagenknecht	0	2.471.146	4,97
FDP	Christian Lindner	0	2.146.457	4,31
Outros	-	0	2.194.452	4,43

Fonte: Adaptado de Bundestag, The Federal Returning Officer (2025).

¹³ Os resultados estão disponíveis também em matéria temática do Portal DW Brasil. Disponível em: <https://www.dw.com/en/german-election-results-explained-in-graphics/a-71724186>. Acesso em: 10 abr. 2025.

Em resumo, a disputa se manteve entre os conservadores (democratas cristãos de direita) e a AfD (extrema direita). O resultado é sintomático, pois rompe com o desfecho das eleições de 2021, nas quais os sociais-democratas (SPD) venceram. De lá para cá, se observarmos os resultados, notamos um período de maior relevância dada às pautas conservadoras. Nesse cenário, os meios de comunicação, especialmente as redes sociais, exercem um papel determinante na disseminação de discursos que simplificam e polarizam questões políticas complexas. Esse fenômeno contribui para a segmentação do eleitorado e a concentração das disputas entre conservadores e a extrema direita. O realinhamento das preferências eleitorais ocorre, ainda, em um contexto de mudanças no mercado de trabalho (conforme citado na seção anterior) e transformações demográficas. Em tese, esses fatores impulsionam a busca por respostas rápidas e pelo resgate de estruturas consideradas mais estáveis e tradicionais (Eatwell; Goodwin, 2020).

Historicamente, a tensão entre a direita moderada e a extrema direita na Alemanha reflete um processo contínuo de rupturas e reconfigurações. O legado do pós-guerra e as experiências de reconstrução nacional continuam a se entrelaçar com as atuais crises de representação política e do modelo democrático¹⁴. No plano internacional, a Alemanha se vê imersa nesse debate interno, buscando equilibrar sua projeção como um país moderno e globalizado com a necessidade de preservar sua identidade nacional.

Assim é também a construção conceitual de Przeworski (2020), em *Crises da democracia*, ao tratar de quais agentes são ou não nocivos ao que entendemos como democracia. Em um primeiro momento, a existência de um contexto de polarização não necessariamente se traduz em um fator de fragilização de estruturas democráticas. O que ocorre é que há partidos e tradições políticas que historicamente erodem instituições e freios do Estado, o que parece ser o caso da AfD e da tradição de pensamento que ela representa. No mesmo livro, o autor aponta que o que distingue as pessoas não são necessariamente as informações, mas as epistemologias alternativas, isto é, as pessoas apreendem o mundo por lentes bastante distintas, que, muitas vezes, não levam em conta critérios científicos e, em alguns casos, chegam até a se opor à ciência (*Ibid.*). Isso faz com que, independentemente da racionalidade do argumento, muitas narrativas sejam seguidas com

¹⁴ A Alemanha é lida como uma “democracia plena”, conforme apontam dados do V-Dem obtidos em 20 de setembro de 2025.

“fidelidade” por simplesmente estarem alinhadas com noções preexistentes de seus seguidores. O autor especula que assunto parece ser o grande elo entre uma profunda crise na democracia e as crises informacionais e de representação de públicos específicos (religiosos, trabalhadores de classes populares, trabalhadores plataformizados e afins).

Contudo, a relação da AfD com a ciência é mais complexa do que uma simples negação. A estratégia frequentemente envolve o uso seletivo de dados, a promoção de especialistas alinhados e a apropriação de uma linguagem pseudocientífica para criar uma ilusão de respaldo empírico. Em vez de rejeitar a ciência abertamente, eles criam um ecossistema de “fatos alternativos” que legitima suas narrativas. Isso corrobora a tese de Przeworski (2020) sobre epistemologias alternativas, mas adiciona uma camada de sofisticação à análise: a disputa não é apenas sobre valores, mas sobre a noção de verdade.

Em um clima polarizado, os cidadãos passam a adotar posições que se configuram como parte de uma identidade quase imutável, reforçada por vínculos emocionais e culturais (é como se a condição de aproximação e pertencimento transformasse qualquer crítica a um espectro ideológico em um ataque pessoal). Teorias da psicologia social e estudos sobre “*affective polarization*” são empregados para explicar como os sentimentos intensos — muitas vezes negativos — contra os “outros” contribuem para a solidificação dessas identidades, dificultando o diálogo e a mudança de opinião (Mudde, Kaltwasser; 2017).

Em um prisma teórico que vai na mesma direção, Nunes e Traumann (2023) apontam como a polarização afetiva se espraia para o ambiente privado (laços familiares, redes de amigos e demais círculos sociais) e nutre um clima perene de disputa por narrativas que extrapolam os períodos de disputa eleitoral. Traços como esse são comuns na literatura que avalia as ondas de extrema direita pelo mundo e ajudam a explicar parte do crescimento da AfD na Alemanha.

Considerações finais

A ascensão da extrema direita na Alemanha representa não apenas uma inflexão na política interna do país, mas também um alerta simbólico para a Europa e o mundo ocidental. Trata-se do avanço e reestruturação da extrema direita em um país com fortes passivos históricos relacionados às ações totalitárias de grupos fortemente relacionados

com as “novas direitas” alemãs. Os resultados eleitorais recentes sugerem um processo perigoso de entrada em uma espécie de revisionismo identitário.

Naturalmente, o caso alemão não pode ser compreendido de forma apartada do seu contexto atual na Europa e das crises das democracias liberais como um todo (como está sinalizado pela literatura recente mobilizada). O *modus operandi*, que inclui técnicas de desinformação, discursos de ódio, desconfiança nas instituições e organizações democráticas, encontra terreno fértil para o florescimento de líderes e movimentos com narrativas extremistas. Especificamente no caso da AfD, o principal elemento de pânico moral utilizado é a instrumentalização de temas sensíveis, como a imigração, a soberania nacional e a identidade cultural.

Este artigo argumentou que o sucesso da AfD reside em sua hábil implementação de uma estratégia antissistema. A análise de sua trajetória, desde a fundação até os resultados eleitorais recentes, aponta nessa direção. Conforme a teoria de Sartori (1982), atualizada por Müller (2016) e Zulianello (2017), a AfD opera questionando a legitimidade das instituições democráticas e se posicionando como a única voz do “povo”. A instrumentalização da imigração, a exploração de ansiedades socioeconômicas e a sua retórica antipluralista não são táticas isoladas, mas componentes integrados de um projeto que visa erodir a democracia liberal por dentro. Entretanto, é importante sublinhar como o crescimento da sigla não deve estar associado exclusivamente aos seus elementos históricos e retóricos. Parece haver um cenário do voto de protesto contra o que estava posto, e o mérito do partido passa por capturar em todas as arenas possíveis esse elemento de protesto.

O momento político alemão destaca a importância da disputa pelo imaginário social e pelas propostas alternativas de futuro do país. Especialmente pelo último resultado eleitoral, a direita e a extrema direita, representadas pelos democratas cristãos do CDU/CSU (grande vencedor) e pela AfD, respectivamente, demonstraram sua competitividade e capacidade de formação de novas lideranças. Em suma, o avanço da extrema direita na Alemanha parece representar um fenômeno político ainda inacabado, que deve ganhar novas páginas com a ocupação de posições institucionais majoritárias no parlamento. Como agenda de pesquisa, parece ainda informar como a indignação moral e o alarmismo circunstancial são práticas frágeis para o enfrentamento das formas cada vez mais digitais de mobilização que buscam reestabelecer fronteiras nacionais.

Referências

- ARZHEIMER, K. The AfD: finally a successful right-wing populist eurosceptic party for Germany? *West European Politics*, [s. l.], v. 38, n. 3, p. 535-556, 2015.
- BADE, K. J. (Ed.). *Migration in european history*. Malden: Blackwell Publishing, 2003.
- BERBUIR, N.; LEWANDOWSKY, M.; SIRI, J. The AfD and its Sympathisers: Finally a Right-Wing Populist Movement in Germany? *German Politics*, [s. l.], v. 24, n. 2, p. 154-178, 2015.
- CESARINO, L. Populismo digital: roteiro inicial para um conceito, a partir de um estudo de caso da campanha eleitoral de 2018 (Parte I: metodologia e teoria). 2018 (Manuscrito) – Departamento de Antropologia e Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018. Disponível em: https://culturapolitica2018.files.wordpress.com/2019/09/populismo_digital_roteiro_inicial_para_u.pdf. Acesso em: 30 set. 2021.
- CHIN, R. *The guest worker question in postwar Germany*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- CONSANI, C. F.; SANTOS, B. L. A influência do pensamento conservador na concepção de democracia de Carl Schmitt. *DoisPontos*, Curitiba, v. 19, n. 2, p. 11-31, 2022.
- DOERR, N. The visual politics of the Alternative for Germany (AfD): anti-islam, ethno-nationalism, and gendered images. *Social Sciences*, [s. l.], v. 10, n. 1, p. 20, 2021.
- DOLLARHITE, C. M. Wirtschaftswunder: a macroeconomic study of Germany. *Lux et Fides: A Journal for Undergraduate Christian Scholars*, [s. l.], v. 1, 2023. Disponível em: <https://pillars.taylor.edu/luxetfidesjournal/vol1/iss1/2>. Acesso em: 20 set. 2025.
- EATWELL, R.; GOODWIN, M. *Nacional-populismo: a revolta contra a democracia liberal*. Rio de Janeiro: Record, 2020.
- GARCIA, L. Nós somos o povo! As manifestações populistas do PEGIDA no cenário da Alemanha Contemporânea. *Revista Neiba, Cadernos Argentina Brasil*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, e67260, 2022.
- GUIMARAENS, F.; ROCHA, M. A. A retórica antirrepublicana de Carl Schmitt. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 4, p. 2318-2345, 2023.
- KOOPMANS, R. Multiculturalism and immigration: a contested field in cross-national comparison. *Annual Review of Sociology*, [s. l.], v. 39, p. 147-169, 2013.
- MAYER, M.; CLEMENS, M. Fachkräftemigrationsmonitor: Fachkräftengpässe von Unternehmen in Deutschland, Trends zum Zuzug ausländischer Fachkräfte und die Situation ausländischer Erwerbstätiger am deutschen Arbeitsmarkt. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung, 2021. Disponível em: https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/Projekte/Migration_fair_gestalten/IB_Fachkraeftemigrationsmonitor_2021.pdf. Acesso em: 20 set. 2025.

MIGRAÇÃO e integração. *Perfil da Alemanha*, [s. l.], [20--]. Disponível em: <https://www.tatsachen-ueber-deutschland.de/pt-br/migracao-e-integracao>. Acesso em: 10 abr. 2025.

MOUNK, Y. *O povo contra a democracia: por que nossa liberdade corre perigo e como salvá-la*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MUDDE, C. *The far right today*. [s. l.]: Routledge, 2019.

MUDDE, C.; KALTWASSER, C. R. *Populism: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

MÜLLER, J.-W. *What is populism?* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.

NUNES, F.; TRAUMANN, T. *Biografia do abismo: como a polarização divide famílias, desafia empresas e compromete o futuro do Brasil*. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2023.

PRESIDENTE da AfD anuncia que vai deixar partido. *DW Brasil*, [s. l.], 26 set. 2017. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/presidente-da-afd-anuncia-que-vai-deixar-partido/a-40693248?utm>. Acesso em: 20 set. 2025.

PRZEWORSKI, A. *Crises da democracia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

SANTOS, W. L. The role of microtargeting in right-wing populism and the state's race for forms of regulation: the case of Brazil (2018-2024). *World Congress IPSA*, 2025.

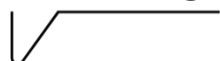
SANTOS, W. L.; SCHLEGEL, R. A regulamentação “judiciária” das fake news. In: GASPARD, M. *et al. Desafios da democracia brasileira: um diálogo entre o direito e a ciência política*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2024. p.87-121.

SARTORI, G. *Partidos e sistemas partidários*. Brasília, DF: Zahar: Editora UnB, 1982.

SOYSAL, Y. N. *Limits of Citizenship: migrants and postnational membership in Europe*. Illinois: University of Chicago Press, 1994.

ZULIANELLO, M. Anti-System parties revisited: concept formation and guidelines for empirical research. *Government and Opposition*, [s. l.], v. 53, n. 4, p. 653-681, 2017.

O avesso do poder político: capitais, redes e estratégias



Yasmim Kananda¹

RESENHA: CANÊDO, Leticia Bicalho. *Transmissão familiar do poder político*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2024.

Leticia Bicalho Canêdo nasceu em 1942, na cidade de Muriaé, situada na Zona da Mata de Minas Gerais. Professora titular aposentada da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), iniciou sua trajetória acadêmica pesquisando o sindicalismo bancário, mas consolidou sua carreira ao investigar as transformações das elites políticas e dos grupos dirigentes no Brasil.

Publicado em 2024, *Transmissão familiar do poder político* reúne uma seleção de artigos produzidos ao longo de duas décadas de sua trajetória intelectual, escritos e divulgados entre 1998 e 2018 em revistas e livros no Brasil e na França. A coletânea é precedida por uma introdução em que a autora explicita os questionamentos e escolhas que orientaram seu percurso na investigação sobre famílias políticas, temática que, além de acadêmica, também lhe é familiar em termos biográficos, dado seu pertencimento à elite política de Minas Gerais. Discute-se, num primeiro momento, o esforço de objetivação empreendido pela autora ao se dedicar a um campo cuja aproximação se dá também pela própria experiência vivida. Em um segundo momento, são apresentados seis artigos que têm como foco a

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo e bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo. E-mail: yasmim.kananda@unifesp.br.

análise dos mecanismos de transmissão familiar do poder político. Tendo em vista essa estrutura, abordaremos as questões centrais discutidas pela autora na introdução, de caráter autoanalítico, para então nos determos nas principais problemáticas tratadas ao longo dos seis artigos que compõem a coletânea.

A partir de seus primeiros relatos pessoais, emergem também as primeiras reflexões sobre a transmissão familiar do poder político. As histórias narradas por seu pai já traziam figuras notáveis da história nacional, como Afonso Pena — conselheiro do Império e sexto presidente da República (1906-1909) —, que foi casado com uma de suas tias. Essas conexões, transmitidas entre gerações, evidenciam a força dos laços históricos que se manifestam em gestos aparentemente cotidianos, como hospedar um parente distante ou apresentar um sobrinho à pessoa certa para encaminhá-lo profissionalmente.

A autora identifica, nesse circuito de trocas recíprocas, a base de sustentação do poder local exercido por grupos políticos em Minas Gerais, uma vez que a solidariedade familiar atua como elemento estratégico na manutenção das relações de clientela, aspecto fundamental para grupos cujo capital político se sobrepõe à herança econômica. É justamente essa solidariedade familiar que possibilita que Letícia Canêdo deixe sua cidade natal para cursar História na Faculdade Nacional de Filosofia (FNFfi), antiga Universidade do Brasil, no Rio de Janeiro. O início de sua trajetória acadêmica foi marcado pelo estudo do sindicalismo bancário, tanto no mestrado em História Econômica quanto no doutorado em Ciências Humanas, ambos realizados na Universidade de São Paulo (USP) sob orientação do professor Uacury Ribeiro de Assis Bastos e do professor Leôncio Martins Rodrigues, respectivamente.

Foram duas as esferas que aproximaram Canêdo dos temas que orientariam seus trabalhos futuros: uma profissional e outra pessoal. A primeira ocorreu após a defesa de sua tese, quando atuou como professora no Departamento de Administração e Supervisão Escolar da Faculdade de Educação da Unicamp, experiência que lhe deu acesso a leituras — como as de Pierre Bourdieu — e possibilitou refletir sobre a reprodução das estruturas sociais, ancorada nas instituições e na transmissão dos recursos acumulados. A segunda esfera decorreu de um grave acidente sofrido em 1985, ocasião em que redes de Minas Gerais e de São Paulo se mobilizaram para garantir sua sobrevivência. O episódio suscitou reflexões sobre a profundidade das relações pessoais e sobre os recursos sociais que tais redes eram capazes de acionar e distribuir. Foi, então, desse entrelaçamento entre vivências

pessoais e inquietações acadêmicas que emergiram os questionamentos que levariam Letícia Canêdo a direcionar suas próximas pesquisas para as redes familiares de Minas Gerais, tendo como ponto de partida a genealogia de sua própria família.

O capítulo que abre esse volume, intitulado “Um capital político multiplicado no trabalho genealógico”, resulta de um projeto de pesquisa sobre a acumulação do capital político familiar em Minas Gerais, com base na análise de uma genealogia construída por Waldemar Alves Pequeno (1970), cuja publicação seu pai chamava de “livro de família” (p. 100). Canêdo demonstra, então, que a genealogia não é apenas um registro de dados familiares, mas um instrumento de legitimação, que projeta no presente uma narrativa de continuidade e prestígio. A centralidade da burocracia estatal, as dinâmicas do coronelismo e o papel estratégico atribuído às mulheres — ora como trunfos matrimoniais, ora como guardiãs da memória familiar — evidenciam uma lógica patriarcal de gestão dos recursos simbólicos e políticos. Ao inscrever os “descendentes úteis” numa linhagem cuidadosamente construída, a genealogia atua, portanto, como dispositivo de consagração de determinadas trajetórias, consolidando o poder político familiar como herança e projeto.

Se, no primeiro capítulo, entendemos como o capital político se constrói e se legitima ao longo das gerações, o segundo nos leva para dentro do cotidiano dessas famílias, revelando como ritos e cerimônias familiares são o palco onde se reforçam as práticas políticas que, muitas vezes, escapam ao olhar das análises tradicionais da democracia representativa. Dessa forma, o segundo capítulo, intitulado “Ritos, símbolos e alegorias no exercício profissional da política”, revela o papel das práticas políticas “oficiosas”, como enterros e festividades locais, na manutenção da coesão familiar e no fortalecimento do capital político herdado, evidenciando a dimensão simbólica da política mineira para além das instituições oficiais.

Nesse contexto é que a autora analisa duas cerimônias realizadas em Muriaé (MG), um enterro e uma festa cívica local. A cerimônia do enterro, ocorrida no cemitério da cidade, evidencia como a coesão e a manutenção da solidariedade familiar operam como mecanismos de consagração na reprodução do capital político. O episódio gira em torno da morte do “primo Augusto” em 1992, descendente, pelo lado paterno, de importantes figuras históricas, como o Marquês de Paraná e Afonso Pena, e de grandes proprietários de terra, pelo lado materno. Diante da intenção do filho de enterrá-lo no “cemitério de cima”, rompe-se com a tradição familiar paterna, que sepultava os membros no “cemitério de

baixo”. Afonso, primo de terceiro grau de Augusto, aos 89 anos, intervém e convence o filho de Augusto a manter o rito familiar, argumentando que, caso contrário, a posição social de Augusto não seria reconhecida.

A disputa pelo local do sepultamento mobiliza o passado familiar como forma de reafirmar o pertencimento e o prestígio da linhagem, convertendo a memória em ativo político num momento de vulnerabilidade simbólica para o grupo. Já a celebração do Dia do Muriaense, embora oficialmente instituída, ativa narrativas e memórias em torno de um antigo prefeito da família Canêdo, reforçando sua centralidade representativa na política local. No entanto, a família, sozinha, não sustenta a reprodução de seus membros no campo político. Para isso, precisa não apenas manter viva sua própria memória — como no ritual do enterro —, mas também mobilizar a memória coletiva da população, preparando o terreno de prestígio para o ritual decisivo das eleições.

Nessa etapa em que os indivíduos já se encontram eleitos e inseridos nas instituições políticas, o livro avança para uma nova dimensão de análise. No terceiro e quarto capítulos, com efeito, a autora concentra sua atenção nos políticos brasileiros que ocuparam posições de destaque no Parlamento e no Executivo em dois períodos de reestruturação do espaço político brasileiro (1945-1964 e 1984-2002). Seu objetivo é analisar os recursos sociais e o tipo de conhecimento escolar mobilizados por esses atores, avaliando-os à luz das chances desiguais que lhes foram oferecidas para iniciar, atuar e permanecer no campo instável da política.

O terceiro capítulo, intitulado “Herança na política ou como adquirir disposições e competências necessárias às funções de representação política (1945-1964)”, parte de uma reinterpretação da família como categoria da prática política. Nesse enquadramento, a análise recai sobre o papel que a família desempenha na acumulação de capital político em Minas Gerais sob três formas: (1) o trabalho de mobilização dos laços familiares, frequentemente conduzido pelas mulheres; (2) o processo de socialização política, voltado à aquisição de disposições fundamentais para atuar em uma atividade marcada pelo risco e pela necessidade de tempo para acumular capital; e (3) o trabalho de representação simbólica, expressa tanto na demonstração de seu poder social e político quanto na preservação e legitimação de seu patrimônio coletivo. Com base nessa perspectiva, Canêdo constrói um panorama comparativo entre os laços familiares e outros vínculos acionados

na disputa política. Para tanto, analisa a trajetória de 22 políticos bem-sucedidos em suas carreiras, sendo 11 oriundos de Minas Gerais e 11 de São Paulo.

No capítulo seguinte, “Heranças e aprendizagens na transmissão da ordem política brasileira (1945-2002)”, a autora dá sequência à análise de quem são os indivíduos que estavam ocupando o espaço de poder político no Brasil, do conhecimento que os produziu, dos procedimentos de recrutamento e das chances oferecidas aos pretendentes. Novamente, Minas Gerais e São Paulo são tomados como colégios eleitorais estratégicos, tanto pelo elevado número de votantes quanto pela representação no Congresso Nacional. O capítulo inclui ainda a análise biográfica de quatro técnicos-políticos que atuaram nos governos responsáveis pelos planos Cruzado e Real. Assim, o terceiro e o quarto capítulos fazem parte de uma pesquisa mais ampla em que Letícia Canêdo se propôs a articular, de maneira metódica e sistemática, os cargos políticos, os laços familiares, as redes de sociabilidade e a formação escolar desses atores, com o propósito de construir uma análise aprofundada das práticas que orientam suas ações no campo político.

Para Canêdo, há uma distinção entre os dois grupos no que diz respeito à formação política: enquanto os mineiros seguiram uma tradição burocrática, galgando postos estratégicos na administração pública antes de ingressarem no parlamento, os paulistas, salvo raras exceções, não contaram com a mesma preparação institucionalizada. Essa relação entre herança política e socialização se estende ao aprendizado escolar. Nos internatos frequentados pelos políticos mineiros, a escola não se restringia à transmissão de conteúdos formais, mas funcionava como um espaço de gestão e acumulação de capitais, tanto social quanto político. Era nesse ambiente que, por meio da convivência e da lealdade ao grupo, os futuros políticos construíam suas personalidades e formavam redes duráveis de relações. Em contrapartida, a trajetória escolar dos políticos paulistas revela uma socialização distinta, marcada pela ausência de vínculos sólidos entre os colegas, o que deslocava a formação das competências políticas para outros espaços, como as organizações sindicais patronais, o movimento estudantil, os movimentos populistas e os escritórios de advocacia.

O que a autora evidencia, portanto, é que a profissionalização política, em ambos os casos, não pode ser dissociada do trabalho coletivo articulado em redes. Mesmo trajetórias como a do presidente Lula, que não contou com uma tradição familiar de políticos nem com a mediação de uma educação escolar formalizada, demonstram que o acúmulo de

capital político, ainda que forjado nos movimentos sindicais e operários, é decisivo para viabilizar o ingresso e a ascensão no campo político.

Prolongando a reflexão sobre esses atores que não provêm de uma tradição familiar política, mas que se aproximam desse campo sobretudo pela via da militância, os dois últimos capítulos se dedicam a analisar as “barreiras invisíveis de entrada” na carreira profissional na política, enfrentadas por estudantes de origem social e intelectual bastante distinta daquela dos herdeiros políticos. Efetivamente, “Herdeiros, militantes, cientistas políticos: socialização e politização dos grupos dirigentes no Brasil (1964-2010)” e “A Fundação Ford e institucionalização da Ciência Política no Brasil” apresentam uma discussão sobre trajetórias políticas trilhadas fora do circuito das grandes famílias tradicionais, destacando outros caminhos de inserção e construção de capital político. Nesse sentido, o quinto capítulo dedica-se a comparar as formas de socialização política entre herdeiros e militantes, evidenciando como estes últimos constroem um capital político próprio, baseado na militância, em contraste com os recursos simbólicos e materiais herdados pelos primeiros. A autora destaca ainda as diferentes estratégias de aprendizado político: enquanto os herdeiros se beneficiam de uma trajetória ancorada na tradição familiar e nas redes de prestígio, os militantes precisam desenvolver competências no embate direto com o campo político, passando por espaços de formação como movimentos sindicais, organizações estudantis e experiências acadêmicas, inclusive no exterior.

Nesse ponto em que as discussões sobre a formação acadêmica e as conexões internacionais se entrelaçam, Canêdo volta-se, no sexto e último capítulo, à análise do papel da Fundação Ford no processo de institucionalização da Ciência Política no Brasil, com especial atenção à década de 1960. A autora examina como a Fundação articulou sua atuação junto a jovens intelectuais, em particular os de Minas Gerais, mediada por dois *program officers*, em um contexto de disputa por espaços de formação e reconhecimento acadêmico e de reestruturação do campo político brasileiro após o golpe civil-militar de 1964. Dessa maneira, tem-se que a Fundação buscou influenciar o campo da Ciência Política numa direção coerente com sua ambição internacional, tentando substituir abordagens tradicionais pelos estudos comparativos das formas de governo e de comportamento político. Canêdo buscou compreender, portanto, a estratégia da Fundação Ford e de seus funcionários no recrutamento de grupos sociais específicos em países onde

pretendiam intervir, relacionando organizações familiares, educação escolar, cursos superiores e bolsas de estudos com as carreiras e investimentos profissionais realizados.

O livro de Letícia Canêdo apresenta uma análise densa e multifacetada sobre a transmissão familiar do poder político no Brasil, com especial atenção às elites mineiras, ao articular vivências pessoais com uma investigação sociológica rigorosa. A obra evidencia que a transmissão do poder político não se dá automaticamente, pois mesmo o herdeiro é apropriado pelas redes familiares, em um processo que exige preparação, predisposição e, sobretudo, o aprendizado das normas e formas de sociabilidade tanto no âmbito familiar quanto no político. Esse percurso implica práticas internas fundamentais para a manutenção dos laços de parentesco, indispensáveis à mobilização e à acumulação do capital político, sobretudo por meio de cerimônias familiares. Simultaneamente, Canêdo destaca a capacidade dos atores dominados de subverter as regras que os excluem, mobilizando estratégias escolares e experiências de militância política como formas de acesso e permanência no campo político.

A autora nos convida, dessa forma, a olhar esses cenários por meio da sócio-história da política, abordagem cuja metodologia foi se delineando gradualmente a partir de três dimensões: a sociológica, com suas técnicas e conceitos; a antropológica, com suas análises descritivas; e a histórica, com suas perspectivas. É nesse quadro analítico que Canêdo aprofunda a análise do campo do poder, voltando-se para as descrições das experiências concretas em que se manifestam as formas de transmissão do poder e as lutas por sua manutenção dentro desses grupos. Paralelamente, a autora ressalta que o olhar do historiador — e não apenas o dele — sobre o passado é inevitavelmente atravessado por sua própria experiência vivida. Como observa Bourdieu (2003, *apud* Canêdo, 2024, p. 67), “[...] l’on connaît de mieux en mieux le monde à mesure qu’on se connaît mieux”², o que não implica a ausência de rigor científico na pesquisa. Ao contrário, essa consciência evidencia que o passado se mantém onipresente, inclusive nas investigações acadêmicas que se propõem a tratá-lo com objetividade.

² “[...] conhecemos o mundo cada vez melhor à medida que nos conhecemos melhor” (tradução livre da autora).

Referências

CANÊDO, L. B. *Transmissão familiar do poder político*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2024.

PEQUENO, W. A. *Raízes mineiras e cearenses*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1970.