

A diáspora palestina no Brasil

BÁRBARA CARAMURU TELES

Universidade Federal do Paraná (UFPR), Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE), Curitiba - Paraná, Brasil.
<https://orcid.org/0000-0002-7999-8007>
b.caramuru@ufpr.br

A trajetória do mascate (vendedor ambulante) contada e recontada pelos/as palestinos/as e presente nas bibliografias sobre imigração é uma narrativa compartilhada pela primeira geração, que chegou tanto no Brasil quanto no Chile, e pelos seus descendentes. O padrão de chegada se repete em diversos países latino-americanos: uma imigração masculina, jovem, que em sua maioria vem à América em busca de novas oportunidades de trabalho. O contexto na Palestina dificultava a ascensão econômica na terra de nascimento, num primeiro momento, século XIX, em virtude da presença otomana (especificamente para alguns grupos) e, posteriormente, século XX, com as tensões da ocupação da terra por sionistas¹. Neste artigo abordarei a diáspora palestina no Brasil, a partir da narrativa mestra do mascate que é atravessada por noções de masculinidade (gênero), classe, pertencimento religioso e autorreconhecimento identitário. Apresentarei aqui, comunidades palestinas em sua pluralidade e complexidades, a partir de etnografia realizada entre os anos de 2018 e 2023².

A primeira onda desta imigração constituiu-se como uma migração por motivação econômica e política. Segundo Truzzi (2007), há que se considerar duas ondas de migração árabe para o Brasil. A “primeira”, que não se trata de uma migração física, mas de uma migração de traços culturais, estaria vinculada à chegada de portugueses e espanhóis à América do Sul e à constituição da língua e dos costumes com reflexos da presença árabe e dominação da Península Ibérica por cerca de oito séculos (Truzzi, 2007, p. 360). Já a segunda,

¹ O sionismo político foi um movimento criado no século XIX que visava a criação de uma nação para os judeus. Segundo Pappe “o sionismo secularizou o judaísmo” (2016, p. 29). O projeto criado por Theodor Herzl visava criar um lar para os judeus e, após o Congresso da Basileia definir, entre as demais possibilidades, a Palestina como sede do projeto, teve início a colonização da região, prevendo a expulsão dos palestinos (Masalha, 2021; Caramuru Teles, 2024).

² Este artigo é um desdobramento da tese de doutorado “La resistencia Palestina es mujer y está furiosa: palestinas em diáspora a partir dos marcadores sociais de diferença. Um olhar interseccional”. Defendida em 2023 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC.

a chegada direta de imigrantes, sobretudo sírios, libaneses e palestinos, a partir do final do século XIX. A pretensão inicial era uma imigração temporária, destinada a redimir suas famílias de situações sociais e econômicas difíceis, desfavoráveis. Mas o que pretendia ser provisório acabou se tornando permanente e, em vez de o imigrante retornar, a família é que o acompanhou. Irmão puxando irmãos, filhos, esposas, primos, pais, tios, avós, conterrâneos, conhecidos (Truzzi, 2007, p. 361).

Embora a motivação econômica tenha sido o principal fator de atração, foi construída uma narrativa, pelos imigrantes palestinos de fé cristã, que se contrasta com a teoria historiográfica. Muitos palestinos da primeira geração de imigrantes criaram e reproduziram uma narrativa de fuga e perseguição religiosa que se combinou com a ideia de ascensão econômica (Caramuru Teles, 2022).

A partir de 1856, cristãos e judeus, até então completamente isentos do serviço militar, passam a dever pagar uma taxa para evitar ser recrutado pelo exército imperial. Em 1909, o governo dos “Jovens Turcos” suprime a possibilidade de isenção e torna obrigatório o recrutamento de indivíduos não-muçulmanos. Muitos cristãos se recusaram a prestar serviço militar, parece que essa recusa foi causa direta da emigração dos palestinos (Cuche, 2015, p. 253).

Essa narrativa foi interpretada e replicada durante os anos de trabalho de campo, sendo identificada como uma narrativa de fuga do Império Otomano. Todavia, sabendo da complexidade dessas migrações, muitos autores apontam para a ascensão econômica como principal fator de atração (Missaoui 2015; Akmir, 2009; Zahdeh, 2012).

Este artigo é produto de uma etnografia multissituada (Marcus, 1995) desenvolvida em diversas cidades do Brasil ao longo dos anos de 2018 a 2023. A metodologia adotada, todavia, não buscou construir uma simples comparação entre as distintas localidades e grupos ou trabalhar a mobilidade desses interlocutores dentro do país. Alternativamente, buscarei compreender e elucidar a narrativa comum a essa imigração, suas diferentes temporalidades e a conformação de distintas comunidades pelo território brasileiro que somam hoje um contingente de pelo menos 200 mil³ pessoas (Yazigi, 2020, p.184). Foram cerca de 200 interlocutores que colaboraram com a pesquisa e mais de 15 cidades visitadas, as quais possuíam “comunidades”⁴ institucionalizadas.

Dentre os diversos entrevistados, as pessoas entrevistadas que atuaram como mascates são poucas, devido à idade avançada no momento da pesquisa. Estes foram jovens imigrantes na década de 1960. Hoje são homens, idosos, que têm em torno de 80 a 95 anos. Tais homens se dividem entre aqueles que foram os primeiros a chegar naquela localidade ou os que compuseram a segunda leva de imigrantes, parte de uma rede familiar, afetiva, religiosa ou laboral de migração. A pluralidade das

³ Segundo os dados levantados pelo trabalho estatístico da Câmara de Comércio Árabe Brasileira, a Federação Árabe Palestina do Brasil acredita que “o tamanho da comunidade brasileiro-palestina oscila entre 190,5 mil no menor cenário e 411 mil no maior cenário. Como trata-se de um trabalho estatístico, estes números para o tamanho da comunidade brasileiro-palestina são obtidos a partir de ser ela de 2% ou 3% da comunidade árabe no Brasil” afirma o presidente da federação, Ualid Rabah.

⁴ O termo “comunidade” refere-se majoritariamente ao uso local pelos/as interlocutores/as e a forma de autorreconhecimento do grupo em diáspora enquanto uma “comunidade palestina”. Todavia, saliento ainda meu diálogo nesta análise com a noção proposta por Anderson (2008) de pensar a nação enquanto uma “comunidade imaginada” em virtude da “vívida comunhão entre eles”. Mesmo em diáspora, as “comunidades palestinas” operam como uma nação articulando noções de tradição, sangue e comunhão (Caramuru Teles, 2024).

regiões da Palestina de onde eles saíram é determinante na conformação das comunidades de cada localidade. O Nordeste, pioneiro, compartilhou da mesma migração chilena, e palestinos/as cristãos/as ortodoxos/as e católicos/as tiveram Recife como polo de recepção de palestinos/as vindos/as principalmente de Belém. Em Manaus, por exemplo, há duas grandes famílias muçulmanas, Manasra e Ayacoub, vindas do vilarejo palestino de Bani Naim. Ao Sul, em Uruguaiana, Santana do Livramento ou Santa Maria, inúmeras eram as famílias e localidades de origem. São Paulo e as cidades da região metropolitana foram ponto de chegada e distribuição de palestinos para todo o país. No Brás, houve a maior concentração de palestinos/as da cidade. Santos era o porto de chegada das primeiras gerações, que desembarcaram dos navios. Já a imigração para Brasília desenvolveu-se junto com a própria cidade.

Os mascates espalharam-se de norte a sul do país: desde Tabatinga, no interior do Amazonas, até o extremo sul, no Chuí, palestinos/as se estabeleceram a partir do mascateio. Esses temas serão explorados nas primeiras seções deste artigo, bem como a trajetória e narrativa compartilhada dos mascates e o papel das mesquitas, como centros de reunião e sociabilidades, na conformação destas comunidades. Na segunda parte analisarei as narrativas que envolvem noções de trabalho e honra e a ideia de “exceção nordestina” (devido à diferença religiosa e temporal desta imigração em relação às demais). Finalmente, encerro com as mobilidades das mulheres e sua contribuição na conformação das comunidades em diáspora e as mobilidades de retorno dos imigrantes palestinos/as-brasileiros/as⁵.

O mascate: o gênero da imigração

Os mascates eram homens, todos eles, ou pelo menos todos com os que tive contato e informação durante os anos de trabalho. A maioria dessas pessoas com quem tive contato e realizei entrevistas, como já dito, eram bastante idosas. Muitos deles me receberam apenas por meio do intermédio de outros membros da comunidade ou da federação, mostrando-se desconfiados da presença de uma pesquisadora e da especulação sobre suas trajetórias para uma produção científica. Após dezenas de entrevistas, comecei a perceber uma narrativa comum: histórias de homens jovens que imigraram em busca de sucesso econômico viajando país adentro como comerciantes. Havia um modelo de masculinidade palestina intrínseco ao mascate.

Essa primeira imigração promoveu outra rede de novos imigrantes, formada em sua maioria por parentes, amigos e pessoas do vilarejo que eram trazidas seguindo o mesmo modelo. Saíam do lugar de nascimento na Palestina, cruzavam a fronteira por terra para Damasco, na Síria, ou para Beirute, no Líbano, e de lá saíam pelos portos de navio com destino final na América. A viagem era longa, durava em torno de um mês. A bordo do navio encontravam outros compatriotas. Após a chegada, no porto de Santos, a grande maioria se instalou em pequenos hotéis no bairro do Brás e da Liberdade. Dali seguiram de Norte a Sul. Uns foram de trem até o entroncamento ferroviário de Santa Maria e dali se

distribuíam adentrando as cidades do interior até as fronteiras com Uruguai e Argentina; outros foram de ônibus para Norte e Nordeste, adentrado o sertão e a Amazônia brasileira.

Eu vim com 18 anos de idade, ainda não tinha completado 18 anos. Vim aqui em Santa Maria. Meus parentes aqui, vim direto neles. Vim para essa cidade aqui mesmo, morei até agora, depois comecei trabalhar, tinha pouco dinheiro, tinha uns parentes aqui, então comecei a trabalhar aqui bem perto de nós sentados. Eu fiquei a trabalhar, morar lá [Hotel Imperial [...]]. Era pequeno lá, tinha outro patrício [palestinos]. O Salomão [Suleiman], morava lá. Cheguei lá a tardezinha, vim de São Paulo, levamos três dias andando [de trem] até chegar em Santa Maria. [...] “Eu vou preferir trabalhar sozinho”. Eu vou trabalhar por minha conta e meu braço. Eu vou trabalhar sozinho, como Deus me deu, assim. Ele [primo] me levou para morar no quarto dele era pequeno. Então eu saí trabalhar. Perguntei para eles “como é que trabalha?” Eu tinha 12 dolár [sic], que sobrou do meu dinheiro, não tinha mais nada. Eu vim de São Paulo, o patrício que estava lá disse “vai indo pra essa cidade, amanhã se vocês querem nós compramos um pouco de mercadoria com o dinheirinho que vocês têm e você sai trabalhar” [...] eu perguntei para eles, o que tem que falar? Fala “quer comprar mercadoria?” Ele trazia mercadoria bastante para vender pros patrícios, nós comprávamos de noite e saía [vender] com aquele dinheiro que sobrou comprava mercadoria para vender. Eu comecei trabalhando assim, sozinho e Deus (Trecho de entrevista concedida por Abdel Khader Samara em 4 de março de 2022 – Santa Maria, RS).

Os homens começavam a vida laboral no país de acolhida como mascates. Caixeiros, realizavam um trabalho que envolve mobilidade, ou seja, longas caminhadas a pé batendo de porta em porta em casas localizadas no interior, zonas rurais. Tanto a prática de mascateio quanto o sistema de venda por crédito eram formas de comércio inéditas para a economia brasileira, propiciando assim um novo nicho de mercado que por décadas atraiu muitos imigrantes de origem árabe. Viviam os primeiros anos de forma humilde; juntavam o dinheiro das vendas – bastante rentáveis –, e uma parte dele era mandado para a família na Palestina ou por vezes usado para auxiliar o financiamento da vinda de algum parente. O sistema de compra era muitas vezes a crédito, como já apontava Lesser (2014). Muitos adquiriam as remessas iniciais de produtos têxteis para venda com palestinos que chegaram anteriormente através de um sistema de venda a crédito “na palavra” ou “no papel” informal, com a promessa de pagamento, e revendiam muitas vezes também a crédito. As redes de parentesco ou origem comum propiciavam uma confiança para essa modalidade de venda. “Vinha tudo de São Paulo, de trem, levava dois dias”, disse um interlocutor que mascateou na década de 60 em Santa Maria. A mesma modalidade de venda a crédito era replicada no momento da venda aos brasileiros, nas vendas de porta em porta.

O Brás, bairro de São Paulo, assim como a Liberdade, mas principalmente o primeiro, foi lugar de recepção dos palestinos chegados pelo porto de Santos e redistribuídos pelo Brasil. “Na 25 de Março ficavam os libaneses, aqui os palestinos”, afirmou Walid. A imigração árabe para o Brasil data do século XIX e se estendeu ao longo de todo o século XX, alcançando o século XXI; uma imigração caracterizada por seu fluxo contínuo, mas que nos permite visualizar alguns momentos de ascensão e descenso. A cidade de São Paulo caracterizou-se como local da imigração síria e libanesa, e foi no centro de São Paulo, com destaque à Rua 25 de Março, que muitos destes árabes comerciantes se estabeleceram após a fase inicial do mascateio (Knowlton, 1955; Hajjar, 1985; Osman, 1998, 2009; Souza, 2002; Koraicho,

⁵ Em 2007 o Brasil recebeu algumas dezenas de famílias de refugiados palestinos vindos do Iraque (Hamid, 2015). Em 2015 o Brasil volta a receber famílias e refugiados palestinos, desta vez, oriundos da Guerra da Síria (Manfrinato, 2022). Esses dois processos de entrada de refugiados palestinos no Brasil vão reconfigurar as formas de fazer-lar dos palestinos em diáspora, narrativas e a própria noção de comunidade. Esse tema, porém, não será abordado neste artigo, uma vez que trabalharei com enfoque na construção da narrativa mestra da imigração em torno da figura masculina do mascate.

2004). No Brás, todavia, a Rua Oriente ficou conhecida dentre a comunidade e em relação aos sírio-libaneses como a “rua dos palestinos”, seguindo o modelo de imigração árabe previamente relatado pelos autores citados. Na Rua Oriente e em seu entorno se instalaram diversas lojas de atacado de palestinos que forneciam produtos para, inclusive, os demais palestinos, mascates, recém-chegados. Um interlocutor relatou o estabelecimento da família no Brás:

Meu pai chegou em 1953 em Bauru, já tinham palestinos lá. Em 1956 abriu a primeira loja no Brás, na rua Oriente, 300, ele abastecia os mascates. Foi o primeiro palestino em São Paulo na [rua] Oriente, ela era a principal rua de comércio. Às vezes compravam na palavra ou no papel. Comprava atacado no Brás e vendia pro Brasil todo, Manaus, pro Sul. Começou comprando num libanês que dava crédito na confiança, aí abriu uma loja ao lado. Aí trouxe um irmão da Palestina que foi um dos primeiros em Livramento (Entrevista concedida, 2022).

Até hoje existem lojas palestinas no bairro Brás, em São Paulo. A Rua Oriente foi lugar de estabelecimento e moradia de várias famílias recém-chegadas da Palestina. Estabelecidos no Brás, muitos palestinos, chamados dentro da comunidade de patrícios, revendiam os produtos de São Paulo em outras regiões para outros patrícios, mascates. A categoria “patrício” é utilizada no Brasil em referência aos palestinos, desta forma só a vi presente dentro das comunidades palestinas.

Figura 2- Mesquita Brasil em São Paulo



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, São Paulo (2022).

Os mascates fazem um capital de giro do dinheiro com a compra de mercadorias e para subsistência. O restante do dinheiro adquirido com as vendas, o lucro, era com frequência guardado com o intuito de abrir um comércio. Assim, muitos dos primeiros imigrantes, após alguns anos trabalhando como mascates no interior do país, posteriormente abriram algum tipo de comércio, fosse ele de roupas, acessórios em geral para casa, cozinha etc. e até mesmo hospedagens, hotéis etc. A variedade de áreas de investimento foi ampla, mas, de fato, durante este trabalho de campo encontrei uma concen-

tração de lojas de confecção, roupas. Tanto em Santiago, no Chile, quanto no Chuí, Manaus, Santana do Livramento, Uruguaiana, e no Brás, em São Paulo, a maioria dos interlocutores eram proprietários de pequenos ou grandes comércios de roupas e às vezes de calçados.

Essa narrativa sobre os mascates perpassou diversas gerações. Mesmo para aqueles que chegaram posteriormente, de formas alternativas, foi essa narrativa que se consolidou como o modelo da imigração palestina para o Brasil, sendo questionada apenas com a chegada dos refugiados palestinos vindos do Iraque em 2007 e dos palestinos refugiados vindos da Síria em 2015. Na sequência, apresentarei as comunidades do Sul do país e as mesquitas como lugares fundamentais de recepção, organização e sociabilidade.

A mesquita: sociabilidade e comunidade

Em contraste com o Sudeste do Brasil, na região Sul o Rio Grande do Sul, como estado, destaca-se há décadas como o lugar de maior concentração palestina no Brasil. Durante quase um mês percorri diversas cidades do estado, com destaque para aquelas onde essa presença é mais notória: Porto Alegre, Novo Hamburgo, Chuí, Santana do Livramento, Uruguaiana, Santa Maria e Pelotas. Outras cidades riograndenses também estão entre aquelas com maior concentração de palestinos/as, porém não fizeram parte da pesquisa, que seguiu as redes dispostas pelas relações estabelecidas no decorrer do próprio trabalho de campo. Esta pesquisa percorreu de Norte a Sul do Brasil de forma a contemplar as cidades com maior concentração ou historicamente significativas no que tange à presença palestina no Brasil. Diferentemente da migração palestina cristã para o Nordeste, que veremos posteriormente, as migrações após 1950 tiveram concentração numérica no Sul e Sudeste.

O Chuí é uma pequena cidade localizada no extremo sul do Brasil. Fronteira seca com o Uruguai, a concentração de palestinos na cidade foi tema do trabalho de Denise Fagundes Jardim (2000). A cidade, que segundo o censo de 2021 possui 6.832 pessoas (CENSO, 2021), é palco de comércio fronteiriço, principal atividade dos palestinos e palestinas da região. Ao longo das últimas décadas, as mulheres tiveram papel central na organização da comunidade palestina desta cidade, não apenas na área laboral e doméstica, mas também na organização de fundos para a construção da nova mesquita.

Figura 3: Mesquita do Chuí



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Chuí (2022).

A nova mesquita, um projeto em andamento enquanto estive na cidade, no início de 2022, ocupa lugar central de sociabilidade da comunidade, localizada ao lado da Sociedade Palestina do Chuí, que atualmente é um espaço de reuniões e prática religiosa.

Figura 4: Sociedade Palestina do Chuí



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Chuí (2022).

Em Uruguaiana, uma cidade também fronteiriça, localizada na fronteira entre Brasil, Argentina e Uruguai, com população em torno de 126.766 pessoas (IBGE, 2021), a concentração de palestinos é estimada em algumas centenas de pessoas. A mesquita segue localizada na rua central do comércio, no centro da cidade.

Figura 5: Mesquita de Uruguaiana



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Uruguaiana (2022).

Santana do Livramento, cidade com população estimada de 75.647 (IBGE, 2021), possui uma mesquita localizada ao centro da cidade, que é frequentada por inúmeros muçulmanos, árabes, africanos e brasileiros.

Muitas dessas recepções pelo interior do estado, quase todas elas, foram feitas por homens, e muitos *sheiks* (líderes religiosos) participaram contribuindo com a apresentação de suas mesquitas. As mesquitas

figuram um espaço central na sociabilidade de muitas comunidades palestinas muçulmanas. Na ausência de clube ou espaço físico da sociedade, é na mesquita onde se realizam aulas de língua árabe, religião, festividades que vão além de matrimônios, encontros, almoços e jantares e celebrações de modo geral.

Figura 6: Mesquita Al Salam



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Santana do Livramento (2022).

Em contraste, no outro extremo, no Nordeste do Brasil, uma mesquita destacou-se: a mesquita de Natal, intitulada “Mesquita Maria a mãe de Jesus”. O nome foi justificado pela liderança religiosa local como uma forma de tornar a comunidade mais aceitável para os locais brasileiros não muçulmanos, salientando que após os eventos ocorridos em 11 de setembro de 2001 no Estados Unidos, no Brasil a islamofobia teve um aumento considerável. Assim, o nome da mesquita foi “adequado” de forma a diminuir a islamofobia e xenofobia, conforme a liderança entrevistada. Essa mesquita, diferentemente das demais visitadas neste trabalho de campo, é frequentada por um grande contingente de muçulmanas brasileiras, revertidas⁶, tal como pessoas de origem de diversos países africanos.

Figura 7: Mesquita de Natal



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Natal (2022).

⁶ No Islã fala-se em reversão e não conversão ao referir-se a pessoas que passam a praticar a religião não por nascimento ou desde o nascimento, mas por adesão posterior. A ideia de reversão vem do fato que no islã acredita-se que todas as pessoas nascem muçulmanas e acabam por afastar-se de Deus, por diversos motivos. Então o/a revertido/a é aquele/a que retorna a sua origem.

A palavra mesquita, *masjid*, desde os primórdios do Islã referia-se a um local de culto comum, todavia, este local era também lugar de encontro, de assembleia (Hourani, 2006, p.51). A centralidade das mesquitas, em oposição a muitas sedes das comunidades, também colabora para que esse lugar seja central nas dinâmicas cotidianas. As orações (*salat*) de sexta-feira, que possuem conotação bastante significativa na prática islâmica, foram acompanhadas em distintas localidades, em praticamente todas as viagens de campo.

[...] julgava-se um ato digno de louvor rezar em público com os outros, num oratório ou mesquita (*masjid*). Uma prece em particular devia ser feita em público”, a prece do meio-dia na sexta-feira se fazia numa mesquita de um tipo especial (*jami'*), com um púlpito (*minbar*). Após as preces rituais, um pregador (*khatib*) subia no púlpito e fazia um sermão (*khutba*), que também segui uma forma mais ou menos regular: louvor a Deus, invocação de benção sobre o Profeta, uma homilia moral muitas vezes tratando de assuntos públicos da comunidade como um todo, e finalmente a invocação da benção de Deus para o soberano (Hourani, 2006, p. 201–202).

Nesses sermões, ou “homilia moral”, muitas vezes foi invocado o tema da Causa Palestina: “Saladino salvou a Palestina” afirmou um *sheikh* em um de seus sermões. Em outra situação, após a *salat*, foi recebido um político local (de origem palestina) na mesquita de Florianópolis, quem, em sua fala, relembrhou a frase Yasser Arafat na Assembleia da ONU em 1974: “tenho um ramo de oliveira em uma mão e um fuzil na outra. Não façam com que o ramo de oliveira caia da minha mão” – afirmou, fazendo menção ao discurso de Arafat sobre a resistência palestina contra o sionismo e sobre o posicionamento mundial a respeito das violências feitas contra a população palestina. As mesquitas, em várias das cidades visitadas, ocupavam esse lugar central na reunião de pessoas palestinas, trazendo elementos da organização política, bem como outras manifestações culturais e políticas palestinas.

O primeiro trabalho de campo desenvolvido nesta pesquisa foi na ilha de Florianópolis. Atualmente, não há em Florianópolis, ou nunca existiu, uma comunidade palestina institucionalizada, mas recentemente houve a construção de uma grande mesquita em Coqueiros (na parte continental do município catarinense). Como mencionado anteriormente, os/as palestinos/as de Florianópolis estão organizados/as a partir do Islã e de um pertencimento a uma etnicidade árabe. A identidade palestina enquanto grupo, em Florianópolis, é crescente e independente das comunidades de São Paulo e do Rio Grande do Sul, e a mesquita local ocupa lugar de centralidade na organização social.

Em Foz do Iguaçu, cidade do Paraná que possui a maior concentração de árabes muçulmanos do Brasil, a mesquita também ocupa lugar central na sociabilidade. Em diversas manifestações a favor da causa palestina ou em reuniões da Juventude Sanaúd, a mesquita também se tornou espaço central. A mesquita, atualmente, vem sendo palco de projeções a favor da causa palestina e em homenagem a servidores da saúde na pandemia, ao Líbano etc.

Figura 8: Mesquita Omar Ibn Al-Khattab



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Foz do Iguaçu (2023).

As mesquitas tiveram papel fundamental nesta pesquisa, tal como na sociabilidade dela. Foi através da minha participação nas orações de sexta-feira que tive contato com muitas das minhas interlocutoras e interlocutores. Em cada cidade onde realizei campo, participei de uma oração ou pelo menos realizei uma visita para conhecer o espaço e o *sheik*. Fosse um centro de reuniões, numa sala apertada de algum prédio comercial ou um grande monumento ornamentado, as mesquitas são espaços simbólicos essenciais tanto para a prática religiosa quanto para a demarcação de uma comunidade palestina muçulmana naquela cidade. Na sequência, abordarei a chegada dos palestinos no Sul, suas rotas e mobilidades pelo interior, bem como a ocupação de Norte a Sul do Brasil.

A chegada dos inesperados

Quanto à especificidade desta imigração e presença no Brasil, Jeffrey Lesser (2014) analisa a chegada de imigrantes árabes e suas similitudes com os judeus como “imigrantes inesperados”. Por um lado, não estavam entre os tão desejados pelo Estado imigrantes europeus que colaborariam com o processo de embranquecimento da população brasileira. Por outro, eles se diferenciavam pelo modelo de imigração de cunho independente (sem ajuda estatal) e pelo tipo de fixação, normalmente ocupando áreas pouco valorizadas nas cidades e muitas vezes residindo no andar superior a loja (prática comum até hoje entre palestinos de classe média/baixa). As análises de Lesser têm como enfoque a presença síria e libanesa no Brasil; a presença palestina só aparece a partir de 1924. Um motivo provável para isso é que os palestinos que saíram no período que antecede o marco da Primeira Guerra Mundial o fizeram com passaporte otomano, e principalmente pelos portos de Damasco e Beirute.

Eu estava em Santa Maria, em março de 2022, na última cidade das oito que visitei naquele período de trabalho de campo pelo Sul do Brasil, especificamente no estado do Rio Grande do Sul. Este é conhecido por ser o estado com maior presença de palestinos no Brasil, embora a narrativa sobre a presença palestina no Nordeste conteste essa afirmação reproduzida por muitas décadas.

Na cidade de Santa Maria, há uma forte presença de descendentes de imigrantes palestinos e alguns poucos imigrantes de primeira geração ainda vivos, como relatado anteriormente. A cidade ainda possui resquícios de uma presença palestina forte, num passado um pouco distante. Nesta cidade fui recebida por Jihad, professor universitário. Sua família é originária de Al-Mazra'a ash-Sharqiya, mas com familiares de Luban Sharkia e Yatman. Há também famílias originárias das cidades de Beit'Anan, Saffa e outras cidades. Hoje, acredita-se que ainda existam cerca de 20 a 30 famílias palestinas vivendo na cidade, algo em torno de 300 pessoas, considerando os de terceira e quarta geração, segundo relatos locais. A cidade possui uma mesquita frequentada por palestinos e algumas zonas de comércio que marcam a presença antiga da comunidade. As avenidas Rio Branco e Manoel Ribas são as principais ruas de comércio. Essa cidade, que possuía um entroncamento rodoviário, serviu de local de chegada e distribuição dos palestinos para o Sul do Brasil.

Figura 9: Ferroviária de Santa Maria



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Santa Maria (2022).

Figura 10: Ferroviária de Santa Maria 2



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Santa Maria (2022).

No Hotel Imperial (foto abaixo), hospedaram-se dezenas de palestinos e palestinas recém-chegados ao Sul do Brasil, antes de adentrarem o interior do estado do Rio Grande do Sul. Homens jovens, sozinhos, adentrando o interior do país, de Norte a Sul, a pé, de carroça, de jumento, de canoa, à mercê da sorte, ou como alguns afirmavam, da “proteção divina”. Da Amazônia ao Chuí, as histórias se repetiam. No Brasil, ao longo dos primeiros anos do século XX até as décadas de 1970/80, ainda era comum a chegada de mascates.

Figura 11: Hotel Imperial



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Santa Maria (2022).

No Brasil, a migração palestina se diferenciava de outras da América Latina, principalmente pela potencialização da imigração pós-*Nakba*⁷ e pela constituição de uma comunidade majoritariamente muçulmana. Lembro-me de um jantar na casa de um interlocutor já idoso, em Manaus, quando a pedido do sobrinho ele relembrava algumas anedotas. Contou-me sobre um episódio em que cruzou o rio de canoa para chegar a uma feira em Tabatinga, as vezes em que dormiu ao relento na relva, ou que foi acolhido por alguma família pelo caminho. Os homens dessa geração e, também, das posteriores, contavam e recontavam uma história de resiliência e trabalho que havia possibilitado a ascensão da família, bem como de toda a comunidade.

No extremo Norte do país está a comunidade de Manaus. Como mencionado anteriormente, a comunidade palestina ali desenvolveu-se quase concomitantemente à Zona Franca de Manaus, em volta do rio Amazonas, depois adentraram a rua principal. “Aqui é tudo de palestino, pra onde você olha, ou é loja de palestino ou é alugada e os palestinos são proprietários” afirmou Mohammed, com quem estive por alguns dias de campo. A rua Marechal Deodoro, bastante conhecida por seu comércio variado, é ocupada por pessoas palestinas. Caminhando por ela, escuta-se árabe misturado com português, há uma mistura de gente e cheiros, tucupi e cardamomo, café e tucumã. Manaus é sede de uma grande comunidade palestina, sunita⁸, com cerca de 500 pessoas entre primeira e quarta geração, segundo as estimativas das lideranças locais.

⁷ A *Nakba*, do árabe “catástrofe”, marca a data do dia 15 de maio de 1948, quando cerca de 800 mil palestinos foram expulsos do seu território por paramilícias israelenses, sionistas. Gangues terroristas que atuaram dizimando vilarejos e promovendo uma limpeza étnica na Palestina (Pappe, 2016; Masalha, 2021).

⁸ O Islã, como outras religiões, possui ramos distintos de interpretação e prática religiosa. Os dois principais são o xiismo e sunismo. Enquanto o xiismo acredita numa sucessão do Profeta através de seu genro e primo Ali, no sunismo essa

Na década de 1970, foi criada uma Sociedade Árabe de Manaus, juntamente com membros da comunidade árabe síria e libanesa. Posteriormente a sede foi nomeada Sociedade Palestina, sendo as divisões nacionais institucionalizadas com a saída dos demais grupos. Essa sede teria sido renovada recentemente. Em janeiro de 1990, tiveram a primeira sede física. Após a morte do pai do senador Omar Aziz, decidiu-se pela criação de um lugar para integrar e reunir os palestinos e palestinas da região.

Figura 12: Mercado central Manaus



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Manaus (2021)

Figura 13: Mesquita de Manaus



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Manaus (2021).

sucessão se daria por um “conselho de anciões locais”. Os sunitas também seguem as Sunas, baseadas nos ditos e ações do Profeta.

Na próxima sessão, o tema do trabalho e a ética imigrante será abordado. Analisarei, além dos usos de noções de “honra” e “tradição”, as narrativas dos imigrantes palestinos enquanto formadores de uma nação brasileira, principalmente na esfera econômica.

O trabalho como ética imigrante

Aqui os calos da mala. Mala de fibra, cartonado. Isso não existe mais. Bom, aí eu saí, de porta em porta batendo “roupa barata freguês”. Sem falar nada, sem uma palavra só: ‘roupa barata freguês’. E por incrível que pareça eu vendi no primeiro dia. Me pagaram, eu não sei se pagaram certo ou errado, me pagaram, estava marcado. As pessoas diziam ‘entra, passa, não sei o que’, me xingavam, e assim foi indo (Entrevista concedida por Antônio Badra em 28 de fevereiro de 2022 – Santana do Livramento, RS).

Abdel Khader Samara chegou ao Brasil em 1965 pelo porto de Santos, saído de Beirute. Hoje um senhor de idade, tem alguma dificuldade para interação após contrair a Covid-19 e ficar bastante debilitado. Mesmo assim, a família insistiu em compartilhar sua trajetória. Essas pessoas ocupam um lugar simbólico muito significativo dentro da comunidade. Além de serem muitas vezes patriarcas e matriarcas de uma família extensa, são responsáveis tanto pelo início de uma rede de imigração e auxílio quanto pela manutenção da memória e criação de uma da imigração palestina para o Brasil. São muitas vezes retratados como “museus vivos” na história diaspórica.

“Trabalham intensamente na loja. A vida não existe para além do trabalho. Sempre na busca de guardar e ter patrimônio. Uma cultura para trabalhar e não faltar”, assim um jovem palestino de Corumbá definiu, de forma crítica, a vida de seus pais. Ele assume que, para além da lógica de acumular capital, os pais tiveram uma “vida de muita escassez” e que afirmavam estar no Brasil para ganhar dinheiro, sacrificando “viver sua cultura”. Os pais teriam tentado se estabelecer com uma loja na Palestina, mas não tiveram sucesso, assim, vieram para o Brasil. Muitos jovens de segunda e terceira geração traçam críticas negativas à ética de trabalho compartilhada entre os/as palestinos/as de primeira geração. Há aqui uma diferença geracional evidente entre os imigrantes. Enquanto a primeira geração via o trabalho como elemento de ascensão, mas também dotado de valor moral, os jovens, de segunda e terceira geração, muitas vezes adotam uma postura dúbia em relação a isso. Tal postura, ao mesmo tempo que reproduz a narrativa da imigração como bem-sucedida através da inserção laboral (comércio) dos primeiros mascates, também se coloca de forma crítica à exacerbada valorização do trabalho.

Não era incomum esses interlocutores afirmarem que “ajudaram na construção do Brasil”. “Nós construímos esse país”, afirmavam. Exaltação do trabalho e meritocracia muitas vezes apareciam associados à prosperidade de toda uma comunidade. Muitos dos mascates circularam por várias cidades do país. Três momentos da história do Brasil são fundamentais para compreender essa relação dos palestinos com o desenvolvimento econômico do país: a construção de Brasília e a Zona Franca de Manaus que precederam os anos 1990 e, posteriormente, a crise financeira. Essas experiências propiciavam a manutenção de uma narrativa imigratória, a partir da participação desses imigrantes na nação brasileira.

Brasília, por volta dos anos 1950, tornou-se polo atrativo de imigração. Com o desenvolvimento do plano piloto e a construção do Distrito Federal, muitos/as palestinos/as foram atraídos para a re-

gião, criando comércios de todo tipo na cidade. Grande parte dos interlocutores chegou entre os anos 1950 e 1980. A cidade recebeu palestinos de Saffa, Deir Ibzie, Kufurmana e Beitunia.

Meu avô veio em 1967, veio direto para Brasília. Veio de navio para São Paulo, depois direto para Brasília junto com seus dois melhores amigos. Ambos ainda têm lojas no Gama [cidade satélite de Brasília], lojas de roupa e calçados. Meu avô casou-se no início dos anos 1970. Casou-se com a filha do melhor amigo. [...] Minha avó [brasileira] tinha “tino para o comércio”. A gente pensa que árabe tem tino pro comércio, meu avô era zero. Todos os árabes foram para Taguatinga, trabalhavam como mascates, meu avô e os amigos forma para o Gama. Depois chegou mais gente e se estabeleceu em Taguatinga (Entrevista concedida por Maynara Nafe em maio de 2022).

Até hoje a presença palestina em Gama é bastante forte. Em maio de 2022, estive com algumas famílias estabelecidas na região. Há muitas lojas de comércio de palestinos na grande Brasília, que inclui a capital e as cidades satélites. Encontrei relatos de poucas famílias em Brasília, cerca de sete a oito. Apenas em Gama o número salta para nove famílias. Há relatos de palestinos e palestinas também em Paranoá, Ceilândia e Sobradinho. Há inclusive uma sociedade palestina fundada em 1983.

A comunidade palestina de Manaus é outro grande exemplo dessa relação. Foi uma das que se desenvolveu conjuntamente ao projeto econômico do país. Embora houvesse circulação de palestinos por várias regiões, a criação da Zona Franca de Manaus serviu como um polo de atração para a chegada de novos imigrantes, dentre eles pessoas palestinas que já estavam radicadas no país. Criada na década de 1950, ainda durante o governo de Juscelino Kubistchek, mas efetivada apenas durante a ditadura militar através do “Decreto Lei nº 288”, no ano de 1967 (Decreto Lei Nº 288, 1967), a Zona Franca de Manaus, região de livre comércio de importação e exportação com benefícios fiscais, propiciou o estabelecimento de indústrias, bem como de uma zona de comércio.

Essa quadra aqui todinha era minha. Primeiro que nós chegamos, chegamos a Brasília, primeiro foi um primo meu, Ali Yacoub, faleceu de coronavírus. Primeiro a chegar aqui fui eu. Um amigo me chamou “vamos a Manaus”, primeiro veio eu, chamei meu primo aí depois veio a família todinha. Um chama o outro que chama o outro e deu no que deu. Graças a Deus está bem. Todo mundo bem. Trabalhamos honestamente, tem negócio, uma ou outra coisa que não dá certo. Todos trabalhamos no comércio, pagamos imposto. Tinha aqui 120, 130 funcionários. Agora mudei o ramo porque o comércio caiu um pouquinho [...] Viemos em 1961, final de 61 início de 1962. Eu vim de navio, aquele tempo aviões eram caros, navio mais barato. Naquele tempo a saída tinha que pegar “visa” em Beirute, no Líbano. Fui de Palestina para Beirute, pequei o visto aí veio (sic.) pra cá, para Santos. Levamos quase um mês para chegar no Brasil. Trabalhamos um ano um ano e pouco lá, aí final de 62 eu vim para cá depois chamei ele e ficamos até hoje. Aqui só tinha meia dúzia de palestinos. O Omar Aziz veio depois. Estava aqui um por nome de Ibrahim e Hanna de Belém e outro Farid e Aziz que foi pros EUA. [...] Fui da Palestina pra Líbano, depois voltei pra lá criar meus filhos, casei-me de lá (sic.). Agora, não tenho direito pra voltar pra minha terra Palestina. [...] Até hoje tem filhos aqui, lá, nos EUA. Um filho meu nasceu aqui, sou brasileiro também (Isaque, entrevista concedida em 24 de novembro de 2022).

Enfatizar a honestidade e pagamento de tributos foi algo recorrente entre as narrativas dos interlocutores destes grupos. Há que se considerar que muitos imigrantes – e com os palestinos não é diferente – muitas vezes são alvo de argumentos xenófobicos de que a presença de imigrantes prejudica empregos locais etc. Nesse sentido, há um reforço constante da colaboração dos árabes em geral na construção do país. Essa noção de “colaboração” já é algo explorado em estudos que precedem este artigo (Lesser, 1991) e essa ideia de árabes como “bons imigrantes” os diferenciou e colocou hierarquicamente acima de outros grupos de imigrantes, principalmente negros, na sociedade brasileira. Uma outra questão que colaborou para isso é a transitoriedade dos árabes dentro da sociedade pigmentocrática. Ou seja, o racismo a brasileira é marcado pelo fenótipo e cor da pele. Quanto mais escura a pele mais marcada essa pessoa está nesse sistema de opressão. Assim, árabes conseguiam no Brasil uma transitoriedade maior, pela proximidade fenotípica a da população “brasileira”.

No Brasil, os árabes-palestinos são considerados brancos, de forma majoritária, ou poderíamos dizer que eles possuem uma “passabilidade” que os permite “passar por” brancos em distintos momentos, sendo por vezes revelados e diferenciados, marcados pela diferença quando identificado por nomes e sobrenomes, local de nascimento do indivíduo ou família ou pela religião, no caso de palestinos/as muçulmanos/as. A diferenciação mais comum se dá no âmbito religioso, muito mais do que étnico, isso principalmente para os/as palestinos/as de fé islâmica.

Os interlocutores acionavam noções de honra e prosperidade que estavam ligadas à masculinidade. A masculinidade é uma categoria importante dessa imigração. Noções do que é ser homem, trabalho, prosperidade e honra aparecem interligadas nos relatos dos interlocutores. Um jovem que atravessa o oceano, para terras desconhecidas, viaja o mundo para “fazer a América”, trabalha arduamente mesmo desconhecendo a língua, prospera – esse modelo de masculinidade foi compartilhado entre uma geração de homens imigrantes e entre seus descendentes que atuam na manutenção de uma comunidade fundada no suor do trabalho imigrante.

Mas havia também estórias não contadas, isso é, histórias que não eram repercutidas na narrativa mestra dessa imigração. As histórias de fracasso econômico, de exploração de mão-de-obra, de servidão por dívida, essas histórias ocupavam um lugar velado. Essas outras experiências migratórias foram acessadas em campo, através de relatos de uma pequena parcela de interlocutores sobre suas próprias histórias, mas seguiam dentro das comunidades invisibilizadas e frequentemente objeto de um grande esforço de apagamento. Como em muitas famílias, palestinas ou não, imigrantes ou não, são as histórias de sucesso que permanecem, a história dos vencedores.

Essa imigração iniciou-se com um cunho bastante econômico. O lugar em que estavam, devido à presença otomana e, posteriormente, à ocupação israelense, não propiciava a ascensão econômica almejada. Assim, diversos jovens saíram da Palestina em busca de novas oportunidades de trabalho. “Fazer a América” se tornou uma motivação para muitos. Posteriormente, foram estabelecidas as redes de imigração comunitárias e familiares. Denominarei “comunitárias” as redes que por laços de localidade foram estabelecidas. Trata-se daqueles casos em que uma pessoa da comunidade era utilizada como referência e meio de recepção de outras. Traço aqui uma diferenciação, pois esse tipo de rede podia ser afetiva ou apenas uma rede laboral, como no caso de palestinos que vieram por essas redes para trabalhar no Brasil.

Um caso de imigração por rede comunitária, com fins apenas de trabalho, foi o do interlocutor a seguir, que não será identificado por motivos de preservação de sua identidade. Certo dia, em campo no sul do Brasil, estávamos eu e ele sentados almoçando. Havíamos passado um bom período juntos e já tínhamos superado a desconfiança que me acompanhava como uma recém-chegada naquela comunidade palestina. Foi ali, durante nosso almoço, que indaguei a ele sobre sua chegada, afinal, já havia compartilhado a de todos os outros menos a sua. Ele afirmava não ser uma boa história. Fechei meu caderno, e o que lembro são poucas memórias de um relato de um homem culto, graduado, que falava mais de cinco línguas e que foi entrevistado em sua cidade natal na Palestina para assumir um cargo burocrático no Brasil. Depois de uma breve estadia na comunidade palestina chilena ele desembarcou na fronteira brasileira. Ao chegar na cidade de novo estabelecimento, um papel com uma dívida de dois mil dólares lhe foi entregue: era o custo de sua viagem. Ali ele trabalharia por dois anos, dormindo no chão de um barracão molhado, em troca de pagar sua dívida. Um trabalho categorizado, minimamente, como superexplorado.

Junto a essa história, as histórias de pobreza e insucesso fizeram parte de um rol de histórias à parte, que raramente emergiam nas conversas de forma a ocultar algumas realidades e não manchar a imagem da comunidade. O modelo da imigração que foi perpetuado era aquele em que homens alcançaram o sucesso financeiro e até mesmo o prestígio da comunidade de acolhida: políticos, empresários, intelectuais, assim eram lembrados os primeiros imigrantes. À margem da história ficaram todos aqueles que não contribuíram para essa narrativa. Certamente, muitos dos palestinos que não tiveram grande sucesso econômico não foram totalmente deixados à parte dessa narrativa de imigração, principalmente no caso dos “camponeses”, os palestinos agricultores, que por vezes eram exaltados por sua simbologia com o retrato palestino dos camponeses. “Somos caipiras, somos de Kufurmana” afirmou um interlocutor. “Tudo isso (casa, plantação) eu fiz com minhas mãos” afirmou outro interlocutor, de Bani N’Aim.

Essa noção de palestinos como camponeses já foi explorada por Rosemary Sayigh (2007). Comumente, muitos palestinos acionam tal noção. Ela permanece vívida, por um lado, dentro de setores que afirmam essa relação e sua ligação direta com a terra e, por outro lado, muitos relatam que o reconhecimento como camponês surgiu como uma estratégia para adentrar o Brasil num período em que foi incentivada a entrada de pessoas estrangeiras no país para colonizar as terras através da produção agropecuária. Muitos palestinos com quem trabalhei nesses anos de fato realizam trabalho como pequenos agricultores e pequenos produtores no ramo da pecuária, principalmente nas regiões de Hebron e Ramallah, inclusive tendo retornado à terra para trabalhar na produção de azeite de oliva e/ou cabras e carneiros.

Por fim, outro elemento dessa relação e do contexto brasileiro que propiciou a presença palestina em determinadas regiões é exemplificado pelo caso das cidades do Sul: Chuí, Uruguaiana e Santana do Livramento. Embora as três tenham contextos distintos, foi o comércio de fronteira que atraiu imigrantes para a região. Mas não apenas isso: Uruguaiana, por exemplo, foi uma cidade que teve o comércio impulsionado com a crise financeira dos anos 1990 e a entrada dos argentinos como clientes. A cidade foi também importante zona de comércio, sendo o maior porto seco da América Latina.

Maruf saiu de Cabalan, Nablus, em 1957. Saiu pelo porto de Beirute, fazendo uma viagem de três dias de navio. Anteriormente, ele tinha ido ao Kwait trabalhar em um hospital durante quatro anos, mas voltou para realizar o serviço militar e pegar o certificado de reservista. O serviço militar durou 60 dias e

foi realizado durante a ocupação. Seu irmão havia chegado ao Brasil em 1954 e durante muito tempo ajudou muitos outros jovens homens palestinos na chegada ao país. Ajudava todos que chegavam a se instalar, comprar mercadoria e sair pelo país. Muitos palestinos se hospedaram em um quarto, na Rua Bagé em São Paulo, e dali se organizavam para continuar a viagem. Muitos vinham para o Sul trabalhar como mascates, “todo mundo me xingava, eu agradecia”, disse ele. “Enchia duas malas, uma de cada lado, para equilibrar o peso e saía”. Esteve em várias cidades: Passo Fundo, Canoa, Itaquara, Canela, Livramento, Uruguaiana, Santa Maria, Bagé, Novo Hamburgo, entre outras com circulação de palestinos mascateando.

Posteriormente, Maruf se estabeleceu em Uruguaiana, abrindo uma loja perto da fronteira em 1979. Inicialmente, a onda de comércio era fraca, segundo os relatos locais, até que houvesse políticas de abertura para o comércio entre os países. Esses relatos refletem os momentos de transição do país e do bloco sul, políticas de integração fronteiriça, mudanças econômicas e acordos regionais que culminaram na criação do Mercosul, na década de 1990 (Saraiva & Almeida, 1999; Silva & Ribeiro, 2015). Vários são os relatos das relações comerciais entre Brasil, Argentina e Uruguai que fortaleceram o comércio de fronteira. Junto com esse fortalecimento, muitas migrações internas ocorreram. O Chuí também passou por algo parecido. Não incomum, encontrei pessoas em outras regiões do Brasil com familiares na fronteira ou que haviam passado algum período da vida entre essas cidades trabalhando no comércio.

Na contramão das comunidades analisadas até o momento, as comunidades palestinas do Nordeste brasileiro destacam-se por sua diferença religiosa e pela temporalidade de sua imigração, que coincide com outras da América Latina. A exceção nordestina é o tema da próxima sessão.

A exceção nordestina

O Nordeste, pioneiro na imigração palestina, constitui uma exceção à regra, por se tratar de imigração iniciada entre o final do século XIX e o início do século XX. Relatos afirmam que os primeiros árabes teriam chegado entre 1896 e 1905, e que a primeira família de palestinos cristãos que vieram para a região data de 1903. Esses imigrantes fazem parte do triângulo cristão, principalmente da cidade de Belém, mas também Beit-Jala e Beit Sahur, compartilhando a rota e impulso migratório dos palestinos do Chile. Não há censo oficial, mas as narrativas locais apontam a existência de aproximadamente 5 mil palestinos, entre imigrantes e seus descendentes, em Recife.

Há uma outra narrativa que afirma a ligação desta imigração com uma visita realizada pelo imperador Dom Pedro II à Palestina, no ano de 1877. Essa afirmativa é corroborada por algumas produções (Asfora, 2010; Hajjar, 1985; Hazim, 2016).

Dois fatos relevantes antecederam as viagens de Dom Pedro II ao Oriente Médio e Norte da África e mais do que as viagens do imperador propriamente ditas, eles podem ter sido determinantes para o sucesso de toda imigração árabe para o Brasil: o Tratado de Amizade, Comércio e Navegação que foi firmado entre o Império Brasileiro e o Império Otomano em 1858 e o estabelecimento da uma representação diplomática brasileira no Egito alguns anos depois. Sem a precedência desses dois fatos as duas viagens de Dom Pedro II provavelmente não teriam acontecido (Hazin, 2016, p. 118).

Para alguns interlocutores, bem como a partir desta bibliografia, houve um fomento à imigração para o Brasil após essas visitas informais e o Tratado, como aponta Hazin anteriormente. Ainda segundo o autor, “O artigo 3º, por exemplo, estabelecia que os ‘súditos’ poderiam viajar e residir em todos os portos, cidades e lugares dos dois impérios. Já o artigo 4º rezava que os súditos dos dois impérios poderiam comercializar livremente” (Hazin, 2016, p. 123).

Algumas pessoas, todavia, afirmam que houve um engano no desembarque e que estes primeiros palestinos buscavam a América do Norte, Estados Unidos da América, e que por engano, no final do século XIX e início do XX, devido à ausência de informação e domínio da língua desembarcaram na América do Sul. A “América”, neste período, era lida por muitos destes imigrantes como exclusivamente Estados Unidos (Hazin, 2016, p. 119–120). Alguns interlocutores relatam que seus avôs teriam desembarcado no porto em Recife e, ao serem informados que ali era América, se estabeleceram na região. Esse é um ponto em aberto dentro das narrativas que presenciei em campo, mas comumente ouvi a frase, em tom de chacota, “vieram fazer a América, só não sabiam qual”, seguida de risadas. Outras pessoas afirmam que isso era uma anedota comum e que na chegada ao Brasil seus ascendentes gostaram da região e se estabeleceram voluntariamente. Assim, a grande maioria teria certeza do desembarque no Brasil, principalmente em virtude desta estadia breve de Dom Pedro II no Oriente Médio. No entanto, nos relatos recebidos, o destino “Brasil” me foi explicitado de forma literal apenas em relação às imigrações mais recentes, de palestinos muçulmanos após a *Nakba*. Tanto no Chile quanto no Brasil, os relatos sobre as primeiras levas de imigrantes mencionam uma viagem à “América”: “fazer a América” era frase frequente nos relatos de campo.

De fato, muitos/as palestinos/as do Brasil possuem parte da família nos Estados Unidos, fruto de uma imigração similar. Há algumas evidências que apontam que muitas dessas pessoas tinham a América do Sul e Central como um degrau para a ida aos Estados Unidos, mas por motivos diversos, principalmente a negação do visto de entrada, ficaram no Brasil, Chile etc. Há, de fato, neste trabalho, uma circulação de pessoas palestinas e famílias inteiras que circulavam entre Bolívia, Peru, Chile e Brasil. Há outros relatos de pessoas que mudaram sua trajetória devido a diversas intercorrências no caminho.

Muitos destes primeiros imigrantes tinham o perfil similar aos demais trabalhados anteriormente e adentraram o interior do país para mascatear. Enquanto Recife foi porto de entrada, a cidade de Parnaíba, no Piauí, bem como Fortaleza, serviu de lugar de acolhida para essa imigração. Recife foi uma cidade com bastante trânsito de palestinos. Houve estabelecimento também em Natal, no Rio Grande do Norte, e há relatos da presença de poucas famílias no Ceará e em outras localidades de Pernambuco. Durante o trabalho de campo estive em contato com interlocutores de Natal e Recife.

Hissa Mussa Hazin foi o interlocutor principal no Nordeste. O avô de Hissa, da família Hazin, chegou no ano de 1906 e se fixou em Parnaíba, construindo a primeira empresa de navegação no Rio Parnaíba. Ele comprava produtos do sertão e exportava pelo porto, de navio, para a Europa, bem como comprava produtos importados e distribuía pelo rio, sertão adentro; um comércio lucrativo que permitiu um bom estabelecimento e desenvolvimento da família.

A primeira família a chegar em Recife foi a família Asfora, entre 1894 e 1896, segundo os relatos locais. Há que se considerar que os relatos orais oscilam entre os anos de 1894 até 1903. Essa família teria inicialmente

trabalhado com a exploração da borracha de maniçoba, uma concorrente da seringueira, em outra região do Norte. Quando o período de exploração da borracha declinou no país, eles retornaram para Recife.

Os palestinos e as palestinas que estão hoje em Recife e que são descendentes desses primeiros imigrantes constituíram um grupo de pessoas economicamente prósperas, de religião católica, grande parte apostólica, tendo em vista a conversão do catolicismo ortodoxo para o apostólico romano com a entrada no país. De fato, essa mudança é relatada muito mais por um pragmatismo do que por qualquer outro fator, afinal a existência de igrejas apostólicas romanas próximas ao local de estabelecimento era comum enquanto não havia igrejas ortodoxas em Recife.

Os primeiros imigrantes, iniciando o padrão de gênero migratório, eram homens e em sua maioria passaram pela fase do mascateio, estabelecendo-se posteriormente como comerciantes locais. O principal local de comércio foi o Mercado de São José, construído em 1875, no centro de Recife. “O mercado de São José era o centro natural afetivo de grande parte dos imigrantes, pelos seus compartimentos, que era como chamavam aquelas pequenas lojas, com aproximadamente 3x3 metros. Ali era o marco inicial de suas vidas comerciais” (Asfora, 2002, p. 85). Muitas famílias palestinas se estabeleceram em torno do mercado, nas ruas da Praia, Santa Rita, Padre Muniz e Nogueira (Asfora, 2002, p. 85).

As famílias palestinas também tentaram reproduzir em Recife o tipo de habitação tradicional em seu País de origem, capaz de abrigar não a família nuclear, mas toda a grande família composta pelo patriarca, filhos e noras e netos. Na minha infância morei um ano com a minha avó na Rua Porto Carreiro, no Bairro da Boa Vista, que ficou conhecida como a rua dos árabes. Lá existia uma casa grande denominada Villa Helena que pertencia a uma das primeiras famílias palestinas do Recife (Hazin, 2016, p. 59).

Figura 14: Fotografia do Mercado São José, início do século XX



Fonte: Asfora (2002, p. 84)

Figura 15: Mercado Público São José



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Recife (2022).

A igreja da Penha, chamada popularmente de Igreja Rosa, localizada ao lado do mercado, foi lugar de prática religiosa destes imigrantes. Muitos se converteram ao catolicismo apostólico como forma de integração social e econômica, mas também por comodidade. Diferentemente da migração após a Nakba, essas primeiras levas de palestinos que chegaram ao Brasil tinham e seguem tendo na religião cristã um diferencial em relação às demais comunidades palestinas brasileiras. É o caso da predominância do lugar de origem no triângulo cristão, na Palestina, que ao passo que os afasta das comunidades locais, os aproxima das comunidades latino-americanas do período, em especial dos palestinos do Chile.

Figura 16: Igreja da Penha



Fonte: Acervo pessoal. Fotografia de campo, Recife (2022).

Muitos dos interlocutores, inclusive o autor Hissa Hazin, que também foi um dos interlocutores desta pesquisa contribuindo com o artigo e com sua análise, afirmam que esta comunidade teria sido “as-

similada”, não restando mais traços de diferenciação entre palestinos/as e brasileiros/as. O uso do termo “assimilação” ao longo das últimas décadas vem sendo refutado na antropologia. Ainda assim, muitos interlocutores e analistas do caso palestino nordestino insistem no uso de termos tais como “assimilação” e “integração” em relação a esta comunidade. Os/as imigrantes palestinos/as do Nordeste passaram por um processo comum entre imigrantes que consistiu em uma tentativa de inserção laboral e até religiosa da primeira geração. A formação especializada da segunda geração e domínio da língua local permitiu entrada em várias áreas laborais e uma retomada dos costumes e tradições pela terceira, quarta geração.

Todavia, para Hazin (2016), “assimilação, aculturação e etnicidade não são excludentes” (p.228). Para o autor, o reconhecimento identitário destas pessoas foi aquele que “era mais vantajoso”, – no caso, o brasileiro – e segundo ele esses palestinos/as “seguiram o caminho da integração, que no caso deles, passava pela assimilação e pela aculturação” (2016, p. 228)⁹. De fato há uma predominância de um impulso migratório de cunho econômico, bem como dos processos de assentamento destes grupos, tanto no Brasil quanto na comunidade palestina do Chile (Caramuru Teles, 2023) – para citar uma possibilidade de comparação.

Essa presença de palestinos e palestinas no Nordeste brasileiro foi bastante singular no que tange às esferas de negociações políticas entre grupos e organizações palestinas de Norte a Sul do país. Atualmente, há uma proposta por parte de instituições políticas palestinas de unificação das comunidades e de retomada de tradições. Foi nesse contexto que fui apresentada por lideranças políticas de entidades palestinas a membros da comunidade palestina de Recife e Natal.

Por fim, na última seção deste artigo analisarei a chegada das mulheres, que contrariamente aos mascates homens tiveram suas histórias suprimidas em muitas análises, os matrimônios e as mobilidades advindas destas relações.

O matrimônio e as mobilidades de retorno

Muitas mulheres chegavam após o casamento e ocupavam um lugar distinto dentro das comunidades. Eram elas que mantinham o cotidiano da comunidade, festividades, eventos religiosos, casamentos, encontros, instituições. Os homens muitas vezes estavam à frente da representação política institucional, enquanto as mulheres faziam a política no cotidiano. Elas organizavam e mantinham vi gente toda uma sociedade em diáspora, dentro e fora de casa. Como afirmou Osman (2009), a respeito do papel das mulheres na imigração árabe ao Brasil, “direta ou indiretamente estiveram envolvidas nas atividades econômicas, na mascateação, no comércio ou em outras atividades, ajudaram e opinaram, trabalharam e acumularam tarefas” (Osman, 2009, p. 12). Nesta pequena e última sessão apresentarei a chegada das mulheres: mães, trabalhadoras, esposas, lideranças políticas etc. responsáveis pela feitura do cotidiano, pelas práticas e formas de habitar uma diáspora.

⁹ Há de se considerar que o autor/interlocutor é um dos principais representante da comunidade após o falecimento de João Sales Asfora e Hanna Saffie, ambos acadêmicos e militantes palestinos de notória importância para a comunidade. Analiticamente, contesto a assertiva de Hazin, mas considero sua interlocução. O principal fator para esta afirmação por parte dos interlocutores/as foi o fato dos palestinos/as que vivem na região Nordeste brasileira não serem mais ativos politicamente e a inexistência de instituições.

Adoto nesta análise o uso da categoria “mulher” e “mulheres” em virtude do seu uso pelas interlocutoras, para organização política ou reconhecimento enquanto grupo. Todavia, comprehendo que embora pretendam-se plurais, tanto “mulheres” quanto “palestinas” ou, sob uma categoria ainda mais ampla, “latino-americanas” são categorias que não almejam totalidade. A análise perpassa a compreensão das formas de articulação desta categoria, bem como o fazer político destes grupos, e não um esgotamento teórico de “mulher” enquanto conceito analítico. Tal como propõe Silvia Federici (2019), “mulheres”, aqui, é usada como uma palavra codificada, sem que assuma uma extensão universal e sem a defesa de uma política de exclusão” (Federici, 2019, p. 14). É, primeiramente, necessário desuniversalizar a categoria “mulher” e não apenas colocá-la no plural “mulheres”, de forma a abranger a diversidade de mulheres. Não existe “a mulher palestina” ou “uma mulher palestina”. Há inúmeras formas de ser mulher e de ser palestina. Não há uma única forma de ser mulher (Butler, 2003; hooks, 2020; Lorde, 2020).

“Nasce no Brasil, aí vai pra Palestina estudar, aprender a língua, casa com uma árabe – fica tranquilo, casou-se com uma árabe – e aí volta”. A regra era clara e simples: os jovens palestinos homens, aqueles de segunda ou terceira geração, que no Brasil nasceram, “voltavam” a Palestina para estudar, ainda crianças ou adolescentes, para “não perder a cultura”. Posteriormente, casavam-se com uma jovem palestina e depois retornavam para trabalhar e “fazer família” no Brasil. Diferentemente, havia os jovens palestinos que migraram para o Brasil em busca de trabalho, que vinham numa idade mais avançada que os outros, adolescentes, quase adultos, com a perspectiva de trabalhar, se estabelecer. Posteriormente, esses voltavam para “buscar a esposa” ou casar-se na Palestina, com uma noiva palestina.

A narrativa era recorrente em diversas comunidades palestinas no Brasil. Há muitas camadas a serem exploradas nessas viagens de “retorno” e laços matrimoniais. Os nascidos/as no Brasil, segunda e terceira geração de palestinos/as, tendem a fazer “viagens de retorno”. A noção do “retorno” é elaborada a partir do entendimento de que: palestinos/as na diáspora seguem sendo palestinos/as, só não são nascidos de fato na Palestina pela impossibilidade da colonização, expulsão dos palestinos/as, o projeto de limpeza étnica.

Assim, suas viagens à Palestina, mais especificamente para ficar seja por estudo, moradia, até férias, não são viagens de ida, mas viagens de retorno. Portanto é comum que palestinos/as em diáspora afirmem: “quando retornei”, “no retorno”, “eu já retornei à terra”, de forma a reiterar essas viagens como retorno à terra de origem.

O “retorno” como forma de preservação dos costumes foi uma prática comum entre os jovens. Todavia, o retorno para o matrimônio esteve mais presente entre a primeira geração. Os/as imigrantes palestinos/as, em sua maioria homens jovens, ao se estabelecerem no país de acolhida, na diáspora, retornavam à terra para casar-se. Diferentemente da imagem de um retorno para manter a comunidade étnica, um dos motivos mais relatados para os retornos para matrimônio era a dificuldade da primeira geração em integrar-se na comunidade de acolhida. Assim, muitos jovens retornaram para casar-se com noivas que ficaram à espera desses homens no momento da imigração ou mesmo por arranjos matrimoniais familiares. Todavia, uma minoria contraiu matrimônio no país de acolhida, com mulheres brasileiras. A manutenção de uma comunidade étnica palestina está certamente entre um dos fatores que impulsiona essas viagens de retorno para matrimônio, bem como a manutenção da comunidade religiosa. Ter filhos dentro de um matrimônio homogêneo, em termos étnicos e religiosos, era algo bem-vindo, tal como mostra a recorrência encontrada em distintas cidades em ambos os países.

“Quando a menina não se casa com um árabe baixa a cabeça do pai em uma sociedade” – essa frase, dita por uma interlocutora, era repetida por seu pai. Os arranjos de casamentos eram mais comuns nas duas primeiras gerações. Muitas vezes as interlocutoras lembram situações comunitárias em que terceiros foram casados por arranjos familiares matrimoniais. Em algumas comunidades palestinas presentes nesta pesquisa, no Brasil, embora os arranjos se localizem no passado, principalmente entre os primeiros imigrantes, ainda ocorre um incentivo à endogamia. Assim, tanto homens quanto mulheres são incentivados a ir à Palestina para “conhecer a cultura”, mas também para casar-se com alguém da “mesma origem”. Essas mobilidades com finalidade matrimonial têm gerado um trânsito específico de noivas e noivos que se tornou um dos elementos que contribui para a permanência de recém-chegados/as palestinos/as no Brasil.

A perspectiva das mulheres recém-chegadas pelo matrimônio é outra: “Não fomos nós que vimos para ficar com eles, eles foram lá atrás de nós”, lembra uma das interlocutoras. As mulheres nascidas na Palestina e palestinas nascidas na Jordânia nasciam, cresciam, estudavam, tal como os homens muitas vezes iam para grandes centros cursar a universidade e depois voltavam para a cidade de origem. Umas se apaixonaram e casaram-se, outras não. Como na tradição islâmica não há namoro, então muitas relatam que se apaixonaram muitas vezes pelos primos em diáspora, casaram-se e vieram para o Brasil, onde nasciam a maioria dos filhos, quando os tinham.

Uma questão ainda não explorada sobre esses matrimônios e retornos é que uma vez que as mulheres vinham, por matrimônio ou não, para o Brasil – há que se considerar as filhas que imigraram com a família e, também, a segunda geração – elas também retornavam com os filhos, para ficar meses, anos e até décadas encarregadas do cuidado e da manutenção dos costumes, língua e religião. Assim, há um retorno específico de mulheres e crianças que está ligado à produção de uma¹⁰ palestinidade. Palestinidade, neste trabalho, ora toma um viés conceitual, ora é ação pelos interlocutores/as como uma categoria local, análoga a uma noção de identidade palestina.

Entre as mulheres palestinas que encontrei, muitas, da primeira e segunda geração, retornaram à Palestina com os filhos pequenos para “criá-los nos costumes”, próximos à família, e para aprender a língua. Assim, um trânsito específico de mulheres e crianças palestinas ocorria, enquanto os homens ficavam em diáspora trabalhando para dar sustento a família. Muitas dessas mulheres não retornaram definitivamente. A dificuldade com a língua foi um fator relatado por muitas das interlocutoras e seus filhos. Um segundo fator comumente relatado, no caso brasileiro, era a diferença da sociedade e a islamofobia presente. Muitas mulheres muçulmanas que faziam uso do véu não se sentiam confortáveis com a diferença de vestimentas no Brasil, pois, como elas mesmas afirmavam, ao usar o véu no Brasil pareciam estar sob a luz de um holofote, sempre em evidência e muitas vezes alvo de violência.

Nesse trânsito específico, muitas crianças, nascidas no Brasil, passavam anos de forma ilegal na Palestina. Um dos interlocutores conta que ficou em torno de uma década na Palestina, retornando apenas para cursar a universidade, pois, para isso, teria que deslocar-se da pequena cidade, o vilarejo em que residia, e então necessaria de documentação para circular na grande cidade, Birzeit e Ramallah.

¹⁰ Neste trabalho o conceito de palestinidade de Schiocchet (2015), enquanto um “espaço subjuntivo compartilhado e polivocal” é intencionalmente tensionado. Uso palestiniano no plural e não singular como faz o autor de forma a evidenciar a pluralidade de experiências dessas pessoas, bem como manter a conformidade com os paradigmas conceituais do pós-colonialismo e das decolonialidades.

Há que considerar que o controle de circulação dentro da Palestina foi intensificado na década de 80, principalmente após a Primeira Intifada, em 1987. Em um território sob ocupação as leis civis viam-se mais porosas, no sentido em que a fiscalização de visto para permanência na Palestina não estava presente em todas as escolas e em todas as regiões.

O Estado, como instituição, não detém todo o poder; o poder é difuso e lhe escapa (Foucault, 2010). Na contramão da capilarização do poder, nas instituições cotidianas, o poder colonial, neste caso não intervém, nem se prolonga. Esse interlocutor, como várias outras crianças, escapou da capilaridade do poder colonial e das distintas e múltiplas relações de poder que se estabeleciam na instituição escolar. Ultrapassando as regras do Estado ocupante, à margem do direito, essas crianças cresceram na Palestina, elas e suas mães permaneceram na Palestina, bem como traçaram diversas mobilidades internacionais que incluem o Brasil como lugar de morada.

Jardim (2000) demonstra como as viagens à Palestina faziam parte das iniciativas dos imigrantes palestinos/as para “educar os filhos nos ‘costumes’ árabes” (Jardim, 2000, p. 277). Essas viagens começam como uma iniciativa particular de cada família, passam a ser estruturadas como “iniciativa coletiva” e fazer parte dos “mecanismos de produção da etnicidade”. Presentes no Chuí desde a década de 80, “a oportunidade era fornecida as novas gerações, e este padrão até hoje é bastante comum na relação entre pais e filhos, vistos pelas duas partes como uma ampliação dos horizontes profissionais e existenciais” (Jardim, 2000, p. 277).

Atualmente, entre as comunidades pesquisadas, poucas famílias praticam o retorno como nas primeiras décadas da diáspora. Muitas mulheres e crianças permanecem indo com o mesmo objetivo, porém as viagens atuais são viagens de férias, mais curtas. Normalmente as crianças ficam dois ou três meses, nas férias de final de ano, acompanhadas dos cuidadores, pai e mãe, ou demais parentes. Muitas mães palestinas afirmam que nesta nova geração as mulheres não estão retornando sozinhas com os filhos, pois o cuidado e o trabalho da reprodução de palestinidades deve ser compartilhado entre mulheres e homens.

Notas de conclusão

A diáspora palestina para a América Latina atravessou duas fases significativas: pré-*Nakba* e pós-*Nakba*. A primeira fase foi assim demarcada por ser um movimento migratório predominantemente composto por palestinos/as cristãos, que saíram em busca de novas possibilidades de empreendimento econômico, ainda no período de dominação otomana da Palestina. A segunda fase, pós-*Nakba*, se constituiu de palestinos/as muçulmanos/as em sua maioria, bem como a continuidade dos cristãos que já migravam em fluxos contínuos através de redes familiares. A motivação nesse segundo período, bem como nas mobilidades subsequentes foi a presença da ocupação israelense no território, bem como a expulsão e perseguição em massa de pessoas palestinas na região, somada, ainda, à possibilidade de ascensão econômica, que estava cada vez mais restrita com a ocupação da Palestina.

A predominância de pessoas jovens do gênero masculino nas primeiras levas de imigração fizeram com que essa diáspora fosse marcada por questões de gênero que se entrelaçaram com raça, etnia, classe e nacionalidade. A narrativa do mascote como narrativa de uma imigração positiva, bem-sucedida e que

desenvolveu o Brasil, além de ser compartilhada com a narrativa sírio-libanesa no Brasil (Lesser, 2001), foi e segue sendo compartilhada e reificada por gerações de palestinos pré e pós-*Nakba*, constituindo a narrativa mestra desta imigração, que atribuiu noções de honra e trabalho a história dessas comunidades.

De forma distinta, “As mulheres voam com seus maridos”, afirmou Jardim (2009, p.189), sobre as mulheres que chegavam através do matrimônio, estas mulheres, fizeram parte de uma narrativa distinta, uma imigração distinta, mas relacional. Elas chegaram como filhas e esposas sem protagonismos, mas transformam o lar na diáspora em um espaço de pertencimento, reprodução dos costumes e construção de palestinidades.

Criar espaços de pertencimento, lugares, narrativas de autorreconhecimento identitário, performar palestinidades construídas na diáspora são parte dos processos de fazer lar de palestinos/as na diáspora no Brasil, e, talvez na América Latina de forma geral. Processos que permitem a manutenção e constante construção de comunidades palestinas que alcançam a marca de pelo menos 200 mil pessoas vivendo em diáspora, entre imigrantes, refugiados e seus descendentes (Yazigi, 2020).

Na diáspora, palestinos/as constroem o lar não apenas como lugar de pertencimento, mas também de reconhecimento. Essa arena pública das palestinidades não está reduzida a uma forma homogênea de ser palestino (Schiocchet, 2021). O lar, nesse sentido, não é apenas um local de pertencimento confortável, mas está sempre em necessidade de manutenção, sendo construído, elaborado, reelaborado a todo momento. Ou seja, é construído em uma arena moral e política permeada de negociações, disputas, reivindicações, negações, obrigações etc., elucidadas nestes processos.

Bárbara Caramuru Teles | Doutora em Antropologia (Dra.) | Universidade Federal do Paraná (UFPR). Esta pesquisa foi financiada pela Fundação Capes e Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas que contribuíram com este trabalho, mais de 200 palestinos/as entre Brasil e Palestina. Agradeço também a Letícia Cesarino e Leonardo Schiocchet pela orientação da pesquisa de doutorado que gerou os dados deste artigo.

REFERÊNCIAS

- Agar, L., & Saffie, N. (2005). Chilenos de origen árabe: la fuerza de las raíces. *Revista Miscelánea de estudios Árabes y Hebraicos Sección Árabe – Islam*, 54, 1–23. Recuperado a partir de <https://revista-seug.ugr.es/index.php/meaharabe/article/view/14364>.
- Agamben, G. (2004). *Estado de Exceção*. Boitempo.
- Akmir, A. (2009). *Los árabes en América Latina: historia de una emigración*. Casa Árabe e Instituto Internacional de estudos.
- Asfora, J. S. (2002). *Palestinos: a saga de seus descendentes*. Indústria Gráfica e Editora Primeira Edição.
- Asfora, J. S. (2011). *Palestina Livre*. Editora do Autor.
- Decreto Lei Nº 288*. (1967) Altera as disposições da Lei número 3.173 de 6 de junho de 1957 e regula a Zona Franca de Manaus. Planalto do Governo http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0288.htm
- Butler, J. (2003). *Problemas de Gênero*. Civilização Brasileira.
- Caramuru Teles, B. (2024). *Palestina em Movimento: a diáspora a partir de um olhar interseccional*. Editora Appris.
- Caramuru Teles, B. (2023). “*La resistencia palestina es mujer y esta furiosa*”: palestinidades em diáspora a partir dos marcadores sociais de diferença. *Um olhar interseccional*. [Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina]. Repositório Institucional UFSC. <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/247608>
- Caramuru Teles, B. (2022). *La tierra palestina es mas cara que el oro*: narrativas palestinas em disputa. Editora Dialética.
- Censo (2021, Out 28). Idades IBGE. <http://www.idades.ibge.gov.br/brasil/rs>
- Cuche, D. (2015) Palestinos do Peru: uma forte identificação com a Palestina. In: Schiocchet, L. *Entre o Velho e o Novo Mundo a diáspora palestina desde o Oriente Médio à América Latina*. Editora Chiado.
- Espinola, C. V. (2005). *O véu que (des)cobre Etnografia da comunidade árabe Muçulmana em Florianópolis* [Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina]. Repositório Institucional UFSC. <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/102133>
- Federici, S. (2019). *O ponto zero da revolução*. Elefante.
- Foucault, M. (2010). *Microfísica do poder*. Edição Graal.
- Hajjar, C. F. (1985). *Imigração árabe: 100 anos de reflexão*. Ed. Ícone.
- Hamid, S. C. (2015). Árabes estabelecidos e refugiados palestinos recém-chegados ao Brasil: Tensões referentes ao ‘direito de retorno’ e uma pedagogia da ascensão social. In L. Schiocchet (Ed.), *Entre o Velho e o Novo Mundo a diáspora palestina desde o Oriente Médio à América Latina* (pp. 449-486). Editora Chiado.
- Hamid, S. C. (2012). *(Des)Integrando Refugiados: Os Processos do Reassentamento de Palestinos no Brasil* [Tese de Doutorado, Universidade de Brasília]. Repositório Institucional da UNB. <https://repositorio.unb.br/handle/10482/11954>
- Hazin, I. M. (2016). *Imigrantes palestinos, identidades brasileiras: compreendendo a identidade palestina e as suas transformações* [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco]. ATTE-NA. Repositório Digital da UFPE. <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/22381>
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (2012). *A Invenção das Tradições*. Paz e Terra.
- hooks, b. (2020). *E eu não sou uma mulher?* Rosa dos tempos.
- Hourani, A. (2006). *Uma história dos povos árabes*. Companhia das Letras.
- Jardim, D. (2000). *Palestinos no Extremo sul do Brasil: Identidade étnica e os mecanismos sociais de reprodução da etnicidade* [Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro]. LUME. Repositório Digital UFRGS. <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/5249>
- Jardim, D. (2006). Os imigrantes palestinos na América Latina. *Estudos Avançados*, 20(57), 171–181.
- Jardim, D. (2009). As mulheres voam com seus maridos a experiência da diáspora palestina e as relações de gênero. *Horizontes Antropológicos*, 31, 189–217.
- Knowlton, C. S. (1961). *Sírios e Libaneses: mobilidade social e espacial*. Anhambi.
- Koraicho, R. (2004). *25 de Março - memória da Rua dos Árabes*. Rose Koraicho.
- Lesser, J. (2001). *A negociação da identidade nacional. Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. Editora Unesp.
- Lesser, J. (2015). *A Invenção da brasiliidade. Identidade nacional, etnicidade e políticas de imigração*. Editora Unesp.
- Lorde, A. (2020). *Irmã outsider*. Autêntica.
- Marcus, G. (1995). Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.

- Masalha, N. (2021). *A expulsão dos palestinos*. Editora Sunderman
- Missaoui, F. (2015). La presencia árabe en América Latina y su aportación literaria en Brasil Cuba y Colombia. *Centro Virtual Cervantes*, 47–55.
- Montenegro, S. (2013). *Muçulmanos no Brasil*. UNR Editora.
- Olgún, M., & PEÑA, P. (1990). *La inmigración árabe en Chile*. Santiago: Eds. Instituto Chileno-Arabe de Cultura.
- Osmam, S. (1998). *Caminhos da imigração árabe em São Paulo: história oral de vida familiar* [Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo]. Repositório da Produção USP. <https://repositorio.usp.br/item/000978737>
- Osmam, S. (2009). Mascates árabes em São Paulo: concentração urbana e inserção econômica. In Cidades: processos migratórios e imigratórios. *Cordis: Revista Eletrônica de História Social da Cidade*, 2, 1–17.
- Pappe, I. (2016) *A limpeza étnica da Palestina*. Editora Sundermann
- Pinto, P. (2011). As comunidades Muçulmanas na Tríplice Fronteira: Significados locais e fluxos transnacionais na construção das identidades étnicas religiosas. In L. Macagno, S. Montenegro, & V. Beliveau. (Ed.), *A Tríplice Fronteira Espaços nacionais e dinâmicas locais* (pp. 183-202). Editora UFPR.
- Saraiva, M. G., & Almeida, F. R. F. (1999) A integração Brasil-Argentina no final dos anos 90. *Rev. Brasileira Polít. Int.*, 42(2), 18–39. <https://doi.org/10.1590/S0034-73291999000200002>
- Sayigh, R. (2007). *The Palestinians: From Peasants to Revolutionaries*. Zed Books.
- Schiocchet, L. (2015). *Entre o Velho e o Novo Mundo a diáspora palestina desde o Oriente Médio à América Latina*. Editora Chiado.
- Schiocchet, L. (2022). Palestinian Diaspora or Exile? Affective and Experiential Dimensions of (Im) Mobility. In S. Bauer-Amin, L. Schiocchet, & M. Six-Hohenbalken (Ed.), *Embodied Violence and Agency in Refugee Regimes*. Transcript Publishing.
- Silva, J. V. S.; & Ribeiro, R. A. (2015). Integração Comercial Entre Brasil e Argentina: Um Estudo Das Experiências De Integração Alalc/Aladi E Mercosul. *Anais do Primeiro Encontro Internacional de Política Externa Latino-americana: Mapeando a política externa do Cone Sul*, 1, 281–297.
- Souza, M. M. (2002). *O povo da Caixa 25 de Março: memórias da imigração síria e libanesa em São Paulo* [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo]. Repositório da Produção USP. <https://repositorio.usp.br/item/001299853>
- Truzzi, O. (1993). *Patrícios – Sírios e Libaneses em São Paulo* [Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas]. Repositório de Produção Científica e Intelectual da Unicamp. <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/62543>
- Yazigi, W. (2020). *A presença árabe no Brasil*. Câmara de Comércio Árabe.
- Zahdeh, A. (2012). *La comunidad palestina en Santiago de Chile: um estúdio de la cultura, la identidade y a religión de los palestinos chilenos*. Institutt for Fremmedsprak Universitetet in Bergen.

A DIÁSPORA PALESTINA NO BRASIL

Resumo: Este artigo tem por objetivo elucidar, de forma panorâmica, as comunidades palestinas no Brasil entre os finais do século XIX e durante o século XX. A análise considera as primeiras imigrações de pessoas, de maioria cristã ortodoxa, advindas do “Triângulo Cristão”, bem como as imigrações, a partir das décadas de 1950 e 1960, predominantemente composta por palestinos/as mulçumanos/as, oriundos/as de diversas regiões palestinas. As distintas comunidades, de norte a sul, leste a oeste do país, estão aqui entrelaçadas por redes de imigrações familiares e de vizinhança. As primeiras imigrações foram marcadas por uma narrativa comum, a história dos vendedores ambulantes, que constitui o eixo central desta análise. O trabalho é fruto de etnografia multissituada realizada entre 2018 e 2023 no Brasil e perpassa as cidades de Chuí, Uruguaiana, Pelotas, Santa Maria, Santana do Livramento, Porto Alegre, Foz do Iguaçu, Curitiba, Florianópolis, São Paulo, Corumbá, Brasília, Manaus, Natal e Recife.

Palavras-chave: palestinos; imigração; diáspora

LA DIÁSPORA PALESTINA EN BRASIL

Resumen: Este artículo pretende dilucidar, de forma panorámica, las comunidades palestinas en Brasil entre finales del siglo XIX y durante el siglo XX. El análisis considera las primeras inmigraciones de personas, en su mayoría cristianos ortodoxos, procedentes del “Triángulo Cristiano”, así como las inmigraciones, a partir de las décadas de 1950 y 1960, predominantemente compuestas por palestinos / musulmanes, procedentes de diversas regiones palestinas. Las distintas comunidades, de norte a sur y de este a oeste del país, están entrelazadas aquí por redes de inmigraciones familiares y vecinales. Las primeras inmigraciones estuvieron marcadas por un relato común, la historia de los vendedores ambulantes, que constituye el eje central de este análisis, el relato maestro de esta inmigración. La obra es el resultado de una etnografía multisitio realizada entre 2018 y 2023 en Brasil y recorre las ciudades de Chuí, Uruguaiana, Pelotas, Santa María, Santana do Livramento y Porto Alegre, Foz do Iguaçu, Corumbá, Brasilia, Manaus, Natal y Recife.

Palabras clave: palestinos; inmigración; diáspora

THE PALESTINIAN DIASPORA IN BRAZIL

Abstract: This article aims to elucidate, in an overview manner, the Palestinian communities in Brazil between the end of the 19th century and during the 20th century. The analysis considers the first immigrations of people, mostly Orthodox Christians, coming from the “Christian Triangle”, as well as the immigrations, from the 1950s and 1960s, predominantly composed of Palestinian/Muslim people, coming from different Palestinian regions. The distinct communities, from north to south, east to west, are intertwined here by networks of family and neighborhood immigrations. The first immigrations were marked by a common narrative, the story of the peddlers, which is the central axis of this analysis, the master narrative of this immigration. The work is the result of a multisite ethnography

carried out between 2018 and 2023 in Brazil and goes through the cities of Chuí, Uruguaiana, Pelotas, Santa Maria, Santana do Livramento and Porto Alegre, Foz do Iguaçu, Corumbá, Brasília, Manaus, Natal and Recife.

Keywords: palestinian; immigration; diáspora

SUBMETIDO: 30/06/2023

APROVADO: 27/03/2025

PUBLICADO: 31/07/2025



Este é um material publicado em acesso aberto sob a licença Creative Commons BY-NC