

DESORIENTALIZAR EL MUNDO ÁRABE EN BRASIL: LA DIÁSPORA LIBANESA Y LA COMUNIDAD DE MIGRANTES MARROQUÍES COMO EJEMPLOS DE COMUNIDADES IMAGINADAS

Luana Menezes¹

Resumen: Este trabajo, enmarcado en una tesis doctoral en desarrollo, analiza cómo distintas comunidades de origen árabe en Brasil han contribuido a la construcción de imaginarios múltiples sobre lo “árabe”, cuestionando visiones homogéneas asociadas al orientalismo clásico. A partir de un enfoque teórico-histórico y comparativo, se examinan dos trayectorias migratorias: la diáspora libanesa y la migración marroquí en Brasil. Mientras que la migración libanesa (mayoritariamente cristiana en sus primeras olas) ha sido ampliamente estudiada y se caracteriza por una significativa inserción económica, política y cultural, la migración marroquí (compuesta en gran medida por comunidades judías) permanece escasamente explorada, aportando una complejidad adicional al imaginario dominante en Brasil. El estudio se articula en torno a tres ejes teóricos: los estudios sobre orientalismos en Brasil, la noción de comunidades imaginadas y los enfoques contemporáneos sobre diáspora y transnacionalismo. La hipótesis central sostiene que el imaginario árabe en Brasil es históricamente situado, plural y atravesado por tensiones entre religión, etnicidad y nación, siendo configurado tanto por las propias comunidades migrantes como por el contexto de recepción brasileño.

Palabras clave: Diáspora; Migración; Líbano; Marruecos; Brasil.

¹Doctoranda en Ciencias Humanas: Geografía, Antropología y Estudios de África y Asia por la Universidad Autónoma de Madrid (UAM), España. Maestría en Estudios Árabes e Islámicos Contemporáneos (2024) por la Universidad Autónoma de Madrid (UAM), España. Licenciada en Relaciones Internacionales (2023) por la Universidad Federal de Pelotas (UFPEL), Brasil. Correo electrónico: menezes.luuh@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3710-4909>.

1. Introducción

Como parte de una tesis doctoral en desarrollo, este trabajo busca analizar cómo distintas comunidades de origen árabe en Brasil han contribuido a configurar imaginarios múltiples sobre lo “árabe” en el espacio social brasileño, cuestionando visiones homogéneas asociadas al orientalismo clásico. A partir de un enfoque teórico-histórico, el estudio compara dos trayectorias migratorias: la diáspora libanesa y la comunidad migrante marroquí en Brasil.

La migración libanesa, bastante estudiada en Brasil², comienza a finales del siglo XIX y principios del XX, viniendo principalmente del Monte Líbano y se caracterizó en ese momento por un predominio de migrantes cristianos, con posteriores olas de migración también de musulmanes y otras confesiones religiosas (Truzzi, 1993). Este rasgo influyó en sus procesos de integración y en la construcción de una imagen social, facilitando su inserción económica, política y cultural, así como una fuerte visibilidad en la sociedad brasileña.

Por su parte, la migración marroquí a Brasil, está muy poco investigada aún. En el contexto de la gran ola migratoria global que tuvo lugar entre finales del siglo XIX y comienzos del XX conocida como “la migración en masa” (1870-1913) (Castles y Miller, 2004), gran parte de este flujo estuvo compuesto por comunidades judías procedentes de Marruecos, principalmente advindos de Tanger y Tetuan (Moreno, 2024), lo que introdujo una complejidad adicional respecto al imaginario dominante en Brasil que asocia lo árabe con lo musulmán. Su posición social y cultural en Brasil revela, como plantharemos, dinámicas diferenciadas de identificación religiosa, étnica y nacional.

Esta contribución se articula en torno a tres ejes teóricos: los estudios sobre orientalismos en Brasil, la noción de comunidades imaginadas y los estudios contemporáneos sobre diásporas y transnacionalismo. La hipótesis central sostiene que el imaginario árabe en Brasil es históricamente situado, plural y atravesado por tensiones entre religión, etnicidad y nación, y están generados tanto por las propias comunidades diaspóricas y migrantes como por el contexto brasileño de recepción.

Este estudio resulta relevante para el campo de los estudios sobre el mundo árabe en Brasil, ya que, en primer lugar, da continuidad al análisis de la comunidad marroquí en el país, todavía escasamente estudiada, como se ha señalado anteriormente. Asimismo, propone un enfoque comparativo entre dos comunidades árabes con características distintas que, sin embargo, suelen ser homogeneizadas en el imaginario social bajo una misma identidad de construcción orientalista, asociada a un conjunto de símbolos que este trabajo busca analizar, comprender y poner en relación. De este modo, se plantea un marco analítico que puede ser aplicado tanto al estudio de la sociedad brasileña contemporánea como a la política exterior brasileña.

2. Marco teórico: Comunidades imaginadas, orientalismos y diáspora

2.1 Comunidades imaginadas y construcción identitaria

² Obras de referencia: Scherer, Goulart y Veloso (2017); Osman (2011); Gattaz, (2012); Bercito, (2021) Meihy (2016).

Para entender el concepto de nación, utilizado en este análisis, se emplea una de las definiciones más influyentes, propuesto por Benedict Anderson, en su libro *Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (2008). Para el autor, la nación no es una entidad natural ni una comunidad basada en vínculos directos entre sus miembros, sino una comunidad imaginada: y es imaginada porque la mayoría de sus integrantes nunca se conocerán personalmente, pero aun así se perciben como parte de un mismo colectivo. Esta comunidad se concibe, además, como limitada, ya que tiene fronteras simbólicas y territoriales; pero también es una comunidad soberana, pues, aun sin territorio se entiende como fuente legítima de autoridad y horizontal, porque se imagina como una fraternidad entre iguales, incluso cuando existan profundas desigualdades sociales en su interior.

Como ya plantea Anderson, para pensar y estudiar las comunidades imaginadas es imprescindible enmarcar su construcción o constitución en un tiempo y en una tecnología. Para Anderson la expansión de la imprenta y del mercado editorial (o *print-capitalism*) hizo que permitieran la circulación masiva de textos en lenguas populares, haciendo que grandes grupos de personas compartieran las mismas narrativas, noticias y referencias culturales. Los periódicos crearon un sentido de simultaneidad puesto que miles de individuos, dispersos geográficamente, leían sobre los mismos acontecimientos y noticias cada día, reforzando la percepción de pertenecer a una misma comunidad. De este modo, la nación se consolidó no sólo como una entidad política, sino como una experiencia cultural compartida, sostenida por relatos, símbolos, rituales y una determinada forma de narrar el tiempo histórico (Anderson, 2008).

Como ejemplo de ese *print-capitalism*, sirva este fragmento de la revista *Revista da Semana*, circulado en Río de Janeiro entre 1900 y 1959 y que fue uno de los periódicos ilustrados más influyentes en el Brasil del momento. Abajo, el columnista Mario Melfi describe Marruecos a través de los ojos del pintor argentino Munoz Iribarne que visitó el país. Dos pasajes se hacen relevantes:

Es triste el papel de casi todas las mujeres marroquíes, obligadas por los costumbres a toda clase de servicios. El musulmán, por más pobre que sea, no se somete a ningún servicio, y este, por más grosero, lo realizan las mujeres [...] Las moras van, eternamente vestidas de blanco. Las cubre, de la cabeza a los pies, un gran manto. De la blancura del traje solo se destacan los ojos, grandes y rasgados, llenos de tristeza. (*Revista da Semana*, 1935, p. 18, traducción propia).

Oriente no es sólo un sueño. Quien vive allí está obligado a presenciar escenas dolorosas, debidas al fanatismo de los naturales [...] Sueños, odios, sangre, fanatismo, amores furtivos, desprecio total a las mujeres... Los sentimientos más variados. ¡Verdadero paraíso de los hombres! Lo que no impide que sientan nostalgia de la patria lejana. (*Revista da Semana*, 1935, p. 19, traducción propia).

Ambas reflexiones sirven para ilustrar el modo en que se creaban y circulaban imágenes orientalistas y exotizadas sobre esta región. Esa construcción será aplicada también, como veremos, a los migrantes árabes que llegan a Brasil.

MARROCOS

por MARIO MELFI

MUÑOZ Iribarne, o jovem pintor argentino, cuja recente mostra de arte foi tão aplaudida no Rio de Janeiro, esteve há pouco tempo em Marrocos. Foi procurado-o, para que me dissesse algo dessa terra de montanhas sombrias, de desoladas planícies de sol, de casas muito brancas.

A chegada de Iribarne a Marrocos, houve um incidente: as suas caixas com os quadros despertaram suspeitas. Falava-se num levante dos mouros e as caixas podiam conter armas... O levante era atribuído aos albaneses. Um pequeno teuto distribuía folhetos subversivos, escritos em árabe, em que se pregava a matança e a perseguição dos israelitas. A acção do Pashá, entretanto, fez-se sentir. Entrando num café, acompanhado de um mouro, o artista pediu cerveja. Só elle foi servido. O mouro, esse não tinha o direito de poder perder a serenidade.

Uma medida inteligente. Senão, como poderia o Pashá conter esses homens, cujo sangue ferve mesmo sem o contacto com o álcool?

Um funcionário fez um interrogatório. Era uma creatura que a vinte leguas de distancia cheirava a republicano. Implicou com as caixas e, mesmo diante da evidencia, não queria convencer-se da identidade do portador. Mas acabou cedendo.

Urgia uma medida que fizesse cessar a repetição de incidentes. A Argentina tinha um consul em Marrocos. O consul foi procurado. Mas não pde receber o pintor: estava rezando na synagoga... Só mais tarde foi visto, e de longe. Vestia uma farda toda enfeitada, que um bicórneo e um espadim completavam.

Com um consul assim, só mesmo arranjando-se cada um por sua conta.

PRIMEIRA NOITE EM MARROCOS

Em Tetuan, á noite, recomfortado por um banho, nasce a vontade de se andar pelas ruas cheias de mysterio, o desejo de sair para a vida, a ansia de penetrar numa noite que não é nossa.

O Oriente! As suas casas caracteristicas! A lua creando sombras! A solidão!

Nos terraços das casas, onde só é permitida a entrada ás mulheres, vêem-se vultos... Os terraços são ligados entre si e os vultos que pulam de uns para outros nada tem de femininos...

De vez em quando, uma canção, em surdina, como um perfume a evaporar-se na noite ardente. A solidão. Ruas estreitas, onde a claridade da lua se esbate nas paredes brancas. Nem um ser vivo. Mas filtra do interior das casas a certeza da vida, no tam-tam das "dubugas".

O deserto, um "Simum Psycho" é um baptismo oriental para o espirito do torasteiro. A hora enche-se, pouco a pouco, de presenças: vozes estranhas, olhos inquietos que espiam pelas grades de ferro das janellas, figuras pardas que passam como espectros. Parece que a gente se acha num labirinto, perdida; e na verdade é quando a gente se está encontrando...

O pintor conseguiu uma casa, em pleno meio mouro, ao lado da mesquita de Sidi Saidi. E na primeira noite alli passada ouviu um lamento profundo. Subiu ao terraço. Na torre da mesquita, poucos metros distante, sob um céu escuro, recortava-se a figura do "muezzin", chamando os fieis á oração. A sua voz tinha tonalidades varias. Ora doce e acariciadora como um sussurro, ora com a sonoridade de um clarim: — Allah akbar! (Deus é grande).

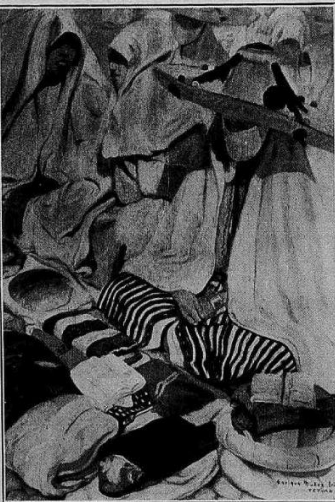


TACTICA OCCIDENTAL

O pintor tinha necessidade de pintar. Faltava-lhe, porém, um modelo. Entre o seu desejo e a realização interpunha-se o principio religioso dos arabes.

O mouro não admittie, em hypothese alguma, que se reproduza a sua imagem, e aquelle que o fizer será amaldiçoado por Allah.

Urge um artil. Um amigo, Sidi Mohammed, intervem e consegue uma criada. Fixa-se um orde-



"MORAS EN EL ZOCO" — quadro de Muñoz Iribarne.

nado modesto, para evitar suspeitas. O pintor allega que é casado, linge que a esposa está em Ceuta, á espera de um herdeiro... As mulheres não são difficis de conversar. Alguns lenços de seda e pulseiras de prata operam o milagre. E assim se consegue o primeiro modelo em Marrocos.

SANTO POR HERANÇA

Bellos e curiosos typos passam para a tela. Numa tarde, quando pintava, aproximou-se um mouro, com uma vestimenta cinzenta e um fez vermelho, o barrete característico. Fez umas piruetas e teve gestos de ebrio. E afirmou:

— Bom christão, mouro santo trabalhou para Efendi...

O titulo que elle proprio se outorgava houvera-o por herança. Entre os seus antepassados existira um *vanto*, e elle vivia da gloria dos ancestrats. Ajudavam-n'o todos com dinheiro, roupas e alimentos, e o bom homem fazia assim da terra uma antecipaço do céu, onde o seu remoto parente deveria estar.

Aproveitando a boa vontade do mouro, Iribarne levou-o para casa. Mas quando lhe propoz que servisse de modelo, negou-se em nome do Livro Sagrado. Entretanto, uma opportuna garrafa de licor fez que não mais recordasse a inflexibilidade do código... Em Marrocos, como em toda parte, todos tem o seu lado fraco...

Durante uma semana, foi modelo do pintor.

AS MULHERES

E' triste o papel de quasi todas as mulheres marroquinas, obrigadas pelos costumes a toda classe de serviços. O musulmano, por mais pobre que seja, não se sujeita a serviço algum, e este, por mais grosseiro, é feito pelas mulheres.

O torasteiro, que não está habituado a visões semelhantes, commove-se á vista de mulheres carregando verdadeiras torres de lenha, curvadas ao enorme peso, com a cabeça quasi a tocar os joelhos. Caminham, ou melhor — arrastam-se, com os pés descalços e sangrando nas pedras dos caminhos.

Outras mulheres de igual condição vivem aos grupos no "Zoco" — cujo scenario serviu de modelo a Iribarne, para o seu quadro "Moras en el Zoco", premiado com medalha de ouro no ultimo Salão — e ali esperam compradores para as suas modestas mercadorias: ovos, pão, legumes, lenços, quinquilharias.

As mouras andam eternamente de branco. Cobre-as, da cabeça aos pés, um grande manto. Da alvura do traje só se destacam os olhos, grandes e rasgados, cheios de tristeza. O seu andar é a passos pequenos e silenciosos, e ellas deixam, caminhando, um ligeiro perfume de ambar.

O pintor guarda como reliquias lenços de delicado tecido primitivo, manchados de *rouge*.

— E usa-se o *rouge* em Marrocos?

— Muito mais que no occidente. Usam, além disso, lapis nos supercilios, nas pestanas, e cobrem o rosto com uma verdadeira mascara de creme branco. As unhas são pintadas apenas nas pontas. Nas mãos e nos pés, a cor natural desaparece sob uma grossa camada de *henna* — pó vermelho que ás vezes tem a cor do lodo. Tratam o cabelo com um corante que a principio o torna vermelho e que o transforma depois num negro intenso.

O que poucos sabem é que ha mouras de cabelos louros e olhos azues.

Mas uma vez uma moura loura que serviu de modelo falava com tristeza da cor dos seus cabelos e dos seus olhos. Os mouros não gostam de amores com as mulheres desse typo...

O perfume... As mouras quando passam desprendem um suave aroma de flor de laranjeira.

PARAISOS ARTIFICIAES

Uma terra que conserva o sabor das lendas e onde é possível achar-se a realidade dos sonhos, poderia ser considerada uma especie de paraíso. Os seus filhos, porém, não entendem assim, pois desde muito pequenos gostam de paraísos artificiaes.

O opio encontra-se facilmente em Marrocos. Dizem os mouros que Barcelona se encarrega de exportar-o em grande quantidade. Assim tambem o *hachich*, que é vendido em forma de pastilhas de chocolate, que até as crianças ingerem.

O imbar, poderoso veneno, é tomado com o chá. O alcool tambem concorre para fazer estragos enormes.

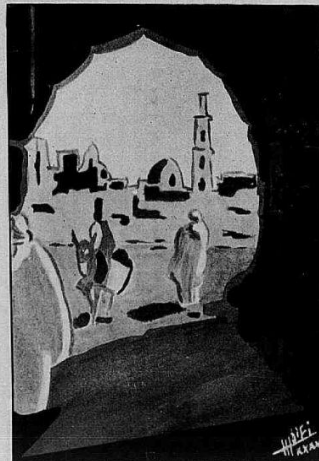
Na estrada que a Espanha constróe até Melilla, e na qual todos os trabalhadores são mouros, com excepção dos capatazes, os espanhóes collocaram varias centinas. E para ahi affilium os operarios.

O rifenho é rebelde por natureza e os conquistadores só desse modo conseguem domal-os.

A ESCRAVIDÃO

Muñoz Iribarne sente saudades de um pretinho de 16 annos que foi seu criado. Alto, magro e sorridente, Hamido — assim se chamava — era filho e neto de escravos. Seu avô fóra aprisionado pelos mouros numa das muitas caçadas de escravos verificadas na Africa. O avô vivia numa aldeia do Sudan, onde appareceram alguns arabes. Estes, retirando-se, deixaram cahir favas pelo caminho. Os pretos, contentes, sem suspectar do perigo, recolhiam-n'as. Embrenhando-se nos bosques, os arabes reduziram-n'os á impotencia e fugiram com elles, extinguindo o seu direito á liberdade.

O odio dos arabes pelos negros foi notado por Iribarne na sua propria casa, onde servia tambem um



rapaz de nome Selan, um pouco menor que Hamido. Não concebia aquelle que um preto fosse tratado como uma pessoa, e sim como um escravo. Em Marrocos vencem-se as resistencias dos nativos contra os christãos, pintam-se mouros — contra a lei do Alcorão —, mas a animosidade do mouro pelo negro é inextinguível. Hamido era franco, sincero; Selan era o contrario de tudo isso: uma alma enigmatica, cheia de labyrinthos, peor que as ruas da cidade.

— Fui convidado a almoçar em casa de um mouro. Uma mesa lauta. Pimentões recheados, o classico *alcarius*, carneiro assado, pombos, doces e chá. Enquanto almoçavamos, notei que o primogenito do dono da casa ficara durante todo o tempo sem tocar nos alimentos. Desculpou-se depois: ao voltar de Mecca, havia jurado que nunca mais comeria ou beberia com um christão.

— Passagem, senhor! Passagem, mulher! Nas ruas estreitas, cheirando a sandalo, ouvem-se os instrumentos typicos dos nativos. Um as mouros, mais curiosas, pedem licença para subir ao terraço da casa do christão, para verem o cortejo.

Sonhos, odios, sangue, fanatismo, amores fur-

FANATISMO SANGRENTO

O Oriente não é apenas um sonho. Quem lá vive é obrigado a assistir a scenas dolorosas, devidas ao fanatismo dos naturaes.

O pintor, da porta de sua casa, presenciou um espectáculo cruel.

Celebravam-se as festas dos *Namachar* e dos *Ainaguas*. Formados em circulo, uma quasi centena de mouros, todos descalços, de mãos dadas. Freneticos e suados, dansavam e saltavam como loucos. Quando o entusiasmo diminuiu, um dos chefes ficou ao centro do circulo, esticando para a frente a cabeça e os braços, gritando: Allah! Allah!

A esses gritos, mais loucos ainda do que antes, alguns, sabindo da roda, atiraram ao ar uma bola de ferro — uma bala de canhão — deixando-a cair sobre as suas cabeças. O golpe é, ás vezes, maior que a resistencia e a victima cõe ao chão como morta. Isso, longe de diminuir o entusiasmo dos outros, augmenta-o. Muitos batem com um machado na cabeça. O sangue que sãz dos ferimentos é recolhido em enormes pratos de bronze e — já coagulado — é repartido entre as creanças presentes, que o comem!

BAL-ACK-SIDI!

O cortejo de Maluj passa. Solemnes reis magos montam vagarosos camelos:

— Bal-ack-sidi!

E os arautos gritam:

O valor de um juramento

O pintor tivera a lembrança de levar cartas que o apresentassem aos Kalifas dos logares que visitava. Se não tivesse sido recommendado, á menor falta seria morto sem piedade. O seu salvo-conduto de muito lhe valeu. O arabe pode conservar odio de morte ao christão; mas, quando este é seu hospede, torna-se sagrado. Mas o mouro demonstra o que sente, como relata Iribarne:

tivos, desprezo total ás mulheres... Os sentimentos mais variados.

Verdadeiro paraíso dos homens! O que não impede que se sintam saudades da patria distante...

MARIO MELFI
(Ilustrações do autor)

5

Fuente: Revista da Semana (outubro/1935).

En otras revistas, sin embargo, las informaciones e imágenes que se trasladaban eran otras. La revista *O Oriente*, editada entre 1927 y 1974 en Brasil por Mussa Kuraïem, es un ejemplo de periódico que no responde a la lógica de homogeneización nacional descrita por Anderson en el *print-capitalism*. Si bien compartía con la prensa moderna la capacidad de articular comunidades a través de la circulación de discursos, la revista ayudó a dar forma a una identidad compleja y estratificada, en la que el nacionalismo árabe, las experiencias migratorias y los procesos de adaptación al contexto brasileño coexisten y se reconfiguran (Garcia, 2025). En este sentido, el periódico articuló una memoria plural que desafiaba los marcos nacionales clásicos, funcionando no solo como reflejo de la diáspora, sino como un agente activo en la producción de identidades híbridas y en la disputa de proyectos políticos y culturales.

En el momento actual, se puede ampliar el concepto de *print-capitalism* e incorporar a esa dinámica de la prensa escrita a otros medios de comunicación masivos (como puede ser la televisión) pero también artefactos culturales como el cine o, más recientemente, las redes sociales. Todos ellos juegan un papel en la reproducción de estas asociaciones y afectan a la generación y mantenimiento de la “comunidad imaginada”.

Aunque Anderson (2008) se centre específicamente en el nacionalismo y en la nación como forma histórica dominante desde los siglos XVIII y XIX, su noción de comunidad imaginada puede extenderse a otros colectivos simbólicos. En este sentido, conceptos como “Occidente”, “Oriente” o “el mundo árabe” pueden entenderse también como construcciones imaginadas que, si bien no describen realidades homogéneas ni definidas como Estado, operan eficazmente en el imaginario social. Asimismo, estas construcciones no se configuran únicamente desde el interior de los propios grupos, sino que también están condicionadas por los contextos de acogida en los que se insertan. Es decir, las sociedades receptoras, a través

de sus categorías culturales, relaciones de poder y del propio imaginario sobre las comunidades migrantes, contribuyen a definir las y homogeneizarlas.

Al igual que ocurre en la construcción de la nación, esta imaginación tiende a homogeneizar la diversidad interna, borrando diferencias históricas, religiosas y culturales. Desde esta perspectiva, la asociación frecuente entre “árabe” y “musulmán” puede analizarse como el resultado de una imaginación colectiva simplificadora. Además, en el contexto del mundo árabe, ese imaginario invisibiliza la existencia de comunidades cristianas, judías, drusas, laicas y de trayectorias nacionales muy distintas, reduciendo una pluralidad compleja a una identidad única. El Estado-nación en el mundo árabe se construyó mediante intentos de homogeneización identitaria inspirados en modelos europeos, orientados a crear una comunidad nacional unificada. No obstante, estas dinámicas se enfrentaron a la persistencia de una profunda diversidad social y cultural, lo que dio lugar a Estados que, aunque formalmente consolidados, presentan tensiones constantes entre la identidad nacional promovida y las identidades múltiples existentes en sus sociedades (Tibi, 1997).

Más allá de Anderson (2008), el antropólogo y etnólogo Jean-Loup Amselle (1998) también habla sobre la producción del Otro como forma de producción de conocimiento pero también de acción política. Identifica que existen en las sociedades sistemas de clasificación rígidos, que requiere la presencia del Otro para existir. Para él (1998) las naciones se crean artificialmente, y a pesar de su arbitrariedad, reconoce la legitimidad de las reivindicaciones culturales, étnicas y nacionales. Con eso, estas representaciones no son simplemente el resultado de desconocimiento individual, sino una forma socialmente producida de imaginar el mundo. Así como el nacionalismo crea un “nosotros” y delimita un “ellos”, la comunidad imaginada occidental simplifica la complejidad global al servirse de sus propios marcos simbólicos para entender otras partes del mundo. Esta operación tiene consecuencias políticas y sociales, pues influye en percepciones de pertenencia, exclusión, miedo o exotización.

En conclusión, la noción de comunidad imaginada permite comprender que la asociación entre “árabe” y “musulmán” o cualquier otra asociación generalista y/o orientalista (como el del mascate/comerciante que no se puede confiar) no responde a una realidad empírica homogénea, sino a una construcción colectiva sostenida por narrativas, medios y representaciones compartidas. Los marcos teóricos de Anderson (2008) y Amselle (1998) ofrecen herramientas valiosas para analizar el modo en el que otros colectivos (como “Occidente” o “el mundo árabe”) son imaginados, naturalizados y reproducidos en el discurso social contemporáneo.

2.2 El orientalismo y sus transformaciones en Brasil

Partiendo del concepto de orientalismo sistematizado por Edward Said en 1999, hay que plantear que ha funcionado como un dispositivo discursivo con lo cual no puede pensarse en la existencia de Occidente si no hay otro Oriente culturalmente inferior, exótico e inherentemente distinto. En su formulación clásica, el orientalismo de Said no se limita a un conjunto de representaciones estereotipadas, sino que constituye un régimen de poder-saber que legitima jerarquías culturales, dominaciones políticas y proyectos coloniales. De esa manera, “Oriente” sería una construcción histórica producida desde posiciones de poder (Said, 2007 [1999], p. 27).

No obstante, la aplicación de este marco teórico a contextos no imperiales, como el

brasileño, requiere matices. En ese sentido, Paulo Gabriel Pinto (2016) y Wail Hassan (2024) proponen considerar que existen distintos tipos de orientalismo en Brasil, alejándose tanto de una visión reduccionista centrada exclusivamente en el poder colonial como de la estructura binaria de Said. Los autores sugieren analizar los orientalismos brasileños como un campo heterogéneo de discursos, prácticas y representaciones que articulan distintos “régimenes de verdad”, proyectos de realidad y jerarquías culturales en torno a un “Oriente” construido.

Inicialmente, Pinto (2016) identifica diversas modalidades de orientalismo que emergen entre los siglos XIX y XX en Brasil. En primer lugar, el llamado “orientalismo erudito”, desarrollado en el siglo XIX, estuvo vinculado a círculos intelectuales y a figuras como el emperador D. Pedro II. Este tipo de orientalismo se asociaba a estudios bíblicos y a una estetización del exotismo, caracterizado por representaciones que combinaban una fascinación estética por lo oriental con una pretensión de veracidad histórica. Sin embargo, este orientalismo no tuvo una continuidad significativa.

Posteriormente, Pinto señala que entre las décadas de 1920 y 1940, se desarrolla en Brasil un “orientalismo intelectual”, cuyo objetivo ya no era la distinción cultural, sino la construcción de una identidad nacional brasileña. Intelectuales como Gilberto Freyre incorporaron elementos árabes como parte de la herencia lusitana, integrándolos en una narrativa sobre la formación cultural de Brasil (Pinto, 2016). Sin embargo, esta incorporación no estuvo exenta de ambigüedades, puesto que a la vez se valoraba positivamente la influencia árabe en la Península Ibérica, el islam era percibido con temor, especialmente cuando se asociaba a resistencias culturales, como en el caso de la *Revolta dos Malês*³. Esto evidencia que el interés de este orientalismo no era comprender el “Oriente” en sí, sino instrumentalizar ciertos elementos para reforzar una narrativa nacional.

En paralelo, el aumento de la migración proveniente de Oriente Medio a partir de la Primera Guerra Mundial dio lugar a lo que Pinto (2016) denomina un “orientalismo aplicado”. Este se desarrolló entre las élites políticas e intelectuales para gestionar con ello el impacto de estos migrantes en la sociedad brasileña. A diferencia de las formas anteriores, este orientalismo no se dirigía a un Oriente distante, sino a poblaciones concretas presentes en el territorio nacional. En este contexto, los migrantes árabes (frecuentemente denominados “turcos”, por llegar con pasaportes del Imperio Otomano) fueron objeto de representaciones ambivalentes: eran percibidos como similares, en tanto mayoritariamente cristianos, pero también como diferentes, al no encajar en las categorías raciales dominantes. Esta ambigüedad los situó en una posición única dentro del sistema social brasileño: ni fueron completamente excluidos ni fueron plenamente aceptados.

Las representaciones negativas fueron particularmente fuertes en este periodo. El estereotipo del “turco” se asoció a la miseria, la disimulación y el comercio considerado poco noble, lo que generó rechazo entre las élites. Sin embargo, estas prácticas comerciales no eran ajenas a los centros urbanos brasileños; más que la actividad en sí o una supuesta deshonestidad, lo que se cuestionaba en el caso de los migrantes libaneses era la visibilidad de su éxito económico, que tendía a ser abiertamente combatida (Meihy, citado en Scherer,

³ A comienzos del siglo XX, el orientalismo en Brasil estuvo marcado por Etienne Ignace Brasil, sacerdote armenio del Imperio Otomano, quien actuó como mediador cultural y difundió una visión del “Oriente” como exótico y amenazante. En sus textos sobre la Revuelta de los Malês (1909–1910), enfatizó el islam como una “guerra santa”, caracterizando a los musulmanes de forma estereotipada. Esta lectura influyó en autores como Gilberto Freyre y contribuyó a una interpretación orientalizada del islam en la construcción de la identidad brasileña (Ribeiro, L.M.P., 2011).

Goulart & Veloso, 2017). A modo de ejemplo, se presentan extractos del *Correio da Manhã* (Imagen 2), periódico brasileño fundado en 1901 en Río de Janeiro, donde la Asociación de Empleados en el Comercio de Río de Janeiro escribe "La cuestión de los turcos: contra el comercio ambulante":

Está adquiriendo proporciones verdaderamente extraordinarias y, desde todo punto de vista, inconvenientes e intolerables, un comercio ilegítimo, espurio e inmoral que, rechazado en todas partes, ha encontrado en nuestra inveterada indiferencia un medio propicio para su estabilidad y desarrollo: el comercio ambulante. [...] La ciudad adquiere así el aspecto de una feria de última categoría, un bazar que recuerda lo que los viajeros nos cuentan de ciertas calles en Egipto o en Constantinopla. Nos vemos así relegados a un plano inferior, al de esas poblaciones de Oriente, refractarias a toda noción de orden, de higiene, de aseo y de belleza, que nuestra civilización proclama como necesidades comunes e imprescindibles para la vida. (*Correio da Manhã*, 08 de octubre de 1901, p.3, traducción propia).

Imagen 2: Extractos del *Correio da Manhã* de 08 de octubre de 1901.

SECÇÃO LIVRE

Associação dos Empregados no Comércio do Rio de Janeiro

Esta associação, que hoje entrega ao ilustrado conselho da Intendência municipal uma representação sobre o commercio ambulante, desvanecese de poder transcrever o seguinte artigo do órgão vespertino *A Tribuna*.

ARMANDO DE FIGUEIREDO
Secretário.

Rio de Janeiro, 8 de outubro de 1901.

A QUESTÃO DOS «TURCOS»
Contra o commercio volante

Está tomando proporções verdadeiramente extraordinárias e de todo o ponto inconvenientes o intolerável um commercio ilegítimo, espurio e immoral, que, repellido de toda a parte, achou na nossa inveterada indiferença um meio propicio á sua estabilidade e desenvolvimento: — o commercio volante.

As ruas da nossa cidade atraem a atenção de quem as percorre por dois motivos: pela quantidade enorme de crianças maltrapilhas que vagam por ellas, ou se reúnem aos magotes, occupando os passeios a jogarem a cédula aberta, ou atropellam os transeuntes com valas e algazarra; e pela somma de mascotes e de vendedores ambulantes, que obstruem as calçadas com taboleiros, caixas, malas, cestões, carrinholas, expondo á venda uma profusão de objectos e artefactos, cuja superioridade é apregoadá em altas vozes ou proclamada ao som de buzinas, cornetas e matracaes.

A cidade toma assim um aspecto de feira de ultima categoria, bazar que lembra o que os viajantes nos contam de certas ruas do Egypto ou de Constantinopla. Vemo-nos assim relegados para o plano inferior dessas populações do Oriente, refractarias a toda a noção de ordem, de hygiene, de aseo e de belleza, que a nossa civilização apregoa como necessidades comuns e imprescindíveis á vida.

vida.

O estrangeiro que desembarca no caes Pharoux, si, como é natural, julgar do nosso estado social pelo espectáculo que se lhe depara, logo á praça Quinze de Novembro, nos considerará povo alheio a todo o progresso occidental: aquelle abarracamento barriolado de todas as côres, aquelle estendal, nas pedras das ruas, de objectos á venda, aquella população sordida, em frangalhos, mulheres semiditas, cujo pudor é mal velado por trapos immundos, crianças repugnantes á vista, homens pregulhosamente estendidos ao sol, á espera do freguez das suas bugigangas, levem inspirar-lhe a mesma nausea que accommette aos touristes que se aventuram por terras e cidades reconhecidasmente fora da civilização geral. A medida que penetrar a cidade, essa primeira impressão só se poderá agravar: por todas as ruas, por todas as praças, por todos os bairros, nos pontos mais frequentados, nos sitios em que a população mais se condensa ou por onde o transitio é maior, a mesma sordidez se lhe depara: são, por toda a parte, os mesmos chapéus de sol a proteger os mesmos taboleiros, o mesmo estendal, os mesmos realejos a moerem, por musica, um caldo de canna infecto, a mesma immundicie, a mesma miseria, a mesma vergonha...

E tempo de se pôr um paradeiro a esse deprimente estado de coisas. Não ha nada que justifique a tolerancia com esse genero de commercio que á primeira vista repugna á toda a gente limpa, que enfeia e infecta a cidade, que a abate na sua aspiração legítima de gozar da boa fama a que o seu estado de decentamento moral e intellectual lhe dá plenos direito. Quando não houvesse nenhuma outra razão para nos mover a levantar este brado pela extinção do commercio volante, esta só consideração bastaria para que pedissemos ao Conselho Municipal que a decretasse desde já, com firmeza e decisão. Ha, porém, infelizmente, um milhão de outras, cada qual mais procedente. Sob essa capa de miseria, sob a apparencia de quem está lançando mão do ultimo expediente de trabalho para ganhar o pão quotidiano, occulta-se uma exploração, que é preciso anniquilar, porque ella é a causa...

d'essa horda de vendedores ambulantes que, vindo não se sabe d'onde, abateu-se sobre a cidade, formou-nos a convicção de que em grande parte é ella a causa eficiente e primordial da crise em que se debate o commercio legítimo, crise tremenda, crise assustadora, de que se pôde ter idea sem outro esforço senão o de percorrer as ruas, outrora cheias de movimento e de vida, hoje silentes e abandonadas, apresentando a fila enorme de portas de casas de negocio fechadas, como renques de sepulturas. E ao passo que os turcos—para dar-lhes a designação popular—usurpando o commercio, multiplicam-se e multiplicam as suas transacções, enriquecendo e desapparecendo, como aves de rapina que sugam o sangue das suas victimas e voam—ha actualmente nesta cidade cerca de tres mil caixeiros e guarda-livros sem trabalho, porque os commerciantes, que os empregavam, não puderam resistir a esta concorrência desleal, feita por um commercio cuja superioridade começa no contrabando e acaba na ausencia absoluta de quaesquer despesas—alá as pessoas, pois os que o exercem não têm casa, não têm roupa, quasi não têm alimentação!

O commercio volante deve ser extinto. A municipalidade deve prohibi-lo formalmente. Quem quizer negociar, estabeleça-se: isto é, fixe-se num local, pague os impostos legais, tenha os livros exigidos pelo codigico, submeta-se ás demais exigencias da lei.

E' um absurdo que existam dous commercios e maior absurdo ainda é que a lei proteja exactamente aquelle que foge a todas as suas exigencias, que escapa a todos os annos, que enfeia a cidade, que a infecta, que a diminua e que a desmoralisa!

A transigencia já dura domado; a paciencia do commercio legítimo já deve estar exhausta; a indiferença popular esgotada; a fazenda publica cansada da fraude descarada. Temos a certeza de que iniciando esta campanha, vamos levar a de vencia, tal a razão, tal a justiça, tal a conveniencia moral, social e legal que a prestigiam.

Prestaremos assim relevante serviço ao Districto e ao Estado e concorreremos para limpar a cidade da immundicie que a desfigura.

O turco não pôde continuar a subsistir como volante: não tem direito á subsistencia o processo de actividade que se alimenta da defraudação de rendas, da violação da lei, da infracção da moral, da lesão á collectividade.

E' de tudo isso que se alimenta, que prospera e que engorda o commercio volante.

Uma massa enorme de factos o demonstra e o evidencia, e nós estamos resolvidos a fazer aqui tambem o estendal d'elles para edificação dos poderes municipaes, dos quaes solicitamos e reclamamos a extirpação dos turcos.

Fuente: *Correio da Manhã*, 1901

Estas visiones exotizantes y despectivas formaban parte de un imaginario más amplio que atribuía a los árabes las características negativas de un "Oriente" construido discursivamente. Este imaginario también se difundió en las clases populares a través de un "orientalismo vernacular", inspirado por el anterior pero que estructuraba actitudes cotidianas de aceptación o rechazo hacia los migrantes. Aunque muchos de los migrantes árabes lograron integrarse, siguieron existiendo episodios de sospecha, rumores y hostilidad, que evidencian la circulación social de estos discursos (Pinto, 2016).

Finalmente, Pinto (2016) destaca la emergencia de un "orientalismo nativo", desarrollado por las propias comunidades de origen árabe. Lejos de ser meros objetos de representación, estos grupos originarios principalmente de Líbano y Siria participaron activamente en la producción de discursos sobre su identidad. A través de narrativas que enfatizaban su persecución en el Imperio Otomano (principalmente elaboradas por parte de las comunidades cristianas), y también el esfuerzo migratorio y el éxito económico, construyeron una historia común que favorecía la cohesión interna y facilitaba su integración en la sociedad brasileña. Sin embargo, estas narrativas también tendían a homogeneizar experiencias diversas y a invisibilizar a sectores menos exitosos.

Asimismo, este orientalismo nativo permitió la negociación cultural mediante la apropiación de elementos del imaginario orientalista dominante. Prácticas como la danza del vientre, aunque no representativas de todas las tradiciones árabes, se convirtieron en símbolos culturalmente reconocibles en espacios públicos brasileños, funcionando como formas de mediación identitaria. Al mismo tiempo, otras expresiones culturales se mantuvieron en ámbitos más íntimos, evidenciando una diferenciación entre lo que se exhibe y lo que se preserva dentro de la comunidad.

Frente a este hilo de desdobles de los orientalismos en Brasil, recientemente Waíl Hassan (2024) ha propuesto la teoría del Orientalismo Ternario para describir una forma específica de orientalismo en Brasil, que se diferencia del modelo clásico basado en la dicotomía Este/Oeste. Para Hassan, en el caso brasileño, la identidad nacional se configura en una estructura tripartita, en la que el país se relaciona simultáneamente con el Norte Global (Europa y EE.UU.), el "Oriente" (oriente medio y Asia) y el Sur Global (África y América Latina). Hassan sostiene que intelectuales, políticos y productores culturales brasileños han adoptado y adaptado el orientalismo europeo/estadounidense para comprender la presencia árabe en Brasil y definir su lugar en el mundo. Sin embargo, esta apropiación refuerza una orientación hacia Europa y EE.UU., en detrimento de identificaciones indígenas, afrobrasileñas y asiáticas.

El Orientalismo Ternario también se refleja en el acceso al conocimiento sobre el mundo árabe en Brasil. A pesar de la significativa presencia de descendientes árabes, la producción académica sobre la cultura y la historia de esta región, aunque crece de manera sostenida, continúa siendo limitada y se encuentra fuertemente mediada por estudios y fuentes de origen europeo. Si bien el campo de estudios está creciendo, pocas universidades en Brasil ofrecen programas de estudios árabes e islámicos, y los estereotipos del orientalismo europeo continúan reproduciéndose en la cultura popular, consolidando también en ese ámbito, una dependencia intelectual respecto a Europa. Hassan (2024) enfatiza la necesidad de una nueva política cultural que priorice estudios sobre África y Asia desde una perspectiva brasileña, reduciendo el enfoque eurocéntrico y fortaleciendo los lazos con el Sur Global.

En resumen, en contraposición al orientalismo europeo, el brasileño no sigue una

estructura binaria, sino ternaria. Mientras que en Europa el orientalismo consolidó la identidad occidental en oposición al Oriente, en Brasil la identidad nacional se construye en relación con el Norte (Europa y EE.UU.) y el Sur (África y América Latina). Esta dicotomía Norte-Sur es clave en América Latina, a la que se añade el Oriente que funciona como un tercer elemento, que puede ser rechazado o adoptado dependiendo del contexto político e intelectual.

El resultado de todo lo expuesto es que las representaciones orientalistas en Brasil sobre el mundo árabe no siempre cumplen la misma función que tuvieron en el discurso colonial propio de Europa. A pesar de la significativa presencia árabe en Brasil⁴, esta comunidad sigue siendo marginal en la construcción de la identidad nacional (Hassan, 2024), debido a la teoría de las tres razas y la influencia de la Latinidade francesa, que privilegia la herencia europea. Para superar estas limitaciones, Hassan propone una reorientación de la *mistura* (mezcla) hacia una perspectiva más inclusiva dentro del Sur Global.

Como conclusión, puede decirse que el "orientalismo brasileño", no puede entenderse como un fenómeno homogéneo ni tan solo como un instrumento de dominación. Se trata, más bien, de un dispositivo dinámico en el que interactúan poder, negociación, resistencia y producción de sentido. Las comunidades árabes no sólo fueron objeto de estos discursos, sino también agentes activos en su resignificación, contribuyendo a la construcción de múltiples "Orientes" dentro del contexto brasileño.

%%2.3. Diáspora y transnacionalismo

Para completar el marco teórico, junto a la necesaria consideración sobre el orientalismo, es necesario atender a lo referido a los estudios recientes sobre diásporas. De manera general, estos trabajos indican que en el siglo XXI, los límites simbólicos de ciudadanía y pertenencia reemplazan a los límites territoriales. Se subraya cómo las diásporas, nacidas de procesos capitalistas de desterritorialización, cuestionan las estructuras sociales y crean nuevos espacios de acción. Autores como Bigo (2001) señalan que las fronteras identitarias prevalecen sobre las físicas, mientras Burgess (2018) argumenta que los Estados recurren a mecanismos simbólicos y emocionales para mantener vínculos con sus poblaciones emigradas. Esto refleja una reconfiguración de la soberanía estatal en el contexto neoliberal, promoviendo lealtades que fortalezcan tanto la relación con la patria como el apoyo a los regímenes.

Históricamente, el concepto de diáspora surge en la Antigua Grecia (fundamentalmente relacionado al campo religioso) y se populariza con el sionismo (comunidad política) en el siglo XIX, aunque no adquiere una definición académica exhaustiva hasta los años setenta. En contraste con el transnacionalismo, la diáspora mantiene un vínculo con la idea de nación, pero introduce elementos de heterogeneidad y movilidad que desafían su carácter estático (Camarero Montesinos, 2024). En la actualidad, las diásporas se entienden como fenómenos dinámicos y cambiantes, influidos por agentes sociales y políticos del país de origen, y abarcan no solo a los migrantes, sino también a comunidades afectadas por el movimiento de fronteras. Para definir una comunidad de migrantes como

⁴ Según un estudio realizado por la Cámara de Comercio Árabe Brasileña en 2020, basado en la *Pesquisa Nacional Exclusiva sobre Árabes no Brasil*, aproximadamente el 6 % de la población brasileña, esto es, 11,61 millones de personas, está conformada por árabes y sus descendientes. Dentro de este grupo, los libaneses representan el 27 % de los encuestados, mientras que los marroquíes constituyen el 6 % (Sousa, 2020).

diáspora es interesante considerar que, junto a las dinámicas de la comunidad, puede existir por parte del país de origen, un reconocimiento de su población instalada fuera del país a través de políticas públicas de diferente naturaleza.

En ese proceso de determinación de diásporas, Cohen, R. y Fischer, C. (2018) introducen la perspectiva *Emic vs Etic*, identificada para diferenciar cómo los observadores externos caracterizan a los miembros de una comunidad migrante (Etic) y cómo los miembros de la diáspora se identifican a sí mismos (Emic). Esta distinción es significativa, una vez que recae sobre la creación de comunidades imaginadas por parte de las naciones receptoras, donde ciertas definiciones pueden no coincidir con las autopercepciones y experiencias socio-históricas de los migrantes.

El transnacionalismo por su parte, es análogo y contrapuesto al concepto de diáspora, aunque en la literatura se tratan a menudo como similares. El concepto se centra más precisamente en cómo los países de origen se ven afectados por la migraciones, es decir, el Estado (como en los estudios de Diáspora) y sus acciones políticas hacia los migrantes, no constituyen un factor analizado. Como bien resume Camarero (2024):

Ambos conceptos [diáspora y transnacionalismo] se refieren a la movilidad transnacional y permiten la consideración de identidades múltiples, prestando especial atención a los lugares de origen de las personas emigradas. Sin embargo, el transnacionalismo prescinde del Estado como delimitación territorial de la nación y pone el foco en la red de vínculos e interacciones de ida y vuelta que conectan a las personas migrantes más allá de las fronteras del Estado nación (Vertovec, 1999). El término diáspora, sin embargo, apela directamente a la idea de nación y se construye en torno a ella; no porque la diáspora sea un fenómeno nacionalista ni una mera extensión de la nación, sino porque, tal y como apunta Sayyid (2000), las diásporas son en realidad fenómenos antinacionales, pues frente a la nación, homogénea y delimitada, la diáspora implica heterogeneidad y porosidad; si la nación comprende territorio y pueblo en un mismo espacio, la diáspora se define precisamente por la desarticulación de esos dos elementos, y allá donde la nación alude a lo estático, al hogar, la diáspora apunta a lo errante, al no hogar (Camarero, 2024, p. 39).

Como veremos, diferenciar diáspora y transnacionalismo es importante para ese análisis para entender que las comunidades de migrantes de libaneses y marroquíes en Brasil también se diferencian dentro de ese marco teórico, como será considerado en el apartado 4.

3. Marco histórico: las diásporas libanesa y marroquí en Brasil

3.1 La migración libanesa a Brasil

La diáspora libanesa en Brasil ha sido bastante estudiada, tanto por ser la mayor migración árabe en territorio brasileño, como por ser la más reconocida en el imaginario nacional. De acuerdo con los últimos números estimados por los gobiernos libanés y brasileño, residen en territorio brasileño entre 7 y 10 millones de personas de origen libanés, incluidos descendientes, (Bercito, 2021), aunque no hay que olvidar que existe un problema de contingencia histórica, pues Líbano no existía aún como Estado cuando la primera oleada de migrantes se desplazó a Brasil, viajando con pasaportes otomanos y comúnmente llamados “turcos”.

La migración libanesa a Brasil se desarrolló en cuatro grandes etapas, como describen Gattaz (2012) y Hadjab (2015). La primera ola, entre 1880 y 1920, se caracterizó por la llegada de cristianos huyendo del dominio otomano. La segunda ola, entre 1920 y 1940,

período de entreguerras, estuvo marcada por la llegada tanto de cristianos como de musulmanes que buscaban mejores oportunidades de vida. La tercera oleada, de 1940 a 1975, con Líbano ya independiente, fue impulsada, además por tensiones religiosas y políticas, por la crisis económica posterior a la Segunda Guerra Mundial. Por último, la cuarta ola, comienza en 1975 y se prolonga hasta la actualidad, a principios del siglo XXI, y nació con la Guerra Civil Libanesa y la ocupación de territorios por parte de Israel. Durante este período, la migración fue mayoritariamente de musulmanes chiitas y sunitas, aunque también siguió incluyendo a cristianos.

La historia de la migración libanesa en Brasil es ampliamente conocida por la sociedad brasileña, en gran medida porque se entrelaza con la propia trayectoria económica, política, social y cultural del país. Sin embargo, también ha estado marcada por ciertas generalizaciones en su interpretación histórica. Como señala Murilo Meihy (2017), la narrativa sobre la saga libanesa en Brasil ha sido frecuentemente presentada con tintes románticos, aventureros, éxito material y sobre el eje del "mito del mascate"⁵. Esta perspectiva se ha reproducido tanto en la producción académica como en la formación cultural brasileña e incluso en la memoria afectiva de los descendientes de esta migración⁶.

3.2 La migración marroquí a Brasil

Menos estudiado que el caso libanés, el proceso histórico de la migración marroquí a Brasil tiene otros marcos y otra geografía, además de otra comunidad protagonista. Moreno (2024) señala que la migración marroquí a América del Sur (principalmente a Brasil, Venezuela, Argentina y Perú) constituyó desde el inicio la base de una comunidad sefardí transnacional. En el caso de Marruecos, la migración hacia América del sur fue predominantemente un fenómeno judeo-marroquí. Ese movimiento se inscribe en el contexto de la gran ola migratoria global que tuvo lugar entre finales del siglo XIX y comienzos del XX conocida, según Castles y Miller (2004), como "la migración en masa" (1870-1913), impulsada por importantes transformaciones sociales, económicas y políticas a nivel mundial, así como por las oportunidades ofrecidas por los países latinoamericanos tras sus independencias.

En una línea temporal, aunque hayan registros desde 1810, cuando algunos judíos comenzaron a trabajar como comerciantes ambulantes en la Amazonia, este flujo migratorio se intensificó a partir de la segunda mitad del siglo XIX. El auge del ciclo del caucho en la Amazonia brasileña (1879-1912) actuó como importante factor de atracción, favoreciendo la inserción de los recién llegados como exportadores, intermediarios y comerciantes. En pocas generaciones, muchos se convirtieron en empresarios y banqueros, desempeñando un papel significativo en la vida económica regional y también enviando bienes a sus familias que seguían en Marruecos. En Brasil, la Constitución de 1889, que garantiza la libertad religiosa en el país, contribuyó a la consolidación de las comunidades judías, especialmente en el norte

⁵ El "mito del mascate" alude al estereotipo del migrante sirio-libanés como vendedor ambulante, asociado tanto a rasgos positivos (esfuerzo, perseverancia) como negativos (oportunismo, desconfianza). Frente a esta imagen, la propia comunidad la resignificó en clave positiva, convirtiéndola en un símbolo de identidad colectiva y cohesión (Gattaz, 2012).

⁶ Este trabajo no pretende agotar el análisis sobre la migración libanesa hacia Brasil. Por el contrario, este apartado busca trazar de manera sintética un recorrido histórico de esta diáspora en el país. Se recomienda, asimismo, la consulta de otros estudios ya publicados por la autora, además de las referencias aquí presentadas: Menezes, L. (2025); Schimanski, S., & Menezes, L. (2024).

del país, como en Belém do Pará, Manaus e Iquitos, de donde salieron un porcentaje significativo de las naturalizaciones judías en el país durante el siglo XIX (Moreno, 2024).

Un factor importante y decisivo en la formación, movilidad social y procesos migratorios de los marroquíes judíos fue la Alianza Israelita Universal (*Alliance Israélite Universelle*, AIU). Creada en el siglo XIX, ofrecía educación y capacitación profesional a jóvenes judíos en regiones pobres de Marruecos. Esta institución estaba financiada por judíos franceses inspirados por ideas ilustradas y por los principios de la Revolución Francesa (Damasceno Borges de Sá, Freitas Reis & Noronha, 2023). La institución también fomentó la formación de redes transnacionales mediante el envío de remesas, el establecimiento de fondos de emigración y la consolidación de vínculos comunitarios entre las diásporas y las comunidades de origen.

A pesar de las dificultades iniciales y de la dispersión geográfica, los judíos marroquíes desarrollaron gradualmente en América del Sur una conciencia diaspórica, en la cual su origen sefardí y su dominio del español facilitaron su inserción en las sociedades receptoras. En los lugares más remotos, muchos adaptaron sus prácticas religiosas a las condiciones locales. Después, con el tiempo, fundaron sinagogas, asociaciones y clubes culturales. Un ejemplo de ello es la sinagoga Eshel Abraham, inaugurada en 1824 por Abraham Acris, representando el inicio del asentamiento judío organizado en la Amazonía Oriental, influido por la migración de judíos marroquíes (Amazônia Judaica, s. f.). Estas instituciones fueron consolidando una identidad híbrida que combinaba elementos sefardíes, latinoamericanos y norteafricanos.

Un aspecto interesante observado por Fernandes (2017) y Moreno (2024), al analizar fuentes diplomáticas sobre los judíos sefardíes que regresan a Marruecos, es que muchos de ellos, incluso en su tierra natal, continúan identificándose como brasileños, algunos de ellos naturalizados en virtud de la legislación de 1889⁷. En 1901 el consulado general de Brasil en Marruecos, realizó un censo de los los brasileños en el país y con esos datos produjeron un libro de registros que demuestra que “[...] sorprendentemente, todos los registrados nacieron en ciudades de ese país, como Tánger, Tetuán, Marrakech, Mogador y Casablanca, entre otras. Estos migraron a Brasil, donde en su mayoría residieron en la región amazónica por motivos aún por analizar y, tras regresar desde Brasil a su tierra natal, continuaron identificándose como brasileños.” (Fernandes, 2017, p. 152, traducción propia).

4. Construcción y deconstrucción del imaginario árabe en Brasil

4.1 Mitos de la migración: desmontando ecuaciones esencialistas

La cuestión de Brasil resulta especialmente ilustrativa de la tensión entre imaginación colectiva y experiencia histórica concreta indicadas por Anderson (2008). La migración árabe al país, como examinamos anteriormente, particularmente desde finales del siglo XIX y comienzos del XX, estuvo compuesta en gran medida por cristianos provenientes de regiones como el Líbano y Siria y luego de Marroquíes judíos. Estas comunidades se integraron profundamente en la vida social, económica y cultural brasileña, muchas veces siendo percibidas de manera generalizada como “árabes musulmanes”, como “turcos” o otras

⁷ Brasil. (1889, 14 de diciembre). Decreto n.º 58-A, de 14 de diciembre de 1889. Câmara dos Deputados.

<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-58-a-14-dezembro-1889-516792-publicacaooriginal-1-pe.html>

clasificaciones. Sin embargo, el imaginario globalizado tiende a borrar la historia local, imponiendo una representación homogénea que asocia automáticamente identidades a ciertos imaginarios aquí citados.

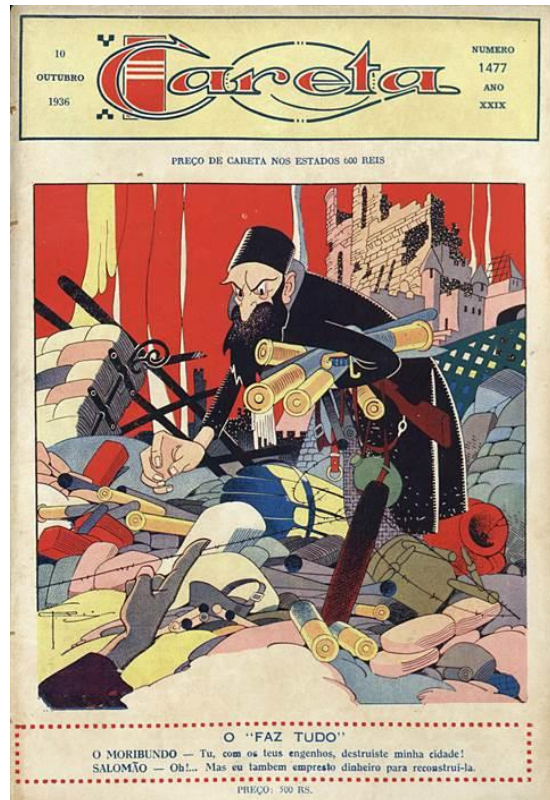
El caso expuesto en la *Revista da Semana* (1935), que ofrece una representación del pueblo marroquí marcadamente orientalista y cargada de prejuicios, refleja la construcción de un imaginario social sobre esta población. Dicho imaginario, se quiera o no, influye en las percepciones que acompañan la llegada de migrantes marroquíes al norte de Brasil, quienes son frecuentemente recibidos a través de estos marcos preconcebidos.

La comunidad marroquí sefardí en Brasil, tal como señala Benchimol (2008), se divide en dos subgrupos: *megorashim* y *toshavim*. Los *megorashim* eran los judíos expulsados de la Península Ibérica en el siglo XV que se establecieron posteriormente en Marruecos, mientras que los *toshavim* correspondían a judíos autóctonos del interior marroquí, hablantes de dialectos árabes y amazigh. Esta distinción permite cuestionar, en primer lugar, la expectativa generalizada de que los migrantes procedentes de Marruecos eran necesariamente musulmanes (tal como sugerían los discursos periodísticos de la época) cuando en realidad la mayoría de ellos eran judíos. En segundo lugar, incluso en el caso de haber sido musulmanes, ya existía un estereotipo previamente construido que habría condicionado su recepción, intensificando potencialmente las dinámicas de prejuicio y exclusión.

En un segundo nivel de análisis, la diáspora libanesa en Brasil permite observar de manera concreta los mecanismos del denominado “orientalismo aplicado” de Pinto (2016). Si bien estos migrantes, judíos y marroquíes, no fueron objeto de una exclusión absoluta, su inserción social estuvo mediada por categorías simplificadoras y estereotipos persistentes. Entre ellos, destacan dos elementos fundamentales: por un lado, la generalización bajo la etiqueta de “turcos”, derivada de su llegada con pasaportes del Imperio Otomano; por otro, la consolidación del denominado “mito del mascate”. Este último reducía la experiencia migratoria libanesa a la figura del comerciante ambulante (profesión de hecho importante y que ha cambiado el paisaje urbano de muchas ciudades en Brasil), invisibilizando la diversidad de trayectorias sociales, económicas y culturales dentro de esta comunidad.

Como ejemplo, abajo se analiza la portada de *Careta*, una revista humorística brasileña que circuló desde 1908 hasta 1960. La imagen muestra un dibujo de un hombre “árabe” estereotipado:

Image 3 - O “FAZ TUDO”



Fuente: Careta (1936/octubre)

La figura del “faz-tudo” (hace todo) sugiere que este personaje destruye y luego se beneficia reconstruyendo, lo que apunta a una imagen de oportunismo económico. Más que describir una actividad económica específica, el “mito del mascate” operaba como un dispositivo de clasificación social que, en línea con las lógicas del orientalismo aplicado, categorizaba a estos sujetos dentro de una alteridad funcional: suficientemente próximos para integrarse en el tejido económico, pero lo bastante distintos como para ser objeto de sospecha y diferenciación. Así, tanto la denominación de “turcos” como la asociación casi automática con el mascateo no solo simplificaban la identidad de los migrantes libaneses, sino que también reforzaban su posición ambigua dentro de la sociedad brasileña, reproduciendo las tensiones entre inclusión económica y exclusión simbólica previamente señaladas.

El caso concreto del *Rei do Armarinho* (Sarruf & Stephano, LTDA) permite en gran medida, desmontar dicho imaginario. Fundado en 1926 por Afif Sarruf, migrante sirio llegado a Brasil en la infancia, el negocio surgió como un pequeño establecimiento en la Rua 25 de Março, en São Paulo, y se consolidó progresivamente hasta convertirse en una referencia nacional. Lejos de corresponder al estereotipo asociado a la disimulación o a prácticas poco éticas, la trayectoria de la familia Sarruf se ha construido en torno a valores como la confianza, la continuidad generacional y la adaptación a las dinámicas del mercado, manteniendo una fuerte presencia tanto en el comercio físico como en el digital.

Image 4 - Sarruf e Stephano: Rei do Armarinho



Fuente: Acervo iconográfico Museu da Imigração do Estado de São Paulo

Este ejemplo evidencia que el denominado “mito del mascate” no solo simplifica la diversidad de experiencias migratorias, sino que también invisibiliza trayectorias de inserción económica legítimas y socialmente reconocidas, cuestionando así las bases mismas del orientalismo aplicado en el contexto brasileño (Museu da Imigração, s. f.; Rei do Armarinho, s. f.).

4.2 Identidad única ≠ identidad híbrida

Las contribuciones de Amin Maalouf (2001) sobre el concepto de identidad se hacen relevantes en este momento. En su obra *In the Name of Identity: Violence and the Need to Belong* (2001), el autor indica que desde que dejó el Líbano en 1976 para vivir en Francia, le han preguntado muchas veces si se siente “más francés” o “más libanés”. Siempre responde que “ambos”, no por equidad, sino porque cualquier otra respuesta sería una mentira para él. Su identidad está definida precisamente por estar entre dos países, dos o tres idiomas y varias tradiciones culturales. No es mitad francés ni mitad libanés, porque la identidad para él no se puede dividir en segmentos. Solo tiene una identidad, compuesta por múltiples componentes únicos.

Para el autor (2001), la idea de que dentro de cada persona hay una única afiliación fundamental, determinada al nacer y nunca cambiante, es una perspectiva peligrosa. Esta visión simplista de la identidad ignora el recorrido vital de una persona y sus creencias adquiridas. Cuando se espera de las personas que “afirmen su identidad”, a menudo se les anima a encontrar y exhibir una única lealtad, frecuentemente religiosa, nacional, racial o étnica, marginando a quienes tienen una identidad más compleja. Ese dilema presentado por Maalouf (2001) refleja una visión estrecha y exclusivista de la identidad, que puede llevar a

conflictos y violencia. Las personas con identidades complejas desempeñan un papel crucial como mediadores entre culturas y comunidades.

En cada época, algunas personas han considerado que una afiliación particular, como la nación, religión o clase, era la más importante. Sin embargo, los conflictos suelen demostrar que ninguna lealtad tiene supremacía absoluta. La afiliación religiosa puede parecer dominante si la fe está amenazada, pero si el idioma materno o el grupo étnico están en peligro, las personas luchan ferozmente incluso contra sus correligionarios (Maalouf, 2001). Este último concepto es mucho más notorio en la comunidad de la diáspora, ya que constantemente tienen que reafirmar su identidad con respecto al país de donde provienen.

Con este hecho, es posible analizar este sentimiento a través de lo que Homi K. Bhabha (2007), teórico poscolonial, llama a "casi lo mismo pero no del todo". Bhabha (2007) intenta superar el binario colonizado-colonizador; la idea fundamental es que en situaciones poscoloniales, las identidades culturales no son simplemente réplicas exactas de las culturas coloniales o precoloniales. En estas dinámicas, se forman identidades híbridas en las que hay una mezcla de elementos culturales, una fusión que no se siente como completa. Esta noción se puede aplicar a diversas áreas, incluida la diáspora y la migración en el poscolonialismo, en las que las personas que se desplazan a menudo experimentan una transformación en su identidad cultural al interactuar con nuevas realidades, y lo hacen sin perder sus experiencias culturales iniciales. En este sentido, el proceso de migración de los libaneses y marroquíes a Brasil podría ser analizado también a través de este mismo prisma, ya que las comunidades migrantes pueden enfrentarse a la tarea de negociar y reconciliar sus identidades en contextos culturales diversos y complejos como identificó Maalouf (2001).

La dinámica de las comunidades árabes en Brasil, especialmente la libanesa, ha cambiado con el tiempo. Pinto (2009) destaca que, aunque los primeros modelos de integración esperaban que los migrantes renunciasen a sus rasgos culturales distintivos para abrazar la identidad brasileña, la realidad actual muestra un intercambio cultural más complejo y dinámico, donde las identidades se movilizan dependiendo del contexto. Un ejemplo clásico es la gastronomía que es una herramienta poderosa: la popularización del "kibe" y la "esfiha" contribuyeron a forjar una identidad híbrida, a la vez levantina y brasileña⁸.

Ya en el caso de los migrantes marroquíes en Brasil, el proceso de "naturalización" es un aspecto clave para la creación de las identidades híbridas. Como señala Fernandes (2017), esa naturalización puede ser interpretada como un tipo de "invitación" a formar parte de la comunidad imaginada nacional brasileña, es decir, a identificarse con el "ser brasileño". Este proceso no implica únicamente la adquisición formal de una ciudadanía, sino también la incorporación, que es negociada y, en ocasiones, tensionada, a un marco simbólico de pertenencia. En este sentido, resulta particularmente ilustrativo el caso comparativo de los judíos marroquíes en distintos contextos nacionales. Mientras que en Israel su proceso de adaptación estuvo marcado por dificultades significativas (incluyendo episodios de conflictividad social, estigmatización y marginalización), en la Amazonia brasileña estos mismos sujetos fueron percibidos de manera radicalmente distinta. Tal como indica Lins (2010), en el contexto israelí los judíos marroquíes fueron frecuentemente asociados a atributos negativos como "orientales", "primitivos", "negros" o "iletrados", ocupando posiciones

⁸ Para profundizar en el tema: Menezes, L (2025). Identidades libanesas: los desafíos del sentimiento de pertenencia y las diferencias con la comunidad libanesa en la diáspora en Brasil. (2025). EXILIUM Revista De Estudos Da Contemporaneidade, 6(10), 121-138. <https://doi.org/10.34024/cwekq956>

subalternas dentro de la estructura social. Por el contrario, en el norte de Brasil, los judíos de origen marroquí tendieron a ser identificados como blancos, instruidos y pertenecientes a sectores económicamente acomodados.

Esta divergencia explicita el carácter relacional y contextual de las identidades, cuestionando la idea de una identidad única y esencializada. En lugar de ello, evidencia cómo las categorías de pertenencia, que pueden ser étnicas, religiosas o nacionales, son activadas, jerarquizadas y resignificadas de manera diferente según el contexto sociopolítico del país de origen y del país de acogida. En este marco, la distinción entre perspectivas *emic* y *etic* (Cohen y Fischer, 2018) resulta especialmente pertinente para abordar la cuestión de la autoidentificación de los marroquíes en la diáspora. Si, desde una perspectiva *etic*, estos sujetos han sido frecuentemente clasificados en Brasil de manera homogénea como “árabes” y/o musulmanes, la perspectiva *emic* permite abrir el análisis hacia las formas en que ellos mismos construyen y priorizan sus pertenencias.

A partir de ello, surge una cuestión central que este trabajo dejará en abierto para explorar: ¿en qué medida la comunidad de migrantes marroquí en Brasil se identifica primariamente a partir de su dimensión religiosa (como judía) antes que desde una adscripción étnico-cultural más amplia (como árabe)? Esta interrogante, que será abordada en mayor profundidad a través del trabajo de campo y las entrevistas en la tesis doctoral, abre una línea de reflexión sobre los procesos de autoidentificación, así como sobre las tensiones y articulaciones entre las múltiples capas identitarias que configuran estas comunidades.

4.3 ¿Todo es diáspora?

En el proceso de trabajar con las comunidades libanesas y marroquíes en Brasil, una pregunta de investigación que ha surgido es si ambas esas comunidades pueden o no ser consideradas diásporas en Brasil. En el caso de Marruecos, ha desarrollado un conjunto de políticas dirigidas a su diáspora, orientadas principalmente a la movilización de recursos económicos y humanos para el desarrollo nacional. Sin embargo, estas políticas presentan un carácter general y geográficamente desigual, concentrándose en los principales destinos migratorios europeos (Mahieu, 2020). En contextos como el brasileño, donde la presencia marroquí es más reducida, la acción estatal resulta limitada, lo que refuerza el papel del contexto de acogida en la configuración de estas comunidades.

En esta etapa de la investigación, resulta más adecuado conceptualizar a la comunidad marroquí en Brasil como una comunidad migrante transnacional, y no estrictamente como una diáspora. Si bien la migración tuvo un impacto significativo en la economía de las regiones de origen, ya que numerosas familias en Tánger y Tetuán dependían de las remesas enviadas desde América Latina, y los niveles de vida se vieron transformados tanto por estos envíos como por las inversiones de migrantes retornados (Moreno, 2024), no se observa una articulación sostenida ni una política activa por parte del Estado marroquí orientada a mantener un vínculo estructurado con esta población en Brasil. Esta ausencia de interlocución institucional limita la configuración de una diáspora en sentido pleno y refuerza su carácter transnacional.

En contraposición, la comunidad libanesa en Brasil puede ser caracterizada como una diáspora consolidada, en la medida en que existen políticas públicas promovidas por el gobierno libanés orientadas a la comunicación, el diálogo y el fortalecimiento de los vínculos con sus comunidades en el exterior y especialmente en Brasil. Un ejemplo significativo de

esta institucionalización es el hermanamiento entre las ciudades de Beirut y Río de Janeiro, formalizado en 2009 mediante la Ley Municipal nº 5.134, de 22 de diciembre, y posteriormente revocado y sustituido por la Ley nº 5.919, de 17 de julio de 2015⁹, que unificó en una sola normativa todos los acuerdos de hermanamiento de la ciudad de Río de Janeiro (Schimanski, S., & Menezes, L. 2024).

En el marco de esta relación, el Consulado General del Líbano en Río de Janeiro presentó en 2019 el proyecto “Río-Beirut: Caminos para dos ciudades”, con el objetivo de acercar a la comunidad libanesa, sus descendientes, así como al público en general, a los elementos históricos, culturales y sociales compartidos entre ambas ciudades. Asimismo, tras la catástrofe provocada por la explosión en el puerto de Beirut el 4 de agosto de 2020, el Consulado lanzó la iniciativa “Beirut necesita de todos nosotros”. A través de esta plataforma, empresas y particulares podían registrarse para ofrecer ayuda humanitaria destinada a la población afectada. Esta acción no sólo canalizó apoyo material, sino que también reforzó los lazos entre la diáspora libanesa en Brasil y sus familiares y comunidades de origen, evidenciando la existencia de redes transnacionales activas y solidarias (Líbano, 2019).

Otro indicio de que la comunidad libanesa en Brasil puede ser caracterizada como una diáspora consolidada es la iniciativa Lebanese Diáspora Energy (LDE), promovida en 2014 por el entonces canciller Gebran Bassil, que constituye un ejemplo significativo de una estrategia institucional orientada a rearticular la relación entre el Líbano y su diáspora global. A través de objetivos como la valorización de las trayectorias exitosas en el exterior, la promoción de la herencia cultural libanesa, la creación de redes sociales y empresariales, y el estímulo a la inversión, la LDE busca no solo reforzar una identidad compartida (expresada en el concepto de “libanidad”), sino también movilizar recursos simbólicos y económicos en beneficio del país de origen (Kadri & Salone, 2017, p.). La participación activa de Brasil en este proceso, evidenciada en la organización de la Primera Conferencia Latinoamericana: “El potencial de la diáspora libanesa” en São Paulo en 2016, inaugurada por el entonces presidente Michel Temer, pone de manifiesto el peso y la articulación de esta comunidad en el contexto regional (Kadri & Salone, 2017). Así, la interacción sostenida entre Estado y diáspora refuerza la idea de una colectividad estructurada, con capacidad de incidencia transnacional y reconocimiento institucional.

Esa distinción entre diáspora y comunidad transnacional no impide que sea posible una análisis comparativo entre las dos comunidades árabes migrantes en Brasil, visto que ambas han influido en la construcción identitaria del país de distintas maneras, y fueron expuestas a categorizaciones similares y simplistas como identificado a lo largo de ese análisis.

5. Consideraciones finales

El análisis desarrollado a lo largo de este trabajo permite cuestionar las categorías

⁹ RIO DE JANEIRO. Lei Nº 5.134, de 22 de Dezembro de 2009. Autoriza o Poder Executivo a firmar acordo de irmanação entre a Cidade do Rio de Janeiro e a Cidade de Beirute no Libano. Disponível em: <http://aplicnt.camara.rj.gov.br/APL/Legislativos/contlei.nsf/50ad008247b8f030032579ea0073d588/d56a758009c218e7032576b2005755a1?OpenDocument>.

RIO DE JANEIRO. Lei Nº 5919 de 17 de Julho de 2015. Dispõe sobre a Consolidação da Legislação Municipal referente às cidades-irmãs da Cidade do Rio de Janeiro e dá outras providências. Disponível em: <http://aplicnt.camara.rj.gov.br/APL/Legislativos/contlei.nsf/50ad008247b8f030032579ea007>

tradicionales con las que se ha interpretado la presencia de poblaciones provenientes del denominado “mundo árabe” en Brasil. Tanto la diáspora libanesa como la comunidad de migrantes marroquíes evidencian que dichas clasificaciones no solo son insuficientes, sino que responden a marcos epistemológicos marcados por una lógica de simplificación y homogeneización.

En términos históricos, se ha observado que, aunque ni los marroquíes judíos ni los libaneses encajaban plenamente en el ideal de migrante deseable promovido por el Estado brasileño en su momento, ambos grupos fueron progresivamente integrados dentro de las élites blancas. Esta inclusión se produjo, en gran medida, por contraste con poblaciones negras, indígenas y mestizas, sistemáticamente asociadas al “atraso” nacional. En la Amazonia, el caso de los judíos marroquíes muestra un proceso de inserción relativamente fluido, bien como la diáspora libanesa, favorecida por su composición mayoritariamente cristiana y la relativa ausencia de conflictos religiosos, logró consolidar su reconocimiento dentro de sectores dominantes.

Más allá de estas trayectorias de integración, uno de los propósitos centrales de este trabajo fue la problematización de las categorías analíticas empleadas. En este sentido, la noción de orientalismo ternario resulta especialmente útil para comprender la posición de Brasil dentro de este escenario. Lejos de reproducir de manera pasiva un orientalismo clásico de matriz europea, el caso brasileño muestra una apropiación situada de estas categorías, mediada por su propia historia colonial, racial y migratoria. Sin embargo, esta mediación no impide la reproducción de esquemas que continúan asociando de forma reductiva la “arabidad” con el islam, invisibilizando la diversidad religiosa y cultural de estas comunidades. Tanto la diáspora libanesa (mayoritariamente cristiana en las primeras olas) como la marroquí (predominantemente judía) cuestionan de manera directa esta asociación automática.

Asimismo, los estudios de diáspora y transnacionalismo permiten comprender estas comunidades no como entidades fijas, sino como redes dinámicas que articulan múltiples espacios, identidades y pertenencias. En este marco, la idea de comunidades imaginadas adquiere relevancia para analizar cómo se construyen sentidos de pertenencia que trascienden las fronteras nacionales, mientras que el concepto de identidades híbridas permite dar cuenta de procesos complejos de negociación cultural, en los que lo “árabe”, lo “judío”, lo “brasileño” o lo “libanés” no se presentan como categorías excluyentes, sino como dimensiones superpuestas y en constante reconfiguración.

A partir de estos elementos, este trabajo analiza cómo se ha construido la noción de lo “oriental” en Brasil y explora los procesos mediante los cuales se produce su “desorientalización”. Esto implica no solo revisar críticamente las categorías heredadas, sino también reconocer la diversidad interna de estas comunidades y sus múltiples formas de inserción social, cultural y política. En última instancia, tanto la diáspora libanesa como la comunidad marroquí muestran que el “mundo árabe” en Brasil no puede entenderse como una unidad homogénea, sino como un conjunto de experiencias diversas que desafían las narrativas simplificadoras y abren nuevas posibilidades analíticas para el estudio de las migraciones y las identidades en contextos globales.

Bibliografía

Amselle, J. L. (1998) *Mestizo logics: Anthropology of identity in Africa and elsewhere*. Trad. C. Royal. Stanford: Stanford University Press.

Associação Amazônia Judaica (s. f.) *Linha do tempo*. Disponible en: <https://www.amazoniajudaica.com.br/linha-do-tempo/> (Consulta: 31 julio 2026).

Benchimol, S. (2008) *Eretz Amazônia: Os judeus na Amazônia*. 3.^a ed. Manaus: Valer.

Bercito, D. (2021) *Brimos: Imigração sírio-libanesa no Brasil e seu caminho até a política*. São Paulo: Fósforo.

Bigo, D. (2001) 'Internal and external security(ies): The Möbius ribbon', en Albert, M., Jacobson, D. y Lapid, Y. (eds.) *Identities, borders, orders: Rethinking international relations theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 91–136.

Burgess, K. (2018) 'States or parties? Emigrant outreach and transnational engagement', *International Political Science Review*, 39(3), pp. 369–383. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0192512118758154>

Camarero Montesinos, R. (2024) *Desterritorializar la nación: Un estudio sobre las políticas de diáspora de Marruecos y los descendientes de migrantes marroquíes en España*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid.

Careta (1936) 'Año XXIX, n.º 1477', 10 octubre. Disponible en: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=083712&id=2089004461263&pagfis=59884> (Consulta: 31 julio 2026).

Castles, S., Miller, M. J. y Quiroz, L. R. M. (2004) *La era de la migración: Movimientos internacionales de población en el mundo moderno*. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas, pp. 19–35.

Cohen, R. y Fischer, C. (eds.) (2018) *Routledge handbook of diaspora studies*. Londres: Routledge.

Correio da Manhã (1901) 'Edição 00116', 8 octubre. Biblioteca Nacional Digital Brasil. Disponible en: https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=089842_01&Pesq=turco&id=73202618982&pagfis=558 (Consulta: 31 julio 2026).

Damasceno Borges de Sá, E., de Freitas Reis, M. V. y Estevam Noronha, A. (2023) 'Judeus-marroquinos na hinterland amazônica: Imigração, religiosidade e formação da identidade judaica', *Revista Caminhos – Revista de Ciências da Religião*, 21(3). Disponible en: <https://doi.org/10.18224/cam.v21i3.13641>

Fernandes, L. D. M. M. (2017) 'Judeu da Amazônia, brasileiro no Marrocos: Migração e identidades entre 1890 e 1910', *Augustus*, 22(43), pp. 151–160.

Garcia, L. A. M. (2025) 'Sensibilidades compartilhadas na imprensa árabe diaspórica: Reflexões sobre nacionalismo árabe e "nasserismo" em *O Oriente*', *EXILIUM Revista de Estudos da Contemporaneidade*, 6(10), pp. 201–224. Disponível em: <https://doi.org/10.34024/mbnjtb74>

Gattaz, A. (2012) *Do Líbano ao Brasil: História oral de imigrantes*. São Paulo: Pontocom.

Hadjab, P. D. E. M. (2015) 'Alimentação, memória e identidades árabes no Brasil', *Sociedade e Estado*, 30(1), p. 284.

Kadri, J. G. y Salone, R. A. (2017) 'Brasil e Líbano: Muito mais do que "brimos"', en Scherer, L. M., Goulart, F. H. L. y Veloso, P. A. F. (eds.) *Brasil-Líbano: Legado e futuro*. Brasília: FUNAG.

Consulado Geral do Líbano (2019) *Rio-Beirute: Caminhos para duas cidades*. Disponível em: <http://riobeirute.com.br/> (Consulta: 31 julio 2026).

Lins, W. (2010) *A mão e a luva: Judeus marroquinos em Israel e na Amazônia: Similaridades e diferenças na construção étnica*. Tesis doctoral. Universidade de São Paulo.

Mahieu, R. (2020) 'Diaspora policies, consular services and social protection for Moroccan citizens abroad', en *Migration and social protection in Europe and beyond*. Vol. 3. Cham: Springer, pp. 231–246.

Meihy, M. (2016) *Os libaneses*. São Paulo: Contexto.

Meihy, M. (2017) 'História e atualidade da imigração libanesa no Brasil', en Scherer, L. M., Goulart, F. H. L. y Veloso, P. A. F. (eds.) *Brasil-Líbano: Legado e futuro*. Brasília: FUNAG.

Menezes, L. (2025) 'Identidades libanesas: Los desafíos del sentimiento de pertenencia y las diferencias con la comunidad libanesa en la diáspora en Brasil', *EXILIUM Revista de Estudos da Contemporaneidade*, 6(10), pp. 121–138. Disponível em: <https://doi.org/10.34024/cwekq956>

Museu da Imigração do Estado de São Paulo (s. f.) *Acervo iconográfico: Sarruf*. Disponível em: <https://www.museudaimigracao.org.br/acervo/iconografias> (Consulta: 31 julio 2026).

Osman, S. A. (2011) 'Mulheres árabes e a participação econômica no processo migratório entre Brasil e Líbano', *Mandrágora*, 17.

Pinto, P. G. H. R. (2009) 'Toda forma de fé', en *Árabes somos nós: As origens que o Brasil desconhece*. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, 46.

Pinto, P. G. H. R. (2016) 'Labirinto de espelhos: Orientalismos, imigração e discursos sobre a nação no Brasil', *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 21.

Rei do Armarinho (s. f.) *Quem somos*. Disponível em: <https://www.reidoarmarinho.com.br/institucional/quem-somos> (Consulta: 31 julio 2026).

Ribeiro, L. M. P. (2011) 'Negros islâmicos no Brasil escravocrata', *Revista USP*, 91, pp. 139–153. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i91p139-153>

Revista da Semana (1935) 'Edição 00045', 19 octubre. Disponible en:
https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=025909_03&pagfis=13636
(Consulta: 31 julio 2026).

Said, E. W. (2007) *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. R. Eichenberg. São Paulo: Companhia de Bolso.

Schimanski, S. y Menezes, L. (2024) 'Cidades-irmãs: O caso Rio-Beirute como instrumento para promoção da identidade cultural libanesa no Brasil', *RELACult – Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade*, 10(2).

Sousa, T. (2020) 'Comunidade árabe é 6% da população brasileira, diz pesquisa', *Agência de Notícias Brasil-Árabe*, 22 julio. Disponible en:
<https://anba.com.br/comunidade-arabe-e-6-da-populacao-brasileira-diz-pesquisa/> (Consulta: 31 julio 2026).

Tibi, B. (1997) *Arab nationalism: Between Islam and the nation-state*. Londres: Springer.

Truzzi, O. M. S. (1993) *Patrícios: Sírios e libaneses em São Paulo*. Tesis doctoral.