



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS LATINO-
AMERICANOS (PPG IELA)**

**ENTRE MESQUITAS E MINARETES:
QUANTOS SÃO E ONDE ESTÃO OS MUÇULMANOS NO BRASIL**

RAQUEL NASCIMENTO DOS SANTOS HENRIQUE

Foz do Iguaçu

2025

**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS LATINO-
AMERICANOS (PPG IELA)**

**ENTRE MESQUITAS E MINARETES:
QUANTOS SÃO E ONDE ESTÃO OS MUÇULMANOS NO BRASIL**

RAQUEL NASCIMENTO DOS SANTOS HENRIQUE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Estudos Latino-Americanos.

Orientador: Prof. Dr. Anaxsuell Fernando da Silva

Foz do Iguaçu

2025

RAQUEL NASCIMENTO DOS SANTOS HENRIQUE

**ENTRE MESQUITAS E MINARETES:
QUANTOS SÃO E ONDE ESTÃO OS MUÇULMANOS NO BRASIL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Estudos Latino-Americanos.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Anaxsuell Fernando da Silva
Universidade Federal da Integração Latino-Americana – UNILA

Prof.^a Dra. Laura Janaina Dias Amato
Universidade Federal da Integração Latino-Americana – UNILA

Prof.^a Dra. Poliana Fabíula Cardozo
Universidade Estadual do Centro-Oeste – Unicentro

Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN

Foz do Iguaçu, 19 de dezembro de 2025

Catálogo elaborado pelo Setor de Tratamento da Informação
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA - CENTRAL

H519

Henrique, Raquel Nascimento Dos Santos.

Entre mesquitas e minaretes: quantos são e onde estão os muçulmanos no Brasil / Raquel Nascimento Dos Santos Henrique. - Foz do Iguaçu, 2026.

131 f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos. Foz do Iguaçu - PR, 2026.

Orientador: Anaxsuell Fernando da Silva.

1. Muçulmanos. 2. Censo. 3. Islamismo (Brasil). 4. Opinião pública. 5. Pesquisa - Abordagem interdisciplinar do conhecimento. I. Silva, Anaxsuell Fernando da. II. Título.

CDU 28(81)

Dedico este trabalho às minhas princesas Keziah e Hadassa, que junto com a conclusão do meu mestrado também estão concluindo etapas de formação escolar importantes: o encerramento do Ensino Fundamental I e II. Como toda grande jornada acadêmica tem um começo, vocês estão só começando e aquecendo as turbinas para longos e extraordinários voos. Que o Senhor me conceda vida para vê-las indo bem longe!

Ao meu marido Robson, que também se forma em mais uma graduação, agora Antropologia, por seu apoio incondicional e suporte em tudo para que eu pudesse realizar essa pesquisa – mesmo quando o trabalho nela nos privou de tempo juntos como família.

Amo vocês!

E ainda, à nossa Princesinha Sara, minha sobrinha tão esperada, que ainda está na barriga da mamãe, mas já é muito amada! Quando você crescer, titia vai te contar o quanto adiantei esse trabalho, dedicando diariamente horas a fio nele, para poder estar presente no hospital bem tranquila no dia da sua chegada.

AGRADECIMENTOS

Escrevo essas palavras de gratidão num dia muito propício: o Dia de Ação de Graças, celebrado anualmente na 4ª quinta-feira de novembro. Para nós, é tradição separar esse dia como um gesto de especial gratidão por tudo o que vivemos ao longo do ano. Nossa gratidão, hoje e em todos os demais dias, dirige-se primordialmente a Deus, razão da nossa fé, Senhor das nossas vidas; pois como a Bíblia diz em Romanos 11:36, cremos que *“Dele, e por Ele, e para Ele são todas as coisas; a Ele, pois, a glória eternamente. Amém!”*. E faço minhas as palavras do profeta Samuel e de Paulo: *“Ebenezer, até aqui nos ajudou o Senhor!”*, a *“completar [essa parte da] carreira, e guardar a fé”* (ISm. 7:12 e IITm. 4:7). Obrigada, Senhor!

Minha gratidão se estende àqueles que tornaram esse trabalho possível. Em especial ao meu orientador, Dr. Anaxsuell Fernando da Silva (ou “prof.”, como costume chamá-lo). Professor, palavras são insuficientes para expressar minha gratidão. Você se disponibilizou para a orientação desde quando o mestrado era ainda um sonho, quando eu era aluna especial conhecendo o programa do IELA. Obrigada por se interessar pelo tema, por acreditar em mim, por me incentivar e orientar sempre que necessário, e por fazer essa jornada (que via de regra é pesada) o mais leve possível. Obrigada por ouvir minhas demandas e pela prontidão em atendê-las. Seus insights me apontaram rumos e me ajudaram a focar quando eu queria falar sobre um mundo de coisas ao mesmo tempo. Obrigada de verdade. Eu não teria conseguido sozinha. Deus o abençoe e retribua.

Sou grata também àqueles que forneceram ajuda essencial pra essa pesquisa: os Sheiks Diretores da UNI e da FAMBRAS que me receberam em São Paulo, e com presteza (e deliciosos quitutes árabes) esclareceram tantas questões e dúvidas com as quais cheguei até eles. Muito obrigada. Agradeço também à Agente do IBGE de Foz do Iguaçu que também me recebeu na sede do Instituto e me ajudou a sanar as dúvidas sobre o censo religioso.

Aos professores que participaram da banca de qualificação e defesa da dissertação – Prof. Dra. Poliana, Dra. Laura e Dr. Orivaldo (um conterrâneo capixaba, gente! Que feliz surpresa!), muito, muito, muito obrigada! Suas leituras atentas do trabalho e preciosas recomendações ajudaram a ajustar os rumos da pesquisa e contribuíram muito para o resultado final. E profs. Poliana e Orivaldo, um dia espero poder agradecê-los pessoalmente, como tive a alegria de fazer com a prof. Laura.

À minha família, obrigada por serem suporte e esteio em todo tempo e circunstâncias. À minha irmã Priscila, obrigada por me ajudar a tabelar as instituições islâmicas para o mapa. Foi uma enorme ajuda! Ao meu pai, André, obrigada por me ajudar sempre e por ser o melhor avô que as meninas poderiam ter! E também por ser essa constante inspiração de zelo e disciplina – esses ensinamentos foram especialmente úteis e necessários para realizar essa pesquisa com êxito. À minha mãe Gleite, obrigada por me lembrar sempre com sua vida que o que verdadeiramente importa custa pouco e o dinheiro não compra; e que dessa vida nada levamos – nem nossos títulos. Isso ajusta a lente, o foco, e tem sido um antídoto precioso contra a vaidade que ronda os corações acadêmicos. Em sua homenagem nomeei o principal resultado dessa pesquisa: *o mapa Gleite*. E cunhado, obrigada por nos dar o melhor presente: minha sobrinha que logo estará entre nós, se Deus quiser! Parabéns pela formatura e por nos orgulhar com a caminhada ministerial para a qual o Senhor te escolheu. À minha tia Silvia, minha gratidão por todos os cookies que me deu nessa jornada – eles adoçaram meus dias e me deram inspiração. Amo vocês, Familinda!

*Feliz o homem que acha sabedoria, e o homem que adquire conhecimento.
O coração do sábio adquire o conhecimento, e o ouvido dos sábios busca a ciência.
Aplica o teu coração à instrução, e os teus ouvidos às palavras do conhecimento.
Pois a sabedoria entrará em seu coração, e o conhecimento o encherá de alegria.
Saiba que a sabedoria também será boa para a sua alma; se você a encontrar,
certamente haverá futuro para você, e a sua esperança não vai decepcioná-lo.
O conselho da sabedoria é: procure obter sabedoria;
use tudo que você possui para adquirir entendimento.
O temor do Senhor é o princípio do conhecimento.
Pois o Senhor é quem dá sabedoria; de sua boca procedem
o conhecimento e o discernimento.*

Provérbios de Salomão

RESUMO

O número de muçulmanos no Brasil vem crescendo através de levadas migratórias e da conversão de brasileiros ao islã, com presença registrada em quase todos os estados do país. Diante desse cenário, esta pesquisa investiga quantos são e onde estão os muçulmanos no Brasil, analisando dados do Censo do IBGE e fontes alternativas que apresentam estimativas baseadas em múltiplos levantamentos. A análise revelou uma controvérsia pública significativa: a discrepância entre os números apresentados pelas diferentes fontes mostrou-se irreconciliável devido às distintas metodologias empregadas na contagem de seguidores do islã no país. Para compreender essa discrepância, abrimos a caixa-preta da metodologia do Censo religioso do IBGE e analisamos as fontes utilizadas pelas instituições islâmicas, em um levantamento que contou com entrevistas de líderes islâmicos de duas instituições representativas dos muçulmanos em nível nacional – a FAMBRAS e a WAMY. Como alternativa para compreender a presença islâmica no Brasil para além do número de seguidores, desenvolvemos um mapeamento dos espaços islâmicos baseado na localização de mesquitas e centros islâmicos distribuídos pelos estados brasileiros. Esse mapeamento busca superar as limitações dos dados censitários e a imprecisão numérica das instituições, oferecendo uma visão mais precisa da distribuição territorial dos muçulmanos e suas instituições no país.

Palavras-chave: Muçulmanos. Censo religioso. Islã no Brasil. Controvérsia pública. Pesquisa interdisciplinar.

ABSTRACT

The number of Muslims in Brazil has been growing through migratory waves and the conversion of Brazilians to Islam, with a registered presence in almost all states of the country. Given this scenario, this research investigates how many Muslims there are and where they are located in Brazil, analyzing data from the IBGE Census and alternative sources that present estimates based on multiple surveys. The analysis revealed a significant public controversy: the discrepancy between the numbers presented by different sources proved irreconcilable due to the distinct methodologies employed in counting followers of Islam in the country. To understand this discrepancy, we opened the black box of the IBGE religious Census methodology and analyzed the sources used by Islamic institutions, in a survey that included interviews with Islamic leaders from two institutions representing Muslims at the national level – FAMBRAS and WAMY. As an alternative to understanding the Islamic presence in Brazil beyond the number of followers, we developed a mapping of Islamic spaces based on the location of mosques and Islamic centers distributed across Brazilian states. This mapping seeks to overcome the limitations of census data and the numerical imprecision of institutions, offering a more accurate view of the territorial distribution of Muslims and their institutions in the country.

Key words: Muslims. Religious census. Islam in Brazil. Public controversy. Interdisciplinary research.

ملخص

يتزايد عدد المسلمين في البرازيل من خلال موجات الهجرة واعتناق البرازيليين للإسلام، مع وجود مسجل في جميع ولايات البلاد تقريبًا. في ضوء هذا السياق، يبحث هذا البحث في عدد المسلمين وأماكن تواجدهم في البرازيل، من خلال تحليل بيانات التعداد السكاني للمعهد البرازيلي للجغرافيا والإحصاء ومصادر بديلة تقدم تقديرات قائمة على مسوحات متعددة. كشف التحليل عن جدل عام كبير: أظهر التباين بين الأرقام المقدمة من مختلف المصادر أنه غير قابل للتوفيق بسبب المنهجيات المختلفة المستخدمة في إحصاء أتباع الإسلام في البلاد. لفهم هذا التباين، فتحنا الصندوق الأسود لمنهجية التعداد الديني للمعهد البرازيلي للجغرافيا والإحصاء وحللنا المصادر التي تستخدمها المؤسسات الإسلامية، في مسح شمل مقابلات مع قادة إسلاميين من مؤسستين تمثلان المسلمين على المستوى الوطني - الاتحاد الإسلامي البرازيلي والرابطة الإسلامية العالمية. كبديل لفهم الوجود الإسلامي في البرازيل بما يتجاوز عدد الأتباع، طورنا خريطة للمساحات الإسلامية بناءً على مواقع المساجد والمراكز الإسلامية الموزعة في الولايات البرازيلية. تسعى هذه الخريطة إلى تجاوز قيود بيانات التعداد السكاني وعدم الدقة العددية للمؤسسات، مما يوفر رؤية أكثر دقة للتوزيع الإقليمي للمسلمين ومؤسساتهم في البلاد.

الكلمات المفتاحية: المسلمون. التعداد الديني. الإسلام في البرازيل. الجدل العام. البحث متعدد التخصصات

LISTA DE FIGURAS, GRÁFICOS E TABELAS

Gráfico 1 – Número de muçulmanos nos Censos do IBGE desde 1872	41
Tabela 1 – Fração dos domicílios respondentes ao questionário de amostra	49
Tabela 2 – Percentual de respondentes do questionário de amostra nas seis cidades com maior presença muçulmana no Brasil	51
Tabela 3 – Muçulmanos no Brasil, segundo dados de Velvet Fuentes	60
Gráfico 2 – Número de Muçulmanos no Brasil de 1908 a 2010	61
Figura 1 – Distribuição da população islâmica mundial, segundo o Pew Research Center	71
Figura 2 – Mesquita abandonada de Jacarepaguá/RJ	85
Gráfico 3 – Número de instituições islâmicas mapeadas por Montenegro	86
Figura 3 – Mapa da presença islâmica no Brasil.....	98
Figura 4 – Região Sul. Recorte do Mapa da presença islâmica no Brasil	99
Figura 5 – Região Sudeste. Recorte do Mapa da presença islâmica no Brasil	99
Figura 6 – Região Norte. Recorte do Mapa da presença islâmica no Brasil	100
Figura 7 – Região Nordeste. Recorte do Mapa da presença islâmica no Brasil	100
Figura 8 – Região Centro-Oeste. Recorte do Mapa da presença islâmica no Brasil	101
Figura 9 – Cinturão do Islã	104
Tabela 4 – Número de instituições islâmicas por Estados	105
Tabela 5 – Comparativo entre o número de muçulmanos no Censo do IBGE (2010) e o número de estabelecimentos islâmicos encontrados no nosso mapa por Estado	107
Figura 10 – Centro Islâmico de Fortaleza/CE	109
Figura 11 – Mesquita da 25 de Março/SP	110
Figura 12 – Mesquita de Foz do Iguaçu/PR	110
Figura 13 – Mesquita da Misericórdia/SP	111
Figura 14 – Mesquita de Lages/SC	111
Tabela 6 – Número de instituições islâmicas por Estados, segundo diferentes autores	114

LISTA DE SIGLAS E ABREVIações

ANAJI - Associação Nacional de Juristas Islâmicos
CALCEE - Centro Árabe Latino de Cultura e Estudos Estratégicos
CCAB - Câmara de Comércio Árabe-Brasileira
CDIAL - Centro de Divulgação do Islam para a América Latina
CIETO - Centro Islâmico do Estado do Tocantins
CNH - Carteira Nacional de Habilitação
CNPJ - Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica
FAMBRAS - Federação das Associações Muçulmanas do Brasil
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ILAEI - Instituto Latino-Americano de Estudos Islâmicos
ISER - Instituto de Estudos da Religião
PUC-RIO - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
SBI - Sociedade Beneficente Islâmica
SBMPR - Sociedade Beneficente Muçulmana do Paraná
SBMRJ - Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro
SBMSP - Sociedade Beneficente Muçulmana de São Paulo
UFMG - Universidade Federal de Minas Gerais
UNI - União Nacional Islâmica
WAMY - World Assembly of Muslim Youth (Assembleia Mundial da Juventude Muçulmana)

SUMÁRIO

Introdução.....	13
1. Abrindo a caixa-preta do Censo Religioso: contextualizando uma controvérsia pública	23
1.1. De quantos muçulmanos estamos falando?.....	29
1.2. A questão do número de fiéis: como o IBGE chega aos números do Censo	37
1.3. Os muçulmanos na série histórica do IBGE	40
1.4. A questão da amostra – ou de quantos muçulmanos responderam ao questionário	46
2. Alternativas censitárias.....	56
2.1. Os números encontrados nos estudos acadêmicos	56
2.1.1. As múltiplas fontes de Velvet Fuentes	59
2.2. Compreendendo os números das organizações árabes e islâmicas.....	61
2.2.1. Câmara de Comércio Árabe Brasileira.....	63
2.2.2. A FAMBRAS e a UNI	65
2.2.2.1. As entrevistas	66
2.3. Haveria então uma invisibilização dos muçulmanos Censo?	73
3. Mapeamento do islã no Brasil.....	77
3.1. A institucionalidade islâmica no Brasil e os núcleos de islamização	78
3.2. Os percursos e decisões metodológicas empregados na construção do mapa.....	91
3.3. O mapa e seus achados.....	97
3.3.1 Comparativo entre as zonas do islã	114
Considerações Finais.....	118
GLOSSÁRIO	121
REFERÊNCIAS	123

Introdução

Meu primeiro contato com os árabes foi com um grupo de sírios refugiados que chegaram ao meu Estado, o Espírito Santo, em 2014¹. Naquela época, algumas igrejas da Região Metropolitana de Vitória, capital do estado, juntaram-se para acolher esses imigrantes, oferecendo moradia, ensino de língua portuguesa, inserção no mercado de trabalho e outras demandas. Grávida de 39 semanas e às vésperas do nascimento da minha segunda filha, eu conduzi em inglês uma reunião traduzida simultaneamente para o árabe e o português com estes refugiados, os quais nos contavam sobre os desafios durante a guerra e a fuga do seu país. Profundamente impactada por seus relatos de como sobreviveram à guerra, aquele encontro marcaria o início da minha relação com os árabes que já ultrapassa uma década.

Um interesse cada vez maior pela questão dos refugiados levou-me ao Oriente Médio pouco mais de 2 anos depois desse encontro, e lá surgiu um convite para trabalhar em campos de refugiados no Líbano, para o que me preparei por um tempo. Infelizmente, circunstâncias de saúde familiares me impediram de atender ao convite de partir para o exterior. No entanto, o que eu ainda não sabia no início daquela jornada é que havia um “Líbano” aqui bem perto, dentro da nossa nação, e um grupo imenso de refugiados que chegavam anualmente ao Brasil em busca de um recomeço.

De fato, o Brasil é o país com a maior população de libaneses e descendentes do mundo: são quase 10 milhões em território brasileiro, segundo a Agência do Senado Federal², ao passo que a população de libaneses no próprio Líbano é de menos de 5 milhões. E até 2014 os sírios foram o principal grupo solicitante de refúgio no nosso país segundo a ACNUR, a Agência da ONU para refugiados. Segundo a Agência Brasil, em 2023 chegamos ao maior número de refugiados já registrado ao longo de toda história do sistema de refúgio nacional, com

¹ O grupo de árabes a que me refiro incluía árabes muçulmanos e cristãos. Vale mencionar que “árabe” refere-se a um grupo étnico e cultural que compartilha a língua árabe e uma herança comum, originária principalmente da Península Arábica e do Oriente Médio. Já “muçulmano” é alguém que segue a religião do Islã. Um árabe pode não ser muçulmano, e um muçulmano pode não ser árabe, pois existem inúmeros árabes que professam outras religiões, como o cristianismo ou o judaísmo.

² Ver “Comunidade libanesa no Brasil é maior que população do Líbano”. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2010/04/22/comunidade-libanesa-no-brasil-e-maior-que-populacao-do-libano>. Acesso em 22 mai 2025.

um aumento de 1.232,1%, comparado ao ano de 2022. Ao todo, 143.033 pessoas já são reconhecidas pelo governo brasileiro como refugiadas³.

No caso dos árabes, há mais de um século o Brasil figura como destino muito buscado pelos que chegam aqui não só na condição de refugiados, mas também de imigrantes que deixam seus países em busca melhores condições de vida, e de um ambiente distante de guerras e conflitos constantes. A cidade de Foz do Iguaçu, localizada na região da Tríplice Fronteira entre Brasil, Argentina e Paraguai, historicamente tem sido o lar de uma comunidade árabe expressiva, a segunda maior do Brasil, ficando atrás apenas de São Paulo em valores absolutos⁴.

Em termos relativos, no entanto, Foz detém a maior comunidade de árabes e descendentes do Brasil, que já chegou a representar algo próximo de 10% da população local, tornando a cidade um verdadeiro *mahjar* árabe. Ao citar Lesser (2001), Poliana Cardozo mostra que desde o século XIX, grandes números de imigrantes, tanto do Levante (região do Oriente Médio) como do Norte da África de línguas francesa e espanhola, “passaram a transformar o Brasil num dos centros do mahjar (literalmente, “países de emigração”, mas usado para significar a “diáspora” árabe)” (Cardozo, 2004, p.4, grifo nosso). E a política de boa anfitriã, com políticas públicas voltadas a esse grupo de imigrantes, rendeu à Foz do Iguaçu destaque no 1º *Relatório Cidades Solidárias Brasil* publicado em 2022 pela ACNUR⁵.

Tão presentes são os árabes na cidade brasileira de Foz do Iguaçu/PR, que quem vive próximo a estas comunidades de migrantes sente-se como expressa o título desse trabalho: entre *Mesquitas e Minaretes* – e de fato há duas delas na cidade, além de um lar druso⁶. E é desse lugar que me expresso. De quem morou num “prédio árabe” com vizinhos muçulmanos xiitas em sua maioria, e compartilhou

³ Ver “Brasil reconheceu mais de 77 mil pessoas como refugiadas em 2023”. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2024-06/brasil-reconheceu-mais-de-77-mil-pessoas-como-refugiadas-em-2023#:~:text=O%20governo%20do%20Brasil%20reconheceu,reconhecidas%20pelo%20Brasil%20como%20refugiadas.>> Acesso em: 22 mai. 2025

⁴ Segundo a Câmara Municipal de Foz entidades islâmicas locais, São Paulo possui a maior comunidade árabe do Brasil numericamente. Já em termos percentuais, Foz do Iguaçu reúne mais migrantes árabes em relação à população local. Conferir em: <<https://www.fozdoiguacu.pr.leg.br/institucional/noticias/camara-parabeniza-2a-maior-colonia-arabe-do-pais-pelo-dia-25-de-marco#:~:text=Foz%20do%20Igua%C3%A7u%20conta%20com,%C3%A1rea%20econ%C3%B4mica%20C%20cultural%20e%20social.>> e <<https://redeglobo.globo.com/rpc/terra-das-cataratas/noticia/foz-do-iguacu-a-segunda-maior-comunidade-arabe-do-brasil.ghtml>>

⁵ O documento pode ser acessado pelo link: <<https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2022/05/Relatorio-Cidades-Solidarias-Brasil.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2025

⁶ As duas são: Mesquita Omar Ibn Al-Khattab (sunita), Mesquita Imam Al-Khomeini (xiita).

muitas refeições com mulheres vestidas com trajes religiosos islâmicos, às quais tive o privilégio de ensinar português. Ali, ao observar os nomes dados aos seus filhos – a maioria deles *Mohammed* (Maomé, em árabe), *Ali*, *Fátima* e *Hussein* – nomes estes da própria família do Profeta do islã, era visível a extrema ligação deles com a religião.

Antes de morar entre os muçulmanos, eu desconhecia outro espaço onde eu pudesse dividir um elevador com tantas mulheres de *hijab*, um dos tipos mais comuns do véu islâmico que cobre a cabeça da mulher. E foi ali também que aprendi muita coisa sobre o sistema *halal* (aquilo que é lícito ou permitido para um muçulmano) e como ele se aplica no dia a dia das famílias islâmicas imigrantes, sobretudo numa comunidade árabe fortemente estabelecida como a da Tríplice Fronteira, que tem estabelecimentos já adequados ao atendimento das demandas desse grupo.

Inclusive, a Prefeitura de Foz do Iguaçu anunciou que a cidade está em vias de se tornar o primeiro *destino turístico halal do Brasil*⁷, o que indica que o local possui estabelecimentos que cumprem com os critérios de segurança para pessoas árabes-muçulmanas. Isso implica a adequação de estabelecimentos como restaurantes, hotéis e rede turismo às prescrições e critérios *halal*, com o intuito de atrair o público islâmico do mundo inteiro⁸, de olho num mercado que o Brasil já conhece bem, e que movimenta cifras bilionárias na economia mundial⁹.

Para o muçulmano a religião é a essência da vida e Alá¹⁰ é uma verdade inquestionável, conforme Lima (2016) bem observa: “*a conduta moral, cívica, política e pessoal do fiel são vividas de maneira a agradá-lo. O ritual religioso é inarredável da vida cotidiana*” (p.4). Eu pude presenciar isso no convívio com as mulheres árabes-muçulmanas de Foz, vizinhas e alunas minhas, o que despertou meu interesse por

⁷ *Foz do Iguaçu será primeiro destino turístico halal do Brasil*. Disponível em: <<https://www5.pmfi.pr.gov.br/noticia.php?id=48919>>.

⁸ *Halal* é um conjunto de orientações, regras e proibições que orientam quanto àquilo que é lícito/permitido para um muçulmano. O seu oposto, *haram*, é o ilícito/impróprio. Este conceito se estende a comportamentos e também a produtos e serviços voltados para população muçulmana, englobando alimentos, cosméticos, produtos farmacêuticos, turismo, vestuário, entre outros. Quanto a esse processo de transformação de Foz em cidade *halal*, conferir <https://www.mesquitafoz.com.br/foz_do_iguacu_destino_halal> e <<https://turismo.ig.com.br/destinos-nacionais/2021-11-19/foz-iguacu-certificacao-halal-arabe-muculmano.html>>. Acesso em 02 set. 2024.

⁹ Segundo a pesquisa *State of Global Islamic Economy* (Estado da Economia Islâmica Global, em tradução livre), estima-se que o turismo *halal* possa movimentar até US\$ 189 bilhões (R\$ 956,91 bilhões) em 2025.

¹⁰ Alá é a palavra Deus em árabe. Embora os muçulmanos creiam que Alá é o Deus único das três grandes religiões monoteístas mundiais – islamismo, cristianismo e judaísmo – esse não é um ponto pacífico entre as outras religiões. Como foge ao propósito desse trabalho problematizar essa questão, nos limitaremos a esclarecer que nossa opção será usar o termo “Alá”, Deus em árabe, ao invés de “Deus” em português, ao tratarmos do universo religioso árabe e islâmico nesta pesquisa.

compreender mais acerca de suas práticas culturais e religiosas, e como elas as vivenciavam aqui no Brasil. Confesso que inicialmente minha inclinação era a de pesquisar o grupo de mulheres muçulmanas com o qual trabalhava. E para tal, fiz uma busca sistemática e meticulosa das pesquisas já realizadas com mulheres muçulmanas no Brasil, estendendo a busca também à presença islâmica no Brasil e a presença árabe-islâmica na Tríplice Fronteira. Para minha surpresa, apenas o primeiro levantamento rendeu 64 pesquisas encontradas, de distintas fontes, entre artigos científicos, teses e dissertações.

O levantamento mostrou que já havia um grupo de pesquisadores que se consolidaram nessa empreitada de estudar a comunidade árabe migrante brasileira, seja com enfoque em mulheres, ou na origem da presença do islã no país; seja no estudo dos movimentos de reversão de brasileiros ao islã, ou nas comunidades de imigrantes muçulmanos em diferentes locais do Brasil. Esses, entre outros temas, englobam o repertório das pesquisas acadêmicas consultadas antes de traçar os rumos definitivos dessa pesquisa.

Dutra, Pereira e Irschlinger (2019) fazem uma consideração que encontra corroboração em quase todos os estudiosos de islã no Brasil, ao afirmar que na busca por fontes, “é perceptível que o tema do Islã ainda é pouco abordado no Brasil, pois o campo de estudo da religião e da religiosidade é predominado pelas religiões e vertentes católicas e evangélicas” (p.17). De fato, muitos autores que são referência na temática e que escreveram na primeira década dos anos 2000 enfatizavam a escassez da pesquisa acerca da religião islâmica, tais como: Montenegro (2002), Oliveira (2006) e Hilu (2009, 2013). É comum também apontarem o problema da distância entre os conhecimentos acadêmicos, a escola e o senso comum, pois essa falta de disseminação dos conhecimentos e pesquisas resulta em estereótipos, preconceitos e generalizações, e até atos de xenofobia, visto que muitos dos muçulmanos no território nacional são imigrantes (Dutra et al., 2019, p.17).

Castro e Vilela (2019), têm uma percepção um pouco mais próxima da que compartilho, de que número de estudos sobre os muçulmanos no Brasil vem crescendo nos últimos anos (p.170)¹¹. Isso ocorreu sobretudo após os atentados de

¹¹ Castro e Vilela citam trabalhos que encontraram em suas pesquisas sobre os muçulmanos no Brasil, separadas por eixos temáticos: Construção de identidades religiosas, étnico-nacionais e de gênero (Montenegro 2000; Chagas 2006; Pinto 2012; Hamid 2007; Jardim 2006; Castro 2013; Souza 2016), influência da religião islâmica na resistência à escravidão (Reis 2003), história e impactos da imigração, incluindo a perspectiva geracional (Gattaz 2001; Truzzi 2008; Osman 2011; Silva 2015), conversão

11 de setembro de 2001, quando houve um crescimento de estudos dedicados a essa temática concentrados nas áreas de Antropologia, Sociologia e Ciências da Religião (Osman, 2019, p.1).

Inclusive, merece menção os levantamentos de Samira Adel Osman e Murilo Sebe Bon Meihy¹², nos quais os autores analisam o desenvolvimento de trabalhos acadêmicos relacionados aos estudos árabes e islâmicos no Brasil, citando uma grande quantidade de fontes encontradas desde a década de 30, como a pesquisa de Taufik Kurban, “*Os sírios e libaneses no Brasil*”, de 1933, mostrando que o interesse nessa temática de pesquisa não é recente. Osman circunscreve o balanço da produção acadêmica entre 1970 e 2020, trazendo um apanhado do que há de mais recente em pesquisas na área.

Em minha busca realizada em plataformas e fontes de acervo online, como SciELO e Academia.Edu, além de buscas no Google Acadêmico (ou Google Scholar), repositórios institucionais de universidades e revistas, a pesquisa usando os descritores: *islamismo no Brasil; islã no Brasil; muçulmanos no Brasil; e mulheres muçulmanas no Brasil*, resultou em algo próximo de uma centena de artigos e trabalhos acadêmicos acerca do tema (como dissertações, teses e TCCs). Num primeiro filtro realizado, selecionei 64 pesquisas, descontando as que abordavam o tema de forma um pouco mais distante do meu interesse (como a questão halal, por exemplo, ou estudos muito específicos de comunidades geolocalizadas). Os resultados foram divididos em três categorias, que orientaram minha leitura: 1) Islã no Brasil; 2) Islã na Tríplice Fronteira; 3) Mulheres árabes muçulmanas no Brasil.

Essa organização dos trabalhos norteou o fluxo das leituras realizadas, que tinham por objetivo não apenas elucidar o que já se havia pesquisado na temática, como também apontar demandas de pesquisas que complementassem esse diálogo com outros autores, evitando repetições exaustivas, e orientando como poderíamos contribuir nesse debate trazendo informações novas para o campo pesquisado. E foi assim que, lendo os autores de referência nessa área, como Francirosy Ferreira (2009, 2010, 2013, 2015, 2022), Vera Lúcia Marques (2007, 2008, 2011), Sílvia

(Marques 2000; Ramos 2003; Barros 2012), performance e rituais religiosos (Ferreira 2007), mídia (Porto 2012), casamentos interculturais (Pasqualin e Barbosa 2016).

¹² Refiro-me às pesquisas: “*Arabia Brasiliensis*”: *Os estudos árabes e islâmicos no Brasil*, de Murilo Sebe Bon Meihy, disponível em: <<https://journals.openedition.org/hamsa/865>>; e *A imigração árabe no Brasil: balanço da produção acadêmica (1970-2020)*, de Samira Adel Osman, disponível em: <<https://periodicoscientificos.ufmt.br/territoriosfronteiras/index.php/v03n02/article/view/1058>>. Acesso em: 7 abr 2025.

Montenegro (2002, 2004), Lidice Meyer Pinto Ribeiro (2012), Cristina Castro (2011, 2014), Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (2005, 2009, 2013), Vitória Oliveira (2011), Samira Adel Osman (2019, 2020), Poliana Cardozo (2004), Velvet Rosemberg Fuentes (2012), entre outros, percebi que todos precisavam lidar com uma controvérsia pública já instaurada logo no início da apresentação do tema: a questão do número de muçulmanos no Brasil.

Há uma enorme discrepância entre o número de muçulmanos fornecidos pelo Censo do IBGE e pelas entidades representativas islâmicas. Enquanto o IBGE trabalha com a tímida cifra de apenas 35.167 seguidores do islã no Brasil em 2010, as entidades islâmicas como a FAMBRAS, a UNI e o CDIAL supervalorizam seus números, elevando-os a uma margem variável de 800 mil a 2 milhões de fiéis em território brasileiro. E isso não é questão de menor importância, já que essa variação de quase 5.000% nos números, interfere em muito na maneira como lidamos com os resultados.

A pesquisadora Vera Lucia Maia Marques, que tem dezenas de textos sobre a temática do islã no Brasil e em Portugal, acredita que o assunto Islã no Brasil ainda não foi amplamente estudado e discutido nos meios acadêmicos, se comparado com países da Europa e com os Estados Unidos, por razões que incluem esse fator estatístico. Vera acredita que a falta de precisão de dados das instituições oficiais islâmicas e a insignificância das estatísticas com relação ao número de adeptos, *“colocam a comunidade islâmica no Brasil como grupo minoritário e de menor importância acadêmica”* (Marques, 2007, p.290).

Além disso, essa presença é vista de forma distinta a julgar pelo local que se toma como referência. É comum que ao mencionar no Espírito Santo que trabalho com alunos muçulmanos em Foz de Iguaçu, eu ouça das pessoas de lá: *“mas tem muçulmano no Brasil?”*. Bom, se o IBGE estiver certo em sua estimativa de pouco mais de 35 mil muçulmanos, a pergunta é razoável, já que eles poderiam não serem vistos facilmente na imensidão dos mais de 203 milhões de habitantes do país. Entretanto, se as instituições islâmicas estiverem certas, e tivermos em torno de 1 milhão e meio de seguidores do islã no Brasil, a pergunta mais correta não seria *“se existem”* muçulmanos no Brasil, mas sim, *“por que as pessoas ainda não sabem que existem muçulmanos no Brasil?”*, ou ainda: *“onde estão esses muçulmanos no Brasil?”*. Para simples efeito comparativo, e vamos destrinchar isso adiante no capítulo 1, se os dados das instituições islâmicas estiverem certos, o número de muçulmanos

no Brasil seria maior do que o número dos seguidores de religiões de matriz africana, conforme os números destas religiões que aparecem no censo 2010¹³; e as pessoas não perguntam “se” temos adeptos delas no Brasil.

Diante dessa controvérsia pública acerca dos números, nosso objetivo com essa pesquisa é responder *quantos são e onde estão* os muçulmanos no Brasil. As variáveis *quantos* e *onde* aqui se complementam pelo fato de que não basta trabalharmos o número de seguidores do islã, e a qual valor defendido (se IBGE ou instituições islâmicas) ele corresponde mais fielmente; mas também entender onde vivem estes muçulmanos.

Por conseguinte, como objetivo secundário, pretendemos elaborar algo que não encontramos em todas as pesquisas e autores sobre islã no Brasil consultados: um *mapa gráfico da presença islâmica no Brasil com base nas instituições islâmicas* existentes no território brasileiro e sua localização. Isso porque, como afirmam Carloto e Gil Filho (2007), ao tratar sobre o espaço de representação da comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu, “*a principal territorialidade dos árabe-muçulmanos é a Mesquita*” e as Sociedades Benéficas Islâmicas, que são a maior referência e representação da comunidade islâmica num determinado local, e os fiéis tendem a se concentrar próximos desses estabelecimentos (p.8). Essas instituições tendem a ser tanto um aglutinador da comunidade islâmica local, que opta por residir no seu entorno, quanto um reflexo desta presença em determinada região, já que surge como demanda religiosa dessa comunidade de fiéis.

Nosso intuito é que o mapa facilite a visualização da presença islâmica no Brasil nos Estados, a partir da localização das instituições religiosas islâmicas fornecidas por seus próprios órgãos federativos e de divulgação da religião, FAMBRAS e CDIAL, em seus respectivos sites, além de dados levantados nas pesquisas realizadas (em fontes acadêmicas e jornalísticas). A escolha desse critério de mapeamento nos permite superar os impasses relacionados ao número de muçulmanos no Brasil, considerando o contraste entre os dados do IBGE e das organizações islâmicas. Outra razão para essa escolha de mapear a presença islâmica no Brasil a partir das mesquitas, centros islâmicos e sociedades muçulmanas é porque não há um mapeamento atualizado dessa natureza, dado o crescimento

^{13S} Somadas as categorias independentes de “umbanda” e “candomblé”, mais as categorias conjuntas de “umbanda e candomblé” e “Outras declarações de religiosidades afro-brasileira” para o conjunto total de brasileiros residentes, o IBGE contabiliza 1.163.491 seguidores dessas religiões. Disponível em: < <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pesquisa/23/22107>>. Acesso em 25 mar. 2025.

recente desses estabelecimentos no nosso país. Assim, esperamos com isso contribuir com os debates dessa temática entre a comunidade acadêmica, e para qualquer outro fim de análise da pluralidade religiosa brasileira.

Dado que estamos tratando de um tema que envolve uma controvérsia, uma discordância pública quanto aos dados da presença islâmica no Brasil, creio ser necessário considerarmos o que Montero (2012) propõe: que a esfera pública seja tratada como um espaço constituído basicamente de fluxos discursivos, “um espaço de interlocução que ganha visibilidade através de controvérsias, um fluxo de interações discursivas que carregam as incertezas, as aspirações, os medos e as esperanças” dos seus interlocutores (p.176). Para isso, nossa caminhada metodológica será interdisciplinar, recorrendo às contribuições de áreas disciplinares distintas, e das zonas de intersecção entre elas.

Diante da complexidade do mundo atual, Bicudo (2008) argumenta que a pesquisa acadêmica demanda recursos e procedimentos que ultrapassam os limites da ciência disciplinar descontextualizada da realidade histórico/política/econômica; o que não significa que o conteúdo disciplinar e os procedimentos que ao longo da história tenham se revelado bem-sucedidos devam ser ignorados. O que a autora afirma é que deve-se buscar “uma postura que avance em direção a uma visão do todo enquanto unidade de articulações possíveis e dinâmicas e não como uma soma de partes separadas e estanques” (p.144). Isso ocorre especialmente quando o tema, que é o norte da investigação, é suficientemente abrangente, e cujas abordagens não cabem nos limites de uma disciplina, forçando seus limites e não se adequando exclusivamente aos seus métodos.

A pesquisa interdisciplinar se apresenta como alternativa muito apropriada nesses casos; e isso inclui o tema desta pesquisa, que atrela conhecimentos de diferentes áreas, como as ciências sociais, a geopolítica, a estatística, a geografia, a história e a ciência da religião. Esse tipo de pesquisa empenha uma atividade de investigação que coloca as disciplinas em relação umas com as outras, “levando em consideração as conexões, solicitadas pelo problema ou pela pergunta investigados, com outras disciplinas e até com outras áreas do conhecimento, visando a uma maior clareza da compreensão obtida” (Bicudo, 2008, p.141).

Assim sendo, este trabalho se utilizará de uma metodologia qualitativa de natureza mista. Para compreender a controvérsia exposta, nosso ponto de partida serão os dados censitários relativos à pertença religiosa no Brasil ao longo da série

histórica do IBGE, e os manuais metodológicos que esclarecem o funcionamento do Censo – ambos disponíveis nas plataformas e informes do IBGE. Esses dados foram analisados, com vistas a compreendermos o processo que envolve a realização do censo de religião no Brasil. Em seguida, realizamos um extenso levantamento bibliográfico com ênfase na presença islâmica no Brasil, que incluiu artigos científicos, dissertações e teses disponíveis em plataformas online e repositórios institucionais de universidades; informações midiáticas disponíveis em agências de notícias e órgãos oficiais (tais como como Agência Brasil, ACNUR); além de informativos ao público veiculados por entidades árabes e/ou islâmicas no Brasil.

Por fim, somamos a este conjunto de análise, duas entrevistas realizadas em abril de 2025, em São Paulo: uma na Sede da FAMBRAS – Federação das Associações Muçulmanas do Brasil, entrevistando o Sheik responsável pelo setor de Assuntos Religiosos; e outra em São Bernardo do Campo, no escritório do Sheik que representa a UNI – União Nacional das Entidades Islâmicas, e é Presidente da CALCEE – Centro Árabe Latino de Cultura e Estudos Estratégicos, e do Instituto Cinco Pilares, além de Vice-Presidente do WAMY América Latina (Assembleia da Juventude Islâmica). Estas entrevistas foram analisadas por mim e serviram a esta pesquisa como objeto de reflexão e de contraste às fontes oficiais de levantamento censitário. Posteriormente, foi necessário entrevistar ainda uma agente do IBGE na sede de Foz do Iguaçu para compreendermos as especificidades da aplicação da metodologia do censo no município.

Em termos de estrutura, no primeiro capítulo vamos tentar entender a metodologia do censo religioso utilizada pelo IBGE para compreender como o órgão chega ao número de muçulmanos no Brasil, e vamos problematizar algumas questões que possam justificar uma divergência numérica tão grande em relação aos números das instituições islâmicas. No segundo capítulo, vamos abordar algumas alternativas censitárias, trazendo os dados que aparecem nas pesquisas acadêmicas e nos levantamentos numéricos das instituições islâmicas representativas dos muçulmanos no Brasil, como a FAMBRAS e a UNI, buscando entender como estas chegam aos números de fiéis que apresentam.

No terceiro capítulo, vamos apresentar um mapa da presença islâmica no Brasil elaborado a partir dos dados coletados junto aos estabelecimentos religiosos, como mesquitas, centros islâmicos, sociedades beneficentes islâmicas, utilizando-se de um esforço desta investigação na conferência e validação da existência desses

locais, expandindo nossas buscas além das listagens “oficiais” islâmicas. Vamos comparar os achados do nosso mapeamento com as chamadas “zonas do islã” de Montenegro (2002), e “núcleos de islamização” de Hilu (2013).

Por fim, nossa pretensão inicial incluía também analisar os mais recentes dados liberados pelo IBGE referente ao Censo Demográfico de 2022, no que tange a presença muçulmana no Brasil, baseada nos moldes das pesquisas de Philippe Waniez e Violette Brustlein (2001), que analisaram os muçulmanos no Censo 1991, e de Castro e Vilela (2019), que fizeram o mesmo em relação ao Censo 2010. No entanto, o resultado divulgado no dia 6 de junho de 2025 mostrou que mais uma vez os muçulmanos não foram contabilizados em uma categoria independente, mas foram somados ao grupo inserido em “outras religiões”. Assim, vamos analisar algumas possíveis razões dessa decisão do IBGE de não divulgação da contagem, e o consequente papel que as pesquisas alternativas ao Censo assumem diante desse Cenário.

1. Abrindo a caixa-preta do Censo Religioso: contextualizando uma controvérsia pública

A religião é uma chave de entendimento relevante de nossa sociedade e é um atravessamento fundamental na vida brasileira.
Clemir Fernandes

Assim que a equipe do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) tornou públicos os dados sobre religião do Censo Brasil 2022, na manhã de 6 de junho de 2025, a internet foi tomada por uma enxurrada de postagens em mídias sociais e notícias que tentavam interpretar esses dados. O ISER – Instituto de Estudos da Religião – que tem sido parceiro do IBGE em assessorias na realização do censo de religião nas últimas edições do recenseamento, publicou então um artigo onde fez uma primeira análise sobre os dados de Religião do Censo 2022.

Em resumo, o artigo diz que a Igreja Católica mantém um protagonismo na vida social brasileira, prevalecendo no imaginário cultural, nos calendários litúrgicos e cívicos e nas principais tradições nacionais; diz também que um em cada quatro habitantes do Brasil são evangélicos; que o número das pessoas que se autodeclaram “sem religião” aparece em um crescente já há algumas edições do Censo, e passaram de 1,5% em 1980 para 9,3% em 2022; e que as tradições de matriz africana no Censo 2022 tiveram um aumento de 233% em relação ao Censo 2010¹⁴.

Clemir Fernandes, sociólogo e diretor adjunto do ISER, demonstra que tem havido uma tensão e uma expectativa crescentes a respeito dos índices apresentados pelo IBGE sobre os números de religião.

Num tempo, mais do que nunca, dominado pela métrica das redes sociais de seguidores, compartilhamentos, curtidas e afins, números são aferidores poderosos pois geram mais engajamento, dinheiro, influência, poder político, inclusive eleitoral, e muito mais! Por isso é grande a espera dos números do Censo brasileiro sobre religião.

O interesse é tão grande que até se busca “furos” jornalísticos por se tentar antecipar publicamente dados ainda preservados ou não consolidados. Foi o que aconteceu há cerca de um mês quando o jornalista da GloboNews Gerson Camarotti informou supostos números do Censo, que foram desmentidos pelo IBGE (Fernandes, 2025).

¹⁴ O artigo a que os referimos é: “*Um Brasil mais plural: um primeiro olhar sobre os dados de Religião do Censo 2022*”. Instituto de Estudos da Religião, 6 jun. 2025. Disponível em: <<https://iser.org.br/noticia/um-brasil-mais-plural-um-primeiro-olhar-sobre-os-dados-de-religiao-do-censo-2022/>>.

E a pluralidade religiosa, que foi a tônica desse Censo, não passou sem comentário por parte do ISER, que ressaltou que a pergunta aberta “*Qual é a sua religião ou culto?*”, demonstrou em números ter deixado a população mais livre para declarar o que é de fato a sua relação com religião. Para Fernandes, a pluralidade pode aflorar, graças a “uma atmosfera social, política e cultural diversa de períodos anteriores em que havia constrangimentos e limitações à declaração pública de vinculações que fossem diferentes ou contrapostas ao Catolicismo hegemônico” (ISER, 2025).

E houve um tópico relacionado aos dados do Censo 2022 que movimentou de forma intensa o debate entre jornalistas, estudiosos, pesquisadores, gestores públicos, lideranças religiosas e a população em geral. A novidade foi a divulgação pelo IBGE do *número de estabelecimentos religiosos existentes no Brasil*. Como dado puro, os 579,7 mil estabelecimentos religiosos não chamariam talvez tanta atenção pelo fato de se subdividirem em uma imensidão de diferentes locais, os quais atendem às diferentes crenças religiosas (como igrejas, terreiros, mesquitas, templos hindus, centros espíritas, entre outros), numa população total de mais de 203 milhões de habitantes de fé diversa.

No entanto, o uso desse dado comparado a outros dois de natureza e finalidade distintas foi o que provocou várias reflexões e reações, como foi relatado pelo ISER. Após a divulgação, o jornal Folha de S. Paulo publicou notícia com a seguinte manchete: “*Brasil tem mais espaços religiosos do que de educação e saúde juntos, aponta Censo*” (Folha, 2/2/24)¹⁵. O número de estabelecimentos de saúde foi de 247,5 mil, e de ensino 264,4 mil. Diante dessa chamada jornalística, seguida de maneira similar por outros veículos de comunicação e reproduzida nas redes sociais, surgiram comentários variados, inclusive questionamentos críticos sobre a comparação de setores institucionais tão diferentes como estabelecimentos de saúde e educação versus espaços religiosos (ISER, 2024).

Fernandes (2024), acredita que os muitos e diferentes espaços religiosos com os seus adeptos, reforçam a relevância de se estudar mais a sociedade brasileira pelo viés da religião, *conjugando-a com outras variáveis*, para se buscar decifrar um

¹⁵ Matéria disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2024/02/veja-os-municipios-com-maior-presenca-de-locais-de-ensino-saude-e-religiao-segundo-o-censo.shtml>. Acesso em 25 novembro de 2025.

pouco de nossa instigante complexidade como nação. Entretanto, ele mesmo reconhece que *“é assimétrico comparar a quantidade de estabelecimentos religiosos com espaços educacionais e de saúde, inclusive por causa dos tamanhos físicos diferenciados entre eles e pela quantidade de pessoas que eles costumam atender”*, como é o caso de grandes universidades e hospitais. O diretor do ISER considera que certamente há centenas de micro estabelecimentos religiosos que caberiam dentro do edifício de um único hospital, ou até milhares de espaços religiosos que somados são menores do que a área construída de um único campus ou cidade universitária de algumas dessas grandes instituições de ensino superior do Brasil. E analisa que

Ao comparar moralmente estabelecimentos de educação/saúde com espaços religiosos pode se chegar a uma falsa interpretação de que pessoas são enganadas pela religião, quando deveriam ter acesso à educação, inclusive para superar suas “crenças religiosas”, por exemplo. **A equação é, além de falsa, preconceituosa e elitista. Pessoas precisam e devem ter assegurados seus direitos à serviços de educação e de saúde – de qualidade. Mas isso não substitui a religião.** Esta cumpre uma função social fundamental na sociedade, seja pela sociabilidade, pertencimento, integração ou segurança ontológica, entre outras. [...] As pessoas buscam um estabelecimento religioso por diferentes razões, sobretudo num mundo de múltiplas inseguranças e procuram caminhos para superar a anomia e outros problemas que afetam suas existências (Fernandes, 2024, grifo nosso).

Um véis específico nesse íterim também foi fortemente alardeado, e Fernandes o demonstra num exemplo divulgado pelo jornal O Globo¹⁶. O jornal se referiu aos estabelecimentos religiosos utilizando-se “igrejas e templos” (numa gramática intencional e restritivamente mais católica e evangélica), levando os leitores a associar os 579,7 mil estabelecimentos a espaços cristãos, por exemplo; quando, no entanto, o IBGE traz uma enorme diversidade de estabelecimentos religiosos na sua contagem, referindo-se a todos os distintos espaços de fé no país, como “centros espíritas, terreiros de umbanda e de candomblé (e outros espaços de culto de matrizes afro-brasileiras e indígenas), templos budistas, sinagogas (judaicas), mesquitas (islâmicas) e uma miríade de grupos mais diversos possíveis” (ISER, 2024).

Entre esses números e controvérsias, buscávamos uma informação em especial: o número de muçulmanos no Brasil no Censo 2022. Mas, não encontramos nenhuma menção na apresentação do IBGE dos resultados preliminares da amostra

¹⁶ O título da matéria publicada é: *Censo 2022: Brasil tem mais igrejas e templos do que escolas e hospitais somados; veja ranking de estados 'mais religiosos'*, de 2/2/24. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/noticia/2024/02/02/censo-2022-brasil-tem-mais-igrejas-e-templos-do-que-escolas-e-hospitais-somados-veja-ranking-de-estados-mais-religiosos.ghtml>. Acesso em: 21 nov 2025.

de religião. E, por conseguinte, sem dados específicos para serem analisados, também não havia nenhuma menção pelo ISER. Agrupados na categoria “Outras Religiosidades”, o IBGE mais uma vez silenciou sobre esses números¹⁷. E o silêncio diz muito.

Fernandes (2025) pondera que é necessário redobrar o olhar para a interpretação dos números, “que nunca são exatos nem dizem tudo o que aparentam”, pois “*os dados quantitativos revelam, mas também escondem nuances que exigem leituras mais qualitativas e complexificadas para compreensão, sempre dinâmica, da realidade*”. Ele reconhece que, quando divulgados em edições passadas, os dados de religião geraram muitas críticas de grupos religiosos que duvidam ou criam suspeição da metodologia do IBGE. E conforme Waniez e Brustlein (2001), Oliveira (2019) e outros autores, os muçulmanos são um desses grupos que questionam os números que emergem do recenseamento.

Essa controvérsia pública, circunscrita entre os dados trazidos pelo Censo e os números defendidos pelos grupos religiosos, em nosso entendimento, se dá porque o Censo de 2010 indicou que havia 35.167 muçulmanos no Brasil. Na contagem anterior, em 2000, o número de adeptos do islã era de 27.239. No entanto, diversos autores que estudam o islã no Brasil, entre os quais Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (2013) apontam que os dados do Censo contrastam fortemente com as estimativas apresentadas pelas instituições islâmicas, que costumam afirmar a presença de 800 mil a 2 milhões de fiéis (Marques, 2007 e 2011; Waniez e Brustlein, 2001; Ribeiro, 2012; Taha, 2022; Castro e Vilela, 2019; KHALIL, 2028; Montenegro, 2002; Lima, 2016; Oliveira, 2006).

Podemos dizer, com isso, que a controvérsia que se coloca como objeto de análise desta pesquisa se configura numa disputa estatístico-discursiva quanto ao número de muçulmanos no Brasil, tendo de um lado os números do IBGE, e de outro, os números das instituições islâmicas. Como a diferença entre essas cifras dificilmente passa despercebida à academia, ao noticiário, aos circuitos religiosos (sendo também reverberada por estes), creio que seja válido analisarmos a metodologia censitária da pesquisa de religião, para compreendermos como o Censo chega a esse número de muçulmanos. De igual forma, posteriormente será

¹⁷ Usamos “mais uma vez”, porque neste capítulo será mostrada a série histórica do IBGE e os Censos onde os números de muçulmanos foram omitidos enquanto categoria exclusiva, e foram incluídos em “outras religiões”.

necessário buscar das fontes islâmicas como estas chegam aos números que apresentam, para tentarmos compreender as possíveis causas dessa disparidade tão grande entre os valores do IBGE e das instituições islâmicas.

Para Paula Montero (2012), a noção de “controvérsia” ganha um papel estratégico e um estatuto teórico relevante ao permitir a que uma multiplicidade de pontos de vista se tornem visíveis e possam ser descritos simultaneamente, e uma variedade de atores possam ser descritos em suas interações – na medida em que a controvérsia nos permite observar as manipulações de diversas formas discursivas por diferentes agentes (p.178-179). Essa abordagem torna-se uma categoria analítica a qual permite tornar visíveis as relações entre sujeitos de discurso, considerando-se que “a legitimidade de um agente ou instituição não é uma qualidade inerente, mas o resultado de uma dinâmica simbólica que é preciso descrever” (p.177). Logo, a autora argumenta que se a legitimidade não é pensada como uma qualidade dos sujeitos, mas como a resultante de um processo discursivo, “o mapeamento das controvérsias se torna um instrumento útil para a compreensão dessa dinâmica” (p.177).

O projeto de “mapeamento de controvérsias” coordenado por Tommaso Venturini, é citado por Montero e define a noção de controvérsia como

uma forma de “incerteza compartilhada”, ou seja, uma série de “situações nas quais os atores estão de acordo de que discordam entre si” (2011:6). Tal como no caso da perspectiva latouriana, a noção de controvérsia não está sendo usada aqui em seu sentido mais corriqueiro de “polêmica”, “divergência” etc.; trata-se de compreender como um conjunto de fatos é reunido em um debate público, quais os processos de tradução que transformam o sentido da linguagem ordinária em um problema social.

[...]

Em função da complexidade de questões que a noção de controvérsia nos permite enfrentar, ela nos parece constituir, como sugere Venturini, um instrumento útil para observar e descrever a esfera pública e, por via de consequência, o mundo social em construção (Montero, 2012, p.178,179).

E para esse debate de controvérsias, é essencial fazer menção a Bruno Latour, quem propôs que cada ator pode ser decomposto em uma rede mais ou menos heterogênea de proposições. A metodologia para isso consistiria, portanto, em compreender e mapear os atores e seus discursos, e as dinâmicas que articulam entre si agentes e proposições referentes a um determinado tema. Latour lançou mão desse instrumento para a análise das controvérsias científicas, e estamos nos propondo a fazê-lo para as controvérsias dos números entre o IBGE e as instituições islâmicas.

Para tal, vamos analisar a metodologia utilizada pelo IBGE para chegar aos números de religião no Brasil, com base no que podemos apreender dos informes e manuais metodológicos do órgão. Também analisaremos os dados referentes aos muçulmanos apresentados nos diversos Censos que o Brasil realizou ao longo de mais de um século. Na sequência, vamos identificar quais são os quantitativos encontrados em alternativas censitárias que constam em pesquisas acadêmicas. E por fim, vamos explicar como as instituições islâmicas chegam aos números de muçulmanos que elas estimam que tenhamos no Brasil.

Lorenzi e Andrade (2011) demonstram que para Latour e Woolgar, os fatos científicos são construções produzidas por todo um coletivo de pessoas e equipamentos que são gradualmente estabilizados até se tornarem fatos inegáveis por toda a comunidade científica. O processo se dá assim: cientistas ou engenheiros constroem fatos científicos ou objetos tecnológicos que vão lentamente ganhando coerência dentro dessa rede até formarem uma espécie de “caixa-preta” – uma discussão encerrada ou uma máquina já funcional – de forma que se considera aquilo como um fato, mesmo sem se entender a fundo.

Os autores argumentam que “após se fechar uma caixa-preta e difundi-la no espaço, ela torna-se um ponto obrigatório de passagem. Todos terão que citar o fato concretizado” (p.112). A proposta de Latour é então a de que, para entender como a ciência funciona, deve-se observar como essas “caixas-pretas” vão se formando e a rede de atores envolvida nesse processo. E para isso ele descreve o que chama de “estabilização dos fatos”, processo pelo qual os fatos vão de uma simples cogitação até serem considerados como verdade evidente por toda a comunidade científica (Lorenzi e Andrade, 2011, p.111,112).

Estevao, Arns e Strauhs (2017, 2019) apontam que as caixas-pretas são o último estágio da construção científica, pois “elas contêm aquilo que já não precisa ser repensado” (2019, p.9), e surgem no momento em que os “recursos científicos estão acabados, em que toda a sua complexidade está encapsulada em um conceito ou em um artefato de forma que se torna inquestionavelmente aceito” (2017, p.8). Os autores enfatizam que “quaisquer questionamentos ao objeto estabilizado custam muito; discordar e argumentar, abrir a caixa-preta é, para Latour, uma tarefa cara, quiçá inexecutável” (Estevao, Arns e Strauhs, 2019, p.9).

Utilizando-se da metáfora de Latour, é possível dizer que os dados do Censo se tornaram uma espécie de caixa-preta no estudo das religiões no Brasil; algo

como dados inquestionáveis, absolutamente verossímeis, de cuja verdade e validade não se duvida. E não estamos dizendo que sejam o contrário. Entretanto, não seria ousado demais afirmar que, se questionadas a respeito de como esses dados são produzidos ou qual a metodologia utilizada, a maioria das pessoas não saberia responder ou sequer acharia necessário refletir a respeito – exatamente como as caixas-pretas, que, como vimos, contêm aquilo que já não precisa ser repensado. Isso mostra o quanto os dados censitários estão cristalizados, e tornaram-se hoje referência quase obrigatória em qualquer debate que envolva números da população.

Quanto a isso, Marcelo Camurça (2014) considera que a partir do Censo 2000, os dados do IBGE sobre a pertença religiosa da população brasileira passaram a ser incorporados nas análises dos cientistas sociais, onde esses dados foram assumidos de uma maneira *inconteste* no debate contemporâneo sobre o campo religioso brasileiro e sobre a relação da religião com a sociedade e a cultura no país (p.12,13), levando a uma *“referência quase que obrigatória do Censo IBGE enquanto uma realidade que se impôs para as pesquisas do campo acadêmico de estudiosos do fenômeno religioso no Brasil”* (p.14).

Fernandes (2025) avalia que mesmo a disputa pela interpretação dos dados do Censo atesta o reconhecimento legítimo do trabalho do IBGE, cuja pesquisa sobre índices de religião é a mais respeitada e esperada do país. E como reitera Maria Goreth Santos, analista do ISER, o Censo não faz uma leitura qualitativa dos dados; ele constitui apenas um retrato estatístico que não fala sozinho, necessitando de contexto para interpretação adequada. E é essa compreensão e interpretação que nos propomos a realizar a seguir.

1.1. De quantos muçulmanos estamos falando?

Há dois trabalhos quantitativos dedicados ao estudo dos muçulmanos no Brasil: o primeiro foi publicado pelos geógrafos franceses Waniez e Brustlein (2001), a partir dos dados do Censo de 1991. O segundo, de Cristina Maria de Castro e Elaine Meire Vilela (2019), trabalhou com dados provenientes do Censo 2010, analisando um leque mais amplo de variáveis da comunidade islâmica brasileira através do cruzamento de dados do IBGE, como perfil etário e endogamia, por exemplo. As autoras apresentam o perfil socioeconômico e demográfico, bem como a localização

espacial de muçulmanos no Brasil a partir do número de habitantes por região, conforme o levantamento do Censo.

Há ainda duas pesquisas merecedoras de destaque. A primeira delas, “Identidades muçulmanas no Brasil”, de Silvia Montenegro (2002), identifica algumas “zonas do Islã” no Brasil, a partir da concentração das 58 instituições islâmicas que a autora contabiliza entre os estados brasileiros no período do levantamento. A segunda, de Paulo Gabriel Hilu R. Pinto (2013), “O islã em números”, também busca analisar os dados numéricos do Censo, e corrobora a discrepância destes com os números das instituições islâmicas. O capítulo do autor, inserido no livro “Religiões em Movimento”, que analisa o Censo de 2010, indica a presença de 94 estabelecimentos islâmicos em 19 estados do país no ano de 2012. Atualmente, nosso levantamento preliminar já aponta um número maior de estabelecimentos, em 21 estados e no Distrito Federal, um crescimento considerável que será abordado mais adiante.

Mas, independentemente dos números da religião no Brasil, fato é que o islamismo é a segunda maior religião do planeta de acordo com o Pew Research Center¹⁸, com mais de 1,8 bilhões de seguidores da fé iniciada por Maomé, no século VII na Arábia Saudita. Embora seja fortemente associado ao mundo árabe, onde de fato está o coração da religião e suas principais cidades sagradas como Meca e Medina, o islã cresceu para muito além das fronteiras do Oriente Médio, expandindo-se inicialmente para o Norte da África, e posteriormente para o Sudeste asiático. É nessa região, inclusive, que hoje temos o país com a maior população islâmica do mundo, a Indonésia¹⁹.

Cruzando o Atlântico para as Américas, o islamismo chegou ao novo continente desde os primórdios do descobrimento das terras de cá; mas por aqui não teve a mesma adesão que nas regiões da Ásia e da África. No entanto, a realidade mais recente começa a se reconfigurar de outra maneira, com um aumento

¹⁸ Disponível em: <https://www.pewresearch.org/short-reads/2017/04/05/christians-remain-worlds-largest-religious-group-but-they-are-declining-in-europe/>. Acesso em 30 jun 2025.

¹⁹ A Indonésia tem 255 milhões de habitantes, dos quais entre 200 e 230 milhões se declaram muçulmanos. Depois, em ordem decrescente, temos Paquistão com cerca de 174 milhões; Índia com 161 milhões, Bangladesh com cerca de 145 milhões, e Nigéria com 78 milhões de muçulmanos. Isso é mais do que a população inteira de países do Oriente Médio, considerando que os mais populosos dessa região são a Turquia e o Irã, com cerca de 80 milhões de habitantes cada. Disponível em: [https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2009/10/091008_islamismo_rc#:~:text=Os%20pa%C3%ADs%20com%20o%20maior%20n%C3%BAmero%20dos,Nig%C3%A9ria%20\(78%20milh%C3%B5es\)%20e%20Egito%20\(75%2C5%20milh%C3%B5es\)](https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2009/10/091008_islamismo_rc#:~:text=Os%20pa%C3%ADs%20com%20o%20maior%20n%C3%BAmero%20dos,Nig%C3%A9ria%20(78%20milh%C3%B5es)%20e%20Egito%20(75%2C5%20milh%C3%B5es)). Acesso em 30 jun 2025.

significativo da presença muçulmana nas Américas, e em particular no Brasil, decorrente dos fluxos de imigração do último século e dos recentes movimentos de “reversões” ao islã²⁰. Ribeiro (2012, p.107) destaca que em 2005 o islã já era considerado a segunda maior comunidade religiosa em países de formação protestante, como Estados Unidos (cerca de 6 milhões de muçulmanos), França (5 milhões), Alemanha (2,5 milhões) e Holanda (500 mil).

Sobre a chegada dos primeiros árabes muçulmanos no Brasil, os trabalhos de Samira Adel Osman (2019), Lidice Meyer Pinto Ribeiro (2012), Castro e Vilela (2019) e Murilo Meihy (2014) podem ser tomados como referência. Meihy (2014) afirma que os primeiros passos dos estudos árabes e islâmicos no Brasil deram-se no campo das análises sobre a imigração do Oriente Médio para as cidades brasileiras, a partir de pesquisas de historiadores, economistas, sociólogos e antropólogos que buscavam compreender as dinâmicas da presença árabe no Brasil, destacando o caráter interdisciplinar das pesquisas realizadas (p.25).

Nestes estudos era comum encontramos uma tentativa de contabilizar o contingente dos imigrantes que eram adeptos do islamismo. Ribeiro (2012) e Osman (2019) apresentam um clássico relato feito por um líder muçulmano em visita ao Brasil entre os anos de 1866 e 1869: o diário de viagem do imã Abdurrahman al`Baghdadi, súdito do Império Otomano, nomeado “*Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso*” (Ribeiro, 2012, p.109; Osman, 2019, p.4). A obra foi escrita em árabe e traduzida para o português por Paulo Daniel Farah. Este texto constitui uma importante fonte de informação histórica, antropológica e religiosa sobre o islã no Brasil do século XIX, e aponta um contingente dos primeiros muçulmanos que chegaram ao Brasil trazidos entre os escravizados africanos, os chamados “malês”, que ficaram conhecidos pelo levante de 1835, a “Revolta dos Malês” (Castro e Vilela, p.172). Eles trouxeram consigo a religião islâmica e receberam dos demais escravizados a alcunha *malês*, que vem do termo ioruba “*imali*”, e significa “renegado, que adotou o islamismo” (Ribeiro, 2012, p.110).

Nessa visita ao Brasil, Al`Baghdadi passou pelo Rio de Janeiro, Salvador e Pernambuco, e destacou a existência de mais muçulmanos em Salvador que no Rio de Janeiro; o que condiz com o tráfico negreiro de tribos islamizadas para a Bahia. O

²⁰ O islamismo não emprega o termo “convertido” para o indivíduo que adere à religião. O muçulmano considera que todos nascem muçulmanos, mas muitos se afastam de Deus; e o retorno a Deus é chamado então de “reversão” (Ferreira, 2009, p.2).

imã registra em seu diário que se reunia ocultamente com um grupo de cerca de 500 homens para o estudo do Alcorão, e relata que no Brasil havia aproximadamente 5 mil muçulmanos – um número que subiria para 19 mil ao final de sua estadia de três anos no país, quando enfim retornou à Arábia (Ribeiro, 2012, p.113-114). Não é possível sabermos com base nas poucas fontes existentes desse período se houve uma supervalorização da parte de Al`Baghdadi no número de adeptos do islã, elevando-os de 5 mil para 19 mil em apenas 3 anos. Tampouco é possível afirmar se o número de 5 mil teria sido passado ao imã por ocasião de sua chegada ao Brasil e foi sua “pesquisa de campo” que lhe permitiu contabilizar os 19 mil. Com os registros disponíveis não é possível esclarecer a questão, mas vale a reflexão de que as divergências numéricas já acompanham os primeiros registros da presença islâmica no Brasil.

O fim da presença organizada dos Malês no Brasil se deu por um processo de repressão à Revolta de 1835, que resultou na dispersão forçada e processo de dissolução e assimilação da comunidade, com resquícios de sua religiosidade incorporados a outras práticas. Segundo Ribeiro (2012), após a Revolta de 1835, um "certo número de escravos presos foi devolvido a seus senhores e, posteriormente, vendidos para o Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul" (p.112). Após isso, iniciou-se uma "grande perseguição aos malês", com prisão e confisco sucessivo de textos em árabe, fazendo com que um "número significativo de malês livres se dirigisse para o Rio de Janeiro e ali fixasse residência" (p.112). Entretanto, como a autora demonstra, o processo de dissolução desse primeiro islamismo não significou o completo desaparecimento de seus elementos culturais e religiosos. O texto indica que a cultura Malê se mesclou às outras culturas africanas, criando sincretismos.

Ribeiro revela que “as sobrevivências malês acham-se diluídas nas práticas e cultos gege-nagôs ou bantus, das macumbas e candomblés do Rio, Bahia e outros pontos do Brasil” (p.116), numa clara indicação de que a cultura malê se amalgamou às outras culturas africanas, criando sincretismos que hoje somente podem ser detectados “por meio de alguns termos, roupas e práticas” (p.116). A autora mostra que outros pesquisadores em busca dessas conexões encontraram alguns artefatos que indicam o fenômeno, como “objetos dos antigos terreiros Xangô de Maceió, hoje extintos, que apresentam o símbolo da meia lua e a aparência de bolsas de mandinga” (p.117). E cita Hosney Mahmoud Mohamed Al-Sharif, assessor da Mesquita Brasil, em São Paulo, que refere-se à palavra oxalá como sendo uma corruptela da

expressão árabe isha-Alláh, “queira Deus” (p.117). Ainda outros, segundo ela, fizeram descobertas interessantes nesse sentido:

Abelardo Duarte (1958, p. 41) defende terem os muçulmanos de Alagoas mantido as tradições islâmicas misturadas ao catolicismo. É o caso do assuim, ou jejum anual (um dos cinco pilares do islã), que coincide com a festa do Espírito Santo. Os muçulmanos procuravam, assim, dentro do catolicismo, encontrar brechas para praticar sua religiosidade com todo o rigor que ela exigia.

João do Rio encontrou, em 1904, no Rio de Janeiro, um islã misturado ao candomblé, em que alufás vestidos com abadá, com as cabeças cobertas por um gorro vermelho, o filá, e sentados sobre tapetes de pele de tigre ou de carneiro liam o Alcorão, faziam suas preces (kissium), rezavam o rosário (tessubá), não comiam carne de porco e guardavam o Ramadã (DO RIO, 2006, p. 25-26). João do Rio registrou que, apesar de os praticantes do candomblé carioca e os muçulmanos que encontrou possuírem hábitos exteriores semelhantes e praticarem “feitiçarias” da mesma forma, não havia uma total absorção de uma religiosidade pela outra, pois observou que a reação entre negros islamizados e os provenientes das tribos iorubá permanecia: “os alufás não gostam da gente de santo a quem chamam de auauadó-chum; a gente de santo despreza os bichos que não comem porco, chamando-os de malês” (DO RIO, 2006, p. 27). (Ribeiro, 2012, p.115)

Passada essa primeira etapa, chamada por Ribeiro de *islamismo de escravidão* (2012, p.108), a autora afirma que se deu início outra fase de implantação do islã no Brasil: o *islamismo de imigração*. Quanto a esse tópico, os mesmos autores já citados podem ser tomados como referência, e acrescentamos a eles as pesquisas de Vera Lúcia Marques Maia, Silvia Montenegro, Philippe Waniez e Violette Brustlein, Samira Osman e Luciana Oliveira. Esses trabalhos trazem apontamentos sobre os fluxos da imigração árabe para o Brasil, e a conseqüente chegada do islamismo como religião de uma parte dos migrantes. Aí se inicia um estereótipo que perdura até hoje de associar-se o islã a uma “religião étnica”, uma “religião de imigrantes” (Oliveira, 2006, p.86; Marques, 2002, p.60,61), como é observado por Montenegro, ao afirmar que “o islamismo não chamou a atenção para pensar os caminhos da religiosidade local porque, muitas vezes, foi visto como uma religião étnica, professada por descendentes de imigrantes” (2002, p.60,61).

De fato, é na imigração árabe que a presença dos muçulmanos se torna mais perceptível em meio à sociedade brasileira, e essa imigração tem origens ainda no período do Império. Oliveira (2021) relata que as razões econômicas para a saída dos imigrantes do Império Turco-Otomano rumo ao Brasil teriam sido motivadas por alguns encontros entre líderes da região com o então imperador Dom Pedro II, em 1887, de acordo com o historiador brasileiro de origem libanesa e diretor do Centro de

Estudos e Culturas da América Latina na Universidade Saint-Esprit de Kaslik, no Líbano, Roberto Khatlab:

“o discurso sedutor do imperador Dom Pedro II atraiu muitas famílias árabes, pois enfatizava as inúmeras possibilidades que o Brasil ofereceria aos seus novos habitantes. A ampla divulgação sobre a nova terra resultou na chegada dos primeiros imigrantes árabes palestinos originários de Belém, Nazaré e de Jerusalém, ao estado do Ceará, Pernambuco e Piauí.

A comitiva brasileira na região do Oriente Médio chamou a atenção da população local. De uma maneira indireta, o monarca incentivava a vinda dos palestinos, sírios e libaneses ao Brasil e inaugurava uma nova “rota dos trópicos”. Dom Pedro II registrou em seu diário de viagem que ouvia nas ruas de Damasco que “eles, os árabes, querem emigrar para o Brasil” (2021, p.3).

Desde então, em diferentes tempos e fluxos, o Brasil foi se tornando um *mahjar árabe*, um local que recebe a “diáspora árabe”, um “destino dos imigrantes árabes” (em tradução livre). Oliveira (2021) e Ribeiro (2012) reforçam que os imigrantes árabes, em sua maioria sírios, libaneses e palestinos, continuaram a chegar ao Brasil, em decorrência das guerras mundiais entre os anos 1918 e 1945, e dos conflitos no Oriente Médio na segunda metade do século XX. Ribeiro aponta que uma nova leva de imigrantes árabes, de maioria muçulmana, chegou ao Brasil fugindo da guerra com Israel, fortalecendo a comunidade islâmica aqui no país. O crescimento desta comunidade progrediu a ponto de, em 1970, realizar-se o primeiro Congresso Internacional Islâmico dos Muçulmanos do Brasil, com participação do Irã e da Turquia (2012, p.119,120). Ainda mais recente, a Guerra na Síria em 2011 e os conflitos provocados pelo Estado Islâmico na Síria e no Iraque resultaram na emigração forçada de inúmeros sírios rumo ao Brasil e às Américas, incluindo nesse contingente um número grande de muçulmanos que discordavam do radicalismo do grupo.

Samira Osman (2019) chama atenção, entretanto, para a imigração islâmica de outras origens étnicas não árabes. Ela destaca nesse perfil a Região Metropolitana da cidade de Campinas (Sorocaba, Sumaré, Piracicaba, Americana) no estado de São Paulo, que tem uma comunidade composta por indianos e sul-africanos, além de palestinos e egípcios, os quais se reúnem em torno do Centro Islâmico de Campinas. (p.5,6). A autora sinaliza ainda que essa presença tem se evidenciado por meio da formação de mesquitas e salas de oração para atender essas comunidades étnicas não árabes, cuja vinculação nacional é evidenciada nos nomes das entidades; como, por exemplo, a *Ahle Sunnat wal Jamat Bangladeshi Jame Mosque* – Mussalah de Cruzeiro do Oeste, município do norte do Paraná, que é uma

mesquita para a comunidade sunita bengali do Bangladesh. Nas cidades de Uberlândia (MG), Joinville (SC), e em São Paulo observa-se o mesmo fenômeno. Em SP, temos a Comunidade Islâmica da República e a Mesquita *Bilal al Habashi* que congrega imigrantes muçulmanos da África do Sul, Angola, Burundi, Guiné, Gana, Filipinas, Marrocos e Moçambique, além de brasileiros (2019, p.6).

Por fim, os números de muçulmanos no Brasil são ainda incrementados por um fenômeno que Ribeiro vai chamar de “islamismo de conversão” (2012, p.121). Segundo a autora esse fenômeno se deve, em parte, “*pelo trabalho missionário realizado sem muito alarde por meio de ações sociais, divulgação de literatura e das diversas páginas da internet*” (2012, p.107). Isso resulta na presença de um grande contingente de brasileiros nas mesquitas. Alguns pesquisadores têm tentando compreender esse fenômeno, como Castro (2005), Marques (2007), Lima (2016), Ribeiro (2012), Ramos (2003) e a antropóloga Francirosy Ferreira (2009).

Montenegro (2002) também realizou uma pesquisa de campo na comunidade muçulmana no Rio de Janeiro, mostrando que em 2002 esse grupo já era composto por cerca de 50% de brasileiros convertidos (2002a, p.66). Em 2011, Rodrigo Cardoso atualiza esses números mostrando que 85% dos frequentadores da mesquita do Rio de Janeiro já eram brasileiros revertidos, destacando que o número destes era apenas 15% do total em 1997; e menciona o caso análogo de Salvador, onde a frequência de brasileiros revertidos é de 70% (2011, p. 63-64). Para o autor, o que marcou esse novo fluxo de convertidos ao islã no país foi a novela “O Clone”, da TV Globo, que introduziu no imaginário cultural brasileiro imagens bastante positivas dos muçulmanos como pessoas alegres e devotadas à família.

Tal percepção é compartilhada por Ferreira (2015) e Montenegro (2004), em artigos publicados sobre a visibilidade que a novela trouxe para a comunidade islâmica brasileira. “O Clone” foi exibido em 2001 e reprisado duas vezes, e trazia uma protagonista muçulmana de origem marroquina (Jade). Ferreira considera que a invisibilidade do Islã no Brasil diminuiu com a telenovela, afirmando que esta “*teve um papel preponderante na (re)construção da relação da comunidade islâmica brasileira com os brasileiros, na medida em que possibilitou diminuir o estranhamento entre esses modos de ser*” (2015, p.26). Ela afirma que no período em que a novela esteve no ar o número de reversões ao Islã aumentou “significativamente” – o que pode constatar de perto frequentando as aulas de religião para mulheres, ministradas por um sheik de São Bernardo do Campo:

“A cada aula mais jovens compareciam, sem nenhum conhecimento da religião [...] Algo bastante comentado entre as mulheres, principalmente as solteiras, era o comportamento do Said, o marido de Jade, como exemplo de marido muçulmano, delicado, religioso, que vivia presenteando sua esposa. Há alusões de que as reversões de algumas mulheres tenham sido também em busca de um marido como Said” (Ferreira, 2015, p. 787).

Quanto ao perfil dos brasileiros revertidos, os dados trazidos por Ribeiro (2012) apontam que a maioria tem entre 20 e 40 anos, e cerca de 70% são do sexo feminino – o que dificulta em parte a elaboração de uma estatística de fiéis, já que as mulheres são dispensadas das obrigações religiosas na mesquita (p.123). A autora aponta ainda que a maioria dos visitantes das mesquitas e outras instituições islâmicas brasileiras é movida pela “curiosidade” (pela cultura árabe ou pela religião islâmica), e que ao chegar a estes locais depara-se com uma estrutura de divulgação muito bem elaborada, *“com distribuição gratuita de literatura em português, Alcorão inclusive, e de cursos como de língua árabe, doutrinários e acerca de temas de interesse geral como educação, ecologia e política”* (p.123).

Assim, Ribeiro acredita que é o estímulo ao *dawah* – a ação missionária islâmica – nas comunidades brasileiras que tem tido papel relevante nesse crescimento de revertidos. Na Mesquita do Pari em São Paulo, ocorrem aulas aos sábados para crianças e, separadamente, para brasileiros revertidos e interessados em conhecer o islã. E um dos temas constantes nas pregações das sextas-feiras e nas aulas semanais é justamente o estímulo à prática do *dawah*, que preconiza que *“todos os muçulmanos são chamados a convidar não muçulmanos a conhecerem a verdadeira religião do islã”* e instrui os muçulmanos a *“viverem plenamente a mensagem do islã para que, por meio de seu testemunho de vida, outros venham a se reverter”* (2012, p.124).

Enfim, essa prática, segundo a autora, se dá em diversas atividades, como *“no estabelecimento de mesquitas, organizações sociais, escolas e estímulo à educação, jornais e revistas e, nos dias de hoje, sites, blogs e comunidades virtuais”*, e considera que *“a internet tem sido o maior veículo de dawah ou de islamização no islã brasileiro”* (Ribeiro, 2012, p.124). Ela cita o Instituto Latino-Americano de Estudos Islâmicos, fundado em 2008, em Maringá/PR, que oferece cursos de *“divulgador do islã”* com o intuito de preparar divulgadores dentro do Brasil, que falem a língua local, conheçam a cultura do povo e seu modo de pensar e viver (p.125).

1.2. A questão do número de fiéis: como o IBGE chega aos números do Censo

Para trabalharmos os números atuais da presença islâmica no Brasil, será necessário recorrermos aos dados demográficos e censitários de que dispomos. Maria Goreth Santos (2014), tecnóloga no Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), destaca que desde 1872 o Brasil faz recenseamento da religiosidade dos brasileiros, divulgando o perfil religioso da população a cada 10 anos. Ela reconhece que nas últimas três décadas o número de declarações religiosas vem revelando mudanças no perfil da religiosidade brasileira, o que resultou em modificações na metodologia do Censo no quesito religião (p.18).

Os antropólogos Clara Mafra e Marcelo Camurça prestaram consultoria técnica ao IBGE durante os recenseamentos religiosos dos Censos 2000 e 2010. Camurça (2014) observa que no correr dos últimos anos, a crescente difusão dos dados sobre religião dos censos IBGE pela mídia indica a influência destes dados no juízo que a opinião pública forma sobre o crescimento e diminuição das religiões no Brasil (p.13), e acrescenta:

Acredito que hoje tanto os grupos formadores de opinião, como a grande mídia, quanto os pesquisadores da Academia veem os dados demográficos e estatísticos como de extrema relevância para a análise do papel da religião na sociedade contemporânea. Por outro lado, é preciso que se diga que apenas o dado quantitativo não é suficiente para uma análise mais refinada do panorama religioso brasileiro onde as crenças e práticas – sincretismos, porosidades, múltiplas pertencas religiosas, trânsito religioso – são mais significativas do que a pertença às religiões institucionais. Ainda assim, o levantamento demográfico da distribuição das religiões pelos espaços do país, pelos territórios urbanos e rurais, pelas faixas etárias, grupos de gênero, classes sociais têm sido crucial para o desenvolvimento de estudos sobre o papel da religião na esfera pública (Camurça, 2014, p.15,16).

O mesmo tema foi examinado em um dos últimos artigos de Mafra²¹ (2013) na revista Debates do NER, onde ela aponta que esses números dificilmente saem do papel “puros” e “transparentes”, mas vem sempre acompanhados por uma narrativa (especialmente quando envolvem disputa entre maioria e minoria), questionando

²¹ Clara Mafra faleceu em julho de 2013, em São Paulo. Ela foi antropóloga, professora e pesquisadora de referência na área de Antropologia da Religião, tendo atuado como pesquisadora do Instituto de Estudos da Religião (ISER) e como editora do periódico Religião e Sociedade.

assim as inferências e consequências que os sociólogos e antropólogos da religião querem fazer a partir desta informação (p.13).

Alguns autores se ocuparam de pesquisar e compreender a metodologia do Censo religioso, e entre eles Clara Mafra (2004, 2012, 2013) levantou diversas considerações e questionamentos sobre a maneira como a pesquisa de religião era conduzida. A autora valoriza a “longevidade” dos números sobre religião nos censos brasileiros, apontando que a série desses registros começa em 1872, tem um breve intervalo entre 1920 e 1930, e segue contínua até os dias de hoje (2012, p.26).

Mafra também aprecia a metodologia desenvolvida pelo IBGE, contrastando-a aos institutos de estatística dos outros países, que tendem a apresentar uma grade fechada de alternativas religiosas para o respondente, mantendo as respostas dentro de um limite previamente estabelecido. Já o IBGE permite que o respondente indique de forma livre o nome da religião ou culto do qual faz parte – o que obviamente resulta num trabalho monumental, mas ainda assim mais próximo de capturar a pluralidade religiosa brasileira. O Censo 2000 coletou mais de 15 mil nomes de religiões de pertencimento, que foram posteriormente classificados em 144 categorias. Em 2010, os técnicos do IBGE também indicaram uma “lista quilométrica de declarações”, classificadas em 66 categorias (2012, p.26).

Mafra seguiu apontando a fragilidade dos números de religião do censo. O primeiro apontamento que queremos destacar, é o fato de que, para a autora, uma única pergunta feita aos respondentes: “*qual a sua religião ou culto?*”, é algo breve demais para garantir a consistência dos números sobre religião no Brasil. A autora consultou líderes religiosos e pesquisadores de religião, que concordam com a insuficiência de uma única questão. A demanda por alteração chegou a ser apresentada ao IBGE, mas não foi atendida; e o número continua a ser produzido e divulgado, a seu ver, com uma “alta taxa de vulnerabilidade” (2012, p.27).

Outro aspecto que Mafra chama a atenção diz respeito ao tempo para a divulgação dos dados. No Censo de 2010, que teve como data de aplicação 31 de julho de 2010, os números sobre religião só foram divulgados em 29 de junho de 2012, quase um ano e onze meses depois da aplicação do questionário. No Censo 2022, que ocorreu entre agosto e outubro de 2022, os dados de religião só foram divulgados em junho de 2025, quase três anos depois (e ainda assim sem a totalidade dos dados refinados, que tem sido lançadas aos poucos periodicamente).

Mafra (2012) entendia que a postergação da divulgação dos dados censitários de religião, especificamente, não são resultado de acaso ou problema técnico, mas sim uma decisão institucional estratégica, uma “*decisão institucional de cunho político*”, que resulta de uma “*interpretação equivocada da capacidade de agência dos números de religião*” (p.28). A autora argumenta que ao longo dos últimos anos, alguns pesquisadores sugeriram que os números censitários, aqueles que descrevem a pluralidade religiosa do país, estavam “*fazendo coisa demais*”, e que pareciam “*ganhar autonomia e vida própria e estariam favorecendo atores sociais intolerantes*” (p.28). Assim, para conter uma atuação equivocada dos números, “*optou-se por uma tática de invisibilização*” (p.28). No entanto, ela afirma que “*procurar conter a politização dos dados censitários sobre a pluralidade religiosa postergando a sua divulgação [...] tem a mesma eficácia que botar fogo em uma folha de papel para fumar o cachimbo ali desenhado*” (p.31).

Em seu artigo *O que os homens e as mulheres podem fazer com números que fazem coisas* (2012), Maфра argumenta que as pessoas sempre podem “*criar interlocução com o que os números fazem*”, e aponta que os dados do censo de religião estão reforçando uma mudança mais geral: de um “*Brasil sem minoria*” para um “*Brasil constituído por maiorias e minorias*” religiosas (p.29). Desde o período do Império, alimentou-se a ideia do Brasil Católico, de que temos ainda hoje tantas marcas e manifestações. E hoje, os números mostram que há um segmento social que se apresenta com vocação minoritária, mas significativa: o dos evangélicos – os quais, segundo a autora, “*fazem campanhas proselitistas tendo o Censo como referência*” (p.30). Ao que parece, essas supostas campanhas estariam no bojo do “*fazer coisa demais*”.

A autora mostra que estudiosos da religião acreditam que com a perda de consistência do Brasil católico, sem essa referência mais consensual do catolicismo como constituidor da “*totalidade*”, os números censitários seriam lidos como “*intensificadores dos processos de individualização e como promovedores de uma politização excessiva do campo religioso*” (p.31). Assim, segundo Maфра, a transformação de um Brasil sem minorias em direção a um “*Brasil sem maioria*” tanto é indicada, como também é produzida pelos números censitários; contudo, para ela, a postergação da divulgação dos dados sobre religião precariza ainda mais a interlocução social sobre a construção dos números de religião no país (p.33).

De forma geral, os dados censitários apontam que muitas transformações ocorreram no campo religioso nas últimas décadas, e ainda assim os pesquisadores brasileiros tendem a reconhecer uma tríade dominante: catolicismo, protestantismo e religiões mediúnicas (inclusive nesta última categoria as religiões de matriz africana). Para Mafra, as religiões espíritas e de culto afro, que formam a nossa pluralidade, ainda que apareçam em números tímidos nos Censos do IBGE, não se comportam exatamente como minoria, porque estas religiões podem ter pouca expressão política, mas tem uma enorme influência cultural (2012, p.30). Ela cita Giumbelli (2006), ao afirmar que a pluralidade no campo religioso brasileiro se constitui como um “mosaico crivado de muitos centros de referência e de experiência, cujo arranjo obedece ao marco posto pelo catolicismo” (Mafra, 2012, p.30).

Por não estar incluso nessa tríade dominante catolicismo-protestantismo-religiões afro, o islamismo sempre ocupa um lugar periférico nas análises do censo religioso, seja por suas cifras diminutas, seja por sequer aparecer como campo individual em algumas contagens, sendo incluído em algumas edições censitárias dentro da categoria “outras religiões”, como veremos a seguir.

1.3. Os muçulmanos na série histórica do IBGE

Maria Goreth Santos (2014) traça uma breve série histórica da presença religiosa no Brasil desde o primeiro Censo religioso realizado pelo IBGE, em 1872, ainda na época do Império. Para melhor compreensão, nos deteremos apenas no que diz respeito aos *muçulmanos* nessa série histórica. E para facilitar a visualização, elaboramos o gráfico a seguir, a partir dos dados extraídos do site do IBGE referentes aos Censos 1991, 2000, e 2010; e dados dos censos anteriores compilados a partir das pesquisas de Santos (2014), Waniez e Brustlein (2001), Hilu (2013) e Castro e Vilela (2019).

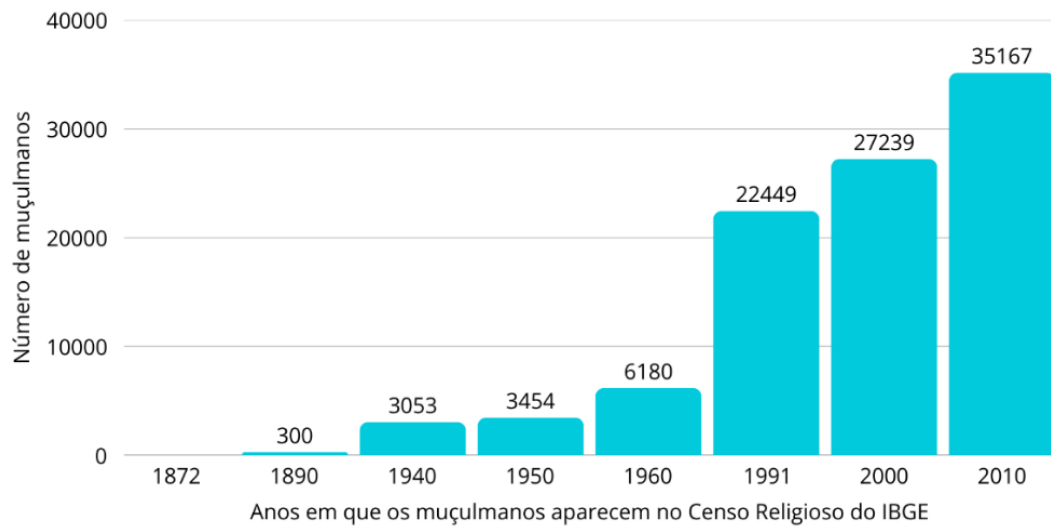


Gráfico 1 – *Número de muçulmanos nos Censos do IBGE desde 1872.* Gráfico elaborado pela autora.

Segundo Santos (2014), no primeiro Censo religioso realizado em 1872, havia apenas duas opções de resposta: católicos (a religião do Império) e acatólicos (todos que seguiam qualquer outra religião); logo, os muçulmanos, bem como todas as outras religiões, não foram contabilizados individualmente (p.19). No Censo seguinte, em 1890, registrou-se o “culto” professado pela população brasileira, e já nesse Censo os muçulmanos aparecem como “islamitas”, com 300 contabilizados (p.20). Interessante notar que em 1890 apenas cinco categorias religiosas são contabilizadas: católicos, protestantes, islamitas, positivistas e sem culto; e os “islamitas” (outro termo para os muçulmanos) já são contados individualmente neste que foi o primeiro censo a contabilizar as religiões não católicas, mesmo sem que nenhuma outra confissão religiosa tenha sido registrada – ainda que o Brasil já tivesse judeus, budistas, religiões de matriz africana, e adeptos de outras crenças.

Não há uma resposta precisa para o porquê disso nas bibliografias pesquisadas. Santos acredita que a imigração árabe no período de 1850 a 1900 pode explicar as declarações “islamitas” (p.20). No entanto, eu ousaria supor que outra colocação anterior da autora esclarece melhor essa questão: segundo ela, no primeiro censo de 1872, o país contava com 8.419.672 pessoas livres e 1.510.806 escravizados. Uma vez proibidos de professar sua própria religião, para os escravizados era registrada a religião católica. No segundo recenseamento da população, em 1890, a Lei Áurea já havia abolido a escravatura (em 1888), e agora eles já respondiam sua religião (p.19). Creio que com a recente liberdade, os ex-escravizados muçulmanos africanos puderam declarar sua real pertença religiosa, e

com isso confirmavam a presença real de um contingente islâmico, que constava do diário de viagem do imã al`Baghdadi que mencionamos no começo do capítulo – ainda que em quantidades muito distintas.

Os dois censos seguintes, os de 1900 e 1920, não apresentaram os dados de religião. Ao que parece, o fenômeno religioso brasileiro, já excessivamente plural à essa altura, extrapolou a capacidade de análise de que dispunham na época; e a justificativa dada, segundo os arquivos históricos do IBGE, foi que “o estudo estatístico das diversas confissões exorbita do caracter synthetico que devem ter as investigações do recenseamento geral da população”, para o que a sugestão apresentada foi a realização de um “inquérito especial, capaz de revelar o fenômeno religioso na multiplicidade e complexidade dos seus interessantes aspectos” (Recenseamento, 1920, apud Santos, 2014, p.20). O mesmo documento faz ainda menção ao fato de que os Estados Unidos da América encerraram sua investigação sobre a religião da população em 1918, por causa da quantidade de corporações religiosas.

Os Censos de 1940 e 1950, já sob a responsabilidade do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, criado em 1936, trazem o registro de nove declarações religiosas: católicos, ortodoxos, protestantes, israelitas, maometanos, budistas, xintoístas, espíritas e positivistas; além de três novas colunas: outra religião, sem religião e religião não declarada. Camurça (2014) chama atenção para o fato de que a tipologia religiosa antiga de descritores não comportava mais a diversidade das religiões declaradas pela população brasileira nestes Censos (p.9,10). Observe ainda que os muçulmanos aqui aparecem como maometanos, ao invés de islamitas como no Censo de 1890. Nestes censos de 1940 e 1950, os muçulmanos perdem o destaque outrora recebido em 1890, e embora sejam contados, passam a ser classificados dentro da categoria “Outras religiões” (Santos, 2014, p.21).

Vale ressaltar que essa nomenclatura “maometanos” utilizada em 1940 e 1950 é bastante problemática. Os muçulmanos rejeitam o termo maometano porque consideram que Alá (Deus, em árabe) é o centro de sua fé, e não Maomé; e muitos sentem-se ofendidos quando são chamados de maometanos, pelo fato disso denotar a ideia de um culto pessoal a Maomé, o que é proibido no Islã. Por isso mesmo, Oliveira (2018) pontua que na medida em que o Ocidente foi estreitando relações com o mundo islâmico, termos como maometismo, maometanos, mohammedans, foram progressivamente sendo abandonados na literatura e na comunicação pública

ocidental em geral (p.434). E mesmo o uso da palavra islã para designar a religião dos muçulmanos se deu ainda muito recentemente, já que na Idade Média, a prática europeia comum era chamá-los de “seita ou heresia dos sarracenos” (idem, p.435).

Seguindo em frente, no Censo de 1960, pela primeira vez ofereceu-se opções fechadas de declarações religiosas à população recenseada, com as categorias utilizadas com base nos censos anteriores. Nele foi contabilizado um total de 6.180 muçulmanos residentes no país (Castro e Vilela, 2019, p.178). Já o recenseamento de 1970, o oitavo realizado, foi considerado um marco divisor na história dos censos brasileiros, por ter sido mais rico em dados, em confiabilidade, e muito utilizado nas análises do mundo acadêmico pelas Ciências Sociais (Santos, 2014, p.22). E no entanto, quanto às opções de declarações religiosas, tivemos, de certa forma, um retrocesso. Apenas cinco categorias foram apresentadas aos brasileiros: católica romana, evangélica, espírita, outra e sem religião. Os muçulmanos não aparecem aí, e o mesmo se repete no Censo seguinte, de 1980.

Embora o Censo da década de 80 tenha dobrado o número de categorias em relação à edição anterior, as 10 categorias agora existentes também não incluem o islamismo, e são elas: Católica romana ou Melquita; Protestante tradicional; Protestante pentecostal; Espírita Kardecista; Espírita afro-brasileiro; Religiões orientais; Judaica ou Israelita; outras religiões (14 grupos religiosos não identificados com nenhum dos outros grupos); Sem declaração; Sem religião (Santos, 2014, p.22). Observe que nesse censo, os espíritas aparecem pela primeira vez, dispondo de duas classificações (espíritas afro-brasileiros e espíritas kardecistas); e também pela primeira vez separa-se os protestantes tradicionais dos pentecostais. Hilu (2013) chama atenção para o fato de que o número de muçulmanos também entra em 1980 na categoria “outras religiões” (p.267), e não é contabilizado individualmente.

A partir do Censo seguinte, em 1991, o IBGE passou a contar com a parceria do Instituto de Estudos da Religião (ISER) na classificação das religiões, com o intuito de identificar as religiões emergentes, mantendo a comparabilidade com os censos anteriores. Em 1991, o quesito religião não é mais pré-codificado, e os respondentes podem responder o que desejarem nessa questão (Camurça, 2014, p.11). Os muçulmanos aparecem novamente dentro da categoria “outras religiões” mas são contabilizados individualmente, e somam 22.449 fieis – número que aumentou 363% em relação à contagem anterior, de 1960 (ver gráfico 1). Uma análise pormenorizada do perfil socioeconômico do grupo foi realizada pelo geógrafo francês

Philippe Waniez junto de Violette Brustlein, que analisaram o perfil dos muçulmanos no Brasil a partir deste Censo (Waniez e Brustlein, 2001).

No Censo 2000, Camurça aponta que os dados de pertença religiosa produzidos pelo IBGE tiveram ainda maior repercussão nas análises desenvolvidas pela Academia no país, passando a serem incorporados nas análises dos cientistas sociais sobre a realidade das religiões na sociedade brasileira, tornando-se um verdadeiro referencial para estes estudos (2014, p.12). Neste Censo, os muçulmanos são contabilizados em categoria independente, classificada como *islâmica*, e contabilizam 27.239 fiéis.

E no Censo 2010, os muçulmanos somaram 35.167 adeptos, alocados de forma independente na categoria *islamismo*. Como não há dados mais recentes do IBGE quanto a contagem isolada dos muçulmanos, esse número de 15 anos atrás é o que ainda tem sido utilizado como referência de valor “oficial”. Cristina Maria de Castro e Elaine Meire Vilela também realizaram uma análise socioeconômica e demográfica dos muçulmanos no Brasil a partir deste Censo, analisando um amplo leque de variáveis do perfil socioeconômico e demográfico do grupo, buscando compreender o impacto deste perfil na prática da religião islâmica no país (Castro e Vilela, 2019).

Essa questão de pontuar as categorias é relevante porque já em 2001, no levantamento de Waniez e Brustlein, é apontado que os especialistas em islamismo no Brasil diziam que “não existem dados confiáveis sobre a população muçulmana no país”, justamente porque no recenseamento “estes são agrupados numa categoria genérica chamada outros” (2001, p.160). Esse número de 22.449 muçulmanos já era questionado pela Sociedade Beneficente Muçulmana de São Paulo, que calculava em um milhão o número total de muçulmanos no Brasil, e em quase cem o número de mesquitas ou salas de oração àquela época segundo o levantamento feito pelo jornal Folha de São Paulo em 1998 (p.160).

De todo modo, Waniez e Brustlein reconhecem que, apesar de diversas entidades afirmarem que o número de muçulmanos se situe em torno de um milhão, os estudiosos consideram que o mais provável é que ele represente 20% deste total, considerando-se o número da categoria outros; e assim, eles propõem que “se considere os efetivos com uma certa reserva, e as proporções com uma confiança relativa, na esperança de uma certa uniformidade de erros entre as categorias” (2001, p.160).

Observe que aqui é possível considerarmos que o fenômeno da inviolabilidade e do não questionamento da “caixa-preta” já está em operação, uma vez que os citados especialistas alegam não existirem dados confiáveis sobre a população muçulmana no país porque o Censo os alocou numa categoria genérica chamada outros. Na melhor das hipóteses, supunham eles, daria para elevar esse valor a 20% do total estimado pelas instituições, considerando-se o número da categoria outros. Ou seja, mesmo a variação para mais ou menos só seria legitimamente aceita se coubesse dentro dos parâmetros aceitáveis à alguma categoria do Censo (nesse caso, a categoria ‘outros’). À essa altura (e creio que antes disso) os dados do Censo já estavam cimentados como o único referencial efetivamente válido; ou pelo menos, o único a apresentar números dos quais poderia se dispor com a “tranquilidade” de não precisarem ser questionados.

Seguindo em frente, ainda hoje o maior contingente de muçulmanos no Brasil são os imigrantes de origem árabe. E por isso os fluxos migratórios árabes estão intrinsecamente associados a esse incremento numérico que ocorre a partir do Censo de 1991 no número de muçulmanos no país. Conforme as informações trazidas por Luciana Oliveira (2021), Ribeiro (2012) e Hilu (2009), houve uma mudança na composição religiosa dos imigrantes árabes nas diferentes levas de migração. E embora o pensamento popular ainda associe árabe a muçulmano, os imigrantes árabes iniciais eram majoritariamente cristãos, e a comunidade muçulmana, embora presente desde o início, organizou-se institucionalmente mais tarde e só cresceu significativamente a partir da segunda metade do século XX. Ao falar sobre a imigração proveniente do Oriente Médio, Hilu afirma que “entre 1908 e 1941, apenas 15% dos sírio-libaneses que entraram pelo porto de Santos eram muçulmanos” (Hilu, 2009, p.25).

Ribeiro (2012) fala em uma Segunda Onda de Imigração Pós-1950, demonstrando que o fluxo de imigrantes muçulmanos (sírios, libaneses e palestinos) para o Brasil a partir da segunda metade do século XX, foi motivado principalmente por conflitos regionais no Oriente Médio, como as guerras Árabe-Israelenses e a Guerra Civil Libanesa (1975–1990). E Oliveira (2021), aponta ainda outros conflitos motivadores dessa diáspora árabe, como a Nakba Palestina (1948), a Guerra dos Seis

Dias (Junho de 1967), e o massacre nos campos de refugiados palestinos de Sabra e Chatila no Líbano (1982)²².

Mais recentemente, o crescimento da população muçulmana no Brasil também foi impulsionado pela chegada de refugiados muçulmanos da Síria e de alguns países africanos (como Nigéria, Sudão, Congo, Gana e Tanzânia), além da conversão de brasileiros ao Islã (Oliveira, 2021, p.5). Assim, o afluxo de novos imigrantes nas últimas décadas trouxe consigo mais muçulmanos entre os imigrantes de origem árabe, além de fiéis de outras origens étnicas para o Brasil.

1.4. A questão da amostra – ou de quantos muçulmanos responderam ao questionário

Os principais autores que analisam a metodologia dos censos religiosos, como os mais citados até então (Santos, 2014; Mafra, 2012 e 2013; Camurça, 2014), apontam que para muitas religiões os dados do Censo não estavam representando a realidade religiosa da população devido, principalmente, ao limite da única pergunta usada pelo IBGE: “Qual a sua religião ou culto?”. Outra questão levantada por eles, é que com esta única pergunta também não é possível aferir a dupla (ou múltipla) pertença religiosa, algo que é comum no cenário religioso brasileiro (Santos, 2014, p.18; Mafra, 2013, p.14; Oliveira, 2006, p.101).

Por fim, a terceira e mais recorrente consideração repousa sobre a classificação e categorização *a posteriori* das milhares de respostas de pertencimento religioso que se obtém num questionário aberto como o do IBGE. Mafra e Camurça falam da dificuldade desse tópico com a propriedade de quem coordenou a consultoria do ISEER para os Censos religiosos do IBGE. Em 2000, Mafra revela que levantaram mais de “15 mil nomes de religião de pertencimento”, que foram posteriormente classificadas em 144 categorias (Mafra, 2014, p.16).

No entanto, consideramos que a questão da pergunta única sobre a filiação religiosa e a impossibilidade de se registrar uma dupla pertença, tão criticada por

²² De forma muito resumida, a *Nakba* refere-se ao êxodo palestino de 1948, durante e após a Guerra Árabe-Israelense de 1948, que levou ao estabelecimento do Estado de Israel. A *Guerra dos Seis Dias* foi um conflito ocorrido em junho de 1967, no qual Israel obteve uma vitória sobre uma coalizão de nações árabes (Egito, Síria e Jordânia, com apoio do Iraque) na disputa pelo território. Já o *massacre nos campos de refugiados de Sabra e Chatila*, ocorreu durante a Guerra Civil Libanesa em setembro de 1982 em Beirute, Líbano, e resultou na morte de mais de 1.500 a 3.000 civis palestinos e libaneses.

esses autores, não é um ponto tão problemático para os muçulmanos. Primeiro porque, dificilmente (e eu ousaria dizer quase nunca), um muçulmano vai indicar uma dupla pertença religiosa, já que o islã reivindica exclusividade de prática de fé. Segundo, porque assiduidade e participação em estabelecimentos religiosos não são determinantes para alguém se considerar muçulmano ou não, já que, em geral, não há uma exigência de vinculação a um estabelecimento religioso como comprovação de filiação religiosa; até porque os muçulmanos não têm um “aparelho eclesiástico” que controle a pertença (Oliveira, 2006, p.87). Logo, não ser um frequentador assíduo da mesquita não faz alguém se sentir automaticamente menos muçulmano, ao ponto de não se declarar como tal.

Oliveira (2006) é exceção ao abordar em seu texto a questão de como o islã lida com essa porosidade de identidades do crente brasileiro e suas múltiplas pertenças. Ela reitera que “o islã prega uma adesão absoluta”, mas é a comunidade de fieis quem tem no islã o papel de controle sócio-religioso e não a instituição; e essa “ausência de uma autoridade sacramentada” ou uma “autoridade institucional centralizada e única” torna possível uma vivência mais particular da religião, permitindo que alguns crentes se sintam com liberdade para seguir as práticas à sua maneira (p.101). Assim, é possível que episódios pontuais de sincretismo sejam vistos, como no caso citado pela autora da mesquita de Santo Amaro, que realizou uma festa junina com homens e mulheres vestidos de caipira e dançando juntos – situação que foi criticada por outros sheiks que alegaram que isto se devia a uma falta de conhecimento da religião (p.101).

Já quanto à questão da classificação a posteriori das respostas, ou seja, do uso de questionários abertos, com respostas de religião que só foram efetivamente categorizadas depois de concluída a pesquisa, o relatório metodológico do Censo 2010 do IBGE, que divulga as metodologias empregadas nas diversas fases do planejamento e execução das pesquisas do órgão, esclareceu que no processo de coleta desta informação, orientou-se que fosse registrada a religião de cada morador do domicílio e que “não fossem feitas deduções a partir da declaração da pessoa que estivesse prestando as informações” (IBGE, 2013, p. 337). Ou seja, a priori, a resposta deveria ser *ipsis litteris* o que foi dito.

No entanto, o mesmo manual mostra que os recenseadores foram orientados para que não registrassem expressões genéricas – tais como evangélica, católica, protestante etc. Na prática, o recenseador, ao ser informado do nome de uma

determinada denominação evangélica, por exemplo, não poderia colocar a resposta automaticamente na categoria evangélica (num descritor preexistente), mas deveria escrever exatamente o que foi dito pelo respondente (o nome da denominação). O manual do IBGE demonstra que já haviam bancos descritores prévios onde as religiões seriam lançadas no computador de mão do recenseador, mas era preciso que a resposta batesse exatamente com esses descritores.

Sob o aspecto operacional, o tema Religião do Censo 2010 contou com o banco descritor – listagem completa das declarações religiosas – e a estrutura classificatória dos grupos religiosos, para registrar e analisar as religiões no Brasil. Um aperfeiçoamento importante foi a inserção do banco descritor oriundo do Censo 2000 no computador de mão, facilitando ao recenseador o registro das religiões declaradas. O recenseador podia encontrar a religião citada, já com código classificatório, na tela do computador de mão após a inserção de três letras iniciais da religião declarada, no campo previsto para essa descrição. Quando isso não ocorresse, a nova declaração era digitada e, portanto acrescentada, ao banco de descritores preexistente (IBGE, 2013, p.337).

Assim, vê-se que ocorreram duas coisas no registro das religiões – e, ao que parece, mutuamente excludentes: o entrevistado declarava uma religião que já se encontrava pré-catalogada e já possuía um código classificatório, e ela era registrada dentro dessa categoria; ou, ele declarava pertencer a uma determinada denominação/religião/seita não catalogada, e sua declaração era digitada e acrescentada ao banco de registros pré-existente. Ao fim, o IBGE informou que, somente nesse quesito Religião, o número de registros que não foram codificados automaticamente (ou seja, que não estavam previamente registrados e não possuíam código classificatório) foi de 1.175.637 registros! A partir deste conjunto, foi selecionada uma amostra de 68.735 registros para serem verificados, o que representa menos de 6% do total desses registros (IBGE, 2013, p.582).

Ainda assim, no caso particular dos muçulmanos, o problema maior da metodologia censitária reside em outra questão: a amostra. De acordo com o IBGE, dos mais de 203 milhões de brasileiros que participaram do Censo, apenas 20.635.472 pessoas responderam ao questionário da amostra (IBGE, 2013, p.581). No manual metodológico do Censo 2010 (IBGE, 2013), encontramos a seguinte tabela, que indica o percentual de pessoas que respondem ao questionário da amostra no Censo, onde se encontra a pergunta de religião, separadas em faixas percentuais de acordo com a população do município recenseado.

Tabela 11.2 - Fração amostral e número de municípios, segundo as classes de tamanho da população dos municípios - Censo Demográfico 2010

Classes de tamanho da população dos municípios (habitantes)	Fração amostral de domicílios	Número de municípios
Total	11%	⁽¹⁾ 5 565
Até 2 500	50%	260
Mais de 2 500 até 8 000	33%	1 912
Mais de 8 000 até 20 000	20%	1 749
Mais de 20 000 até 500 000	10%	1 604
Mais de 500 000	5%	40

Fonte: IBGE, Diretoria de Pesquisas, Coordenação de População e Indicadores Sociais e Coordenação de Métodos e Qualidade.

Nota: Cálculo com base nas estimativas de população residente para 1º de julho de 2009.

(1) Inclui o Distrito Estadual de Fernando de Noronha e o Distrito Federal.

Tabela 1 – Fração dos domicílios respondentes ao questionário de amostra. Fonte: Metodologia do Censo Demográfico 2010 (IBGE, 2013, p.445)

Os estudos feitos sobre os muçulmanos no Brasil a partir do Censo de 1991 por Waniez e Brustlein (2001) e do Censo 2010 por Castro e Vilela (2019), apontam um dado bastante semelhante entre si sobre esse grupo: de que a população muçulmana residente no Brasil é majoritariamente urbana, com 99,4% residindo nas cidades em 1991, 99,3% em 2000, e 99% em 2010 – um percentual superior ao da população brasileira no geral. Destes, 49% residem no Sudeste e 37% no Sul do país. Quanto aos Estados de residência, São Paulo, Paraná, Rio Grande do Sul e Rio de Janeiro são os locais de maior concentração de muçulmanos, sendo que SP e PR sozinhos somam 66% do total de muçulmanos no Brasil (Castro e Vilela, 2019, p.179-181).

Hilu reforça o que chama de “caráter essencialmente urbano dos muçulmanos no Brasil” (2013, p.279), afirmando que a atuação das instituições islâmicas se concentra em centros urbanos de grande e médio porte (p.278). E relaciona a localização da comunidade de fieis com sua origem. Em estados cuja base da comunidade muçulmana é a imigração árabe anterior a 1970, como São Paulo e Minas Gerais, a população islâmica encontra-se espalhada por todo o Estado, ainda que a capital apresente a maior concentração. Já em estados sem fluxo migratório recente e onde a predominância econômica da capital incentivou a migração interna (como é o caso do Rio de Janeiro), a população muçulmana encontra-se concentrada na capital. O mesmo ocorre nos Estados onde as comunidades foram criadas por convertidos brasileiros, como Bahia, Pernambuco, Ceará e Maranhão, que têm

praticamente toda sua população muçulmana concentrada na capital (Hilu, 2013, p.280-281).

De igual forma, Waniez e Brustlein apontam que no Estado de São Paulo a concentração de muçulmanos está na capital, com 8.277 muçulmanos recenseados, equivalendo a 24% do total nacional. A região metropolitana vem em seguida, com destaque para São Bernardo do Campo/SP, que é chamada por alguns autores de “*capital muçulmana do Brasil*” (Osman, 2019, p.9), devido à alta concentração de entidades islâmicas na região. São Bernardo tem 1.292 adeptos do islã, 4% do total nacional apresentado pelo Censo. Já no Paraná, Foz do Iguaçu concentra o maior número de muçulmanos (5.599, ou 16% do total nacional), seguido de Curitiba (com 1.307, 4% do total nacional). Duas cidades fora do eixo SP-PR se destacam como a 5ª e 6ª cidades com maior número absoluto de muçulmanos segundo o Censo 2010: Brasília/DF com 972 muçulmanos; e Rio de Janeiro com 964, ambas com representatividade de 3% da população islâmica do Brasil.

O Blog Islam Paraná, que é um veículo de comunicação de notícias da comunidade islâmica no Estado, trouxe uma análise dos dados censitários de 2010, e também abordam o problema da amostra. A postagem argumenta que

A metodologia estatística aplicada pelo IBGE é feita a partir de amostragem probabilística (fração amostral). A definição do tamanho e da seleção da amostra pode permitir apenas uma estimativa aproximativa e não propriamente uma mensuração exata, completa. Portanto, o que se questiona não é a consistência dos dados do IBGE nem a sua validade, mas a completude da aferição censitária. Ou seja, cremos que os resultados do censo são insuficientes para a medição e avaliação da Ummah brasileira; porém estes resultados não podem ser subestimados (Islam Paraná, 2015).²³

É exatamente assim que percebemos o fenômeno: entendendo que a metodologia da amostra (como se configura hoje) não é suficiente para essa medição, ainda que estejamos cientes de que estes resultados censitários não podem ser subestimados. E para ficar mais claro qual é o percentual de respondentes do questionário de amostra nas seis cidades de maior concentração de muçulmanos no Brasil, elaboramos a tabela seguinte. Observe a população total dessas cidades

²³ A população muçulmana segundo o IBGE, de 28 de fevereiro de 2015. Disponível em: <https://islamparana.blogspot.com/2015/02/a-populacao-muculmana-segundo-o-ibge.html>. Acesso em: 21 nov 2025.

segundo o IBGE²⁴ e o percentual de entrevistados em cada uma delas, de acordo com os dados já apresentados na *Tabela 1*.

CIDADE / UF	POPULAÇÃO	% ENTREVISTADO
São Paulo (SP)	11.451.999	5%
São Bernardo do Campo (SP)	810.729	5%
Curitiba (PR)	1.773.718	5%
Foz do Iguaçu (PR)	285.415	10%
Rio de Janeiro (RJ)	6.211.223	5%
Brasília (DF)	2.817.381	5%

Tabela 2 – *Percentual de respondentes do questionário de amostra nas seis cidades com maior presença muçulmana no Brasil. Elaborada pela autora, com dados de população extraídos do IBGE.*

Como se vê, à exceção de Foz do Iguaçu, todas as outras cinco cidades de maior concentração de muçulmanos se enquadram entre os municípios de mais de 500 mil habitantes, onde a fração de respondentes do questionário da amostra é de apenas 5% da população. Isso significa dizer que, justamente onde os muçulmanos mais se concentram no país, 95 em cada 100 pessoas não respondem à pergunta “qual a sua religião?”. Esse percentual talvez seja pouco sensível em se tratando de religiões majoritárias, que estão pulverizadas por todo o país, e tem um contingente representativo que é capturado por virtualmente qualquer percentual de amostra. No entanto, quando se trata de uma religião de forte característica étnica e concentração geográfica em torno das comunidades de imigrantes, como é o caso do islã, a afetação do quantitativo da amostra é muito maior.

Mesmo Foz do Iguaçu, que se enquadra na categoria de 20 mil a 500 mil habitantes, em que o percentual aplicado é de 10% da população respondendo a esse questionário, estamos falando que apenas 10 em cada 100 pessoas respondem qual a sua religião. Há um universo enorme de não respondentes que inclui um número significativo de muçulmanos (e eu ousaria dizer que possivelmente o mesmo se aplique a contagem de outras religiões que são mais fortes entre comunidades de imigrantes, de concentração urbana).

²⁴ Dados retirados do site do IBGE em 8 abr 2025. O sistema de consulta está disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/>>

Há ainda outra questão que afeta a contagem da população árabe islâmica, que presenciei como moradora de um prédio de maioria árabe em Foz do Iguaçu e se aplica especificamente aos imigrantes que professam a fé. A maioria das famílias árabes que residiam lá eram compostas por maridos que saiam cedo para trabalhar no Paraguai, e suas esposas e filhos ficavam na residência no Brasil. Esses homens falavam um pouco de português (o suficiente para se fazerem entender em suas transações comerciais), e suas esposas, que pouco saiam de casa, não falavam ou entendiam quase nada de português. Essa mesma situação se verificava nas outras inúmeras famílias muçulmanas com as quais interagi dando aulas de língua portuguesa. Em todos os casos, uma coisa é fato: dificilmente uma mulher muçulmana árabe receberia um estranho ou estranha em casa (o recenseador), sem a presença do marido. E, caso o recebesse, quem faria a tradução do questionário para o árabe? Em circunstâncias análogas, como a religião dessas famílias é registrada?

Na melhor das hipóteses, se o recenseador falar árabe ou inglês (o que não é pré-requisito para o exercício desta função no IBGE), ele poderia arriscar-se numa entrevista num idioma alternativo. Mas ainda que o fizesse, seria necessário romper a barreira cultural de acessar essas mulheres em casa, com seus maridos ausentes durante o horário de expediente de trabalho. E estamos falando da cidade que, vale lembrar, concentra a 2ª maior comunidade muçulmana do país. Segundo a Agência de notícias do IBGE, em caso de recusas ou ausência do morador, o recenseador deixa um bloco de recado e/ou tenta o contato por telefone. Além disso, ele deve retornar ao domicílio mais quatro vezes, sendo que uma obrigatoriamente em turno alternativo (2022, s/p).

Para compreender como esse processo ocorria nesse contexto específico, conversamos com uma agente do IBGE de Foz do Iguaçu, que participa do recenseamento na comunidade árabe de Foz. Segundo a recenseadora, eles até insistem, mas não podem obrigar ninguém a responder qualquer questionário do Censo. Ela reconhece que o IBGE de Foz do Iguaçu é ciente dessa dificuldade de acessar as mulheres muçulmanas e por isso envia apenas mulheres para a região dos bairros de maioria árabe. E sendo ela mesma uma das responsáveis pelo recenseamento deste grupo, relatou que é difícil chegar nas mulheres árabes, especialmente se estiverem sozinhas. Para driblar essa recusa, os agentes do IBGE buscam apoio da mesquita, solicitando que ela informe às famílias árabes de que

serão visitadas pela equipe do Órgão. E quando isso não é suficiente, buscam ajuda de porteiros e síndicos para mediar o encontro.

No caso do idioma, ela relatou que se a língua árabe for um empecilho não há muito o que fazer, já que de fato não há exigência de que os recenseadores saibam mais de um idioma e o IBGE não dispõe de intérprete. Nestes casos, novamente apela-se a algum vizinho que consiga mediar a conversa, mas nem sempre há alguém disponível. Diante disso, ela informou que algumas instituições que demandam dados mais refinados sobre etnias ou imigrantes buscam diretamente nos registros de entrada da Polícia Federal. No entanto, esses registros não têm a especificidade de registrar a religião; e, portanto, não se aplicam como fonte para contabilizar muçulmanos e/ou quaisquer outras religiosidades desses imigrantes²⁵.

Questionada sobre uma possível razão da divergência numérica entre os dados do Censo e os das instituições islâmicas, a agente acredita que o problema na disparidade entre os números é justamente o problema da amostra²⁶. Ela frisou que o IBGE é “excelente na produção de dados gerais nacionais”, aquilo que se contabiliza da população como um todo (como por exemplo, número de moradores de determinada região, número de estabelecimentos de saúde por Estados etc.); mas reconhece que tem dificuldade com os *microdados*, esses dados muito específicos que são oriundos das amostras, e que incluem os dados de religião – mas não se limitam a eles²⁷. Isso porque, ao fim e ao cabo, esses dados gerados a partir de amostragem são sempre estimativas baseadas em um percentual muito baixo de respondentes.

²⁵ Essa, inclusive, foi a resposta que recebemos do Setor de Comunicação da Polícia Federal de Foz do Iguaçu ao contatá-la em busca desses dados. Num primeiro contato com a PF ainda em 2024 solicitando dados sobre a imigração árabe em Foz do Iguaçu, realizado pessoalmente no Setor Estrangeiro, e formalizado por e-mail, recebi o retorno de que os dados deveriam ser solicitados diretamente ao setor responsável em Brasília – solicitação feita de imediato, mas que nunca teve retorno. Posteriormente, nosso contato com o setor de comunicação da PF de Foz foi mediado pela Agente do IBGE, ao qual tivemos retorno (com muita presteza, inclusive), e fomos informados que eles não dispunham de dados de religião de nenhum imigrante, apenas a nacionalidade.

²⁶ A ida ao IBGE se deu no dia 18/11/2025, meses *depois* de construído todo o nosso argumento acerca do problema da amostra e de ter debatido essa questão com professores da área da estatística; e ouvi-lo de alguém do IBGE reforçou nossa hipótese de que estimativas baseadas em amostragens tão pequenas são de fato problemáticas de serem tomadas como valores absolutos e inquestionáveis.

²⁷ A recenseadora citou outro exemplo que tem sido difícil de aferir com precisão a partir do Censo, e que é muito demandado, que é o número de *autistas* em determinada cidade/região. As estimativas também se baseiam no baixo percentual de respondentes dos questionários de amostra; e portanto, na melhor das hipóteses, nos trazem uma estimativa, não o número real de pessoas diagnosticadas com TEA (transtorno do espectro autista).

À vista disso, a própria recenseadora reconhece que, nesse caso, os dados de religião servem mais como um “contraponto” do que como um valor refinado e preciso. E uma possível razão para a não divulgação do número de muçulmanos no último Censo de 2022, segundo ela, é o fato de que ainda estão acontecendo novos lançamentos de dados toda as semanas – e assim, ainda há possibilidade de que mais números de religião venham a ser divulgados. Considerando-se que já decorreram três anos desde o Censo, e que os dados com que o IBGE trabalha são *automatizados*, é razoável cogitar que talvez o IBGE não priorize os dados de religião diante de tantas outras demandas por números.

Por fim, a recenseadora considera que uma das razões para essa demora é por conta de a resposta de religião ter sido captada em “campo aberto”, onde as pessoas podiam responder o que quisessem sobre sua filiação religiosa e todas as respostas eram registradas – e isso torna a categorização (e não a contagem) muito mais complexa e demorada. Em que pese o fato de que Clara Mafra já havia dito algo semelhante referente aos censos 2000 e 2010, ainda é razoável considerar que os avanços tecnológicos dessas últimas duas décadas nos trouxeram a outro patamar de processamento de dados, e talvez falte atualização tecnológica dessas ferramentas ao Órgão, ou talvez seja mesmo uma questão de priorizar outros números à frente de religião.

Hilu (2013) é o único autor entre os já mencionados a considerar o possível impacto da amostra nessa contagem dos muçulmanos no Brasil, ao afirmar que o uso da amostragem para o registro do pertencimento religioso da população concorre para um possível sub-registro do número de muçulmanos no Censo. Ele afirma que

“Os membros de uma pequena minoria religiosa dispersa, tanto no território nacional quanto no espaço urbano, como é o caso dos muçulmanos, têm maior probabilidade de não serem incluídos em uma amostra e, logo, de serem “invisibilizados” nos resultados da análise em relação àqueles pertencentes a grupos religiosos com maior presença demográfica [...]” (Hilu, 2013, p.269).

O autor afirma ainda que, a despeito das cifras apresentadas, os censos indicaram um crescimento considerável no número de adeptos do islã, que aumentou 29,1% de 2000 para 2010, indo de 27.239 para 35.167 muçulmanos no Brasil. Esse aumento já se verificava em relação à década anterior, crescendo 21,33% em 2000, em relação aos 22.449 muçulmanos recenseados em 1991 (Hilu, 2013, p.267). Todavia, já em relação ao Censo de 1991, Hilu recorda que as autoridades religiosas

islâmicas e demais lideranças religiosas de grupos minoritários já criticavam o desenho do questionário, considerando que, ao privilegiar determinadas categorias religiosas, como as relacionadas ao pertencimento às denominações cristãs e outras majoritárias, “o IBGE induz um sub-registro das demais religiosidades” (p.269).

De toda forma, é inegável a contribuição que o IBGE oferece aos estudiosos da religião, pois como ressaltava Santos, “é a única instituição de pesquisa que faz *censo da religião* da população” (2014, p.18). No entanto, frente a esses questionamentos da metodologia, muitas religiões têm buscado alternativas censitárias (que não tem o mesmo alcance de um censo nacional) para o levantamento dos números de fiéis – e isso ocorre também no islã. Além de se basearem em números de diferentes institutos de pesquisas fora o IBGE, muitas argumentam suas próprias estimativas com base nos dados de que dispõem de vinculação institucional, e esses números são tomados como quantitativos válidos e propagados em seus discursos, com fins diversos.

Por fim, Hilu chama a atenção para o fato que os números estimados pelas instituições islâmicas em contrapartida aos dados censitários não podem ser tomados automaticamente como “representativos diretos de uma suposta realidade demográfica dos muçulmanos no Brasil”, haja visto que essas estimativas, segundo ele, costumam flutuar de acordo com “quem as realiza, o contexto no qual elas são feitas e a audiência para a qual elas são apresentadas” (p.269).

No próximo capítulo vamos conhecer alguns desses números de muçulmanos no Brasil trazidos por pesquisadores em trabalhos acadêmicos, além de compreender a apuração realizada por duas entidades islâmicas representativas dos muçulmanos no Brasil e de suas instituições, a FAMBRAS – Federação das associações muçulmanas do Brasil, e a UNI – União Nacional das Entidades Islâmicas.²⁸

²⁸ O contato com as instituições se deu de forma presencial, em São Paulo, na Sede da FAMBRAS e no escritório de um dos Diretores da UNI, nos dias 15 e 16 de abril de 2025.

2. Alternativas censitárias

Ao refletir sobre o Censo Religioso do IBGE, Camurça (2014) afirma que por muitos anos, as religiões no Brasil fizeram estimativas particulares do número dos adeptos que possuíam e de seu crescimento; e acrescenta que geralmente os dados apresentados vinham “inflando estes números em causa própria e em detrimento das outras concorrentes” (p.14). A maioria dos autores que trabalha com o tema do islã no Brasil, percebe essa dinâmica dos números bem presente nos discursos das instituições islâmicas, e trazem o registro da discrepância numérica entre os dados do IBGE e as entidades islâmicas, baseando-se em fontes diversas, como veremos a seguir.

Antes, no entanto, gostaria de mencionar algumas considerações de Hilu (2013). Para ele, ao analisarmos o Censo, assim como qualquer outra forma de mensurar e estimar o número de muçulmanos no Brasil, estamos lidando com “regimes discursivos de classificação e ordenação da vida social” (p.271); o que faz com que o debate sobre a exatidão dos dados do Censo seja menos importante do que “a análise da objetivação e reificação generalizante de determinadas codificações da identidade muçulmana pelas próprias categorias que pretendem representá-las no universo da mensuração social” (p.271,272).

Assim, como ele sugere, pretendemos com esse capítulo ampliar a rede discursiva a partir da qual a realidade dos dados do Censo Demográfico de 2010 pode ser avaliada, interpretada e contraposta; permitindo o contraste desses dados com outros regimes discursivos de produção de conhecimento sobre os muçulmanos no Brasil. E para isto utilizaremos os dados encontrados em pesquisas acadêmicas e as informações obtidas junto às entidades islâmicas que entrevistamos, analisando-os e contrapondo-os aos dados que já obtivemos do Censo.

2.1. Os números encontrados nos estudos acadêmicos

É razoável nesse debate considerarmos as múltiplas fontes apresentadas nas pesquisas acadêmicas, pois muitas delas chegaram aos seus números com levantamentos acurados, como é o caso do Atlas dos Muçulmanos no Mundo e do Guia mundial de grupos muçulmanos, ambos publicados fora do Brasil, com uma contagem que segue a mesma metodologia em outras nações. Estes, e todos os

demais números apresentados nas outras fontes, inclusive as não-islâmicas, superam e muito os números do IBGE.

Apesar dos dados do Censo mostrarem pouca representatividade da comunidade muçulmana no Brasil, Vera Lúcia Marques (2007) cita Montenegro (2002) e Oliveira & Mariz (2005) para corroborar sua fala de que as instituições islâmicas brasileiras mostram números imprecisos, que variam de 500 mil até 2 milhões de muçulmanos, dependendo da fonte (Marques, 2007, p.290). Hilu e Osman chegam a falar em 3 milhões (Hilu, 2013, p. 271). Marques segue afirmando, em outro texto, que a imprecisão em relação ao número de muçulmanos, tanto nas fontes oficiais quanto entre as instituições islâmicas, persiste no âmbito nacional.

Samira Adel Osman (2019) recupera os dados da *Pew Research Center*, e uma contradição entre eles. Em 2010, o PEW estimava 840 mil muçulmanos na América Latina e no Caribe, com projeção de aumento de 13% para 2050 (a mais baixa em relação aos demais continentes). Quanto à distribuição nos países, o Brasil ficaria com apenas 40 mil – número mais próximo do IBGE. Contraditoriamente, no entanto, a mesma instituição fez um levantamento sobre os muçulmanos nos países latino-americanos e trouxe dados diferentes sobre o Brasil em três anos-base distintos: em 1990 seriam 145.000 muçulmanos; em 2010, teríamos 204.000; e em 2030 projetava-se 227.000 (Osman, 2019, p.1,2).

A autora usa essa inconsistência interna do *Pew Research Center* para ilustrar como os dados são controversos, e compara esses números com as estimativas de outras entidades, como a *Organización Islámica para América Latina y el Caribe*, que estima 1,5 milhão de muçulmanos no Brasil. Osman destaca a enorme discrepância entre as fontes censitárias e as fontes comunitárias, e reforça a escassez e a imprecisão dos dados demográficos sobre os muçulmanos. Em seus artigos (2019 e 2020) ela observa que a produção acadêmica sobre o Islã no Brasil carece de dados estatísticos precisos, o que leva os pesquisadores à recorrerem frequentemente às estimativas das próprias comunidades muçulmanas para suprir a lacuna de dados oficiais, fomentando e perpetuando grandes divergências numéricas.

Oliveira (2006) reforça o que chama de “enorme discrepância entre os números referentes a muçulmanos levantados pelo censo e os números apresentados pelas entidades muçulmanas” (p.85), e cita, em nota de rodapé, que “segundo um informante convertido, a tendência a inflar os números de praticantes muitas vezes se deve ao objetivo de conseguir ajuda de organismos internacionais islâmicos” (p.111).

Ao considerar os dados das entidades muçulmanas que falam em 1.000.000 e reclamam de erro na classificação do censo, ela menciona estudiosos que argumentam que levando em conta a categoria "outros", acham possível que essa população esteja em torno de 200.000. De toda forma, a autora pontua que pensar em um número na casa dos 30.000 ou 200.000, ou ainda 1.000.000, não significa dizer que todos os que se designam muçulmanos são praticantes ou vão à mesquita, pois o número estatístico inclui aqueles que são nominalmente muçulmanos, ou que se autodeclararam assim, mas não participam – ou participam muito pouco – das atividades religiosas da comunidade (p.85).

Quanto a isso, o historiador Raymond Delval (1992) diz que a mensuração demográfica depende da categoria de “muçulmano” que está sendo empregada, que pode ser de “origem muçulmana”, de “cultura religiosa muçulmana”, “de prática religiosa muçulmana” (no sentido dos que são praticantes e assíduos nos ambientes religiosos) etc. E qualquer que seja o critério utilizado, para Hilu (2013) o que tende a ocorrer é uma “retórica maximalista” como estratégia de visibilização dos muçulmanos a partir da construção de uma “presença demográfica significativa” (p.271), que tem um propósito claro e bem definido de

inscrever o islã na paisagem religiosa brasileira, de modo a contrapor os discursos estigmatizantes que retratam o islã como um universo religioso exótico, violento e estranho à sociedade brasileira. Assim, em relação às lideranças islâmicas, o contexto cultural pós 11 de setembro criou uma nova retórica de quantificação do número de muçulmanos no Brasil, produzindo números que visam traduzir em termos demográficos o valor político e simbólico adquirido pelo islã no discurso público brasileiro e mundial (Hilu, 2013, p.271).

Hilu faz coro aos que reconhecem que a ordem de grandeza dos dados do Censo contrasta fortemente com as estimativas dos líderes religiosos e entidades islâmicas, e reúne alguns dados numéricos em “Islã em Números” (2013). Ele recorre às pesquisas de Delval, que levantou dados juntos a diversas instituições e comunidades muçulmanas no Brasil e outros países da América Latina para atualizar o “Atlas dos Muçulmanos no Mundo” (*Carte des Musulmans dans le Monde*, no original em francês). A partir das informações que recebeu, Delval estimou em 200 mil o número de muçulmanos em 1992 (Delval, 1992, apud Hilu, 2013, p.270).

2.1.1. As múltiplas fontes de Velvet Fuentes

A mexicana Velvet Fuentes (2014) elaborou uma tabela com base em uma busca extensa de várias referências bibliográficas, produto de sua pesquisa realizada durante o estágio pós-doutoral, no tema “*El estudio del Islam en América Latina: trabajos académicos y gubernamentales (1980-2010)*”. Ao apresentar a tabela *Presencia musulmana en América Latina (diversos años)*, a mais minuciosa em dados entre as que encontramos, a autora faz questão de mencionar duas das principais dificuldades que enfrentou nessa busca exaustiva por dados numéricos concretos. A primeira é a escassez de fontes de informação de natureza acadêmica nas quais existam números sobre a presença muçulmana em cada um dos países da América Latina e do Caribe em um determinado ano, e que posteriormente tenha uma atualização desses dados. Os atlas mundiais sobre as religiões raramente abordam o islamismo na América Latina; a ressalva fica com a já citada obra de Raymond Delval de 1992, *Les musulmans en Amérique Latine et aux Caraïbes*, que, no entanto, não teve atualização.

O segundo obstáculo foi distinguir fontes sérias e confiáveis das que apenas divulgavam informações duvidosas. Fuentes se permitiu incluir, a título de comparação, os números publicados até mesmo por estas fontes, com o objetivo declarado de apresentar ao leitor as disparidades que podem ser encontradas. As fontes de informação são autores, censos, centros de pesquisa, guias, jornais e revistas, especificados os anos referidos nas publicações e, quando necessário, algumas especificações para esclarecer a relevância e propriedade dos dados (2014, p.54). Vamos nos ater apenas aos dados referentes ao Brasil, seguindo o mesmo padrão de formatação tabelar utilizado pela autora para facilitar a visualização.

NÚMERO DE MUÇULMANOS NO BRASIL			
FONTE	ANO	QUANTIDADE	OBSERVAÇÕES
Mohammed Djinguiz ²⁹	1908	100.600	100,000 negros brasileiros sunitas descendentes de africanos + 600 otomanos
Abdeluahed Akmir ³⁰	1926	162.000	
Guia mundial de grupos muçulmanos	1980	500.000	
Ali Kettani	1986	380.000	
IBGE	1991	22.449	
Islamérica ³¹	1998	1.500.000	
Centro de Divulgação do Islam para América Latina (CDIAL)	2002	1.000.000	
Organização Islâmica para a América Latina (OIAL)	2005	1.500.000	Desses, 25.000 vivem na Tríplice Fronteira
Irán Redacción del Sur ³²	2010	1.500.000	

Tabela 3 – Muçulmanos no Brasil, segundo dados de Velvet Fuentes. Tabela elaborada pela autora com dados referentes ao Brasil extraídos da tabela “*Presencia musulmana en América Latina (diversos años)*”, de Velvet Fuentes (2014).

Vale citar que os dados de Ali Kettani, do Instituto para as minorias muçulmanas, e os do Guia mundial de grupos muçulmanos também são apresentados por Hilu (2013, p.270), Montenegro (2002, p.60) e Oliveira (2006, p.85). Osman (2019) replica os dados da *Organización Islámica para América Latina y el Caribe* de que haveria 6 milhões de muçulmanos nessa parte do continente americano e destaca maior presença no Brasil: 1,5 milhões, colocando o país nessa liderança (p.2).

Fuentes também criou um gráfico mostrando essa variação dos números no Brasil, seguindo a cronologia dos apontamentos, e nele é possível ver uma progressão ascendente, ratificada pelos diferentes autores e fontes que trazem esses dados desde 1908. A única interrupção no fluxo crescente é o dado do IBGE, de 1991,

²⁹ Mohammed Djinguiz, “L’Islam dans l’Amérique centrale et dans l’Amérique du sud”, en *Revue du monde musulman*, tomo VI, París, La Mission Scientifique du Maroc, 1908, pp. 314-318

³⁰ Abdeluahed Akmir, “Introducción”, en Abdeluahed Akmir (compilador), *Los árabes en América Latina. Historia de una emigración*, Siglo XXI, Madrid, 2009, p. 20;

³¹ Muhammad Yusuf Hallar, “Los musulmanes en América Latina y sus expectativas para el Nuevo siglo”, en *Islamérica Online*, Buenos Aires, 1998, disponible en <http://www.islamERICA.org.ar/dosimpo.html>

³² s/n. “Historia de la presencia de los musulmanes en América Latina”, en *Irán Redacción del Sur Online*, Madrid, IRIB World Service, 2 de febrero de 2010, disponible en <http://spanish.irib.ir/elsur/noticias/islam-en-america-latina/item/75331-historiade-presencia-de-los-musulmanes-en-america-latina>

que reduz significativamente as cifras numéricas, conforme é possível ver no gráfico abaixo, baseado na Tabela 3.

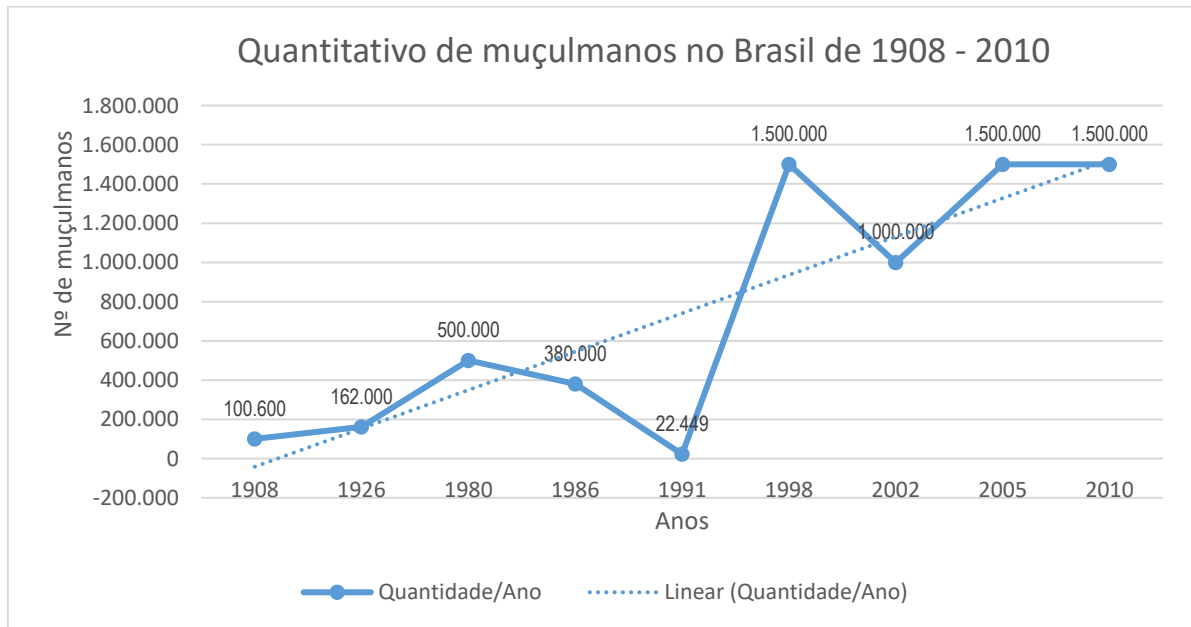


Gráfico 2 – Número de Muçulmanos no Brasil de 1908 a 2010. Elaborado pela autora com base nos dados de Velvet Fuentes.

A seguir, veremos os números de fora da Academia, mais especificamente aqueles apresentados por instituições árabes e/ou islâmicas, e suas respectivas fontes de levantamento de dados.

2.2. Compreendendo os números das organizações árabes e islâmicas

Embora as críticas feitas aos números do Censo pelas instituições islâmicas sejam válidas, por todas as razões apresentadas até aqui, Hilu (2013) alerta que os números expressos por elas também não podem ser tomados como representativos de uma “suposta realidade demográfica dos muçulmanos no Brasil” (p.269). Isso porque, segundo ele, essas instituições nunca realizaram Censo interno da comunidade muçulmana no país, e os registros existentes nas mesquitas e sociedades beneficentes costumam ser bastante “imprecisos e desatualizados” (p.270). E acrescenta que, as estimativas do número de muçulmanos no Brasil costumam flutuar de acordo com “quem as realiza, o contexto na qual elas são feitas e a audiência para a qual elas são apresentadas” (p.270).

Vitória Oliveira (2006) acrescenta alguns fatores para refletir sobre a incerteza dos números, além da falta de controle dos fiéis pelas comunidades. Seriam eles a presença de um *islã nominal*; a integração desses imigrantes e de seus filhos na sociedade mais ampla e seu conseqüente afastamento da religião; o trânsito do movimento migratório; o recente “reavivamento” e volta para a religião entre os antigos adeptos; e ainda, sua recente abertura para a sociedade brasileira (p.89).

A argumentação da autora não se limita a apontar a diferença entre os números do Censo e da comunidade islâmica, mas ela explica algumas dinâmicas internas da comunidade que tornam qualquer contagem imprecisa. Para Oliveira, grande parte dos indivíduos contabilizados como muçulmanos, especialmente descendentes de imigrantes árabes, pratica um islã nominal. Nesse sentido, ser muçulmano é, muitas vezes, uma identidade étnico-familiar herdada, e não necessariamente uma prática religiosa ativa e regular. Eles se autodeclaram muçulmanos em censos ou mantêm o rótulo por laços familiares, mas a participação nas atividades congregacionais (como as orações na mesquita) é baixa ou inexistente.

Isso cria uma dicotomia entre o número de muçulmanos nominais (eticamente identificados) que é alto, e o número de muçulmanos praticantes, que é significativamente menor. A incerteza surge da dificuldade de se medir qual percentual da população nominal é, de fato, ativo. Parte desse nominalismo se deve ao processo de aculturação e integração na sociedade brasileira que muitos dos descendentes de imigrantes viveram, impactando diretamente na redução do número de praticantes da fé islâmica. Segundo a autora, as segundas e terceiras gerações nascidas no Brasil tendem a assimilar valores e costumes seculares brasileiros, afrouxando os laços com a religião de seus pais e avós.

Como resultado dessa integração, muitos casamentos ocorreram fora da comunidade de fé, e a transmissão da religiosidade se tornou menos rígida, afastando o indivíduo da comunidade religiosa organizada. Com isso, Oliveira suspeita que muitas dessas pessoas que se afastaram da prática religiosa institucional podem simplesmente se classificar no Censo sob ‘outras categorias’ ou mesmo como ‘sem religião’, enquanto a comunidade muçulmana (que é baseada em laços familiares e de origem) continua a considerá-los como muçulmanos, gerando a discrepância. Essa disparidade acaba sendo reiterada pelo fato das mesquitas e centros islâmicos não possuírem um cadastro centralizado ou efetivo de seus membros que são

frequentadores regulares (ou “praticantes”, para usar o termo de muitas outras denominações religiosas).

Soma-se ainda a isto o fato de o Islã no Brasil estar intimamente ligado ao trânsito migratório, e como esse fluxo é constante, há um grande número de muçulmanos que reside no país por períodos limitados sem se fixar. Assim, as instituições muçulmanas tendem a estimar o número com base em potenciais membros (todos os descendentes, mais os imigrantes em trânsito), enquanto o número de participantes fixos e engajados (os mais fáceis de contabilizar) é muito menor.

Mas a autora reconhece que há um fenômeno recente e crescente de reavivamento religioso e de conversão (os revertidos), que adiciona um elemento de flutuação numérica e dificulta a medição precisa. E embora eles aumentem o número de praticantes ativos, à ocasião da pesquisa de Oliveira (2006) sua parcela ainda era insuficiente para compensar o grande número de muçulmanos nominais afastados. Por fim, a autora argumenta que a incerteza estatística não é um simples erro de coleta de dados, mas um reflexo das tensões sociológicas da comunidade islâmica no Brasil: entre a identidade herdada e a prática efetiva, entre a população fixa e a população em trânsito – e acréscimo: entre os “velhos muçulmanos”, de nascimento, e os “novos muçulmanos” que vão se chegando pela conversão.

2.2.1. Câmara de Comércio Árabe Brasileira

A pesquisa mais recente e mais completa que possuímos hoje sobre a comunidade árabe brasileira foi realizada pela Câmara de Comércio Árabe Brasileira (CCAB) para marcar seus 68 anos de existência. A instituição não é religiosa, e a pesquisa não tem enfoque em religião, mas traz dados interessantes que contribuem para nossa análise, incluindo o percentual de árabes no Brasil que se declaram muçulmanos. E aqui, vale ressaltar que esses números não representam a totalidade dos muçulmanos no Brasil, já que a comunidade islâmica brasileira tem imigrantes oriundos de outros locais e etnias, bem com os revertidos. Ainda assim, as contribuições numéricas do levantamento são importantíssimas para chegarmos mais perto de um número razoável e comprovável de muçulmanos no Brasil – no sentido de um número aferido em pesquisa de campo, e realizado por uma instituição que não é a própria comunidade islâmica.

Essa pesquisa, divulgada em 2020, revelou que há 11,6 milhões de árabes e descendentes no Brasil, o que equivale a cerca de 6% da população brasileira. A *Pesquisa Nacional Exclusiva sobre Árabes no Brasil* foi conduzida pela H2R Pesquisas Avançadas em parceria com o Ibope Inteligência e a Câmara Árabe, sendo esta também a responsável pela divulgação. Foram utilizados dados coletados pelo Ibope Inteligência para determinar o número de árabes e descendentes, bem como suas origens por país. A pesquisa também abordou questões como a língua, a religião, status econômico e a cultura da comunidade árabe no Brasil.

As entrevistas à domicílio foram feitas em 2.002 lares em 143 municípios brasileiros entre 1 e 15 de outubro de 2019. Considerando a margem de erro de dois pontos percentuais, a população árabe no Brasil pode variar de 9,52 milhões a 13,69 milhões de pessoas. A CEO do IBOPE, Márcia Cavallari Nunes, e a diretora da H2R Pesquisas Avançadas, Alessandra Frisso, explicaram os dados apurados na pesquisa no evento de divulgação promovido pela CCAB³³. Ressaltou-se que para ser considerado árabe ou descendente, a pessoa deveria se encaixar em pelo menos um dos quatro critérios definidos pela pesquisa: 1) Ter nascido em um país da Liga Árabe; 2) Ter pais, avós ou bisavós nascidos em um país árabe; 3) Ter nome ou sobrenome de origem árabe; e 4) Se autodeclarar árabe ou descendente.

No quesito religião, o levantamento apurou que a maioria dos árabes e descendentes no Brasil se declaram católicos (43%), seguidos dos evangélicos ou protestantes (18%) e dos muçulmanos (16%), e ainda 23% se identificaram como sendo de outra religião ou sem religião. Observou-se que os 16% que se declaram muçulmanos, embora sejam minoria no grupo total de árabes e descendentes, equivalem a 1.856.000 (um milhão, oitocentos e cinquenta e seis mil) muçulmanos no país. Com a margem de erro, este número pode variar de 1.523.200 a 2.190.400; o que representa quase 1% da população brasileira, e se aproxima bem mais das estimativas das instituições religiosas islâmicas em geral do que dos números do Censo.

Lembramos aqui que esse maior percentual de árabes católicos entre os imigrantes mantém-se desde os primórdios da imigração árabe no Brasil. A imigração do Oriente Médio até meados do século XX foi predominantemente cristã, e os

³³ O evento de divulgação dos resultados da pesquisa aconteceu no formato webnário e está disponível no endereço eletrônico: <https://anba.com.br/comunidade-arabe-e-6-da-populacao-brasileira-diz-pesquisa/>

imigrantes pertenciam a uma enorme diversidade de tradições e crenças. Hilu aponta que a maioria dos libaneses que chegavam era maronita, enquanto os sírios costumavam ser ortodoxos. Entre 1908 e 1941, 65% dos sírio-libaneses que entraram em Santos eram maronitas, melquitas e católicos romanos, e 20% eram cristãos ortodoxos (Hilu, 2009, p.25).

Se a pesquisa da Câmara for tomada como referência, considerando-se todos os valores na margem de erro para baixo, 16% de muçulmanos entre os árabes do Brasil já daria os 1 milhão e meio de fieis estimado pelas entidades islâmicas, e reiterado em trabalhos acadêmicos como os que já citamos. Para fins de comparação, 16% é um valor bastante razoável, considerando-se que o próprio Líbano, país de origem da maior parte dos imigrantes árabes, tem 67,8% de muçulmanos e 27,9% de cristãos, segundo o Pew Research Center³⁴.

2.2.2. A FAMBRAS e a UNI

Outros atores que participam dessa controvérsia pública do número de muçulmanos no Brasil, e de certa forma protagonizam esse debate, são as lideranças das instituições representativas da comunidade islâmica. E para compreender os números de adeptos do islamismo que essas organizações estimam existir no país, entrevistamos dois sheiks, Diretores da FAMBRAS e da UNI, em São Paulo, na sede destas instituições. As conversas nos ajudaram a compreender como eles percebem a controvérsia e as razões de sustentarem seus próprios números em contraposição aos dados censitários.

A Federação das Associações Muçulmanas do Brasil, a FAMBRAS, foi fundada em 1979 e é uma instituição religiosa, cultural e social que atua na divulgação do islã no Brasil e na implantação do conceito e sistema halal no país – sistema do qual foi pioneira por aqui, tornando-se a maior certificadora halal da América Latina e um dos principais modelos em certificação halal no mundo. Hoje, a FAMBRAS se tornou uma importante referência sobre o islamismo no Brasil, e tem papel fundamental no trabalho de islamização, para o qual uma das frentes de atuação é o

³⁴ Religion in the Middle East and North Africa. Disponível em: <https://www.pewresearch.org/religion/2025/06/09/religion-in-the-middle-east-and-north-africa/#:~:text=Estabelecemos%20esse%20limite%20porque%20as,%2C%20de%201%2C8%20milh%C3%A3o.>

projeto “*Conheça o Islam*”, que distribui gratuitamente livros islâmicos para adeptos e não adeptos da religião.

Embora a Federação alegue que sua missão seja fortalecer e *unificar* as diversas entidades Islâmicas do Brasil (além de certificar e difundir o conceito halal no mundo), não há no nosso país uma instituição islâmica que responda de forma conciliar (nos moldes de um Concílio religioso) ou mesmo federativa (no sentido de uma liderança geral em nível nacional) por todas as demais organizações islâmicas. Tampouco há uma entidade ou colegiado religioso ao qual as instituições islâmicas se reportem ou prestem contas, como já citara Oliveira (2006, p.87), ao mencionar que os muçulmanos não têm um “aparelho eclesiástico” que unifique a todos num país não islâmico.

Já a segunda instituição, a UNI – União Nacional das Entidades Islâmicas, foi fundada em conjunto por diferentes entidades islâmicas do país com o objetivo de divulgar a religião islâmica e desfazer os preconceitos existentes contra ela. A entidade representa os muçulmanos no Brasil inclusive em questões jurídicas, como foi o caso da participação conjunta com a ANAJI - Associação Nacional de Juristas Islâmicos, onde representou a comunidade islâmica brasileira no Supremo Tribunal Federal no recurso que debateu o uso do véu na foto da CNH³⁵.

A UNI tem atuado na defesa dos direitos dos muçulmanos, em áreas como educação, saúde, cultura e assistência social, e tem se posicionado sobre temas concernentes à comunidade muçulmana nas redes sociais através do perfil de seus líderes (como o sheik que nos recebeu), pois as redes da organização não estão atualizadas³⁶. A UNI trabalha em parceria com outras entidades islâmicas e com órgãos públicos e instituições de ensino para atingir seus objetivos; e a entrevista com um de seus diretores nos ajudou a compreender como as instituições islâmicas chegam às estimativas do número de fiéis no Brasil.

2.2.2.1. As entrevistas

³⁵ Ver matéria: *Advogada muçulmana sustenta no STF a favor de trajes religiosos em fotos de documentos*. Disponível em: <<https://www.direitonews.com.br/2024/02/advogada-muculmana-sustenta-stf-favor-trajes-religiosos-fotos-documentos.html>>. Acesso em: 19 mai 2025

³⁶ A UNI possui uma conta de Facebook e Instagram, mas quando da consulta dos perfis para este trabalho, ambas estavam há mais de ano sem novas postagens.

E foi num prédio moderno em São Bernardo do Campo/SP que fomos cordialmente recebidos por um eloquente e simpático sheik libanês, um senhor de pouco mais de meia idade – aquele tipo que facilmente seria reconhecido como um *gentleman*. Figura muito conhecida na internet, o sheik foi eleito um dos 500 muçulmanos mais influentes do mundo; o que não é pouca coisa, considerando-se os quase 1,9 bilhão de “concorrentes” ao posto. A conversa nos trouxe algumas informações esclarecedoras, embora não tenhamos obtido qualquer número preciso ou concreto.

Na verdade, o sheik acredita que nem o IBGE, nem as entidades islâmicas têm um número correto, e que um subestima e o outro superestima esses valores; e isso bate justamente com o que Hilu já havia argumentado, de que não há um Censo interno das comunidades muçulmanas do Brasil (Hilu, 2013, p.269,270). No entanto, ele informou que há um número específico de mesquitas, de sociedades beneficentes e de comunidades muçulmanas sem mesquitas, sobre os quais se baseiam as estimativas.

Quando questionado sobre como as entidades trabalham com números de milhões enquanto o IBGE trabalha na casa dos milhares, o sheik citou que levam em consideração dados de Embaixadas e Consulados árabes no Brasil, e usou como exemplo os consulados libaneses, com seus dados da imigração libanesa no Brasil. Se é fato que temos uma população libanesa de 8 a 10 milhões de pessoas, como alega o Consulado Geral do Líbano em São Paulo³⁷, é razoável para o sheik estimar que 10% dessa população seja muçulmana (ou seja, de 800 mil a 1 milhão só de *libaneses* muçulmanos); um percentual relativamente baixo, considerando a proporção de muçulmanos no Líbano (que como já mencionamos é de quase 68% da população). E ainda assim (como no caso da pesquisa da Câmara Árabe) essas seriam as informações de apenas uma nacionalidade dos imigrantes muçulmanos, sem contabilizar imigrantes de outras origens, nem brasileiros convertidos ao islã.

O sheik também pontuou duas questões relativas à sub-representação islâmica no Censo do IBGE: uma delas é justamente a questão da amostra, acerca da qual já debatemos no capítulo anterior. Ele também acredita que a estimativa a partir da amostragem nos moldes utilizados pelo IBGE, desfavorece a contagem dos

³⁷ Ver: *Raízes fortes: 'grande imigração' libanesa no Brasil data de 1880*. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/mundo/raizes-fortes-presenca-libanesa-no-brasil-data-de-1880/>>. Acesso em: 19 mai 2025.

muçulmanos. Outra questão destacada é o fato de que alguns muçulmanos têm medo de responder sua religião por receio de preconceito e desconfiança. Quanto a isso, Hilu argumenta que ao ser deparado com uma série de opções, que no caso do Censo não incluía o islã em muitos levantamentos da série histórica, “o entrevistado tende a perceber a opção por uma delas como mais legítima que a inclusão por ele próprio de uma categoria diferente”, sobretudo no caso do islã, que ainda é associado a “estigmas e estereótipos veiculados pela mídia” (2013, p.269).

A questão de quem é contabilizado como muçulmano, é outro ponto que, segundo o sheik, dificulta na contabilização; como no caso dos descendentes de fiéis praticantes que são contados como muçulmanos, mas não praticam mais a religião (como Delval e Oliveira já haviam abordado) pois já passaram por um processo de “assimilação” e “aculturação” no Brasil.

De fato, segundo Haesbaert (2009), a situação de migrantes acaba sempre construindo identidades híbridas, já que, a medida em que os indivíduos passam a pertencer a dois mundos ao mesmo tempo, eles procuram manter, conflituosamente, suas raízes, suas tradições e a memória que os liga a seu território de origem. Por outro lado, “são impelidos a novos diálogos pela necessidade de reconstruírem suas identidades em meio aos novos territórios e culturas com as quais passam a ter contatos cotidianos” (p.4). Haesbaert destaca que pessoas que foram dispersadas para sempre de sua terra natal retêm fortes vínculos com seu lugar de origem e tradições; mas na nova terra são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente a sua identidade; e devem aprender a habitar no mínimo duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e negociar entre elas.

Pensando nos imigrantes árabes, é possível dizer que ao mesmo tempo em que estes indivíduos experimentam mudanças frente à sua cultura originária, eles também *provocam* mudanças na matriz da cultura receptora, uma vez que trazem consigo suas próprias culturas regionais relativas aos seus países de origem, seus alimentos, suas vestimentas, músicas, língua, costumes, superstições (como facilmente se verifica na presença de um amuleto tradicional árabe em seus estabelecimentos comerciais – um círculo azul conhecido como “olho grego”), além de suas ideias e crenças. Fernando Ortiz (1987) salienta que este “*es un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas. Un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja*” (p.4).

Partindo para nossa segunda conversa, na sede da FAMBRAS, um sheik moçambicano nos recebeu com uma xícara de chá e *água halal* (certificada pela própria Fambras). Ele fez uma breve apresentação do trabalho da instituição, mencionando que ela é hoje a maior certificadora halal da América Latina, e que o Brasil está profundamente inserido nesse mercado *halal* – que movimenta produtos considerados “lícitos” para o consumo da população muçulmana, e que segue rigorosas regras religiosas de preparo. A produção seguindo princípios islâmicos fez com que o Brasil se tornasse o maior exportador mundial de proteína halal de aves e bovinos, com as exportações para países da Liga Árabe atingindo um recorde de US\$ 23,6 bilhões em 2024. De acordo com a Agência Brasil e outros sites de notícias, já em 2022 o país exportou mais de 23 bilhões de dólares em alimentos e bebidas para os 57 países de maioria muçulmana da Organização da Conferência Islâmica, fato que nos rendeu o título mencionado³⁸.

O sheik da FAMBRAS foi um pouco mais contido ao questionar os dados censitários do número de muçulmanos no Brasil. Ele afirmou que, embora acredite num valor muito maior, é difícil contestar o IBGE com dados concretos, pois a comunidade islâmica “carece de uma pesquisa de campo mais robusta para refutar os dados do Censo”. Ele também considera que há regiões de maior e menor concentração de muçulmanos no Brasil, e que submeter todos eles ao mesmo critério de amostragem influencia no resultado final. O sheik citou as zonas de maior concentração de muçulmanos, que hoje são: ABC Paulista, Foz do Iguaçu, Curitiba, Maringá, Londrina, Rio de Janeiro, Belém/PA e o Estado de Sergipe (com destaque para Itabaianinha).

O líder religioso foi enfático ao considerar que essa questão dos dados numéricos sobre os muçulmanos no Brasil passa por uma disputa de poder. Nas palavras dele, “é poderoso produzir dados, porque isso tem impacto nas políticas públicas”. E quanto a isso, a agente do IBGE de Foz do Iguaçu nos disse algo

³⁸ Para mais informações sobre o comércio halal e a posição brasileira nesse mercado, ver: 1) *Brasil é o maior exportador de comida halal no mundo*. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/internacional/noticia/2021-10/brasil-e-o-maior-exportador-de-comida-halal-no-mundo>>; 2) *Brasil avança nos mercados de carne halal*. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/economia/noticia/2025/01/28/brasil-avanca-nos-mercados-de-carne-halal-entenda-o-que-garante-esse-selo.ghtml>>; e 3) *Brasil é líder mundial em exportação de alimentos para o mundo islâmico*. Disponível em: <<https://www.canalrural.com.br/agricultura/brasil-e-lider-em-exportacao-de-alimentos-para-o-mundo-islamico/#:~:text=O%20pa%C3%ADs%20superou%20concorrentes%20especializados,%2C%20a%C3%A7%C3%BAcar%2C%20gr%C3%A3os%20e%20cereais>>. Acessos em 20 fev. 2025.

semelhante, ao afirmar que “os dados [extraídos do Censo] envolvem poder; envolve distribuição de recursos”. Ela acrescentou que o papel do recenseador é de entrevistar e lançar os dados no sistema, e não de decidir o que se faz da informação; embora reconheça que “o questionário é político. Ele serve à população, mas também serve aos governos. A gente não tem controle sobre quem escolhe o que é importante”.

Se lembrarmos da consideração de Clara Mafra, já citada, de que institucionalmente o IBGE acreditava que os números de religião estavam *fazendo coisa demais*, e que estariam favorecendo atores sociais intolerantes, e que para conter uma atuação equivocada dos números é utilizada *uma tática de invisibilização*, é possível ponderarmos que talvez esse seja um dos casos em que essa tática se mostre eficaz (Mafra, 2012, p.28). E aqui não estamos com isso julgando a motivação do IBGE com relação ao islã, mas mostrando nessa contraposição de dados que os números do órgão destoam de todas as demais pesquisas e levantamentos, como a robusta pesquisa encomendada pela Câmara Árabe e citada neste capítulo.

De volta ao sheik da FAMBRAS, ele mencionou que depois do 11 de setembro o islã cresceu no mundo inteiro, num fenômeno paralelo à redução da influência e expansão da Igreja Católica, insinuando que o Brasil não está alheio a esse fenômeno. E considerou os impactos da globalização na mobilidade islâmica devido à intensificação dos fluxos migratórios, que de certa forma mexeram com o mapa do islã no mundo, alterando inclusive a questão étnica da religião, que agora deixa de ser majoritariamente árabe e passar a ter seus centros de aglutinação em países africanos, como Nigéria e Senegal, e na Indonésia.

Sendo africano e sem ascendência árabe, o sheik fez questão de problematizar a associação do islã com o arabismo no Brasil, e lembrou a questão dos escravizados africanos muçulmanos que chegaram aqui bem antes das levas migratórias árabes e que tiveram sua crença silenciada. Para ele, ainda hoje, quando se associa o islã exclusivamente ao povo árabe esquecendo-se de mencionar as múltiplas nações de maioria islâmica na África ou sudeste asiático, com seus muitos imigrantes muçulmanos no Brasil, mais uma vez se vê em operação esse “apagamento” do caráter universalista do islã. E o sheik ainda frisou que no mundo de hoje a população árabe não representa mais o percentual maior entre os muçulmanos.

Essa questão de que o islã tem um caráter bem mais universal e que, numericamente falando, está de fato mais presente fora do núcleo árabe do Oriente Médio e norte da África, é bem percebido nesse mapa do Pew Research Center's,

publicado como parte do mapeamento chamado *Global Muslim Population*. O mapa traz uma perspectiva interessante de análise visual que pode até parecer confusa a princípio, mas é bastante esclarecedora quando se quer considerar as proporções relativas de muçulmanos por países. Ao invés de se considerar o tamanho geográfico das nações, o mapa trabalha com o tamanho proporcional da população islâmica nelas, utilizando-se de pequenos quadradinhos para compor a imagem dos países. Cada quadrado representa 1 milhão de muçulmanos, e os números que aparecem ao lado do nome do país, dizem quantos milhões de muçulmanos o país possui.

Distribuição da População Islâmica Mundial

Este mapa 'ponderado' do mundo mostra o tamanho relativo de cada país com base em sua população muçulmana. Os números são arredondados para o milhão mais próximo.

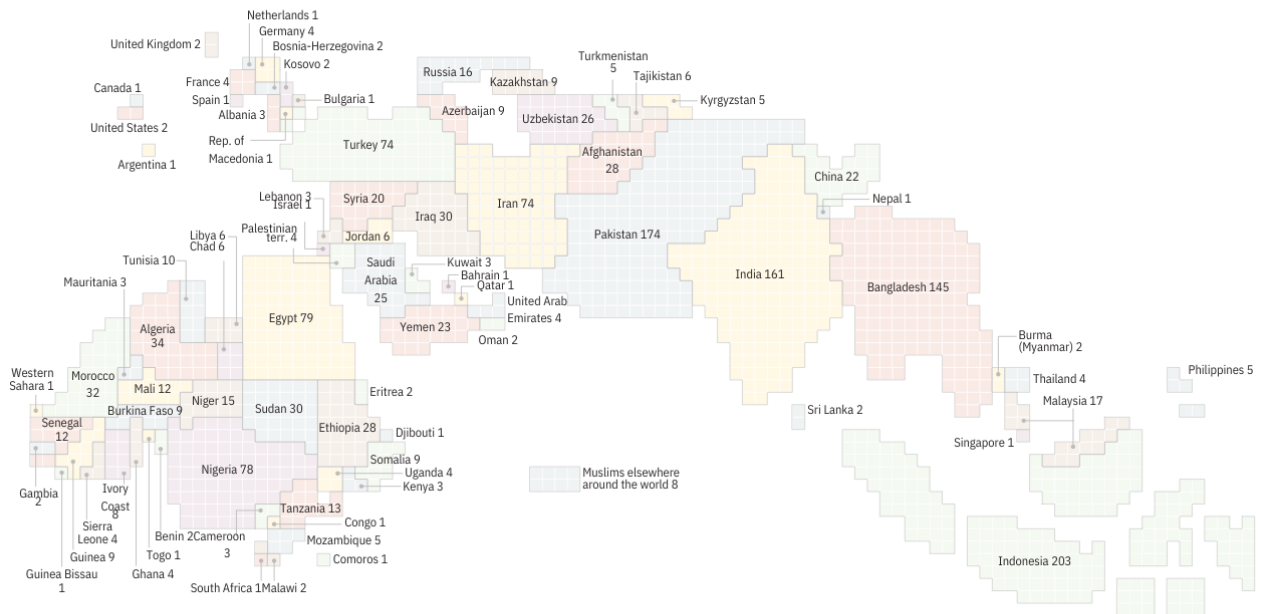


Figura 1 – *Distribuição da população islâmica mundial, segundo o Pew Research Center. Dados de outubro de 2009. Traduzido pela autora.*³⁹

Como se pode ver no mapa, os países aparecem maiores ou menores não pelo seu tamanho geográfico real mas de acordo com quantos muçulmanos vivem neles. Por exemplo, países como Indonésia, Paquistão e Bangladesh aparecem muito grandes, com 203, 174 e 145 milhões de muçulmanos respectivamente; enquanto países árabes do Oriente Médio com populações muçulmanas menores aparecem

³⁹ Fonte: *Mapping the Global Muslim Population*. Disponível em: <https://www.pewresearch.org/religion/2009/10/07/mapping-the-global-muslim-population/>. Acesso em novembro de 2025.

bem pequenos, como é o caso dos Emirados Árabes Unidos, com 4 milhões e a Jordânia com 6 milhões. Nesses casos, tanto nos Emirados quanto na Jordânia, esses 4 e 6 milhões representam respectivamente, 76% e 97% da população local. O que significa que ainda que esses países árabes sejam majoritariamente islâmicos, o número absoluto de seguidores do islamismo é muito inferior ao de países *não árabes* com população numericamente muito maior.

Voltando à questão levantada pelo sheik, Silvia Montenegro (2002b) analisou a associação entre islamismo e arabismo mostrando como isso é presente no cenário islâmico brasileiro. Para a autora, a arabização existe tanto como prática efetiva em várias comunidades quanto como percepção social generalizada no Brasil. E ela acrescenta:

Torna-se necessário explicitar que as comunidades do Paraná se organizam em torno de uma identidade árabe muito presente. Diante de uma realidade migratória tão recente, a associação religiosa parece ter tomado, ao mesmo tempo, as características de uma associação étnica. Os jornais dessas comunidades, seus sites na internet, se referem ao « áraboislâmico », à influência « árabe » na cultura brasileira e às conquistas da « civilização árabe ». Para elas, o islamismo aparece intrinsecamente relacionado ao que seria um legado da cultura árabe.

Em São Paulo, a realidade é mais diversificada. Contudo, encontramos ali as instituições islâmicas mais fortes e numerosas, as quais, em termos gerais, não se separaram de uma identidade árabe. Um dado significativo, nesse sentido, é o nome do Jornal de circulação nacional produzido pela comunidade de São Paulo, Al Urubat, que em língua árabe significa « O arabismo ». Essa publicação, cuja manchete anuncia: Jornal a serviço da comunidade muçulmana do Brasil, circula há mais de sessenta e cinco anos. (Montenegro, 2002b, p.66)

Ao analisar as publicações de algumas organizações muçulmanas de São Paulo e de outros estados do Brasil, Montenegro percebeu que estas exaltavam o acervo da cultura árabe como *“um legado impossível de ser desvinculado do islamismo professado em terras brasileiras”* (2002, p.67). A exceção era a Sociedade Muçulmana do Rio de Janeiro, que não se identifica com uma identidade árabe; ao contrário, adere *“a um tipo de islamismo que se opõe a que essa tradição religiosa possa se associar com uma identidade étnica”* (p.66).

Em suma, como resultado das conversas com os sheiks, pode-se dizer que, embora as entrevistas tenham sido proveitosas para compreendermos o que leva as instituições islâmicas a estimarem os quantitativos que divulgam acerca da comunidade islâmica brasileira, é fato que saímos dos encontros sem nenhum número preciso. Isso porque, como afirmaram, não há uma metodologia específica de

levantamento numérico realizada pelas instituições – ou pelo menos que seja do conhecimento dos representantes dessas que entrevistamos, a FAMBRAS e a UNI. Para eles, é suficiente saber que os números de muçulmanos que dão entrada no país via embaixadas e consulados já é muito superior aqueles que respondem como muçulmanos no Censo; ou mesmo que o número de pessoas vinculadas às limitadas listagens das grandes Sociedades Benéficas islâmicas espalhadas pelo Brasil também contabilizam um volume numérico muito maior do que o censo mostra. E entre ficar com números de fontes da comunidade ou os dados da pesquisa censitária, eles têm escolhido a primeira opção.

2.3. Haveria então uma invisibilização dos muçulmanos Censo?

Diante de tudo o que consideramos, talvez essa pergunta ainda persista, e a resposta a ela é paradoxalmente não e sim. Primeiro não porque, se é verdade que quem conta, conta a partir de determinados critérios, já demonstramos que as instituições islâmicas têm critérios muito distintos do IBGE para contabilizar. O IBGE usa metodologia de autodeclaração em amostragem – as pessoas dizem qual a sua religião; enquanto as instituições islâmicas costumam contar membros registrados, frequentadores de mesquitas, famílias de origem muçulmana etc. Essas metodologias diferentes naturalmente geram números diferentes. E de certa forma, é possível dizer que ambos os números podem ser "corretos"; no sentido que, dependendo do que está sendo contado, e de quais critérios metodológicos estão sendo empregados, chegaremos a diferentes respostas – e uma não invalida automaticamente a outra.

Cabe ressaltar, todavia, que nesta pesquisa não encontramos evidências de que o IBGE tenha interesse particular em invisibilizar os muçulmanos, já que o instituto usa a mesma metodologia de coleta de dados para todas as religiões. E vale lembrar que, diferente do IBGE, na contagem das instituições islâmicas todos os que têm origem familiar muçulmana são contabilizados; quando, na prática, nem todos se declaram muçulmanos. Aqui há uma diferença entre ser registrado e se identificar *como*; e neste caso, o IBGE capta identidade religiosa atual autodeclarada, e não herança cultural. Assim, cremos que as diferenças refletem metodologias distintas, não uma intencionalidade de invisibilizar, uma vez que a pesquisa mostrou que há uma limitação metodológica do IBGE, sobretudo quanto a amostra – hipótese que foi reiterada pela agente do IBGE na Agência de Foz do Iguaçu. Ainda que passível de

discordância, obviamente, essa é a conclusão mais adequada a que chegamos com o percurso metodológico transcorrido nesta investigação.

Entretanto, é fato que a questão do apagamento de grupos religiosos no Censo Demográfico brasileiro tem sido objeto de análise crítica por parte de especialistas em estatística da religião, sociologia e antropologia. Muitos especialistas apontam falhas estruturais na metodologia empregada pelo IBGE. Mas, novamente observe: são identificados problemas com a *metodologia do Censo*, não exatamente com a intencionalidade.

Para a analista do IBGE, Maria Goreth Santos, há outro fator que pode motivar as não respostas dos entrevistados no Censo: a intolerância religiosa, fruto daquilo que o ISER chama de “estruturas de preconceito”, que tem impacto direto nos dados coletados pelo Censo. E no tocante aos muçulmanos, o Diretor da UNI, acredita que o medo dessa intolerância é razão para a omissão recorrente da religiosidade islâmica no recenseamento. Segundo o ISER,

Também é preciso considerar a fluidez e a porosidade das práticas religiosas no Brasil. As devoções não se encaixam, muitas vezes, nas categorias rígidas dos formulários censitários. A dupla pertença religiosa, as transições e as confluências são comuns, mas, nesse contexto, as religiões de matriz africana acabam sendo sub-representadas – tanto pela rigidez metodológica quanto pelas estruturas de preconceito que ainda as cercam (ISER, 2025, grifo nosso).

Os especialistas do Instituto consideram que nesta discussão é preciso levar em conta “o *racismo religioso*, que desde o período colonial é um pilar na sociedade brasileira” (ISER, 2025). Embora refiram-se exclusivamente em sua fala às tradições de matriz africana, é possível associar essa questão à subnotificação dos números de muçulmanos no IBGE. E se o ISER afirma ser possível que haja uma subnotificação considerável de adeptos das religiões de matriz africana nos dados do Censo, creio que essa consideração dá margem a considerarmos que o mesmo se aplique a outros grupos como o islã, que lida diretamente com estigmas e preconceitos decorrentes da associação midiática da religião com eventos internacionais de terrorismo, como o 11 de setembro de 2001 e o 7 de outubro de 2023⁴⁰.

⁴⁰ Nessa data, teve início a mais recente guerra entre Israel e o Hamas, após o grupo palestino invadir o território israelense. Segundo dados da pesquisa divulgada pelo *Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos* da USP, as notificações de casos de islamofobia no Brasil aumentaram 900% após outubro de 2023, segundo a Associação Nacional de Juristas Islâmicos (Anaji). Disponível em: <<https://jornal.usp.br/campus-ribeirao-preto/dados-preliminares-de-pesquisa-revelam-aumento-da-islamofobia-no->

Assim grupos religiosos minoritários sofreriam invisibilização histórica e, por conseguinte, censitária, causada pela intolerância religiosa, pelo estigma, discriminação, e pelo receio da identificação religiosa, que provocam medo de retaliação e violência. Isso induz à não declaração da própria religião quando questionados, ou a declaração de outra religião por pressão social ou uma percepção pessoal de segurança. O preconceito social contra determinadas religiões cria um ambiente hostil à autodeclaração. Na prática, uma pessoa pode ser praticante ativa, frequentar mesquita/terreiro, mas ao responder o censo do IBGE declara-se católica ou sem religião por medo, vergonha ou estratégia de sobrevivência social.

Mas há um episódio de acusação de invisibilização pelo IBGE, que serve a título de exemplo, e foi protagonizado não pelos muçulmanos, mas pelas religiões de matriz africana. Em 2009, líderes afro-religiosos explicitamente acusaram o IBGE de invisibilização ao agrupá-los em 'outros', e solicitaram um mapeamento próprio alegando que precisavam do quantitativo para poder "construir de fato políticas públicas sólidas" (Campanário, 2009). As reivindicações resultaram no projeto de Mapeamento de Casas de Religiões de Matrizes Africanas no Rio de Janeiro, viabilizada pela parceria entre a PUC-RIO e a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), que se mobilizaram para o cadastramento das casas de todas as tradições afro-brasileiras, para quantificar as comunidades religiosas existentes no Estado do Rio de Janeiro, bem como identificar onde estão localizadas.

Campanário (2009) relata que a demanda pela cartografia partiu do próprio povo de matriz africana, que não queriam ficar limitado "apenas aos dados oficiais divulgados por órgãos públicos". Adailton Moreira, coordenador de campo da pesquisa, considerava que só a partir desse mapeamento poderiam solicitar ao IBGE a inclusão das tradições em seu questionário no rol das religiões, para não serem mais equiparadas no campo 'outros', que segundo ele contribui para a "invisibilidade sociopolítica" da religião⁴¹.

Nesse episódio, o posicionamento da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa trouxe uma advertência que claramente demonstrava que o combate à

brasil/#:~:text=Na%20vis%C3%A3o%20da%20pesquisadora%2C%20o%20estudo%2C%20at%C3%A9%20o%20momento%2C%20refor%C3%A7a%20o%20aumento%20da%20islamofobia.>

⁴¹ FONTE: "A cartografia das religiões de matrizes africanas". Blog Diversidade Religiosa, junho de 2009. Disponível em: <<https://diversidade-religiosa.blogspot.com/2009/06/cartografia-das-religioes-de-matrizes.html>>.

invisibilidade também demanda a participação do indivíduo que responde o questionário do IBGE; pois é lá, na coleta dos dados, que a resposta individual vai contribuir ou dificultar a invisibilização. Segundo Ivanir dos Santos, da Comissão, “cabe aos seguidores da tradição também se assumirem no censo brasileiro e não mais se esconderem entre os campos 'outros', ou mesmo 'católicos' apresentados pelos formulários” (Campanário, 2009, grifo nosso). De fato, esse fator específico que contribui para a invisibilidade, que é a resposta do entrevistado, foge ao controle do IBGE nos moldes como os recenseadores são treinados para fazer a coleta de dados – ou seja, sem intervenção na resposta. E a priori, sendo o IBGE um instituto que se propõe a aferições estatísticas, os fatores que motivam a não-resposta individual (como preconceito e estigmas, por exemplo) extrapolam a competência de intervenção do Órgão no momento da entrevista.

No caso muçulmano, não encontramos acusações diretas de interesse em invisibilizar. Mas o Islam Paraná, site que trata de questões de interesse dos muçulmanos no Estado, também trouxe críticas às limitações metodológicas da amostragem na pesquisa censitária, argumentando que a definição do tamanho e da seleção da amostra permite “apenas uma estimativa aproximativa e não propriamente uma mensuração exata, completa”. Eles enfatizam que o que se questiona “não é a consistência dos dados do IBGE nem a sua validade, mas a completude da aferição censitária”; alegando que os resultados do censo “são insuficientes para a medição e avaliação da Ummah brasileira”⁴² (Islam Paraná, 2015).

Finalmente, se não é possível falar em precisão quanto ao número de muçulmanos, há algo que temos de bem mais preciso, que são os dados e números das instituições islâmicas no Brasil. E a partir delas é possível responder a segunda pergunta que nos propomos a esclarecer, que é saber onde estão os muçulmanos no país. É isso que vamos mostrar no próximo capítulo, a partir da construção de um mapa da presença islâmica no Brasil, destacando a quantidade de instituições por região, e comparando as chamadas “zonas do islã” apontadas por Montenegro (2002) e os “núcleos de islamização” de Hilu (2013) com os achados deste levantamento.

⁴² A Ummah no Islã é a comunidade global de todos os muçulmanos, uma irmandade baseada na fé compartilhada em Alá e na crença nos ensinamentos de Maomé.

3. Mapeamento do islã no Brasil

Como vimos até agora, as divergências numéricas entre as instituições islâmicas e o Censo do IBGE são irreconciliáveis e muito discrepantes para sequer fazer uma média numérica. Então, decidimos estabelecer outro critério para analisar a presença muçulmana no Brasil, para além dos números de muçulmanos. Se não é possível saber com o mínimo de precisão quantos muçulmanos há no Brasil, é possível, por outro lado, saber quantas instituições islâmicas há no país, e onde elas estão. E isso é relevante porque, como já mencionamos, onde há mesquitas, mussalás, centros islâmicos e sociedades islâmicas, sempre há uma comunidade muçulmana em seu entorno; e mais que isto, elas surgem como demanda desta mesma comunidade já residente nos locais onde são fundadas. Com isso, alcançaremos também o segundo objetivo proposto por essa pesquisa, que é responder onde estão os muçulmanos no Brasil.

Assim, fizemos um extenso levantamento das instituições islâmicas estabelecidas no país, para gerar um Mapa da presença islâmica no Brasil através de um percurso metodológico distinto e amplo, o qual detalharemos neste capítulo. Antes disso, no entanto, lembramos que um mapa não deixa de ser uma espécie de fotografia, um recorte temporal baseado em dados e informações que se obtém num espaço de tempo, e que pode – e possivelmente irá – mudar. Por essa mesma razão, os Atlas e mapas religiosos mudam de tempos em tempos, posto que a dinâmica religiosa não responde ao papel, mas sim o contrário; e um mapa que se proponha a mostrar fenômenos sociais precisa ser revisto de tempos em tempos para que possa reproduzir a realidade momentânea com fidedignidade.

Clara Mafra (2013) fez uma análise dessa situação ao refletir sobre mapas e hologramas como metáforas para pensar os dados sobre religião no Censo. Ela argumenta que o uso do holograma nos permitiria fazer operações mais ousadas e flexíveis com os números do que as que temos realizado até o presente momento com mapas rígidos (p.18); como, por exemplo, compreender o fenômeno da dupla pertença ou os trânsitos de idas e vindas na dinâmica religiosa do nosso país.

Embora concorde com essa argumentação, creio que no caso do islã no Brasil, que carece de fontes seguras de dados, de registros, e que aparece subnotificado no Censo, um mapa é um pontapé inicial nessa tentativa de visibilizar a presença islâmica no país, e de apontar seus locais de concentração e presença;

possibilitando numa olhada (como é próprio dos mapas) uma visualização da expansão e alcance da religião no território nacional. À semelhança do que os africanos fizeram em 2009, no exemplo que citamos em que organizaram um mapeamento próprio com ajuda da academia – por considerarem que só a partir desse mapeamento poderiam solicitar ao IBGE a inclusão das tradições africanas no rol das religiões em seu questionário para não serem lançadas no campo ‘outros’ – esperamos que nosso mapeamento, que será apresentado a seguir, também contribua para atenuar a “invisibilidade sociopolítica” do islã no Brasil.

3.1. A institucionalidade islâmica no Brasil e os núcleos de islamização

Antes de apresentarmos o mapa que resultou desta pesquisa, voltemos à Montenegro (2002), que já havia identificado o que chamou de “zonas do islã” (p.62); e que posteriormente contribuiu para compor os chamados “núcleos de islamização” apontados por Hilu (2013, p.280). Além deles, em um trabalho mais recente, Samira Osman (2019) realizou uma das mais extensas pesquisas sobre a presença muçulmana no Brasil, realizando uma síntese histórica da composição da população muçulmana, da formação de mesquitas e outras instituições religiosas islâmicas. A autora destaca as diversas origens e grupos sectários, além de associar a ascensão do islamismo de conversação e das novas ondas migratórias não árabes ao surgimento de novas instituições voltadas às demandas desses grupos. Oliveira (2006), por sua vez, dedicou-se à compreensão da formação e funcionamento das sociedades muçulmanas no Brasil (2006, p.91). Vamos considerar as contribuições destes autores para, em seguida, apresentar os achados do nosso mapeamento.

Iniciamos com as contribuições de Oliveira e Osman, as quais remontam-se à criação das sociedades islâmicas no Brasil. Ambas associam esse processo à imigração árabe, ao menos inicialmente, ao pontuar que as comunidades muçulmanas que temos no país foram fundadas pelas levas de imigrantes sírio-libaneses que apartaram no Brasil no final do século XIX e começo do século XX – ainda que de início a maior parte desses imigrantes fosse cristã (Oliveira, 2006, p.85,86). Essa origem étnica fez com que Oliveira e outros estudiosos associassem o islã a uma religião de imigrantes, que a tem como um elemento aglutinador da comunidade; uma

religião de caráter étnico ou quase-étnico, que não tinha de início uma preocupação em abrir-se para a sociedade mais ampla (p.87).

Segundo Osman, a necessidade de institucionalização da religião no Brasil surgiu quando o projeto migratório, inicialmente provisório, tornou-se definitivo (p.7). Ela aponta que para os muçulmanos de imigração ou islamismo árabe, a formação de instituições sempre esteve ligada à necessidade de manter e preservar as práticas religiosas e de construir uma identidade muçulmana no país de acolhimento. E foi com esse intuito que as instituições pioneiras, como as sociedades de beneficência que mantêm as mesquitas, foram criadas: para manter o grupo coeso e reafirmar a identidade religiosa, promovendo a unidade do grupo, o reconhecimento do pertencimento a uma comunidade étnica e religiosa e a manutenção de uma identidade árabe ao longo das gerações. Muitos imigrantes árabes muçulmanos viam o islamismo como uma religião "de sangue", "de nascimento" ou "de origem", onde a identidade étnica coincidia com a identidade religiosa, e para os quais "ser muçulmano é o mesmo que ser de origem árabe" (p.6).

Osman nos informa que a construção das mesquitas foi precedida pela fundação de suas mantenedoras, as sociedades de beneficência (p.8). Essas entidades surgiram em comunidades imigrantes de origem árabe, estabelecidas e concentradas em diferentes regiões brasileiras e contaram com a iniciativa e o apoio financeiro de outros países árabes muçulmanos (como Arábia Saudita, Kuwait, Emirados Árabes, Egito, Marrocos), que realizam grandes investimentos em diversas frentes além da construção de mesquitas, associações, centros religiosos e culturais. Eles também financiam intercâmbios e concessão de bolsas de estudos para a formação de sheiks e outras lideranças religiosas, e ações de divulgação do islã, como a elaboração e distribuição de material religioso e do Alcorão em língua portuguesa (p.9).

Além do caráter religioso, as mesquitas funcionam como locais de sociabilidade, encontros, confraternizações e manutenção da comunidade, onde são realizadas atividades religiosas e comunitárias (jantares, formaturas, festas civis). Osman (2019), considera que a formação de instituições islâmicas no Brasil reflete de maneira crucial tanto a manutenção da identidade cultural e religiosa dos muçulmanos imigrantes e seus descendentes quanto a diversidade inerente aos diferentes grupos que compõem essa comunidade (p.9). A institucionalização, que inclui a criação de mesquitas, sociedades beneficentes, associações, escolas e campos santos, serviu

como um mecanismo essencial para a coesão do grupo e a preservação da fé em um país majoritariamente cristão. Ela cita:

As mesquitas e suas mantenedoras unem atividades religiosas (orações coletivas, oração e sermão da sexta-feira, missas e serviços fúnebres, aulas sobre religião, festas religiosas como o Eid Al Iftar, Festa do Fim de Ramadã, e o Eid Al Adha, Festa do Sacrifício, mediação de conflitos matrimônios, consultas morais) com atividades comunitárias e de socialização (encontro de jovens, campeonatos esportivos e formaturas, recepção a turistas, jantares e almoços, festas civis como Carnaval, Dia das Mães, Dias das Crianças).

Portanto, as mesquitas além de espaço religioso, são locais de sociabilidades, encontros, confraternizações, manutenção da comunidade e da promoção das relações sociais, associativas e recreativas, comparadas a clubes sociais [...]. (Osman, 2019, p.8,9)

Oliveira reitera que essas Sociedades Beneficentes Muçulmanas (esse era e ainda é o nome legal utilizado), fundadas principalmente a partir dos anos 60 em várias cidades do país, tinham como objetivo primeiro “congregar seus membros, criando um espaço de convivência para que pudessem manter laços que permitissem a preservação de sua língua, cultura e religião, ou seja, para que pudessem se reproduzir” (p. 86). A motivação inicial do trabalho das associações muçulmanas no Brasil, portanto, era dirigir-se primordialmente aos “muçulmanos afastados ou filhos de muçulmanos desgarrados”, e a atividade de divulgação, quando ocorria, era voltada quase que exclusivamente para “esclarecer os equívocos” entre o público brasileiro mais amplo. Não havia, nesse primeiro momento, uma preocupação em converter brasileiros sem ascendência muçulmana.

No entanto, a autora afirma que se é possível dizer que inicialmente havia um grupo de muçulmanos mais voltados para sua identidade étnica e não tão preocupado com a conversão de brasileiros, há atualmente um outro grupo que tem sua identidade mais voltada para a religião, e que se preocupa sim com essa conversão (p.96). Pode-se dizer que esse segundo grupo é um elemento novo e mais recente, fruto da dinâmica interna do campo religioso brasileiro, que inclui o engajamento dos convertidos na divulgação da religião (Oliveira, 2019, p.94).

Para Oliveira, “é possível ver se uma mesquita está mais ou menos aberta para os convertidos observando se o sermão é ou não em árabe” (p.103); estratégia que Osman reitera que algumas sociedades islâmicas empreenderam, num esforço de des-etnicizar a comunidade, ou desvinculá-la da cultura árabe, abrindo-a para

brasileiros e outros grupos não árabes (2019, p.5). E Oliveira também diferencia dois modelos de formação nas instituições islâmicas brasileiras:

Pelos vários exemplos de comunidades pesquisadas, é possível falar em dois modelos de formação. O que chamo modelo mais endógeno, fruto de dinâmica interna da comunidade, é aquele em que *a comunidade de imigrantes se reúne e funda a Sociedade Beneficente Muçulmana como forma de manter sua cultura e sua religião*. Em geral, congrega uma população razoável de imigrantes e está preocupada com o distanciamento dos muçulmanos, e principalmente de seus filhos, da religião de origem. [...] A fundação da sociedade era, em um primeiro momento, mais um ponto de encontro social, que efetivamente um início de práticas religiosas [...]. O modelo mais exógeno de formação, fruto de dinâmica externa à comunidade, aconteceu em lugares onde o número de imigrantes e seus descendentes era menor, e foram fatores externos à comunidade, como o surgimento de algum brasileiro convertido ou buscando a conversão, ou a presença de outros muçulmanos temporariamente vivendo no país, que levaram à formação de uma sociedade muçulmana. Esse modelo é mais recente. É o caso de Juiz de Fora, que com seu pequeno número de muçulmanos, imigrantes libaneses chegados na cidade na década de 1960, iniciou, em 1998, o processo de criação da sociedade e busca de um lugar para as orações a partir da presença de estudantes africanos muçulmanos que vieram cursar a universidade na cidade. Havia já também alguns poucos convertidos: um ou dois funcionários de comerciantes muçulmanos. Na pequena comunidade de Fortaleza, foi a presença e atuação de um convertido que, buscando outros muçulmanos imigrantes dispersos na cidade, liderou a inauguração de uma sala de orações (2001), um mussalah, como se diz em árabe, tornando-se inclusive o primeiro imam (Oliveira, 2006, p.93,94).

De volta ao passado, o relato de um antigo membro da comunidade paulista, Helmi Nasr, que escreveu sobre a história da Sociedade Beneficente Muçulmana de São Paulo no jornal islâmico *Al Urubat*⁴³, aponta que a criação da referida sociedade se deveu

à preocupação dos imigrantes, que perceberam que seus filhos começaram a se expressar cada vez menos em árabe, em favor do português, favorecido pelo ambiente hospitaleiro aqui encontrado, o que os estava levando, segundo ele, a um afastamento de seu meio étnico lingüístico, já que era através da língua árabe que seus pais lhes passavam as heranças culturais e religiosas. [...] Por conta disso, os pais começaram a se ocupar em edificar mesquitas para congregar as famílias, e sociedades beneficentes e escolas para amparar a coletividade (Oliveira, 2006, p.87).

De acordo com Nasr, a Sociedade Beneficente Muçulmana de São Paulo, a primeira do Brasil, foi fundada em 1929, “voltada para o interesse do próprio grupo e como fruto de preocupações com a preservação de uma identidade étnico-religiosa de origem” (Oliveira, 2006, p.87). Como parte deste esforço, foi comprado pela entidade, em 1935, o terreno para construção da Mesquita Brasil, que teve sua pedra

⁴³ Al Urubat. Ano 67, n. 764, p.14-15, maio/jun. 2000

fundamental lançada em 1940 e sua inauguração em 1956, sendo a primeira mesquita da América do Sul. Nasr, por fim, afirmou em seu artigo, que “somente após sua construção [da SBMSP], começou a formar-se, no Brasil, a consciência do sentimento de identidade muçulmana” (p.86); surgindo a partir daí sociedades beneficentes em cidades como Curitiba, Paranaguá, Londrina, Campinas, Cuiabá, Barretos, Rio de Janeiro (1951), Brasília, Santos, São Miguel, Jundiá, Belo Horizonte (1962), entre outras.

Em entrevista com o *sheikh* do Rio de Janeiro, Oliveira relata que ouviu do dirigente carioca que o então presidente do CDIAL, Ahmad Ali Saif, falou que havia quase 400.000 muçulmanos no Estado de São Paulo, “muitos deles se diluindo na sociedade brasileira, perdendo suas raízes, e que ou ele dirigia um trabalho para resgatá-los ou direcionava o seu trabalho para a população brasileira de modo geral. Sua opção foram os muçulmanos” (p.94,95). Denota-se daí que o nominalismo religioso também faz parte do universo muçulmano, e que isso não só preocupou a liderança religiosa no início do estabelecimento das instituições islâmicas, como ainda hoje reflete-se no fato de que a frequência na mesquita que não é condizente com o número de muçulmanos locais (Oliveira, 2006, p.87). Oliveira destaca, entre as questões que podem contribuir para isso, o fato de que as mulheres não são obrigadas a frequentar as orações da sexta-feira (p.100 e 101), e nem aqueles que residem ou trabalham a mais de 10 km da mesquita ou local de orações (p.87). No caso do Rio de Janeiro, por exemplo, a autora foi informada de que nas festividades muçulmanas e atividades sociais a frequência era sempre maior que nas atividades religiosas (p.87).

Com relação a esse nominalismo, Osman mostrou que os muçulmanos brasileiros buscaram um “reavivamento da fé”, uma “reislamização” (p.7), mencionando um conjunto de instituições sunitas que surgiram com um caráter prioritariamente religioso, buscando uma revitalização da fé muçulmana entre os nascidos muçulmanos – os quais, segundo as lideranças, não teriam recebido a fé corretamente de seus pais pioneiros, como se lê:

Para as lideranças dessas instituições, como as da Liga da Juventude Islâmica, as famílias pioneiras que chegaram ao Brasil ou desconheciam a prática religiosa muçulmana ou não tiveram condições adequadas de viver a sua fé em um país de credo religioso distinto. Por isso, não preservaram e não transmitiram corretamente o islamismo aos seus descendentes fazendo-se necessário uma divulgação dos preceitos e normas religiosas entre os nascidos muçulmanos que se desviaram das condutas religiosas adequadas.

Nessas mesquitas ocorrem as orações, os sermões, o ensino da língua árabe e da religião (práticas, estudos do Alcorão, ensinamentos do Profeta) como também propaga-se a necessidade do cumprimento dos pilares, das normas e condutas religiosas entre o público jovem por meio de atividades de confraternização como acampamentos, campeonatos esportivos, encontros e congressos religiosos. Para essa juventude é que se volta a ação proselitista dessas instituições que tem como objetivo a propagação e a manutenção da fé islâmica em terras estrangeiras. (Osman, 2019, p.9)

Oliveira lembra que o islã não tem um aparelho eclesiástico hierárquico que controle as diversas mesquitas. Assim, cada uma delas é independente, uma entidade autônoma, que possui uma diretoria, e seu presidente não é necessariamente o sheikh, porque muitas vezes este especialista religioso vem de fora e não fala português (p.91,93). Cada comunidade corre atrás de financiamento para sua mesquita, para trazer um sheikh, para enviar seus membros para a peregrinação ou estudar fora. Também não existe uma ordem institucional única que possa ser tomada como a representante máxima de todos os muçulmanos, sobretudo em países onde o islã é minoria, como no Brasil (p.92). A FAMBRAS e a UNI, por exemplo, têm como objetivo reunir todas as mesquitas; mas na prática não há de fato nada que se pareça com um “cadastro único” ou uma relação regularmente atualizada dos estabelecimentos. E Oliveira acrescenta:

Não há uma autoridade que represente o islã no Brasil, reconhecida pelas diversas comunidades. A liderança e o poder surgem do controle das diversas instituições muçulmanas como a World Assembly of Youth, a União dos Estudantes Muçulmanos do Brasil e o Centro Internacional de Divulgação do Islã para América Latina, financiadas pelos organismos internacionais; dos negócios realizados por países muçulmanos com o Brasil como o abate *Halal*; e do capital simbólico representado pelo saber do *sheikh*, principalmente daqueles que falam português. [...] As mesquitas se apresentam, portanto, independentes umas das outras, podendo resolver suas próprias questões internamente, tomando como referência o aparelho de normas religiosas institucionalmente estabelecidas (2006, p.93).

Segundo as informações levantadas por Oliveira junto ao presidente da SBM do Rio de Janeiro, havia, por ocasião de sua pesquisa, 85 comunidades islâmicas no Brasil e 50 divulgadores. O divulgador é alguém preparado para exercer as atividades religiosas e de divulgação do islã; usualmente um *sheikh* que cursou uma universidade islâmica de teologia ou alguém que se preparou para tal através de cursos em institutos islâmicos. As mesquitas com divulgadores estavam mais aptas a se expandirem, principalmente se o divulgador falasse português, o que já acontecia em algumas delas. A autora salienta que algumas mesquitas têm até uma equipe de divulgação, como é o caso da mesquita de São Bernardo/SP e da mesquita do Rio.

Entretanto, associações menores não têm *sheikhs*, nem divulgadores; em geral, suas atividades se resumem às orações coletivas das sextas-feiras, lideradas por um membro do grupo que tenha maior conhecimento da religião.

Em 2002, Montenegro foi uma das primeiras autoras a tentar identificar o que chamou de “zonas do Islã” no Brasil (p.61,62). Àquela altura, ela já argumentava que “fazer referência à presença muçulmana no Brasil implica considerar um leque de instituições, mesquitas e Sociedades diversas que, em todo o país, aglutinam as diferentes comunidades” (p.63). Para a autora, o mapa do Islã, suas organizações e seu número de adeptos, permitem que observemos que existem algumas áreas a destacar: as chamadas “zonas do Islã”, que correspondem a espaços geográficos que concentram o maior número de muçulmanos no Brasil. Sua busca identificou que os estados de São Paulo, Paraná e Rio de Janeiro eram os que abrigavam o maior número de muçulmanos (p.64).

Montenegro dá especial destaque à região sudeste como primeira zona, incluindo os estados de São Paulo e Rio de Janeiro, nos quais as instituições muçulmanas somavam mais de 30. O estado de São Paulo foi a região mais destacada no que diz respeito ao tamanho da comunidade, pois contava com mais de 27 instituições, entre mesquitas, centros islâmicos e escolas (p.64); e era também a região com maior miscigenação entre os muçulmanos: árabes, brasileiros de ascendência árabe, os conversos que não possuem origem árabe e pequenos grupos de muçulmanos de origem africana que convivem nas distintas instituições islâmicas do Estado (p.65). Entre elas, destaca-se a já mencionada Sociedade Beneficente Muçulmana na cidade São Paulo, que dizia aglutinar mais de 200.000 muçulmanos já na virada do século (p. 65).

A segunda zona foi a região sul do país, com mais de 16 sociedades muçulmanas contabilizadas, destacando-se os Estados do Paraná e Santa Catarina. No Paraná, havia nove instituições formadas por comunidades muçulmanas originadas por levas de migrantes árabes, sobretudo oriundos do Líbano e da Palestina, com concentração de muçulmanos pertencentes à vertente xiita do islamismo. Por isso mesmo, as comunidades do Paraná se organizavam em torno de uma identidade árabe muito presente; e devido à realidade migratória local, a associação religiosa parece ter tomado as características de uma associação étnica, com o islã sendo associado a um “legado da cultura árabe” (Montenegro, 2002, p.68).

De forma oposta, a Sociedade Muçulmana do Rio de Janeiro (objeto de pesquisa mais aprofundada de Montenegro), não se identifica com uma identidade árabe, aderindo a um tipo de islamismo “que se opõe a que essa tradição religiosa possa se associar com uma identidade étnica” (p.66). Esse movimento, considerado uma espécie de anti-arabismo no RJ, contou com um esforço dos intelectuais da instituição para “desarabizar” o Islã, desvinculando a identidade islâmica de uma identidade árabe, promovendo uma atmosfera de “cosmopolitismo” (p.72,73). Na visão de Montenegro, “aquilo que em outras zonas do Islã no Brasil aparece justaposto, isto é, arabismo e islamismo como síntese legítima, na comunidade do Rio aparece como termos opostos, rivais” (p.73). Talvez por isso mesmo, por essa tomada de posição peculiar, a autora argumenta que a comunidade islâmica do RJ teria um percentual bem mais elevado de brasileiros convertidos ao islã do que as demais, chegando à casa de 60% de convertidos não árabes já nos anos 2000.

No entanto, essa presença islâmica na sociedade carioca não se manifestou em termos de proliferação de instituições islâmicas, como ocorreu em São Paulo ou no Sul do país. Ao contrário, o Rio de Janeiro continua tendo uma única Sociedade Beneficente Muçulmana, de orientação sunita, que tem desenvolvido intensa atividade desde o momento de sua fundação em 1950. A autora identificou também outra instituição do Rio de Janeiro, a Sociedade Beneficente Muçulmana Alaovita, pertencente a um sub-ramo do xiismo, que se encontrava praticamente fora de funcionamento, existindo apenas formalmente como referência institucional dos muçulmanos alaovitas.

Além delas, ela menciona também a mesquita abandonada de Jacarepaguá, na capital carioca. Construída com uma riqueza arquitetônica no estilo característico árabe, graças a uma doação da Cisjordânia, a mesquita foi desativada em 1987 por problemas imobiliários; e até hoje, quase 40 anos depois,



Figura 2 – Mesquita abandonada de Jacarepaguá/RJ

não foi reativada. No Rio também foi criado em 2016 o Centro Cultural Iman Hussein, que mantém o Observatório Xiita de Direitos Humanos, considerado a primeira organização independente no Brasil dedicada a proteger os direitos dos muçulmanos xiitas em território nacional. O Centro Cultural também edita a Revista Minarete e realiza transmissão na Rádio Islâmica do Rio de Janeiro (Osman, 2019, p.12).

Em suma, Montenegro mapeou um total de 58 instituições islâmicas conforme apresentadas no gráfico a seguir (2002, p.64):

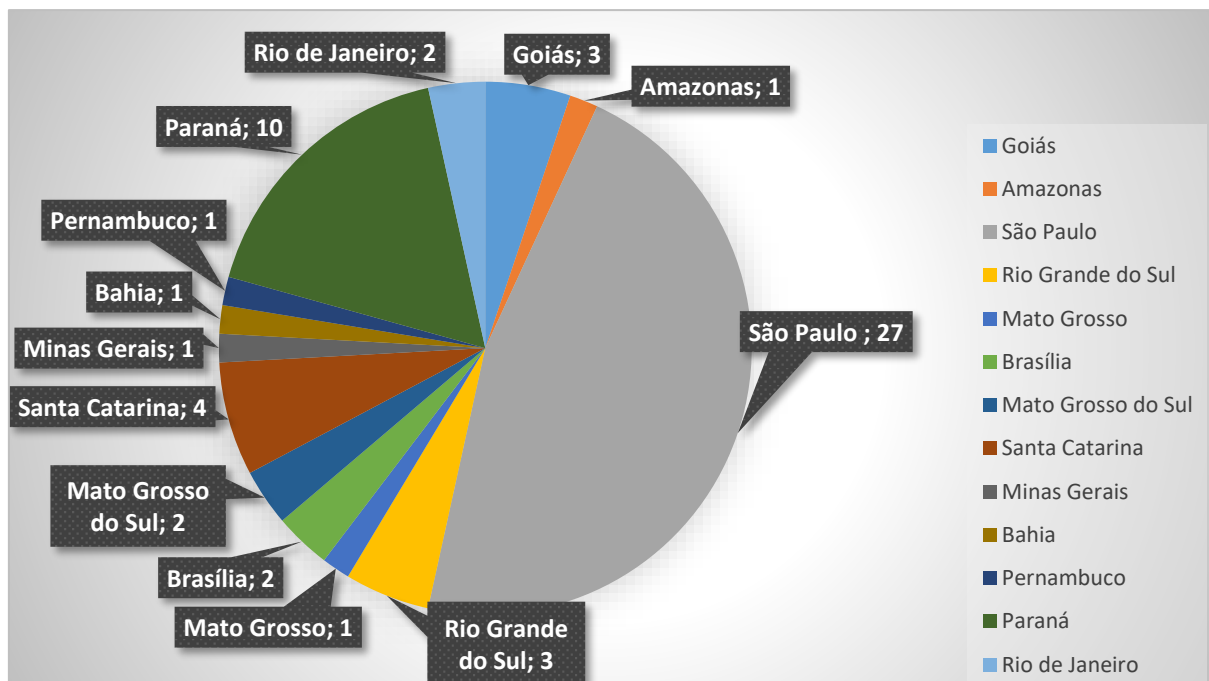


Gráfico 3 – Número de instituições islâmicas mapeadas por Montenegro. Gráfico elaborado pela autora.

Seguindo em frente, Paulo Hilu (2013) realiza uma análise dos muçulmanos no Censo 2010, e afirma que “o crescimento demográfico dos muçulmanos no Brasil também pode ser acompanhado através do aumento do número de instituições muçulmanas em várias regiões do país” (p.267). À semelhança de Montenegro, o autor também entende que falar da presença islâmica no Brasil e seu crescimento nas últimas décadas demanda falarmos das instituições islâmicas presentes no nosso país. E ele destaca que o aumento do número de muçulmanos “foi acompanhado da criação de mesquitas construídas com detalhes arquitetônicos evocativos dos países de maioria islâmica (minarete, arcos, inscrições em árabe etc.)” (p.274).

Quanto a isso, ele traz dados numéricos do já citado Atlas de Delval, que aponta que em 1983, existiam 24 centros islâmicos e sociedades beneficentes muçulmanas, além de 9 mesquitas, concentradas nas regiões Sul, Sudeste e Centro-Oeste, sendo 4 no Paraná, 3 em São Paulo, 1 no Rio de Janeiro e 1 em Goiás (p.267).

Segundo o levantamento feito pelo próprio Hilu, em 2012 já existiam 94 instituições islâmicas no Brasil, presentes em 19 Estados (p.268). Entre essas estavam 34 mesquitas: 14 em São Paulo, 8 no Paraná, 3 em Goiás, 2 no Mato Grosso do Sul, 1 no Mato Grosso, 1 em Brasília 1 em Minas Gerais, 1 em Santa Catarina, 1 no Rio de Janeiro e 1 no Amazonas. Fora isso, ele listou ainda 3 mussalas, 3 centros sufis, 38 centros islâmicos e sociedades beneficentes muçulmanas, 6 escolas islâmicas, 3 cemitérios islâmicos, 3 centros de certificação de alimentos halal, e 7 órgãos representativos ou centros de divulgação do islã⁴⁴.

Embora reconheça a discrepância nos dados sobre o número de muçulmanos no Brasil quando comparados o IBGE e as fontes islâmicas, Hilu toma como referência os números do Censo 2010 e os sobrepõe a seu próprio levantamento numérico das instituições islâmicas para identificar o que chamou de “núcleos de islamização”. São Paulo, novamente, vai figurar como o maior dos “núcleos de islamização”, com 11.350 muçulmanos segundo o Censo (32,3% do total nacional) e 27 instituições islâmicas em sua região metropolitana (p.279).

Outro grande núcleo é Foz do Iguaçu/PR, que tem sua importância ampliada pela comunidade muçulmana vizinha residente do lado paraguaio da fronteira. Segundo o autor, Ciudad del Este possuía cerca de 9 mil muçulmanos, uma mesquita xiita, uma mussala sunita e uma escola islâmica. Atualmente, a “mussala sunita” transformou-se na maior mesquita do Paraguai: a Mezquita del Este, inaugurada em 2016. E há ainda uma mesquita para os muçulmanos de fala bengali, oriundos do Bagladesh, chamada Mesquita Ibrahim Alkhalil, do Centro Cultural Islâmico Asiático.

E Foz do Iguaçu não é o único caso de região de fronteira escolhida pelos muçulmanos para se estabelecerem. Muitas cidades que se encontram em áreas fronteiriças com o Uruguai, Argentina, Paraguai e Bolívia possuem significativos núcleos de islamização que competem e, em alguns casos, suplantam

⁴⁴ Embora o autor diga ter contabilizado 94 instituições, na soma dos estabelecimentos por ele levantados, chega-se ao número de 97 instituições (conferir em Pinto, 2013, p.268). O autor inclui, ainda, “Lar Druso”, ou “Lar Beneficente Druso” na contagem de centros islâmicos e sociedades beneficentes islâmicas.

demograficamente a capital do Estado. Entre elas, Hilu cita as cidades de Chuí e Santana do Livramento no Rio Grande do Sul que fazem fronteira entre Brasil e Uruguai; além de Uruguaiana, na fronteira do estado gaúcho com a Argentina. Ponta Porã, no Mato Grosso do Sul, que faz fronteira com o Paraguai; e Corumbá, no mesmo estado, que faz fronteira com a Bolívia, também são exemplos de centros de população muçulmana tão importantes quanto as capitais de seus Estados (Hilu, 2013, p.280). Quando essas cidades foram construídas, o comércio transfronteiriço estava ganhando grande impulso, e isso atraiu imigrantes provenientes do Oriente Médio.

Quanto à diversidade do Islã praticado em terras brasileiras, Osman demonstra que a institucionalização da religião considerou as diferentes vertentes sectárias e grupos étnicos aqui estabelecidos. Embora inicialmente as mesquitas pudessem agregar sunitas e xiitas devido à mesma origem étnica árabe (junção que não ocorre em nenhum país árabe), o crescimento do fluxo migratório xiita a partir da década de 1980 e o acirramento das diferenças político-ideológicas pós-Revolução Iraniana de 1979 levaram à formação de instituições xiitas distintas (p.10). As instituições xiitas (como a Mesquita Mohammad Mensageiro de Deus, conhecida como Mesquita do Brás) refletem uma identidade que inclui celebrações religiosas específicas (nascimento e martírio dos imãs) e atos políticos que denotam sua ligação com o Líbano e o Irã (p.11). A comunidade xiita do Brás, por exemplo, optou por identificar-se como “seguidores do Duodécimo ou Dos Doze Imans ao invés de xiita, pois acredita que esse termo tem uma carga política e ideológica mal compreendida” (Osman, 2019, p.10)⁴⁵.

A Sociedade Beneficente Muçulmana do Paraná (SBMPR) em Curitiba manteve-se como uma exceção bem-sucedida ao sectarismo, pois em sua fundação uniu sunitas e xiitas para manter o pertencimento étnico árabe, e a preservação cultural mediada pela religião superou inicialmente as diferenças denominacionais (p.11). Osman aponta que a formação das instituições também se adaptou para atender a novos grupos, indicando uma diversificação identitária para além do eixo

⁴⁵ Segundo Osman (2019), e outros estudiosos do islã, *Duodécimo*, *Duodecimalista* ou *Duodecimano* são formas de referir-se aos seguidores da vertente majoritária do xiismo. Refere-se à linhagem dos 12 imãs (líderes religiosos xiitas) que se inicia com *Ali*, genro de Maomé e marido de Fátima. Ali seria o primeiro imã e sucessor legítimo do Profeta, segundo seus seguidores. A crença xiita sustenta que o 12º imã, o *Mahdi*, nasceu por volta de 869 d.C. (ano 255 AH no calendário islâmico) e entrou em um estado de “ocultação” (ele não morreu, mas vive oculto de forma sobrenatural); e reaparecerá no fim dos tempos para restaurar justiça e paz no mundo, combatendo a injustiça e a corrupção.

árabe: a presença de muçulmanos de origem não árabe (como indianos, bengaleses, e africanos) levou à formação de mesquitas e *mussalas* cuja vinculação nacional é evidente nos seus nomes, como por exemplo, a *Ahle Sunnat wal Jamat Bangladeshi Jame Mosque* no Paraná (p.6), entre outras.

As levas recentes de imigrantes muçulmanos, provenientes de países da África e da Ásia motivados pelos conflitos civis e questões ambientais em seus locais de origem, têm sido absorvidas como mão-de-obra para os abatedouros e frigoríficos halal. O destino tem sido os estados do Paraná, que recebe imigrantes muçulmanos provenientes de Bangladesh, Paquistão, Congo, Gana, Marrocos, Somália, e do Rio Grande do Sul provenientes do Senegal e Bangladesh. [...] Verifica-se esse fenômeno também na cidade Uberlândia (MG), Joinville (SC), e em São Paulo com a formação da Comunidade Islâmica da República e da Mesquita Bilal al Habashi que congrega imigrantes da África do Sul, Angola, Burundi, Guiné, Gana, Filipinas, Marrocos e Moçambique, além de brasileiros. Alude-se a frequência de 500 pessoas e empunha-se o lema “Nós somos a resistência!” (Osman, 2019, p.6).

Quanto às minorias islâmicas de origem árabe, Osman vai mostrar que mesmo grupos como os *Drusos e Alauítas*, frequentemente considerados seitas heréticas pelos sunitas, se institucionalizaram para manter sua identidade e cultura. Por terem sofrido perseguições, eles recorreram à prática da *taqqiya* (dissimulação) para se adaptarem à sociedade brasileira (p.12), onde formaram Ligas e Sociedades Beneficentes (como a Liga Beneficente Drusa do Brasil e a Sociedade Beneficente Alauíta) para manter a comunidade, ainda que não costumem edificar templos religiosos tradicionais, concentrando seus esforços na manutenção de instituições associativas. A antiguidade dessas instituições dos ramos minoritários do islã chamou a atenção de Hilu, que faz menção à organização centenária desses estabelecimentos (p.274).

A comunidade drusa, por exemplo, chegou ao Brasil a partir do final do século XIX, como um grupo minoritário entre os sírios e libaneses e passaram por uma nova onda migratória nas décadas de 1960 e 1970. De acordo com Osman e Hilu, concentram-se sobretudo em Minas Gerais, onde fundaram em 1925 a Sociedade Beneficente Sírio-Libanesa em Teófilo Otoni, que durou até 1956. Em 1929, fundaram a Sociedade Beneficente Druziense na cidade de Oliveira/MG (mesmo ano da SBMSP), que se tornou a Liga Beneficente Drusa do Brasil em Belo Horizonte, em 1956; até que em 1981 foi criado Lar Beneficente Druzo Brasileiro em Belo Horizonte. Em São Paulo, criaram a “Sociedade Unitarista Druza Brasileira”, responsável pelo

Lar Druzo Brasileiro, fundado em 1969 no bairro de Santana; e em 2009, foi criado o Lar Druzo Brasileiro de Foz do Iguaçu (Osman, 2019, p.13).

Já a comunidade alauíta brasileira formou-se a partir do início do século XX e concentrou-se principalmente em Goiás e Rio de Janeiro, onde fundaram em 1922 a Sociedade Beneficente Alauíta. Um pequeno grupo se instalou em São Paulo e fundou em 1965 na Vila Mariana a Sociedade Beneficente Islâmica Alauíta de São Paulo; no interior do estado, também há grupos dessa comunidade em Araçatuba e Presidente Prudente. No entanto, essas duas Sociedades Alauítas, do Rio de Janeiro e de São Paulo, aparecem como inativas ou permanentemente fechadas.

Osman menciona ainda a presença de outro grupo minoritário, o ramo místico do islã: os sufistas ou sufis – os quais considera serem a face menos conhecida da manifestação islâmica no nosso país (p.13). Com presença registrada mais recente, o sufismo chegou ao Brasil através de imigrantes provenientes do sul do Líbano e da Síria na década de 1960 e se estabeleceram inicialmente em São Bernardo do Campo/SP, onde se fundou, em 1984, a Sociedade Beneficente Muçulmana dos Membros da Confraria (Tariqa) Chaizulia Yachrutia, que é reconhecida como a primeira ordem desse ramo religioso estabelecida institucionalmente no Brasil (cujos membros são exclusivamente de origem árabe e ligada à Confraria de Amã, na Jordânia). Existem também outras confrarias sufistas criadas por brasileiros que funcionam em várias cidades, e além delas, o Centro Islâmico de Diálogo Interreligioso e Intercultural (CIDI), um grupo muçulmano não árabe ligado ao islamismo sunita sufi e fundado em 2014 em São Paulo, que mantém uma sala de orações denominada “mussalah dos turcos” (p.6).

Sendo o levantamento de Osman o mais recente e o maior entre os demais, e considerando-se que a autora menciona o nome de diversas instituições em seu texto (estabelecimentos esses que também foram contabilizados no nosso mapa), optamos por citar suas colocações de forma resumida:

De modo geral, a região Sudeste lidera numericamente esse tipo de instituição, pois além do estado de São Paulo que contabiliza 36 entidades, há 2 entidades em Minas Gerais (SBM de Belo Horizonte e ABM de Juiz de Fora), 1 e no Rio de Janeiro (SBMRJ) e uma recém fundada mesquita no Espírito Santo.

A região Sul lidera a segunda posição com 32 instituições, com destaque para o estado do Paraná (24), Rio Grande do Sul (4), Santa Catarina (4). Em termos de antiguidade e de marco arquitetônico, destaca-se a Mesquita Omar Ibn Al-Khatab em Foz do Iguaçu, cuja pedra fundamental foi lançada em 1981 e a inauguração ocorreu em 1983, encontrando-se vinculada ao Centro Cultural Beneficente Árabe Islâmico de Foz do Iguaçu, e ainda a Mesquita de

Londrina Rei Façal, fundada em 1968 e mantida pela SBM de Londrina e Norte do Paraná. Destacam-se na região Centro-Oeste 13 instituições, sendo a mais antiga a Mesquita de Cuiabá, inaugurada em 1978, cuja SBMC foi fundada em 1972. (Osman, 2019, p.8)

Finalmente, Osman reitera que os órgãos oficiais governamentais dos diferentes países do continente americano produziram dados insuficientes e genéricos sobre a presença árabe e muçulmana em seus territórios – inclusive o Brasil. E a escassez de fontes primárias a fez argumentar que “é notória a dificuldade em escrever sobre uma base muito limitada de informações publicadas” (p.15). E no que tange à história dos muçulmanos no Brasil, a autora cita Ginzburg (2007)⁴⁶ ao reiterar a importância de se considerar múltiplas fontes além dos tradicionais documentos escritos, e de “percorrer diferentes campos disciplinares, trabalhar com diversas fontes documentais, realizar pesquisas de campo, descrever fatos, pois a história é escrita a partir de diferentes dados, sinais e indícios” (Osman, 2019, p.3).

Sentimos essa dificuldade na busca por dados particularmente nessa etapa do trabalho de mapear as instituições islâmicas. Osman compartilha dificuldade similar com a falta de documentação escrita (registros, dados, censos islâmicos), e menciona a premissa de Ginzburg, que sugere buscar sinais, emblemas, indícios, rastros, e marcas dessa presença (2019, p.3). Isso nos demandou levantar uma multiplicidade de fontes e realizar uma delimitação metodológica bem estruturada, com vistas a conseguirmos empreender a pesquisa nesta área com os objetivos colocados. E foi precisamente o que intentamos realizar com a metodologia utilizada na construção do mapa que será apresentada a seguir.

3.2. Os percursos e decisões metodológicas empregados na construção do mapa

O critério que utilizamos de mapeamento da presença islâmica via instituições e não pelo quantitativo de pessoas, com a amplitude de validação realizada e o suporte visual/gráfico do mapa aqui proposto, não foi encontrado em nenhuma outra pesquisa à qual tivemos acesso. O ponto de partida para o levantamento realizado foram as listagens oficiais de instituições islâmicas

⁴⁶ Carlo Ginzburg, *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*, São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

disponibilizadas nos sites da FAMBRAS, CDIAL e no Blog Compreenda o Islam⁴⁷. As informações dessas três relações foram extraídas destes sites e tabeladas em paralelo para que pudéssemos realizar um cruzamento de dados que identificasse as duplicidades, bem como as eventuais discrepâncias que fossem dignas de atenção especial.

Já aqui, nesse primeiro momento, uma decisão metodológica teve de ser tomada e precisa ficar bem esclarecida, porque neste ponto o mapa vai diferir das contagens encontradas em outros trabalhos acadêmicos. Ocorre que as instituições islâmicas costumam divulgar que há um número “x” de sociedades beneficentes islâmicas e um número “y” de mesquitas espalhadas pelo Brasil. Como já vimos neste capítulo, as Sociedades Benéficas Islâmicas (SBI) são as instituições legais fundadoras e mantenedoras das mesquitas; e na maioria dos casos, identificamos que as SBI (ou centros islâmicos e nomenclaturas correlatas) correspondem ao mesmo local das Mesquitas, sendo *de facto* o mesmo estabelecimento num sentido geográfico e territorial. Nesses casos, o mesmo endereço e espaço físico são compartilhados, e apenas por questões burocráticas de registro pode haver CNPJ distinto, ou mesmo o registro apenas da SBI (justamente por estar implicada a existência da mesquita em muitas delas).

Para ficar mais claro, tomemos como exemplo a seguinte situação hipotética: quando se diz que a Sociedade Benéfica Islâmica de Cidadelândia é fundadora e mantenedora da *Mesquita Nour* de Cidadelândia, na quase totalidade das vezes significa dizer que naquele local se estabeleceu inicialmente um CNPJ de uma sociedade beneficente, para fins legais, com um espaço de oração e celebrações que ali foram realizados, até que os recursos financeiros surgiram para a construção formal da Mesquita, localizada *no mesmo espaço e terreno da SBI*. Esse processo foi esclarecido e confirmado por um dos sheiks entrevistados em São Paulo, que nos confirmou tratar-se na prática do mesmo estabelecimento.

Assim, contabilizar duplamente as sociedades islâmicas e mesquitas que estão localizadas num mesmo espaço físico significa, em nosso entendimento, duplicar o número de instituições em determinado local (e isso aconteceu em algumas listagens que consultamos). Assim, optamos por fazer um registro único toda vez que

⁴⁷ A listagens estão disponíveis nos seguintes endereços eletrônicos: FAMBRAS – Disponível em: < <https://www.fambras.org.br/entidades> >; CDIAL – Disponível em: < <https://cdial.org.br/mesquitas/> >; Blog Compreenda o Islam – Disponível em: < <https://compreendaoislam.blogspot.com/p/enderecos-das-instituicoes-islamicas-no.html> >. Todas foram acessadas e retiradas desses sites em maio de 2025.

a Sociedade Islâmica (ou Centro Islâmico, Centro Cultural islâmico e nomenclaturas correlatas) corresponderam ao **mesmo** local da Mesquita, o que nos aproxima de um quantitativo mais realista desses estabelecimentos.

E se por um lado, somente a tabulação dos dados das três listagens mostrou esse imbróglio metodológico a ser resolvido, por outro, ele nos despertou para uma outra situação. Algumas vezes, os mesmos estabelecimentos tinham endereços distintos nas diferentes listagens – o que é natural, dado a dinâmica de que espaços públicos mudam de endereço; e listas organizadas em diferentes momentos vão captar essas mudanças. Ocorre que a falta de informações na internet sobre muitos estabelecimentos islâmicos que estão fora dos grandes centros urbanos do Sul e Sudeste do Brasil, nos levou a utilizar outro recurso para sanar a questão. Para que não restasse dúvida no processo de identificação da duplicação de registros entre mesquita e sociedade islâmica, bem como fosse possível confirmar a existência de um endereço válido, utilizamos outro dispositivo de busca – o Google Maps.

E funcionou assim: para cada endereço divergente e/ou cada situação em que havia, na mesma localidade, uma sociedade beneficente e uma mesquita duplamente registrada nas listas, os endereços disponíveis foram lançados no Google Maps. Ali foi possível identificar, por meio das fotos disponibilizadas e dos marcadores do mapa, onde estavam localizados e quais eram esses estabelecimentos. Mas não apenas isso. Sem que fosse planejado ou previsto inicialmente, o uso do Maps nos possibilitou localizar outras muitas mesquitas que não constavam de nenhuma das listagens consultadas; e todas elas tinham em comum o fato de terem sido criadas mais recentemente, possivelmente após a publicação das relações já mencionadas.

Assim, optamos por não apenas fazer a conferência da duplicação pelo Maps, mas também de: 1) fazer uma validação de todos os endereços das mesquitas e estabelecimentos islâmicos encontrados por Estados através do recurso Street View do Google Maps, que possibilita visualizar os endereços e navegar pelas localidades; e 2) buscar novos estabelecimentos islâmicos dentro da interface do Google Maps utilizando os buscadores “mesquita” “mesquita islâmica” “sociedade islâmica” “centro islâmico” e “mussalas”. Depois de um tempo de reiteradas pesquisas em diferentes localidades, descobrimos que o termo “masjid” (que seria mesquita em árabe de forma “aportuguesada”) também apresentava registros e passamos a utilizá-lo.

Mas, mesmo com o cruzamento de dados das listagens e o processo de validação visual dos locais através do *Street View*, ainda pairavam dúvidas em

situações em que nenhum dos endereços disponíveis correspondia a estabelecimentos islâmicos. Em alguns casos, o *Maps* mostrou se tratar de comércios, residências sem qualquer identificação de estabelecimento religioso ou mesmo locais onde o endereço (nome da rua, avenida) era inexistente. Nesses casos, realizava-se uma nova busca nominal pelo local específico no *Google*, em busca de possíveis sites ou redes sociais do estabelecimento para verificar se ele se encontrava ativo.

Assim, cada estabelecimento registrado teve sua existência e atividade validada de uma destas maneiras: seja pela confirmação visual do estabelecimento via *Street View* no endereço referendado, seja na confirmação de redes sociais ou páginas de internet ativas (incluindo páginas jornalísticas) em endereço distinto. Quando nenhuma das buscas possibilitou encontrar registro de atividade real e recente, optou-se por não colocar o estabelecimento no Mapa; como foi o caso, por exemplo, do CIETO – Centro Islâmico do Estado do Tocantins – que tem CNPJ ativo, mas nenhuma presença online, e nenhuma correspondência nos endereços disponibilizados. Com nenhum dado encontrado além do CNPJ, sequer é possível saber se a instituição já foi ativa e não é mais, ou se o registro foi aberto visando um início de atividade a posteriori que ainda não ocorreu.

Esse procedimento de busca de estabelecimentos além das listagens “oficiais” da FAMBRAS, CDIAL e demais consultadas, possibilitou encontrarmos dezenas de estabelecimentos que não apareciam em nenhuma listagem, sobretudo em São Paulo, Paraná, Rio Grande do Sul, Brasília, e fora do eixo Centro-Sul do Brasil. Mais do que isso: nos muitos “passeios” virtuais que realizamos por ruas e endereços (ou “pistas” de endereços) encontradas em blogs islâmicos e outras fontes, em busca de validar a existência e atividade atual nos locais indicados, foi possível encontrar situações inesperadas.

Uma delas foi o caso da mussala de Cianorte/PR, que funciona dentro de uma empresa de abate de frangos halal⁴⁸; o que nos levou a descobrir, a partir de uma busca específica por outros estabelecimentos como esse, que outros frigoríficos paranaenses certificados para o abate halal possuem mussalas (salas de oração islâmica) próprias em suas dependências. À exceção de Cianorte, esses estabelecimentos não entraram na contabilidade do mapa por serem internos a empresas privadas e voltados para uso de seus funcionários, não sendo abertos para

⁴⁸ Disponível em: <<https://islamparana.blogspot.com/2016/10/mussala-de-cianorte.html>>

o público em geral, sendo passíveis de serem abertos e fechados por essas empresas a qualquer tempo.

Outro caso interessante é o de Carambeí/PR, que embora apareça na relação de mesquitas do Paraná em vários sites islâmicos e matérias jornalísticas, descobrimos que o local hoje se transformou em uma igreja evangélica. E nesse caso, não foi apenas uma mudança de endereço. No histórico de fotos do local, disponibilizado no *Google Maps*, é possível ver a foto de abril de 2012 da Mesquita completamente caracterizada, com duas pequenas torres laterais, com a lua crescente no topo, e uma placa em árabe e português indicando a presença da Mesquita no local. No blog *Islam Brasil*⁴⁹, uma postagem datada de abril de 2014 atesta a existência e atividade da Mesquita, cuja formação, segundo está relatado, foi fruto de disputas entre sunitas e xiitas da Mesquita de Ponta Grossa.

No entanto, ao acessar a foto do mesmo local em março de 2019, vê-se o espaço fechado, sem as torres laterais e nenhuma placa. A foto do mesmo ângulo feita em abril de 2022 mostra o espaço sendo ocupado por um restaurante; e novamente aparece fechado e com placa de aluga-se no registro de outubro de 2023, para então surgir como uma igreja evangélica na foto mais recente, de maio de 2025. Curioso observar que, por tudo o que encontramos nas pesquisas realizadas, esse configura o primeiro caso de uma mesquita cujo espaço virou igreja, e não há nenhum registro online atual de qualquer comunidade islâmica se reunindo regularmente em Carambeí – o que também nos levou a tirá-la da relação que compôs o mapa.

A essa altura, novos sites islâmicos que foram sendo descobertos contribuíram muito para a conferência de atividades atuais nos estabelecimentos, bem como para a descoberta de novos locais. Em especial, o portal *Arresala*⁵⁰, do Centro Islâmico no Brasil, traz uma boa listagem de instituições islâmicas. O Portal reivindica para si ter a maior biblioteca islâmica on-line em língua portuguesa, e ser referência no comércio eletrônico islâmico no Brasil; além de abrigar um site de notícias próprio, o *Arresala Notícias*, que traz noticiário diário sobre temas geopolíticos e nacionais que de alguma forma tangenciem o universo islâmico. Outro exemplo que nos foi muito útil foi o blog *Islam Paraná*, que narra a história de cada comunidade islâmica e mesquita do Estado, bem como informa sobre as atividades atuais delas⁵¹.

⁴⁹ Disponível em: <<https://islamismobr.blogspot.com/2014/04/a-mesquita-de-carambei-pr.html>>

⁵⁰ Disponível em: <<https://www.arresala.org.br/>>.

⁵¹ Blog Islam Paraná: <<https://islamparana.blogspot.com/>>. Portal Arresala: <<https://www.arresala.org.br/>>. Arresala notícias: <<https://noticias.arresala.org.br/>>.

Findado todo esse longo processo manual de busca, conferências, checagens e validação das listas, ocorreu-me uma insegurança de que algum outro estabelecimento pudesse ter passado despercebido, a despeito do trabalho ter sido realizado minuciosamente. E embora ciente de que mapas de instituições têm “prazo de validade”, posto que o processo de abertura e fechamento dessas instituições é dinâmico, como já dissemos, gostaríamos que ao menos por ocasião de sua publicação, o mapa estivesse o mais completo e atualizado possível. E então, optamos por utilizar ainda uma outra ferramenta para realizar uma varredura online e tentar localizar possíveis omissões.

Recorremos, portanto, ao uso da inteligência artificial (IA) do Claude, do Gemini e do ChatGPT, formulando um *prompt* no qual se solicitava a busca de estabelecimentos por Estado, com o seguinte comando, extraído do diálogo no chat do Claude. O mesmo pedido foi feito às demais IA's, substituindo-se apenas o vocativo, e alternando os Estados um por um.

Oi Claude! Estou mapeando a presença islâmica nos estados brasileiros. Vou te passar alguns Estados e gostaria que vc me ajudasse a:

- 1) localizar TODAS as mesquitas muçulmanas, centros islâmicos, sociedades islâmicas e mussalas (salas de oração) que encontrar em TODOS os municípios do Estado.
- 2) Validar a existência dessas instituições, rastreando-as em redes sociais, menções em noticiários, sites islâmicos, trabalhos acadêmicos e etc...
- 3) Fornecer o endereço daqueles que tiverem essa informação disponível.

Vamos começar com o TOCANTINS, por favor.

A resposta da IA mencionou a metodologia utilizada pela ferramenta na busca:

Observações gerais, método e limitações:

Fontes checadas: Wikipedia, portais de notícias locais, diretórios islâmicos (Arresala, IslamBR, CDIAL, listas públicas), perfis de redes sociais (Facebook/Grupos/Instagram), reportagens locais e documentos acadêmicos, e levantamentos/ PDFs municipais sobre imigração/ presença árabe.

O que contei como “validação”: qualquer menção pública que mostre nome + endereço ou cobertura jornalística de inauguração/atuação/obra; endereço/ página/ evento regular anunciando orações de sexta (jumu'ah), fotos/nome de prédio identificado como mesquita, listagem em diretórios (FAMBRAS/IslamBR/Arresala).

Possíveis omissões: pode haver mussalas/locais de oração menores (salas em centros culturais, associações, espaços alugados) que operam sem presença robusta na web — esses não aparecem em diretórios e, portanto, não foram listados aqui.

Com esse pedido feito às IA's, e essas observações citadas juntos aos resultados, fico feliz em dizer que apenas no Rio Grande do Sul foram encontrados três estabelecimentos que não haviam sido encontrados em nenhum outro meio de busca manual – as mesquitas de Aceguá e Canoas, e o Centro Islâmico de Bagé. Em todos os demais Estados, nosso método de busca via Street View e Google Maps havia localizado mais estabelecimento do que os chatbots de IA. Assim, o uso de múltiplas fontes islâmicas tradicionais (FAMBRAS, CDIAL, Aressala etc.), trabalhos acadêmicos, Google Maps com validação visual e análise histórica de fotos, cruzamento de dados de fontes distintas e verificação de funcionamento, possibilitaram a criação do Mapa que será apresentado e explorado a seguir.

3.3. O mapa e seus achados

Com base em todo esse percurso metodológico já explicitado, chegamos ao seguinte mapeamento que nomeamos como **GLEITE** – *Gráfico da Localização das Entidades Islâmicas nos Territórios Estaduais*. A seguir, mostraremos em sequência a imagem do gráfico em todo o território nacional e nas cinco regiões brasileiras: sul, sudeste, norte, nordeste e centro-oeste.

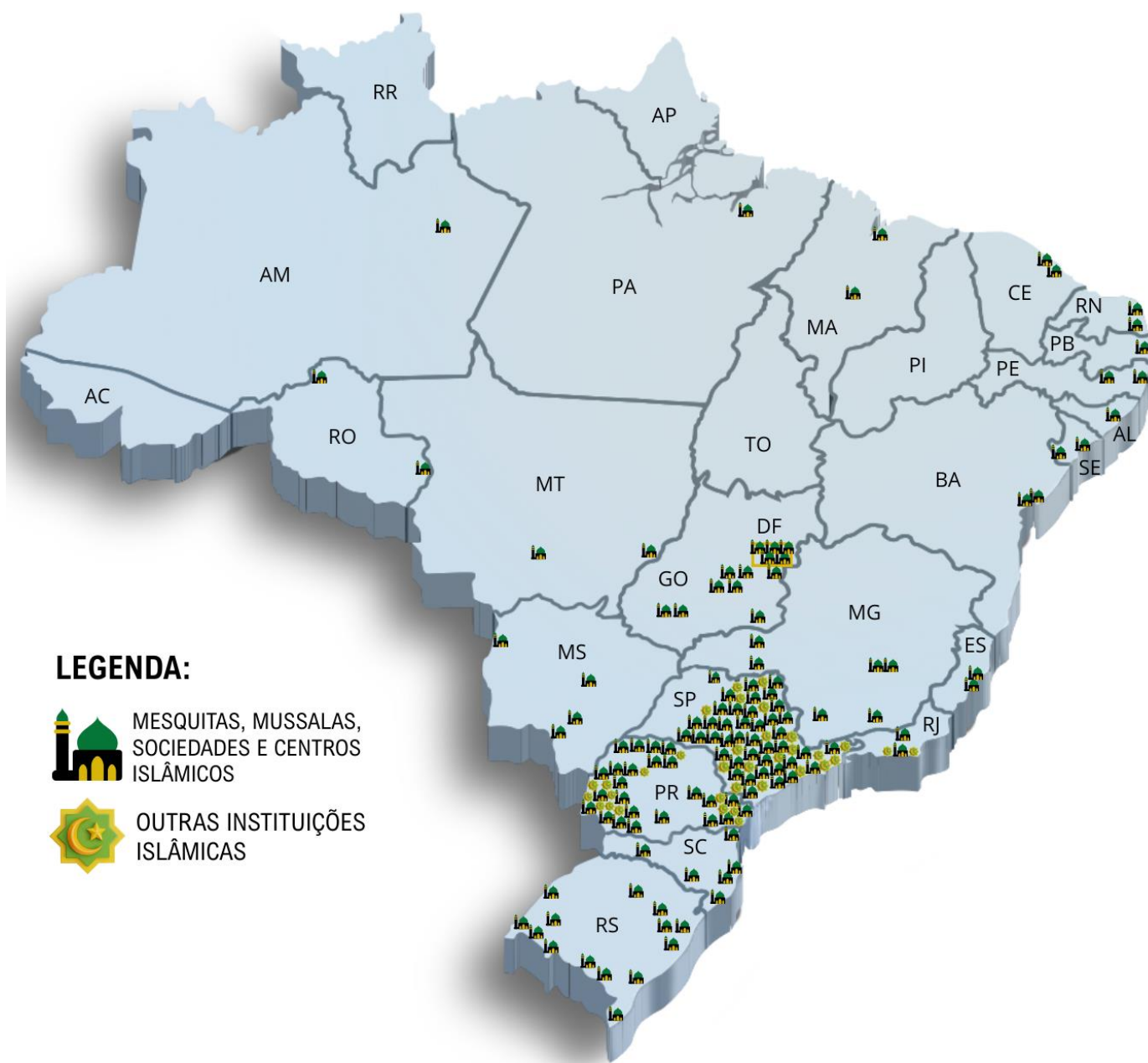


Figura 3 – Gráfico da Localização das Entidades Islâmicas nos Territórios Estaduais – GLEITE.
Elaborado pela autora.

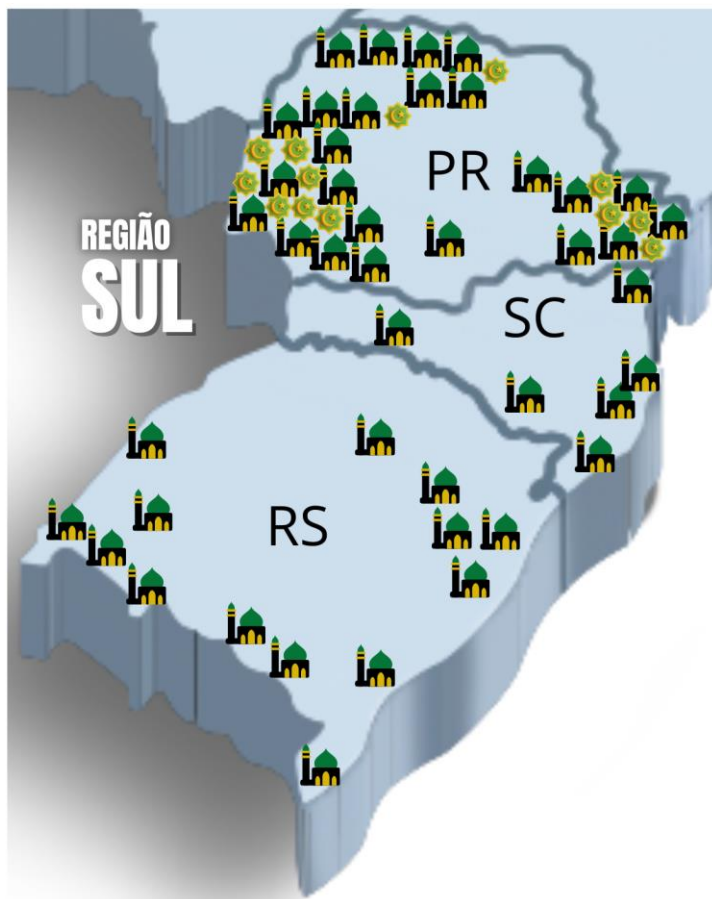


Figura 4 – Região Sul. Recorte do Mapa da presença islâmica no Brasil. Elaborado pela autora.



Figura 5 – Região Sudeste. Recorte do Mapa da presença islâmica no Brasil. Elaborado pela autora.



Figura 6 – Região Norte. Recorte do Mapa da presença islâmica no Brasil. Elaborado pela autora.

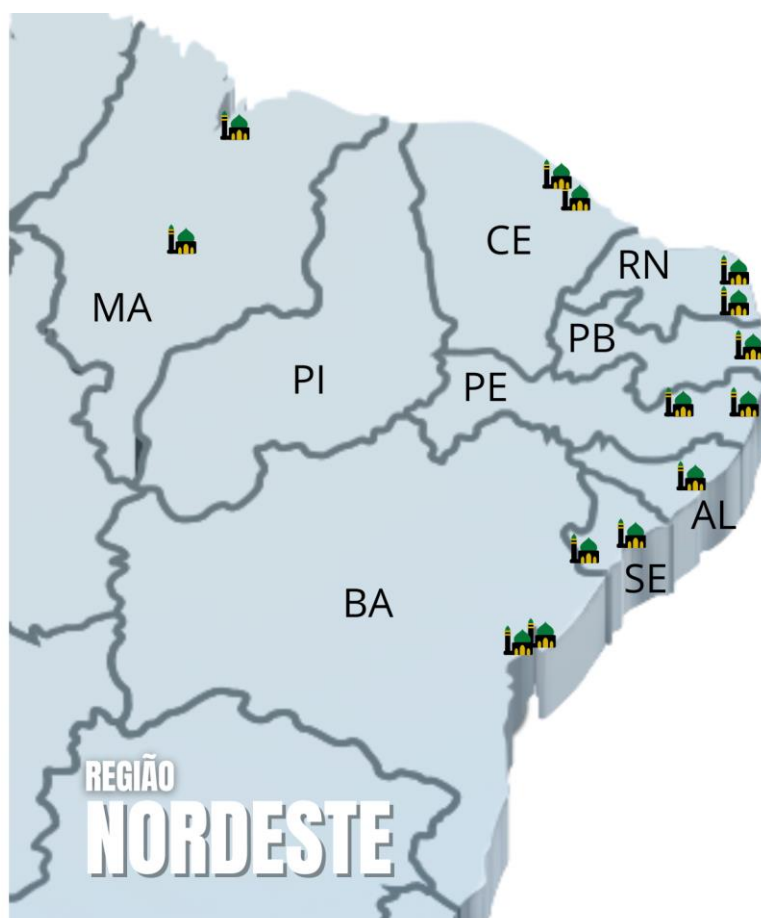


Figura 7 – Região Nordeste. Recorte do Mapa da presença islâmica no Brasil. Elaborado pela autora.



Figura 8 – Região Centro-Oeste. Recorte do Mapa da presença islâmica no Brasil. Elaborado pela autora.

Iniciaremos a análise dos achados do mapa, por aquilo que *não foi encontrado*: não há registros de mesquitas ou qualquer entidade islâmica em apenas cinco Estados brasileiros – Acre, Roraima, Amapá, Piauí e Tocantins. Em todos os demais 21 Estados mais o Distrito Federal, há ao menos uma instituição islâmica em funcionamento. Alagoas não tinha registro de nenhuma instituição em todas as listas que nos baseamos, mas na busca pelo Google Maps encontramos o Centro Cultural Islâmico de Maceió em pleno funcionamento na capital do Estado, com perfil de Instagram ativo e com a primeira postagem datada de 15 de outubro de 2023 – o que pode indicar início relativamente recente de atividade, e possivelmente posterior à realização das listas de referência.

Nesses casos, a ausência de estabelecimentos islâmicos não corresponde necessariamente à ausência de prática islâmica nos cinco Estados mencionados. Em muitas cidades do interior do país, muçulmanos se reúnem em residências, salões alugados, centros comunitários multiuso, ou em salas de associações (sem um

espaço identificado como “mesquita” ou mussala), e por isso não aparecem em diretórios oficiais, o que dificulta a busca por todos os meios empregados. No Piauí, por exemplo, uma matéria de dezembro de 2016 publicada pelo GP1, portal de notícias do Estado, aponta a existência de uma comunidade de muçulmanos em Teresina, que fazia reuniões domiciliares esporádicas. No entanto, Teresina de fato ainda não possui uma mesquita ou mussala formal.

O caso do Alagoas merece destaque porque há um contexto histórico relevante. O Estado é o que tem o menor número de muçulmanos no Censo de IBGE de 2010: apenas 4 pessoas! E não aparece em nenhuma listagem oficial de instituições, embora possua uma herança islâmica que foi, inclusive, tema de publicações acadêmicas e que remete aos “malês”⁵². No século XIX, o Alagoas teve significativa presença de escravizados muçulmanos, e esse paradoxo histórico contrasta a rica herança malê histórica, e seus registros folclóricos preservados, com a ausência de registro de instituições islâmicas atuais. A situação alagoana também indica a lacuna metodológica à qual estaríamos sujeitos optando por consultar apenas as relações oficiais de estabelecimentos islâmicos, já que o Centro Islâmico de Maceió é uma instituição 100% ativa mas ausente de todas as listagens tradicionais, e que só foi localizada graças à metodologia de busca via *Google Maps*.

A necessidade de um procedimento de busca expandida além das fontes convencionais também foi confirmada no caso de Petrópolis/RJ, que possui a Mesquita Baitul Awal – Associação Ahmadiya do Islã no Brasil, que é a única Mesquita Ahmadiyya confirmada no país. Fundada em 2021, a mesquita é parte oficial do Circuito Religioso de Petrópolis e é um espaço representativo de um segmento minoritário do islã. O movimento do ahmadismo nasceu na Índia no fim do século XIX com Mirza Ghulam Ahmad, que afirmava ser o Messias islâmico prometido (o *Mahdi*). Os membros do grupo se consideram muçulmanos, mas a comunidade muçulmana ortodoxa não os reconhece como tal, considerando-os hereges.⁵³

O mesmo ocorre com o *sufismo*. A ortodoxia islâmica muitas vezes considerou os sufis como heréticos, e o movimento é rejeitado por parte dos líderes

⁵² Como é o caso do bastante citado livro de Abelardo Duarte, *Negros muçulmanos nas Alagoas: os malês*. Maceió: Caetés, 1958. Há ainda outro trabalho sobre o tema, de Marisa de Carvalho Soares e Priscila Leal Mello: “O resto perdeu-se? História e Folclore: o caso dos muçulmanos em Alagoas”, in *Visibilidades negras*, org. Bruno César Cavalcanti, Clara Suassuna Fernandes, Rachel Rocha Barros, Maceió, EDUFAL, 2006, pp. 14-25.

⁵³ Para mais informações sobre a vertente Ahmadiyya do Islã, consultar: <https://www.ahmadiyya.ca/public/what-are-ahmadiyya-beliefs>. Acesso em: 18 set 2025.

religiosos sunitas e xiitas contemporâneos no mundo inteiro. Apesar desta rejeição, os sufistas declaram-se essencialmente islâmicos, e em todos os países em que há muçulmanos, há seguidores do sufismo. As ordens Sufis organizam-se em *Tariqas*, nomeadas em referência a seu fundador, que são comandadas por um sheik, e seus membros são conhecidos como dervixes.

No Brasil, as principais Ordens sufis são⁵⁴: *Tariqa Shadhiliyya Yashrutiyya* – com Sede em São Bernardo do Campo/SP, e exclusivamente composta por árabes e descendentes; *Tariqa Maryamiyya* – com sede em São José dos Campos/SP; *Tariqa Khalwatiyya Jerraniyya* – com sede em São Paulo; e *Tariqa Naqshbandiyya Haqqaniyya* – com pequenos grupos espalhados por diferentes cidades brasileiras (mas que, em termos de instituições, aparece no *Google Maps* com um estabelecimento único em Curitiba/PR). De todas essas, a Ordem Naqshbandi do Brasil, que se apresenta como uma ordem sufi ortodoxa, é a única que dispõe de uma listagem em seu site informando contatos de lideranças de grupos sufis em 28 cidades brasileiras, para aqueles que desejam juntar-se à comunidade⁵⁵.

Quando submetidas ao método de pesquisa e validação que utilizamos para o nosso mapeamento, não foi possível validar a existência de todas as instituições sufis no Brasil, exceto de três sedes de *Tariqas* (as únicas endereçadas e/ou com presença online ativa), que constam do mapa. Isso nos leva a deduzir que muitos desses grupos reúnem-se de forma informal em espaços e residências não identificados como estabelecimentos religiosos e, portanto, impossíveis de serem quantificados e mapeados dentro do rigor metodológico estabelecido nessa pesquisa.

Partindo dos locais sem presença de estabelecimentos islâmicos para aqueles de presença islâmica verificada, há um aspecto do mapa que salta de imediato aos olhos do observador: há uma concentração islâmica patente no trecho que vai desde o Distrito Federal ao norte, descendo em linha reta até extremo sul do Rio Grande do Sul, com especial concentração nos Estados de São Paulo e Paraná, ao centro, estendendo-se ao Mato Grosso do Sul à Oeste e ao Rio de Janeiro à Leste. Esse recorte geográfico ao qual chamarei *cinturão do islã*, concentra 86,5% de todas

⁵⁴ Para se informar mais sobre as Ordens Sufis no Brasil, indicamos a pesquisa de Mario Alves da Silva Filho. *A Mística Islâmica em Terrae Brasilis: o Sufismo e as Ordens Sufis em São Paulo*. PUC/SP - 2012. Também há informações disponíveis em < <https://www.fecuriosa.com/post/sufismo-o-lado-m%C3%ADstico-do-isl%C3%A3>>, e nos sites das *Tariqas* no Brasil, como a Ordem Naqshbandi do Brasil <<https://naqshbandibrasil.org/a-ordem-naqshbandi-do-brasil/>>.

⁵⁵ Disponível em: <https://naqshbandibrasil.org/cidades-2/>. Acesso em: 18 set 2025.

as instituições islâmicas do Brasil, somando 142 estabelecimentos, do total de 164 que estão distribuídos em todo território nacional, conforme é apontado na imagem.

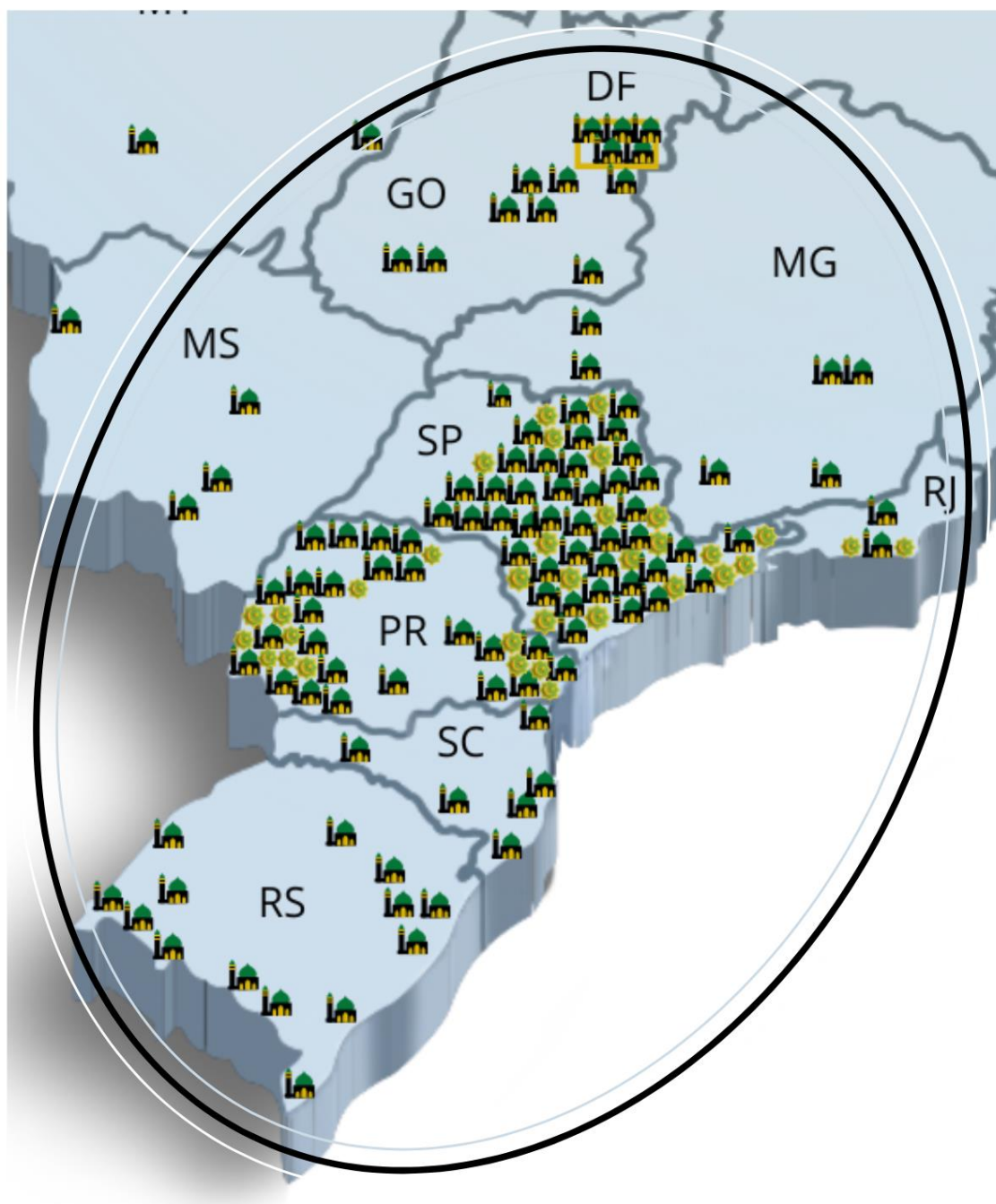


Figura 9 – Cinturão do Islã. Recorte do Mapa da presença islâmica no Brasil. Elaborado pela autora.

O número de estabelecimentos por Estado está descrito na tabela seguinte, que contabiliza na coluna “*mesquitas*” o número de mesquitas, mussalas, sociedades islâmicas e centros islâmicos; e na coluna “*outros*”, as instituições islâmicas de outras naturezas que não espaços de celebração religiosa.

Estados	Mesquitas	Outros	Estados	Mesquitas	Nº
Acre	-	-	Paraíba	1	-
Alagoas	1	-	Paraná	24	13
Amapá	-	-	Pernambuco	2	-
Amazonas	1	-	Piauí	-	-
Bahia	2	-	Rio de Janeiro	2	2
Ceará	2	-	Rio Grande do Norte	2	-
Distrito Federal	5	-	Rio Grande do Sul	14	-
Espírito Santo	2	-	Rondônia	2	-
Goiás	8	-	Roraima	-	-
Maranhão	2	-	Santa Catarina	5	-
Mato Grosso	2	-	São Paulo	41	18
Mato Grosso do Sul	4	-	Sergipe	2	-
Minas Gerais	6	-	Tocantins	-	-
Pará	1	-	Estados sem instituições islâmicas:		5
Total de mesquitas / mussalas / centros islâmicos e sociedades islâmicas				131	
Total de outras instituições islâmicas				33	
TOTAL GERAL de todos os estabelecimentos mapeados:				164	

Tabela 4 – Número de instituições islâmicas por Estados. Elaborado pela autora.

Seguindo com a análise do mapa, é bem verdade que não há surpresa em apontar São Paulo e Paraná como centros de forte concentração islâmica, já que este dado é trazido por todos os autores que se prontificaram a algum levantamento institucional do islã no país. No entanto, Rio Grande do Sul e Goiás figurarem na 3ª e 4ª posições, sucessivamente, era um dado que não aparecia até então. O Distrito Federal, por seu tamanho proporcional, ter 5 estabelecimentos também é relevante. Por outro lado, Santa Catarina, com também 5 estabelecimentos, e Rio de Janeiro com apenas 1 mesquita *ativa* na região metropolitana e uma do segmento Ahmadia em Petrópolis (que sequer é contabilizada em qualquer das listagens encontradas, e só foi descoberta pelo Google Maps) e 2 institutos islâmicos, chamam atenção pelo quantitativo não tão significativo, dado que os levantamentos preliminares apontavam que eram centros de grande concentração islâmica. Comparados ao restante dos Estados fora do cinturão, de fato o são, mas não se comparados com seus vizinhos do cinturão, que costumam receber menos menção em trabalhos acadêmicos, como é o caso de Goiás e Rio Grande do Sul.

Em um quantitativo de pessoas, segundo o Censo do IBGE de 2010 – que vamos utilizar nesse exemplo para o cálculo de proporcionalidade – o Estado do Rio de Janeiro possui 1.428 muçulmanos; Santa Catarina tem 774; Goiás aparece com 684; e o Rio Grande do Sul surpreende ao trazer mais que o dobro do Rio de Janeiro, com 3.375 seguidores do islã. Apesar disso, o Estado do Rio Grande do Sul não aparece entre os principais locais de concentração islâmica no Brasil em quase nenhum trabalho acadêmico que mencione esses locais; quando, no entanto, o Estado possui relativa concentração numérica de fieis e número superior de instituições do que o Rio de Janeiro, que é sempre mostrado como território de agrupamento islâmico.

O blog Islam Paraná demonstra que, segundo o Censo 2010, há muçulmanos e muçulmanas presentes em todas as 27 Unidades da Federação, espalhados em 369 cidades; e que 83% da população muçulmana brasileira concentra-se em cinco Estados, pela ordem: São Paulo, Paraná, Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro e Minas Gerais. Os restantes 17% estão distribuídos nas 22 outras Unidades da Federação. Mas um destaque do blog chama a atenção quando comparado com o mapa.

Em vinte anos, a população brasileira aumentou em 29,9%. No mesmo período, a população muçulmana do Brasil cresceu 57%. Todavia, o caso mais impressionante de expansão do Islamismo nessas duas décadas é o do Estado do Amapá. No censo de 1991, não havia ali nenhuma pessoa muçulmana. No censo de 2010, já havia no Amapá 102 pessoas de fé islâmica. Ou seja, assombrosos 10.100% de crescimento!

Também carece ser mencionado o Estado do Piauí, que registrou nessas duas décadas um crescimento espantoso de 7.700% (Islam Paraná, 2015).

É curioso que esse crescimento no número de muçulmanos registrado pelo Censo 2010 nos Estados do Amapá e Piauí, não foi acompanhado da criação de estabelecimentos islâmicos ao longo desses últimos 15 anos em ambos os locais; pois tanto o Amapá quanto o Piauí estão justamente entre os cinco Estados brasileiros onde não há estabelecimentos islâmicos segundo o levantamento do nosso mapa. Para visualizar essa relação, a tabela a seguir mostra o número de muçulmanos por Estado segundo o Censo do IBGE (2010), comparado com o número de instituições por Estado que encontramos no mapa:

PRESENÇA MUÇULMANA POR ESTADO – CENSO X MAPA		
ESTADO	Nº de muçulmanos (Censo do IBGE 2010)	Nº de estabelecimentos islâmicos no mapa
ACRE	24	-
ALAGOAS	4	1
AMAPÁ	102	-
AMAZONAS	417	1
BAHIA	443	2
CEARÁ	141	2
DISTRITO FEDERAL	972	5
ESPÍRITO SANTO	76	2
GOIÁS	684	8
MARANHÃO	126	2
MATO GROSSO	502	2
MATO GROSSO DO SUL	863	4
MINAS GERAIS	1.008	6
PARÁ	118	1
PARAÍBA	76	1
PARANÁ	8.706	37
PERNAMBUCO	97	2
PIAUI	78	-
RIO DE JANEIRO	1.428	4
RIO GRANDE DO NORTE	45	2
RIO GRANDE DO SUL	3.375	14
RONDÔNIA	175	2
RORAIMA	117	-
SANTA CATARINA	774	5
SÃO PAULO	14.778	59
SERGIPE	22	2
TOCANTINS	17	-

Tabela 5 – Comparativo entre o número de muçulmanos no Censo do IBGE (2010) e o número de estabelecimentos islâmicos encontrados no nosso mapa por Estado. Elaborada pela autora.

Estão destacados na tabela os 3 em vermelho os Estados que possuem maior número de muçulmanos no Censo: São Paulo, Paraná e Rio Grande do Sul, e vê-se que eles também aparecem no nosso mapa como os três Estados com maior número de estabelecimentos islâmicos. Uma questão que emerge na tentativa de compreendermos o fato do Rio Grande do Sul não se destacar nas zonas do islã ou núcleos de islamização já apresentados, a despeito de aparecer em 3º lugar com valor

mais elevado nas duas categorias tabeladas, é que ou o crescimento do islamismo no RS se deu muito recentemente, já neste século, e isso não foi capturado anteriormente nos trabalhos acadêmicos e análises realizadas a partir destes; ou, por estar um pouco mais afastado do Sudeste, as principais pesquisas conduzidas por autores dessa região priorizaram (diante dos recursos que possuíam na ocasião) comunidades islâmicas mais próximas, como a do Rio de Janeiro, dando destaque a estas. Essa segunda hipótese se aplicaria também ao Estado de Goiás, que estando fora do Sudeste, não aparece nas zonas do islã, ainda que esteja em 4º lugar no número de estabelecimentos islâmicos.

Outro destaque na tabela, em azul, nos permite ver os 5 Estados onde não localizamos nenhum estabelecimento islâmico, mas como podemos ver, tem um número de muçulmanos contabilizados pelo IBGE. O Acre registrou 24 muçulmanos; o Amapá, 102; Piauí 78; Roraima 117 e Tocantins 17. Note-se que Amapá, Piauí e Roraima, que não tem estabelecimentos, possuem mais muçulmanos que o Alagoas (4), Espírito Santo (76), Paraíba (76), Rio Grande do Norte (45) e Sergipe (22), Estados que possuem até mais de uma instituição (no caso do ES, RN e SE).

Aqui, novamente, sugerimos três hipóteses para essa situação: primeiro, que os dados do Censo de 15 anos atrás estejam bastante desatualizados, e essa desatualização se mostre particularmente sensível nessas regiões. Segundo, que as comunidades de fiéis estabelecidas nesses cinco Estados sem estabelecimentos estejam dispersas geograficamente pelos municípios para reunirem-se em um grupo suficientemente grande que se interesse por fundar uma instituição islâmica. Ou terceiro, que essas mesmas comunidades ainda não tenham conseguido recursos ou financiamento para a institucionalização. De qualquer forma, com os dados aos quais tivemos acesso, só é possível lançar as hipóteses. A busca de respostas para elas fica como sugestão para futuras pesquisas.

Mais um elemento que é digno de nota nesses achados do mapa, e que contou com a validação visual por meio de fotos do Google Maps, é a disparidade entre o tamanho e o estilo de construção dos espaços de prática religiosa. Se por um lado algumas mesquitas são templos luxuosos, de arquitetura árabe-islâmica visualmente característica, com minaretes, abóbadas, cúpulas imponentes e uma riqueza de detalhes admiráveis (como é o caso da Mesquita da Misericórdia em Santo Amaro/SP, da Mesquita Omar Ibn Al-Khattab em Foz do Iguaçu/PR, ou mesmo da Mesquita de Lages em Santa Catarina, para citar alguns exemplos); por outro lado,

alguns espaços que também recebem o nome de mesquita e centros islâmicos são residências simples ou pequenos salões onde fieis se reúnem para confraternização e prática religiosa. É o caso, por exemplo, do Centro Islâmico de Fortaleza, que embora tenha um nome que remeta a um espaço grande e imponente, não tem mais do que uma pequena plaquinha indicando o local, posicionada sobre uma portinha simples, em uma fachada que aparenta ter não mais que três metros de largura, numa casinha amarela de construção bem antiga na capital cearense. Ou ainda a Mesquita *Alihsan*, que utiliza uma sala num prédio comercial/residencial em plena região da 25 de março em São Paulo, num contraste que pode ser visto nas imagens a seguir.



Figura 10 – Centro Islâmico de Fortaleza/CE

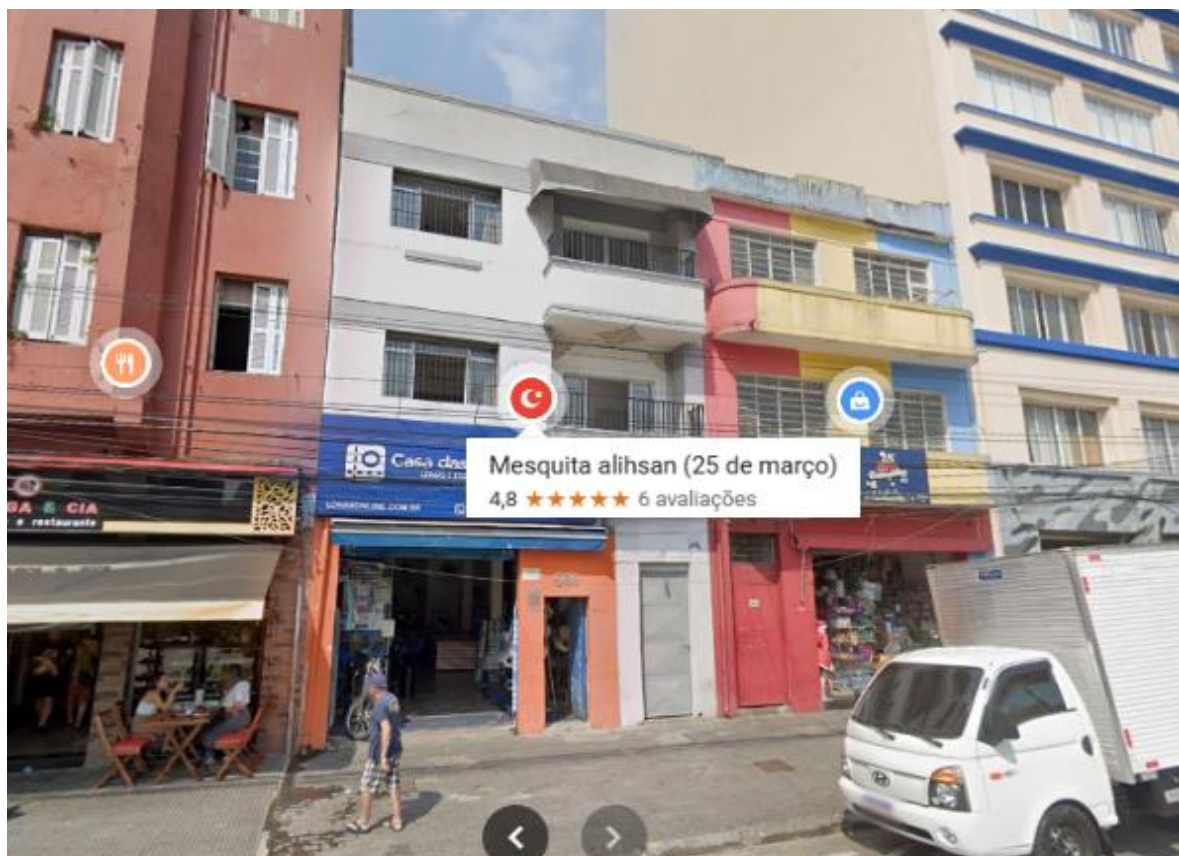


Figura 11 – Mesquita da 25 de Março/SP



Figura 12 – Mesquita de Foz do Iguaçu/PR



Figura 13 – Mesquita da Misericórdia/SP



Figura 14 – Mesquita de Lages/SC

A Mesquita Omar Ibn Al-Khattab, em Foz do Iguaçu, se destaca nesse rol por ter se tornado um importante ponto turístico que faz parte do roteiro de praticamente todas as agências de turismo da região. O bairro onde a mesquita está localizada, o Jardim Central, tem a maior concentração de muçulmanos na cidade. Inaugurada em 1983 pela comunidade árabe local, a mesquita de fato chama atenção na paisagem: sua arquitetura inspirada em mesquitas do Oriente Médio reproduziu uma cúpula e dois minaretes de 31 metros de altura. O interior, decorado com arabescos e caligrafias, remetem à passagens do Alcorão, e respeita o preceito islâmico de não ter figuras. As visitas atualmente são pagas e são guiadas por representantes da comunidade islâmica que explicam a história, os rituais religiosos (como os cinco pilares do Islã e o Ramadã) e respondem dúvidas dos visitantes. As regras de vestimenta do islã se aplicam também a qualquer um que deseje adentrar o espaço religioso. As mulheres devem usar véu, o hijab (que é oferecido no local para as visitantes), e os homens com bermudas curtas devem vestir uma toba (uma espécie de vestido que cobre as pernas). E como atende grandes grupos de turistas, o passeio termina em uma loja, onde é possível comprar produtos típicos da cultura árabe (doces, especiarias, tapetes e souvenirs).

E além das mesquitas, centros islâmicos, sociedades islâmicas e mussalas, o mapa também trouxe destaque para algumas instituições islâmicas que existem e atuam no país. Algumas, com finalidade representativa ou de divulgação da comunidade islâmica, já foram mencionadas, como é o caso das Federações e Centros de Divulgação do Islã (como a Fambras e o CDIAL), e outras servem a finalidades mais específicas, como educação, suporte jurídico etc.

Na educação, destacamos a Escola Dania em Curitiba; a Escola Islâmica Brasileira e o Colégio Brasileiro Islâmico, ambos em São Paulo; o Colégio Medina em São Bernardo do Campo; a Madrassa Al Muhajireen wal Ansaar, a Escola Árabe Bertoni (anexa à mesquita sunita) e a Escola Libanesa-brasileira, todas em Foz do Iguaçu. Temos também seminários e institutos de formação islâmica, como o Centro de Estudos, Pesquisas e Formação sobre o Islam e as Sociedades Muçulmanas, no Rio de Janeiro; o Instituto Latino-Americano de Estudos Islâmicos em Maringá/PR; o Instituto Brasileiro de Estudos Islâmicos do Paraná em Curitiba; e a Universidade Islâmica da América Latina – UNIAL, em São Paulo. Em outros segmentos, o destaque vai para a Associação Nacional de Juristas Islâmicos (ANAJI) em São Paulo, além

dos cemitérios islâmicos de Guarulhos/SP, Londrina/PR, Foz do Iguaçu/PR e o Cemitério Jardim de Allah, em Curitiba/PR.

O fato de parte desses estabelecimentos estarem localizadas em São Paulo e Paraná corresponde ao que já vimos, que é a concentração das comunidades muçulmanas nessas regiões; o que vai demandar, por conseguinte, os serviços oferecidos (de escolas ou espaços de sepultamento, por exemplo); sendo também a mesma região que vai dispor de profissionais habilitados para sua execução (como no caso dos juristas da ANAJI ou de professores muçulmanos).

Num primeiro olhar para essas instituições, é fácil compreender o porquê das escolas islâmicas. Osman (2019) afirma que a fundação delas foi crucial para manter a comunidade "segregada em si mesma" e garantir o ensino da língua árabe e da religião muçulmana para crianças e jovens (p.136). Mas, e quanto aos cemitérios islâmicos? Por que uma demanda tão específica? A autora esclarece que as primeiras comunidades tiveram que adaptar seus rituais fúnebres às práticas de sepultamento no país, mas à medida que foram consolidando e criando instituições, os cemitérios islâmicos passaram a ser planejados pela comunidade onde eram numericamente superiores, como foi o caso de São Paulo e Paraná (p.14).

O Cemitério Islâmico de Guarulhos foi o pioneiro, sendo administrado pela Sociedade Beneficente Muçulmana e Mesquita Brasil, enquanto o Cemitério Muçulmano Jardim de Allah de Curitiba é administrado pela Sociedade Beneficente Muçulmana do Paraná e Mesquita Iman Ali. No Paraná, destacam-se ainda o Cemitério Islâmico de Londrina associado à Sociedade Beneficente Muçulmana de Londrina e Norte do Paraná e Mesquita de Londrina Rei Faiçal e o Cemitério Islâmico de Foz do Iguaçu, uma concessão de terreno do cemitério municipal (Osman, 2019, p.14).

O rito fúnebre islâmico é distinto, e há inclusive manuais de regras do funeral islâmico, que são especialmente úteis em países que não são de maioria islâmica, onde esse conhecimento não é difundido na sociedade⁵⁶. Como regra geral, o sepultamento deve ocorrer o mais rápido possível após a morte. O corpo do falecido é lavado e purificado por membros da comunidade (preferencialmente do mesmo

⁵⁶ Dois guias de funerais islâmicos podem ser encontrados em: 1) Regras do Funeral Islâmico, de M. Yiosuf M. Adamgy. Disponível para download em: <chrome-extension://efaidnbnmnnibpcajpcgclclefindmkaj/http://www.islambr.com.br/wp-content/uploads/2019/01/funeral.pdf>. 2) Guia funerário islâmico. Disponível em: <https://www.memorialplanning.com/resources/religious-funerals-guide/islamic-funeral-guide/#:~:text=O%20que%20%C3%A9%20um%20funeral,de%2030%20a%2060%20minutos.> Ambos os acessos em 18 set 2025.

sexo), e é envolto em mortalhas de tecido branco, com um número ímpar de lençóis, com as mãos colocadas como se estivessem em oração.

A comunidade realiza a *Salat al-Janazah* (oração fúnebre), voltados na direção de Meca, durante o serviço religioso que acontece na mesquita ou local designado. O corpo é posicionado de modo que o lado direito do falecido também fique voltado para Meca. Não são permitidas lápides grandes ou elaboradas, e em países islâmicos o enterro ocorre sem caixão, com o corpo em contato direto com a terra – o que não é permitido no Brasil. Algumas comunidades muçulmanas permitem que mulheres e crianças participem do sepultamento, mas tradicionalmente são apenas homens. E como os muçulmanos acreditam que haverá uma ressurreição física do corpo no dia do Juízo Final, a fé proíbe a cremação e as autópsias são fortemente desencorajadas, pois atrasam o sepultamento e são consideradas uma profanação do corpo.

3.3.1 Comparativo entre as zonas do islã

Abaixo propomos uma tabela onde é possível ver a evolução no número de estabelecimentos islâmicos no Brasil a partir dos levantamentos realizados pelos autores citados, comparados ao atual mapa que apresentamos⁵⁷.

Números de instituições e/ou comunidades islâmicas distribuídas pelos Estados					
AUTORES →	Delval (1983)	Montenegro (2002)	Oliveira (2006)	Hilu (2012)	Mapa (2025)
N.º de instituições islâmicas identificadas	33	58	85	94	164
N.º de estados com essas instituições	4	13	-	19	22

Tabela 6 – Número de instituições islâmicas por Estados, segundo diferentes autores. Elaborada pela autora.

⁵⁷ Nessa contagem, optamos por não incluir os números trazidos por Osman, pois embora as contribuições da autora tenham sido de extrema relevância para esse trabalho, os parâmetros de contabilidade que ela utiliza são distintos, e não estão distribuídos por Estados (o que também nos interessava nessa tabela).

De forma geral, num comparativo do mapa com as *Zonas do Islã* de Montenegro, chama a atenção o crescimento do montante de estabelecimentos nessas últimas duas décadas e meia, passando de 58 instituições em 13 estados, para 164 em 22 estados. Esse aumento de quase 283% no número de locais mostra a força e a velocidade do processo de institucionalização do islã no país, que foi deixando a informalidade dos encontros entre os muçulmanos de regiões mais remotas e distantes dos grandes centros urbanos, e encontrando meios de organizar-se em estabelecimentos que aglutinam a comunidade local de fieis.

Nesse movimento, o Estado que mais se destacou foi o Rio Grande do Sul, que aparecia com apenas 3 instituições na relação de Montenegro e sequer foi contabilizado nominalmente na relação de Hilu, como já mostramos ao apresentar os números trazidos por esses autores. Hoje, o Estado conta com 14 estabelecimentos espalhados por diversos municípios, com concentração especial nas regiões de fronteira com o Uruguai e a Argentina, e na capital Porto Alegre.

O Paraná, que já era destaque nas zonas do islã e núcleos de islamização como o segundo Estado brasileiro com maior presença das instituições islâmicas, viu um crescimento exponencial delas em menos de 60 anos. Em 1968, havia apenas uma Mesquita no Estado, a Mesquita Rei Faiçal, em Londrina – a segunda mais antiga do país. Desde então, o número de estabelecimentos islâmicos cresceu lenta e progressivamente, até a rápida expansão a partir de 2010. Das 10 instituições trazidas por Montenegro em 2002, vimos o número avançar para 24 no levantamento de Osman em 2019, e chegar atualmente aos 37 estabelecimentos que localizamos no mapa, sendo 24 locais de celebração religiosa, e outras 13 instituições islâmicas. Um crescimento sem igual no nosso país!

Esse avanço do islã no interior do Estado e sua forte presença em cidades pequenas como Jaguapitã, Rolândia e Loanda, colocam o Paraná como o estado com maior infraestrutura islâmica do Brasil, com uma capilarização territorial única. Os dados do Censo 2010 apontam que no Paraná há muçulmanos e muçulmanas presentes em 42 cidades, embora 91% destes estejam concentrados em apenas seis municípios, pela ordem: Foz do Iguaçu, Curitiba, Paranaguá, Londrina, Maringá e Dois Vizinhos. Os restantes 9% estão espalhados em outros 36 municípios, segundo o IBGE. O blog Islam Paraná traz uma observação interessante quanto às informações do Censo 2010:

Os Estados de São Paulo e do Paraná possuem, juntos, 67% de toda a população muçulmana brasileira. Além da concentração demográfica e de maior quantidade de instituições islâmicas (Mesquitas, Mussalas, Sociedades Benéficas e Institutos), esses dois Estados funcionam como uma complexa referência (territorial, simbólica, cultural, religiosa e de divulgação) para os muçulmanos do Brasil e imigrantes. Como exemplo, dois dos maiores centros islâmicos brasileiros de pesquisa estão localizados em São Bernardo do Campo (SP) e Maringá (PR); respectivamente o CDIAL (Centro de Divulgação do Islam para a América Latina) e o ILAEI (Instituto Latino-Americano de Estudos Islâmicos).

Entretanto, levando-se em consideração a proporção de um indivíduo muçulmano por um milhão de habitantes, o Estado do Paraná pode ser considerado o de maior concentração proporcional (834 indivíduos muçulmanos em cada um milhão de habitantes), seguido por Distrito Federal (378), São Paulo (358), Mato Grosso do Sul (352) e Rio Grande do Sul (316) (Islam Paraná, 2015).

Embora o Paraná fique atrás de São Paulo em números absolutos de estabelecimentos, a concentração paulista dos 59 estabelecimentos mapeados se dá em torno da Capital e região do ABC, com destaque para São Bernardo do Campo. Já no Paraná, os muçulmanos estão bem mais espalhados. Com suas 37 instituições em mais de 23 municípios, o Estado possui uma infraestrutura islâmica completa, com mesquitas, escolas, cemitérios e espaços de integração econômico-religioso, que é o caso das mussalas em empresas de abate halal, como na fábrica da Sadia em Dois Vizinhos, ou em Cianorte.

Localizada no Noroeste do Estado, a Mussala de Cianorte foi inaugurada em maio de 2014 e funciona nas dependências da empresa de abate Guibon Frangos (Avenorte Avícola Cianorte), destinando-se apenas aos funcionários muçulmanos que nela trabalham (grupo composto principalmente de imigrantes e refugiados, em sua maioria de Bangladesh). Outro aspecto diferenciado envolve a comunidade de Cianorte: antes da inauguração da mussala, as orações em congregação e as reuniões da comunidade muçulmana do município eram feitas em local cedido dentro das dependências da Paróquia Diocesana de Cianorte, numa demonstração ímpar de convívio institucional entre muçulmanos e cristãos⁵⁸.

Convívio que também se dá em outra esfera no Estado: a política. Desde 2017 comemora-se o "Dia Estadual do Povo Muçulmano" em 12 de maio, fruto do projeto de lei de Hussein Bakri e Alexandre Curi. Bakri está no terceiro mandato como deputado estadual na Assembleia Legislativa, foi líder do Governo na Casa, e também foi prefeito do município paranaense de União da Vitória (2001-2008). Já o deputado

⁵⁸ Mussala de Cianorte. Disponível em: <<https://islamparana.blogspot.com/2016/10/mussala-de-cianorte.html>>. Acesso em: 18 set 2025.

Alexandre Curi, atual presidente da Assembleia Legislativa do Paraná, está no sexto mandato consecutivo, chegando a ser o deputado estadual mais votado do Paraná e sexto mais votado do Brasil. Curi é descendente de libaneses e pertence a uma família paranaense tradicional com histórico político, que inclui seu avô Aníbal Khury, considerado o mais poderoso personagem da Assembleia Legislativa do Paraná. Aníbal exerceu 14 vezes o cargo de primeiro secretário e por cinco vezes foi presidente da Casa. Teve também nove mandatos de deputado e assumiu por seis curtos períodos como governador interino do Paraná, antes de falecer aos 75 anos em 1999. A distinta trajetória lhe rendeu o título de “Deputado do Milênio”⁵⁹.

Em Foz do Iguaçu, dos 15 membros da Câmara Municipal de Vereadores, três são árabes libaneses e dois deles declaradamente muçulmanos. A vereadora Anice Nagib Gazzaoui está no quarto mandato e foi a *primeira vereadora muçulmana de origem árabe do Brasil e da América Latina*. Foi de autoria dela, em 2013, o projeto de lei que estabelecia o Dia Municipal do Povo Muçulmano em 12 de maio, antes mesmo do projeto tramitar em nível estadual⁶⁰. Já o vereador Adnan El Sayed é figura proeminente da comunidade muçulmana na cidade e teve papel importante na declaração da Sociedade Beneficente Islâmica como de utilidade pública em 2022, num projeto de lei de sua autoria.

⁵⁹ Trajetória política dos Khury: <<https://www.assembleia.pr.leg.br/deputados/perfil/anibal-khury>>; <<https://www.assembleia.pr.leg.br/deputados/perfil/alexandre-curi>>; <<https://exame.com/brasil/politico-no-parana-e-dominada-por-lacos-familiares/>>.

⁶⁰ Fontes sobre os muçulmanos na política de Foz do Iguaçu: <<https://www.fozdoiguacu.pr.leg.br/institucional/noticias/conheca-a-vereadora-anice-gazzaoui-e-a-trajetoria-nos-dois-anos-de-mandato>>; <<https://www.fozdoiguacu.pr.leg.br/processo-legislativo/parlamentares/adnan-el-sayed>>.

Considerações Finais

Caminhando para as considerações finais, reiteramos que o estudo do islã no Brasil é essencial para compreendermos a pluralidade religiosa e cultural do país. Concordamos com Marques (2007, 2011) ao considerar que “ainda que os muçulmanos sejam uma minoria, são merecedores de maior atenção do meio acadêmico”, não apenas por serem parte da segunda maior comunidade religiosa do mundo, mas por sua presença notória e crescente no Brasil, seja em função dos deslocamentos migratórios, seja pela conversão de brasileiros (2011, p.32).

Neste trabalho, o objetivo de descobrir *quantos* são os muçulmanos no Brasil, nos levou a constatação que há um certo consenso na academia e entre as instituições islâmicas quanto à subnotificação da população muçulmana no Brasil nos números oficiais do Censo. A divergência entre os dados do IBGE (que apontam pouco mais de 35 mil muçulmanos) e as estimativas das instituições islâmicas (que giram em torno de 1,5 milhão), representa uma das maiores discrepâncias estatísticas do campo religioso brasileiro.

A controvérsia pública relacionada a esta questão nos levou a abrir a caixa-preta da metodologia do censo religioso do IBGE com vistas a compreender como o instituto chega aos números de religião que apresenta à população a cada década. O mesmo foi feito com os números estimados pelas instituições islâmicas, que buscamos compreender através de entrevistas com líderes islâmicos de entidades representativas da religião no Brasil. Somado a isso, um levantamento dos dados de presença islâmica no país encontrados em estudos acadêmicos foi crucial para complementar o mapeamento da controvérsia e ajudar na compreensão desse fenômeno.

A conclusão que chegamos é que a subnotificação dos números de muçulmanos nas estatísticas oficiais e a discrepância entre esses números e os estimados pelas entidades islâmicas, ocorre devido às distintas metodologias empregadas nos sistemas de contagem do censo em relação aos levantamentos que tem sido utilizados como alternativas censitárias. Assim, após cruzarmos esses dados, concluímos que o que ocorre na prática seria uma *invisibilização metodológica* do islã no Censo, ocasionada principalmente pelas limitações da amostragem e a ausência de categorias específicas, que levam ao agrupamento dos muçulmanos em “outras religiões”. Isso resulta na sub-representação nos dados oficiais e, por

consequente, na divergência entre estes dados e os institucionais – ainda que os dados das entidades islâmicas também sejam acusados de conter problemas, como falta de atualização dos cadastros de referência, de incluir muçulmanos “nominais” ou não praticantes na contagem e etc.

O problema decorrente é que a invisibilidade estatística geralmente se reflete em invisibilidade nas políticas públicas; acarretando na exclusão de determinados grupos do debate público. Como faltam números para justificar ações políticas, as religiões minoritárias ficam à margem das preocupações institucionais. Vimos isso na questão ligada às comunidades religiosas afro-brasileiras, que reivindicavam o quantitativo do IBGE para “construir de fato políticas públicas sólidas”.

Para tentar contornar a falta de consenso quanto aos números e, ao mesmo tempo, responder à outra questão que era parte do objetivo dessa pesquisa – *onde estão* os muçulmanos no Brasil – apresentamos uma forma diferenciada de visualização da presença islâmica, a partir do mapeamento das organizações islâmicas distribuídas por todo o território brasileiro. A elaboração do mapa contou com mecanismos cruzados de levantamento e validação da existência de estabelecimentos islâmicos; e resultou no GLEITE – *Gráfico da Localização das Entidades Islâmicas nos Territórios Estaduais*. O gráfico possibilitou a visualização da presença islâmica a partir de uma perspectiva distinta, que não demanda a contagem de indivíduos.

Assim, foi possível perceber que apesar da invisibilidade estatística, indicadores concretos confirmam um crescimento significativo de mesquitas e instituições islâmicas, com expansão geográfica para todas as regiões e quase todos os estados da Federação. O GLEITE possibilitou uma visualização e análise mais objetiva e atualizada da presença islâmica no Brasil, e identificou o que chamamos de “cinturão do islã” (área de maior concentração de instituições islâmicas) no trecho que vai desde o Distrito Federal ao norte, descendo em linha reta até extremo sul do Rio Grande do Sul, com especial concentração nos Estados de São Paulo e Paraná, ao centro, estendendo-se ao Mato Grosso do Sul à Oeste e ao Rio de Janeiro à Leste. Esse recorte geográfico concentra 86,5% de todas as instituições islâmicas do Brasil, somando 142 estabelecimentos, do total de 164 que estão distribuídos em todo território nacional.

O mapeamento reforçou o status de São Paulo e Paraná como os Estados de maior concentração da presença islâmica no país, acrescentando os Estados do

Rio Grande do Sul e Goiás (incluindo o Distrito Federal) a este ranking. As ferramentas empregadas para a visualização e validação da existência dos estabelecimentos, como o Google Maps e o recurso Street View, revelaram outra discrepância relevante: a do porte das instituições, que têm diferentes tamanhos, estilos arquitetônicos, dimensões e número de participantes – indo desde pequenos grupos que se reúnem em salas e residências, à grandes comunidades que possuem mesquitas grandes e imponentes.

E o fim dessa jornada levou-nos a um entroncamento com novos múltiplos caminhos: há muitos temas possíveis de pesquisa a partir daqui. Esperamos que o mapa contribua para nortear e facilitar o caminho de algumas delas. A própria atualização do mapeamento de tempos em tempos já seria bastante útil para servir como base de comparação e mensuração do crescimento institucional islâmico no Brasil.

Por fim, vale mencionar a recentíssima eleição de Zohran Mamdani, em novembro de 2025, como primeiro muçulmano e primeiro sul-asiático a ocupar o cargo de prefeito de Nova York. A vitória de Mamdani indicou uma quebra de paradigmas e uma *representatividade histórica dos muçulmanos*, sinalizando mudanças políticas concretas na maior cidade dos EUA – que é *justamente* a cidade que os acusou de provocar o caos em 2001 no episódio das Torres Gêmeas. Se esses ventos soprarem para o Sul, num país como o nosso que já tem presença islâmica estabelecida e um ambiente bem menos preconceituoso para com eles do que os EUA, é possível que a presença islâmica passe a ser notada por aqui como peça de um xadrez geopolítico a ser cuidadosamente considerado.

GLOSSÁRIO

Ahmadia (ou Ahmadiyya) - Movimento islâmico fundado no século XIX na Índia.

Alá - Nome de Deus em árabe, usado por muçulmanos e também por cristãos árabes.

Alauítas - Ramificação do xiismo surgida no século IX na Síria, que incorpora elementos de outras tradições religiosas.

Alcorão - Livro Sagrado do islamismo; palavra revelada de Alá a Mohammed.

Ali - Primo e genro do Mohammed, casado com sua filha Fátima; quarto califa para sunitas e primeiro imã legítimo para xiitas.

Califa - Sucessor ou líder político-religioso da comunidade muçulmana após a morte de Mohammed.

Campos santos - Cemitérios islâmicos.

Confraria - Irmandade ou ordem religiosa, especialmente no contexto sufista.

Dawah - Atividade de divulgação e propagação da fé islâmica.

Drusos - Grupo religioso originado do islamismo xiita no século X.

Eid - Festa ou celebração religiosa no islamismo; termo geral para designar os dias festivos islâmicos.

Halal - Termo que designa o que é lícito ou permitido segundo a lei islâmica, aplicado especialmente a alimentos e práticas.

Haram - Termo que designa o que é proibido ou ilícito segundo a lei islâmica; oposto de halal.

Hijab - Véu ou lenço usado por mulheres muçulmanas para cobrir a cabeça e cabelos como prática de modéstia religiosa.

Imã (ou iman) - Líder religioso que conduz orações na mesquita; para os xiitas, também designa os sucessores legítimos de Mohammed.

Jihad - Esforço ou luta no caminho de Deus; pode significar luta espiritual interna ou defesa da fé, o que leva a interpretações como "guerra santa".

Madrassa - Escola islâmica; instituição de ensino onde se estuda o Alcorão, a língua árabe e ciências islâmicas.

Mahdi - Figura messiânica esperada pelos muçulmanos; para xiitas duodecimalistas, é o décimo segundo imã oculto que retornará.

Mahjar - Diáspora árabe; termo que designa as comunidades de imigrantes árabes estabelecidas fora do mundo árabe, especialmente nas Américas.

Maomé (ou Mohammed) - Profeta fundador do islamismo no século VII; considerado o último mensageiro de Deus pelos muçulmanos.

Meca - Cidade sagrada na Arábia Saudita, local de nascimento de Mohammed; destino da peregrinação e direção para onde muçulmanos se voltam nas orações.

Mesquita - Templo ou local de culto islâmico; espaço onde muçulmanos se reúnem para orações coletivas e atividades religiosas.

Minaretes - Torres altas das mesquitas de onde tradicionalmente se faz o chamado para a oração (o adhan); elemento arquitetônico característico.

Mussala - Sala ou espaço de oração islâmica; local menor e mais simples que uma mesquita, utilizado para realização de orações.

Salat - Oração ritual islâmica realizada cinco vezes ao dia; segundo pilar do islamismo e prática fundamental da fé muçulmana.

Sharia - Lei islâmica; conjunto de normas e princípios jurídicos derivados do Alcorão e da Sunnah que regula a vida religiosa, social e civil dos muçulmanos.

Sheik - Líder religioso ou autoridade espiritual no islamismo.

Sociedades Benéficas Islâmicas - Organizações comunitárias criadas por muçulmanos imigrantes para manter práticas religiosas, preservar identidade cultural e oferecer apoio assistencial aos membros.

Sufismo - Vertente mística do islamismo que busca conexão espiritual profunda com Deus através de práticas contemplativas e ascéticas.

Sunitas - Maior vertente do islamismo; são seguidores da tradição (Sunnah) de Mohammed e aceitam os califas eleitos como seus sucessores.

Sunnah - Conjunto de ensinamentos, práticas e exemplos do Mohammed registrados nos hadith (literatura que contém os ditos e ações do Profeta).

Taqqiya - Dissimulação ou ocultamento da fé; prática permitida especialmente entre xiitas, drusos e alauítas de esconder suas crenças para evitar perseguição.

Tariqa - Confraria ou ordem mística sufista; irmandade espiritual dos sufis.

Ummah - Comunidade global de muçulmanos; conceito de fraternidade que une todos os fiéis do islamismo independentemente de origem e local de estabelecimento.

Xiitas - Segunda maior vertente do islamismo; seguidores que reconhecem Ali, primo e genro de Mohammed, e sua linhagem como seus sucessores legítimos.

REFERÊNCIAS

A população muçulmana segundo o IBGE. Islã Paraná, 2015. Disponível em: <https://islamparana.blogspot.com/2015/02/a-populacao-muculmana-segundo-o-ibge.html>. Acesso em: 19 nov. 2025.

ACNUR – Agência da ONU para Refugiados. **Refúgio no Brasil:** uma análise estatística. ACNUR, 2015. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/Estatisticas/Refugio_no_Brasil_2010_2014.pdf. Acesso em: 30 jun. 2025.

Acolhimento de pessoas refugiadas e migrantes em Foz do Iguaçu é destaque em relatório da ONU. **Prefeitura Municipal de Foz do Iguaçu**, 2023. Disponível em: <https://www5.pmfi.pr.gov.br/noticia.php?id=51851>. Acesso em: 17 jul. 2023.

AL-BAGHDADI, Abd al-Rahman. **Os muçulmanos no Brasil** – A diversão do estrangeiro em tudo que é incrível. 2. ed. Istambul: Presidência de Assuntos Religiosos da Turquia, 2016. Tradução do manuscrito otomano original de 1871. Obra multilíngue em árabe e português. Estudo e análise: Cheikh Khaled Taky El Din.

ALMEIDA, Daniella. Brasil reconheceu mais de 77 mil pessoas como refugiadas em 2023. **Agência Brasil**, 13 jun. 2024. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2024-06/brasil-reconheceu-mais-de-77-mil-pessoas-como-refugiadas-em-2023>. Acesso em: 25 mar. 2025.

ALVES, Fernanda. Censo 2022: Brasil tem mais igrejas e templos do que escolas e hospitais somados; veja ranking de estados mais religiosos. **O Globo**, Rio de Janeiro, 2 fev. 2024. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/noticia/2024/02/02/censo-2022-brasil-tem-mais-igrejas-e-templos-do-que-escolas-e-hospitais-somados-veja-ranking-de-estados-mais-religiosos.ghtml>. Acesso em: 21 nov. 2025.

ANBA. Comunidade árabe é 6% da população brasileira, diz pesquisa. **Agência de Notícias Brasil-Árabe**, 2019. Disponível em: <https://anba.com.br/comunidade-arabe-e-6-da-populacao-brasileira-diz-pesquisa/>. Acesso em: 22 maio 2025.

ANDRADE, Marcelle Ferreira de Araujo. **Islã em Foz do Iguaçu:** notas etnográficas sobre a religião. 2017. 47 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Antropologia – Diversidade Cultural Latino-Americana) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2017.

ÁRABES somos nós: as origens que o Brasil desconhece. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, ano 4, n. 46, p. 18-32, jul. 2009.

BARTEL, Bruno Ferraz; CHAGAS, Gisele Fonseca. Apresentação do Dossiê – Antropologia e Islã: reflexões teórico-metodológicas sobre pesquisas na América do Sul e no Oriente Médio. **Revista EntreRios**, Teresina, v. 5, n. 1, p. 5-12, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/entrierios/article/view/5166>. Acesso em: 16 maio 2025. DOI: <https://doi.org/10.26694/rer.v5i1.14164>.

BARTEL, Bruno. Percursos na antropologia do Islã: entrevista com Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. **Revista EntreRios do Programa de Pós-Graduação em Antropologia**, Teresina, v. 5, n. 1, jun. 2023. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/371446009>. Acesso em: 22 maio 2025. DOI: 10.26694/rer.v5i1.13780.

BATISTA, Maria Rita Galhardo; ANDREOSSI, Vitória Fernandes; MORENO, Beatriz Barbosa. Influenciadoras muçulmanas no Instagram. **Cadernos de Campo (São Paulo)**, São Paulo, v. 31, n. 1, p. 1–24, 2022. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/183331>. Acesso em: 22 maio 2025.

BICUDO, Maria Aparecida Viggiani. A pesquisa interdisciplinar: uma possibilidade de construção do trabalho científico/acadêmico. **Educação Matemática Pesquisa**, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 137-150, 2008.

BORSANI, María Eugenia. Reconstrucciones metodológicas y/o metodologías a posteriori. **Astrolabio: Revista Internacional de Filosofía**, [Córdoba], n. 10, p. 1–16, 2012. Disponível em: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/9028>. Acesso em: 22 maio 2025.

Brasil reconheceu mais de 65 mil pessoas como refugiadas até 2022. **ACNUR**, 20 jun. 2023. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/2023/06/20/brasil-reconheceu-mais-de-65-mil-pessoas-como-refugiadas-ate-2022/>. Acesso em: 17 jul. 2023.

CAMPANÁRIO, Vanessa. A cartografia das religiões de matrizes africanas. **Blog Diversidade Religiosa**, jun. 2009. Disponível em: <https://diversidade-religiosa.blogspot.com/2009/06/cartografia-das-religioes-de-matrizes.html>. Acesso em: 24 nov. 2025.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A religião e o censo: enfoques metodológicos. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, n. 69, p. 8–17, 2014.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Uma metarreflexão sobre as pesquisas das ciências sociais da religião a partir dos dados do Censo IBGE. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 14, n. 24, p. 85–92, jul./dez. 2013.

CARDOSO, R. O novo retrato da fé no Brasil. **ISTOÉ**, São Paulo, a. 35, n. 2180, p. 58-64, 24 ago. 2011.

CARDOZO, Poliana. A imigração árabe em Foz do Iguaçu: conservando sua cultura através de suas instituições representativas. In: SANTOS, Carlos Honorato (org.). **Organizações e Turismo**. 1. ed. Caxias do Sul: Educus, 2004.

CARLOTO, Denis Ricardo; GIL FILHO, Sylvio Fausto. **O espaço de representação da comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR e Londrina-PR: da diáspora à multiterritorialidade**. [S. l.]: [s. n.], 2007.

CASTRO, Cristina Maria de. A construção de identidades muçulmanas: um enfoque comparativo entre duas comunidades paulistas. **Dados** – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 57, n. 4, p. 1053–1074, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/dados/a/skMFD4pxkS3HZRrCfjC874H/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 22 maio 2025. DOI: 10.1590/00115258201457.

CASTRO, Cristina Maria de; VILELA, Elaine M. Muçulmanos no Brasil: análise socioeconômica e demográfica – Censo 2010. **Revista USP**, São Paulo, n. 89, p. 174–187, mar./maio 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/36391>. Acesso em: 22 maio 2025.

CUNHA, Vivian Fukumasu da; BARBOSA, Francirosy Campos; SCORSOLINI-COMIN, Fabio. Um convite de Allah: experiência etnográfica de uma pesquisadora no campo das religiões. **Semina: Ciências Sociais e Humanas**, Londrina, v. 39, n. 2, p. 213–228, jul./dez. 2018.

Dados sobre refúgio no Brasil. **ACNUR**, [2023?]. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/dados-sobre-refugio/dados-sobre-refugio-no-brasil/>. Acesso em: 17 jul. 2023.

DELVAL, Raymond. **Les musulmans en Amérique Latine et aux Caraïbes**. Paris: L’Harmattan, 1992. Disponível em: <https://mosqpedia.org/asfaar/les-musulmans-en-amerique-latine-et-aux-caraibes/>. Acesso em: 22 maio 2025.

DIALLO, Mamadou Alpha et al. Árabe, arabismo e islamismo na Tríplice Fronteira. In: CÍRCULO FLUMINENSE DE ESTUDOS FILOLÓGICOS E LINGUÍSTICOS, 2016, Rio de Janeiro. **Anais da XII JNLFLP**. Rio de Janeiro: [s. n.], 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/41537344/%C3%81rabe_arabismo_e_islamismo_na_Tr%C3%ADplice_Fronteira. Acesso em: 22 maio 2025.

DUTRA, Stefany. Muçulmanos no Brasil: adaptações e especificidades nos séculos XX e XXI. **Revista USP**, São Paulo, n. 89, p. 202–215, mar./maio 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/36393>. Acesso em: 22 maio 2025.

FAZENDA, Ivani Catarina Arantes. Construindo aspectos teórico-metodológicos da pesquisa sobre interdisciplinaridade. In: FAZENDA, I. C. A. (org.). **Interdisciplinaridade** – Dicionário em Construção. São Paulo: Cortez, 2001.

Federação das Associações Muçulmanas está consolidada no Brasil. **Diplomacia Business**, 2022. Disponível em: <https://www.diplomaciabusiness.com/federacao-das-associacoes-muculmanas-esta-consolidada-no-brasil/>. Acesso em: 18 jul. 2023.

FERNANDES, Clemir. O tamanho institucional da religião no Censo do IBGE. **Instituto de Estudos da Religião**, 2024. Disponível em: <https://iser.org.br/noticia/o-tamanho-institucional-da-religiao-no-censo-do-ibge/>. Acesso em: 19 nov. 2025.

FERNANDES, Clemir. "Tensão pré-Censo de Religião do IBGE". **Religião e Poder**, 28 maio 2025. Disponível em: <https://religioepoder.org.br/artigo/tensao-pre-censo-de-religiao-do-ibge>. Acesso em: 19 nov. 2025.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa (Org.). **Olhares femininos sobre o Islã: etnografias, metodologias e imagens**. São Paulo: Hucitec, 2010.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. A narradora: revelando experiências de campo. **Rever: Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 11, p. 1–15, 2013. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/16470>. Acesso em: 22 maio 2025.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. Mulheres muçulmanas, islamofobia e mídia: desconstruindo estigmas. **Organicom**, São Paulo, v. 19, n. 40, p. 33–43, set./dez. 2022. Disponível em: <https://revistas.usp.br/organicom/article/view/205772>. Acesso em: 22 maio 2025.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. Redes islâmicas em São Paulo: “nascidos muçulmanos” e “revertidos”. **Revista Litteris**, São Paulo, n. 3, p. 1–12, nov. 2009. Disponível em: <https://revistalitteris.org/numero3/redes-islamicas-em-sao-paulo.pdf>. Acesso em: 22 maio 2025.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. Telenovela e Islã: dos estereótipos à visibilidade. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 38, p. 771-802, abr./jun. 2015.

Foz do Iguaçu reúne a maior parte de muçulmanos que vivem no Brasil. **Portal da Cidade Foz do Iguaçu**, 2015. Disponível em: <https://foz.portaldacidade.com/noticias/policial/foz-do-iguacu-reune-a-maior-parte-de-muculmanos-que-vivem-no-brasil>. Acesso em: 17 jul. 2023.

FUENTES, Velvet Rosemberg. Musulmanes en América Latina: convergencias y divergencias. **Archipiélago: Revista Cultural de Nuestra América**, n. 70, p. 35-42, 2012. Disponível em: <https://www.revistas.unam.mx/index.php/archipelago/article/view/55670/49386>. Acesso em: 22 maio 2025.

GOMES, Irene. Censo 2022 começa hoje em todo o país; recenseadores visitarão 75 milhões de domicílios. **Agência de Notícias IBGE**, 1 ago. 2022. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/34501-censo-2022-comeca-hoje-em-todo-o-pais-recenseadores-visitarao-75-milhoes-de-domicilios>. Acesso em: 8 abr. 2025.

GOUVÊA, Raquel Costa. **Mulheres muçulmanas na era digital e as percepções do Islã no Brasil**. 2022. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Relações Internacionais) – Centro Universitário de Brasília, Brasília, 2022. Disponível em: <https://repositorio.uniceub.br/jspui/handle/prefix/16141>. Acesso em: 22 maio 2025.

GUERRA, A. de L. R. Metodologia da pesquisa científica e acadêmica. **Revista OWL – Revista Interdisciplinar de Ensino e Educação**, v. 1, n. 2, p. 149–159, 2023. Disponível em: <https://www.revistaowl.com.br/index.php/owl/article/view/48>. Acesso em: 8 abr. 2025. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8240361>.

HAESBAERT, Rogério; SANTA BÁRBARA, M. de J. Identidade e migração em áreas transfronteiriças. **GEOgraphia**, Niterói, v. 3, n. 5, p. 33-46, 2009.

HENRIQUE, Raquel Santos. A Tríplice Fronteira como centro do mahjar árabe e o ensino de português no acolhimento de refugiados e imigrantes. **Dóxia: Revista Brasileira de Filosofia**, v. 5, n. 1, p. 1-6, 2023. Disponível em: <https://faculdadebrasileiracrista.edu.br/revista/index.php/doxia/article/download/120/96>. Acesso em: 22 maio 2025.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Metodologia do Censo Demográfico 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2013. 712 p.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Religiões**: resultados preliminares da amostra. Rio de Janeiro: IBGE, 2025. Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/media/com_mediaibge/arquivos/3f1708b5d315aca50d5a7d8764469c45.pdf. Acesso em: 21 nov. 2025.

ISLAM PARANÁ. A população muçulmana segundo o IBGE. **Islam Paraná**, fev. 2015. Disponível em: <http://islamparana.blogspot.com/2015/02/a-populacao-muculmana-segundo-o-ibge.html>. Acesso em: 24 nov. 2025.

JALIL, Samira Abdel. Um retrato da migração de falantes de árabe para Foz do Iguaçu: história e integração à sociedade local. **Revista Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, v. 13, n. 2, p. 49–68, jul./dez. 2021. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/territoriosefronteiras/index.php/v03n02/article/view/1065>. Acesso em: 22 maio 2025.

KHALIL, Raphael Scheffer. Em nome de Alá: produção de carne halal, migrações transnacionais e direitos humanos. **Revista USP**, São Paulo, n. 89, p. 216–229, mar./maio 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/36394>. Acesso em: 22 maio 2025.

KHALIL, Raphael Scheffer; SILVA, Anaxsuell Fernando da. **Islamismo, fluxos e migração na Tríplice Fronteira**. Foz do Iguaçu: UNILA, 2017. Disponível em: <https://dspace.unila.edu.br/items/c48bbaa9-371c-4634-9b55-4c617e728c86>. Acesso em: 22 maio 2025.

LIMA, Karla. **Descobrimo o Islã no Brasil**: A História do Islamismo e dos Muçulmanos no País. São Paulo: Hedra, 2016.

LIMA, Vanessa. **O Islã no Brasil**. Revista de Teologia da Faculdade Unida, Vitória, v. 5, n. 1, p. 45–58, jan./jun. 2010. Disponível em: <https://www.faculdadeunida.com.br/martureo/o-islam-no-brasil/>. Acesso em: 22 maio 2025.

LORENZI, Bruno Rossi; ANDRADE, Thales Novaes de. Latour e Bourdieu: discutindo as controvérsias. **Teoria e Pesquisa**, São Carlos, v. 20, n. 2, p. 107-121, 2011.

MAFRA, Clara. Censo de religião: um instrumento descartável ou reciclável? **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 152–159, 2004.

MAFRA, Clara. Números e narrativas. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 14, n. 24, p. 13-25, jul./dez. 2013.

MAFRA, Clara. O que os homens e as mulheres podem fazer com números que fazem coisas. In: Congresso da SOTER - Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, v. 1, n. 1, 2012, Belo Horizonte. **Anais [...]**. Belo Horizonte: PUC Minas, 2012.

Maioria dos muçulmanos no Rio de Janeiro é brasileiro convertido. **Agência Brasil**, ago. 2015. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2015-08/maioria-dos-muculmanos-no-rio-e-brasileiro-convertido>. Acesso em: 19 nov. 2025.

MANDUCA, Vinicius; REIS, Marcos Vinicius Freitas. O campo religioso brasileiro: uma análise a partir do Censo do IBGE. In: REIS, Marcos Vinicius Freitas (org.). **Expressões religiosas de um Brasil plural**: estudos contemporâneos. São Paulo: Fonte Editorial, 2017. p. 139–163.

MARIZ, Cecília Loreto. O que precisamos saber sobre o censo para poder falar sobre seus resultados? Um desafio para novos projetos de pesquisa. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 14, n. 24, p. 39–58, jul./dez. 2013.

MARQUES, Vera Lúcia Maia. Conversão ao islã no Brasil: diferenças étnicas e a construção de novas identidades. **Lusotopie**, v. 14, n. 1, p. 289-303, jun. 2007.

MARQUES, Vera Lúcia Maia. O Islã no Brasil: Um estudo comparado. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26., 2008, Porto Seguro. **Fórum de Pesquisa**: O Islã na contemporaneidade: Perspectivas Identitárias / Alteridades, migratórias e percepções do sensível. Porto Seguro: ABA, 2008.

MARQUES, Vera Lúcia Maia. Os muçulmanos no Brasil. **Etnográfica**, Lisboa, v. 15, n. 1, p. 31-50, fev. 2011.

MEIHY, Murilo Sebe Bon. Arabia Brasiliensis: os estudos árabes e islâmicos no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 89, p. 132–145, mar./maio 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/36388>. Acesso em: 22 maio 2025.

MONTENEGRO, Silvia M. Discursos e contradiscursos: o olhar da mídia sobre o islã no Brasil. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 63–91, 2002a. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/9RXdbpsD6jvt4Fb6SHJQbBp/>. Acesso em: 22 maio 2025. DOI: 10.1590/S0104-93132002000200003.

MONTENEGRO, Silvia M. Identidades muçulmanas no Brasil: entre o arabismo e a islamização. **Lusotopie**, Paris, n. 9, p. 59-79, 2002b. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/luso_1257-0273_2002_num_9_2_1507. Acesso em: 22 maio 2025.

MONTENEGRO, Silvia M. Telenovela et identités musulmanes au Brésil. **Revue Lusotopie** – Médias, pouvoir et identités, Leiden, The Netherlands, p. 243-260, 2004. Disponível em: <http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/montenegro2004.pdf>. Acesso em: 2 abr. 2025.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012.

Mulheres são maioria das vítimas de islamofobia no Brasil. **Agência Brasil**, 27 mar. 2023. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2023-03/mulheres-sao-maioria-das-vitimas-de-islamofobia-no-brasil>. Acesso em: 19 nov. 2025.

OLIVEIRA, Alair Geraldo de. Islã entre o conceito de religião e din. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 424-512, jul./dez. 2018. Dossiê: Islã e Pluralidade: Religião, Sociedade e Cultura.

OLIVEIRA, Luciana Garcia de. A presença do Islã no/do Brasil: histórias de imigração, conversão e preconceito. **Revista USP**, São Paulo, n. 89, p. 118–131, mar./maio 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/36387>. Acesso em: 22 maio 2025.

OLIVEIRA, Vitória. O Islã no Brasil ou o Islã do Brasil? **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 1, p. 83-114, abr. 2006.

ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del Tabaco y el Azúcar**. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1987.

OSMAN, Samira Adel. A imigração árabe no Brasil: balanço da produção acadêmica (1970–2020). **Revista Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, v. 13, n. 2, p. 236–240, jul./dez. 2020.

OSMAN, Samira Adel. Presença muçulmana no Brasil: breve síntese histórica. **Hamsa: Journal of Judaic and Islamic Studies**, Évora, n. 5, 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/hamsa/343>. Acesso em: 22 maio 2025.

Pesquisador fala sobre a comunidade árabe na Tríplice Fronteira. **UNILA**, 2021. Disponível em: <https://portal.unila.edu.br/noticias/pesquisador-fala-sobre-a-comunidade-arabe-na-triplice-fronteira>. Acesso em: 17 jul. 2023.

PIMENTEL, Fagner Barbosa. **Gastronomia em Foz do Iguaçu como ferramenta de integração através da interculturalidade**. 2017. Trabalho de Conclusão de

Curso (Graduação em Relações Internacionais) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2017.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Islã em números. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento: o censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 267-282.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 228–249, 2005. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revusp/article/view/13467>. Acesso em: 22 maio 2025.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Toda forma de fé. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, ano 4, n. 46, p. 25-28, jul. 2009.

População muçulmana cresce 29% no Brasil. **Agência de Notícias Brasil-Árabe (ANBA)**, [2011?]. Disponível em: <https://anba.com.br/populacao-muculmana-cresce-29-no-brasil/>. Acesso em: 19 nov. 2025.

RAMOS, V. L. **Conversão ao Islã: uma análise sociológica da assimilação do ethos religioso na sociedade muçulmana sunita em São Bernardo do Campo na região do Grande ABC**. 2003. 403 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2003.

REINALDO, Gabriela Alejandra Blanco. A mulher árabe em Foz do Iguaçu e a integração linguístico-cultural. In: FÓRUM ACADÊMICO DE LETRAS – FALE, 28., 2017, Foz do Iguaçu. **Anais [...]**. Foz do Iguaçu: UNILA/UNIOESTE, 2017. Disponível em: <https://dspace.unila.edu.br/items/7d57d29b-5d73-4dae-a1a0-e0b84aebff75>. Acesso em: 22 maio 2025.

REINALDO, Gabriela Alejandra Blanco; MAIA, Francisca Paula Soares. Representações sociais e culturais da comunidade árabe muçulmana em Foz do Iguaçu/Paraná. In: *Transbordando as Fronteiras: migração, identidades e práticas sociais na América Latina*, 2019, Manaus. **Anais da XIII JNLFLP**. Manaus: UFAM, 2019. Disponível em: https://riu.ufam.edu.br/bitstream/prefix/5847/2/Livro_TransbordandoFronteiras.pdf. Acesso em: 22 maio 2025.

RIBEIRO, Lídice Meyer Pinto. A implantação e o crescimento do islã no Brasil. **Estudos de Religião**, São Paulo, v. 26, n. 43, p. 106–135, 2012. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6342480.pdf>. Acesso em: 22 maio 2025.

ROSA, Bruna Tonzano et al. Por trás do véu. In: Congresso de Ciências da Comunicação da Região Sudeste, 20., 2015, São Bernardo do Campo, SP. **Anais [...]**. São Paulo: Intercom, 2015. Disponível em: https://www.academia.edu/121049041/Por_Tr%C3%A1s_do_V%C3%A9u_1. Acesso em: 22 maio 2025.

SALACHE, Loide Andréa et al. Apontamentos para um estudo sobre a gênese da pesquisa em migrações contemporâneas e feminização. **EIGEDIN: Revista**

Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFMS, Campo Grande, v. 7, n. 1, p. 1-15, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/EIGEDIN/article/download/13865/9717/>. Acesso em: 22 maio 2025.

SANTANA, Leone Henrique Rodrigues. Identidades (des)cobertas: vida e resistência de mulheres muçulmanas no Brasil. **Dignidade Re-Vista**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 1–10, 2017. Disponível em: <https://periodicos.puc-rio.br/dignidaderevista/article/view/435>. Acesso em: 22 maio 2025.

SANTOS, Douglas Alessandro Souza. “Não-determinados”? A pulverização evangélica e o problema metodológico do censo brasileiro. **Diversidade Religiosa**, v. 8, n. 1, p. 9–44, 2018.

SANTOS, Maria Goreth. Os limites do censo no campo religioso brasileiro. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, n. 69, p. 18–33, 2014.

SOUSA, Thais. Comunidade árabe é 6% da população brasileira, diz pesquisa. **Agência de Notícias Brasil-Árabe**, São Paulo, 2020. Disponível em: <https://anba.com.br/comunidade-arabe-e-6-da-populacao-brasileira-diz-pesquisa/>. Acesso em: 15 maio 2025.

STEIL, Carlos Alberto. Mapas e hologramas como metáforas para pensar os dados sobre religião no censo do IBGE de 2010: comentários ao texto Números e narrativas, de Clara Mafra. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 29–37, jul./dez. 2013.

TAHA, Fátima Sihame. Os deslocamentos humanos muçulmanos para o Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 89, p. 160–173, mar./maio 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/36390>. Acesso em: 22 maio 2025.

TEIXEIRA, Faustino. Os dados sobre religiões no Brasil em debate. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 14, n. 24, p. 59–66, jul./dez. 2013.

TONIOL, Rodrigo. O censo de 2010: religiões em movimento, perspectivas em diálogo. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 34, n. 1, p. 193–198, 2014.

Um Brasil mais plural: um primeiro olhar sobre os dados de Religião do Censo 2022. **Instituto de Estudos da Religião**, 6 jun. 2025. Disponível em: <https://iser.org.br/noticia/um-brasil-mais-plural-um-primeiro-olhar-sobre-os-dados-de-religiao-do-censo-2022/>. Acesso em: 19 nov. 2025.

VALENZUELA ARCE, José Manuel (coord.). **Transfronteras**: fronteras del mundo y procesos culturales. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, 2014.

WANIEZ, Philippe; BRUSTLEIN, Violette. Os muçulmanos no Brasil: elementos para uma geografia social. **Confins**, Paris, n. 2, 2008. Disponível em: <https://journals.openedition.org/confins/498>. Acesso em: 22 maio 2025.