
MUÇULMANOS NO BRASIL: UMA ANÁLISE SOCIOECONÔMICA E DEMOGRÁFICA A PARTIR DO CENSO 2010

Cristina Maria de Castro

Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte – MG – Brasil

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2993-2779>

Elaine Meire Vilela

Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte – MG – Brasil

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0342-086>

Introdução

O número de estudos sobre os muçulmanos no Brasil vem crescendo nos últimos anos. Através de observações participantes, pesquisas etnográficas e realização de entrevistas, pesquisadores(as) brasileiros(as) têm contribuído para a compreensão dos mais diversos aspectos referentes à vida social muçulmana neste contexto minoritário. 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 (Marques 2000; Ramos 2003; Barros 2012), performance e rituais religiosos (Ferreira 2007), mídia (Porto 2012), casamentos interculturais (Pasqualin e Barbosa 2016) são alguns dos temas trabalhados por eles(as).

O artigo em questão tem como intuito contribuir para esse crescente campo de estudos ao fornecer uma análise quantitativa mais atual da presença muçulmana no Brasil. O principal trabalho quantitativo disponível até então, dedicado ao estudo dos muçulmanos no Brasil, foi publicado pelos geógrafos suíços Waniez e Brustlein (2001), a partir dos dados do Censo de 1991. O presente texto diferencia-se daquele não apenas por trabalhar com dados mais recentes, provenientes do Censo demográfico brasileiro de 2010, mas também pela análise de um leque mais amplo de variáveis, como perfil etário e endogamia¹, por exemplo. Tal iniciativa permitirá, assim esperam as autoras, contribuir para uma reflexão mais precisa da religiosidade islâmica e da sociabilidade muçulmana no país, uma vez que o perfil socioeconômico e demográfico pode exercer impacto sobre elas.

Para tanto, o artigo será dividido em três partes. Em primeiro lugar, será feita uma breve introdução a respeito da história da presença muçulmana no país, passando pelo tráfico negreiro, a imigração árabe, até chegar à conversão de brasileiros. O próximo tópico será dedicado à exposição da metodologia empregada e ao delineamento do perfil socioeconômico e demográfico dos muçulmanos no país, a partir da análise das seguintes variáveis: país de nascimento, sexo, idade, região de residência, educação, ocupação, renda e endogamia. Por fim, são feitos alguns apontamentos com o intuito de incitar o debate a respeito do possível impacto desse perfil demográfico sobre a vida muçulmana no Brasil.

Períodos colonial e imperial

Segundo algumas lideranças religiosas como o Sheikh Muhammad Ragip al-Jerrahi, de Brasília, a presença islâmica no Brasil data do descobrimento do país, ainda no século XVI². Muçulmanos fizeram parte da tripulação das caravelas que aqui chegaram com Pedro Álvares Cabral, mas por conta das perseguições da Inquisição foram obrigados a se converter e mudar de nomes, dificultando a localização de registros históricos da presença deles. Sheikh Jerrahi tenta mostrar a evidência de sua presença através de relatórios da Inquisição que descreveriam suas práticas e costumes³. O esforço empreendido pelo Sheikh revela uma clara estratégia de criação de um lugar para o Islã na história deste país, apresentando-o como uma religião tão antiga em solo nacional quanto o cristianismo. Esta preocupação é compreensível tendo em vista o fato de aqui vigorarem as ideias de que “ser brasileiro é ser cristão” e “ser muçulmano é ser árabe”. A alusão ao cristianismo, principalmente em sua versão católica, é constante por parte dos muçulmanos no Brasil, ao longo de toda sua história.

De qualquer forma, é importante dizer que a presença muçulmana no século XVI não foi suficiente para garantir a continuidade das práticas e crenças islâmicas no campo religioso brasileiro. Apenas a partir do século XVII, com a chegada de africanos muçulmanos, é que se formou um coletivo organizado de crentes (Pinto 2011).

Oriundos da África Ocidental, foram direcionados fundamentalmente para o estado da Bahia. Em 1835, influenciados pelo ideário islâmico do direito da autodefesa, conduziram a famosa “Revolta dos Malês”, evento cuja repercussão chegou ao exterior. Durante horas, Salvador ficou sob controle dos insurgentes. Uma vez controlada a rebelião, seus participantes foram punidos com castigos físicos, a extradição para a África, ou mesmo a morte (Reis 2003). A partir deste momento, o Estado passou a ver a religião islâmica como algo a ser controlado e temido, e deu-se início a uma diáspora dos muçulmanos para outras regiões do país como o interior de Alagoas e as capitais de Pernambuco e Rio de Janeiro. Diversos estudos acadêmicos (Silva 2004; Rodrigues 2004; Duarte apud Soares e Mello 2006), assim como a literatura nativa (Farah 2007), descrevem aspectos da religiosidade dos muçulmanos nesse período, mostrando que, a despeito das perseguições do Estado, o Islã permaneceu parte integrante do campo religioso brasileiro.

Al-Baghdadi al-Dimachqi, um imam⁴ originário de Bagdad, chegou ao Brasil no ano de 1866⁵ e aqui exerceu a função de líder religioso durante três anos, junto às comunidades muçulmanas do Rio de Janeiro, Recife e Salvador. Em seus relatos publicados no Brasil apenas em 2007 graças ao trabalho do pesquisador Paulo Farah, alegou existirem naquela época cerca de vinte mil crentes no país, a maioria residente na cidade de Salvador. A comunidade do Rio de Janeiro seria a segunda maior, contando com cinco mil pessoas. Formada por escravos e ex-escravos, essa comunidade chegou a fazer do Alcorão um best-seller em uma livraria da cidade, como relata Silva (2004). Não possuíam uma mesquita, não só pelos poucos recursos financeiros, mas também porque naquele momento somente a religião católica tinha permissão do Estado para realizar cerimônias religiosas em prédios com aparência externa de templos. No entanto, reuniam-se na casa do imam para fazer suas orações de sexta feira. “No início do século XX, essa comunidade ainda era ativa e mantinha até mesmo escola corânica” (Silva 2004:294).

Apesar de todo este esforço, a religiosidade dos muçulmanos africanos naquele período foi descrita por observadores nativos e acadêmicos como profundamente influenciada por outras religiões, com destaque para o catolicismo. Tal fato ocorreu tanto em Salvador (Rodrigues 2004; Farah 2007) quanto nas localidades onde se assentou a diáspora baiana: Rio de Janeiro (Silva 2004; Farah 2007), Recife (Farah 2007) e Alagoas (Duarte apud Soares e Mello 2006). O imam al-Baghdadi criticou a forma como o Islã era praticado no Brasil: “mulheres não se cobriam” e homens não respeitavam os horários das orações. Muçulmanos batizavam seus filhos e enterravam os mortos segundo a doutrina católica (Farah 2007:28-29). Duarte (apud Soares e Mello 2006), por sua vez, chamou a atenção para o fato de que muçulmanos em Alagoas tentavam praticar seus jejuns do Ramadan durante a Festa do Espírito Santo, aproveitando-se desta brecha católica para exercer sua prática religiosa com rigor.

Idosos da comunidade muçulmana viram seus descendentes abandonarem o Islã para converterem-se ao Catolicismo ou à Umbanda tanto em Salvador (Rodri-

gues 2004) quanto no Rio de Janeiro (Silva 2004). No fim do século XIX, começou o declínio das comunidades muçulmanas africanas que levou ao seu quase desaparecimento em meados do século XX. Este acontecimento pode ser explicado por dois fatores: a constante repressão da religiosidade muçulmana e a perda de contato com a África, que possibilitava o acesso dos muçulmanos aos centros islâmicos daquele continente, por intermédio de comerciantes (Pinto 2011:7).

Séculos XX e XXI

Uma nova fase da presença islâmica no país tem início com a chegada dos imigrantes⁶ de origem síria e libanesa. O movimento migratório originário da Grande Síria começou em 1880, com a chegada inicial quase que exclusiva de indivíduos cristãos, maronitas e ortodoxos. A imigração de muçulmanos iniciou-se algumas décadas mais tarde, como será explicado posteriormente. Em fins do século XIX e começo do século XX, o território que englobava o que hoje conhecemos como Síria e Líbano encontrava-se sob o jugo otomano. Isto explica por que tais imigrantes ficaram conhecidos como turcos no Brasil: porque aqui chegaram com o passaporte daquele que governava seu território de origem. Fatores demográficos, econômicos, culturais e políticos causaram a saída de milhares de pessoas daquele território (Truzzi 1997; Knowlton 1961; Vilela 2002).

A vinda para o Brasil, naquela época, foi motivada pelo desejo de “fazer a América”, de obter sucesso no novo mundo que era visto de forma incerta pelos imigrantes. Nesse período, identificamos quatro fluxos migratórios diferentes de sírios e libaneses entrando no Brasil: 1) os que não conseguiram entrar nos Estados Unidos, devido à doença e ao nível educacional e, por isso, optaram vir para o Brasil; 2) aqueles que chegaram ao país por engano – queriam ir para os Estados Unidos, mas, sem estudo e pobres, foram enganados pelos navegadores; 3) os aventureiros, que desejavam vir para a América, não importando em que país fossem desembarcar; 4) e os que vieram intencionalmente para o Brasil, porque tinham informações, obtidas pelas redes sociais, que os levaram a decidir por vir diretamente para o país. A partir do século XX, este último fluxo predominou (Vilela 2002; Knowlton 1961).

Como sua imigração não foi subsidiada pelo Estado, sírios e libaneses aqui chegaram sem contrato de trabalho assinado com fazendas ou indústrias. Sem dinheiro para investir e visando o acúmulo de capital financeiro rápido, lançaram-se à atividade de mascateação, empreendimento favorecido pelo processo de urbanização incipiente característico da sociedade da época (Osman 2011; Vilela 2002; Truzzi 1997; Hajjar 1985; Knowlton 1961). Depois de amealhado algum capital, investiram em lojas e chamaram parentes e amigos para trabalharem com eles. Alguns membros mais antigos tornaram-se industriais e continuaram a alimentar a cadeia de autoajuda econômica, oferecendo condições de trabalho e sobrevivência para os recém-chegados (Truzzi 1997; Hajjar 1985).

Os muçulmanos passaram a chegar em maior número após a queda do Império Otomano, em 1918, e o domínio do Líbano pela França, principalmente por conta do tratamento preferencial que os cristãos começaram a receber naquele país. A posterior expansão sionista, assim como a guerra no Líbano, deflagrada em 1975, também contribuíram para o incremento da chegada de muçulmanos ao Brasil (Truzzi 1997).

Findo o conflito no Líbano na década de 1990, muitos decidiram permanecer no Brasil, devido à falta de perspectivas econômicas no país de origem. A principal exceção “dá-se com os muçulmanos xiitas do Sul do Líbano, que se estabeleceram especialmente na tríplice fronteira após o início dos anos 1980, e que vêm retornando em grande volume ao Líbano após a desocupação israelense da ‘Faixa de Segurança’” (Gattaz 2001:151). Para Gattaz (2001), muçulmanos, principalmente xiitas, têm grande dificuldade de manter seus costumes e práticas religiosas em um país não muçulmano como o Brasil, diferentemente dos cristãos que passariam por um processo de adaptação mais fácil, causando um número menor de retornos por parte destes imigrantes. Muçulmanos xiitas também teriam mais dificuldades de adaptação, em comparação aos seus conterrâneos sunitas, devido ao fato de sua imigração ser mais recente, no olhar de Gattaz (2001).

Marques (2010), por sua vez, apresenta a situação dos xiitas como mais complexa. Em seu estudo sobre os muçulmanos em Curitiba, mostra como tensões globais vividas entre xiitas e sunitas⁷ se projetam em solo brasileiro. A Sociedade Beneficente Muçulmana do Paraná, por exemplo, fundada inicialmente por muçulmanos sunitas, passou por uma profunda transformação desde a década de 1980, influenciada simbolicamente pela Revolução Islâmica Iraniana e materialmente pelo incremento da chegada de imigrantes xiitas à região. Estes últimos passaram a dominar a mesquita, seus ritos e ensinamentos, substituindo o domínio sunita exercido anteriormente, acusado de promover o arabismo em detrimento da islamização. De acordo com Marques (2010), sunitas mostram-se ressentidos por sentirem que não têm voz naquela comunidade, e xiitas apresentam-se apreensivos, com a possibilidade de sunitas retomarem o poder. Xiitas são minoria no mundo, assim como em solo brasileiro. A existência de cisões e conflitos entre a comunidade muçulmana talvez enfraqueça a rede de apoio desse grupo religioso, com especial prejuízo para seu segmento minoritário.

Alianças e cisões entre muçulmanos e cristãos também fizeram parte da história dos imigrantes no país. Apesar de terem recebido ajuda inicial dos patrícios pioneiros cristãos que aqui se assentaram, os imigrantes muçulmanos de origem síria e libanesa tornaram-se alvo posterior de tentativas de distanciamento pela parcela cristã (majoritária) da comunidade imigrante. Visando eliminar o sentimento de desconfiança e outros possíveis obstáculos a sua aceitação pela sociedade mais ampla, sírios e libaneses cristãos desenvolveram ênfase quase obsessiva em marcar distâncias em relação a conterrâneos de origem muçulmana. O objetivo era se proteger de acusações de fanatismo, poligamia, costumes exóticos, isto é, tudo aquilo que era comumente associado aos muçulmanos (Vilela 2002; Truzzi 1997). De qualquer forma, é

importante dizer que espaços de socialização próprios, como, por exemplo, clubes recreativos, foram criados pelos segmentos cristãos e muçulmanos das comunidades síria e libanesa, visando possibilitar o convívio entre os conterrâneos e a preservação das tradições e costumes trazidos do país de origem (Truzzi 1997).

Com relação à imigração de palestinos para o Brasil, podem-se apontar dois marcos históricos fundamentais: a criação do Estado de Israel, em 1948, e a invasão do Iraque pelos Estados Unidos, em 2003 (Hamid 2007). Para Hajjar (1985), os fluxos de Palestinos intensificam-se também para o Brasil devido: 1) à “Guerra dos Seis dias” de 1967, em que Israel incorpora ao seu Estado os territórios correspondentes ao Sinai do Egito, a faixa de Gaza e a margem leste do Jordão e a Cisjordânia, além das colinas de Golan pertencentes anteriormente à Síria; 2) e ao “setembro negro” de 1970, referente ao confronto entre o exército jordaniano e a Organização para Libertação da Palestina (OLP).

Apesar de esses palestinos serem apontados pelas lideranças religiosas locais como um dos grupos mais importantes entre a minoria muçulmana brasileira, é muito difícil precisar seu real peso numérico, uma vez que suas identidades são resignificadas à luz de um contexto político bastante instável e dinâmico. Hamid (2007) nos mostra, por exemplo, que imigrantes palestinos, chegados no início de 1950 em Brasília, ingressaram no país com passaporte jordaniano, haja vista que parte do território da Palestina foi anexado à Jordânia com a criação do Estado de Israel. Palestinos que se deslocaram para o Iraque naquela mesma época viram-se obrigados a migrar novamente, com a invasão do país receptor pelos EUA, em 2003. Direcionaram-se para o campo de Ruweished na Jordânia e, após quatro anos, foram acolhidos como refugiados pelo Programa de Assentamento Solidário do governo brasileiro. Ao longo de todos esses anos, palestinos têm adentrado o país com diferentes status, (imigrante ou refugiado) e diversos passaportes (jordaniano, iraquiano, israelense, etc.). Contudo, vale destacar que, neste artigo, o país de nascimento é o declarado pelo imigrante ou a pessoa residente no mesmo domicílio responsável por ceder tal informação. Nesse sentido, os dados são mais precisos do que aqueles alcançados por outras formas de coleta de dados.

A presença crescente de brasileiros sem ascendência árabe nas mesquitas também tem chamado a atenção de acadêmicos, jornalistas e membros das comunidades locais nos últimos anos. Líderes religiosos declararam a jornais e revistas que os atentados de 11 de setembro de 2001 teriam provocado um aumento do número de conversões⁸ ao Islã no Brasil. A maior visibilidade conquistada a partir da difusão massiva do evento pela mídia teria atraído alguns brasileiros que, após conhecer a religião, teriam se decidido pela conversão⁹. A antropóloga Sílvia Montenegro (2004) não concorda com esta visão e atrela o aumento do número de conversões à exibição da telenovela *O Clone*¹⁰, obra que associou os muçulmanos à alegria e à devoção à família. Pinto (2010:211-212), por sua vez, aponta para limitações do processo de conversão dos nativos, argumentando que “o crescimento das conversões ao Islã se

deu nas comunidades que criaram canais de diálogo com os brasileiros não muçulmanos e canais de integração dos convertidos, mas não ocorreu naquelas que continuaram a se pensar como espaços de reprodução da tradição cultural dos imigrantes muçulmanos do Oriente Médio”.

A Liga da Juventude Islâmica Beneficente do Brasil, na cidade de São Paulo, assim como a Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro, estabelecida na capital carioca, são exemplos de comunidades muçulmanas com alto índice de conversão, justamente por apresentarem uma postura mais receptiva em relação aos brasileiros interessados em conhecer melhor o Islã (Castro 2015). A primeira comunidade, estudada por Castro (2013), apresentava, no ano de 2006, cerca de cem convertidos em um contingente de aproximadamente duzentas famílias. Já a segunda representa um caso particular por constituir uma instituição fundada originalmente por imigrantes árabes e composta hoje por uma membresia majoritariamente convertida e nativa (Montenegro 2000).

Segundo Pinto (2010), há quatro tipos de trajetórias reconhecíveis entre os convertidos ao Islã no Brasil: 1) conversão matrimonial; 2) conversão afetiva; 3) conversão intelectual e 4) conversão ideológica. A primeira trajetória foi percorrida por aqueles que almejavam casar ou já se encontravam casados com muçulmanos. A conversão afetiva, por sua vez, deu-se entre indivíduos que tiveram contato com a religião a partir de relações de trabalho ou amizade com pessoas que lhes despertaram admiração. O terceiro tipo é mais comum entre universitários e membros da classe média, atraídos pela curiosidade aguçada por estudos acadêmicos ou pela maior visibilidade da religião na mídia. Finalmente, a conversão ideológica tende a acontecer entre militantes políticos decepcionados com os rumos da esquerda, que viram no Islã uma nova forma de combate ao imperialismo ocidental. Castro (2015) acrescenta mais uma trajetória de conversão relevante: a conversão ao Islã como uma forma de resgate de uma identidade religiosa original dos antepassados trazidos para o Brasil pelo tráfico de escravos. Essa motivação levou diversos negros brasileiros às mesquitas da Grande São Paulo (Castro 2013) e do Rio de Janeiro (Cavalcante Junior 2008).

Convertidos foram responsáveis pela fundação de poucos espaços de prática e estudo da religião. Sofrem certa dominação cultural árabe, uma vez que a maior parte das instituições voltadas à manutenção e à difusão da religião e cultura islâmicas foi criada por membros daquele grupo étnico.

Os muçulmanos têm contado, com frequência, com a ajuda, em menor ou maior grau, de governos e instituições educacionais e religiosas do mundo árabe para a institucionalização do Islã e sua prática no Brasil. Arábia Saudita e Egito destacam-se como grandes apoiadores desse processo, entre os sunitas. Entre os xiitas, releva-se o Irã (Marques 2010).

Há relatos de críticas proferidas por convertidos quanto ao uso do apoio financeiro internacional, o qual seria feito de maneira desigual e desfavorável aos não árabes. Brasileiros, sem ascendência árabe, criticaram o fato de imigrantes utilizarem o

referido recurso para realizar a peregrinação à Meca mais de uma vez, em detrimento de convertidos que jamais tiveram a mesma oportunidade (Castro 2013).

Diversas lideranças islâmicas brasileiras tiveram sua formação teológica realizada na universidade egípcia de Al-Azhar. Também vale a pena mencionar a influência do Wahabismo¹¹ saudita sobre lideranças islâmicas nacionais, principalmente na Grande São Paulo, região que concentra o maior número de muçulmanos no país (Castro 2013).

Escolas islâmicas, ainda que pouco numerosas, constituem outro espaço de socialização para essa minoria religiosa. Algumas foram inauguradas na região da Grande São Paulo e em Foz do Iguaçu. Em São Paulo, essas escolas oferecem educação bilíngue, em português e árabe, para os descendentes dos imigrantes muçulmanos, ou em português e espanhol, para os brasileiros em geral. No bairro paulistano do Pari, muçulmanos tinham acesso a aulas extracurriculares de árabe e religião islâmica em um colégio católico particular chamado Bom Jesus. Em 2010, foi inaugurado o Colégio Islâmico Brasileiro naquele bairro, em sede independente (Castro 2013).

Em Foz do Iguaçu, por sua vez, há duas escolas islâmicas privadas, a Escola Árabe e a Escola Árabe Brasileira de Foz do Iguaçu, de orientações sunita e xiita, respectivamente (Pinto e Montenegro 2010). Além das poucas escolas onde se oferece um ensino islâmico, pode-se apontar, como espaços de socialização e aprendizado do Islã, mais de sessenta Centros Islâmicos espalhados por todas as regiões do país, além de organizações como a World Assembly for the Muslim Youth (WAMY) e o Center for Dissemination of Islam in Latin America (CDIAL), ambas localizadas em São Bernardo do Campo, estado de São Paulo (Castro 2013:24). É interessante constatar que a institucionalização do Islã vem sendo realizada em novos contextos nos últimos anos. A já conhecida presença de muçulmanos no Amazonas ou na Paraíba, por exemplo, hoje conta com mesquitas inauguradas em 2012¹², na cidade de Manaus, e em 2010, em João Pessoa¹³.

Perfil socioeconômico e demográfico dos muçulmanos no Brasil

Nesta seção, apresentamos o perfil socioeconômico e demográfico, bem como a localização espacial de muçulmanos no Brasil. O objetivo é que, a partir da compreensão de quem são os adeptos do Islã no país e onde residem, possamos refletir melhor sobre a manutenção de sua religiosidade em território brasileiro, uma vez que esta pode ser associada com o perfil e o contexto social de moradia do grupo.

Para isso, usamos os dados do censo de 2010¹⁴. Ressaltamos que a análise desses dados nos permite, como bem exposto por Teixeira (2013), somente apresentar uma fotografia do momento analisado, ano de 2010. Portanto, eles não nos possibilitam captar a dinâmica religiosa do grupo em estudo¹⁵. Dessa forma, a análise aqui proposta é de uma exploração desses dados, sendo os resultados apresentados descritivos. Este trabalho justifica-se pela raridade de estudos com dados quantitativos atuais sobre esse grupo religioso, além, é claro, de contribuir para uma reflexão sobre a associação entre o perfil de muçulmanos atuais residentes no Brasil e a manutenção

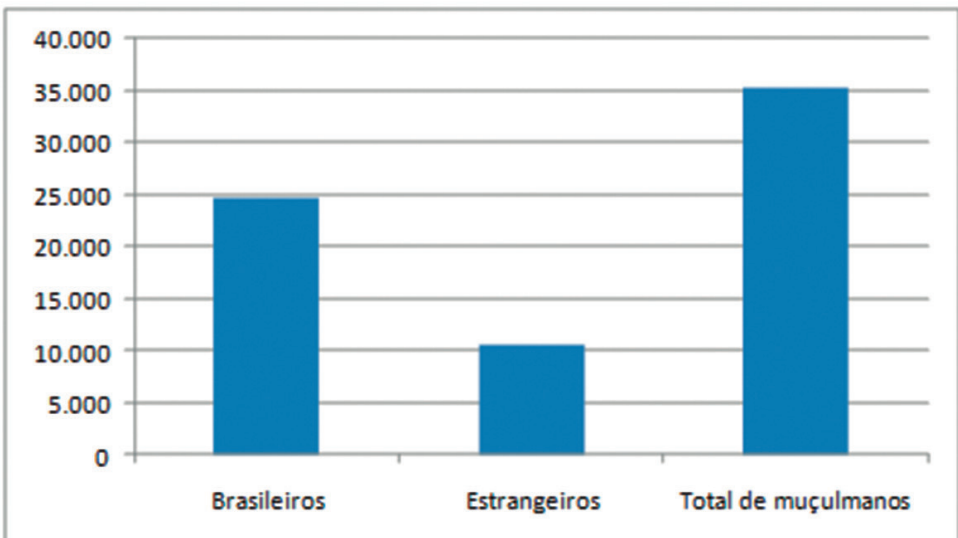
de tal religiosidade em seu território. Destacamos que análises mais avançadas desses dados são focos de estudos futuros.

Os números e o país de nascimento dos muçulmanos

Em 2010, o número total de muçulmanos no Brasil é de 35.166 pessoas¹⁶ (representando um percentual de 0,02% do total da população residente no país). Esse número é inexpressivo, comparado a outras religiões, principalmente as cristãs (por exemplo, 123.280.172 pessoas professam a religião Católica Apostólica Romana) e até mesmo outras menos representativas no país, tais como o budismo (com 243.966 seguidores) e o judaísmo (com um total de 107.329 adeptos) (IBGE 2010, dados trabalhados pelas autoras). Isso explica em parte a “invisibilidade” do grupo para os estudiosos de religião, como exposto por Montenegro (2002).

Até meados do século XX, o número de imigrantes estrangeiros entre os muçulmanos foi bem maior que o dos nativos, mas vem se invertendo desde então. Por exemplo, em 1960, de um total de 6.180 muçulmanos residentes no país, 50% eram de brasileiros (natos ou naturalizados) e 50% de estrangeiros. Em 1991, o número absoluto passou para 22.449, sendo 40% de imigrantes internacionais. Em 2000, dos 27.116, 61% eram brasileiros¹⁷. O gráfico abaixo demonstra que, em 2010, esse percentual eleva ainda mais, passando para 70% a representatividade de brasileiros natos (de um total de 35.166 casos) e apenas 30% de estrangeiros¹⁸.

Figura 1: Número de muçulmanos e sua distribuição por origem nacional

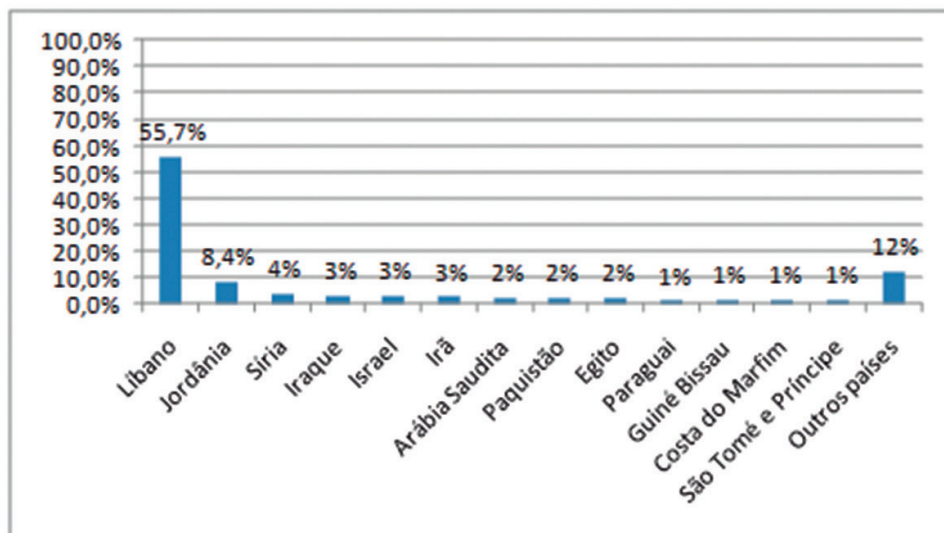


Fonte: Censo demográfico de 2010 (IBGE 2010). Dados produzidos pelas autoras.

Esses dados referentes à superação de brasileiros natos sobre os estrangeiros podem ser explicados, principalmente, pela constituição de famílias pelos imigrantes muçulmanos no território brasileiro, onde seus filhos são considerados cidadãos brasileiros natos e, em seguida, por uma conversão dos nativos ao islã, como já exposto anteriormente.

Ao analisarmos os países de origem dos muçulmanos estrangeiros, identificamos que, dos 10.597 indivíduos estrangeiros, 56% são oriundos do Líbano, seguidos por 8% de jordanianos e 4% de sírios (ver Figura 2). É possível identificar uma significativa representatividade de outros países da Ásia e principalmente do Oriente Médio, como, por exemplo, Iraque, Irã, Israel e Arábia Saudita. A presença de africanos é pequena, mas significativa. Esse resultado não é surpreendente, pois, como vimos antes, desde o princípio do século XX são os muçulmanos libaneses, principalmente, e sírios que mais entraram no país. Uma surpresa é a superação de jordanianos sobre sírios e israelenses. Tal achado nos mostra que há um campo de estudo a ser explorado sobre a imigração dos jordanianos¹⁹ para o Brasil e sua inserção na sociedade hospedeira.

Figura 2: Distribuição de muçulmanos estrangeiros por país de origem



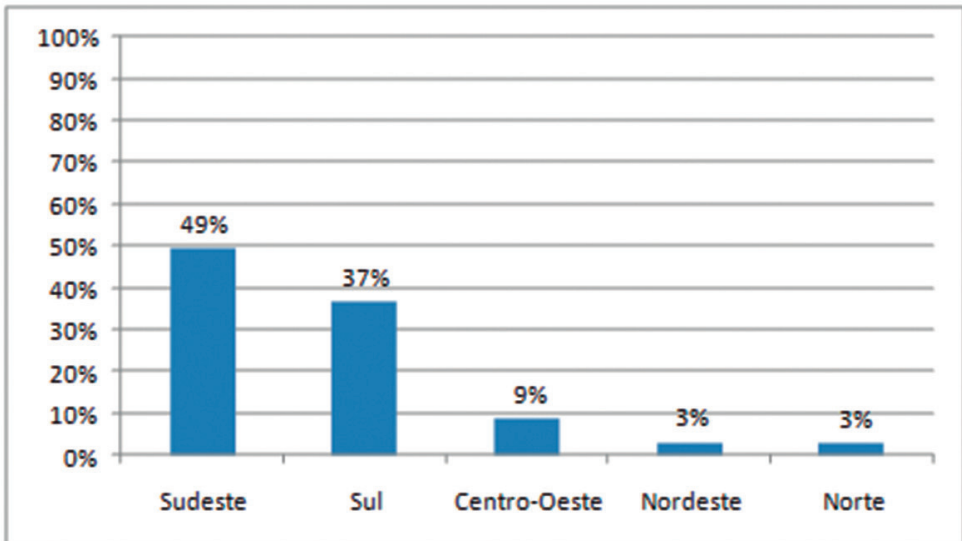
Fonte: Censo demográfico de 2010 (IBGE 2010). Dados produzidos pelas autoras.

Local de residência dos muçulmanos

Ao analisarmos o local de residência dos muçulmanos, verificamos que 99% deles têm moradia em área urbana. Um percentual superior ao da população brasileira, que é de 84% (IBGE 2010). Os dados demonstram que é a região Sudeste (com

49% do total) a de maior concentração desses crentes, seguida pela região Sul (com 37%). Ficam as regiões Norte e Nordeste com um percentual de 3% cada uma, com a menor representatividade. A região Centro-Oeste encontra-se em uma posição intermediária entre as cinco regiões do país. Esses resultados não são novidade, já que essa concentração naquelas duas primeiras regiões vem sendo mantida ao longo dos anos (Waniez e Brustlein 2001).

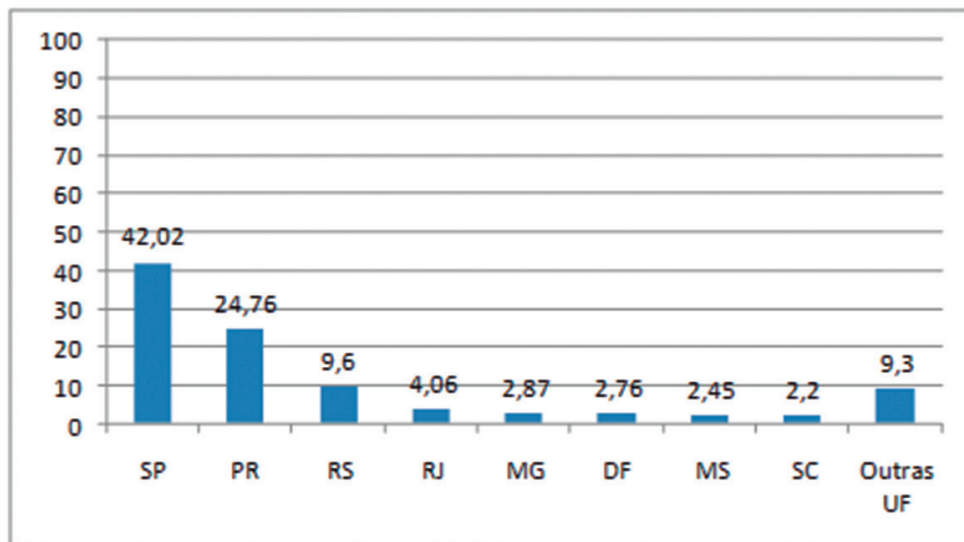
Figura 3: Distribuição de muçulmanos por região de residência



Fonte: Censo demográfico de 2010 (IBGE 2010). Dados produzidos pelas autoras.

Quanto aos dados sobre os estados de residência, identificamos que São Paulo, Paraná, Rio Grande do Sul e Rio de Janeiro são os locais de maior concentração dos seguidores do islã com destaque para os dois primeiros estados que, sozinhos, chegam a um percentual de 66% do total de 35.166 indivíduos. Vale destacar que São Paulo, de 1991 para 2010, perdeu poder de absorção de muçulmanos, já que saiu de 44% (ver Waniez e Brustlein 2001) para 42%. O contrário ocorreu com o estado do Paraná que saiu de um percentual de 19% em 1991 (Waniez e Brustlein 2001) para quase 25% em 2010. Isso pode ser explicado, em parte, pela perda de poder de absorção de imigrantes em geral do estado de São Paulo, dadas a reestruturação produtiva da economia e, conseqüentemente, a recuperação migratória dos locais tidos como emissores de migrantes (Baeninger 2008), e pela elevação de pessoas originárias do mundo árabe e particularmente adeptos do Islã imigrando nas últimas décadas para o Sul do país, em especial para o Paraná (Montenegro 2002).

Figura 4: Distribuição de muçulmanos por UF de residência



Fonte: Censo demográfico de 2010 (IBGE 2010). Dados produzidos pelas autoras.

Destacamos que, como demonstrado por Waniez e Brustlein (2001), no estado de São Paulo é em sua capital (com um total de 8.276 indivíduos) que se concentra o maior número de muçulmanos, diferentemente do Paraná, em que a cidade de maior concentração de muçulmanos é Foz do Iguaçu, e do Rio Grande do Sul, onde podemos apontar a cidade de Uruguaiana. Vale a pena destacar que essas cidades da região Sul são estratégicas, pois se encontram na região de fronteira entre países, o que é visto como favorável para o ramo do comércio, atividade de grande concentração de muitos imigrantes sírios e libaneses (Truzzi 1997).

Perfil socioeconômico e demográfico

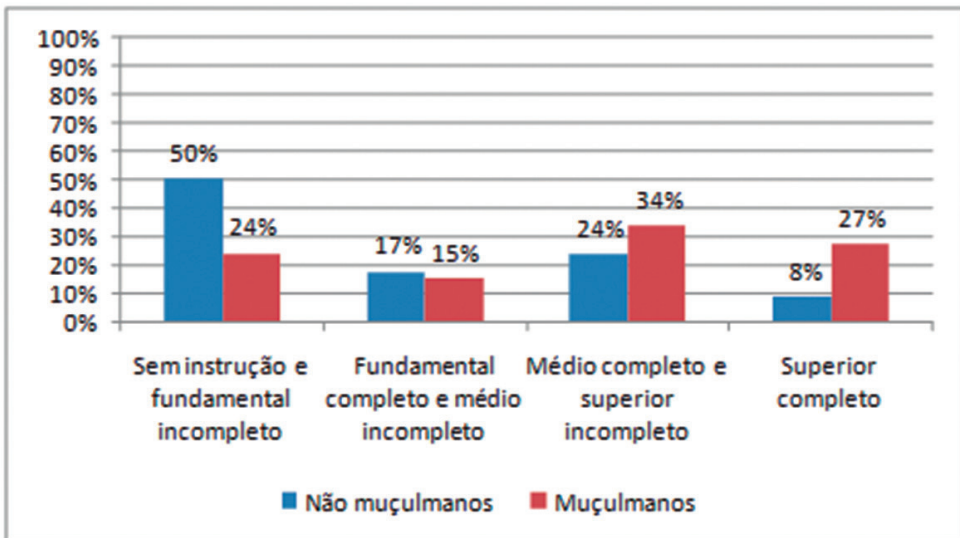
A população muçulmana no Brasil é composta por 60% de homens e 40% de mulheres, contra 49% e 51% respectivamente entre os não muçulmanos. Essa maior representatividade do sexo masculino não se alterou muito da apresentada por Waniez e Brustlein (2001), com os dados do censo de 1991. No que diz respeito à cor/raça daqueles que se declararam de confissão religiosa islâmica, em 2010 o percentual de brancos é de 83%, contra 87,8% em 1991 (Waniez e Brustlein 2001). Essa queda na representatividade da cor branca não é uma especificidade desse grupo, mas sim da população brasileira como um todo, que, nas últimas décadas, vem se denominando mais parda e preta (IBGE 2012). Mas é interessante destacar que essa alteração

na cor pode ser também devido a um maior número de brasileiros negros (pretos e pardos) adeptos/convertidos, comparados aos imigrantes.

A média de idade dos adeptos da religião islâmica é de 32 anos (semelhante à da população brasileira como um todo), com um desvio padrão de 20 anos. Quanto ao nível educacional, entre as pessoas com 10 anos ou mais de idade, temos um total de 53% de indivíduos com ensino médio completo ou superior incompleto ou completo. Esse percentual é bastante superior ao da população brasileira como um todo. Tais dados corroboram os achados de Waniez e Brustlein (2001), que demonstram que o nível educacional dos muçulmanos é bastante elevado, se comparado ao da população brasileira urbana, em 1991.

Em 2010, identificamos que a população não muçulmana como um todo tem um percentual de 50%, contra 24% dos muçulmanos, de pessoas com nível fundamental incompleto, e um percentual de 2% de indivíduos com, no mínimo, superior completo, contra 27% dos adeptos do islã. Os adeptos de outras religiões têm um nível educacional bem inferior ao dos últimos. Algo semelhante ao encontrado por Waniez e Brustlein (2001) a partir do censo de 1991. Ou seja, o panorama não se alterou muito nas últimas décadas.

Figura 5: Distribuição de muçulmanos e não muçulmanos por nível educacional



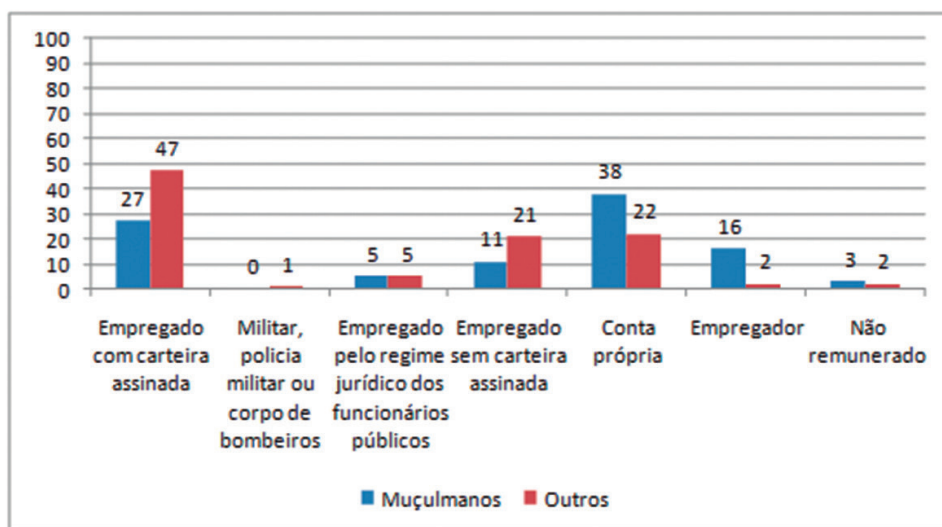
Fonte: Censo demográfico de 2010 (IBGE 2010). Dados produzidos pelas autoras.

A inserção socioeconômica

Quando analisamos a situação dos muçulmanos no mercado de trabalho, identificamos que os resultados são um pouco diferentes dos encontrados por Waniez e

Brustlein (2001) para os dados de 1991. Atualmente, o percentual de muçulmanos empregadores é de 16% contra um percentual de quase 40% encontrado por aqueles autores. Porém, o percentual de muçulmanos empregadores continua bem superior ao de não muçulmanos (Waniez e Brustlein 2001). Além disso, a porcentagem de muçulmanos em trabalho por conta própria (38%) também é maior ao do total da população não muçulmana como um todo (22%). Como exposto por Waniez e Brustlein (2001), isso leva a uma baixa representatividade dos muçulmanos como empregados no setor privado, com ou sem carteira assinada (38% entre os muçulmanos contra 68% de não muçulmanos).

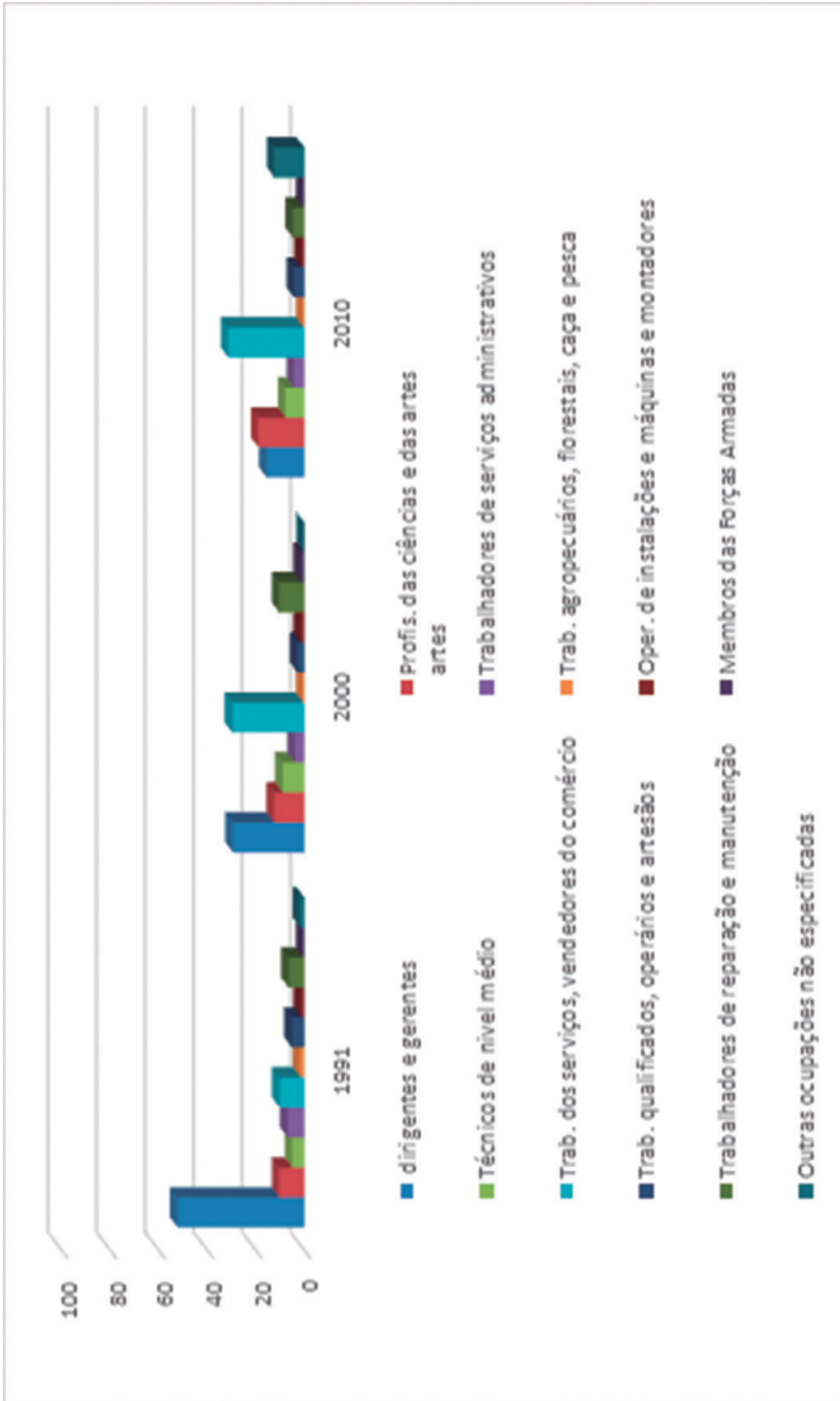
Figura 6: Distribuição percentual de muçulmanos e população brasileira não muçulmana por situação no trabalho



Fonte: Censo demográfico de 2010 (IBGE 2010). Dados produzidos pelas autoras.

A partir desses dados, surge a questão: em que tipo de atividade se concentram os muçulmanos? Como pode ser visto na tabela abaixo, as ocupações de concentração desses indivíduos alteraram-se significativamente de 1991 para 2000 e deste ano para o de 2010. Em 1991, havia uma ocupação que concentrava 52% daqueles indivíduos, a de “dirigentes e gerentes”. Já em 2000, eram duas as ocupações de maior inserção dos muçulmanos, “dirigentes e gerentes” e “trabalhadores dos serviços e vendedores do comércio”. Ambas representavam 60% do total, tendo pesos iguais, 30% cada. Novamente, em 2010, esse quadro de inserção ocupacional se altera. A ocupação de trabalhadores dos serviços e vendedores do comércio (com 31,2%) representa o dobro da de dirigentes e gerentes (15,4%). E a segunda ocupação mais representativa passa a ser de profissionais das ciências e artes (18,8%).

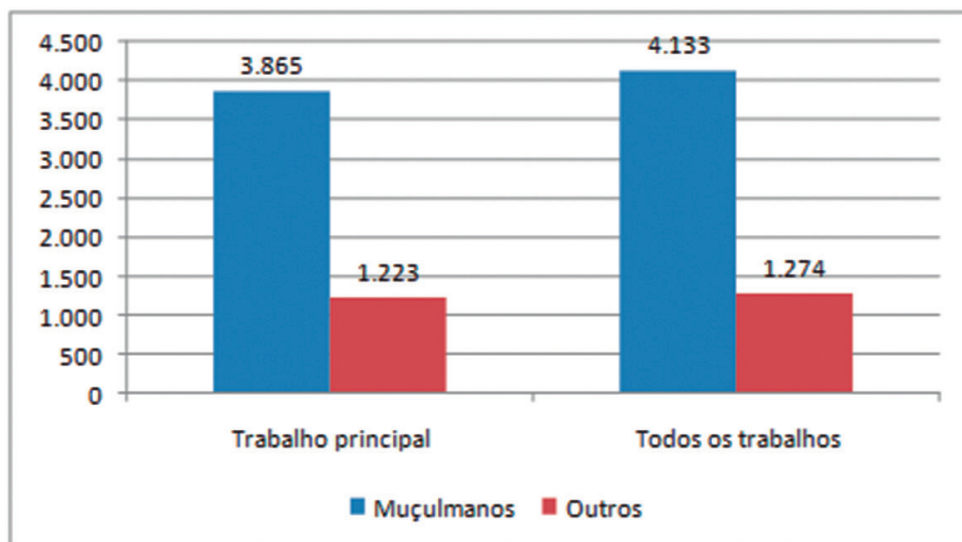
Figura 7: Distribuição de muçulmanos por ocupação no mercado de trabalho nos anos de 1991, 2000 e 2010



Fonte: Censos demográficos de 1991, 2000 e 2010. Dados produzidos pelas autoras.

Ainda considerando a questão econômica, quando comparamos os dois grupos, isto é, muçulmanos e os outros, quanto aos rendimentos salariais no trabalho principal e em todos os trabalhos, observamos que os primeiros têm, em média, salários mensais bem acima dos rendimentos do outro grupo.

Figura 8: Média salarial no trabalho principal e em todos os trabalhos para muçulmanos e não muçulmanos, residentes no Brasil



Fonte: Censo demográfico de 2010 (IBGE 2010). Dados produzidos pelas autoras.

Em suma, podemos dizer que o muçulmano, comparado aos outros residentes no território brasileiro, está em vantagem no mercado de trabalho, já que tem uma média salarial superior e um percentual mais elevado de pessoas como empregadoras, além de baixo percentual de empregados sem carteira assinada. Reforçamos que o perfil socioeconômico dos muçulmanos é vantajoso no mercado de trabalho brasileiro, uma vez que tem: a) alto nível educacional; b) uma concentração significativa e considerável de pessoas como profissionais da ciência e intelectuais ou diretores e gerentes e que obtêm médias salariais bem acima da população como um todo. Pesquisas qualitativas, porém, chamam a atenção para declarações de muçulmanas a respeito de preconceito vivenciado no mercado de trabalho, devido ao uso do véu, mesmo no caso de mulheres altamente escolarizadas. Em sua pesquisa de campo junto à comunidade sunita do bairro paulistano do Brás, Castro (2013) constatou que diversas muçulmanas convertidas, que sofreram discriminação no mercado de trabalho devido ao uso da vestimenta islâmica, foram contratadas por comerciantes muçulmanos. A extensão da rede de proteção nem sempre abarca os convertidos, no entanto.

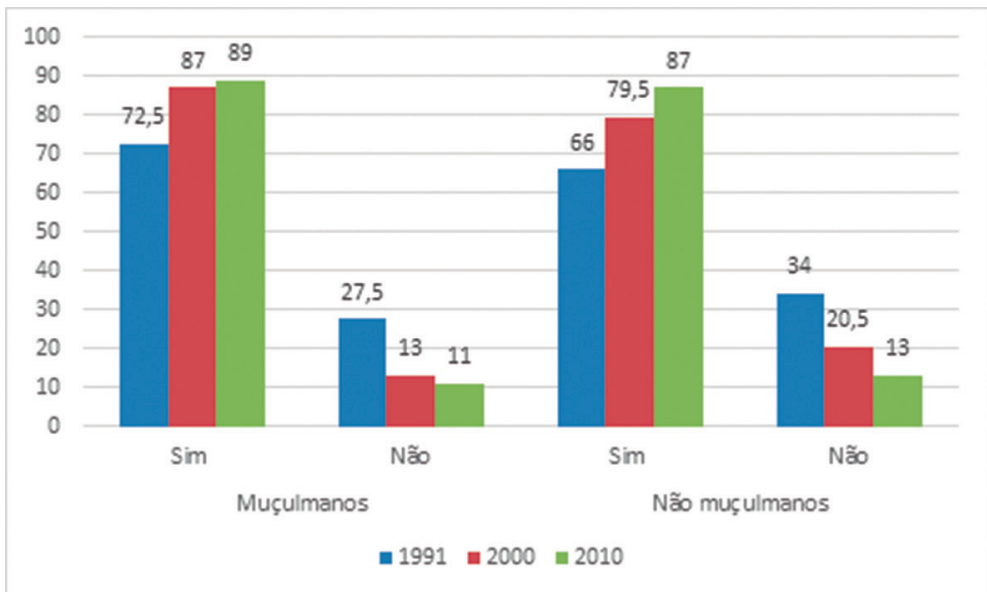
Mais do que isso, há comunidades constituídas basicamente por convertidos, que não formaram uma economia étnica bem-sucedida, como é o caso do comércio de jeans, no Brás. Não podemos negar, portanto, a particular vulnerabilidade das mulheres convertidas que trajam o véu, algo que infelizmente não podemos discutir a partir dos dados do Censo.

O casamento intragrupo religioso

Nesta seção, o interesse é identificar se muçulmanos têm um percentual maior de casamentos intragrupo, isto é, se são mais endogâmicos do que os não muçulmanos. Os dados do Censo nos mostram que, embora os muçulmanos tenham um percentual maior de casais endogâmicos, se comparados aos não muçulmanos, a diferença não é estatisticamente significativa, exceto para o ano de 2000. Os não muçulmanos apresentam uma proporção de endogamia bastante próxima à dos adeptos do islã.

Outro ponto que chama a atenção é o fato de que, para ambos os grupos, vem crescendo o percentual de casais endogâmicos de 1991 a 2010. No caso dos muçulmanos, não teve muita diferença entre os anos de 2000 e 2010, mas foi bastante significativo o salto de 1991 para 2000.

Figura 9: Endogamia entre muçulmanos e não muçulmanos, para os anos de 1991, 2000 e 2010



Fonte: Censos demográficos de 1991, 2000 e 2010. Dados produzidos pelas autoras.

Uma breve reflexão sobre o perfil numérico e histórico da presença muçulmana no país pode nos fornecer pistas para a compreensão desse quadro. É muito mais fácil para um católico ou um evangélico realizar um casamento endogâmico no Brasil, uma vez que os cristãos representam cerca de 90% da população brasileira e os muçulmanos não chegam a 0,5%. Vemos ao longo das décadas que a endogamia entre os muçulmanos cresceu. Em 1960, apenas 38% dos casamentos entre muçulmanos eram endogâmicos²⁰. Em 2010, o percentual chega a 89%. Precisamos lembrar que a imigração muçulmana para o Brasil só começa a ganhar alguma expressividade a partir de 1940, com acréscimos importantes em momentos históricos e políticos posteriores, como a criação do Estado de Israel e a guerra no Líbano.

No início, a imigração era quase que exclusivamente masculina. Hoje, as mulheres ainda não se apresentam em mesma proporção numérica entre a minoria muçulmana brasileira, mas já chegam a 40%. Ferreira (2001) apontou uma mudança importante entre muçulmanos da grande metrópole paulista, em fins da década de 1990: um reavivamento das práticas e crenças religiosas. Tal fenômeno foi observado por outras pesquisadoras, em diferentes localidades do país, como Florianópolis (Espínola 2005) e Brasília (Hamid 2007). O reavivamento, percebido pelas pesquisadoras, aparenta ser um eco de influências globalizantes, trazidas do Oriente Médio (Hourani 1994). Hamid chega a dizer explicitamente que noivas muçulmanas de origem palestina, bastante devotadas à religião, representavam o sonho das famílias de imigrantes de Brasília. Castro (2013) também constatou, no Brás, uma elevada incidência de casamentos endogâmicos e perene preocupação em manter tal tendência, tanto entre imigrantes quanto entre brasileiros convertidos.

Ressaltamos que, segundo a Sunnah²¹, muçulmanos podem se casar com mulheres muçulmanas, cristãs ou judias, isto é, as mulheres dos chamados povos do Livro. Muçulmanas, por sua vez, podem se casar apenas com muçulmanos. Cabe ao homem muçulmano garantir condições para que a esposa cristã ou judia exerça sua religiosidade, a ida à missa, a prática do *Shabat Shalom*, por exemplo, mas os homens de outras religiões não seriam obrigados a respeitar a religiosidade islâmica de sua esposa, além de poderem impedir os filhos de serem muçulmanos; por isso, as muçulmanas podem casar apenas com homens de mesma filiação religiosa. Contudo, em uma situação de minoria religiosa, como é o caso do Islã no Brasil, as exigências dos indivíduos e de suas famílias podem superar os dogmas religiosos. Quando a família se torna o grande (e muitas vezes, único) lócus de aprendizado e reprodução da tradição religiosa, casar-se com uma mulher muçulmana pode ser ainda mais importante do que seria no Líbano, na Palestina ou qualquer outro lugar de origem desses imigrantes.

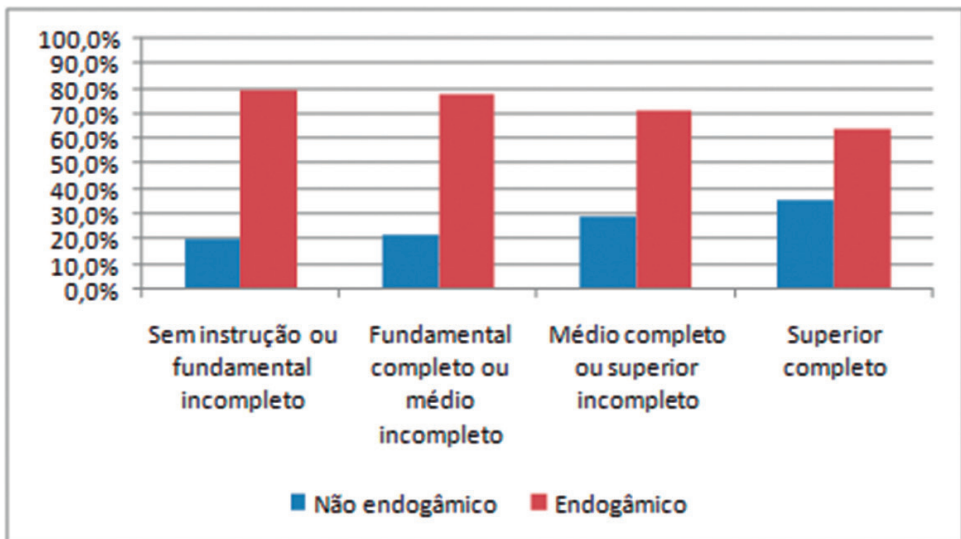
Outro ponto que deve ser considerado para entendermos essas diferenças quanto à endogamia entre homens e mulheres é o uso da internet como parte do processo da relação para o alcance do matrimônio. Segundo Pasqualin e Barbosa (2016), há um efeito internet no cenário dos relacionamentos e dos casamentos entre brasileiras e homens muçulmanos de outros países. O ciberespaço é o local de encon-

tro e tem possibilitado um aumento do número de casamentos interculturais, entre mulheres brasileiras e homens muçulmanos nascidos em outros países.

A partir das considerações acima, conjecturamos encontrar um maior percentual de endogamia entre as mulheres muçulmanas do que entre os homens muçulmanos. Esse resultado se confirma. O que verificamos é que as mulheres têm percentuais superiores (97,5%) de endogamia do que os homens (81,6%). Essa diferença é estatisticamente significativa confirmando uma associação entre sexo e casamento intragrupo, corroborando com a ideia exposta acima.

Outro ponto para o qual chamamos a atenção ao tentarmos compreender a endogamia entre os muçulmanos refere-se às suas relações com o nível educacional dos indivíduos. O gráfico abaixo nos fornece um dado adicional importante. Quanto maior o nível educacional, menor a endogamia. Em seu estudo sobre os armênios no Brasil, Grün (1992) percebeu que os filhos daqueles imigrantes, ao adentrarem a universidade, passaram a casar-se fora da colônia²², em maior número. O mesmo talvez esteja acontecendo no Brasil, com os muçulmanos, que tiveram sua presença nos cursos e carreiras científicas incrementadas nos últimos anos. O ensino superior, assim como o exercício da carreira acadêmica, desenvolve um contato mais profundo e longo com a diversidade cultural, religiosa e étnica, em comparação com um indivíduo que, por ventura, estude e trabalhe apenas com muçulmanos. Neste caso, pensamos que a possibilidade de tais muçulmanos estabelecerem um relacionamento afetivo que pode vir a acarretar um casamento exogâmico possa aumentar.

Figura 10: Endogamia de muçulmanos por nível educacional em 2010



Fonte: Censo demográfico de 2010 (IBGE 2010). Dados produzidos pelas autoras.

Partindo das ideias acima, portanto, identificamos um quadro formado por aspectos conflitantes, como: de um lado, comunidade religiosa marcada pela distribuição desigual entre os sexos e incremento da presença dos imigrantes e seus filhos nas universidades, elementos que talvez favoreçam os casamentos exogâmicos; de outro, um Islã reavivado, (marcado pela prática mais dedicada da religião, constatada, por exemplo, pelo incremento do uso do véu), oriundo do Oriente Médio, que vem influenciando os adeptos no Brasil, desde a década de 1990, conforme percebido por Ferreira (2001), trazendo, entre outras consequências, maior ênfase no casamento endogâmico, como forma de preservação da religião minoritária no país.

Tal quadro, tão multifacetado, nos permite compreender por que a diferença numérica não é tão significativa, ao compararmos a endogamia entre muçulmanos e não muçulmanos no Brasil. O fato de ser minoria faz com que o grupo se preocupe ainda mais com a realização de casamentos endogâmicos, principalmente após as influências globalizantes da década de 1990. No entanto, a distribuição desigual entre os sexos e o incremento da presença dos muçulmanos nas universidades talvez contribuam para que os jovens abracem oportunidades matrimoniais existentes fora dos limites da comunidade religiosa. Esses são aspectos interessantes que devem ser mais bem aprofundados e mensurados em trabalhos futuros.

Impacto do perfil demográfico sobre a prática da religião islâmica no Brasil

Neste artigo, procuramos analisar o perfil socioeconômico e demográfico dos muçulmanos no Brasil, a partir dos dados fornecidos pelo Censo 2010. Além de observar continuidades e rupturas quanto ao perfil traçado anteriormente por Waniez e Brustlein (2001), baseados no Censo 1991, almejamos contribuir para uma reflexão a respeito da associação de tal perfil com a manutenção de uma religiosidade minoritária e ainda vista como estrangeira no Brasil.

Por volta de 22 mil indivíduos se declararam muçulmanos ao Censo 1991. Em 2010, esse número sobe para mais de 35 mil pessoas. Um crescimento percentualmente significativo, porém não o bastante para garantir expressividade numérica perante os demais atores do campo religioso nacional. A religião islâmica continua sendo uma alternativa religiosa de baixa adesão no país. Por outro lado, o número de muçulmanos que se diziam brasileiros cresceu em relação aos estrangeiros. Em 1991, 40% dos muçulmanos se diziam estrangeiros; em 2010, esse número cai para 30%. Estaria a religião se tornando mais brasileira? Infelizmente, os dados do Censo não nos permitem descobrir até que ponto o incremento do número de brasileiros está relacionado à conversão ou simplesmente ao nascimento dos filhos de imigrantes em solo nacional. De qualquer forma, pesquisas qualitativas realizadas por diversos pesquisadores têm mostrado uma mudança na paisagem nas comunidades muçulmanas, ao menos naquelas que estabeleceram estratégias para divulgação da religião e acolhimento de convertidos (Pinto 2010). Na Liga da Juventude Islâmica Bene-

ficente do Brasil, numerosa e dinâmica instituição fundada por imigrantes árabes, por exemplo, Rodrigo Rodrigues, um sheikh brasileiro, convertido sem ascendência árabe, chegou a atuar como líder da comunidade nos últimos anos. Sinais como esse parecem apontar para a construção de um terreno fértil à vivência de uma religiosidade islâmica mais brasileira e menos árabe.

Em relação ao país de nascimento dos que se dizem estrangeiros, o Censo 2010 demonstra uma continuidade da importância da presença libanesa em solo nacional e uma novidade: jordanianos superam os sírios, chegando a representar o segundo grupo mais expressivo entre os muçulmanos estrangeiros no Brasil. Sabemos que palestinos, grupo numeroso e tradicional entre a comunidade religiosa local, adentraram o país com passaportes diversos, entre eles o jordaniano. O Censo pauta-se na declaração do indivíduo e não na informação do passaporte, mas, ainda assim, seria interessante pesquisar se parte desse contingente de jordanianos teria origem palestina, uma vez que as identidades destes últimos são ressignificadas à luz de um contexto político extremamente instável e dinâmico.

Quanto à distribuição geográfica dos muçulmanos pelo país, percebemos que Sul e Sudeste continuam sendo as principais regiões hospedeiras dessa minoria religiosa. São Paulo, no entanto, assiste a uma pequena diminuição de sua população muçulmana, enquanto o Paraná passa a receber mais adeptos da fé islâmica em seu território. Devido à reestruturação da economia, São Paulo vem perdendo poder de absorção de migrantes nos últimos anos, como já dito (Baeninger 2008). O Paraná, por sua vez, tem atraído cada vez mais imigrantes do mundo árabe e muçulmano nas últimas décadas, segundo a antropóloga Sílvia Montenegro (2002). A alta concentração de muçulmanos nessas duas regiões, principalmente nas cidades de São Paulo e Foz do Iguaçu, faz com que estas ofereçam melhores condições de prática da religião, nos mais diversos aspectos. Por exemplo, é possível comprar carne *halal*, isto é, abatida de forma lícita, segundo os rituais prescritos pela religião, nessas localidades. O mesmo pode não ocorrer em outros locais, onde a presença muçulmana é irrisória e tal prática de mercado não se configura como viável. Escolas privadas que ensinam a língua árabe e a religião islâmica podem ser encontradas em algumas poucas localidades, São Paulo e Foz do Iguaçu estão entre elas. O mesmo pode ser dito quanto aos cemitérios islâmicos.

A expressividade numérica de muçulmanos nas duas cidades, aliada ao elevado capital econômico e cultural da comunidade, lhes dá poder de negociação e influência para obter concessões necessárias à prática religiosa minoritária. Por exemplo, Castro (2016) analisa como mulheres muçulmanas de Foz do Iguaçu conquistaram o direito de trajar o véu na foto da carteira de motorista depois de três anos de luta. O mesmo direito já havia sido conquistado por suas irmãs de fé em São Paulo. Nos dois casos, os movimentos tiveram seus frutos estendidos para o nível estadual, devido à lógica de atuação do Departamento de Trânsito (DETRAN).

Castro (2016) salienta ainda que nos calendários municipais de São Paulo e Foz do Iguaçu pode-se vislumbrar “o dia do povo muçulmano”. Em 12 de maio, os

seguidores da fé islâmica são homenageados pelas autoridades municipais respectivas, um impressionante sinal de distinção e prestígio obtido por aqueles que “muito contribuem para o país, pagando seus impostos e atuando como empregadores”²³.

A concentração nessas duas cidades (no caso de São Paulo, em determinados bairros do município), contribui também para a prática do *hijab*. A simples presença de um número considerável de mulheres trajando o véu cria um ambiente de maior conforto e segurança para aquelas que desejem fazer uso desse elemento da fé islâmica. Como relata Castro (2015), o estranhamento e as ofensas direcionados às mulheres trajando o *hijab* são mais comuns longe das concentrações de muçulmanos.

O perfil ocupacional dos muçulmanos, aliado ao rendimento superior à média da população brasileira, pode talvez proteger os fiéis do *Anti-Muslimism*²⁴ difundido pela mídia brasileira, profundamente influenciada pela mídia orientalista internacional. Castro (2013) inclusive constatou a extensão da rede de proteção para convertidas, despedidas por trajarem o véu e posteriormente empregadas por comerciantes de origem árabe. No entanto, não se pode afirmar que a rede de autoajuda sempre abarca os convertidos. Além disso, como já dito, há comunidades formadas basicamente por convertidos e que não contam com o estabelecimento de economias étnicas.

Ainda assim, acreditamos ser possível afirmar que, em um país profundamente desigual como o Brasil, um perfil demográfico majoritariamente masculino, branco, altamente escolarizado e de elevado rendimento confere indubitáveis vantagens simbólicas e práticas a esse segmento religioso, fazendo com que, apesar da baixa expressividade numérica, conquiste concessões e suportes para a prática de sua fé minoritária. Apesar dos casos de islamofobia reportados pela mídia e por pesquisadores, podemos apontar, *a nível estatal*, favorecimentos a essa parcela da população, como a permissão do uso do véu islâmico na foto de carteira de motorista, em São Paulo e no Paraná, e iniciativas que conferem prestígio e legitimidade, como a comemoração do dia do povo muçulmano pelos governos municipais de São Paulo e Foz do Iguaçu, na data de 12 de maio.

Outro ponto considerado neste estudo que se relaciona à prática da religião muçulmana no Brasil refere-se à endogamia do grupo. Observamos altos percentuais de endogamia, os quais vêm aumentando ao longo do tempo. Entretanto, esses números não são muito diferentes entre muçulmanos e não muçulmanos, principalmente em 2010. As diferenças foram se reduzindo no decorrer dos anos. Em 2010, os percentuais de casamentos endogâmicos tanto para muçulmanos quanto para não muçulmanos foram próximos de 87%.

Como exposto anteriormente, o casamento dentro do grupo é um fator de forte apelo da comunidade muçulmana para a manutenção da religiosidade. Contudo, há alguns aspectos que são abordados como possíveis limitadores da manutenção da endogamia, tais como: o maior número de jovens entrando no ensino superior, criando redes mais heterófilas; o desequilíbrio em termos de gênero dentro do grupo; a entrada da internet como espaço de produção de relacionamentos interculturais;

entre outros fatores. Como essa análise não era foco deste artigo, propomos a verificação do real efeito de tais fatores sobre a propensão ao casamento endogâmico como objeto de um estudo futuro.

Por fim, vale destacar a importância dos dados dos censos demográficos para os estudos sobre religião, mesmo que esses dados apresentem limitações como bem exposto por Teixeira (2013). Embora eles não nos permitam captar as dinâmicas e as transições religiosas dos grupos em estudo e nem nos possibilitam identificar as subjetividades que impactam na decisão do indivíduo ser ou não de determinada religião, tais dados nos propiciam apresentar uma fotografia em um momento específico e até mesmo uma análise de tendência (quando a análise é feita com dois ou mais censos demográficos). Apesar das suas limitações, os dados do censo demográfico apresentam duas outras grandes vantagens, além do retrato no tempo e no espaço: a) são dados generalizáveis para a população; b) são dados que apresentam confiabilidade, permitindo que outros pesquisadores possam replicar a análise para refutar ou confirmar nossos achados.

Neri (2011) chama a atenção para o fato de ser o censo a base de dados tradicionalmente usada nos estudos de religiosidade no Brasil. Isso porque são poucas as bases de dados quantitativos²⁵ que apresentam questões sobre a religião dos indivíduos. Ademais, Mafra (2013) ressalta o avanço na metodologia do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) na coleta dos dados sobre religião, tendo em vista que este não apresenta uma lista predefinida de opções religiosas em que o recenseador classifica os informantes. O entrevistador é treinado a registrar a resposta do informante à questão “qual é a sua religião ou culto?”²⁶. Somente depois, com a ajuda de uma equipe de estudiosos sobre o assunto²⁷, é feita a categorização das religiões para cada indivíduo.

Portanto, nosso argumento é que, para compreendermos quem são os adeptos do Islã no Brasil e as variações que esse grupo apresenta diante dos não adeptos e em diversos contextos geográficos do país, o uso dos dados do censo é imprescindível. Segundo Mafra (2013:14), “para desenvolver suas habilidades analíticas, os especialistas de religião deveriam ter uma quantidade maior de números brutos de origem censitária para trabalhar”.

Referências Bibliográficas

- BAENINGER, Rosana. (2008), “Rotatividade migratória: um novo olhar para as migrações no século XXI”. XVI Encontro Nacional de Estudos Populacionais. Associação Brasileira de Estudos Populacionais – ABEP Caxambu.
- BARROS, Liza Dumovich. (2012), *Ya Habibi: crise de vida, afeto e reconfiguração do “self religioso” na conversão de mulheres ao Islã, na Mesquita da Luz*. Niterói: Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFF.
- CASTRO, Cristina Maria de. (2013), *The Construction of Muslim Identities in Contemporary Brazil*. Lanham: Lexington Books.

- _____. (2015), "Usar ou não o *hijab* no Brasil? Uma análise da religiosidade islâmica em um contexto minoritário". *Religião & Sociedade*, vol. 35, nº 2: 363-383.
- _____. (2016), "Islam and the State in Brazil: reflections on the freedom of a minority religion". In: A. Dawson (Org.). *The Politics and Practice of Religious Diversity*. London: Routledge.
- CAVALCANTE JUNIOR, Claudio. (2008), *Processos de construção e comunicação das Identidades Negras e Africanas na Comunidade Muçulmana Sunita do Rio de Janeiro*. Niterói: Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFF.
- CHAGAS, Gisele Fonseca. (2006), *Identidade, conhecimento e poder na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro*. Niterói: Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFF.
- COMMINS, David. (2009), "Salafist Islam". In: P. Clarke & P. Beyer (Orgs.). *The World's Religions, Continuities and Transformations*. London: Routledge.
- ESPÍNOLA, Claudia Voigt. (2005), *O véu que (des)cobre: Etnografia da comunidade árabe muçulmana em Florianópolis*. Florianópolis: Tese de Doutorado em Antropologia, UFSC.
- FARAH, Paulo Daniel. (2007), *Deleite do Estrangeiro em Tudo que é Espantoso e Maravilhoso*. Rio de Janeiro, Caracas, Argel: Bibliasp/Biblioteca Nacional/Biblioteca Ayacucho/Bibliothèque Nationale d'Algérie.
- FERREIRA, Franciroy Campos Barbosa. (2001), *Imagem Oculta – Reflexões sobre a relação entre os muçulmanos e a imagem fotográfica*. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Antropologia, USP.
- _____. (2007), *Entre arabescos, luas e tâmaras: performances islâmicas em São Paulo*. São Paulo: Tese de Doutorado em Antropologia, USP.
- GATTAZ, André Castanheira. (2001), *História Oral da Imigração Libanesa para o Brasil – 1880 a 2000*. São Paulo: Tese de Doutorado em História, USP.
- GRÜN, Roberto. (1992), *Negócios e famílias: Armênios em São Paulo*. São Paulo: Editora IDESP.
- HAJJAR, Claude Fahd. (1985), *Imigração árabe: 100 anos de reflexão*. São Paulo: Ícone.
- HAMID, Sônia. (2007), *Entre a guerra e o gênero: memória e identidade de mulheres palestinas em Brasília*. Brasília: Dissertação de Mestrado em Antropologia, UnB.
- HOURANI, Albert. (1994), *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras.
- IBGE. (2010), *Censo demográfico 2010*. Rio de Janeiro: IBGE.
- JARDIM, Denise. (2006), "Os imigrantes palestinos na América Latina". *Estudos Avançados*, vol. 20, nº 57: 171-181.
- KNOWLTON, Clark S. (1961), *Sírios e libaneses*. São Paulo: Anhabí.
- MAFRA, Clara. (2013), "Números e narrativas". *Debates do NER*, vol. 24, nº 14: 13-25.
- MARQUES, Jackson Hansen. (2010), *Muçulmanos em Curitiba: uma análise das dinâmicas identitárias a partir do jornal Assiráj*. Curitiba: Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFPR.
- MARQUES, Vera Lúcia Maia. (2000), *Conversão ao Islam: o olhar brasileiro, a construção de novas identidades e o retorno à tradição*. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Antropologia, PUC-SP.
- MONTENEGRO, Sílvia. (2000), *Dilemas identitários do Islam no Brasil – A comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Antropologia, UFRJ.
- _____. (2002), "Identidades muçulmanas no Brasil: entre o arabismo e a islamização". *Lusotopie*, nº 2: 59-79.
- _____. (2004), "Telenovela et Identités Musulmanes au Brésil". *Lusotopie*, vol. XI, nº 1: 243-261.
- NERI, Marcelo C. (2011). *Novo mapa das religiões*. Rio de Janeiro: FGV. Disponível em: https://www.cps.fgv.br/cps/bd/rel3/REN_texto_FGV_CPS_Neri.pdf. Acesso em: 09/04/2019.
- OSMAN, Samira. (2011), *Imigração Árabe no Brasil: histórias de vida de libaneses muçulmanos e cristãos*. São Paulo: Xamã.
- PASQUALIN, Flávia Andréa; BARBOSA, Franciroy Campos. (2016), "Casamento intercultural islâmico: quando a internet faz parte da relação". *Revista Último Andar*, nº 29: 64-79.
- PINTO, Paulo H. G. da Rocha. (2010), *Islã: religião e civilização. Uma abordagem antropológica*. Aparecida: Editora Santuário.
- _____. (2011), "El Islam en Brasil: elementos para una antropología histórica". *Istor: Revista de Historia Internacional*, vol. 45: 3-21.

- _____. (2012), “Ritual, Etnicidade e Identidade Religiosa nas Comunidades Muçulmanas no Brasil”. In: J. B. B. Pereira (Org.). *Religiosidade no Brasil*. São Paulo: Edusp.
- PINTO, Paulo H. G. da Rocha; MONTENEGRO, Silvia. (2010), “As comunidades muçulmanas na Tríplice Fronteira: identidades religiosas, contextos locais e fluxos transnacionais”. Trabalho apresentado na 26ª *Reunião Brasileira de Antropologia*, Salvador.
- PORTO, César Henrique de Queiróz. (2012), *Uma Reflexão do Islã na Mídia Brasileira: televisão e mundo Muçulmano, 2001-2002*. São Paulo: Doutorado em História, USP.
- RAMOS, Vlademir Lúcio. (2003), *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*. São Bernardo do Campo: Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, UMESP.
- REIS, João José. (2003), *Rebelião escrava no Brasil: a história do Levante dos Malês (1835)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- RODRIGUES, Nina. (2004), *Os africanos no Brasil*. Brasília: Editora UnB.
- SHADID, Wasif; KONINGSVELD, Sjoerd van. (2002), *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*. Leuven: Ed. Peeters.
- SILVA, Alberto da Costa e. (2004), “Comprando e vendendo Alcorões no Rio de Janeiro do século XIX”. *Estudos Avançados*, vol. 18, nº 50: 285-294.
- SILVA, Valberth Veras da. (2015), *Filhos e Netos de Alah: um estudo sobre as práticas islâmicas em Foz do Iguaçu*. Fortaleza: Doutorado em Sociologia, UFC.
- SOARES, Marisa de Carvalho; MELLO, Priscilla Leal. (2006), “O resto perdeu-se? – história e folclore – o caso dos muçulmanos em Alagoas”. In: R. R. de A. Barros; B. C. Cavalcanti; C. S. Fernandes (Eds.). *Kulé, kulé – visibilidades negras*. Maceió: Edufal.
- SOUZA, Vanessa Karla Mota de. (2016), *A Casa da Ummah: comunidades religiosas islâmicas sunitas no Nordeste do Brasil – Paraíba e Agreste de Pernambuco*. João Pessoa: Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFPB.
- TEIXEIRA, Faustino. (2013), “O censo de 2010 e as religiões no Brasil: esboço de apresentação”. In: F. Teixeira; R. Menezes (orgs.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). (2013), *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- TRUZZI, Oswaldo. (1997), *Patrícios: sírios e libaneses em São Paulo*. São Paulo: Hucitec.
- _____. (2008), “Sociabilidades e valores: um olhar sobre a família árabe-muçulmana em São Paulo”. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, vol. 51, nº 1: 37-74.
- WANIEZ, Philippe; BRUSTLEIN, Violette. (2001), “Os muçulmanos no Brasil: elementos para uma geografia social”. *ALCEU*, vol. 1, nº 2: 155-180.
- VILELA, Elaine M. (2002), *Sírios e libaneses e o fenômeno étnico: os jogos de identidade*. Belo Horizonte: Dissertação de Mestrado em Sociologia e Antropologia, UFMG.

Jornais e revistas consultados

- BRUM, Eliane. (2009), “Islã cresce na periferia das cidades do Brasil”. *Revista Época*, Sociedade, 30 jan. 2009. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI25342-15228,00-ISLA+-CRESCER+NA+PERIFERIA+DAS+CIDADES+DO+BRASIL.html>. Acesso em: 11/07/2013.
- DUARTE, Vlamir. (2016), “O Islã chegou a João Pessoa”. *Jornal A Página*, 2016. Disponível em: <https://www.jornalpagina.com/o-islã-chegou-a-joão-pessoa/>. Acesso em: 09/04/2019.
- MORAES, Marcela. (2016), “Única mesquita da Região Norte, Centro Islâmico ‘se pinta’ de verde e amarelo”. *Acrítica*, Manaus, 12 fev. 2016. Disponível em: <https://www.acritica.com/channels/manaus/news/unica-mesquita-da-regiao-norte-centro-islamico-se-pinta-de-verde-e-amarelo>. Acesso em: 04/10/2018.

Sites consultados

- AL-JERRAHI, Sheikh Muhammad Ragip. (2003), “História da presença islâmica no Brasil – um breve relato”. *Ordem Jerrahi no Brasil*. Disponível em: http://www.masnavi.org/jerrahi/Artigos__Palestras/Historia_da_presenca_Islamica_/historia_da_presenca_islamica_.html. Acesso em: 04/06/2013.
- IBGE. (2012), “Censo 2010 mostra as características da população brasileira”. *Governo do Brasil*. Disponível em: www.brasil.gov.br/educa%C3%A7%C3%A3o/2012/07/censo-2010-mostra-as-caracteristicas-da-popula%C3%A7%C3%A3o-brasileira. Acesso em: 29/01/2015.

Notas

- 1 Vale destacar que essa variável é constituída por duas outras variáveis no censo: situação no domicílio (se responsável ou cônjuge) e número identificador do domicílio.
- 2 Ver: http://www.masnavi.org/jerrahi/Artigos__Palestras/Historia_da_presenca_Islamica_/historia_da_presenca_islamica_.html. Acesso em: 04/06/2013.
- 3 Primeiras Visitações do Santo Offício às Partes do Brasil - Denúncias de Pernambuco, 1593 - 1595, do Visitador Heitor Furtado de Mendonça, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Cartório da Inquisição, Códice nº 130, com edição especial do editor Paulo Prado, série Eduardo Prado, São Paulo, 1929.
- 4 É um orador do culto islâmico, propagador da doutrina Islâmica.
- 5 Um desvio de rota de seu navio, ocasionado por uma tempestade, o trouxe para cá (Farah 2007).
- 6 Imigrantes são definidos neste artigo como aqueles indivíduos que nasceram em outro país e vieram para o Brasil. Não inclui, dentro dessa definição, os filhos de imigrantes, isto é, imigrantes de segunda geração.
- 7 A cisão existente entre sunitas e xiitas tem origem na morte do profeta Mohamed e escolha de seu sucessor. Hoje, diferenças teológicas, rituais e organizacionais permanecem demarcando as fronteiras entre os dois grupos e sendo mobilizadas em momentos de crise e disputa política.
- 8 Segundo Pasqualin e Barbosa (2016), para os muçulmanos, o termo correto seria reversões, e não conversões, dado que todos nascem muçulmanos e este fenômeno de busca à religião seria um retorno às origens, e não uma nova situação.
- 9 Ver: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI25342-15228,00-ISLA+CRESCE+NA+PERIFERIA+DAS+CIDADES+DO+BRASIL.html>. Acesso em: 11/07/2013.
- 10 Tal novela foi exibida pela rede Globo, originalmente entre os anos de 2001 e 2002, conseguindo elevados índices de audiência.
- 11 O Wahabismo é conhecido por defender papéis sociais de gênero bastante tradicionais, além de apresentar uma postura mais crítica e exclusivista em relação ao Cristianismo e ao Judaísmo. O termo Wahabismo é bastante controverso entre os muçulmanos também, tendo em vista que *Wahabbis* se preocupam em banir inovações ilegítimas na devoção, chegando a considerar alguns fiéis como não muçulmanos (Commins 2009).
- 12 Ver: <https://www.acritica.com/channels/manaus/news/unica-mesquita-da-regiao-norte-centro-islamico-se-pinta-de-verde-e-amarelo>. Acesso em: 04/10/2018.
- 13 Ver: <https://www.jornalapagina.com/o-isla-chegou-a-joao-pessoa/>. Acesso em: 09/04/2019.
- 14 Vale lembrar que os dados do censo podem ser censurados, isto é, podem ter pessoas que não responderam ao questionário, por exemplo, os imigrantes estrangeiros clandestinos (o que pode ser o caso de alguns muçulmanos no país). Portanto, as estimativas podem não ser tão precisas, e sim estando subestimadas, mas nada que retire a sua significância.
- 15 Teixeira e Menezes (2013) chamam a atenção para as críticas feitas aos dados do censo para o estudo das religiões no Brasil, tais como: a dificuldade de se pesquisar a dinâmica religiosa, a imprecisão para a compreensão do campo protestante e das múltiplas pertenças.
- 16 Estimativa baseada no peso amostral.
- 17 Os dados sobre os anos de 1960, 1991 e 2000 foram retirados dos respectivos censos demográficos, mas não serão trabalhados neste artigo.
- 18 Incluímos na categoria de estrangeiros aqueles que se naturalizaram brasileiros.
- 19 Vale destacar que parte, talvez significativa, desses jordanianos pode ser de palestinos. Embora a nacionalidade seja autodeclarada, alguns palestinos, por terem entrado no país com o passaporte jordaniano, podem ter se autodeclarado jordanianos e não palestinos, com medo de alguma represália. Mas isso não temos como mensurar, é

apenas conjectura.

- 20 Dados verificados pelas autoras a partir do censo de 1960.
- 21 Sunnah são os ditos e ações do Profeta Mohamed, segunda maior fonte de ensinamentos islâmicos, vinda logo após o Alcorão.
- 22 Esse é o nome dado, pelos imigrantes, ao grupo de pessoas vindas de seus países e que constituíram redes de apoio (Grün 1992; Vilela 2002).
- 23 Discurso comumente encontrado entre muçulmanos empresários.
- 24 *Anti-Muslimism* é um processo nomeado por Halliday (apud Shadid e Koningsveld 2002), através do qual racismo, xenofobia e estereótipos caracterizam a visão ocidental padrão do Islã.
- 25 Uma outra base bastante utilizada é a Pesquisa de Orçamento Familiar (POF).
- 26 Embora Mafra (2013) demonstre o quanto os pesquisadores sobre religião no Brasil são privilegiados por ter a variável religião no censo e em outras pesquisas (o que em muitos países não se tem) e pela avançada forma de questão aberta sobre religião nos censos desde 1991, a autora identifica que falta um quesito a ser perguntado, cuja ausência pode prejudicar os estudos. O quesito refere-se à denominação da igreja. A omissão dessa questão pode estar influenciando bastante nos resultados dos estudos sobre os evangélicos e os sem religião, principalmente, e outros grupos religiosos. Entretanto, como em nosso trabalho não estamos analisando as vertentes específicas a que os muçulmanos pertencem (se xiitas, sunitas, etc.), isso não acarreta em sub-representações ou sobrerrepresentações dos grupos em análise e em estimativas equivocadas.
- 27 Um parceiro para este trabalho tem sido o Instituto de Estudos da Religião (ISER), do Rio de Janeiro.

Submetido em: 06/09/2017

Aceito em: 26/02/2019

Cristina Maria de Castro* (cristinacastro1978@gmail.com)

Elaine Meire Vilela** (elainevilela@fafich.ufmg.br)

* Professora Associada do Departamento de Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, MG, Brasil; Bolsista de Produtividade do CNPq, Brasil; Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos, SP, Brasil; Pós-doutora pelo Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), São Paulo, SP, Brasil.

** Professora Associada do Departamento de Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, MG, Brasil; Doutora em Ciências Humanas (Sociologia e Ciência Política) pela UFMG.

Resumo:

Muçulmanos no Brasil: uma análise socioeconômica e demográfica a partir do Censo 2010

Este artigo tem como objetivo analisar o perfil socioeconômico e demográfico dos muçulmanos no Brasil, a partir, principalmente, dos dados fornecidos pelo Censo demográfico brasileiro de 2010. Em primeiro lugar, será feita uma breve introdução a respeito da história da presença muçulmana no país, passando pelo tráfico negreiro, a imigração árabe até chegar à conversão de brasileiros. A seguir, será traçado o perfil socioeconômico e demográfico dos muçulmanos no país, a partir da análise das seguintes variáveis: país de nascimento, sexo, idade, região de residência, educação, ocupação, renda e endogamia. Por fim, será apresentada uma reflexão sobre a possível associação deste perfil com a manutenção da religiosidade islâmica no país.

Palavras-chave: Muçulmanos, perfil demográfico e socioeconômico, Brasil, Censo

Abstract:

Muslims in Brazil: a socioeconomic and demographic analysis from the 2010 Census

This article intends to analyze the socioeconomic and demographic profile of Muslims in Brazil, mainly from the data offered by the Census 2010. Firstly, it will be presented a brief introduction on the history of the Muslim presence in Brazil, from the slave traffic, to the Arab immigration and conversion of Brazilians. Then, the socioeconomic and demographic profile of Muslims will be drawn from the analysis of the following variables: country of origin, sex, age, region of residence, education, occupation, income and inbreeding. Finally, it will be presented a reflexion on the possible association of this profile with the maintenance of Islamic religiosity in the country.

Keywords: Muslims, socioeconomic and demographic profile, Brazil, Census