

aqui no Brasil  
é fácil né, queria  
ver se fosse lá

EU OUVINDO ISSO  
MORANDO NO BRASIL ONDE  
TENHO LITERALMENTE MAIS  
CHANCE DE SER AGREDIDA NA RUA  
APENAS POR USAR HIJAB



# III RELATÓRIO DE **ISLAMOFOBIA** NO BRASIL



# III RELATÓRIO DE ISLAMOFOBIA NO BRASIL

JUNHO | 2026

**Coordenadora da Pesquisa:**  
Francirosy Campos Barbosa

**Pesquisadores (as):**  
Camila Motta Paiva  
Felipe Freitas de Souza  
Felipe Sanches Carnielli  
Luiz Felipe Dias Pereira  
Najwa Dagash  
Natalia Cristina Augustini de Lima



III Relatório de Islamofobia no Brasil

©2026 Francirosy Campos Barbosa

Ambigrama Editorial  
Rua Augusta, 66/10  
Consolação, São Paulo, SP, 01304-000  
www.ambigrama.com.br | editorial@ambigrama.com.br

**Direção editorial:** Elizangela A. Soares

**Projeto gráfico,  
diagramação e capa:** Ambigrama Editorial

**Ilustração da capa:** Cecília Ramos

**Conselho editorial:** Antonio Carlos de Melo Magalhães  
Daniel Pansarelli  
Douglas Rodrigues da Conceição  
Elisa Rodrigues  
Elizangela A. Soares  
Francirosy Campos Barbosa  
Frederico Pieper Pires  
João Gremmelmaier Candido  
Magali do Nascimento Cunha  
Marcio Cappelli Aló Lopes  
Matthias Henze  
Paulo Augusto de Souza Nogueira

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

III Relatório de Islamofobia no Brasil [livro eletrônico] / coordenação  
Francirosy Campos Barbosa. -- 1. ed. -- São Paulo : Ambigrama, 2026.

Vários colaboradores.

Bibliografia.

ISBN 978-65-87868-26-4

1. Intolerância 2. Liberdade religiosa 3. Islamismo - Aspectos sociais 4. Islamismo - História  
5. Muçulmanos 6. Preconceito 7. Relatórios I. Barbosa, Francirosy Campos.

26-369140.0

CDD-306.6

**Índices para catálogo sistemático:**

1. Intolerância religiosa : Sociologia da religião 306.6  
Henrique Ribeiro Soares – Bibliotecário – CRB-8/9314

# SUMÁRIO

<b>AGRADECIMENTOS</b> .....	<b>6</b>
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>7</b>
<b>1 DADOS GERAIS DE TODAS AS PARTICIPANTES</b> .....	<b>12</b>
<b>2 MUÇULMANAS REVERTIDAS BRASILEIRAS</b> .....	<b>14</b>
Violência.....	<b>28</b>
Ambientes nos quais a violência foi cometida .....	<b>30</b>
Relatos em Ambiente de trabalho.....	<b>31</b>
Ambiente acadêmico/escolar.....	<b>33</b>
Ambiente familiar.....	<b>34</b>
Violência em plataformas da internet/ligadas à mídia.....	<b>35</b>
Tipos de violência.....	<b>39</b>
Violência verbal.....	<b>41</b>
Violência física .....	<b>42</b>
Violência pelo uso do véu.....	<b>44</b>
Procura de ajuda: denúncia, boletim de ocorrência, atendimento psicológico .....	<b>49</b>
Discriminação por parte de outras religiões .....	<b>54</b>
Reconhecimento (ou invisibilização) social da islamofobia .....	<b>62</b>
<b>3 MUÇULMANAS NASCIDAS BRASILEIRAS</b> .....	<b>63</b>
Ambientes nos quais a violência foi cometida .....	<b>75</b>
Ambiente de trabalho.....	<b>76</b>
Ambiente acadêmico/escolar.....	<b>76</b>
Violência em plataformas da internet / ligada à mídia .....	<b>77</b>
Ambiente internet.....	<b>78</b>
Tipos de violência.....	<b>79</b>
Violência verbal.....	<b>80</b>
Violência física .....	<b>80</b>
Violência pelo uso de véu.....	<b>81</b>
Procura de ajuda: denúncia, boletim de ocorrência, atendimento psicológico .....	<b>83</b>
Discriminação por outras religiões.....	<b>85</b>
<b>4 MUÇULMANAS ESTRANGEIRAS NASCIDAS</b> .....	<b>87</b>
<b>5 MUÇULMANAS ESTRANGEIRAS REVERTIDAS</b> .....	<b>90</b>
Informações acerca da vinda ao Brasil e a vivência aqui.....	<b>92</b>

Ambientes nos quais a violência foi cometida .....	92
Procura de ajuda: denúncia, boletim de ocorrência, atendimento psicológico .....	93
Reconhecimento social da xenofobia atrelada à islamofobia .....	94
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS E RECOMENDAÇÕES.....</b>	<b>96</b>
<b>7 RECOMENDAÇÕES DE POLÍTICAS PÚBLICAS.....</b>	<b>99</b>
1. Políticas educacionais .....	99
2. Agenda jurídica .....	100
3. Ao poder Executivo Federal.....	101
4. Ao Sistema de Justiça .....	101
5. Ao Ministério da Saúde e às Secretarias Estaduais e Municipais de Saúde .....	101
6. Ao Ministério do Trabalho e Emprego .....	102
<b>8 RECOMENDAÇÕES À COMUNIDADE MUÇULMANA .....</b>	<b>103</b>
1. Produção de guia jurídico acessível .....	103
2. Divulgação de materiais informativos sobre crimes de ódio .....	103
3. Parcerias com instituições de ensino jurídico.....	103
4. Criação de rede de apoio jurídico.....	104
5. Promoção de ações de diálogo e visibilidade.....	104
6. Fortalecimento da comunicação e combate a estigmas.....	104
7. Fortalecimento de redes de apoio comunitário .....	104
8. Estabelecimento de parcerias institucionais .....	105
9. Incentivo à participação social e política.....	105
10. Realização de eventos .....	105
11. Participação em GT de enfrentamento ao discurso de ódio.....	105
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>106</b>
<b>ÍNDICE REMISSIVO.....</b>	<b>113</b>

# AGRADECIMENTOS

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso

Este *III Relatório* foi viabilizado a partir do compromisso com a produção de conhecimento como ferramenta fundamental para o enfrentamento do discurso de ódio, da violência e dos processos de estigmatização, especialmente no que se refere às diferenças culturais e religiosas. Nesse contexto, o trabalho acadêmico assume o papel de conferir visibilidade às experiências relatadas, propor caminhos de intervenção e fomentar processos de aprendizagem social.

Sua realização contou com o apoio da Bolsa de Produtividade do CNPq concedida à coordenadora da pesquisa, Profa. Dra. Francirosy Campos Barbosa, nos períodos de 2020 a 2023 e de 2023 a 2026; das bolsas PUB/USP disponibilizadas no mesmo período; da bolsa de pós-doutorado vinculada ao Programa Institucional de Pós-Doutorado (PIPD) da CAPES; e do suporte institucional da CAPES para a publicação deste Relatório. Sem esse conjunto de financiamentos e apoios institucionais, a execução deste trabalho não teria sido possível. Agradecemos, ainda, ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia pelo apoio contínuo às demandas da pesquisa, cuja contribuição foi significativa para o desenvolvimento e a consolidação deste estudo.

Nosso agradecimento a todas as mulheres muçulmanas que, de norte a sul do país, contribuíram com esta pesquisa, respondendo ao questionário e compartilhando suas experiências. Registramos nossa gratidão a Fabíola Oliveira, Mag Halat, Hyatt Omar e Cecília Ramos, cuja atuação nas redes sociais foi fundamental para ampliar o alcance do estudo. A Cecília Ramos, agradecemos, ainda, pela gentil autorização de uso de sua arte na capa deste Relatório. Agradecemos também à ANAJI, na figura de seu presidente, Dr. Girrad Sammour, pelo constante apoio, incentivo e parceria ao longo do processo. Estendemos nosso reconhecimento ao sheik Amr Ibrahim, da Mesquita de Ribeirão Preto, por abrir espaço para que a coordenadora apresentasse reflexões sobre islamofobia, além de seu apoio aos eventos do GRACIAS. Manifestamos igualmente nossa gratidão à Arresala e ao seu coordenador, Nasereddian Al-Kazraji, pela tradução do segundo relatório e pelo convite para discutir o tema em seu podcast. Agradecemos à WAMY e ao seu ex-presidente, Sheik Ali Abdouni, pelo apoio à pesquisa e pelo suporte oferecido à coordenadora em momentos desafiadores. Por fim, expressamos nosso reconhecimento ao sheik Mohamad Bukai, pela disponibilidade, diálogo constante e pela abertura de espaço, durante o mês do Ramadan, para a apresentação desta pesquisa em andamento.

Agradecemos também a César Kaab, da Mesquita Summaya, em Embu das Artes, bem como à comunidade muçulmana da Mesquita Virgem Maria, pelo apoio na divulgação da pesquisa em suas respectivas comunidades e pela constante abertura ao diálogo, acolhimento e aproximação.

# INTRODUÇÃO

Este é o terceiro *Relatório de Islamofobia no Brasil* produzido pelo GRACIAS – Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes. O primeiro relatório, publicado em 2022, apresentou um panorama geral da presença muçulmana no país, destacando, entre outros aspectos, a maior vulnerabilidade enfrentada por mulheres muçulmanas revertidas que utilizam o *hijab* (lenço islâmico). A partir dessas constatações iniciais, estabelecemos como objetivo aprofundar, no relatório subsequente, a análise das experiências vividas por essas mulheres.

Entretanto, em 2023, especialmente após os acontecimentos de 7 de outubro na Palestina ocupada, houve um aumento no número de notificações de muçulmanos relatando episódios de agressões e hostilidade no Brasil e no mundo. Em um curto intervalo de tempo, registrou-se a escalada de casos de islamofobia, como observado pelo *European Islamophobia Report* de 2024, segundo o qual o genocídio em Gaza foi o contexto dominante que moldou a islamofobia em toda a Europa ao longo daquele ano (Bayrakli; Hafez, 2025). Diante desse cenário, tornou-se urgente documentar os impactos do genocídio em curso na Palestina sobre a população muçulmana no Brasil. Esse esforço resultou no *II Relatório*, que contou com a participação de 310 respondentes, focalizando especificamente o período posterior a 7 de outubro de 2023. Todos os relatórios estão disponíveis em português e inglês pela Editora Ambigrama<sup>1</sup>.

Este *III Relatório* adota uma abordagem interdisciplinar, articulando diferentes campos do conhecimento para a compreensão da islamofobia no Brasil. Nesse sentido, o fenômeno é analisado a partir de três eixos principais: o antropológico e sociológico, que permitem compreender as dinâmicas culturais, simbólicas e estruturais da discriminação; o da saúde mental, que evidencia os impactos subjetivos e emocionais dessas experiências, especialmente entre mulheres muçulmanas; e o jurídico, que possibilita a identificação das condutas discriminatórias enquanto violações de direitos, bem como a análise dos mecanismos institucionais de proteção e suas limitações no contexto brasileiro.

Para o *III Relatório*, contamos com 328 respondentes, distribuídas em quatro grupos: brasileiras nascidas muçulmanas, brasileiras revertidas, estrangeiras nascidas muçulmanas e estrangeiras revertidas. Os dados foram coletados majoritariamente nos três primeiros meses de 2026, com participação de mulheres de todas as regiões do Brasil. No caso dos grupos de muçulmanas estrangeiras – tanto nascidas quanto revertidas –, optou-se por não apresentar gráficos quantitativos, em razão do reduzido número de respondentes, que variou entre 4 e 8 participantes. A apresentação gráfica de dados com amostras tão restritas pode comprometer a robustez analítica e induzir a generalizações indevidas; por essa razão, tais dados foram tratados de forma qualitativa, privilegiando a análise dos relatos. Ressalta-se, ainda, que o instrumento de pesquisa foi estruturado com perguntas não obrigatórias, considerando o caráter sensível do tema. Essa escolha metodológica visou garantir maior liberdade e conforto às participantes, o que implica variações no número de respostas por questão. Por fim, a eventual recorrência de determinados relatos ao longo das respostas não deve ser compreendida como

---

<sup>1</sup> <https://www.ambigrama.com.br/e-books-gratuitos>. Acesso em 23 abril de 2026.

redundância, mas como indicativo da presença de violências cruzadas, isto é, formas de violência que se sobrepõem e são vivenciadas simultaneamente pelas participantes.

Observou-se, mais uma vez, maior adesão de mulheres brasileiras revertidas ao questionário, padrão já identificado no *I Relatório* e que reforça a hipótese de que as mulheres revertidas constituem o grupo mais vulnerável no interior da comunidade muçulmana. Adicionalmente, embora não seja possível estabelecer relação causal a partir dos dados disponíveis, esse padrão de participação pode estar associado a níveis mais elevados de mobilização ou articulação desse grupo em iniciativas de pesquisa dessa natureza, o que abre possibilidades analíticas para pesquisas futuras, no que se refere à compreensão das dinâmicas de presença e engajamento dessa população em espaços virtuais.

Embora o número de respondentes (n=328) possa, à primeira vista, parecer limitado, trata-se de um contingente expressivo quando considerado o tamanho estimado da população muçulmana no Brasil. Segundo o Censo Demográfico de 2010 (IBGE, 2010), último dado censitário detalhado disponível para a identificação dessa população no país, havia 35.166 muçulmanos, o que correspondia a 0,02% da população nacional. No Censo de 2022, os dados divulgados pelo IBGE passaram a agregar diferentes pertencimentos minoritários na categoria “outras religiosidades” (cerca de 4% da população), o que dificulta a mensuração específica da população muçulmana, sobretudo no recorte de gênero.

Há uma discrepância entre os dados censitários e as estimativas divulgadas por instituições islâmicas, em especial pela FAMBRAS (Federação das Associações Muçulmanas do Brasil), a UNI (União Nacional das Entidades Islâmicas) e o CDIAL (Centro de Divulgação do Islam para a América Latina) que costumam indicar números em torno de 800 mil a 2 milhões de muçulmanos no país, estimativa que não dispõe de base metodológica publicamente detalhada (Henrique, 2026). Considerando, por outro lado, o crescimento de mesquitas e salas de oração a partir dos anos 2000, bem como nossas observações de campo realizadas em períodos de *Eid*, quando muitos desses espaços chegam a triplicar sua ocupação, estimamos que a população muçulmana no Brasil possa situar-se, de forma mais plausível, entre 140 mil e 200 mil pessoas. Nesse sentido, ressalta-se a importância da realização de pesquisas específicas e metodologicamente robustas que permitam maior precisão na identificação e caracterização dessa população no país.

Apesar da dificuldade de aferir com precisão a proporção que a amostra representa em relação à população muçulmana brasileira, sua relevância analítica decorre também da recorrência dos padrões identificados: por reiterar tendências já observadas em relatórios anteriores e apresentarem consistência interna, os resultados adquirem robustez analítica. Em contextos marcados pela subnotificação e pela invisibilização de experiências de discriminação – como ocorre nas manifestações de preconceito e intolerância, a exemplo da islamofobia –, a sistematização de um volume significativo de relatos constitui, por si só, uma evidência relevante. Nesse sentido, os dados aqui apresentados oferecem subsídios importantes tanto para a compreensão das dinâmicas de vulnerabilidade quanto para o desenvolvimento de pesquisas futuras e a formulação de respostas institucionais mais adequadas. Ao final do relatório, serão apresentadas considerações sobre políticas públicas e ações comunitárias voltadas ao enfrentamento das violências vividas por mulheres muçulmanas.

Este *III Relatório* evidencia que as respondentes possuem uma percepção amplamente compartilhada acerca da existência de práticas islamofóbicas no país. A maioria considera que a mídia brasileira desempenha um papel relevante na reprodução e na legitimação dessa discriminação, contribuindo para a construção de estereótipos e representações negativas. Ademais, cerca de 8 em cada 10 mulheres relataram ter vivenciado episódios de islamofobia, o que reforça a materialidade dessas percepções no cotidiano. As ocorrências de violência concentram-se em espaços públicos, no ambiente virtual, no local de trabalho e em contextos educacionais, como escolas e universidades, evidenciando a capilaridade dessas práticas em diferentes esferas da vida social. Tais dados apontam para a persistência de dinâmicas estruturais de exclusão e para a necessidade de maior atenção institucional e acadêmica ao fenômeno.

Entre as violências perpetradas, destacam-se a violência verbal e/ou moral sofrida pelas muçulmanas brasileiras, de forma geral. Considerando as respostas das brasileiras revertidas, 84,5% já foram vítimas de um ato de islamofobia; no entanto, 94% delas não registraram boletim de ocorrência e 78,3% não procuraram atendimento profissional de saúde mental após a violência sofrida, ainda que 83,8% tenham estabelecido alguma relação entre a vivência da islamofobia e o aumento de sintomas relacionados à quadros de depressão e/ou ansiedade. Além disso, 83,7% acreditam que a sociedade não reconhece adequadamente os desafios emocionais enfrentados por pessoas que vivenciam a islamofobia, o que indica a invalidação social de seus efeitos.

Também merecem destaque os seguintes achados: no subgrupo das brasileiras revertidas, 59,1% já sofreram discriminação étnico-racial; 96,7% creem que a mulher muçulmana sofre discriminação no Brasil, sendo que a maioria atribuiu à mídia o papel de grande propagadora dessa discriminação; 88,1% afirmaram já ter sofrido preconceito por ser muçulmana, algo que acontece nas ruas, no trabalho, na internet e no interior da própria família; e 70,5% têm sua reversão questionada por parentes e amigos com alguma frequência.

Os dados obtidos por meio das respostas das brasileiras nascidas dão continuidade ao cenário da islamofobia: 92,2% acreditam que a mulher muçulmana sofre discriminação no Brasil, sendo que 80,4% sofreram, elas próprias, preconceitos por serem muçulmanas. Mesmo quando não são vítimas diretas, a islamofobia faz parte do entorno dessas mulheres: 94,1% delas afirmaram conhecer alguém que já sofreu algum tipo de intolerância religiosa ou ato islamofóbico. Após o episódio, 91,3% das brasileiras nascidas muçulmanas não registraram boletim de ocorrência e 82,2% não procuraram atendimento.

Do mesmo modo, as respostas das mulheres muçulmanas estrangeiras, tanto nascidas quanto revertidas, reiteram os impactos da islamofobia no cotidiano. Entre as estrangeiras nascidas, 60% afirmaram já ter sofrido xenofobia em razão de sua condição de estrangeiras, enquanto 85,7% reconhecem que mulheres muçulmanas sofrem discriminação no contexto brasileiro. Ademais, a totalidade das respondentes desse grupo relatou já ter sofrido preconceito por ser muçulmana, sendo igualmente significativo o fato de que nenhuma buscou atendimento profissional em saúde mental após as experiências de violência. No caso das estrangeiras revertidas, os dados seguem padrão semelhante: 75% afirmaram já ter vivenciado episódios de xenofobia, e 66,7% indicaram alterações nas relações familiares após a reversão ao Islam. Assim como no grupo anterior, todas as respondentes relataram já ter sofrido preconceito por serem muçulmanas, ao passo que nenhuma registrou

boletim de ocorrência. Em conjunto, os dados apontam para a sobreposição entre xenofobia e islamofobia, indicando que, para mulheres estrangeiras, a experiência da discriminação tende a ser atravessada por múltiplos marcadores de vulnerabilidade.

Dadas tais considerações, podemos tomar como inquestionável a discriminação. Pelos dados levantados, delinea-se um quadro consistente de discriminação que atravessa a experiência de mulheres muçulmanas no Brasil, sejam elas brasileiras ou estrangeiras, nascidas muçulmanas ou revertidas.

A análise dos dados permite identificar uma forte convergência entre a percepção e a vivência da discriminação, indicando que a islamofobia não se configura enquanto fenômeno abstrato, mas como experiência concreta recorrente no cotidiano. As evidências apontam que a violência islamofóbica não se limita a episódios isolados, mas se manifesta de forma recorrente em diferentes esferas da vida social, assumindo múltiplas formas – verbais, simbólicas e institucionais – e incidindo sobre espaços que vão do ambiente público ao âmbito familiar. É caso de pensarmos, portanto, em uma “islamofobia estrutural”.

Paralelamente, os baixos índices de registro de ocorrência e de busca por atendimento em saúde mental apontam para a existência de barreiras institucionais e subjetivas à denúncia, sugerindo um cenário de subnotificação e descrédito nos mecanismos formais de proteção diante de tais situações<sup>2</sup>. Soma-se a isso a percepção de desvalorização social do Islam e de insuficiência do reconhecimento dos impactos emocionais da islamofobia, elementos que indicam a deslegitimação das experiências e dos sofrimentos, e sugerem a complexidade das experiências vividas pelas mulheres muçulmanas.

Observa-se, ainda, a persistência de estereótipos islamofóbicos, como a associação das mulheres muçulmanas à figura da “mulher-bomba”, bem como de abordagens hostis em espaços públicos, ambientes institucionais, como escolas, universidades e aeroportos, e nas relações familiares: indícios da presença de disposições discriminatórias no tecido social e dos entraves para lidar com a diversidade religiosa.

A islamofobia, tal como documentada nos três relatórios produzidos pelo GRACIAS, não é apenas um fenômeno social, psicológico ou antropológico. Ela é também, e de forma incontornável, um fenômeno jurídico. Isso porque as condutas relatadas pelas respondentes configuram, em grande parte, ilícitos tipificados no ordenamento jurídico brasileiro, e a omissão institucional diante dessas condutas revela falhas estruturais no sistema de proteção de direitos fundamentais.

Do ponto de vista jurídico, a islamofobia pode ser definida como o conjunto de condutas, práticas institucionais e omissões do Estado que, com fundamento em discriminação religiosa ou em processos de racialização da identidade muçulmana, violam direitos fundamentais consagrados no ordenamento constitucional e nos instrumentos internacionais de direitos humanos ratificados pelo Brasil. Essa definição operacional é relevante

---

<sup>2</sup> Cartilha ANAJI, <https://anaji.org.br/cartilha-anaji/>. Acesso em 20 de abril de 2026.

porque situa a islamofobia para além do plano dos afetos e das representações sociais: ela nomeia violações juridicamente qualificáveis, passíveis de responsabilização civil, criminal e administrativa.

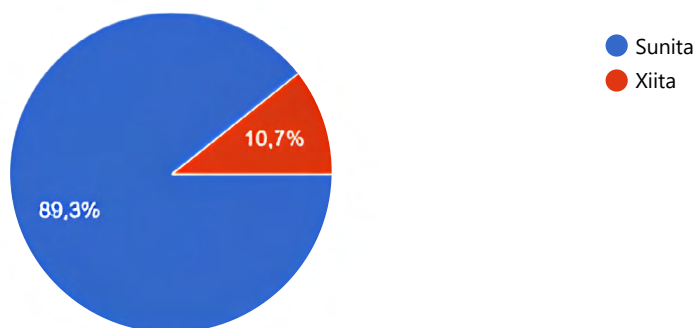
A contribuição jurídica a este *III Relatório* cumpre, portanto, três funções simultâneas: (a) nomear juridicamente as condutas documentadas, conferindo-lhes inteligibilidade legal para as próprias vítimas, para a comunidade muçulmana e para operadores do direito; (b) identificar os mecanismos legais disponíveis para proteção e reparação, ainda que frequentemente inacessíveis na prática; e (c) apontar as lacunas normativas e os obstáculos institucionais que explicam os alarmantes índices de subnotificação da islamofobia. Essa perspectiva é coerente com a orientação adotada pelo *I Relatório* (2022), que já sinalizava a necessidade de “atenção jurídica” (p. 99) e de materiais de orientação para a comunidade muçulmana. O presente documento avança nessa direção, oferecendo uma análise sistemática e doutrinariamente fundamentada.

Diante disso, a apresentação de relatos anônimos ao longo deste Relatório busca conferir densidade às informações coletadas, permitindo compreender como essas dinâmicas se concretizam e sublinhando a urgência de enfrentar a islamofobia em suas distintas dimensões.

# 1 DADOS GERAIS DE TODAS AS PARTICIPANTES

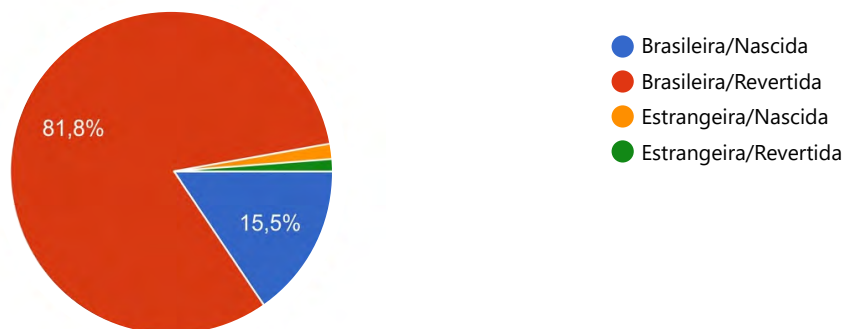
Qual é a sua tradição?

326 respostas



Você é muçulmana nascida ou revertida?

330 respostas



Os dados gerais das respondentes exibem que o universo empírico da pesquisa é fortemente composto por mulheres muçulmanas vinculadas à tradição sunita (89,3%), em sua maioria brasileiras revertidas ao Islam (81,8%). Em linhas gerais, esse perfil mantém continuidade com o observado no *I Relatório de Islamofobia no Brasil* (2022), no qual 65,5% das participantes se identificavam como revertidas e 87,1% como sunitas.

Na presente investigação, o fato de mais de 80% das participantes serem mulheres muçulmanas brasileiras revertidas indica o peso decisivo desse grupo na sustentação da pesquisa: trata-se de mulheres que passam a ser socialmente lidas como muçulmanas a partir de escolhas religiosas, corporais e identitárias e que, com isso, tornam-se mais suscetíveis a experiências de discriminação que antes não integravam seu cotidiano. Como indicado por Shakira Hussein (2016), mulheres muçulmanas ocupam um lugar recorrente na produção de narrativas públicas sobre o Islam, sendo frequentemente mobilizadas como símbolos que condensam disputas políticas, culturais e civilizacionais. Nesse sentido, sua experiência tende a ser atravessada por formas específicas de interpelação social, muitas vezes associadas à produção de estigmas, suspeições e práticas discriminatórias.

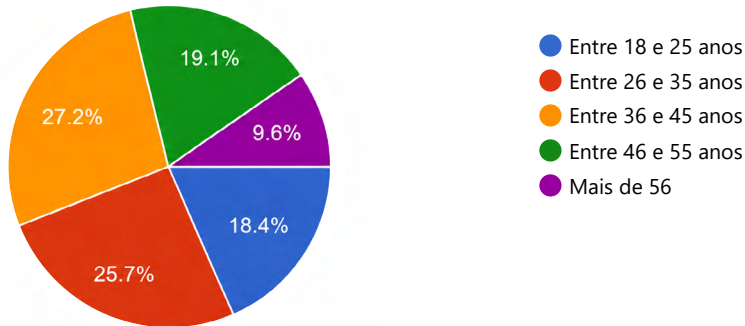
A adesão expressiva desse segmento parece corroborar o pressuposto de que aderem mais prontamente à pesquisa os sujeitos diretamente interpelados pelo problema investigado. Longe de constituir um viés a ser simplesmente corrigido, esse dado revela a centralidade dessas experiências na configuração empírica do fenômeno. Nesse sentido, sua participação não deve ser lida apenas como disponibilidade para responder ao questionário, mas também como forma de dar expressão a uma experiência social marcada, de um lado, pela maior exposição dessas mulheres à hostilidade e à discriminação e, de outro, pela ainda frequente invisibilização do fenômeno.

Quanto à visibilidade, contudo, esta não se traduz em reconhecimento, mas em uma forma específica de exposição que articula estigmatização e suspeição. Tal dinâmica pode ser compreendida à luz do deslocamento analítico proposto por Hussein (2016), no qual mulheres muçulmanas passam de figuras enquadradas como vítimas a sujeitos permanentemente suspeitos.

## 2 MUÇULMANAS REVERTIDAS BRASILEIRAS

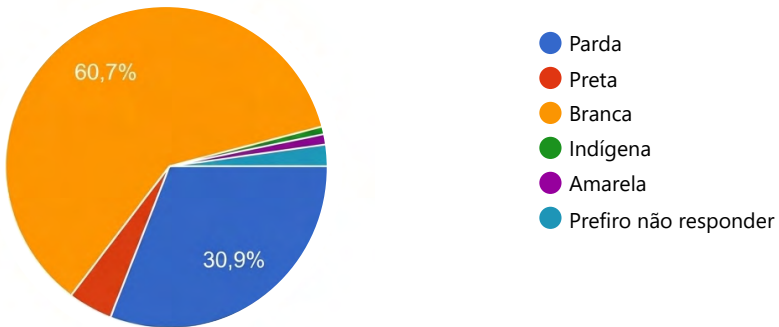
Qual sua idade?

272 respostas



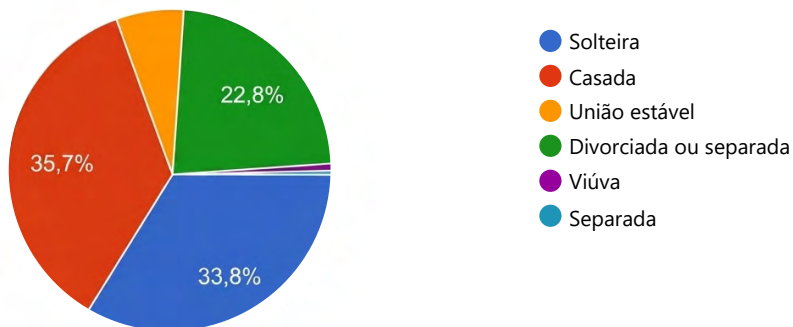
Em relação à sua cor/raça, como você se autodeclara?

272 respostas



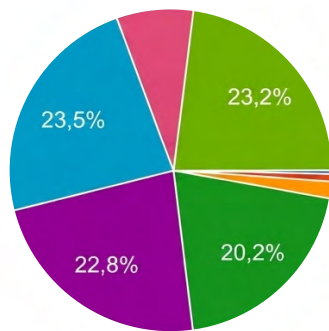
Qual seu estado civil?

272 respostas



Qual seu grau de escolaridade?

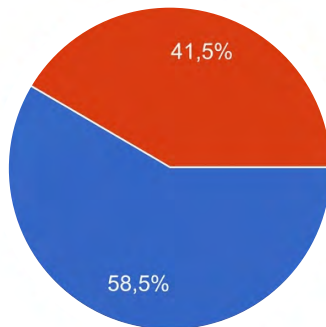
272 respostas



- Nível fundamental incompleto
- Nível fundamental completo
- Nível médio incompleto
- Nível médio completo
- Nível superior incompleto
- Nível superior completo
- Pós-graduação incompleta
- Pós-graduação completa

Você tem filhos(as)?

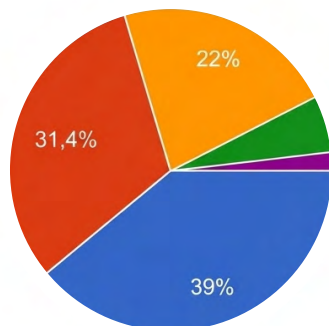
272 respostas



- Sim
- Não

Se sua resposta à questão anterior foi "SIM", quantos filhos(as) você tem?

159 respostas



- Apenas 1
- 2
- 3
- 4
- 5
- Mais de 5

A leitura integrada dos dados sociodemográficos evidencia que a reversão ao Islam, no caso das mulheres brasileiras aqui analisadas, ocorre predominantemente em contextos de elevada inserção social, marcados por níveis significativos de escolarização, participação em relações familiares estruturadas e presença ativa em faixas etárias economicamente produtivas. Esse quadro tensiona interpretações que associam a adesão religiosa à vulnerabilidade ou à ausência de autonomia, indicando, ao contrário, processos decisórios situados e dotados de reflexividade. Ao mesmo tempo, a combinação entre visibilidade religiosa, agência individual e inserção social contribui para a produção de uma forma específica de exposição à islamofobia, na qual essas mulheres não apenas se tornam identificáveis, mas passam a ocupar uma posição social marcada pela suspeição, especialmente quando articulada a dimensões como maternidade, raça e reconfiguração de trajetórias conjugais.

Esse perfil ganha contornos ainda mais nítidos quando articulado aos dados anteriormente apresentados, que indicam a predominância de mulheres vinculadas à tradição sunita (89,3%) e, sobretudo, de brasileiras revertidas ao Islam (81,8%). Tal configuração sugere que não se trata apenas de um pertencimento religioso herdado ou comunitariamente transmitido, mas de um processo ativo de adesão que implica deslocamentos identitários relevantes. Em particular, o fato de se tratar majoritariamente de revertidas brasileiras indica uma inflexão significativa em trajetórias sociais previamente situadas fora do campo islâmico, o que potencializa a dimensão pública dessa escolha. Ao se tornarem muçulmanas em um contexto no qual o Islam ocupa uma posição minoritária e frequentemente estigmatizada, essas mulheres passam a ser socialmente reclassificadas, sendo lidas a partir de marcadores que não apenas as identificam religiosamente, mas também as inserem em regimes de interpretação atravessados por estereótipos, suspeições e expectativas normativas.

Nesse sentido, a elevada escolarização, com forte presença de ensino superior e pós-graduação, e a distribuição etária concentrada entre 26 e 45 anos reforçam a compreensão da reversão como um fenômeno que se dá em momentos de consolidação de projetos de vida, e não em fases de marginalidade ou desorganização social. A expressiva presença de mulheres com filhos (58,5%) e a diversidade de estados civis, incluindo proporções significativas de casadas, solteiras e divorciadas/separadas, indicam, ainda, que essa escolha religiosa atravessa e, em muitos casos, reconfigura dinâmicas familiares e conjugais, podendo implicar negociações, tensões ou mesmo rupturas (Pasqualin; Barbosa, 2017; Pasqualin, 2018).

Rahat Raja (2014) analisa por que mulheres ocidentais se sentem atraídas pelo Islam, destacando fatores de identificação, crítica ao papel feminino no Ocidente e busca por identidade, dignidade e equidade. A autora também discute como essas mulheres constroem seu espaço tanto dentro das comunidades muçulmanas quanto no contexto mais amplo do Islam no Ocidente, apesar das críticas que o retratam como patriarcal, sexista e marcado pela subjugação feminina. Importante destacar que Pasqualin (2018) e Raja (2014) afirmam que o Islam oferece uma estrutura moral clara, valorização da família, definição de papéis de gênero, senso de identidade, dignidade e pertencimento. As revertidas frequentemente veem a religião fonte de respeito às mulheres, não fundamentado na aparência ou no valor econômico, mas em princípios espirituais, morais e comunitários.

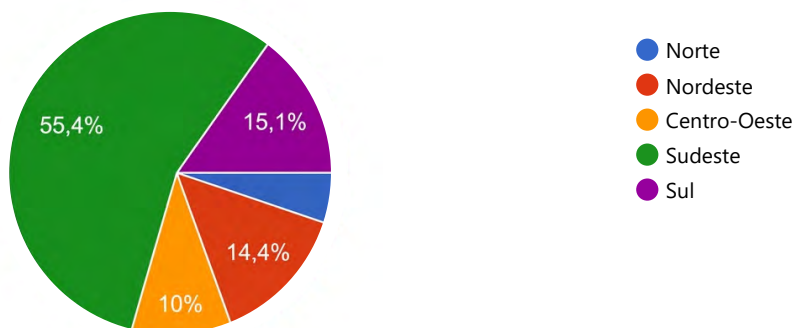
A distribuição por cor/raça, com predominância de mulheres brancas (60,7%) e presença relevante de pardas (30,9%), introduz uma dimensão adicional à análise, ao sugerir que a reversão pode implicar processos

de deslocamento na posição social percebida dessas mulheres. Considerando que, em diferentes contextos, populações árabes e muçulmanas podem ser racializadas como brancas, mas também como “outras” (Naber, 2000; Garner; Selod, 2015), torna-se pertinente problematizar categorias intermediárias como “parda” ou “marrom”, especialmente no contexto brasileiro, onde a racialização opera de forma mais fluida (Telles, 2004). No caso de mulheres brancas, a adoção de marcadores visíveis de pertencimento islâmico pode produzir uma experiência inédita de alterização, na medida em que passam a ser lidas como “outras” em contextos nos quais anteriormente não o eram (vide o caso da italiana Silvia Romano)<sup>3</sup>. Já para mulheres pardas e negras, a islamofobia pode se articular a formas pré-existentes de racialização, produzindo experiências interseccionais de discriminação. Em ambos os casos, evidencia-se que a visibilidade religiosa opera como um vetor central de reconfiguração das formas de reconhecimento social.

Dessa forma, longe de indicar um grupo socialmente marginal, os dados revelam um segmento caracterizado por elevado capital educacional, inserção ativa na vida social e capacidade de agência – elementos que, paradoxalmente, parecem intensificar sua exposição à islamofobia. Em consonância com análises que apontam a centralidade das mulheres muçulmanas na produção de narrativas públicas sobre o Islam, esse grupo não apenas se torna mais visível, mas também mais suscetível a enquadramentos que oscilam entre a vitimização e a suspeição. Assim, a reversão ao Islam, no contexto analisado, não pode ser compreendida apenas como uma escolha religiosa individual, mas como um processo social que reconfigura posições, produz novas formas de legibilidade e insere essas mulheres em dinâmicas de disputa simbólica e política.

*Em qual região do Brasil você reside?*

271 respostas



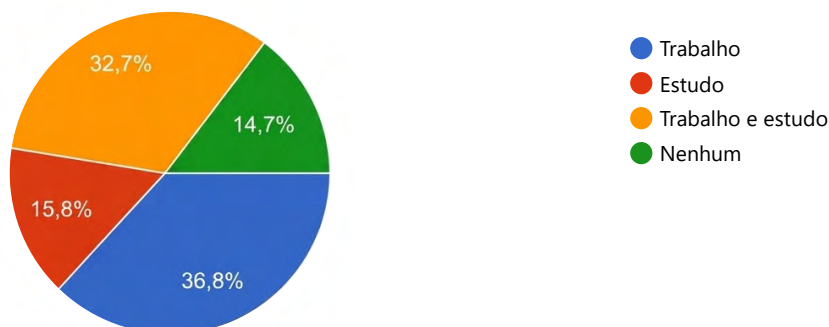
As mulheres muçulmanas brasileiras revertidas estão em todas as regiões do país. No que se refere à distribuição territorial dessas respondentes, observa-se uma concentração mais expressiva no Sudeste (55,4%), seguido por Sul (15,1%), Nordeste (14,4%), Centro-Oeste (10%) e Norte (5,1%). Essa configuração pode estar relacionada tanto à maior densidade demográfica e urbanização dessas áreas, como à presença consolidada

<sup>3</sup> Para saber mais sobre os marcadores : <https://ihu.unisinos.br/categorias/598917-silvia-romano-e-a-conversao-voluntaria-italiana-sequestrada-no-quetenia-e-libertada-na-somalia>. Acesso 20 de abril de 2026.

de comunidades muçulmanas, mesquitas e espaços de sociabilidade islâmica no eixo Sul-Sudeste. Também é preciso considerar que as condições de circulação do questionário podem ter influenciado essa distribuição.

### Você trabalha e/ou estuda?

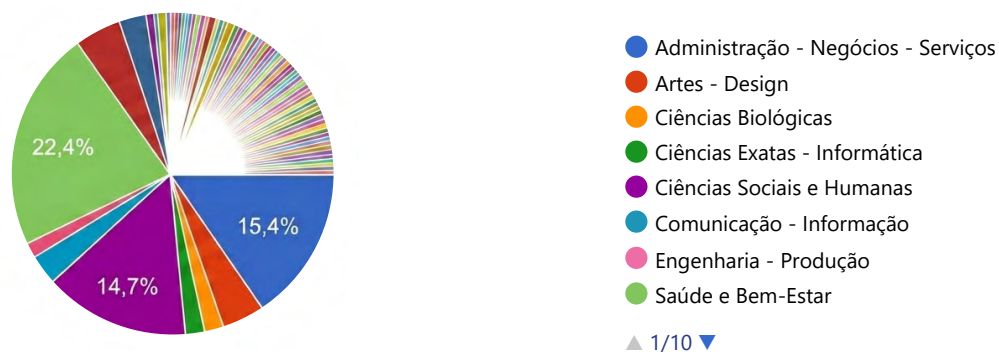
272 respostas



A maior parte das respondentes brasileiras revertidas mantém vínculo com o mundo do trabalho, com a educação formal ou com ambos: a maior parcela afirma trabalhar (36,8%), seguida de perto por aquelas que trabalham e estudam (32,7%); em proporções menores, 15,8% apenas estudam e 14,7% não trabalham nem estudam. Tem-se, portanto, um grupo com presença ativa na vida social, produtiva e institucional, dado que desestabiliza leituras estereotipadas que associam mulheres muçulmanas à passividade, ao confinamento doméstico ou ao afastamento da esfera pública. Ao contrário, os dados apontam para uma população que transita por escolas, universidades, locais de trabalho e outros espaços de sociabilidade. Essa inserção educacional e/ou laboral importa para a análise da islamofobia, pois mulheres que trabalham e/ou estudam circulam mais intensamente por ambientes público-institucionais, nos quais discriminações, constrangimentos e violências podem se manifestar de forma mais recorrente.

### Qual sua área de atuação?

259 respostas

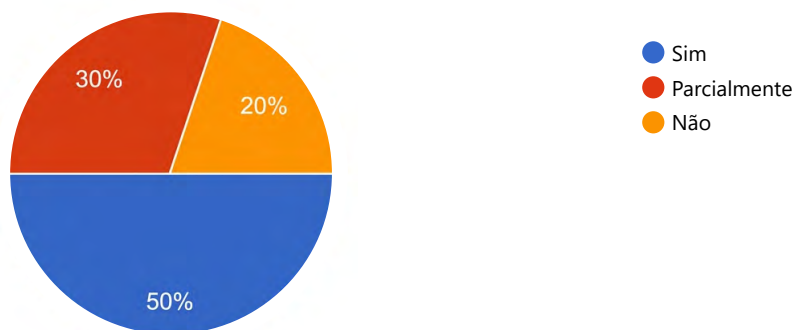


Os dados apontam para uma inserção profissional diversificada das mulheres muçulmanas brasileiras revertidas, ainda que a distribuição se apresente de forma mais concentrada em alguns eixos, com destaque para Saúde e Bem-Estar (22,4%), Administração-Negócios-Serviços (15,4%) e Ciências Sociais e Humanas (14,7%).

No que diz respeito ao eixo Administração-Negócios-Serviços, levanta-se a hipótese do empreendedorismo, alternativa em crescimento especialmente entre mulheres que usam o *hijab*. O empreendedorismo pode ser compreendido não apenas como escolha econômica, mas como forma de contornar barreiras presentes no mercado formal de trabalho, na medida em que amplia a autonomia dessas mulheres sobre sua aparência e religiosidade, além de reduzir a exposição a ambientes potencialmente islamofóbicos. A articulação entre pertencimento religioso, gênero e inserção no mercado de trabalho constitui uma via analítica promissora, que demanda aprofundamentos investigativos futuros.

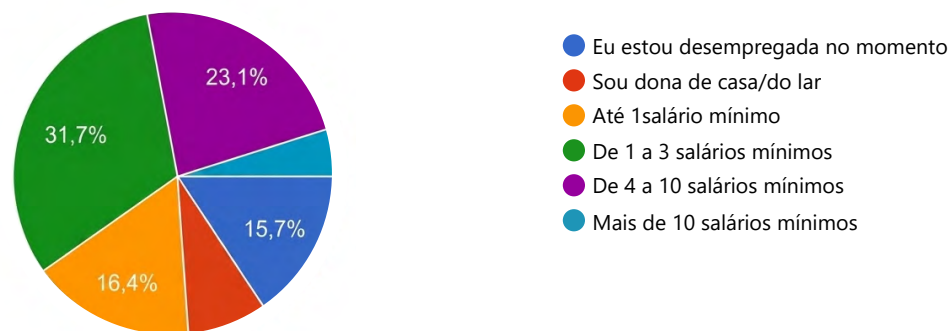
#### Você tem autonomia financeira?

270 respostas



#### Qual sua faixa salarial?

268 respostas



Metade das respondentes (50%) afirma possuir autonomia financeira, 30% declaram tê-la apenas parcialmente e 20% dizem não dispor dela. Ainda que uma parcela importante dessas mulheres conte com independência econômica, essa condição não é homogênea nem plenamente assegurada para todas: a presença

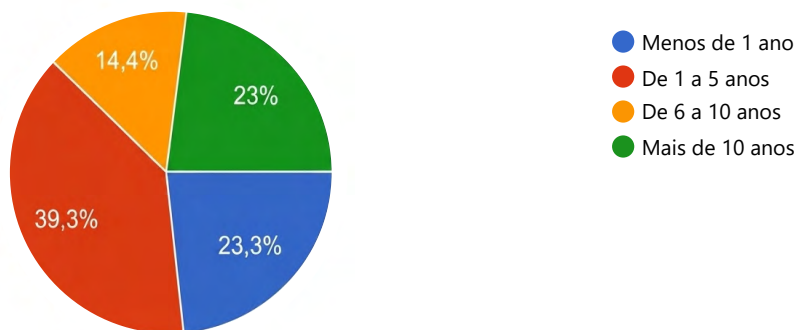
significativa de respondentes com autonomia apenas parcial, somada àquelas que não a possuem, indica a persistência de diferentes graus de dependência material.

A distribuição por faixa salarial reforça essa heterogeneidade, ao mesmo tempo que evidencia maior aglutinação nas faixas de menor rendimento e em segmentos intermediários: 31,7% recebem entre 1 e 3 salários mínimos, seguidas por aquelas que ganham de 4 a 10 salários mínimos (23,1%), até 1 salário mínimo (16,4%) e pelas desempregadas no momento (15,7%). Em proporções menores, aparecem as que se identificam como donas de casa/do lar e aquelas que recebem mais de 10 salários mínimos.

Esses dados conferem nuances ao perfil socioeconômico dessas mulheres e são analiticamente relevantes porque a pertença religiosa não opera isoladamente: ela se entrecruza com desigualdades socioeconômicas que podem exacerbar ou atenuar vulnerabilidades. Delineia-se, assim, uma leitura interseccional: considerando que parte expressiva das respondentes se encontra em faixas de renda mais baixas, em situação de desemprego ou com autonomia financeira apenas parcial, tais disparidades repercutem na permanência no trabalho, no acesso a oportunidades, na circulação em espaços públicos e nas possibilidades materiais de proteção e cuidado.

#### *Há quantos anos você é revertida?*

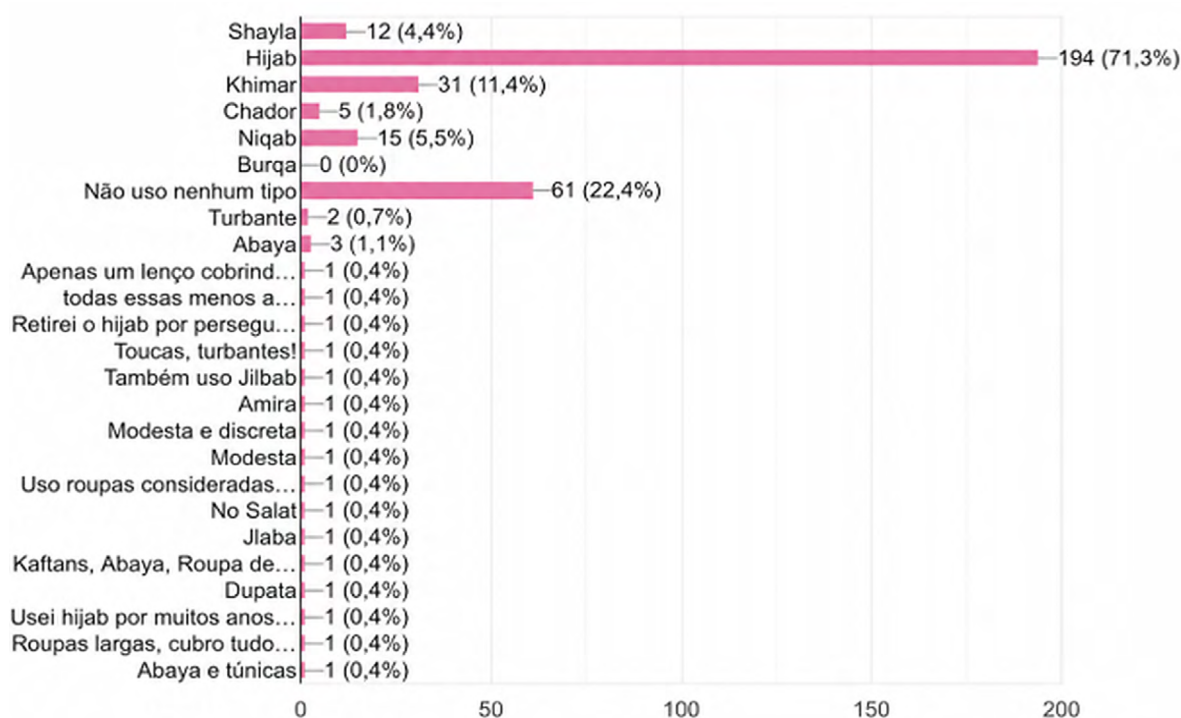
270 respostas



O gráfico mostra a presença pronunciada de mulheres recém-revertidas ou em trajetórias relativamente recentes de reversão: quase dois terços das participantes (62,6%) encontram-se nos primeiros anos de vinculação ao Islam, sendo que 23,3% das respondentes têm menos de um ano de reversão e 39,3% estão entre 1 e 5 anos. Pode-se supor, portanto, que são mulheres ainda em processo de aprendizagem religiosa, consolidação de vínculos comunitários e negociação identitária, dimensões que podem incidir sobre a forma como a islamofobia é percebida, vivida e enfrentada.

Qual tipo de vestimenta islâmica você usa? (Pode escolher mais de uma resposta)

272 respostas



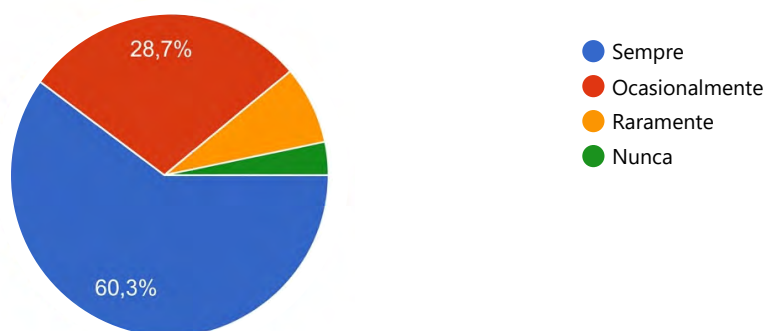
Em relação às vestimentas islâmicas utilizadas pelas respondentes brasileiras revertidas, observa-se a contundente prevalência do *hijab* (71,3%), muito acima das demais modalidades mencionadas, como *khimar* (11,4%), *niqab* (5,5%), *shayla* (4,4%), *chador* (1,8%), *abaya* (1,1%) e *turbante* (0,7%). Como a pergunta admitia mais de uma resposta, pode haver a coexistência de usos e combinações diversos.

As variações na forma de se vestir apontam para distintos modos de interpretar, incorporar e performar a modéstia islâmica: o *hijab* corresponde ao véu que cobre os cabelos e o pescoço, mantendo o rosto visível; o *khimar* é mais longo e recobre também ombros e parte do tronco; o *niqab* cobre o rosto, deixando geralmente apenas os olhos à mostra; a *shayla* é um lenço retangular envolto na cabeça; o *chador* é uma peça ampla que recobre o corpo; a *abaya* é uma túnica longa; e o turbante consiste em uma amarração que cobre os cabelos.

Embora todas essas formas de vestimenta cumpram com as noções religiosas de recato e preservação da exposição pública do corpo, elas não possuem o mesmo alcance: algumas aparecem mais vinculadas a determinados contextos culturais, tradições locais ou repertórios nacionais do que a uma prescrição religiosa uniforme. O predomínio do *hijab* pode indicar justamente a circulação de uma forma de cobertura mais difundida, e, portanto, mais acessível às revertidas e mais reconhecível no contexto brasileiro.

### Com que frequência você usa o véu islâmico?

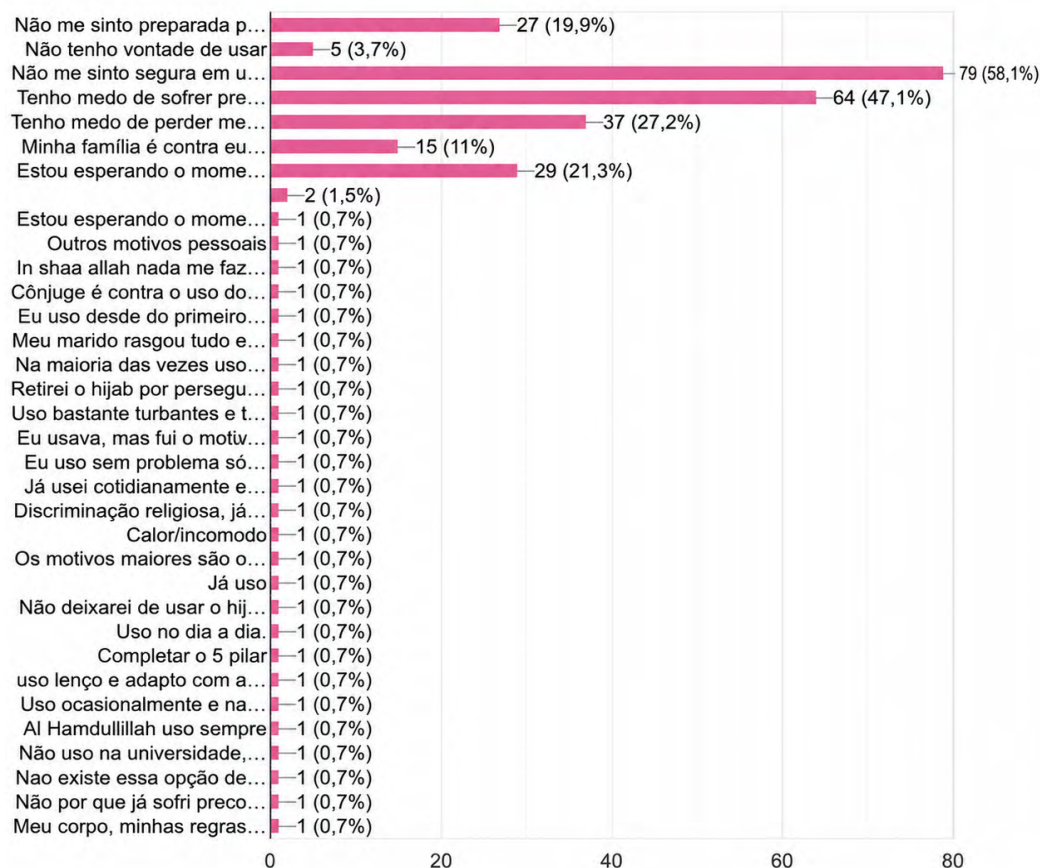
272 respostas



Quanto à frequência do uso do véu entre as revertidas brasileiras, 60,3% afirmam usá-lo sempre, enquanto 28,7% o utilizam ocasionalmente. As categorias “raramente” e “nunca” aparecem de forma bastante reduzida. Mais uma vez, o dado reforça a condição de exposição dessas mulheres, na medida em que, para a maioria delas, o pertencimento religioso se torna visível na maior parte do tempo.

### Caso opte por não utilizar vestimentas islâmicas, quais seriam os principais motivos? (Pode assinalar mais de uma resposta)

136 respostas



As brasileiras revertidas que não usam vestimentas islâmicas justificam essa decisão com base no medo, na insegurança e no receio de sanções sociais. O motivo mais frequente é o de não se sentirem seguras em utilizá-las (58,1%), seguido do medo de sofrer preconceito (47,1%) e do receio de perder oportunidades ou sofrer prejuízos em outras esferas da vida (27,2%) – importante lembrar que essa pergunta permitia a seleção de mais de uma alternativa, de modo que os percentuais não são excludentes entre si.

Também aparecem, com peso relevante, respostas associadas ao “momento certo” para começar a usar (21,3%) e ao sentimento de ainda não se sentirem preparadas (19,9%). Já a falta de vontade de usar vestimentas islâmicas é minoritária (3,7%), o que sugere que a não utilização não decorre predominantemente de desinteresse pessoal, mas de barreiras sociais: a baixa incidência da alternativa “não tenho vontade de usar”, associada à elevada frequência de respostas relacionadas à insegurança e ao preconceito, permite inferir que a antecipação da islamofobia atua como fator de constrangimento, adiamento ou impedimento à adoção do véu e de outras formas de cobertura.

Uma análise combinada da tríade de gráficos anteriores mostra que a vestimenta islâmica, em especial o *hijab*, aparece como uma prática largamente reconhecida e até mesmo desejada, mas permeada por uma série de condições sociais que levam uma parcela importante das mulheres a restringir ou evitar seu uso. Contudo, essa aparente oposição precisa ser relativizada. O uso do véu não é necessariamente binário – usar/não usar –, mas situacional, negociado e condicionado. A título de exemplo, uma mulher pode ter respondido que “não usa nenhum tipo” de vestimenta islâmica no primeiro gráfico porque não adota uma vestimenta de modo regular ou em espaços públicos, mas ainda assim pode usar o véu ocasionalmente em contextos religiosos, em casa, em eventos, em momentos de oração ou em situações específicas. Do mesmo modo, outra pode ter assinalado que usa o véu com alta frequência porque o usa na quase totalidade do tempo, sem que isso exclua a possibilidade de retirá-lo pontualmente em situações nas quais não se sente segura, como no transporte público, em entrevistas de emprego, em viagens ou em determinados espaços institucionais.

A diferença entre as perguntas também importa. A primeira refere-se ao tipo de vestimenta islâmica, com categorias como *hijab*, *khimar*, *niqab*, *abaya* etc., já a segunda versa sobre a frequência de uso do véu islâmico. Essa distinção produz interpretações diferentes: algumas respondentes podem ter entendido “vestimenta islâmica” como uma adoção não só diversa, mas estável e/ou pública de roupas associadas à modéstia islâmica, enquanto “véu islâmico” pode ter sido interpretado literalmente, enquanto *hijab* apenas.

Juntos, os gráficos introduzem matizes na análise do uso da vestimenta religiosa, indicando a coexistência de múltiplas formas de adesão: uso contínuo; uso ocasional; uso restrito a espaços religiosos ou comunitários; uso interrompido por medo; uso desejado, mas adiado; não uso motivado por insegurança, entre outras possibilidades. Desse modo, permitem captar como a decisão de usar ou não usar o véu é modulada por condições sociais que extrapolam as convicções religiosas individuais.

### Após a reversão para o Islam, você adotou um nome muçulmano?

271 respostas

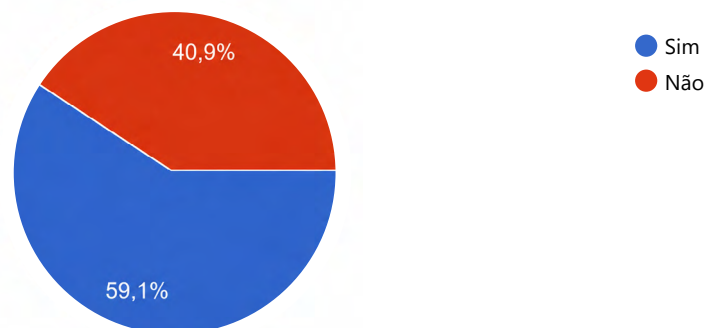


Após a reversão, adotar um nome muçulmano é uma prática relativamente comum, embora não obrigatória. Em muitos casos, essa adoção funciona como gesto simbólico de passagem, pertencimento e reorganização identitária: os nomes escolhidos costumam expressar admiração por figuras importantes da tradição islâmica, marcar a entrada na comunidade religiosa e representar valores espirituais que a pessoa deseja cultivar. Entre as respondentes, no entanto, predomina a manutenção de seus nomes de origem: 65,7% afirmam não ter adotado um nome muçulmano após a reversão ao Islam, 12,9% adotaram um nome muçulmano e 21,4% usam ambos os nomes.

Nomes árabes ou outros percebidos como “muçulmanos” podem fazer com que pessoas muçulmanas sejam lidas como estrangeiras ou imigrantes, ainda que sejam brasileiras. No caso das revertidas, sua adoção pode associá-las a uma alteridade étnica que antes não lhes era atribuída, fazendo do nome um emblema de pertencimento religioso e, simultaneamente, um marcador implicado nos processos de racialização dessas mulheres.

### Você já sofreu discriminação étnico-racial?

269 respostas



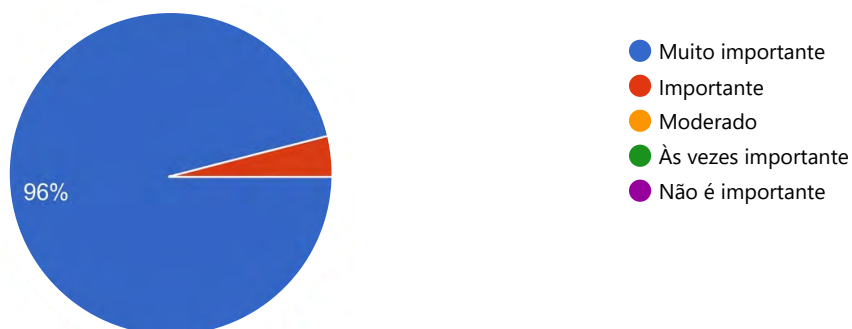
O dado sobre discriminação étnico-racial deve ser lido em diálogo com a composição racial deste subgrupo: 59,1% das respondentes afirmam já ter sofrido discriminação étnico-racial, embora a maioria se autodeclare branca (60,7%). À primeira vista, a predominância de mulheres brancas poderia garantir menor exposição a experiências racializadas, caso se adotasse uma definição mais restrita de raça pautada unicamente na cor da pele.

No entanto, esse quadro se complexifica quando consideramos os mecanismos racializantes anteriormente explanados, por meio dos quais religião, nome, vestimenta, origem presumida e pertencimento cultural passam a compor a codificação social dessas mulheres. A partir disso, consideramos que, no geral, a experiência das brasileiras revertidas permite alargar a compreensão não só da islamofobia, mas das próprias relações étnico-raciais, campo no qual a islamofobia se insere contemporaneamente (Barbosa; Souza, 2023).

A discussão de Mohr (2024) sobre “convertidos brancos” contribui para pensar a posição de mulheres revertidas brancas no Brasil: a reversão não suspende integralmente os privilégios associados à branquitude, mas desestabiliza os regimes de legibilidade social que, antes da adesão ao Islam, as situavam de modo mais protegido no campo das relações étnico-raciais. O cruzamento dos gráficos sugere, pois, que a discriminação étnico-racial entre brasileiras revertidas deve ser compreendida em uma dupla chave analítica: de um lado, pelas desigualdades raciais historicamente constituídas no Brasil, que incidem de modo específico sobre mulheres pardas, pretas e indígenas; de outro, pelos processos de racialização étnico-religiosa que transformam o pertencimento islâmico em marcador de alteridade.

*Você considera importante ter liberdade religiosa?*

272 respostas



As respostas evidenciam uma convergência quase unânime quanto à centralidade da liberdade religiosa: 96% das participantes a consideram “muito importante”, enquanto os 4% restantes a classificam como “importante”. Trata-se, portanto, de um direito consensualmente reconhecido como fundamental entre as respondentes, o que reforça a gravidade das violações relatadas ao longo deste relatório.

Do ponto de vista jurídico, a Constituição Federal de 1988 consagra, em seu artigo 5º, um conjunto robusto de direitos fundamentais diretamente tensionados pelas práticas islamofóbicas documentadas. Destacam-se, nesse sentido, a inviolabilidade da liberdade de consciência e de crença, com garantia do livre exercício dos cultos religiosos (inciso VI); a vedação de privação de direitos por motivo de crença religiosa (inciso VIII); e a determinação de que a lei punirá qualquer discriminação atentatória aos direitos e liberdades fundamentais (inciso XLI), além do reconhecimento do racismo como crime inafiançável e imprescritível (inciso XLII), categoria que, à luz da jurisprudência contemporânea, pode abarcar formas de racismo religioso. Soma-se a esses dispositivos o

artigo 3º, inciso IV, que estabelece como objetivo fundamental da República a promoção do bem de todos, sem quaisquer formas de discriminação – cláusula aberta que alcança, de modo inequívoco, a discriminação religiosa.

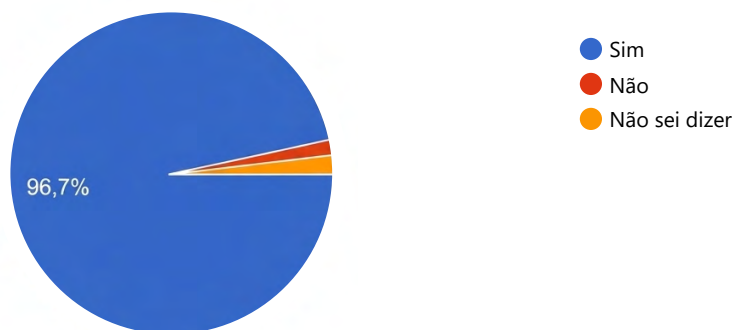
A análise dos relatos permite avançar, ainda, na direção da tese da eficácia horizontal dos direitos fundamentais. As situações descritas pelas participantes indicam que a maior parte das violações ocorre em relações entre particulares – como no ambiente de trabalho, nas instituições de ensino, nas interações cotidianas em espaços públicos e nas dinâmicas familiares. À luz da doutrina constitucional brasileira, os direitos fundamentais não vinculam apenas o Estado, mas também irradiam efeitos sobre as relações privadas, possibilitando a responsabilização civil e, em determinados casos, penal, dos agentes envolvidos (Mendes; Coelho; Branco, 2009; Barroso, 2020; Sarmiento, 2010). Tal perspectiva mostra-se particularmente fecunda para a análise dos casos aqui documentados.

No plano internacional, o Brasil é signatário de instrumentos que estabelecem obrigações jurídicas claras no que se refere à proteção da liberdade religiosa e ao enfrentamento da discriminação. Entre eles, destacam-se o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos (1966), especialmente em seus artigos 18 e 27; a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (1965), cuja interpretação ampliada tem abarcado processos de racialização de grupos religiosos; e a Convenção Americana sobre Direitos Humanos (1969), que assegura a liberdade de consciência e religião (artigo 12) e impõe deveres estatais de garantia e proteção (artigos 1.1 e 2). Soma-se a esses instrumentos a Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas em Religião ou Crença (ONU, 1981), que, embora não vinculante, orienta a interpretação do direito internacional dos direitos humanos.

Diante desse arcabouço normativo, torna-se juridicamente relevante considerar se o padrão de omissão institucional evidenciado neste relatório – expresso tanto na baixa resposta estatal às denúncias quanto no despreparo de agentes públicos – pode configurar violação às obrigações internacionais assumidas pelo Brasil, especialmente no âmbito do sistema interamericano de direitos humanos. A recorrência e a sistematicidade das situações relatadas indicam não apenas episódios isolados, mas a possível existência de falhas estruturais na garantia dos direitos fundamentais, o que abre uma agenda de investigação jurídica sobre a responsabilização estatal em contextos de discriminação religiosa.

*Na sua opinião, a mulher muçulmana sofre discriminação no Brasil?*

270 respostas



Os dados exibidos no gráfico anterior ganham ainda mais força quando lidos em conjunto com o fato de que 96,7% das respondentes consideram que a mulher muçulmana sofre discriminação no Brasil. Assim como há consenso quanto à importância da liberdade religiosa, há também um reconhecimento amplamente compartilhado de que seu exercício se vê violado pela persistência da discriminação no contexto brasileiro.

Ademais, os dados da pesquisa também revelam insights importantes sobre liberdade religiosa e a presença da religião na vida pública no Brasil. O debate sobre uma realidade “pós-secular” (Habermas, 2008) não é recente. Abordando os limites do secularismo no que se refere à marginalização de determinados grupos religiosos – como no caso de comunidades muçulmanas em sociedades seculares – uma perspectiva pós-secular levanta a questão da convivência entre diferentes religiões, culturas e visões de mundo (Byrd, 2017), assim como a necessidade de se considerar o secularismo como elemento que também é capaz de promover a exclusão (Mavelli; Petito, 2014). Embora tais desafios estejam presentes principalmente em sociedades Ocidentais, pode-se argumentar que uma análise da islamofobia no Brasil é um convite à reflexão sobre o pluralismo religioso no Brasil, na medida em que aponta não somente a discriminação de um grupo religioso minoritário, mas também a necessidade de políticas públicas para combater discursos de ódio e promover a inclusão de determinadas comunidades.

Um dos avanços jurídicos mais relevantes das últimas décadas é o reconhecimento do chamado “racismo religioso” – terminologia construída, como o próprio Relatório aponta, primordialmente a partir das lutas das religiões de matriz africana, mas cuja aplicação tem sido progressivamente ampliada para abarcar outras formas de discriminação religiosa, incluindo a islamofobia e o antissemitismo (Barbosa; Garcia; Cunha, 2025). Trata-se de um enquadramento jurídico que reconhece que determinadas formas de discriminação religiosa operam por meio de processos de racialização, nos quais grupos são estigmatizados não apenas por sua crença, mas por marcadores identitários historicamente construídos.

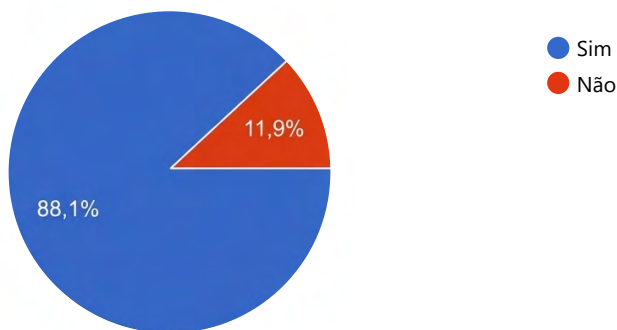
É importante destacar, especialmente para o público não especializado - incluindo a própria comunidade muçulmana – que o crime de racismo, quando configurado como discriminação religiosa nos termos da Lei nº 7.716/1989, é inafiançável e imprescritível, por força do artigo 5º, XLII da Constituição Federal. Esse entendimento foi consolidado pelo Supremo Tribunal Federal no caso Ellwanger, que reconheceu o antissemitismo como forma de racismo, estabelecendo um precedente fundamental para a compreensão ampliada desse tipo penal. A partir dessa interpretação, abre-se espaço jurídico para compreender a islamofobia, em determinadas circunstâncias, também como expressão de racismo religioso.

Essa caracterização possui implicações práticas relevantes: ao contrário de outras tipificações penais, como a injúria, sujeitas a prazos prescricionais mais curtos, o enquadramento como racismo amplia significativamente as possibilidades de responsabilização. Trata-se, portanto, não apenas de uma categoria jurídica, mas de um instrumento de proteção e de potencial empoderamento da comunidade muçulmana, ao oferecer bases mais robustas para a denúncia e o enfrentamento institucional das violências sofridas.

## Violência

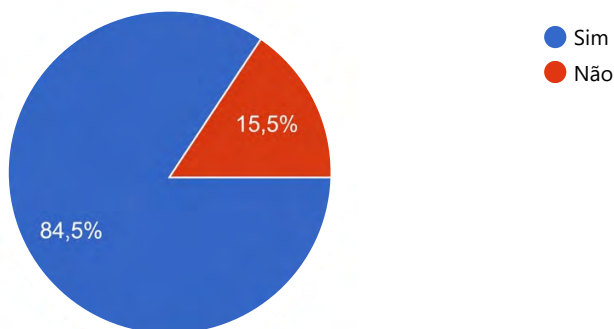
*Você já sofreu algum tipo de preconceito por ser muçulmana?*

270 respostas



*Você já sofreu algum tipo de intolerância religiosa ou um ato de islamofobia?*

271 respostas

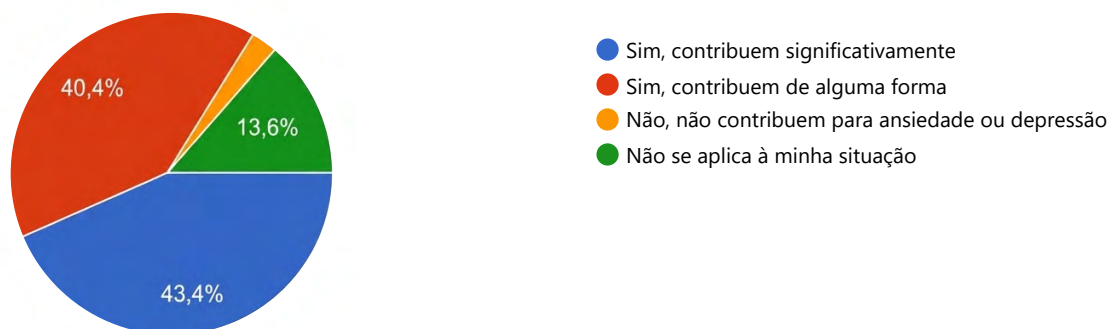


Há, entre as mulheres revertidas, exposição muito elevada à islamofobia e ao preconceito religioso. De acordo com o primeiro gráfico, 84,5% afirmam já ter sofrido algum tipo de intolerância religiosa ou ato de islamofobia. No segundo, o percentual é ainda mais alto: 88,1% declaram já ter sofrido preconceito por serem muçulmanas.

A proximidade entre os dois resultados ratifica a consistência dos dados: em ambos os casos, mais de oito em cada dez brasileiras revertidas relatam ter vivenciado alguma forma de discriminação associada ao pertencimento islâmico. A diferença entre os percentuais – 84,5% para intolerância religiosa/islamofobia e 88,1% para preconceito por ser muçulmana – pode sugerir que a formulação da segunda pergunta favoreceu maior identificação das respondentes com a experiência de discriminação: enquanto “intolerância religiosa” e “islamofobia” podem remeter, para muitas, a atos mais explícitos, “preconceito por ser muçulmana” parece captar situações mais sutis, difusas, cotidianas e relacionais, como olhares, comentários, suspeições e constrangimentos.

Você acredita que os episódios de islamofobia vivenciados por você ou por pessoas próximas contribuem para a ansiedade ou depressão?

272 respostas



Na avaliação das respondentes, os episódios de islamofobia vivenciados por elas ou por pessoas próximas contribuem com quadros de ansiedade ou depressão. Somadas, as respostas “sim, contribuem significativamente” (43,4%) e “sim, contribuem de alguma forma” (40,4%) alcançam 83,8% do total, o que revela um reconhecimento majoritário dos efeitos psicossociais da islamofobia e permite afirmar que há uma associação expressiva entre islamofobia e sofrimento psíquico. Esse resultado é coerente com os dados obtidos nos relatórios anteriores – *I e II Relatórios de Islamofobia no Brasil* –, com outras pesquisas conduzidas no âmbito do GRACIAS (Paiva, 2023; Paiva; Barbosa, 2024) e com a literatura internacional, na qual a islamofobia tem sido apontada como um dos principais fatores de sofrimento psíquico entre pessoas muçulmanas na contemporaneidade (Awaad et al., 2026).

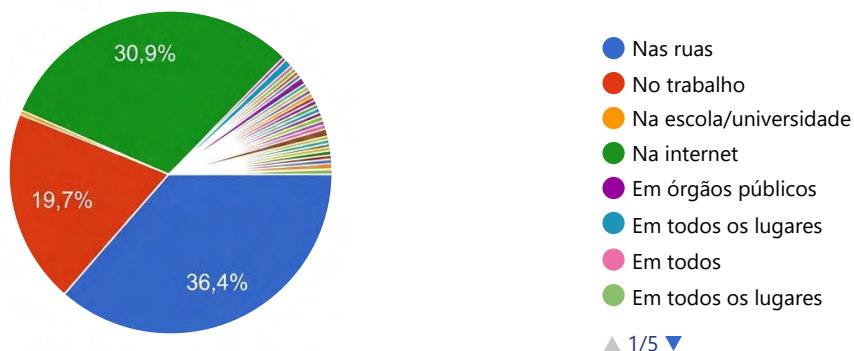
Sob um prisma clínico, a islamofobia é capaz de operar como estressor crônico, desencadeando ou intensificando sintomatologias ansiogênicas (Abbasi, 2026), pois, mesmo quando não se materializa em atos explícitos, tende a produzir estados de hipervigilância associados à antecipação contínua da possibilidade de vir a sofrê-la. Além da ansiedade, a exposição reiterada à hostilidade islamofóbica pode favorecer sentimentos de desamparo, tristeza persistente, retraimento social, diminuição da sensação de pertencimento e desgaste subjetivo, compondo condições propícias à emergência ou ao agravamento de quadros depressivos. No plano psicossocial, esse processo acentua a sensação de insegurança, compromete formas de reconhecimento social e atravessa as relações interpessoais.

Esses dados, contudo, precisam ser lidos com cautela, para que se evite reduzir a religião a fator de risco, como se o pertencimento islâmico fosse, em si, produtor de adoecimento. O que produz sofrimento não é a religião, mas as condições islamofóbicas que transformam esse pertencimento em alvo de animosidade, rechaço, repúdio e violência. Nesse sentido, o enfrentamento da islamofobia constitui também uma luta em prol do bem-estar psicológico e emocional de muçulmanos e muçulmanas (Gogineni; Cagande; Moffic, 2026), exigindo ações capazes de incidir sobre as dinâmicas subjetivas, sociais, políticas e institucionais que engendram esse sofrimento.

## Ambientes nos quais a violência foi cometida

Na sua opinião, onde a mulher muçulmana mais sofre discriminação?

269 respostas



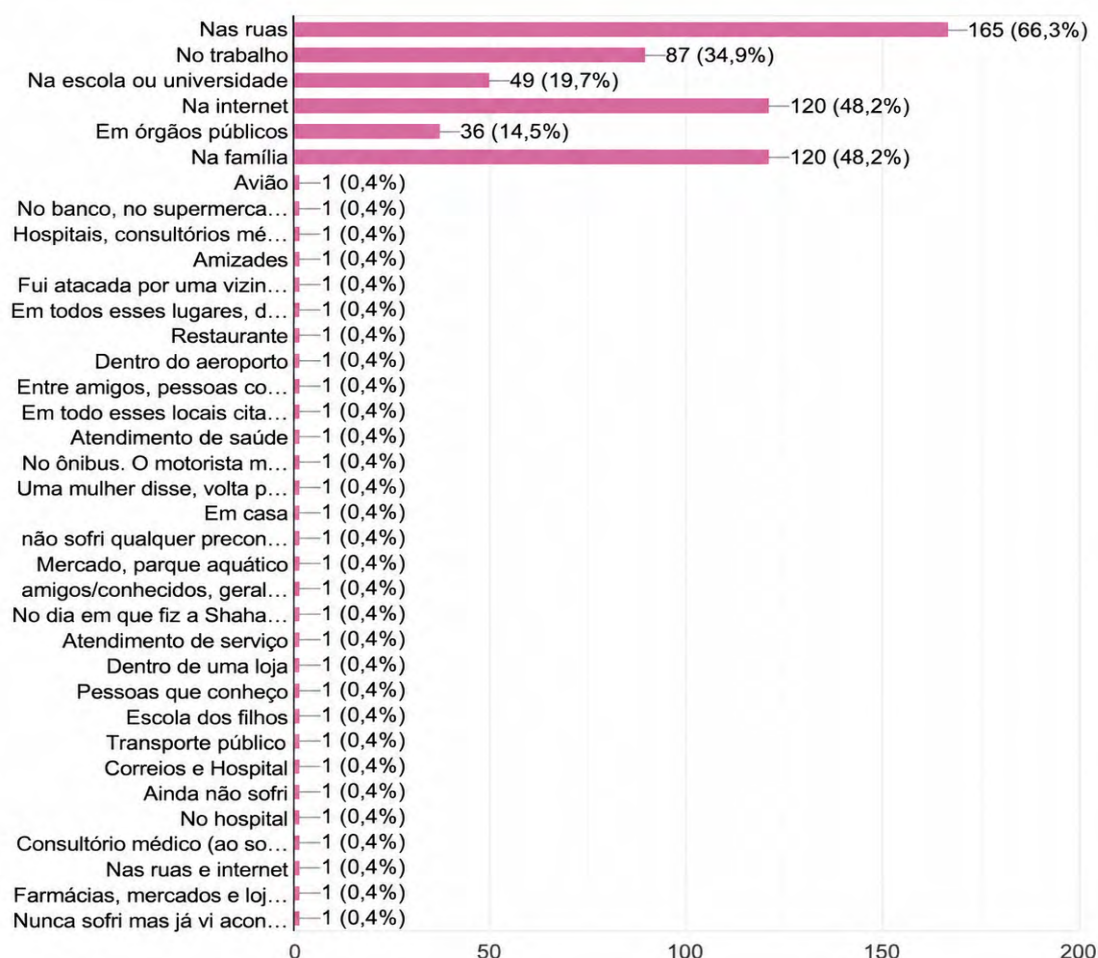
De acordo com a experiência das respondentes brasileiras revertidas, a discriminação contra mulheres muçulmanas ocorre sobretudo nas ruas (36,4%), na internet (30,9%) e no trabalho (19,7%). Esse resultado sugere que a islamofobia incide com maior força justamente em espaços de maior exposição pública, circulação social e interação cotidiana.

No caso das ruas, trata-se de um ambiente marcado pelo encontro com desconhecidos, pela circulação em espaços abertos e, muitas vezes, pelo uso de transporte público, o que amplia a visibilidade dessas mulheres e as torna mais suscetíveis a abordagens hostis, insultos, intimidações e outras formas de violência. O trabalho, por sua vez, também merece atenção: além de ser um espaço de convivência regular, o ambiente laboral é atravessado por vigilância e cobrança por adequação a normas, sejam elas implícitas ou explícitas, de aparência, comportamento e pertencimento. Quando pensados junto com o perfil socioeconômico das respondentes, esses dados permitem hipotetizar que a maior incidência de discriminação nesses espaços possa estar relacionada a rotinas de deslocamentos frequentes, atendimento ao público e inserção em contextos pouco receptivos à diferença religiosa, fatores que podem ampliar a exposição dessas mulheres e, conseqüentemente, suas chances de vivenciar situações vexatórias.

Já a elevada incidência da internet ratifica a islamofobia digital como dimensão incontornável da experiência contemporânea de discriminação e violência. No ambiente digital, a hostilidade dirigida a mulheres muçulmanas manifesta-se por meio de comentários ofensivos, disseminação de discursos de ódio e ataques massivos em redes sociais, dinâmicas potencializadas pelo amplo alcance, pela velocidade de circulação, pelo relativo anonimato e pela limitada regulação do conteúdo nessas plataformas.

Se já sofreu preconceito, em qual ambiente isso aconteceu? (Mais de uma resposta pode ser assinalada)

249 respostas



## Relatos em Ambiente de trabalho

**SITUAÇÃO 1:** "Quando fui candidata a vereadora da minha cidade, o presidente do partido só me daria o apoio e financiamento da campanha caso eu RETIRASSE o *HUJAB*, como não o retirei, eles simplesmente pararam de me apoiar".

**SITUAÇÃO 2:** "Fui em uma entrevista de trabalho e a empregadora me falou que não aceitava gente como eu (por causa do *hijab*)".

**SITUAÇÃO 3:** "Uma oportunidade de trabalho, depois de saber que sou muçulmana o empregador ficou arrumando desculpas para não me contratar".

**SITUAÇÃO 4:** "Fui obrigada a migrar de carreira após a reversão, não consegui mais atuar na área".

**SITUAÇÃO 5:** “Fui demitida por duas empresas, uma por usar o *hijab* e outra pela forma que me vestia e rezava”.

**SITUAÇÃO 6:** “Sou policial civil e já tive um colega se recusando a entrar na viatura comigo porque não queria ‘andar com terrorista’”.

**SITUAÇÃO 7:** “No trabalho com alguns colegas, e pacientes, em família logo no início quando comecei a usar o *hijab*, me senti envergonhada”.

**SITUAÇÃO 8:** “Frequentemente no trabalho questionam minha fé, ficam fazendo piadas com o meu passado e dizem as ofensas clássicas a muçulmanos referentes a bombas, pedofilia etc.”.

**SITUAÇÃO 9:** “No trabalho fui chamada de mulher bomba por um médico”.

**SITUAÇÃO 10:** “Eu estava buscando um emprego de call center... a recrutadora me perguntou a religião... não tive mais retorno da vaga”.

**SITUAÇÃO 11:** “Eu era recepcionista num conjunto de salas... o contador, veio muito simpático e falso perguntar sobre a minha religião e vestimenta e depois disse para meu chefe que não era bom que eu trabalhasse na recepção, pois causava má impressão aos clientes dele. Fui demitida”.

**SITUAÇÃO 12:** “No meu emprego não me permitem usar o *hijab*. Me sinto extremamente constrangida. Ainda fui informada pelo RH que essa (Islam) não é a cultura da empresa”.

**SITUAÇÃO 13:** “Não consegui um emprego porque não podia usar *hijab*”.

Os comentários das interlocutoras permitem salientar a dimensão interseccional que estrutura a experiência de mulheres muçulmanas que usam *hijab*, elemento visível de pertencimento religioso que, instrumentalizado, forja um regime político e afetivo de visibilidade no interior do qual o corpo da mulher muçulmana se converte em objeto de escrutínio, vigilância e regulação social (Ghumkhor, 2020). Além da demarcação de gênero e de religião – do ser mulher e muçulmana – o véu também opera como signo racializante, isto é, como marcador corporal a partir do qual diferenças são lidas, fixadas e hierarquizadas (Barbosa; Paiva, 2026, no prelo).

Os relatos reunidos na seção “Ambiente de Trabalho” permitem identificar múltiplas hipóteses de ilicitude no âmbito das relações laborais, evidenciando que a islamofobia também se manifesta de forma consistente no mundo do trabalho.

No plano do Direito do Trabalho, destacam-se três enquadramentos principais. Em primeiro lugar, a possibilidade de rescisão indireta do contrato de trabalho, nos termos do artigo 483 da CLT, especialmente quando o empregador pratica atos lesivos à honra e à dignidade da trabalhadora ou impõe condições degradantes

de trabalho. Nesse sentido, relatos de proibição do uso do *hijab*, pressões para sua retirada e manifestações islamofóbicas por parte de superiores hierárquicos configuram, em tese, hipóteses aptas a justificar a ruptura contratual por iniciativa da empregada, com os devidos efeitos rescisórios.

Em segundo lugar, a discriminação religiosa no ambiente de trabalho enseja a configuração de dano moral trabalhista, conforme previsto nos artigos 223-A e seguintes da CLT, introduzidos pela Reforma Trabalhista de 2017. Ainda que o modelo de tarifação do dano extrapatrimonial tenha sido objeto de críticas relevantes na doutrina – especialmente por autores como Souto Maior e Maurício Godinho Delgado –, é possível sustentar, em casos de discriminação religiosa, a incidência do princípio da reparação integral, sobretudo quando tais práticas se articulam a outras formas de violação de direitos fundamentais.

Em terceiro lugar, incide a Lei nº 9.029/1995, que veda práticas discriminatórias para efeitos admissionais e demissionais. O artigo 1º inclui expressamente a religião como critério proibido de discriminação, enquanto o artigo 4º assegura à vítima a possibilidade de readmissão, com ressarcimento integral do período de afastamento, ou, alternativamente, o pagamento de indenização compensatória. Tal dispositivo mostra-se particularmente relevante diante de relatos que indicam exclusão do mercado de trabalho em razão da identidade religiosa.

A denominada Situação 4 do “Ambiente de Trabalho”, revela um cenário juridicamente mais complexo, que ultrapassa as formas clássicas de discriminação direta. Trata-se de hipótese compatível com o conceito de discriminação indireta ou estrutural, na qual não se identifica um ato discriminatório isolado, mas sim um conjunto de práticas e barreiras que, cumulativamente, produzem o afastamento da trabalhadora de sua área de atuação em razão de sua identidade religiosa. A doutrina trabalhista, especialmente em Maurício Godinho Delgado (2023), já reconhece essa modalidade, embora sua consolidação jurisprudencial ainda seja incipiente. Nesse sentido, os dados apresentados neste relatório não apenas evidenciam a ocorrência desse fenômeno, mas também contribuem para a construção de um repertório argumentativo capaz de subsidiar futuras interpretações judiciais.

## Ambiente acadêmico/escolar

**SITUAÇÃO 1:** “Estava dando aula e ao me apresentar no primeiro dia de aula um aluno perguntou se eu sabia fazer uma bomba. Me senti completamente desorientada”.

**SITUAÇÃO 2:** “Sofri várias discriminações e a mais impactante foi o impedimento de realizar o Exame de Ordem em 2016.”

**SITUAÇÃO 3:** “Fui discriminada por colegas universitários que não queriam usar o mesmo ônibus da ‘mulher bomba’”.

**SITUAÇÃO 4:** “Professores e membros da coordenação da escola fazendo perguntas desconfortáveis e invadindo minha privacidade”.

**SITUAÇÃO 5:** “Fiz uma prova para concurso público e me chamaram para uma sala reservada onde tive que mostrar meus cabelos para uma mulher, eles disseram pedir isso para ter certeza que eu não ia colar na prova... Que eu poderia estar com as respostas escondidas embaixo do ‘pano’”.

**SITUAÇÃO 6:** “Na minha primeira semana de aula da faculdade de psicologia (um mês após eu começar a usar o *hijab*) fui utilizada de exemplo pela professora como a ‘representação social’ da palavra ‘estigma’”.

**SITUAÇÃO 7:** “Já universidade (pública e, portanto, laica), não me permitiram efetuar orações com a desculpa que se alguém que não gostasse de muçulmano e me atacasse no momento da oração, a universidade não poderia se responsabilizar”.

## Ambiente familiar

**SITUAÇÃO 1:** “Foi na família. Que me chamam de preconceituosa porque não aceito certas atitudes estranhas”.

**SITUAÇÃO 2:** “Minha mãe por diversas vezes ofende minha religião falando que é uma seita maligna, que fizeram lavagem cerebral em mim, ofendendo o profeta e todos os muçulmanos, quando me vê usando o *hijab* ela diz que estou feia e que eu deveria tirar”.

**SITUAÇÃO 3:** “Sim, em minha família comigo me chamam de puta, que coisas negativas que veem na tv por causa da guerra”.

**SITUAÇÃO 4:** “Minha irmã me chamou de mulher bomba e anticristo”.

**SITUAÇÃO 5:** “Meu próprio marido ainda não me deixa rezar em casa... e acha que minha ‘religião é de terroristas’. Hoje em dia não me impede de ir à Mesquita, mas faz questão de demonstrar insatisfação quando vou. Me sinto como que ‘dentro do armário’”.

**SITUAÇÃO 6:** “Quando uso *hijab* com meus familiares sou chamada de mulher bomba. Fico com raiva e ansiosa!”

**SITUAÇÃO 7:** “Minha sogra, evangélica, já ficou me questionando sobre religião algumas vezes, por achar que islã é ‘coisa do demônio’ e que somos os ‘inimigos do povo de Deus’. Assim como meu cônjuge já deixou claro que não me aceita usando o *hijab* no dia-a-dia, e que se eu optar por usar meu relacionamento pode acabar”.

**SITUAÇÃO 8:** “Familiares já disseram terem vergonha de sair comigo na rua quando comecei a usar *niqab*”.

**SITUAÇÃO 9:** “Minha mãe (já falecida) não aceitou muito bem minha reversão”.

**SITUAÇÃO 10:** “Uns parentes quando souberam disseram ‘você vai ser da religião dos terroristas’”.

**SITUAÇÃO 11:** “Em casa minha mãe faz piadas de mau gosto comigo e meu esposo, chegou até a dizer que Allah ainda não realizou o meu desejo de ser mãe pois eu estava na religião errada, que se eu começasse a frequentar a dela isso se resolveria”.

**SITUAÇÃO 12:** “Meus pais e parentes no geral (tios e primos) que não tem conhecimento e não querem nem que eu explique me julgam como submissa a homens, seguidora de uma cultura que não é a minha etc.”.

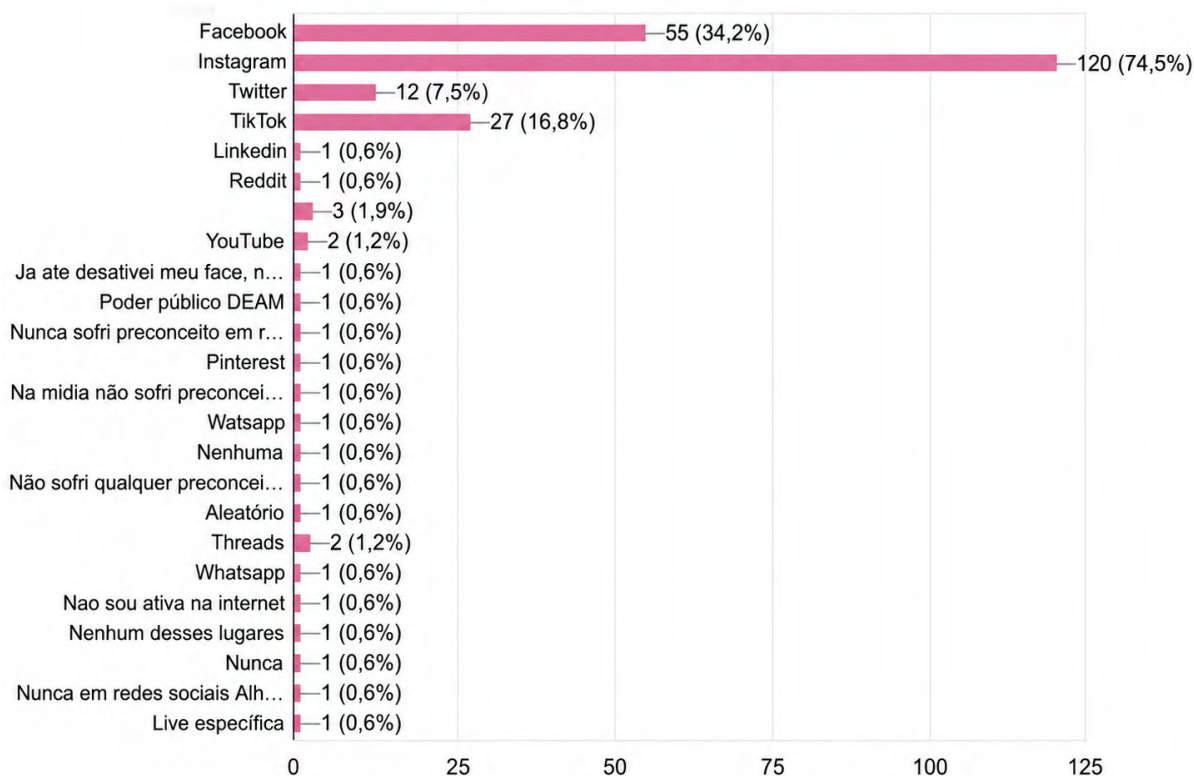
**SITUAÇÃO 13:** “Minha mãe fala muito mal de mim quando uso *hijab*, além de falar muito mal da religião”.

**SITUAÇÃO 14:** “Sofri discriminação familiar, minha mãe, a única que não aceita, e uma ‘amiga’, sempre trabalhávamos juntas em concursos públicos e privados como gestoras, após a minha reversão ela me deixou fora do grupo”.

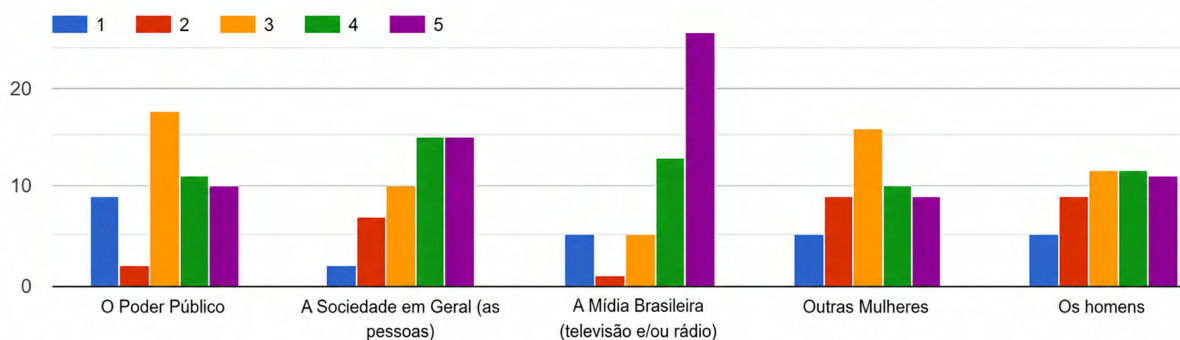
## Violência em plataformas da internet/ligadas à mídia

Se você sofreu preconceito na Internet, em qual rede social isso aconteceu?

161 respostas



Considerando sua experiência e percepção, como você avalia o quanto cada grupo contribui para a discriminação contra mulheres muçulmanas no Brasil (sen...criminação e 5 = contribui muito para a discriminação)?



Esses dois gráficos podem ser lidos como uma dupla entrada da islamofobia mediada pela comunicação: em um, são indicadas as plataformas digitais nas quais as experiências de preconceito ocorrem; em outro se corrobora a percepção de que a mídia brasileira contribui enormemente para a discriminação contra mulheres muçulmanas.

No primeiro gráfico, referente às redes sociais em que as brasileiras revertidas sofreram preconceito, o Instagram aparece de forma muito destacada, com 120 respostas, (74,5%). Em seguida, aparecem o Facebook, com 55 respostas (34,2%), o TikTok, com 27 respostas (16,8%), e o Twitter/X, com 12 respostas (7,5%). O predomínio do Instagram é elucidativo, pois se trata de uma rede caracterizada pela exposição da imagem, da aparência, do corpo e da vida cotidiana. O Facebook, embora apareça em segundo lugar, também merece atenção, pois costuma facilitar interações em grupos, páginas e espaços de debate público nos quais discursos religiosos, políticos e identitários podem circular de modo polarizado. Já o TikTok indica a presença da islamofobia em ambientes de circulação rápida, onde conteúdos podem alcançar públicos amplos e gerar ataques em cadeia.

Um ponto importante é que o gráfico não mostra apenas "onde" a violência acontece, mas como a presença digital se torna um espaço de vulnerabilidade para mulheres revertidas. A experiência religiosa, quando publicamente assumida nas redes, pode ser convertida em alvo de julgamento e ridicularização.

O segundo gráfico possibilita apreender a islamofobia como fenômeno transversal, avaliando a percepção das respondentes sobre quanto diferentes grupos contribuem para a discriminação contra mulheres muçulmanas no Brasil, em uma escala de 1 a 5.

O dado mais sobressalente está na categoria "A Mídia Brasileira (televisão e/ou rádio)", que concentra a maior quantidade de respostas no nível 5, isto é, que "contribui muito para a discriminação". Isso indica que, para as respondentes, a mídia tradicional ocupa um papel central na produção, reprodução ou intensificação de imaginários islamofóbicos, uma vez que televisão e rádio não são canais neutros de informação, mas agentes

que podem reiterar estereótipos sobre o Islam, associando pessoas muçulmanas a violência, fanatismo, atraso, ameaça, submissão feminina ou incompatibilidade com a sociedade brasileira.

A categoria “A Sociedade em Geral” também aparece com acúmulo de respostas nos níveis mais altos da escala (4 e 5), indicando que as respondentes não percebem a discriminação como algo restrito a indivíduos isolados ou episódios pontuais: ao contrário, a islamofobia parece ser entendida como fenômeno disseminado no tecido social.

“Os homens” e “Outras mulheres” aparecem de forma mais distribuída, com respostas relevantes nos níveis intermediário e alto, sugerindo que a discriminação não se restringe a um único grupo emissor, mas perpassa as relações de gênero na constituição da sociedade patriarcal e circula entre diferentes segmentos sociais, inclusive entre mulheres não muçulmanas – dado que pode estar relacionado a disputas em torno das noções de feminilidade, liberdade, religião, secularidade e autonomia.

Por fim, o “Poder Público” aparece com distribuição heterogênea, com presença nos níveis intermediários. Isso pode indicar uma percepção ambivalente: de um lado, o Estado pode ser visto como insuficiente no enfrentamento da islamofobia; de outro, talvez não seja identificado pelas respondentes como o principal agente da discriminação cotidiana, em comparação com a mídia e a sociedade em geral, cujos efeitos tendem a ser percebidos por elas de forma mais tangível.

**SITUAÇÃO 1:** “A maior parte de discriminação que sofro é na internet. Já sofri perseguição e ameaças por parte de uma pessoa que me causou ansiedade e medo”.

**SITUAÇÃO 2:** “O tempo todo na internet e eu me sinto muito mal”.

**SITUAÇÃO 3:** “Já me ameaçaram e xingaram [na internet]. E todas essas situações me senti péssima”.

**SITUAÇÃO 4:** “Por diversas vezes em debates na internet recebi respostas ofensivas contra nosso amado Profeta e muitas distorções e mentiras sobre o islã”.

**SITUAÇÃO 5:** “Após um post relatando minha conversão, recebi uma mensagem inbox de um desconhecido dizendo: “volta para seu país”, aqui não gostamos de muçulmanos”.

**SITUAÇÃO 6:** “Recebi áudio de amigo falando ‘porque agora uso esse pano velho na cabeça?’”

**SITUAÇÃO 7:** “Muitas mensagens de pessoas próximas de mim, zombando, difamando a religião e até me dizendo que eu queria ‘chamar a atenção por ser brasileira e querer me fantasiar de árabe’”.

**SITUAÇÃO 8:** “Procurando por temas da religião, tenho constantemente me deparado com vídeos absurdamente mentirosos, que refletem a religião como sendo de pessoas extremamente violentas, até dentro

de casa, como pedófilos que se casam com crianças virgens, agridem quando não tem seus desejos atendidos e obrigam as esposas a humilhações e até as matam quando elas não obedecem”.

**SITUAÇÃO 9:** “Sou professora, e as mães dos meus alunos descobriram a minha religião pelas minhas redes sociais. Desde esse dia me tornei a ‘pior’ professora para as crianças. Fazendo tanta pressão psicológica, me fazendo realmente crer que era eu o problema que pedi demissão”.

A seção “Violência em plataformas da internet” evidencia padrões reiterados de discurso de ódio religioso, ameaças, perseguição e circulação de desinformação nas redes sociais, indicando que a islamofobia digital constitui hoje uma dimensão central das experiências relatadas pelas participantes. No plano jurídico, esse fenômeno mobiliza diferentes marcos normativos, que, embora não tenham sido concebidos especificamente para lidar com a islamofobia, oferecem instrumentos relevantes para sua compreensão e enfrentamento.

Destaca-se, inicialmente, a Lei nº 12.965/2014 (Marco Civil da Internet), especialmente em seu artigo 19, que estabelece a responsabilidade civil das plataformas condicionadas ao descumprimento de ordem judicial específica de remoção de conteúdo. Esse modelo, contudo, vem sendo tensionado no âmbito do Supremo Tribunal Federal, que, em julgamentos recentes, têm reconhecido a possibilidade de sua inadequação em casos de conteúdos manifestamente ilícitos, como o discurso de ódio. Tal inflexão jurisprudencial abre espaço para uma reinterpretação do regime de responsabilização das plataformas em contextos de violência digital.

A Lei nº 13.709/2018 (Lei Geral de Proteção de Dados) também se mostra pertinente, especialmente nos casos em que informações sobre a identidade religiosa das vítimas são expostas sem consentimento, potencializando sua vulnerabilidade. De modo complementar, a Resolução nº 23.610/2019 do Tribunal Superior Eleitoral pode ser acionada em contextos eleitorais, nos quais discursos islamofóbicos são instrumentalizados como estratégia de mobilização política. Por fim, o artigo 20 da Lei nº 7.716/1989 oferece enquadramento penal para práticas de racismo – inclusive em sua dimensão religiosa – realizadas por meios digitais.

A Situação 9 da seção de violência digital – em que uma professora relata ter pedido demissão após mães de alunos descobrirem sua religião pelas redes sociais e iniciarem um processo de pressão – revela, de forma particularmente expressiva, a articulação entre direito digital e direito do trabalho. Trata-se de um caso em que a violência praticada no ambiente virtual produz efeitos concretos no mundo laboral, configurando uma hipótese de dano indireto (ou em ricochete). Nessa situação, a responsabilização jurídica pode alcançar tanto os agentes que promoveram o assédio nas redes quanto o empregador que, ao não adotar medidas de proteção, contribuiu para a materialização do dano. A relevância deste caso reside justamente em sua capacidade de evidenciar a continuidade entre violência online e offline, constituindo um ponto de inflexão analítico importante no conjunto dos relatórios do GRACIAS.

Como apontado anteriormente, 83,8% das respondentes associam a experiência da islamofobia a quadros de ansiedade e/ou depressão, sendo a violência digital um vetor significativo desse processo. Sobre isso, a literatura internacional já reconhece a violência digital como determinante social de saúde, e, no contexto

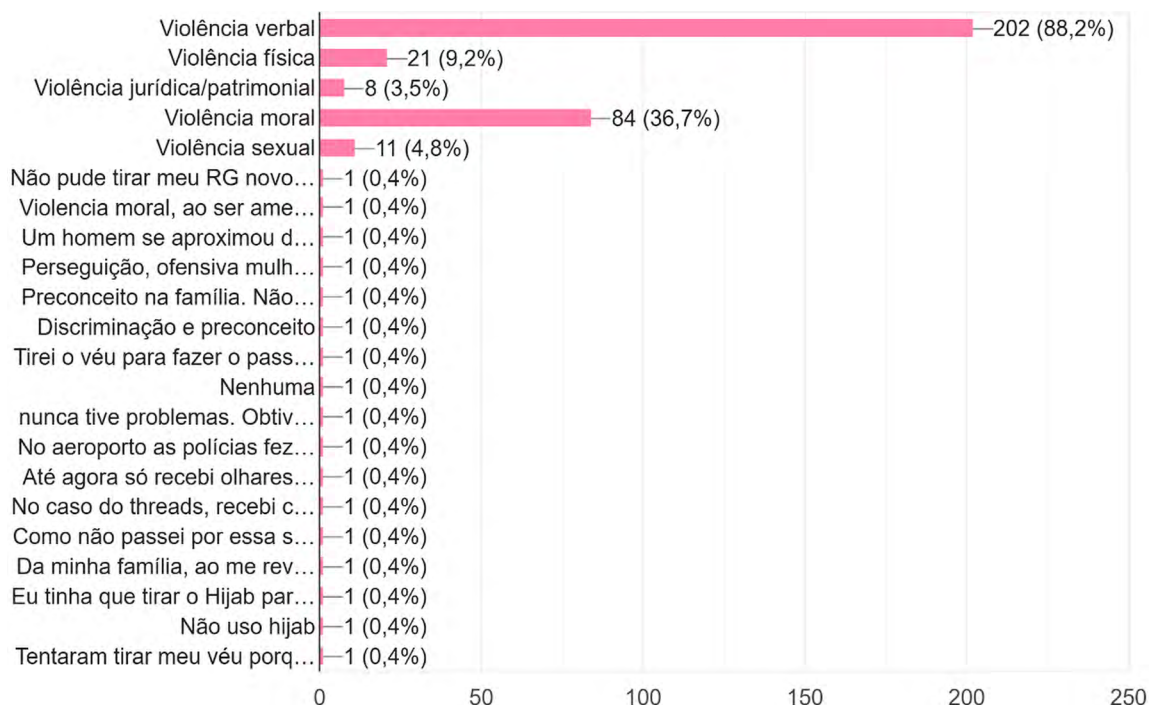
brasileiro, observa-se um movimento jurisprudencial incipiente de reconhecimento do dano psíquico como modalidade autônoma de dano indenizável.

Diferentemente do dano moral em sentido estrito, o dano existencial incide sobre o modo de vida da vítima, afetando seu projeto existencial, suas escolhas e sua liberdade de ser. Os relatos de mulheres que deixam de utilizar o *hijab* por medo, que restringe sua circulação em espaços públicos ou que passam a praticar sua religião de forma velada evidenciam que a islamofobia não produz apenas sofrimento emocional, mas interfere diretamente na possibilidade de viver plenamente a própria identidade religiosa. A reparação desses danos, ainda em processo de consolidação na jurisprudência, constitui uma fronteira relevante para o direito contemporâneo – e um campo no qual os dados aqui apresentados podem contribuir de maneira significativa.

## Tipos de violência

Qual foi o tipo de violência que você sofreu? (Mais de uma resposta pode ser assinalada)

229 respostas



Em relação às violências vividas por brasileiras revertidas ao Islam, nota-se a predominância da violência verbal, assinalada por 202 respondentes, o que corresponde a 88,2% das 229 mulheres que responderam à questão. Isso indica que a islamofobia se manifesta por meio de xingamentos, comentários ofensivos, insultos, interpelações públicas, ridicularizações e outras formas de agressão discursiva. A expressividade da violência verbal corrobora que a islamofobia não ocorre só em episódios considerados como extremos ou institucionalmente formalizados, mas no cotidiano, nas interações ordinárias e nos pequenos contatos sociais.

Em segundo lugar, aparece a violência moral, mencionada por 84 respondentes, ou 36,7%: trata-se de práticas que atingem a honra, a reputação e a dignidade das mulheres muçulmanas. A violência moral pode envolver humilhações, difamações, acusações, desqualificações e julgamentos sobre sua religiosidade, sua autonomia, sua vida familiar ou sua condição de mulher revertida.

No caso das muçulmanas brasileiras revertidas, esse tipo de violência decorre da interpretação social dada à reversão ao Islam, muitas vezes atrelada à “radicalização” e à alienação. Além disso, é incontornável a menção aos estereótipos da opressão e repressão, que remetem a uma matriz de gênero e sexualidade interseccionada à religião (Paiva; Barbosa, 2021). Juntas, essas imagens sustentam a noção cristalizada e pejorativa da chamada “condição das mulheres no Islam” (El Hajjami, 2008).

A violência física aparece em 9,2% das respostas, índice menor que o da violência verbal e moral, mas não menos preocupante. Embora menos frequente, esse dado expõe como a islamofobia ultrapassa o plano simbólico-discursivo, ganhando concretude em agressões corporais, tentativas de retirada do véu, intimidação física ou situações de ameaça direta.

A violência jurídica/patrimonial, apesar de assinalada por apenas 3,5%, não deve ser desconsiderada: ela aponta para formas de prejuízo material, entraves burocráticos, dificuldades em documentação, acesso a direitos ou situações em que a discriminação interfere nas condições objetivas de vida. Mesmo que numericamente menor, esse tipo de violência pode ter grande impacto, pois atinge esferas institucionais e materiais da existência.

Um aspecto metodológico a ser salientado é que a pergunta permitia mais de uma resposta: portanto, os percentuais não devem ser lidos como categorias excludentes. Uma mesma mulher pode ter sofrido violência verbal, moral e física em um mesmo episódio ou em episódios distintos - as violências não aparecem necessariamente de forma isolada, mas podem se sobrepor e se acentuar mutuamente.

No âmbito do direito penal, o artigo 140, §3º do Código Penal tipifica a injúria qualificada quando a ofensa se vale de elementos relacionados à raça, cor, etnia, religião, origem ou condição da vítima. Trata-se de um dispositivo central para a compreensão das violências verbais relatadas ao longo deste estudo, cuja pena prevista é de reclusão de um a três anos, além de multa.

As expressões recorrentes nos relatos, como “mulher bomba”, “terrorista”, “volta para o seu país”, “seita maligna” e “coisa do demônio”, configuram, em sua maioria, hipóteses típicas de injúria qualificada por motivação religiosa. A repetição dessas ofensas em diferentes contextos e grupos analisados reforça o caráter sistemático dessas práticas, contribuindo para a demonstração do elemento subjetivo do tipo penal, isto é, a intenção de ofender a dignidade da vítima com base em sua identidade religiosa.

Entretanto, a análise dos dados revela uma questão jurídica particularmente relevante, que diz respeito à distinção entre a injúria qualificada prevista no Código Penal e o crime de racismo, tipificado no artigo 20 da Lei nº 7.716/1989. Enquanto a injúria racial ou religiosa está sujeita a prazos prescricionais, o racismo, por força

do artigo 5º, XLII da Constituição Federal, é crime imprescritível e inafiançável. Essa distinção não é meramente teórica: ela possui efeitos diretos sobre a possibilidade de responsabilização dos agressores, especialmente em contextos como os documentados neste relatório, nos quais a maioria das vítimas não realizou denúncia no momento da ocorrência.

A jurisprudência dos tribunais superiores tem, nos últimos anos, oscilado na delimitação entre esses dois enquadramentos, ainda que se observe uma tendência de ampliação da compreensão do racismo para abarcar formas de discriminação que extrapolam a dimensão estritamente biológica. Nesse cenário, torna-se fundamental oferecer à comunidade muçulmana informações claras sobre os caminhos jurídicos disponíveis, especialmente no que se refere aos marcos temporais para denúncia e às hipóteses em que a imprescritibilidade pode ser reconhecida.

Dessa forma, mais do que uma distinção técnico-jurídica, o debate entre injúria qualificada e racismo assume relevância prática e estratégica, na medida em que pode ampliar, ou limitar, o acesso das vítimas à justiça. A sistematicidade das violências relatadas neste estudo sugere que parte dessas condutas pode ser interpretada para além da esfera individual da ofensa, aproximando-se de dinâmicas coletivas de discriminação, o que reforça a importância de aprofundar essa discussão no âmbito jurídico e institucional.

## Violência verbal

**SITUAÇÃO 1:** “Uma senhora no metrô se afastava de mim cada vez que o metrô balançava e eu encostava nela”.

**SITUAÇÃO 2:** “No ônibus, um homem falou que iria tirar meu véu, que estava muito calor e que eu era uma mulher oprimida”.

**SITUAÇÃO 3:** “Um colega se referiu a mim como mulher bomba”.

**SITUAÇÃO 4:** “Em uma churrascaria... começou a me ofender com um discurso islamofóbico totalmente, me minimizando por eu estar usando *hijab* e me mandando eu voltar para o meu país”.

**SITUAÇÃO 5:** “Estar parada no ponto de ônibus e um grupo de evangélicos me ofender gritando na rua”.

**SITUAÇÃO 6:** “Ao entrar no ônibus o motorista gritou dizendo para mim não explodir, todos ficaram me olhando”.

**SITUAÇÃO 7:** “Uma vez saindo da dentista, dentro do elevador com a minha mãe, que na época também usava o *hijab*, fomos agredidas verbalmente, e ninguém nos defendeu”.

**SITUAÇÃO 8:** “No trabalho, meu chefe falou que estava a me dispensar porque meu *hijab* estava a incomodar e constranger os clientes”.

**SITUAÇÃO 9:** “Fui xingada na escola por ser filha de árabes e muçulmana”.

**SITUAÇÃO 10:** “Sou muçulmana, sofro muito por ser somente eu na minha cidade... Pois as pessoas diariamente me julgam, me xingam mas alhamdulillah por tudo”.

**SITUAÇÃO 11:** “Eu era criança e uma colega questionou se meu pai ‘sairia explodindo todo mundo por aí’ e um professor de filosofia insinuava que a crença incentivava a mutilação feminina”.

**SITUAÇÃO 12:** “Outro professor na escola que eu trabalho me desmoralizou como feminista e mulher independente por ser muçulmana, debochou das minhas origens e me chamou de mulher bomba, na frente dos meus alunos”.

## Violência física

**SITUAÇÃO 1:** “Fui agredida no ônibus e tiraram meu *Hijab*”.

**SITUAÇÃO 2:** “Já fui agredida fisicamente por um homem evangélico, fui apedrejada por crianças, vítima de piadas e risadas nas ruas”.

**SITUAÇÃO 3:** “Fui agredida fisicamente fiz b.o. não quiseram testemunhar a meu favor mesmo muita gente tendo presenciado”.

**SITUAÇÃO 4:** “Estava na frente da farmácia, quando um homem passou correndo e atirou uma pedra em minha nuca gritando ‘volta para o seu país’. Tive que fazer três pontos”.

**SITUAÇÃO 5:** “Um homem tentou tirar meu véu por achar que isso influenciaria outras mulheres a usar ou se encantar com a religião”.

**SITUAÇÃO 6:** “Fui agredida por uma mulher com uma bíblia, ela me bateu na cabeça”.

**SITUAÇÃO 7:** “Jogaram inseticida nos meus olhos, e tenho que usar óculos, afetou minha visão”.

**SITUAÇÃO 8:** “Fui agredida fisicamente voltando da Masjid El Nur. Eu estava no Leblon com uma amiga não muçulmana e íamos para a casa da filha dela e um homem veio em minha direção e me deu uma joelhada na perna... eu quase caí e quando me virei ele fechou a mão para me dar um soco, mas o segurança da sua veio rápido e ele saiu correndo”.

**SITUAÇÃO 9:** “Uma vez estava com amigas em uma praça e alguns meninos ficaram me zuando de longe gritando ‘buum’ e ‘vai explodir’ e todos sabiam que era para mim até que me senti muito irritada e fui tirar satisfação e eles arrancaram o meu *hijab*. Eu consegui colocar de volta porque meus amigos correram atrás. Eu fiquei no banheiro trancada”.

**SITUAÇÃO 10:** “Já puxaram meu *hijab* na faculdade quando eu fazia direito, eu segurava ele com uma presilha no queixo, quando puxaram a presilha abriu e machucou meu pescoço”.

Os relatos de violência física – que incluem desde o arrancamento do *hijab* até arremesso de objetos, empurrões, agressões com instrumentos e casos extremos, como o uso de substâncias químicas que resultaram em dano permanente à visão – evidenciam a materialidade das agressões sofridas pelas participantes e permitem seu enquadramento em diferentes tipos penais previstos no ordenamento jurídico brasileiro.

No âmbito do direito penal, tais condutas podem configurar, em primeiro lugar, o crime de lesão corporal (artigo 129 do Código Penal), em suas diversas modalidades. A depender da gravidade do resultado, é possível o enquadramento como lesão simples, qualificada ou mesmo gravíssima, especialmente nos casos em que há incapacidade permanente ou comprometimento funcional relevante, como no relato da participante que sofreu perda parcial da visão.

Além disso, observa-se a incidência do crime de constrangimento ilegal (artigo 146 do Código Penal), particularmente em situações em que a vítima é coagida, mediante ameaça ou pressão, a remover vestimentas religiosas. Trata-se de hipótese recorrente nos relatos envolvendo o *hijab*, cuja retirada é exigida como condição para permanência em determinados espaços. Soma-se a isso o crime de ameaça (artigo 147 do Código Penal), amplamente presente nas experiências narradas, tanto em ambientes físicos quanto digitais, incluindo relatos de intimidação, ameaças de agressão e até de morte.

O ato de arrancar o *hijab*, em especial, merece análise autônoma, dada sua complexidade jurídica e simbólica. Trata-se de uma conduta que, simultaneamente, pode configurar vias de fato ou lesão corporal, pela imposição de contato físico não consentido; injúria qualificada, em razão da motivação religiosa; e, em determinadas circunstâncias, crime de racismo, quando interpretada como forma de discriminação religiosa nos termos da Lei nº 7.716/1989. Essa sobreposição de enquadramentos evidencia a necessidade de uma leitura jurídica integrada, capaz de captar a gravidade multifacetada da violência praticada.

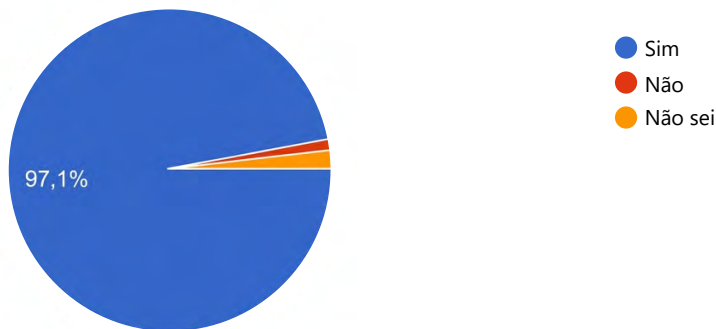
A Situação 3 da seção de violência física, ilustra de forma contundente um fenômeno descrito pela criminologia como vitimização secundária institucional. Ainda que a vítima tenha acionado os mecanismos formais de proteção, a ausência de testemunhas e o aparente desinteresse institucional inviabilizaram a responsabilização do agressor. Esse dado, quando articulado ao elevado índice de não registro de boletins de ocorrência (91,3%), permite deslocar o foco da análise: não se trata apenas de um problema de subnotificação, mas de uma fragilidade estrutural dos próprios instrumentos de proteção, cuja eficácia se mostra limitada mesmo quando mobilizados.

Nesse sentido, os dados apresentados contribuem para uma compreensão mais complexa da violência islamofóbica, ao evidenciar que o acesso à justiça não depende apenas da existência de mecanismos legais, mas de sua efetiva capacidade de acolher, investigar e responder às denúncias. Trata-se, portanto, de um desafio que ultrapassa a dimensão normativa e alcança o funcionamento concreto das instituições.

## Violência pelo uso do véu

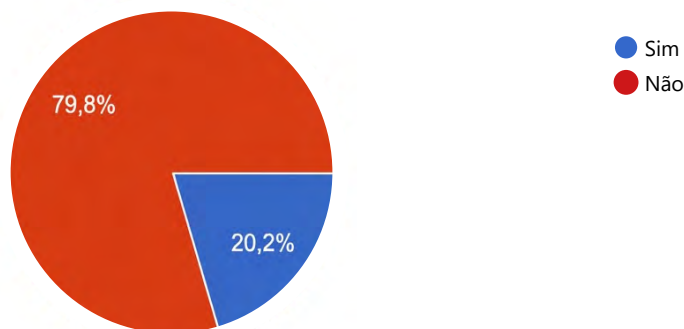
*Você considera que usar o véu é uma maneira de praticar o Islam?*

272 respostas



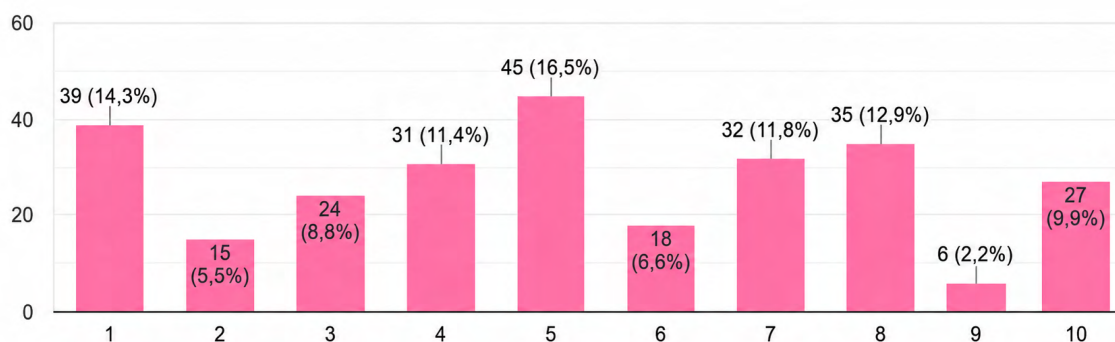
*Você já sofreu algum tipo de constrangimento por usar o véu islâmico ao realizar uma prova (concurso público, vestibular etc.)?*

257 respostas



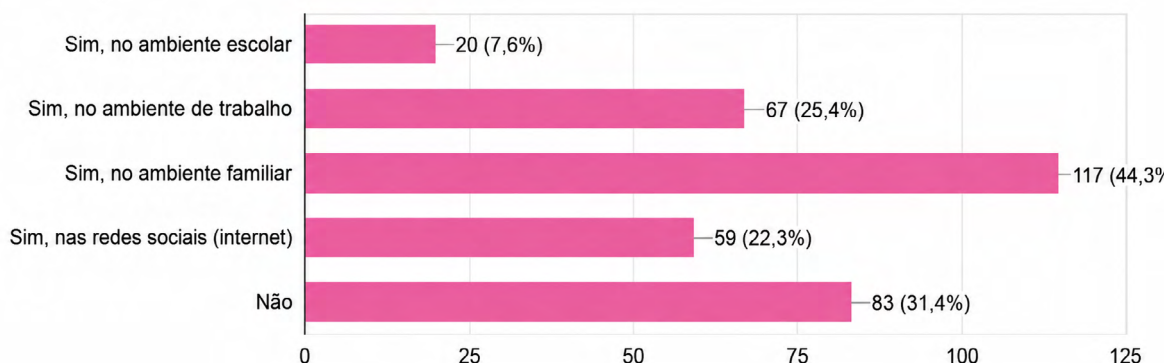
Em uma escala de 0 a 10, o quão segura você se sente em usar vestimentas islâmicas em público?

272 respostas



Alguém já pediu para você não usar o véu islâmico?

264 respostas



Como se sabe tanto pela literatura especializada quanto pelas experiências das próprias mulheres muçulmanas, e tem sido atestado pelos relatórios e outros trabalhos produzidos pelo GRACIAS, o véu islâmico ocupa lugar central nos debates contemporâneos sobre mulheres muçulmanas, religião, gênero e islamofobia.

Muito além de uma peça de vestimenta, o véu condensa sentidos atrelados à devoção, ao compromisso espiritual, à modéstia e à disciplina ética do corpo, ao mesmo tempo em que adquire estatuto público e se torna objeto de disputas morais e políticas. Assim, o mesmo elemento que, para muitas mulheres muçulmanas, costuma expressar fé, pertencimento e compromisso religioso é frequentemente lido, em contextos islamofóbicos, como problema, ameaça ou inadequação.

Como argumenta Joan Scott (2007), nos debates sobre secularismo e integração, o véu é frequentemente tratado como emblema de incompatibilidade entre Islam e modernidade, deslocando para o corpo das mulheres muçulmanas tensões sobre pertencimento nacional, diferença religiosa e igualdade de gênero. Lila Abu-Lughod (2013), critica a tendência de interpretar mulheres muçulmanas como vítimas passivas que precisam ser "salvas", chamando atenção para a necessidade de compreender suas práticas, escolhas e constrangimentos

em contextos históricos e sociais específicos, nos quais o véu e outras formas de vestimenta fazem parte de seu *ethos*. Nessa mesma direção, Tania Saeed (2016) analisa como mulheres muçulmanas, especialmente em contextos marcados por securitização, são frequentemente posicionadas entre duas imagens estereotipadas: a da vítima vulnerável e a da ameaça potencial.

Isso posto, os quatro gráficos acima têm em comum a finalidade de averiguar diferentes aspectos da violência islamofóbica associada ao uso do véu.

O primeiro gráfico analisa o véu como prática legítima de expressão do Islam, compreensão compartilhada por 97,1% das respondentes.

Na sequência, o segundo gráfico examina o constrangimento vivenciado em provas, concursos públicos, vestibulares ou situações semelhantes: 20,2% das respondentes afirmam já ter sofrido algum tipo de constrangimento em razão do uso do véu islâmico nesses contextos. Embora a maioria (79,8%) tenha respondido negativamente, o fato de aproximadamente uma em cada cinco mulheres relatar esse tipo de experiência sinaliza a existência de barreiras institucionais ou procedimentais associadas à identificação religiosa. Provas, concursos e vestibulares constituem vias de acesso à cidadania, à mobilidade social, à educação formal e ao trabalho. Desse modo, o dado evidencia como a islamofobia pode operar por meio de procedimentos aparentemente neutros que, rigidamente burocratizados em nome de uma padronização pautada em concepções abstratas de universalidade e secularismo, deixam de reconhecer a pluralidade das formas de identificação religiosa e produzem efeitos desiguais sobre mulheres muçulmanas visivelmente identificadas.

O terceiro gráfico apresenta a distribuição das respostas das mulheres brasileiras revertidas em relação ao sentimento de segurança ao usar vestimentas islâmicas em público, em uma escala de 1 a 10. Chama atenção a parcela de respostas em níveis mais baixos: 14,3% das respondentes marcaram o nível 1, indicando sensação mínima de segurança; 5,5% assinalaram o nível 2; 8,8%, o nível 3; e 11,4%, o nível 4. Somados, os níveis de 1 a 4 concentram 40% das respostas, revelando que uma parcela expressiva das revertidas se sente pouco segura ao circular publicamente com vestimentas islâmicas; a presença de 16,5% no nível 5 indica uma percepção intermediária ou ambivalente. A variação dessa sensação de segurança, para além de uma percepção subjetiva, pode estar relacionada a fatores como cidade, bairro, raça/cor, idade, tempo de reversão ao Islam, apoio familiar, experiências prévias de violência e grau de visibilidade religiosa da vestimenta utilizada.

O quarto gráfico aprofunda a dimensão anterior ao indicar que muitas respondentes já foram solicitadas a não usar o véu em diferentes espaços. O ambiente familiar aparece com maior frequência, com 44,3% das respostas, seguido pelo ambiente de trabalho, com 25,4%, pelas redes sociais, com 22,3%, e pelo ambiente escolar, com 7,6%. Apenas 31,4% responderam que nunca receberam esse tipo de pedido.

O que se delinea nesses dados é que, especialmente entre brasileiras revertidas ao Islam, o uso do véu pode acionar conflitos adicionais, ao tornar visível uma escolha religiosa que abala as expectativas familiares,

as normas hegemônicas de feminilidade e os imaginários sociais sobre o que significa ser mulher, brasileira e muçulmana.

**SITUAÇÃO 1:** “Mandarem tirar o véu durante a prova foi a pior - porque respondi que não tiraria e a fiscal disse que anularia minha prova, tudo isso em público, em uma sala cheia”.

**SITUAÇÃO 2:** “Quando tive alta do hospital em que ganhei minha bebê, a enfermeira falou na frente de todos: ‘tirei esse pano da cabeça você está no Brasil, não precisa usar isso aqui’”.

**SITUAÇÃO 3:** “Fui proibida a frequentar certo setor do antigo emprego, pois segundo a proprietária eu assustava seus clientes. Fui de alguma forma solicitada a tirar o véu porém não o fiz”.

**SITUAÇÃO 4:** “No concurso público, além de me retirar no banheiro com fiscal feminina para verem que não havia nenhum fone de ouvido, ainda passaram o detector no meu cabelo e me colocaram numa sala isolada”.

**SITUAÇÃO 5:** “Fui fazer minha CNH e tirar a foto e o rapaz disse que eu tinha que tirar o lenço que cobria minhas orelhas... ele não aceitou realizar o documento naquele momento”.

**SITUAÇÃO 6:** “Usei *hijab* por mais de dois anos mas parei de usar” / “Há 1 ano parei de usar o *hijab*”.

**SITUAÇÃO 7:** “Quando estou fora do Brasil eu uso o *hijab* e *abaya* pois me sinto segura, mas quando estou aqui por causa de já ter sofrido ataques eu não uso para me manter segura”.

**SITUAÇÃO 8:** “Sou revertida a pouco tempo... apesar de querer muito, não me sinto confortável com o *hijab* no Brasil. Quando viajo para fora do país eu posso ser eu mesma e sair na rua com meu *hijab*”.

**SITUAÇÃO 9:** “No trabalho não poderia usar *Hijab*, e quando usava era motivo de falas e risadas por parte do dono da empresa”.

**SITUAÇÃO 10:** “Trabalhei em uma empresa na qual a esposa do gestor, ao visitar o local, disse: por que você não diz para ela tirar isso da cabeça?!”

**SITUAÇÃO 11:** “A pior experiência foi essa do constrangimento público durante um exame de certificação do Banco do Brasil onde trabalho, na frente de colegas que ficaram calados! Fui ameaçada pela fiscal de que teria a prova anulada por não tirar o *hijab*!”

**SITUAÇÃO 12:** “Fiz uma prova para concurso público e me chamaram para uma sala reservada onde tive que mostrar meus cabelos para uma mulher, eles disseram pedir isso para ter certeza que eu não ia colar na prova... Que eu poderia estar com as respostas escondidas embaixo do ‘pano’”.

A seção “Violência pelo uso do véu” evidencia a recorrência de práticas que violam a liberdade religiosa em contextos institucionais formais, como concursos públicos, aplicação do ENEM, vestibulares, exame da OAB, emissão de CNH, ambientes de trabalho e serviços de saúde. A sistematização desses relatos permite identificar três eixos jurídicos interdependentes: a insuficiência de regulamentação específica, a ocorrência de discriminação direta nas relações de trabalho e a fragilidade na concretização do princípio da laicidade estatal em sua dimensão protetiva.

No que se refere à regulamentação do uso de vestimentas religiosas em concursos e avaliações, o enquadramento jurídico parte de normativas como a Portaria INEP nº 9/2020 e das instruções que regem a aplicação do ENEM e de concursos públicos federais. Embora não haja proibição expressa ao uso do *hijab*, a ausência de normas claras e afirmativas cria um vácuo regulatório que, na prática, permite a adoção de condutas discriminatórias por agentes aplicadores. As situações relatadas (como exigência de retirada do véu em banheiro, uso de detector de metais diretamente sobre o corpo e isolamento em sala separada) configuram violações aos incisos VI e VIII do artigo 5º da Constituição Federal de 1988, que asseguram a inviolabilidade da liberdade de consciência e de crença, bem como vedam a privação de direitos por motivo de convicção religiosa. Tais práticas também afrontam o princípio da proporcionalidade, uma vez que não se mostram necessárias nem adequadas diante da existência de meios menos gravosos para a prevenção de fraudes. Ademais, tensionam diretrizes educacionais mais amplas, como aquelas expressas na Resolução CNE/CP nº 2/2017, que institui a Base Nacional Comum Curricular e reconhece a diversidade religiosa como valor formativo. Ao deslocar o foco do mérito para a conformidade cultural, essas práticas acabam por comprometer a própria finalidade dos processos seletivos públicos.

O caso de impedimento de realização do Exame de Ordem, relatado por uma das participantes, insere-se em um histórico mais amplo de disputas jurídicas envolvendo o reconhecimento do uso do *hijab* em espaços institucionais. Em 2015, o Projeto de Lei nº 979 foi apresentado justamente em resposta a episódio semelhante, no qual uma candidata foi impedida de realizar o exame da OAB por utilizar o véu, considerado indevidamente como item proibido. A permanência de relatos dessa natureza indica que, apesar de iniciativas legislativas e mobilizações sociais, ainda há insegurança jurídica na aplicação concreta do direito à liberdade religiosa.

No âmbito das relações de trabalho, os dados evidenciam situações de discriminação direta, como a proibição do uso do *hijab* sob a justificativa de inadequação à “cultura da empresa”. Tais práticas violam o artigo 1º da Lei nº 9.029/1995, que proíbe a adoção de práticas discriminatórias para efeitos admissionais ou de permanência no emprego por motivo de religião, bem como os artigos 3º, inciso IV, e 7º, inciso XXX, da Constituição Federal, que vedam discriminações e asseguram igualdade de condições no acesso e na manutenção do trabalho. O argumento de adequação à cultura organizacional não encontra respaldo jurídico, uma vez que a autonomia privada das empresas não se sobrepõe aos direitos fundamentais. Trata-se, nesses casos, de discriminação direta, que pode ser compreendida também como forma de discriminação institucional, na medida em que práticas aparentemente neutras operam para excluir ou constringer determinadas identidades religiosas.

Em perspectiva comparada, decisões do Tribunal de Justiça da União Europeia, notadamente nos casos C-804/18 e C-341/19, julgados em 2021, têm admitido, em circunstâncias muito restritas, a possibilidade de restrições ao uso de símbolos religiosos visíveis no ambiente de trabalho, desde que tais restrições sejam gerais, não direcionadas a uma religião específica e proporcionalmente justificadas. Ainda que essa jurisprudência não tenha efeito vinculante no Brasil, sua circulação na doutrina evidencia a necessidade de explicitar, no contexto brasileiro, parâmetros normativos mais protetivos, alinhados à centralidade constitucional da liberdade religiosa.

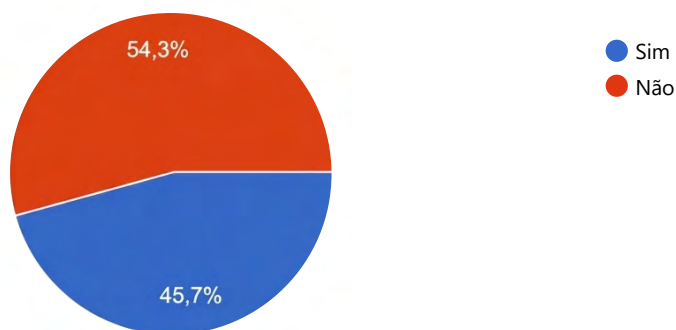
Por fim, os relatos que envolvem instituições públicas e espaços de participação política evidenciam limites na concretização do princípio da laicidade estatal. O caso em que uma candidata teve seu apoio político condicionado à retirada do *hijab* revela uma forma de interferência direta no exercício de direitos políticos, em afronta ao artigo 14 da Constituição Federal, bem como ao princípio da isonomia previsto no artigo 5º, caput. Embora os partidos políticos sejam entidades de direito privado, sua função pública e o acesso a recursos estatais, previstos na Lei nº 9.096/1995 e no Código Eleitoral, impõe limites constitucionais às suas práticas. A utilização de financiamento público em contextos que envolvam discriminação religiosa pode, portanto, configurar desvio de finalidade e violação de princípios constitucionais.

Esse conjunto de elementos permite avançar na direção de uma concepção de laicidade positiva, conforme desenvolvida na doutrina constitucional brasileira, segundo a qual o Estado não deve apenas se abster de interferir em matéria religiosa, mas atuar de forma ativa para assegurar que grupos minoritários possam exercer plenamente seus direitos. Os dados apresentados indicam que, no caso das mulheres muçulmanas, esse patamar ainda não foi atingido, o que reforça a necessidade de aperfeiçoamento normativo, capacitação institucional e formulação de protocolos que garantam, de maneira inequívoca, o respeito à liberdade religiosa em todos os espaços sociais.

## Procura de ajuda: denúncia, boletim de ocorrência, atendimento psicológico

*Em casos em que os seus direitos são violados, você acredita ter o apoio e as informações necessárias para realizar uma denúncia?*

269 respostas



O expressivo índice de não registro de Boletim de Ocorrência – 94% entre as brasileiras revertidas – não pode ser lido apenas como ausência de informação ou cultura de denúncia. Do ponto de vista jurídico, ele revela o que a criminologia crítica denomina cifra oculta da criminalidade: o conjunto de crimes que, embora ocorridos, não chegam ao conhecimento das autoridades, produzindo uma invisibilidade estatística com consequências institucionais diretas (Baratta, 2002).

No caso da islamofobia, essa cifra oculta tem uma dimensão específica: ela é, em parte, gerada pelas próprias instituições que deveriam combatê-la. Os relatos de revitimização – como o da respondente que registrou B.O. mas não conseguiu testemunhas mesmo com a presença de pessoas no local – evidenciam que o problema não é apenas o sub uso dos instrumentos legais, mas a ineficácia estrutural desses instrumentos quando acionados por mulheres muçulmanas. Esse dado impõe ao sistema de justiça uma responsabilidade ativa: não basta garantir formalmente o acesso à denúncia; é necessário criar condições concretas para que ela produza efeitos.

Isso justifica recomendar não apenas o aumento das denúncias, mas a criação de mecanismos institucionais específicos: delegacias e promotorias especializadas em crimes de ódio religioso, protocolos de coleta de prova digital e treinamento de agentes públicos. O *I Relatório de Islamofobia no Brasil* já apontava a necessidade de “atenção jurídica” à comunidade muçulmana (2022, p. 99), mas os dados do *III Relatório* mostram que ela permanece não atendida.

*Após a violência vivida, você procurou algum atendimento profissional de saúde mental?*

240 respostas



O gráfico ressalta uma tensão importante: embora a islamofobia tenha sido apontada como desencadeadora de sofrimento psíquico, a maioria das respondentes (78,3%) não procurou atendimento profissional de saúde mental após a violência vivida. Esse descompasso já havia sido identificado no *I Relatório de Islamofobia no Brasil* (2022): naquela ocasião, 82,1% dos homens muçulmanos declararam não ter buscado auxílio psicológico e/ou psiquiátrico, enquanto, entre as mulheres, esse percentual era de 75,1% – uma proporção bastante próxima à encontrada na presente investigação.

A persistência desse cenário é alarmante: ainda que a temática da islamofobia e de seus efeitos concretos e subjetivos venha adquirindo maior visibilidade, tanto intra quanto extra comunidade muçulmana, os dados

sugerem que essa maior circulação do tema ainda não se converteu em condições efetivas de acolhimento e cuidado em saúde mental para essa população. Diante disso, temos argumentado que a demanda psicológica de muçulmanos e muçulmanas no Brasil começa a ser contemplada em nível informativo, mas ainda não em termos propriamente interventivos (Paiva; Barbosa, 2024; Macedo; Barbosa, 2021).

No interior da comunidade muçulmana, cultivou-se, por bastante tempo, uma ressalva em relação aos profissionais de saúde mental, ancorada em uma suposta incompatibilidade entre os princípios islâmicos e o campo psi – uma desconfiança que remonta, por sua vez, ao legado positivista e colonial da psicologia ocidental moderna, que produziu a cisão entre ciência e religião e hierarquizou esses domínios. Mais recentemente, líderes religiosos islâmicos e profissionais de saúde mental têm empreendido sucessivas tentativas de aproximação, buscando romper com tais resistências para sinalizar à comunidade muçulmana que esses dois modos de produção de cuidado, o religioso e o psi, podem coexistir (Paiva, 2023).

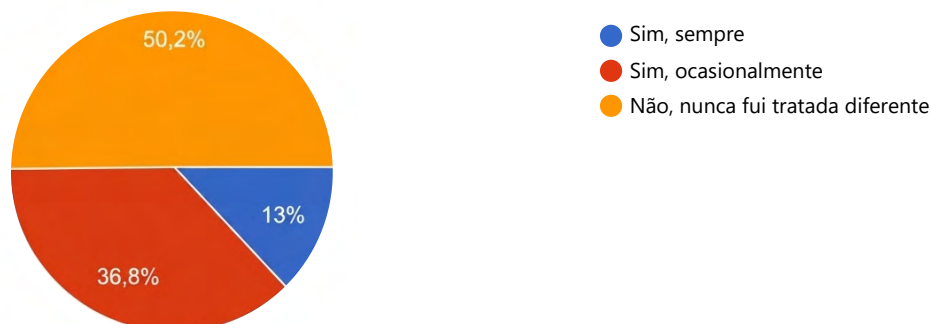
Embora a produção científica sobre religiosidade/espiritualidade em saúde tenha se expandido nas últimas décadas (Cunha; Scorsolini-Comin, 2019), as práticas em saúde ainda tendem a desconsiderar as experiências e os saberes religiosos, o que se explica pela permanência da imposição do modelo biomédico como parâmetro universal. Desse modo, a baixa procura das mulheres muçulmanas pela rede formal de cuidado em saúde mental não pode ser interpretada de maneira simplista como ausência de sofrimento, tampouco como negligência em relação à própria saúde, mas deve ser compreendida, ao menos em parte, como efeito de barreiras institucionais de acesso, receio de incompreensão, expectativa de revitimização e desconfiança em relação a um sistema que, em vez de oferecer acolhimento e cuidado, muitas vezes reproduz a lógica discriminatória que deveria combater.

Por isso, a dificuldade em buscar atendimento em saúde mental não deve ser remetida apenas ao pertencimento religioso: o distanciamento entre mulheres muçulmanas e profissionais de saúde precisa ser compreendido a partir de impasses anteriores, como a psicofobia que perpassa a sociedade e os estigmas que recaem sobre aqueles que recorrem ao cuidado especializado. Nesse sentido, sua eventual resistência à rede formal pode estar articulada a experiências prévias de socialização, nas quais a saúde mental já aparecia como tema cercado de desconfiança, silêncio ou experiências negativas.

Temos tentado nuançar a leitura relativamente consensual de que religiosos em geral, e muçulmanos em particular, seriam relutantes em buscar atendimento psicológico (Koenig; Al Shohaib, 2026). Sem negar a existência dessa tendência, o dado demanda um deslizamento analítico: menos do que interpretar a baixa procura como suposta recusa individual dos sujeitos, trata-se de interrogar as condições que permitem ou dificultam que a rede formal de saúde se constitua como referência efetiva de acolhimento para essas pessoas. Além disso, a não procura por atendimento profissional não equivale, necessariamente, à ausência de busca por cuidado, podendo indicar o acionamento de outros itinerários terapêuticos – religiosos, comunitários, familiares ou informais – percebidos como mais acessíveis e inteligíveis do que os serviços institucionalizados.

Você sente que recebe um tratamento diferente da parte de profissionais de saúde quando se identifica como muçulmana?

261 respostas



Ainda sobre os meandros da busca pela rede formal de cuidado em saúde, 49,8% das participantes afirmam ser sempre ou ocasionalmente tratadas de modo distinto ao se identificarem como muçulmanas.

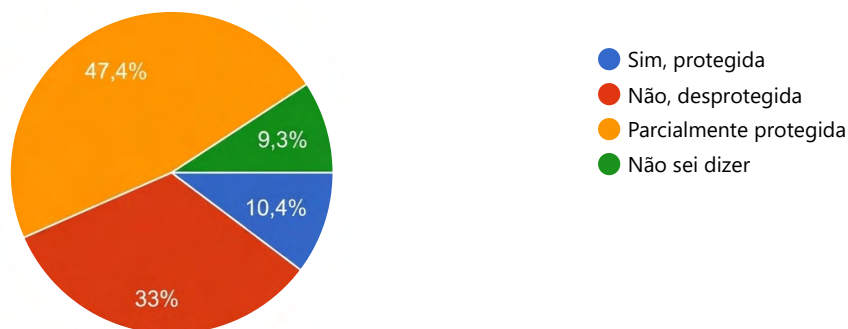
Cabe salientar que a expressão “tratamento diferente” não distingue entre práticas de cuidado sensíveis às especificidades religiosas e experiências de discriminação. Por um lado, a busca pela equidade em saúde pressupõe que grupos historicamente subalternizados não sejam tratados de modo abstratamente igual, mas de acordo com suas particularidades sociais, culturais e religiosas; nesse registro, a diferença pode constituir uma condição de justiça no cuidado. Por outro lado, a mesma formulação pode remeter a experiências de desrespeito, estigmatização ou discriminação. Embora a inserção dessa questão em um levantamento sobre islamofobia, somada ao material empírico mais amplo, sugira que esse diferencial deva ser interpretado à luz da segunda chave, o resultado, tomado isoladamente, não permite dissipar por completo essa polissemia.

Fato é que a efetivação da equidade em saúde, quando se trata de grupos religiosos, ainda constitui um grande desafio para a Psicologia e para a Saúde Coletiva. No Brasil, a dupla condição de muçulmanos e muçulmanas como grupo minoritário e minorizado dificulta o reconhecimento da islamofobia como fenômeno socialmente enraizado e, conseqüentemente, como questão relevante para o campo da saúde mental. Em outros contextos, diferentemente, tem-se avançado na compreensão da islamofobia como determinante da saúde mental de pessoas muçulmanas (Sadeghi, 2021) e como uma questão de saúde pública (Samari; Alcalá; Sharif, 2018).

Reafirma-se, portanto, a necessidade de um cuidado em saúde culturalmente sensível a esse segmento da população, o que implica compreender a religião não como elemento acessório, mas como dimensão constitutiva da experiência dos sujeitos. Disso decorre a exigência de conhecer, reconhecer e incorporar, nas práticas de saúde, as especificidades e demandas apresentadas por pessoas religiosas, movimento que poderia ser favorecido pela inserção consistente dessa temática no âmbito das políticas públicas.

Você se sente protegida pelas leis brasileiras?

270 respostas



Há, entre as respondentes, uma percepção de fragilidade quanto à proteção jurídica. Apenas 10,4% afirmam sentir-se efetivamente protegidas pelas leis brasileiras. Por sua vez, as categorias “parcialmente protegida” (47,4%) e “não protegida” (33%) somam 80,4% das respostas, às quais se acrescentam 9,3% de participantes que não souberam dizer. O resultado sugere que a experiência predominante está longe de ser a de confiança plena no amparo legal, prevalecendo, antes, a percepção de uma proteção insuficiente, incerta ou mesmo inexistente.

Recorda-se que a existência formal de direitos e garantias legais não se converte automaticamente em proteção de fato. Em outras palavras, ainda que haja dispositivos legais que, em tese, possam resguardar essas mulheres, eles parecem não produzir, do ponto de vista das respondentes, um sentimento robusto de segurança, reconhecimento e/ou possibilidade de reparação diante da discriminação.

O relato de que 49,8% das respondentes são tratadas de forma diferente pelos serviços de saúde ao se identificarem como muçulmanas e o dado de que nenhuma das respondentes estrangeiras buscou atendimento após violências – nem registrou B.O. – configura um padrão de revitimização institucional: a vítima que busca proteção ou cuidado é, ela mesma, submetida a nova experiência de discriminação.

O relato da Situação 2 da seção de violência pelo uso do véu das nascidas muçulmanas é paradigmático de revitimização institucional em serviço público de saúde. Juridicamente, esse caso configura assédio moral praticado por servidor público, passível de processo administrativo disciplinar (Lei 8.112/1990 para servidores federais; legislações estaduais equivalentes) e responsabilidade civil do Estado (art. 37, §6º da CF/88).

Este relato é juridicamente paradigmático porque expõe não apenas a violência islamofóbica, mas a falha sistemática da resposta institucional. O Boletim de Ocorrência foi lavrado – o instrumento legal foi acionado –, mas o sistema falhou na fase seguinte: a ausência de testemunhas dispostas a colaborar produziu o esvaziamento da denúncia.

Do ponto de vista processual penal, isso configura o que se pode nomear como vitimização secundária institucional: a vítima que busca proteção é, ela mesma, exposta a nova experiência de abandono e impotência, agravando os efeitos psicológicos da violência original. Além disso, a recusa de testemunhas em espaço

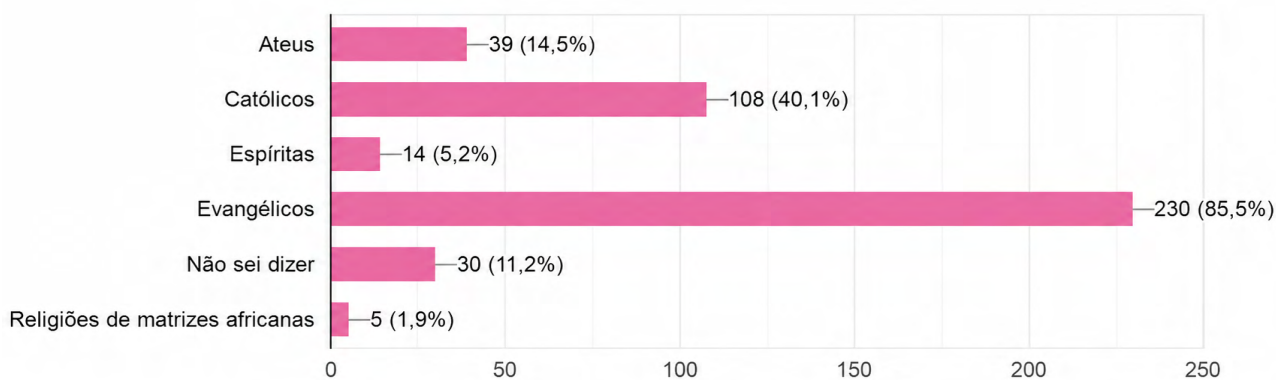
público revela um dado sociológico e jurídico grave: a naturalização da violência, que opera como mecanismo de tolerância coletiva com condutas que deveriam ser inaceitáveis.

O direito processual penal dispõe de instrumentos para esse contexto – o art. 342 do Código Penal tipifica a recusa injustificada de testemunhar como crime de falso testemunho –, mas sua aplicação nesses casos é praticamente inexistente. Esse caso, tomado em conjunto com os dados de subnotificação, sustenta o argumento da inconstitucionalidade estrutural: não são apenas as vítimas que não denunciam; é o sistema que não protege quando elas o fazem.

## Discriminação por parte de outras religiões

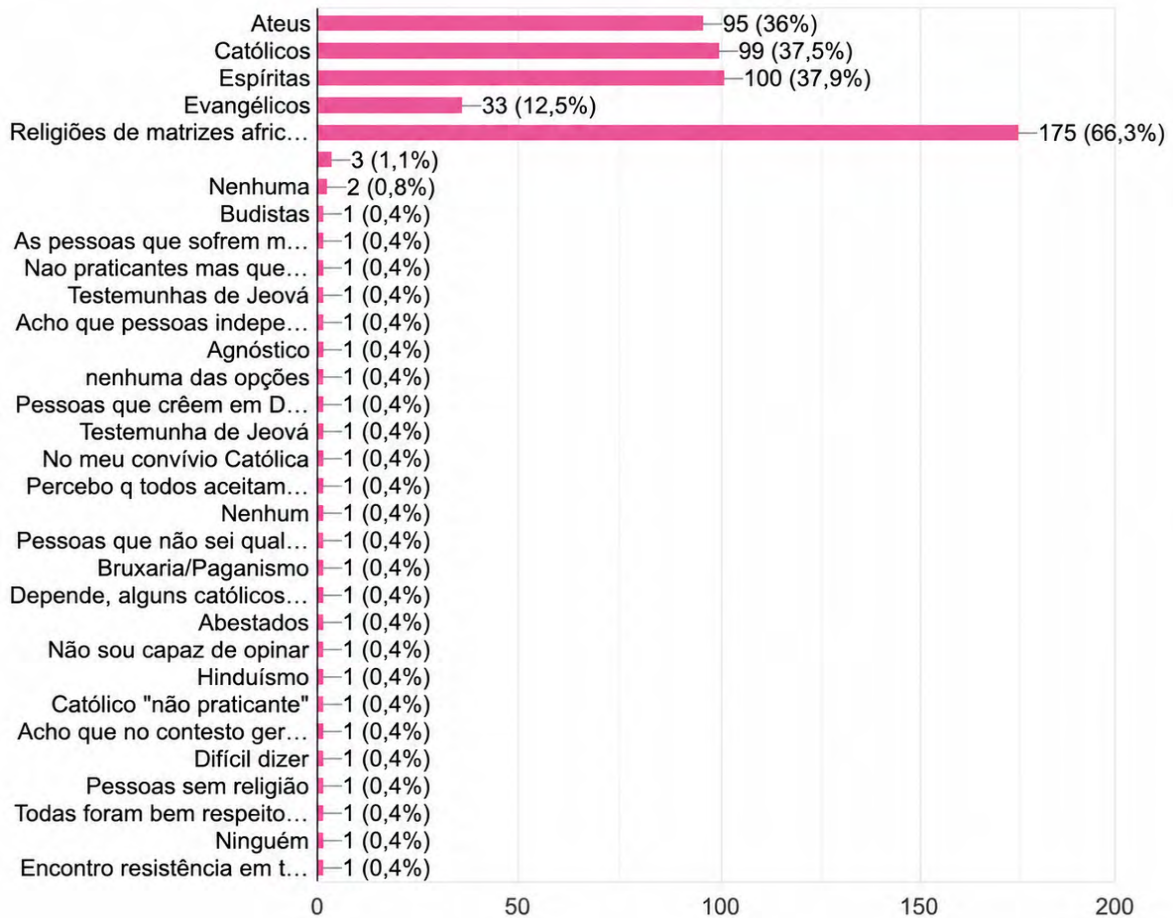
*Pessoas de quais religiões, diferentes da sua, te discriminam mais? (Mais de uma resposta pode ser assinalada)*

269 respostas



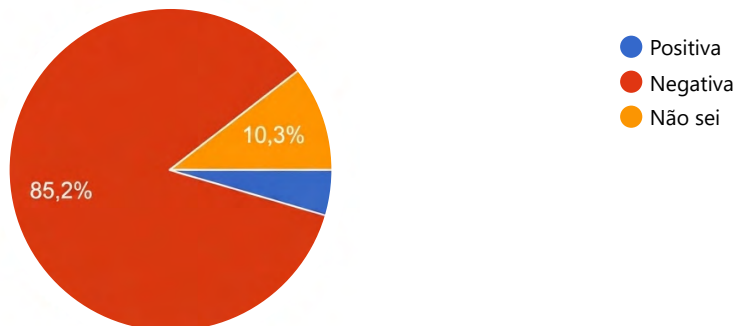
Pessoas de quais religiões, diferentes da sua, te respeitam mais? (Mais de uma resposta pode ser assinalada)

264 respostas



Na sua opinião, a visão que os praticantes de outras religiões têm da mulher muçulmana é:

271 respostas



As três questões buscaram averiguar a relação entre islamofobia e reconhecimento inter-religioso. Entre as brasileiras revertidas, predomina a percepção de que praticantes de outras religiões têm, em geral, uma visão negativa da mulher muçulmana, opinião compartilhada por 85,2% das respondentes.

Os praticantes das religiões de matrizes africanas são percebidos como os que mais respeitam as mulheres muçulmanas (66,3%) e os que menos as discriminam (1,9%). Já os evangélicos, que figuram com percentual baixo entre os que mais respeitam (12,5%), aparecem com enorme destaque entre os que mais discriminam (85,5%). Os católicos ocupam uma posição intermediária em ambos os gráficos: aparecem relativamente bem-posicionados entre os que respeitam (37,5%), mas também são bastante mencionados entre os que mais discriminam (40,1%), o que sugere uma percepção ambivalente desse grupo. Os espíritas mantêm certa coerência entre os dois gráficos, sendo relativamente bem avaliados em termos de respeito (37,9%) e pouco mencionados como agentes de discriminação (5,2%).

Uma leitura possível é que as religiões de matrizes africanas aparecem como principal referência de respeito porque ocupam uma posição histórica de minorização religiosa. Temos sustentado que a compreensão da islamofobia no contexto brasileiro exige situá-la na trajetória do que vem sendo nomeado como racismo religioso, sem perder de vista que essa categoria foi forjada, em grande medida, a partir das lutas da população negra praticante de religiões de matriz africana. Ao mesmo tempo, é preciso reconhecer que as dinâmicas de racialização alcançam outros grupos, inclusive muçulmanos não negros, como árabes e brasileiros revertidos, que passam a ser alvo de rejeição e estigmatização em razão dos sentidos socialmente atribuídos às suas práticas religiosas (Barbosa; Paiva, 2026, no prelo). Assim, se a islamofobia no Brasil pode ser pensada no interior do debate sobre racismo religioso e processos de racialização, faz sentido supor que grupos historicamente atingidos por violência e deslegitimação religiosa possam ser percebidos como mais propensos ao respeito inter-religioso.

Em contraste, o elevado percentual de discriminação contra mulheres muçulmanas atribuído aos evangélicos pode ser lido à luz de tensões já documentadas no campo religioso brasileiro, no interior do qual determinados segmentos cristãos, especialmente os mais conservadores, têm produzido discursos marcados por forte exclusivismo, moralização e, por vezes, hostilidade aberta a outras tradições religiosas, que, nesses contextos, não são reconhecidas como diferentes, mas como equivocadas, potencialmente perigosas ou espiritualmente condenáveis. Acrescem-se, ainda, as tensões político-ideológicas: em parte do campo evangélico brasileiro, religião, conservadorismo moral, nacionalismo e disputa cultural se articulam de modo intenso. Nesse cenário, a figura da mulher muçulmana pode vir a ser capturada como signo de alteridade radical, incompatibilidade civilizatória ou ameaça aos valores hegemônicos.

**SITUAÇÃO 1:** “Estar parada no ponto de ônibus e um grupo de evangélicos me ofender gritando na rua”.

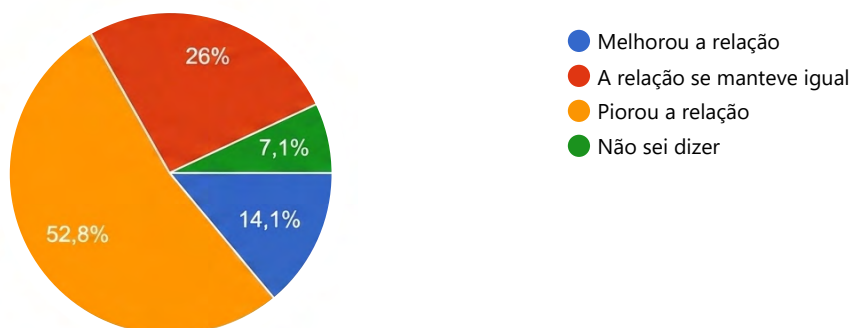
**SITUAÇÃO 2:** “Já fui agredida fisicamente por um homem evangélico, fui apedrejada por crianças, vítima de piadas e risadas nas ruas”.

**SITUAÇÃO 3:** “Minha sogra, evangélica, já ficou me questionando sobre religião algumas vezes, por achar que islã é ‘coisa do demônio’ e que somos os ‘inimigos do povo de Deus’. Assim como meu cônjuge já deixou claro que não me aceita usando o *hijab* no dia-a-dia, e que se eu optar por usar meu relacionamento pode acabar”.

**SITUAÇÃO 4:** “Um evangélico veio gritando atrás de mim que Jesus me amava e perguntou se eu era árabe”.

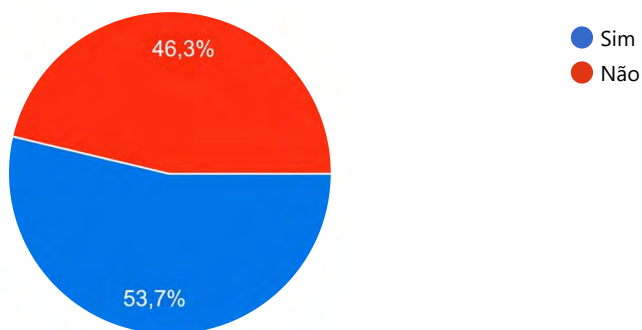
*Após a sua reversão, como ficou o seu relacionamento com seus familiares próximos (pais, filhos, esposo)?*

269 respostas



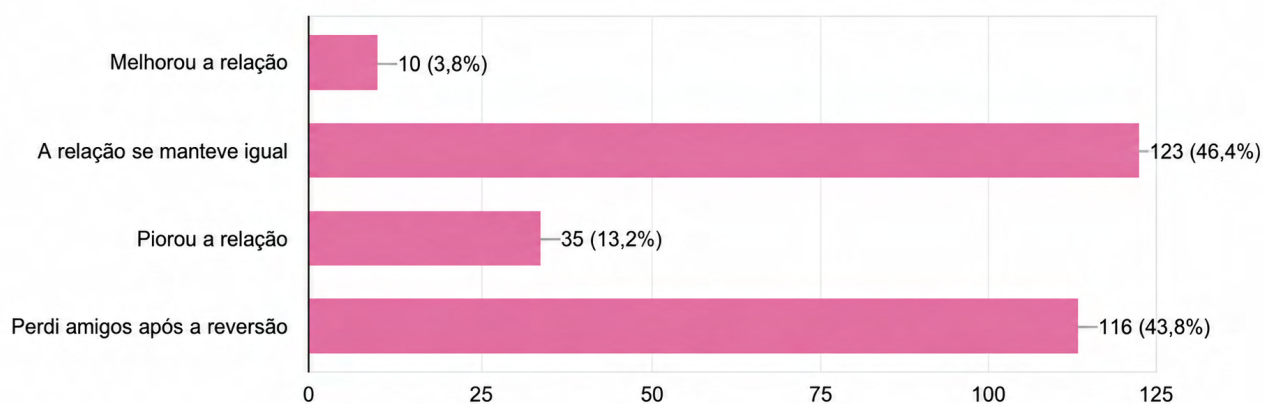
*Você sente que seus familiares te tratam diferente após a reversão?*

270 respostas



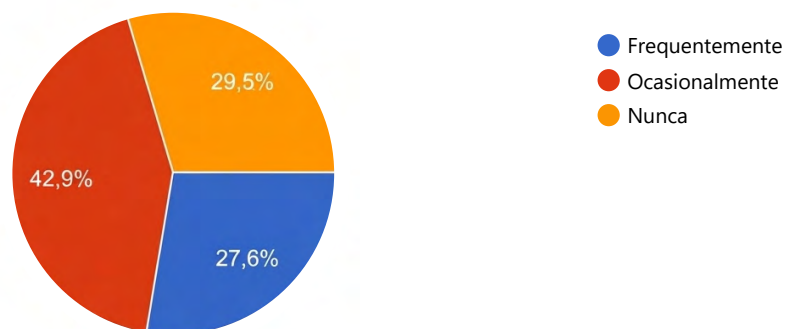
Após a sua reversão, como ficou seu relacionamento com seus amigos e amigas?

265 respostas



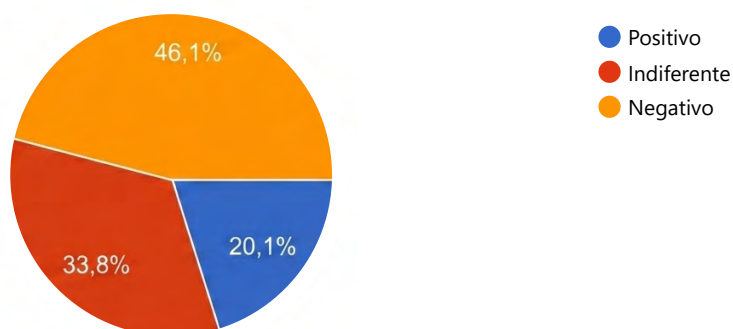
Com que frequência seus familiares e amigos questionam sua reversão?

268 respostas



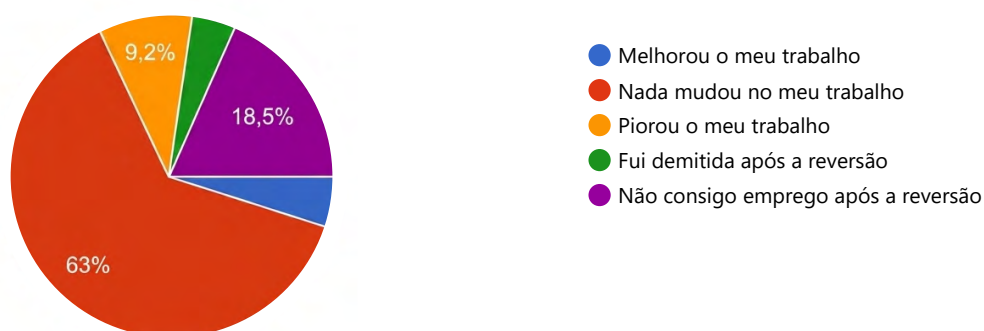
Você sente que sua reversão é vista como algo:

269 respostas



### Após sua reversão, como ficou sua situação no trabalho/emprego?

238 respostas



Os gráficos acima desenharam um quadro sobre como a reversão destas mulheres é interpretada no âmbito relacional. A maioria tem sua reversão questionada de forma recorrente por familiares e amigos: somadas as respostas “frequentemente” e “ocasionalmente”, chega-se a 70,5% das respondentes.

No gráfico sobre o relacionamento com familiares próximos após a reversão, predomina a percepção de estabilidade: 52,8% afirmam que a relação se manteve. Ainda assim, 26% relatam piora, mostrando que, embora a reversão não tenha produzido ruptura generalizada nas relações íntimas, tampouco pode ser considerada um evento inócuo: há um contingente expressivo de mulheres para quem a adesão ao Islam gerou dificuldades no convívio com pais, filhos e cônjuges.

Isso se evidencia no gráfico sobre se são ou não tratadas de forma diferente pelos familiares após a reversão: 53,7% afirmam que sim, contra 46,3% que não percebem mudança. À primeira vista, os dados podem parecer paradoxais, já que a maioria afirma que a relação com familiares próximos se manteve igual, enquanto também apontam que os familiares passaram a tratá-las de forma distinta após a reversão. No entanto, cabe pontuar que dizer que a relação se manteve igual não significa necessariamente que nada tenha mudado no modo como essa relação é vivida no cotidiano. O vínculo pode ter sido preservado em termos formais, isto é, não houve rompimento, afastamento declarado ou conflito aberto, e, ainda assim, a reversão pode ter alterado a forma de tratamento, a atmosfera relacional ou o modo como essa mulher passa a ser percebida pela família.

Em outras palavras, a relação pode permanecer formalmente estável e ainda assim ser reconfigurada em seu modo de funcionamento. Afinal, a reversão implica adoção de novas práticas alimentares, reorganização dos horários em função das orações, recusa de determinados hábitos socialmente naturalizados, participação em festividades religiosas distintas e, para muitas, o uso do véu. Desse modo, a mulher revertida passa a negociar sua nova identidade religiosa em um espaço que, embora comumente associado ao acolhimento e à intimidade, também pode operar como instância de vigilância, estranhamento e tentativa de regulação.

No campo das amizades, observa-se dinâmica semelhante, com efeitos mais evidentes na manutenção dos vínculos. Embora 46,4% afirmam que a relação com amigos e amigas se manteve igual, 43,8% relatam ter

perdido amigos após a reversão, e 13,2% indicam piora da relação. Esses percentuais sugerem que a adesão ao Islam pode produzir um rearranjo expressivo das redes de sociabilidade, seja por afastamentos explícitos, seja por supostas incompatibilizações decorrentes de novos hábitos, valores, práticas religiosas ou da própria visibilidade pública da identidade muçulmana.

No trabalho, ainda que a maioria afirme não ter sofrido alteração em sua situação laboral, a proporção das que relatam dificuldades de inserção profissional, piora ou demissão é suficientemente significativa para indicar que a reversão pode operar como marcador de vulnerabilização social.

**SITUAÇÃO 1:** “Foi na família. Que me chamam de preconceituosa porque não aceito certas atitudes estranhas”.

**SITUAÇÃO 2:** “Minha mãe por diversas vezes ofendeu minha religião falando que é uma seita maligna, que fizeram lavagem cerebral em mim, ofendendo o profeta e todos os muçulmanos, quando me vê usando o *hijab* ela diz que estou feia e que eu deveria tirar”.

**SITUAÇÃO 3:** “Sim, em minha família comigo me chamam de puta, que coisas negativas que veem na tv por causa da guerra”.

**SITUAÇÃO 4:** “Minha irmã me chamou de mulher bomba e anticristo”.

**SITUAÇÃO 5:** “Meu próprio marido ainda não me deixa rezar em casa... e acha que minha ‘religião é de terroristas’. Hoje em dia não me impede de ir à Mesquita, mas faz questão de demonstrar insatisfação quando vou. Me sinto como que ‘dentro do armário’”.

**SITUAÇÃO 6:** “Quando uso *hijab* com meus familiares sou chamada de mulher bomba. Fico com raiva e ansiosa!”

**SITUAÇÃO 7:** “Minha sogra, evangélica, já ficou me questionando sobre religião algumas vezes, por achar que islã é ‘coisa do demônio’ e que somos os ‘inimigos do povo de Deus’. Assim como meu cônjuge já deixou claro que não me aceita usando o *hijab* no dia-a-dia, e que se eu optar por usar meu relacionamento pode acabar”.

**SITUAÇÃO 8:** “Familiares já disseram terem vergonha de sair comigo na rua quando comecei a usar *niqab*”.

**SITUAÇÃO 9:** “Minha mãe (já falecida) não aceitou muito bem minha reversão”.

**SITUAÇÃO 10:** “Uns parentes quando souberam disseram ‘você vai ser da religião dos terroristas’”.

**SITUAÇÃO 11:** “Em casa minha mãe faz piadas de mau gosto comigo e meu esposo, chegou até a dizer que Allah ainda não realizou o meu desejo de ser mãe pois eu estava na religião errada, que se eu começasse a frequentar a dela isso se resolveria”.

**SITUAÇÃO 12:** “Meus pais e parentes no geral (tios e primos) que não tem conhecimento e não querem nem que eu explique me julgam como submissa a homens, seguidora de uma cultura que não é a minha etc.”.

**SITUAÇÃO 13:** “Minha mãe fala muito mal de mim quando uso *hijab*, além de falar muito mal da religião”.

**SITUAÇÃO 14:** “Sofri discriminação familiar, minha mãe, a única que não aceita, e uma ‘amiga’, sempre trabalhávamos juntas em concursos públicos e privados como gestoras, após a minha reversão ela me deixou fora do grupo”.

**SITUAÇÃO 15:** “Recebi áudio de amigo falando ‘porque agora uso esse pano velho na cabeça?’”

**SITUAÇÃO 16:** “Muitas mensagens de pessoas próximas de mim, zombando, difamando a religião e até me dizendo que eu queria ‘chamar a atenção por ser brasileira e querer me fantasiar de árabe’”.

**SITUAÇÃO 17:** “Minha mãe, a única que não aceita, e uma ‘amiga’, sempre trabalhávamos juntas em concursos públicos e privados como gestoras, após a minha reversão ela me deixou fora do grupo”.

**SITUAÇÃO 18:** “Quando me reverti ao Islam, minha família está até hoje contra meu *hijab* e minha vestimenta, e me ignoram, me ofendem, e estão sempre criticando minha religião”.

**SITUAÇÃO 19:** “A discriminação inicial com amigas próximas me fez ter mais medo de contar sobre minha reversão, ainda é segredo para a maioria das pessoas do meu ciclo, pois sempre ouço palavras negativas. No trabalho, principalmente, eu não deixo saberem pois tenho medo de perder o emprego”.

**SITUAÇÃO 20:** “A maior discriminação foi na família, principalmente quando passei a usar o lenço. Já sofri discriminação por parte da minha família, me disseram que eu era uma decepção e até hoje pedem para ‘voltar’ para igreja”.

**SITUAÇÃO 21:** “Minha família apesar de aceitar, ainda tem um preconceito enorme com isso”.

**SITUAÇÃO 22:** “Ainda não tive coragem de falar a respeito, por medo do preconceito e da rejeição”.

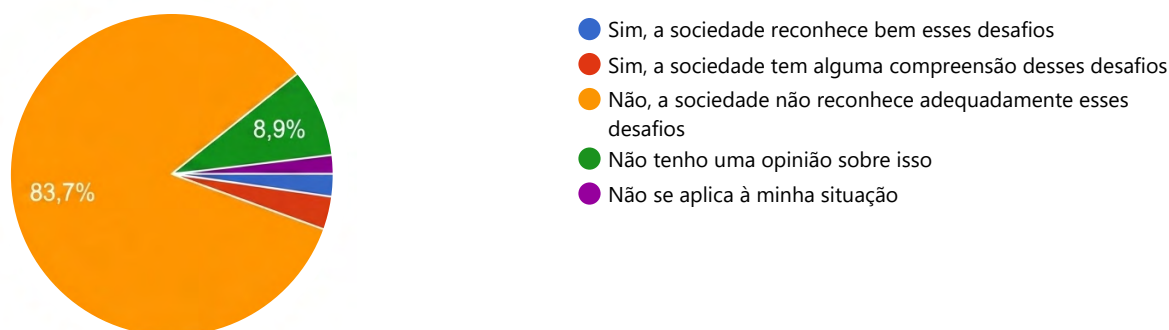
**SITUAÇÃO 23:** “Não mudou, pois de uma certa forma eles não levam a minha reversão a sério e eu me sinto mais confortável assim, para não ter que enfrentar a rejeição, de uma certa forma acabo praticando minha religião meio que ‘às escondidas’”.

**SITUAÇÃO 24:** “Permaneceu a mesma em quase tudo, mas notei que minha mãe fica com vergonha de sair comigo na rua”.

## Reconhecimento (ou invisibilização) social da islamofobia

*Você sente que a sociedade em geral reconhece os desafios emocionais enfrentados por pessoas que vivenciam a islamofobia?*

270 respostas



A ampla maioria das respondentes (83,7%) avalia que a sociedade não reconhece adequadamente os desafios emocionais enfrentados por pessoas que vivenciam a islamofobia, indicando um consenso em torno da ideia de que esse sofrimento não é suficientemente percebido, nomeado ou legitimado no espaço social.

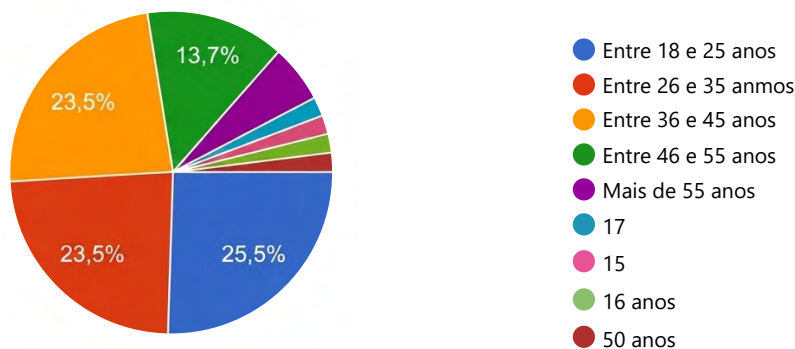
Esse achado dialoga com a percepção anteriormente manifestada pelas participantes de que a islamofobia produz sofrimento psíquico e impõe obstáculos ao cuidado, indicando que, à experiência do sofrimento, soma-se a precariedade de seu reconhecimento coletivo. Evidenciam-se as micro e macropolíticas que adoecem (Paiva; Barbosa, 2024): de um lado, violências cotidianas, reiteradas e frequentemente naturalizadas, inscritas nas interações sociais, nos olhares, nas abordagens e nos silenciamentos; de outro, dinâmicas institucionais e socioculturais que desautorizam ou minimizam esse sofrimento, dificultam sua enunciação e comprometem as possibilidades de acolhimento e enfrentamento.

Para a Psicologia, reforça-se a necessidade de escuta qualificada, capaz de reconhecer o sofrimento associado à discriminação religiosa em sua complexidade e em caráter interseccional, sem reduzi-lo ao plano estritamente individual ou intrapsíquico. No âmbito da Saúde Coletiva, aponta-se a urgência de formulação e fortalecimento de políticas de equidade que incorporem a islamofobia entre os processos de vulnerabilização social a serem enfrentados institucionalmente, tanto na formação profissional quanto na organização de práticas de acolhimento, cuidado e prevenção das violências. Como desdobramento, ações psicoeducativas destinadas à sociedade podem contribuir para o enfrentamento da desinformação, dos estereótipos e da naturalização de práticas discriminatórias.

### 3 MUÇULMANAS NASCIDAS BRASILEIRAS

Qual sua idade?

51 respostas

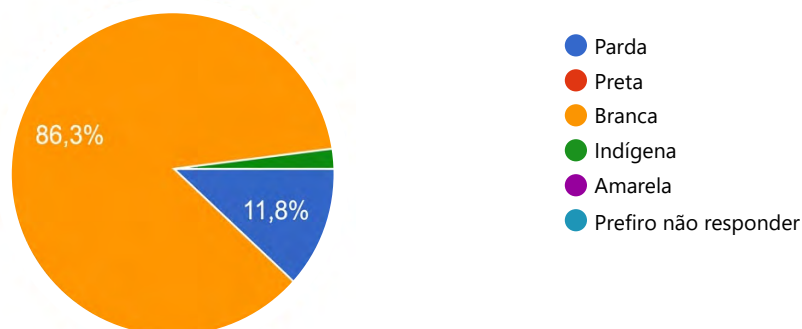


Um perfil inicial das brasileiras nascidas muçulmanas que responderam ao questionário indica que se trata de um grupo adulto, branco, com elevada escolarização, forte concentração regional no Sudeste e presença expressiva de mulheres casadas e/ou com filhos.

Em relação à idade, concentram-se nas faixas adultas jovens e intermediárias: 25,5% das respondentes têm entre 18 e 25 anos; em seguida, aparecem as faixas de 26 a 35 anos e de 36 a 45 anos, ambas com 23,5% cada.

Em relação à sua cor/raça, como você se autodeclara?

51 respostas



Quanto à cor/raça autodeclarada, há uma sobrerrepresentação de mulheres brancas, que conformam 86,3% das respondentes, um dado que aponta para uma amostra racialmente pouco heterogênea: mulheres pardas representam 11,8%, enquanto a presença de outras categorias raciais aparece de forma bastante reduzida. Entretanto, tal proeminência de mulheres brancas não elimina a possibilidade de racialização religiosa: como já explanado, no caso das mulheres muçulmanas, especialmente quando há uso de vestimentas religiosas, a religião funciona como marcador de alteridade, podendo produzir suspeição, exotização e estrangeirização. Desse modo, a branquitude, ou a identificação com ela, pode atenuar determinados regimes de vulnerabilização

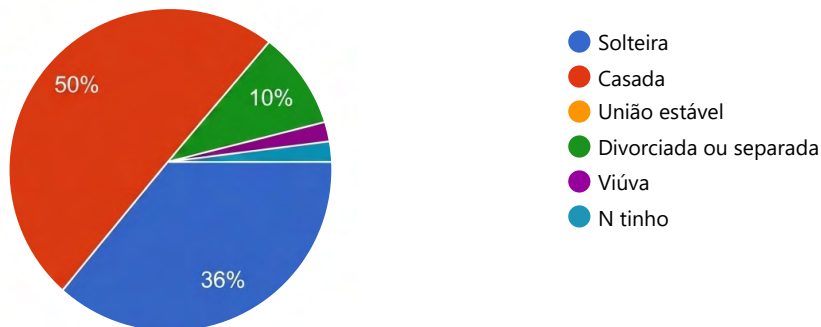
racial, mas não impede que o pertencimento islâmico produza fricções no modo como essas mulheres são socialmente lidas (Barbosa; Paiva, 2026, no prelo).

Adicionalmente, é crucial discutir que as brasileiras nascidas muçulmanas advêm, em grande parte, de famílias de origem árabe, considerando as ondas migratórias de sírios, libaneses, palestinos e outros grupos ao final do século XIX e ao longo do século XX. Gradativamente, esses grupos foram incorporados à branquitude no contexto brasileiro (Karam, 2025): ainda que tal incorporação tenha envolvido apagamentos, negociações e hierarquias, funcionou como estratégia de sobrevivência e de mobilidade social. Nesse sentido, a autodeclaração como branca extrapola o fenótipo individual, aludindo à expressão de processos históricos nos quais a *arabidade* foi frequentemente aproximada da brancura, em articulação com dinâmicas de classe, raça e assimilação cultural forçada. Por isso, muitas pessoas de origem árabe podem acabar se reconhecendo, ou sendo reconhecidas, como brancas, especialmente quando apresentam pele clara.

Convém assinalar que utilizamos, na formulação da pergunta, as categorias definidas pelo IBGE no Brasil. Em outros contextos, tem sido incorporada a categoria “marrom”, mais comum em debates anglófonos sobre pessoas árabes, sul-asiáticas, latinas ou médio-orientais; contudo, esse debate ainda não acontece com o mesmo fôlego no Brasil.

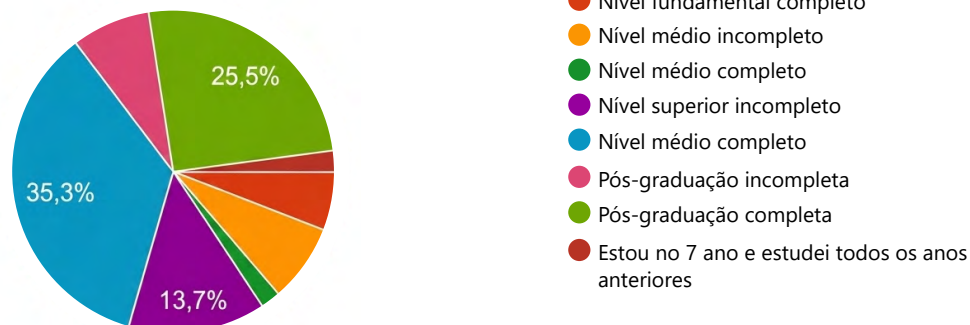
#### Qual seu estado civil?

50 respostas



#### Qual seu grau de escolaridade?

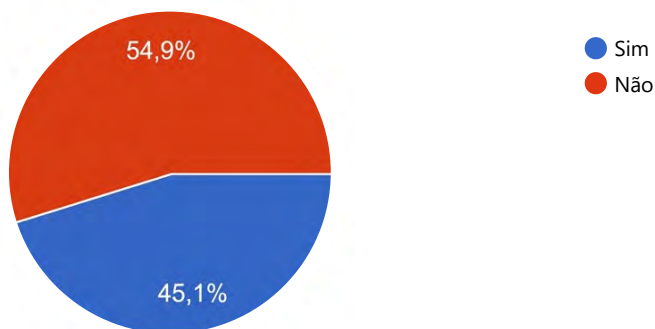
51 respostas



O gráfico revela um perfil altamente escolarizado. A maior proporção das respondentes possui ensino superior completo (35,3%), seguida por pós-graduação completa (25,5%) e ensino superior incompleto (13,7%). Isto é, essas três categorias indicam que uma parcela substancial da amostra acessou o ensino superior ou a pós-graduação. Há também respondentes com ensino médio completo, ensino médio incompleto, ensino fundamental completo e pós-graduação incompleta, mas em proporções menores.

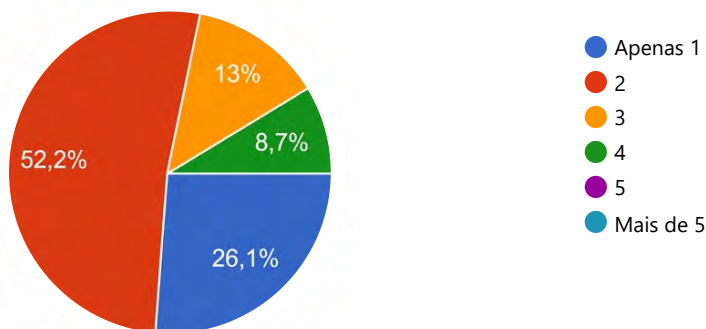
*Você tem filhos(as)?*

51 respostas



*Se sua resposta à questão anterior foi "SIM", quantos filhos(as) você tem?*

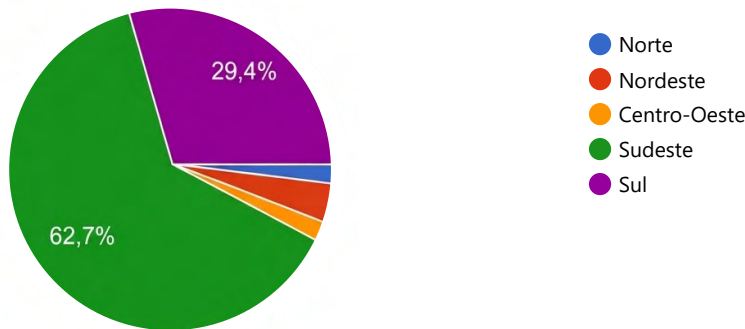
23 respostas



Em relação à maternidade, 45,1% das respondentes afirmaram ter filhos(as), enquanto 54,9% disseram não ter. Entre aquelas que os têm, predominam mulheres com dois filhos(as), correspondendo a 52,2% das 23 respondentes dessa questão.

### Em qual região do Brasil você reside?

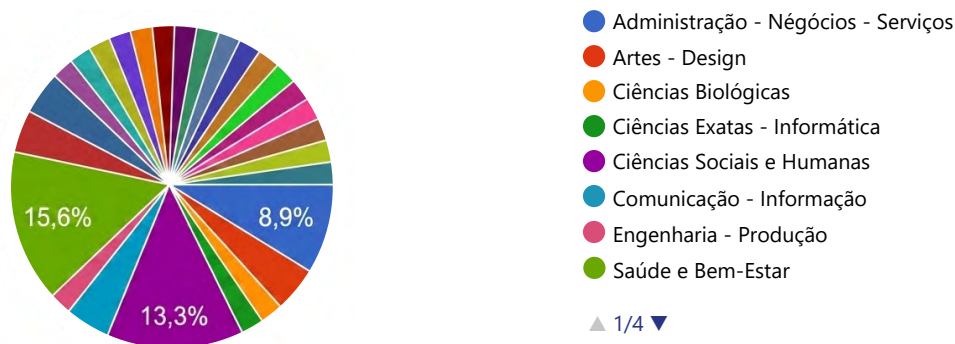
51 respostas



Assim como as brasileiras revertidas, as respondentes brasileiras nascidas muçulmanas residem, em sua maioria, no Sudeste (62,7%). A segunda região mais representada é o Sul, com 29,4%. As demais regiões – Norte, Nordeste e Centro-Oeste – aparecem em menor quantidade. Esse dado indica que a amostra está concentrada em regiões historicamente marcadas por maior presença de comunidades árabes e muçulmanas institucionalizadas.

### Qual sua área de atuação?

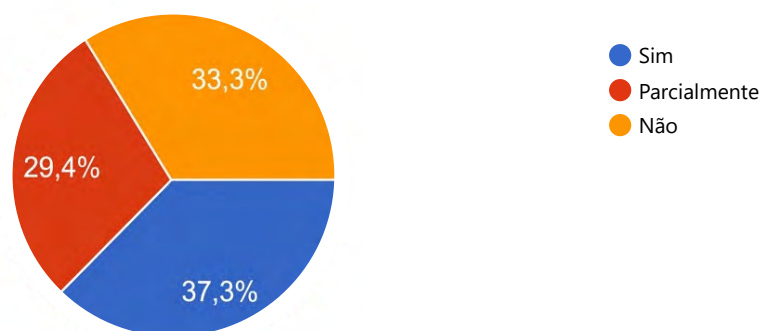
45 respostas



O gráfico indica uma inserção profissional bastante diversificada entre as mulheres nascidas muçulmanas no Brasil. Ainda que as áreas mais recorrentes coincidam com aquelas apontadas pelas mulheres muçulmanas brasileiras revertidas – Saúde e Bem-Estar, Ciências Sociais e Humanas e Administração-Negócios-Serviços –, sua concentração entre as brasileiras nascidas muçulmanas permite aproximar esse achado da observação de Truzzi (1997) acerca da valorização, em determinados segmentos de origem árabe, de profissões liberais socialmente prestigiadas, como medicina e advocacia, assim como de ocupações ligadas ao ramo de negócios. Esse último aspecto dialoga com as primeiras ondas migratórias árabes no Brasil (Truzzi, 1997; Osman, 2011), nas quais o comércio e outras atividades econômicas autônomas figuravam como estratégias importantes de inserção e ascensão social.

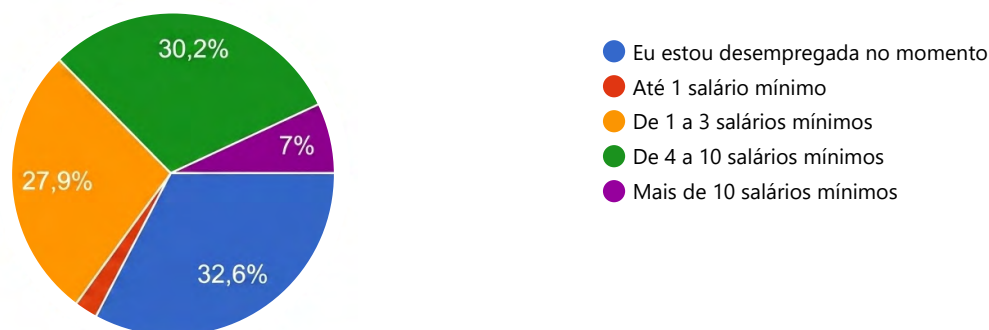
### Você tem autonomia financeira?

51 respostas



### Qual sua faixa salarial?

43 respostas

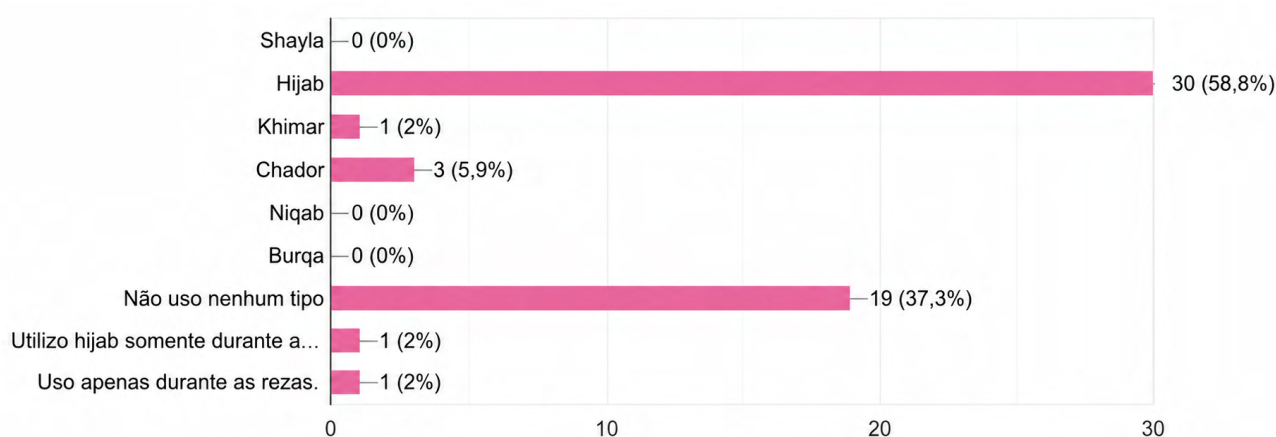


Referente à autonomia financeira das brasileiras nascidas muçulmanas, 37,3% afirmam possuí-la, 29,4% dizem tê-la apenas parcialmente e 33,3% declaram não ter autonomia. Em outros termos, a maioria das participantes (62,7%) concentra-se entre a autonomia parcial e a ausência de autonomia financeira.

Comparativamente, no universo desta pesquisa, as revertidas se encontram em posição de maior independência material do que as brasileiras nascidas muçulmanas. Esse dado evidencia que as condições materiais de vida não se distribuem de forma homogênea entre as mulheres muçulmanas, o que pode repercutir diretamente sobre suas margens de decisão, bem como sobre o acesso a recursos de proteção, cuidado e enfrentamento de situações de vulnerabilidade. Pontua-se, contudo, que a autonomia financeira entre as brasileiras nascidas muçulmanas pode estar sendo limitada não em função de dinâmicas subjetivas ou familiares, mas por dificuldades objetivas de inserção no mercado de trabalho e de acesso à renda.

### Qual tipo de vestimenta islâmica você usa? (Pode escolher mais de uma resposta)

51 respostas



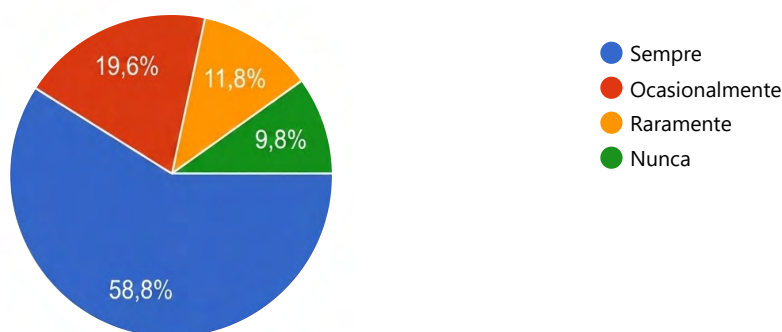
A partir das respostas obtidas, 37,3% das brasileiras nascidas muçulmanas afirmam não usar nenhum tipo de vestimenta islâmica, parcela mais alta do que a averiguada entre as brasileiras revertidas (22,4%).

Há, na literatura sobre a imigração sírio-libanesa e sobre a constituição histórica das comunidades muçulmanas no Brasil, a constatação de que muitas mulheres abandonaram ou flexibilizaram gradativamente o uso do véu em processos de adaptação ao contexto brasileiro (Castro, 2015; Souza, 2020). Essa leitura aparece em trabalhos etnográficos e históricos que mostram que, em várias famílias de origem árabe, a prática religiosa e os marcadores visíveis de pertencimento foram sendo atenuados ao longo das gerações, especialmente em um cenário no qual a integração social frequentemente passava por estratégias de "discrição" cultural-religiosa.

Assim, nota-se que as revertidas apresentam maior adesão ao *hijab* e menor proporção de não uso, enquanto entre as nascidas muçulmanas há um maior contingente de mulheres que não adotam marcadores visíveis de pertencimento religioso. Isso sugere que, no universo da pesquisa, as revertidas tendem a assumir de modo mais pronunciado a visibilidade religiosa no corpo.

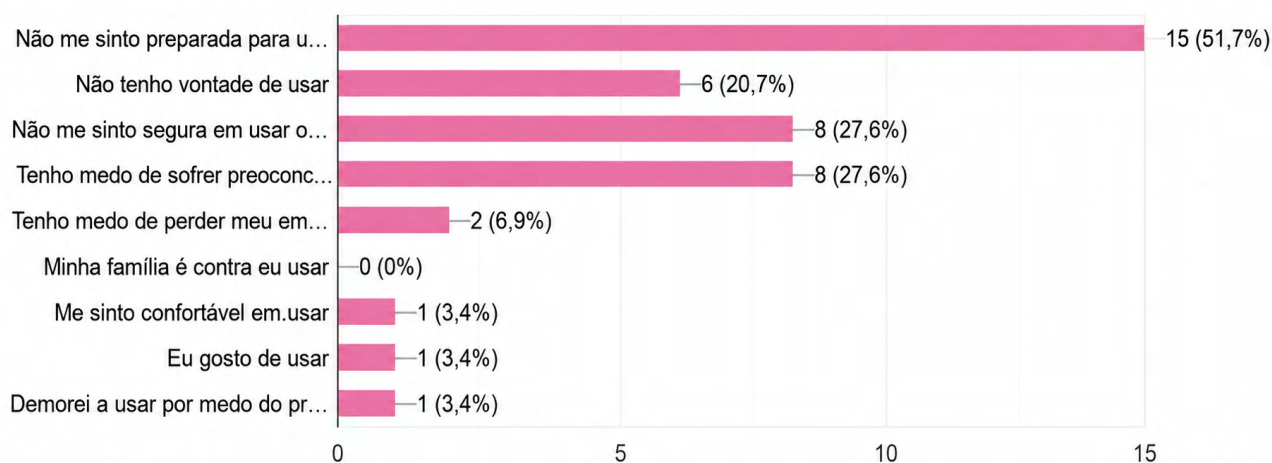
### Com que frequência você usa o véu islâmico?

51 respostas



### Caso não se sinta confortável para usar o véu, quais seriam os principais motivos?

29 respostas



No conjunto das brasileiras nascidas muçulmanas, o principal motivo apontado para o eventual desconforto em usar o véu é o fato de não se sentirem preparadas para utilizá-lo (51,7%). Em seguida, aparecem, com a mesma frequência, não se sentirem seguras para usá-lo (27,6%) e o medo de sofrer preconceito (27,6%). Em proporção menor, figuram a falta de vontade de usar (20,7%) e o receio de perder o emprego (6,9%), ao passo que a oposição familiar não foi mencionada como obstáculo (0%).

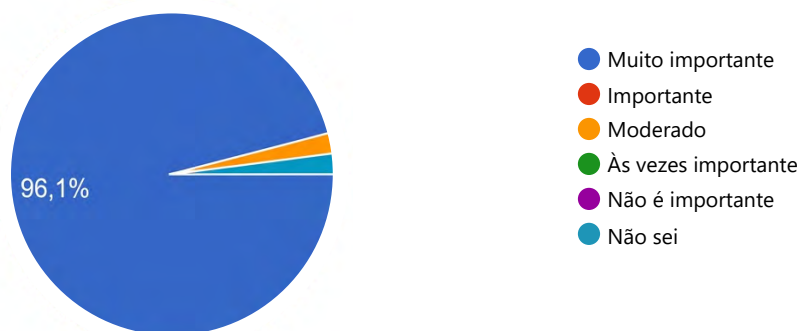
Em comparação com o gráfico referente às mulheres brasileiras revertidas, nota-se uma diferença de ênfase: entre as nascidas muçulmanas, sobressai a dimensão do preparo e do tempo necessário para assumir essa prática, ao passo que, entre as revertidas, prevalece a percepção de insegurança quanto ao seu uso.

Tal contraste permite levantar a hipótese de que, embora em ambos os grupos o uso do véu esteja atravessado por constrangimentos sociais, essa decisão se organiza de modo distinto conforme a trajetória de inserção no Islam. Entre as nascidas muçulmanas, os achados sugerem que essa deliberação tende a se inscrever em um processo de elaboração e negociação subjetiva. Já entre as revertidas, a adoção do véu pode operar como marco de ruptura biográfica e de transformação identitária pública, fazendo com que pesem os efeitos da visibilidade religiosa e os custos sociais associados à afirmação pública da identidade muçulmana.

No caso das nascidas muçulmanas, o véu pode remeter a um repertório previamente conhecido e familiar, ainda que sua adoção efetiva demande convicção, preparo e tempo - isso pode ajudar a explicar por que a categoria "não me sinto preparada" ganha mais destaque do que formulações relacionadas à ameaça externa. Entre as revertidas, por sua vez, o uso do véu pode estar mais fortemente ligado ao desafio de sustentar publicamente uma identidade recém-assumida em espaços familiares, profissionais e sociais nem sempre receptivos, o que tende a intensificar o peso da insegurança e da gestão dos riscos envolvidos nessa visibilização. Assim, enquanto em um caso se sobressai a elaboração subjetiva da prática, no outro ganha maior relevo o manejo dos efeitos sociais de sua exteriorização.

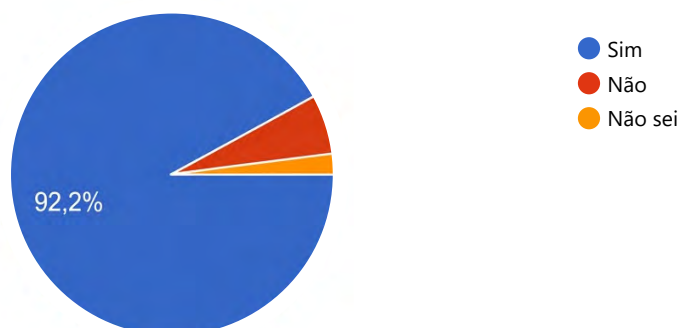
*Você considera importante ter liberdade religiosa?*

51 respostas



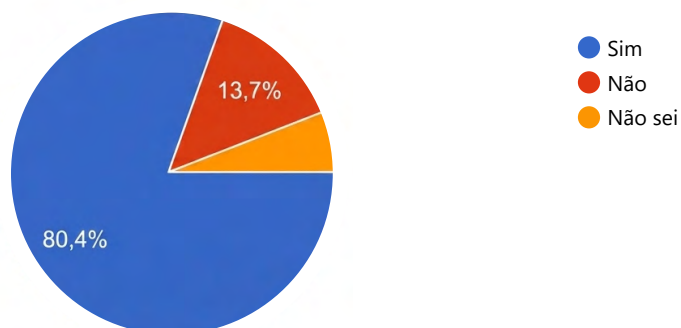
*Na sua opinião, a mulher muçulmana sofre discriminação no Brasil?*

51 respostas



*Você já sofreu algum tipo de preconceito por ser muçulmana?*

51 respostas



A partir das respostas das brasileiras nascidas muçulmanas, observa-se um apreço inequívoco pela liberdade religiosa, considerada importante por 96,1% das respondentes. Concomitantemente, a percepção de que mulheres muçulmanas sofrem discriminação no Brasil é compartilhada por 92,2% da amostra.

Quando a pergunta se desloca da percepção geral para a experiência pessoal – “Você já sofreu algum tipo de preconceito por ser muçulmana?” –, o percentual permanece elevado: 80,4% assinalaram “sim”, 13,7% afirmaram não ter sofrido preconceito e 5,9% não souberam responder.

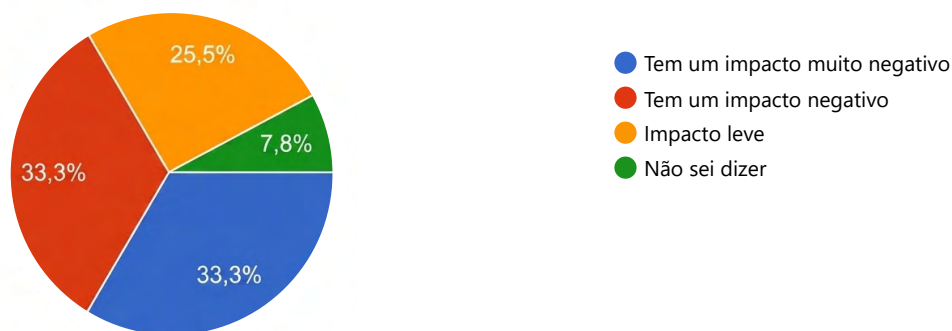
Essa diferença entre a percepção coletiva da discriminação e a experiência individual relatada indica que a islamofobia é reconhecida como fenômeno social mesmo quando não se apresenta, necessariamente, como vivência individual direta. Cabe pontuar, ainda, que algumas respondentes podem não identificar certos episódios em suas trajetórias porque determinadas formas de discriminação são vividas de modo ambíguo, naturalizado ou difícil de nomear como tal.

Comparativamente às brasileiras revertidas ao Islam, os dados indicam uma aproximação: tanto entre brasileiras revertidas quanto entre brasileiras nascidas muçulmanas, há forte percepção de discriminação contra mulheres muçulmanas e alta valorização da liberdade religiosa. A diferença, contudo, pode residir nas formas de vivenciar e interpretar essa violência. Assim, embora compartilhem a exposição à islamofobia, os sentidos atribuídos a essa violência podem variar conforme a trajetória religiosa: nascer no Islam ou aderir a ele ao longo da vida produz posições distintas diante da família, da comunidade religiosa e da sociedade em geral.

Prevalece, portanto, a constatação de que a liberdade religiosa é quase unanimemente valorizada pelas mulheres muçulmanas brasileiras, ainda que esse atributo conviva com a percepção de que tal direito é frequentemente ferido, na medida em que não se mostra plenamente assegurado às mulheres muçulmanas no país. Há, nesse sentido, uma distância entre o ideal normativo da liberdade religiosa e suas condições concretas de exercício.

*Em sua experiência, como a islamofobia afeta seu bem-estar psicológico e emocional?*

51 respostas

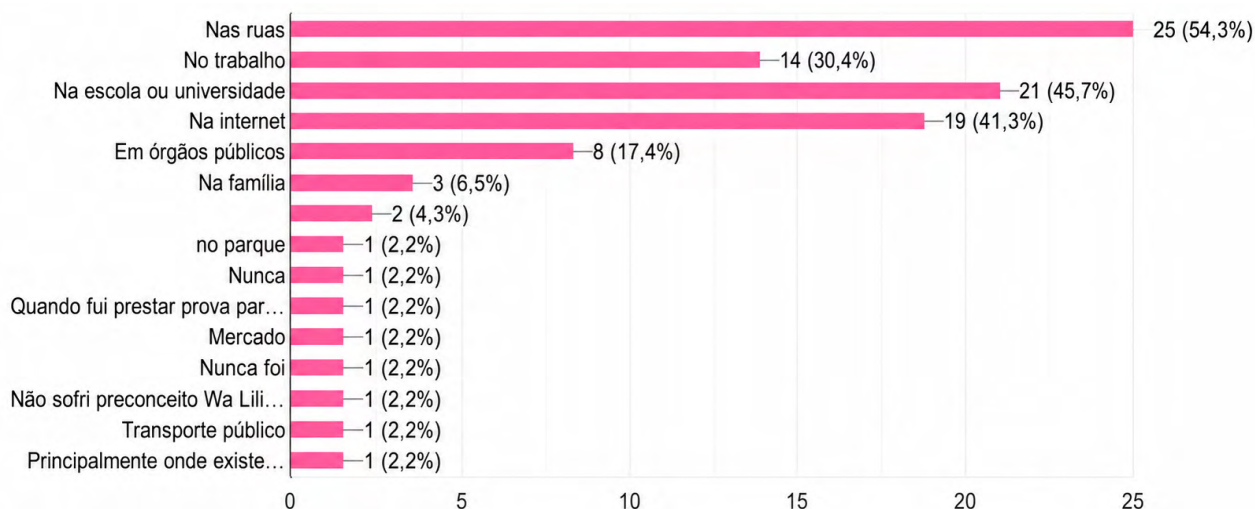


Neste gráfico, observa-se que a islamofobia é percebida pelas brasileiras nascidas muçulmanas como um fenômeno com efeitos contundentes sobre o bem-estar psicológico e emocional. Entre as respondentes, 33,3% afirmam que a islamofobia tem um impacto muito negativo e outros 33,3% indicam um impacto negativo. Tomadas conjuntamente, essas duas respostas correspondem a 66,6% da amostra, isto é, aproximadamente dois terços das participantes. Além disso, 25,5% apontam um impacto leve, enquanto apenas 7,8% assinalam “não sei dizer”.

A conjugação desses dados com aqueles previamente fornecidos pelas brasileiras revertidas – entre as quais 83,8% apontaram que a vivência islamofóbica contribuía média ou significativamente para quadros depressivos e/ou ansiosos – reforça a compreensão da islamofobia como fenômeno com repercussões importantes na saúde mental das mulheres muçulmanas no Brasil.

*Se já sofreu preconceito, em qual ambiente isso aconteceu? (Mais de uma resposta pode ser assinalada)*

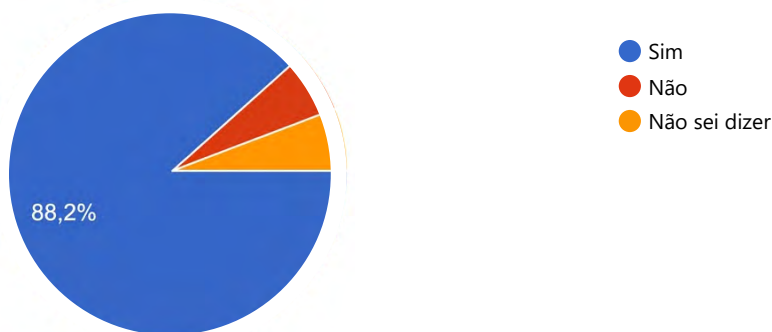
46 respostas



Sobre os ambientes em que o preconceito ocorreu, observa-se que as ruas aparecem como o principal espaço de exposição à violência, mencionadas por 54,3% das respondentes. Em seguida, destacam-se a escola ou universidade, com 45,7%; a internet, com 41,3%; e o trabalho, com 30,4%. Menos frequentes, os órgãos públicos, mencionados por 17,4%, merecem atenção.

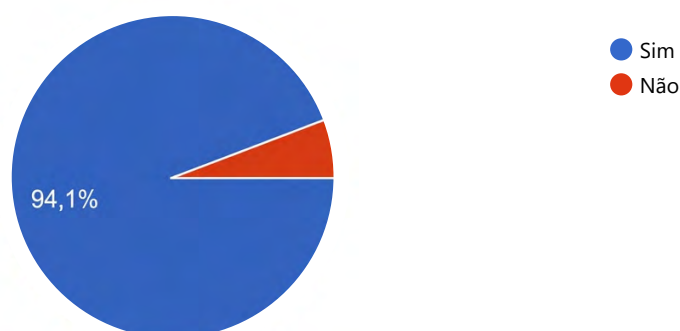
*Para você, a islamofobia é um problema no Brasil?*

51 respostas



Você conhece alguém que já sofreu algum tipo de intolerância religiosa ou um ato de islamofobia?

51 respostas

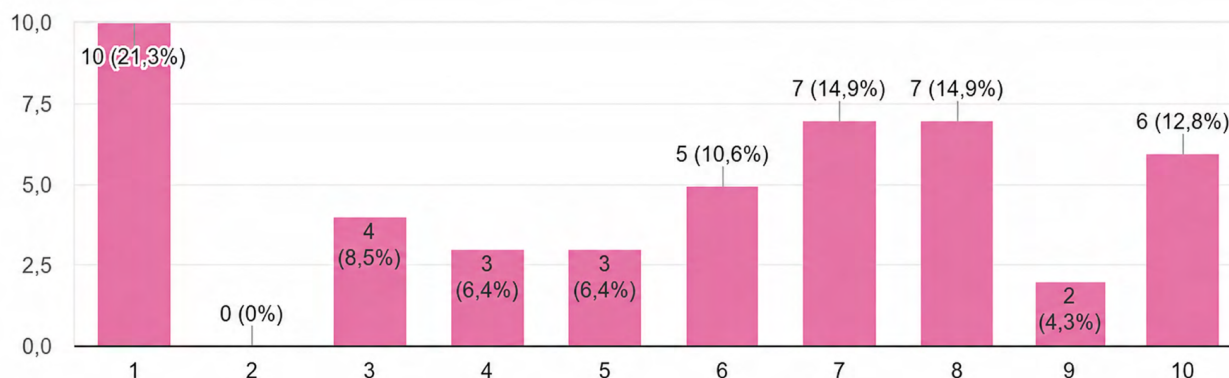


Das brasileiras nascidas muçulmanas, 88,2% consideram que a islamofobia é um problema no Brasil. Ainda no plano da percepção comunitária, 94,1% das respondentes afirmam conhecer alguém que já sofreu intolerância religiosa ou ato de islamofobia: a violência circula no entorno das participantes, compondo uma experiência compartilhada de vulnerabilidade.

Conferindo maior pessoalidade aos dados, a última questão aborda a frequência com que as respondentes brasileiras nascidas muçulmanas são ofendidas e discriminadas em público por causa da religião, qualificando ainda mais essa experiência. A maioria afirma que isso ocorre ocasionalmente (51%), enquanto 25,5% dizem que ocorre raramente, 19,6% afirmam que nunca ocorre e uma parcela menor relata que ocorre sempre (3,9%), ou seja, 80,4% já foram ofendidas e/ou discriminadas em público por causa da religião, em diferentes frequências. A categoria "ocasionalmente" é importante: ela indica que a islamofobia se impõe como uma possibilidade recorrente, podendo emergir em situações específicas de exposição pública. Dito de outra forma, trata-se de uma violência que pode ser intermitente, mas que, de todo modo, é persistente.

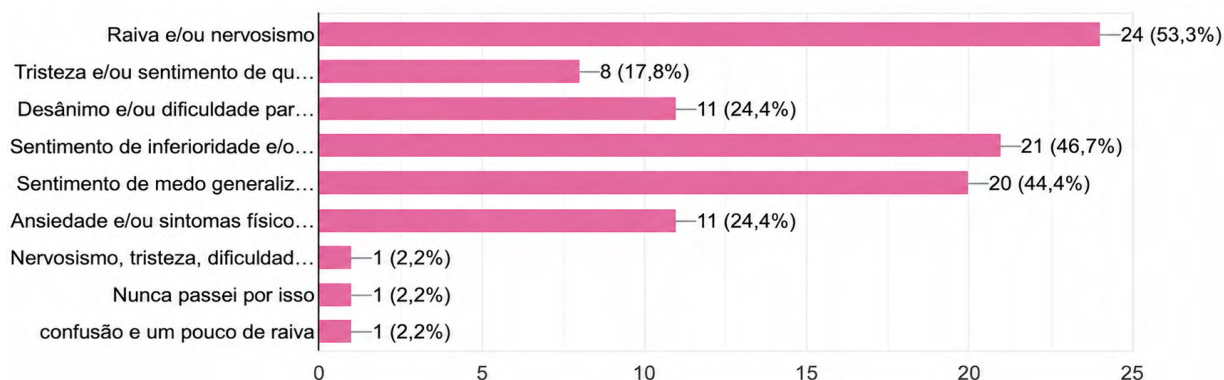
Em uma escala de 0 a 10, qual foi o nível de sofrimento causado por essa situação?

47 respostas



Considerando a situação que você avaliou na pergunta anterior, quais sentimentos estão relacionados a esse sofrimento?

45 respostas



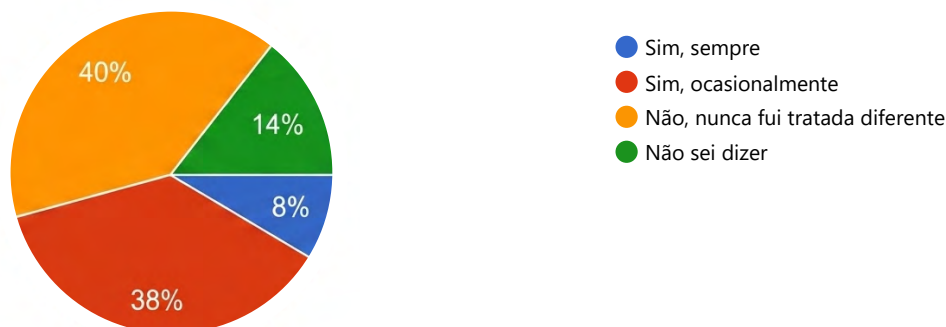
A distribuição das respostas sobre o nível de sofrimento gerado pela intolerância religiosa e/ou por atos de islamofobia entre brasileiras nascidas muçulmanas é dispersa, mas revela concentração expressiva nas pontuações mais elevadas da escala. Embora a maior frequência isolada corresponda ao nível 1 (21,3%), há percentuais importantes nos níveis 6 (10,6%), 7 (14,9%), 8 (14,9%) e 10 (12,8%). Somados, os níveis de 6 a 10 abarcam mais da metade das respostas, sugerindo que, para uma parcela relevante das respondentes, os episódios de islamofobia produzem sofrimento significativo. Esse dado impede uma leitura minimizadora da discriminação: mesmo quando sua frequência é ocasional, seus efeitos subjetivos podem ser intensos.

Quanto aos estados subjetivos associados ao sofrimento, o sentimento mais mencionado é raiva e/ou nervosismo, assinalado por 53,3% das respondentes. Em seguida, aparecem sentimento de inferioridade e/ou humilhação com 46,7% e medo generalizado com 44,4%, além de desânimo e ansiedade, ambos com 24,4%, e tristeza (17,8%).

Nota-se que a experiência emocional não orbita predominantemente em torno da tristeza, mas sim de um núcleo afetivo marcado por tensão, indignação, medo e desqualificação de si. A maior frequência de raiva e/ou nervosismo denota que, para além de uma dor íntima, a islamofobia é vivida como experiência de interpelação violenta que produz estado de alerta e mobiliza a percepção de injustiça.

Você sente que recebe um tratamento diferente da parte de profissionais de saúde quando se identifica como muçulmana?

50 respostas

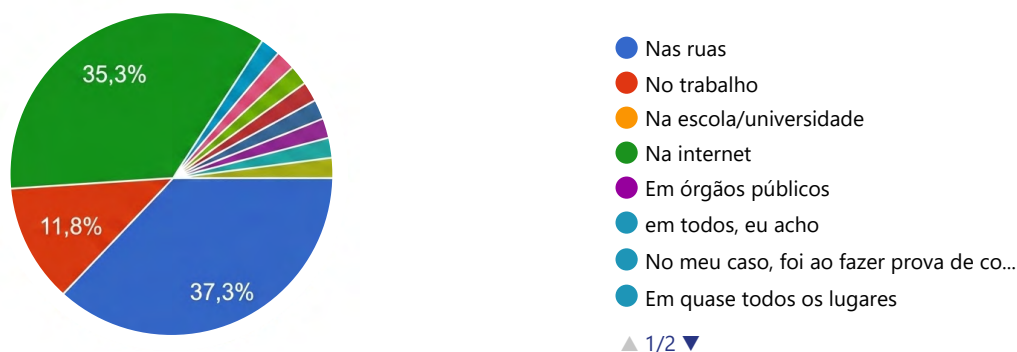


Embora 40% das brasileiras nascidas afirmem nunca ter recebido tratamento diferenciado por parte dos profissionais de saúde quando identificadas como muçulmanas, 46% relatam que isso ocorre sempre ou ocasionalmente, percentual que não pode ser negligenciado. A presença de 14% de respostas “não sei dizer” também sugere a existência de experiências ambíguas, nas quais o tratamento diferenciado pode se apresentar sutilmente na forma de perguntas, comentários, olhares ou pressupostos sobre gênero, corpo, autonomia, família e religiosidade.

## Ambientes nos quais a violência foi cometida

Na sua opinião, onde a mulher muçulmana mais sofre discriminação?

51 respostas



Em relação aos ambientes nos quais a violência ocorre, os dados obtidos junto às brasileiras nascidas muçulmanas mostram que as ruas aparecem como o espaço em que a mulher muçulmana mais sofre discriminação, com 37,3% das respostas. Muito próximo disso, aparece a internet, com 35,3%. O trabalho surge em terceiro lugar, com 11,8%.

Os dados convergem com aqueles apresentados pelas brasileiras revertidas. Corrobora-se, portanto, que a discriminação contra a mulher muçulmana brasileira se manifesta primordialmente em três ambientes principais: ruas, internet e trabalho, nessa ordem. O trabalho, contudo, assume peso levemente mais acentuado entre as revertidas.

Quando comparados aos dados oriundos do *I Relatório de Islamofobia no Brasil (2022)*, esses resultados indicam permanências e deslocamentos importantes. Naquele momento, o espaço público, sobretudo a rua, já aparecia como o lugar de maior incidência da violência contra mulheres muçulmanas: 72% das ocorrências se deram nesse ambiente, seguidas pelo trabalho (39,9%), pela universidade (31,8%) e pela casa (29%). No presente levantamento, a rua permanece como ambiente central de discriminação, confirmando a persistência da exposição pública do corpo muçulmano como elemento estruturante da islamofobia.

No entanto, chama atenção o crescimento expressivo da internet como espaço percebido de violência: se no *I Relatório* ela aparecia de modo residual, agora alcança proporções elevadas, sendo mencionada por 30,9% das brasileiras revertidas e 35,3% das brasileiras nascidas muçulmanas. Essa mudança reforça que a islamofobia é um fenômeno dinâmico, que se reconfigura ininterruptamente e demanda que dados sejam produzidos e analisados em fluxo contínuo.

## Ambiente de trabalho

**SITUAÇÃO 1:** “No meu caso a discriminação foi na verdade despreparo de profissionais desinformados... no dia da prova do concurso, quando além de eu retirar no banheiro com fiscal feminina para verem que não havia nenhum fone de ouvido, ainda passaram o detector no meu cabelo e me colocaram numa sala isolada”.

**SITUAÇÃO 2:** “Outra situação foi no trabalho onde eu estava fazendo o jejum do ramadan e uma mulher ficava zombando de eu estar fazendo jejum”.

**SITUAÇÃO 3:** “Já sofri ataques em transporte públicos, e uma vez uma médica atribuiu a minha baixa de vitamina D ao uso do hijab, mas ela fez o comentário de uma forma insolente e desdenhando minha roupa”.

## Ambiente acadêmico/escolar

**SITUAÇÃO 1:** “Durante os anos da graduação haviam dois professores que tinham muita implicância comigo, tinham fixação em abrir assuntos desconexos com as aulas que envolviam violência cometida supostamente por muçulmanos. Eu cheguei a cair no erro de entrar num embate com um deles, acabei repetindo a matéria porque ele zerou minha prova injustamente”.

**SITUAÇÃO 2:** “Em concursos públicos e prova de enem e vestibular ou processo seletivo em empresas, alguns agentes islamofóbicos aproveitam-se da posição para nos humilhar, rebaixar ou desestabilizar a candidata muçulmana”.

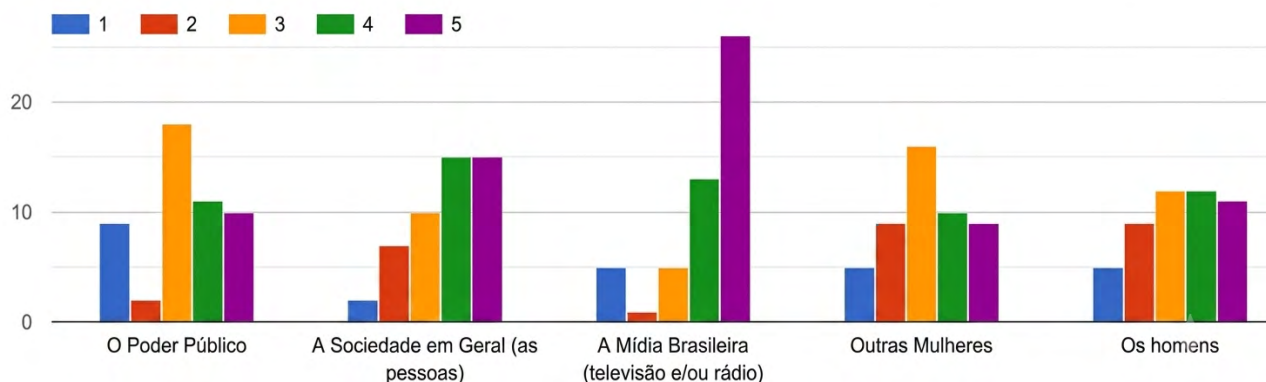
**SITUAÇÃO 3:** “No vestibular da minha filha a funcionária a retirou de sala para revista 3 vezes e só parou quando a outra funcionária disse para ela parar. Atrasou sua prova e ficava coagindo e pressionando durante a prova”.

**SITUAÇÃO 4:** “Desde criança sofri muito desrespeito e discriminação por ser muçulmana na escola, até o período do ensino médio. Em um certo dia, 11 de setembro, um colega de sala me constrangeu na frente de todos alegando que minha família foi culpada pelo atentado de 11 de setembro”.

**SITUAÇÃO 5:** “Estava no jumed em Americana, e um aluno de outra faculdade me empurrou 2 vezes e falou para os demais alunos se afastarem de mim pois eu deveria estar com bomba embaixo da roupa. Fiz BO”.

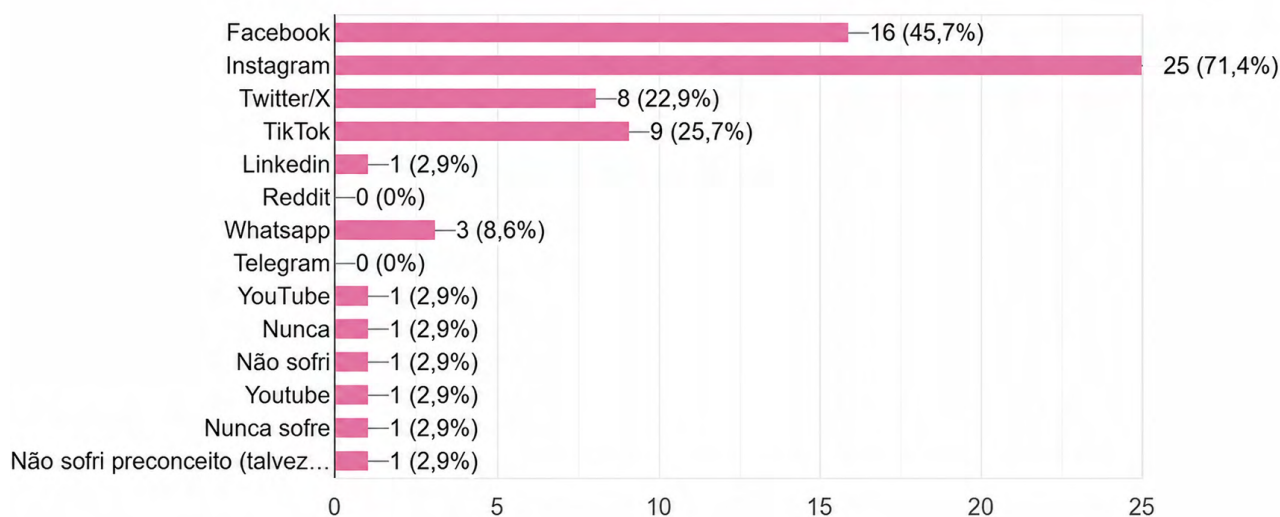
## Violência em plataformas da internet / ligada à mídia

*Considerando sua experiência e percepção, como você avalia o quanto cada grupo contribui para a discriminação contra mulheres muçulmanas no Brasil (sen...criminação e 5 = contribui muito para a discriminação)?*



Se você sofreu preconceito na Internet, em qual rede social isso aconteceu?

35 respostas



Tanto entre brasileiras nascidas muçulmanas quanto entre brasileiras revertidas, o Instagram aparece como a principal plataforma associada à experiência de preconceito na internet. O percentual é muito próximo nos dois grupos: 71,4% entre as nascidas muçulmanas e 74,5% entre as revertidas. Esse dado sugere que a violência digital contra mulheres muçulmanas se concentra, sobretudo, em plataformas baseadas na visualidade, na exposição pública da imagem e na circulação cotidiana de performances identitárias.

A articulação entre violência digital e produção midiática da islamofobia é incontornável nos dois subgrupos. Nos gráficos de percepção, a mídia brasileira aparece como o agente que mais contribui para a discriminação contra mulheres muçulmanas, com forte concentração nos níveis mais altos da escala. Assim, os dados chamam atenção para o fato de que a violência em plataformas digitais não deve ser interpretada apenas como soma de ataques individuais ocorridos em redes sociais: ela se inscreve em uma ecologia comunicacional mais ampla, na qual mídia tradicional, redes sociais, discursos religiosos, relações de gênero e imaginários sobre o Islam se retroalimentam - televisão, rádio, portais de notícia, redes sociais e interações cotidianas compõem um circuito de produção de sentidos. Dessa forma, a violência em plataformas da internet deve ser compreendida como parte de um continuum entre mídia, sociedade e cotidiano, no qual a discriminação se produz, se dissemina e se atualiza por múltiplos canais.

## Ambiente internet

**SITUAÇÃO 1:** "Sofro discriminação diariamente nas lives que abro para divulgar meu trabalho no Tiktok".

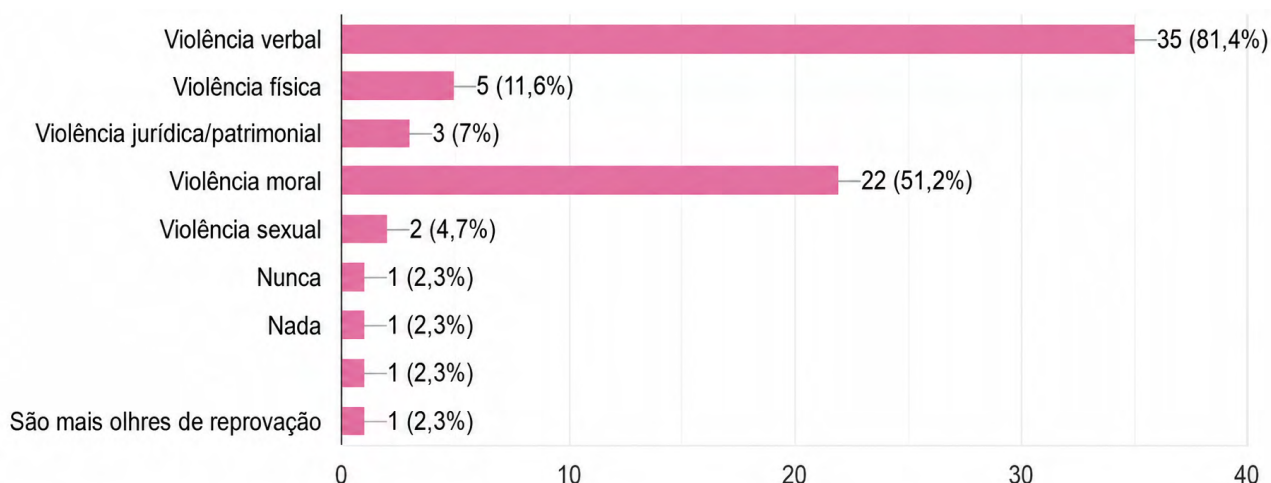
**SITUAÇÃO 2:** "Comentários com xingamentos e ameaças em redes sociais".

**SITUAÇÃO 3:** “Já falaram no tiktok que nós muçulmanas não temos direito e somos oprimidas”.

## Tipos de violência

Qual foi o tipo de violência que você sofreu? (Mais de uma resposta pode ser assinalada)

43 respostas



A violência verbal também aparece como modalidade predominante entre as brasileiras nascidas muçulmanas, tendo sido indicada por 81,4% das respondentes – entre as revertidas, o percentual é de 88,2%. Isso mostra que, independentemente de terem nascido em famílias muçulmanas ou de terem abraçado o Islam ao longo da vida, a forma mais recorrente de agressão é aquela que se expressa pela palavra: insultos, comentários depreciativos, zombarias, acusações, interpelações hostis e discursos de desqualificação.

A violência moral também aparece como a segunda modalidade mais frequente nos dois grupos, mas com uma diferença relevante de intensidade. Entre as nascidas muçulmanas, ela foi assinalada por 51,2% das respondentes; entre as revertidas, por 36,7%. Esse dado pode indicar que, para as mulheres nascidas muçulmanas, a islamofobia tende a atingir de modo mais acentuado dimensões ligadas à honra, à reputação, e ao pertencimento familiar/comunitário: enquanto as revertidas enfrentam o estranhamento dirigido à “escolha” pela religião, as nascidas muçulmanas podem ser alvo de uma desqualificação vinculada à origem, à herança familiar e à leitura social de um pertencimento religioso percebido como cerceador da própria decisão individual.

A violência física aparece em proporções próximas nos dois grupos: atinge 11,6% das brasileiras nascidas muçulmanas e 9,2% das revertidas. A violência jurídica/patrimonial, por sua vez, apresenta frequência duas vezes maior entre as nascidas muçulmanas, correspondendo a 7% das respostas, frente a 3,5% entre as revertidas.

Em síntese, os gráficos demonstram que a islamofobia contra mulheres muçulmanas brasileiras se manifesta principalmente por meio de violências verbais e morais. Em termos comparativos, os dados deste *III Relatório*

de *Islamofobia no Brasil* reiteram o que já havia sido apontado no *I Relatório* (2022): naquele levantamento, considerando mulheres muçulmanas de modo geral, a violência verbal também aparecia em destaque, com 92,2%, seguida pela violência moral (45,5%) e física (10,5%).

## Violência verbal

**SITUAÇÃO 1:** “Já fui abordada na rua aos gritos por uma mulher”.

**SITUAÇÃO 2:** “Estava na calçada esperando uma pessoa, quando um senhor de dentro da casa dele começou a me xingar de nomes horríveis”.

**SITUAÇÃO 3:** “No shopping, e no mercado, me chamaram de mulher bomba e falaram ‘melhor a gente ir embora, porque ela vai explodir tudo’”.

**SITUAÇÃO 4:** “Já sofri inúmeros ataques por parte de evangélicos e católicos nas ruas ou espaços públicos, já jogaram água, o mais comum são ataques verbais”.

**SITUAÇÃO 5:** “Já me chamaram de muitas coisas! Imitaram um sotaque árabe quando me viram. Me perguntaram se eu me incomodava com as brasileiras ‘ousadas’ querendo me diminuir como mulher por eu andar decentemente vestida. Mulher bomba”.

**SITUAÇÃO 6:** “A maioria das vezes sou abordada na rua por evangélicos xingando e falando que sou terrorista e ‘lá’ matamos cristãos”.

**SITUAÇÃO 7:** “Teve um episódio que eu estava dirigindo e um outro motorista disse que me mataria e me mandaria para o inferno”.

**SITUAÇÃO 8:** “Estava saindo do portão de casa com a minha mãe e na rua um homem começou a gritar e me xingar enquanto apontava para o meu *hijab*, e depois sinalizou com a mão que queria nos atirar”.

**SITUAÇÃO 9:** “Ofencia sinte menos gente pessoas fala para voltar para meu país sinte as pessoas fala que agente vem para roupar o Brasil é outras coisas.” (*sic*) [A gente sofre ofensas, se sente mal. As pessoas mandam a gente voltar para o nosso país. Dizem que viemos para roubar o Brasil, entre outras coisas].

## Violência física

**SITUAÇÃO 1:** “Fui perseguida num shopping por 2 homens que jogaram coisas em mim”.

**SITUAÇÃO 2:** “Estava no jumed em Americana, e um aluno de outra faculdade me empurrou 2 vezes e falou para os demais alunos se afastarem de mim pois eu deveria estar com bomba embaixo da roupa”.

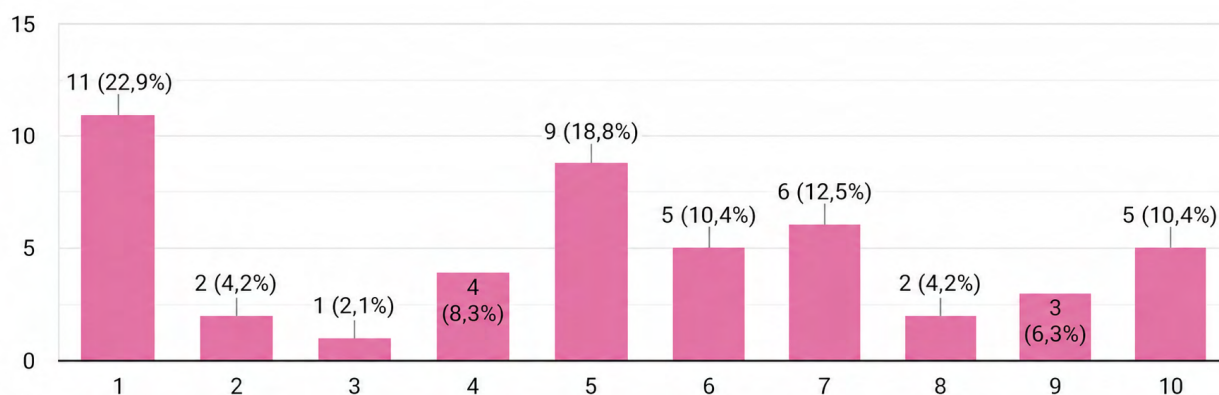
**SITUAÇÃO 3:** “Já puxaram meu *hijab*, me xingaram, me mandaram ‘voltar pro meu país’, já me chamaram de oprimida, mulher bomba”.

**SITUAÇÃO 4:** “Já arrancaram o lenço da minha prima na feira”.

## Violência pelo uso de véu

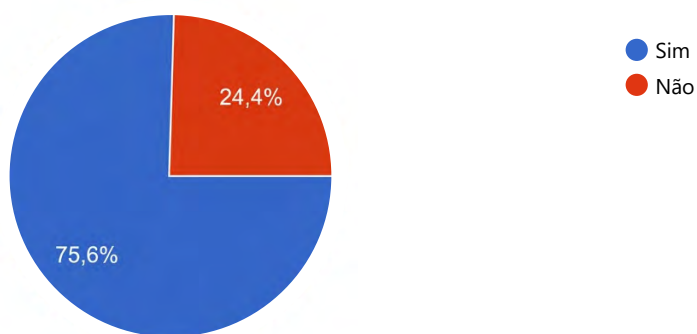
De 0 a 10, o quão segura você se sente usando o véu em público no Brasil?

48 respostas



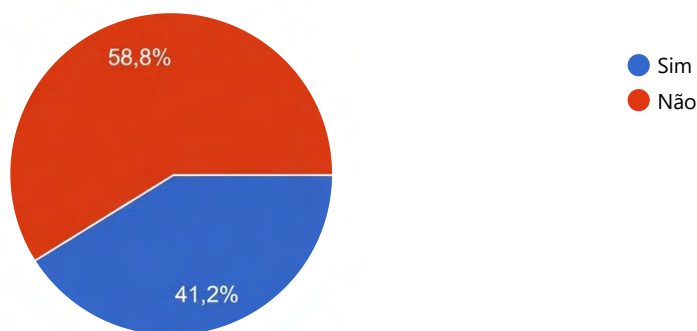
Você já foi tratada como estrangeira por usar lenço?

45 respostas



Você já sofreu algum tipo de agressão (física ou verbal) por estar usando véu em público?

51 respostas



Reiterado em oportunidades prévias, o uso do véu pode ser compreendido como uma espécie de dupla exposição: expõe quem o usa à visibilidade religiosa e, com ela, também à vulnerabilização. Nesse sentido, a islamofobia explicita sua faceta generificada. Lança-se mão da noção de *hijabfobia*, entendida como forma específica de hostilidade islamofóbica dirigida às muçulmanas em função do uso do véu islâmico.

No que se refere ao grau de segurança para usar o véu em público no Brasil, observa-se uma distribuição heterogênea, mas com saliência do nível mais baixo da escala: 22,9% das respondentes marcaram 1, indicando sensação mínima de segurança. Também há concentração relevante no nível 5, com 18,8%, sugerindo uma experiência intermediária ou ambivalente. Embora existam respostas nos níveis mais altos, como 10,4% no nível 10, há uma percepção instável de segurança.

O gráfico subsequente aprofunda essa leitura ao mostrar que 75,6% das respondentes já foram tratadas como estrangeiras por usar lenço. Esse dado evidencia o processo de estrangeirização: embora sejam brasileiras, essas mulheres têm sua nacionalidade ou pertencimento social colocados em xeque a partir de um marcador religioso visível. O lenço, nesse sentido, opera como signo que afasta essas mulheres do imaginário dominante de brasilidade, fazendo com que sejam lidas como “de fora”, “de outro país”, “árabes” ou “imigrantes”.

O terceiro gráfico indica que 41,2% das respondentes já sofreram algum tipo de agressão física ou verbal por estarem usando véu em público. Trata-se de um percentual elevado, sobretudo porque a pergunta se refere a agressões diretamente vinculadas ao uso da vestimenta religiosa. Ainda que 58,8% afirmem não ter passado por esse tipo de agressão, o fato de quatro em cada dez mulheres relatarem violência física ou verbal em razão do *hijab* é alarmante e deve ser enfrentado como tal.

**SITUAÇÃO 1:** “Confundiram com judias por usar *hijab* uma vez na fisioterapia, eu sempre saio com minha mãe porque tenho ataxia, e não tivemos problema para explicar (ambas usamos *hijab*)”.

**SITUAÇÃO 2:** “Uma moça ia nos ajudar (eu e a minha amiga) porque não estávamos conseguindo fazer força suficiente para pedalar, e então quando viramos e ela viu que usamos lenço ela inventou uma desculpa e depois graças a Deus veio um homem e nos ajudou”.

**SITUAÇÃO 3:** “No meu caso a discriminação foi na verdade despreparo de profissionais desinformados tanto no aeroporto para que retirássemos o véu em uma sala reservada, mesmo passando pelo detector, e no dia da prova do concurso, quando além de eu retirar no banheiro com fiscal feminina para verem que não havia nenhum fone de ouvido, ainda passaram o detector no meu cabelo e me colocaram numa sala isolada”.

**SITUAÇÃO 4:** “Já puxaram meu *hijab*, me xingaram, me mandaram ‘voltar pro meu país’”.

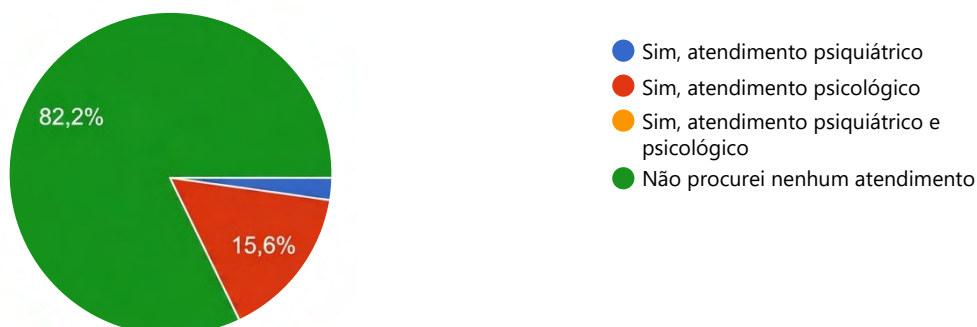
**SITUAÇÃO 5:** “Já arrancaram o lenço da minha prima na feira”.

**SITUAÇÃO 6:** “Uma vez uma médica atribuiu a minha baixa de vitamina D ao uso do *hijab*, mas ela fez o comentário de uma forma insolente e desdenhando minha roupa”.

## Procura de ajuda: denúncia, boletim de ocorrência, atendimento psicológico

*Após a violência vivida, você procurou algum atendimento profissional de saúde mental?*

45 respostas



Constata-se que, entre as mulheres brasileiras nascidas muçulmanas, a não procura por atendimento em saúde mental também foi predominante: 82,2% não buscaram qualquer tipo de cuidado formal após a violência vivida, 15,6% recorreram exclusivamente a atendimento psicológico e 2,2% apenas a acompanhamento psiquiátrico.

Entre as que buscaram cuidado, há clara predominância do atendimento psicológico sobre o psiquiátrico, o que pode sugerir maior aceitabilidade da escuta psicológica em comparação com a psiquiatria, frequentemente atravessada por estigmas adicionais ligados à patologização e à medicalização.

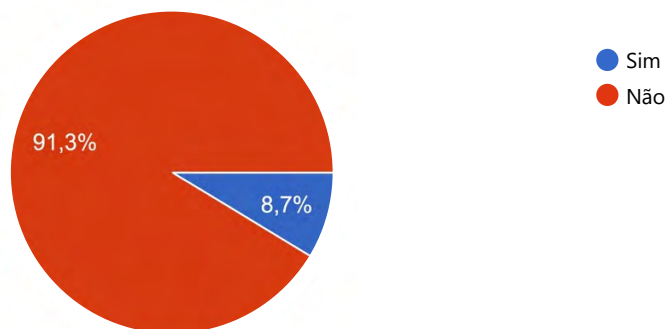
Embora o percentual de não procura por atendimento profissional seja discretamente superior ao observado entre as revertidas brasileiras, entendemos que as mesmas explicações ligadas ao contexto social

brasileiro seguem pertinentes para as mulheres brasileiras nascidas muçulmanas. Isso não impede, contudo, que a socialização islâmica desde o nascimento interfira, em alguma medida, na manutenção de uma compreensão historicamente sedimentada que tende a interpretar religião e cuidado formal em saúde mental como domínios antagônicos.

Por isso, destacamos a importância de iniciativas de psicoeducação dirigidas à comunidade muçulmana como um todo, de modo a favorecer uma compreensão menos dicotômica da relação entre religiosidade e cuidado em saúde mental, bem como a ampliar o reconhecimento de que o sofrimento psíquico pode ser acolhido e manejado por diferentes vias.

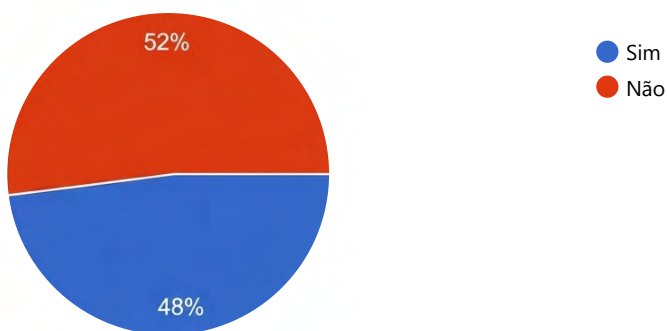
*Você registrou Boletim de Ocorrência (B.O.) para registrar a violência que você sofreu?*

46 respostas



*Em casos de violação aos seus direitos, você acredita ter apoio e acesso às orientações necessárias para denunciar e buscar medidas legais?*

50 respostas



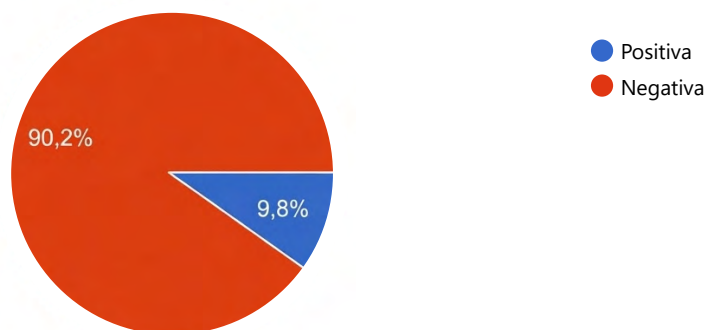
O percentual de 91,3% de não registro de Boletim de Ocorrência entre as brasileiras nascidas muçulmanas, muito próximo dos 94% verificados entre as revertidas, confirma que a subnotificação não é um dado idiossincrático de um grupo específico, mas padrão transversal a todas as mulheres muçulmanas pesquisadas.

Do ponto de vista jurídico, esse padrão consolida o argumento de que estamos diante de um estado de coisas inconstitucional no campo da proteção à liberdade religiosa: a violação sistemática de direitos fundamentais, combinada com a ineficácia dos mecanismos formais de proteção, configura exatamente o quadro que o STF identificou, no julgamento da ADPF 347, como apto a exigir respostas coordenadas e estruturais de múltiplos atores institucionais – e não apenas respostas pontuais caso a caso (Brasil, STF, ADPF 347, 2015). A comunidade muçulmana brasileira dispõe hoje de três relatórios de pesquisa empírica capazes de subsidiar uma ação dessa natureza.

## Discriminação por outras religiões

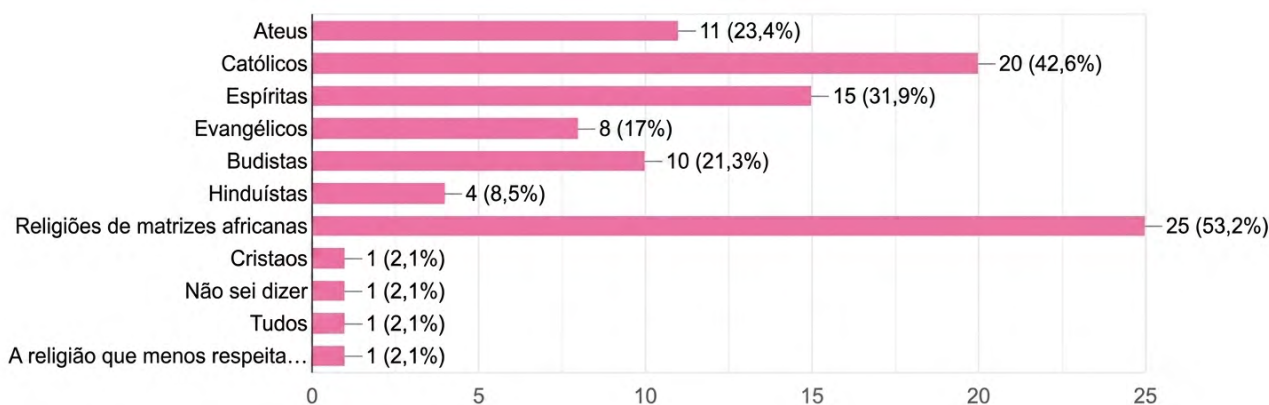
*Na sua opinião, a visão que os praticantes de outras religiões têm da mulher muçulmana é:*

51 respostas



*Pessoas de quais religiões, diferentes da sua, te respeitam mais? (Mais de uma resposta pode ser assinalada)*

47 respostas



O primeiro dado é expressivo: 90,2% das respondentes brasileiras nascidas muçulmanas consideram que praticantes de outras religiões têm uma visão negativa da mulher muçulmana, percentual superior ao observado entre as brasileiras revertidas, que já era elevado (85,2%).

Entre as brasileiras nascidas muçulmanas, quando perguntadas sobre quais grupos religiosos mais as respeitam, as religiões de matriz africana aparecem em primeiro lugar, com 53,2% das respostas, seguindo a tendência já observada entre as brasileiras revertidas (66,3%). No entanto, em uma ordenação distinta daquela apresentada pelas revertidas, as brasileiras nascidas muçulmanas elencam, na sequência, católicos, com 42,6%; espíritas, com 31,9%; ateus, com 23,4%; budistas, com 21,3%; e evangélicos, com 17%.

No tocante aos evangélicos, nota-se similaridade entre as percepções de brasileiras nascidas muçulmanas e brasileiras revertidas. Entre as nascidas muçulmanas, apenas 17% os indicam entre os grupos que mais respeitam; entre as revertidas, somente 12,5% os apontam como tal, enquanto 85,5% os identificam como o grupo que mais as discrimina.

Em síntese, os dados indicam que o reconhecimento inter-religioso não se distribui de forma homogênea no campo religioso brasileiro. Mulheres muçulmanas, tanto nascidas quanto revertidas, percebem-se frequentemente atravessadas pelo julgamento negativo emitido por seguidores de outras denominações religiosas. Nesse sentido, o Islam, as mulheres muçulmanas e a islamofobia devem ser compreendidos no interior de um campo de disputas, hierarquias e tensões que estruturam as relações religiosas no Brasil.

**SITUAÇÃO 1:** “Já sofri inúmeros ataques por parte de evangélicos e católicos nas ruas ou espaços públicos, já jogaram água, o mais comum são ataques verbais”.

**SITUAÇÃO 2:** “A maioria das vezes sou abordada na rua por evangélicos xingando e falando que sou terrorista e ‘lá’ matamos cristãos”.

**SITUAÇÃO 3:** “Não foi comigo mas com amigas... as pessoas que se dizem crer em Deus, ofendem, insultam, rotulam, xingam as muçulmanas e o islamismo”.

## 4 MUÇULMANAS ESTRANGEIRAS NASCIDAS

A análise dos dados referentes ao grupo de mulheres muçulmanas estrangeiras nascidas – isto é, aquelas cuja inserção no Islam decorre de pertencimento familiar e trajetória migratória, e não de reversão – revela um perfil sociodemográfico específico que, embora delineado a partir de uma amostra reduzida (variando entre 4 e 7 respondentes conforme o quesito), permite identificar tendências relevantes no interior da pesquisa. Trata-se de um segmento marcado por uma inserção social relativamente consolidada, mas atravessado por dinâmicas persistentes de alterização. Conforme sinalizamos na introdução deste relatório, em razão do reduzido número de respondentes, optou-se por não apresentar gráficos quantitativos para esse grupo: privilegiou-se a análise qualitativa e descritiva, mais adequada à natureza e à escala dos dados disponíveis.

No plano sociodemográfico, observa-se a predominância de um perfil jovem, com concentração na faixa etária entre 18 e 25 anos (57,1%), associado a elevados níveis de escolarização. A presença expressiva no ensino superior (completo ou em curso) e na pós-graduação, aliada ao fato de que 66,7% das respondentes conciliam trabalho e possíveis mudanças no perfil da amostra ou maior acesso recente a trajetórias educacionais mais longas por parte desse grupo.

Essa inserção, contudo, não se traduz plenamente em autonomia econômica: 80% das participantes relatam possuir independência financeira apenas parcial, e a maioria situa-se na faixa de 1 a 3 salários mínimos. Esse descompasso entre capital educacional e condições materiais de vida sugere a presença de barreiras estruturais que dificultam a conversão da qualificação acadêmica em estabilidade econômica, possivelmente relacionadas a fatores como xenofobia, discriminação religiosa e limitações de acesso ao mercado de trabalho formal.

A trajetória migratória dessas mulheres aponta para um enraizamento prolongado no território nacional, o que desloca a análise de um paradigma de migração recente. Uma parcela significativa reside no Brasil há mais de 26 anos (42,9%), e muitos dos deslocamentos ocorreram ainda na infância, frequentemente em contextos de reunificação familiar. Tal dado é central, pois indica que a experiência dessas mulheres não se dá na condição de recém-chegadas, mas de sujeitos socializados, em grande medida, no próprio contexto brasileiro. Ainda assim, essa longa permanência não se converte automaticamente em reconhecimento pleno.

Nesse sentido, um dos elementos mais relevantes que emergem dos dados é a sobreposição entre islamofobia e xenofobia. A totalidade das respondentes (100%) relata já ter sofrido preconceito por ser muçulmana, enquanto 60% afirmam ter vivenciado episódios de discriminação associados à sua condição de estrangeira. Esses dados sugerem a presença de uma vulnerabilidade interseccional específica, na qual religião e origem nacional operam de forma articulada na produção da exclusão. As experiências de violência concentram-se em espaços de circulação cotidiana – como a internet (66,7%), às ruas (50%) e instituições de ensino (50%) – e se manifestam sobretudo por meio de agressões verbais que acionam estereótipos amplamente difundidos, evidenciando a persistência de uma racialização da religião no contexto brasileiro.

A gestão da visibilidade religiosa, particularmente por meio do uso do *hijab*, apresenta nuances importantes. Embora 57,1% das respondentes utilizem o véu de forma contínua ou ocasional, a prática não é homogênea, e a decisão de utilizá-lo parece menos atravessada por conflitos familiares – inexistentes nesta amostra – do que por processos de negociação subjetiva. Motivações como “sentir-se preparada” ou “esperar o momento certo” indicam que a adoção do véu se inscreve em um percurso íntimo de elaboração da prática religiosa, ainda que o medo do preconceito permaneça como um fator relevante. Diferentemente do observado entre mulheres brasileiras revertidas, para quem o uso do véu frequentemente marca uma ruptura biográfica e social, entre as estrangeiras nascidas ele tende a se configurar como um elemento de continuidade cultural cuja visibilidade é cuidadosamente modulada.

A comparação com outros grupos analisados no relatório permite evidenciar a especificidade dessa experiência. Enquanto mulheres brasileiras revertidas frequentemente enfrentam tensões no âmbito familiar, decorrentes da reconfiguração de suas trajetórias identitárias, as estrangeiras nascidas parecem encontrar na família um espaço de suporte e preservação cultural. Em contrapartida, a hostilidade desloca-se de forma mais acentuada para o espaço público e institucional, onde a condição de estrangeira reforça a produção de alteridade. Desse modo, se a islamofobia vivenciada pelas revertidas pode implicar um processo de estranhamento no interior das relações domésticas, no caso das estrangeiras nascidas ela se manifesta como uma exclusão persistente nos espaços de circulação social.

Por fim, destaca-se a ausência total de mobilização de mecanismos formais de denúncia e cuidado. No interior desta amostra, nenhuma respondente relatou ter registrado boletim de ocorrência ou buscado atendimento em saúde mental após experiências de violência. Ainda que esse dado deva ser interpretado com cautela, em razão do tamanho da amostra, ele aponta para um cenário de subnotificação e de possível desconfiança nas instituições, bem como para a existência de barreiras adicionais – culturais, linguísticas ou migratórias – que dificultam o acesso à rede de proteção. O resultado é a produção de uma invisibilidade não apenas estatística, mas também emocional e institucional.

Os dados referentes às mulheres muçulmanas estrangeiras evidenciam a sobreposição entre islamofobia e xenofobia, configurando um quadro específico de vulnerabilidade que demanda análise jurídica própria, uma vez que o estatuto jurídico das pessoas estrangeiras no Brasil apresenta particularidades em relação ao das nacionais.

A Lei nº 13.445/2017 (Lei de Migração), ao substituir o antigo Estatuto do Estrangeiro, instituiu uma inflexão paradigmática ao deslocar o eixo da política migratória da segurança nacional para a garantia de direitos. Nesse sentido, o artigo 3º estabelece, entre suas diretrizes, o repúdio e a prevenção à xenofobia, ao racismo e a quaisquer formas de discriminação, enquanto o artigo 4º assegura às pessoas migrantes, em condição de igualdade com os nacionais, direitos fundamentais como a liberdade de consciência, de crença e de culto religioso.

Entretanto, os dados empíricos revelam um descompasso significativo entre a normatividade jurídica e a experiência concreta dessas mulheres. A total ausência de registro de Boletim de Ocorrência e de busca por

atendimento em saúde mental entre as respondentes estrangeiras sugere não apenas subnotificação, mas um cenário mais profundo de afastamento institucional. Esse afastamento parece estar associado ao desconhecimento de direitos, às barreiras linguísticas e, sobretudo, à percepção reiterada nos relatos de que os mecanismos formais de proteção não são acessíveis ou eficazes.

Nesse contexto, mostra-se analiticamente produtivo mobilizar a noção de uma “condição de apatridia funcional” para descrever a experiência dessas mulheres. Ainda que formalmente reconhecidas como sujeitas de direitos pela legislação brasileira, elas vivenciam, na prática, a restrição ou negação desses direitos em razão da sobreposição de marcadores de vulnerabilidade – gênero, religião, origem nacional e idioma. Tal formulação dialoga diretamente com a categoria de “cidadania condicional”, já mobilizada neste Relatório a partir de Hussain e Bagguley (2015), conferindo-lhe maior densidade normativa ao evidenciar como a titularidade formal de direitos não se traduz, necessariamente, em seu exercício efetivo.

## 5 MUÇULMANAS ESTRANGEIRAS REVERTIDAS

A análise dos dados referentes ao grupo de mulheres muçulmanas estrangeiras revertidas (isto é, aquelas cuja adesão ao Islam decorre de um processo individual de conversão) permite delinear um perfil empírico detalhado que, embora baseado em uma amostra reduzida, apresenta consistência interna suficiente para sustentar a interpretação analítica. Diferentemente do grupo de estrangeiras nascidas no Islam, as revertidas articulam trajetória migratória precoce com reconfiguração religiosa posterior, produzindo uma experiência marcada por transição identitária e inserção social em construção.

No plano sociodemográfico, observa-se a predominância de um perfil jovem, com 71,4% das respondentes situadas na faixa etária entre 18 e 25 anos, enquanto as demais se distribuem entre 36 e 45 anos (14,3%) e 46 e 55 anos (14,3%). A composição racial indica maioria parda (50%), seguida por brancas (33,3%) e pretas (16,7%). No que se refere ao estado civil, 50% das participantes são solteiras, 33,3% casadas e 16,7% em união estável. Ainda que metade das respondentes (50%) não possua filhos, a outra metade é composta por mães, sendo que, entre estas, há distribuição equitativa entre aquelas com um filho (50%) e com dois filhos (50%). Esses dados indicam um grupo heterogêneo, no qual convivem trajetórias juvenis em fase inicial de autonomia com experiências de maior responsabilização familiar.

A trajetória migratória apresenta um dado particularmente significativo: 100% das respondentes chegaram ao Brasil entre 16 e 20 anos, o que evidencia um padrão de deslocamento ainda na juventude. Em relação ao tempo de permanência no país, observa-se distribuição variada, indicando que o grupo inclui tanto mulheres com trajetória migratória mais recente quanto aquelas com maior tempo de residência. Territorialmente, há concentração no Sudeste (50%), acompanhada por presença no Norte (25%) e no Sul (25%), o que sugere inserção predominantemente urbana, mas com alguma dispersão regional.

No campo educacional, os dados revelam diversidade de trajetórias: 33,3% possuem ensino médio completo, enquanto 16,7% apresentam ensino fundamental completo, 16,7% ensino superior incompleto, 16,7% ensino superior completo e 16,7% pós-graduação incompleta. Essa distribuição indica um grupo em diferentes estágios de formação, com presença relevante no ensino superior. Tal dado se articula com a situação ocupacional: 50% das respondentes afirmam estar estudando, 33,3% trabalhando e 16,7% conciliando trabalho e estudo, não havendo casos de inatividade.

No entanto, essa inserção educacional e ocupacional não se converte plenamente em estabilidade econômica. A renda concentra-se majoritariamente na faixa de 1 a 3 salários mínimos (50%), enquanto 25% das participantes encontram-se desempregadas e 25% situam-se na faixa de 4 a 10 salários mínimos. Em termos de autonomia financeira, 50% declararam possuir independência, ao passo que 25% relatam autonomia parcial e 25% afirmam não possuir autonomia. Esse conjunto de dados aponta para uma condição de transição econômica, fortemente associada ao perfil jovem e à centralidade do percurso educacional, mas que também pode refletir barreiras estruturais à inserção plena no mercado de trabalho.

No que se refere à inserção social e às percepções sobre a experiência migratória, destaca-se inicialmente o fato de que 100% das respondentes afirmam ter sido bem recebidas no Brasil, indicando uma avaliação positiva da recepção social em nível geral. No entanto, essa percepção coexiste com experiências de discriminação. Embora a frequência dessas experiências varie (distribuindo-se entre ocorrências raras, ocasionais e frequentes), há registro de episódios de preconceito, predominantemente de natureza verbal e simbólica, incluindo comentários, olhares e questionamentos. Esses episódios ocorrem sobretudo em espaços públicos e de convivência cotidiana, como ruas, ambientes educacionais e interações sociais ampliadas.

A dimensão religiosa ocupa lugar central na experiência dessas mulheres. A totalidade das respondentes (100%) considera a liberdade religiosa um aspecto importante ou muito importante, evidenciando o peso da religião como elemento estruturante da identidade. A prática religiosa se expressa também por meio do uso de vestimentas específicas, como o *hijab*, ainda que com variações individuais. A visibilidade dessas práticas atua, por sua vez, como marcador de diferença, frequentemente acionando situações de estranhamento ou interpelação no espaço público.

No plano subjetivo, os dados indicam que experiências de discriminação produzem impactos emocionais relevantes, ainda que não universais. Parte das respondentes relata efeitos psicológicos decorrentes dessas situações, o que sugere a existência de um desgaste emocional associado à vivência cotidiana da alteridade. Apesar disso, observa-se ausência de mobilização de mecanismos formais de cuidado: nenhuma das participantes relatou ter buscado apoio psicológico ou institucional após episódios de discriminação. Esse dado aponta para a presença de barreiras (possivelmente econômicas, culturais ou informacionais) que dificultam o acesso a serviços de saúde mental e proteção institucional.

A análise das relações sociais revela ainda que as respondentes mantêm interações com brasileiros, embora essas relações possam ser atravessadas por questionamentos sobre a religião e por formas sutis de diferenciação. A frequência com que familiares, amigos ou conhecidos questionam suas escolhas religiosas varia, indicando que a reversão ao Islam constitui, em muitos casos, um elemento de negociação contínua nas interações sociais. Ainda que os dados não evidenciam conflitos familiares diretos de forma sistemática, a própria necessidade de explicação recorrente aponta para um processo de legitimação constante da identidade religiosa.

Quando comparadas às mulheres estrangeiras nascidas no Islam, as revertidas apresentam uma configuração distinta. Enquanto, no primeiro grupo, a religião tende a operar como continuidade cultural sustentada por redes familiares, entre as revertidas ela se inscreve como escolha individual que redefine trajetórias e amplia a visibilidade social da diferença. Nesse sentido, a experiência da islamofobia assume contornos específicos: menos associada à origem nacional e mais diretamente vinculada à expressão pública da fé. Ainda assim, em ambos os casos, observa-se a presença de formas de reconhecimento parcial, nas quais a aceitação social convive com práticas cotidianas de diferenciação.

Dessa forma, o perfil que emerge é o de mulheres jovens, com inserção educacional ativa e participação em processos de construção de autonomia econômica, cuja experiência social é marcada por uma tensão entre

integração e alteridade. A adesão ao Islam, ao mesmo tempo em que estrutura identidades e sentidos de pertencimento, também opera como elemento de visibilidade que reconfigura as interações sociais. O resultado é a constituição de trajetórias situadas entre inserção social em curso e exposição a formas difusas de discriminação, produzindo uma condição caracterizada por integração parcial e negociação contínua da diferença.

## Informações acerca da vinda ao Brasil e a vivência aqui

**SITUAÇÃO 1:** “Alguns comentários e nomes preconceituosos na escola, que me fizeram sentir muito mal e com insegurança” (sobre ser tratada como estrangeira).

**SITUAÇÃO 2:** “Já brincaram comigo de mulher bomba e terrorista na faculdade, mas se foi preconceito disfarçado, não sei. Eu nunca me senti mal pq eu sempre devolvia e virava brincadeira. Mas não é todo mundo forte que nem eu”.

**SITUAÇÃO 3:** “Eu estava andando na rua indo em direção ao ponto de ônibus quando dois homens altos estavam vindo na outra direção... se separaram criando um corredor onde eu estava passando e gritaram ‘olha a mulher bomba’ enquanto o outro fazia barulho de explosão e dava risada”.

As falas evidenciam que a experiência de inserção no Brasil, mesmo quando marcada por longos períodos de residência, não elimina a condição de alteridade atribuída a essas mulheres. Ao contrário, os relatos indicam que a vivência cotidiana é atravessada por práticas reiteradas de nomeação depreciativa e de estigmatização, que operam tanto no registro da xenofobia quanto da islamofobia. A recorrência de expressões como “mulher bomba” e “terrorista” aponta para a internalização de imaginários globais que associam o Islam à violência, sendo mobilizados em diferentes fases da vida (escola, universidade, espaço público). Trata-se, portanto, de uma experiência social marcada por continuidade da exclusão, independentemente do grau de enraizamento no país.

## Ambientes nos quais a violência foi cometida

**SITUAÇÃO 1:** “Eu estava andando na rua indo em direção ao ponto de ônibus quando dois homens altos estavam vindo na outra direção... se separaram criando um corredor onde eu estava passando e gritaram ‘olha a mulher bomba’ enquanto o outro fazia barulho de explosão e dava risada”.

**SITUAÇÃO 2:** “Alguns comentários e nomes preconceituosos na escola, que me fizeram sentir muito mal e com insegurança”.

**SITUAÇÃO 3:** “Já brincaram comigo de mulher bomba e terrorista na faculdade, mas se foi preconceito disfarçado, não sei. Eu nunca me senti mal porque eu sempre devolvia e virava brincadeira. Mas não é todo mundo forte que nem eu”.

Os relatos permitem observar que a violência não se restringe a um espaço específico, mas atravessa diferentes esferas de socialização: da escola à universidade, passando pelo espaço urbano. Essa dispersão indica o caráter difuso da islamofobia, que se manifesta tanto em interações formais quanto informais. Chama atenção, ainda, a presença de mecanismos de normalização da violência, como a sua reconfiguração em “brincadeira”, o que evidencia estratégias individuais de enfrentamento, mas também revela a banalização do preconceito. A ressalva feita pela própria respondente (“não é todo mundo forte que nem eu”) explicita que tais estratégias não eliminam o caráter violento da situação, apenas deslocam seus efeitos, muitas vezes invisibilizando o sofrimento.

## **Procura de ajuda: denúncia, boletim de ocorrência, atendimento psicológico**

Semelhantemente ao que foi constatado entre as estrangeiras nascidas muçulmanas, a não procura por atendimento profissional em saúde mental após a violência sofrida também foi unânime entre as respondentes estrangeiras revertidas. Esse dado sugere que o distanciamento em relação à rede formal de cuidado não se restringe às mulheres socializadas desde o nascimento em contextos muçulmanos, mas se estende àquelas cujas trajetórias de vinculação ao Islam ocorreram em outro momento da vida. Por remeterem a contextos marcados por migração e minoritização, os dados obtidos junto a ambos os grupos sugerem que a não busca por cuidado formal em saúde mental não pode ser explicada apenas em termos de estigma ou pertencimento religioso, exigindo uma compreensão situada das condições sociopolíticas que conformam suas trajetórias.

Cabe reiterar que qualquer interpretação deve ser feita com prudência, em razão do número reduzido de respostas. Ainda assim, os relatos das respondentes ajudam a qualificar o dado quantitativo, mostrando que as violências vivenciadas possuem intensidade para produzir medo, insegurança e desconforto. Observa-se, no entanto, um afastamento completo dos canais institucionais de acolhimento, cuidado e reparação, descompasso que pode decorrer da sobreposição entre estigmas em torno da saúde mental, obstáculos linguísticos e migratórios, além da percepção de que tais episódios dificilmente encontrariam resposta adequada nas instituições.

Os resultados indicam que as mulheres muçulmanas estrangeiras ocupam uma posição singular no interior da pesquisa, caracterizada por uma inserção social que não se converte plenamente em reconhecimento. Nesse cenário, a ausência de busca por denúncia e cuidado não apenas revela dificuldades de acesso, mas aponta para um processo mais amplo de invisibilização, no qual a violência sofrida permanece, em grande medida, sem resposta. Dessa forma, a experiência dessas mulheres explicita os limites da integração formal, evidenciando que, no contexto brasileiro, o pertencimento ao Islam, quando articulado à condição de estrangeira, continua a operar como marcador persistente de exclusão.

## Reconhecimento social da xenofobia atrelada à islamofobia

**SITUAÇÃO 1:** “Alguns comentários e nomes preconceituosos na escola, que me fizeram sentir muito mal e com insegurança” (sobre ser tratada como estrangeira).

**SITUAÇÃO 2:** “Já brincaram comigo de mulher bomba e terrorista na faculdade, mas se foi preconceito disfarçado, não sei. Eu nunca me senti mal pq eu sempre devolvia e virava brincadeira. Mas não é todo mundo forte que nem eu”.

**SITUAÇÃO 3:** “Eu estava andando na rua indo em direção ao ponto de ônibus quando dois homens altos estavam vindo na outra direção... se separaram criando um corredor onde eu estava passando e gritaram ‘olha a mulher bomba’ enquanto o outro fazia barulho de explosão e dava risada”.

Os relatos indicam que a xenofobia, neste grupo, não se apresenta de forma isolada, mas articulada à islamofobia em um mesmo repertório simbólico. A condição de estrangeira não é mobilizada apenas como diferença nacional, mas como marcador que reforça estereótipos associados ao Islam. Dessa forma, as agressões não distinguem claramente entre origem e religião, operando por meio de uma fusão entre ambos os elementos. Essa sobreposição contribui para a construção de uma alteridade persistente, na qual essas mulheres são continuamente posicionadas como externas ao corpo social, independentemente de sua trajetória de vida no país.

Os dados revelam que evangélicos são identificados por 85,5% das respondentes como o grupo religioso que mais as discrimina. Essa informação demanda tratamento jurídico cuidadoso, que equilibre a documentação do fenômeno com a não generalização indevida.

Do ponto de vista jurídico, o discurso que associa o Islam ao “inimigo do povo de Deus”, que exorta a vítima a “voltar para o seu país” ou que classifica a religião como “coisa do demônio” pode ultrapassar o limite da liberdade de expressão religiosa e configurar discurso de ódio religioso.

O STF, no julgamento do HC 82.424 (caso Ellwanger) e, mais recentemente, na ADPF 187 (marcha da maconha), construiu critérios para distinguir expressão protegida de discurso de ódio: a expressão perde proteção quando tem por finalidade a incitação à violência, a degradação de grupo ou a negação da humanidade de pessoas em razão de suas características.

Há aqui uma tensão constitucional genuína que a análise jurídica deve enfrentar sem falsas simplificações: a colisão entre liberdade religiosa e proteção contra o discurso de ódio religioso. Ambos são direitos fundamentais. A doutrina constitucional brasileira resolve colisões por ponderação, considerando peso, precedência e proporcionalidade. É necessário sublinhar que nem todo discurso teológico crítico a outras religiões configura discurso de ódio juridicamente qualificável.

A distinção relevante, do ponto de vista constitucional, reside na finalidade e nos efeitos: expressões que visam a degradar, desqualificar ou incitar hostilidade contra pessoas em razão de sua identidade religiosa ultrapassam o limiar da liberdade de expressão religiosa garantida pelo art. 5º, VI da CF/88 e podem configurar o crime previsto no art. 20 da Lei nº 7.716/1989 ou, nos casos mais graves, o crime de ameaça (art. 147 do CP). O contexto institucional agrava o potencial discriminatório: expressões proferidas por líderes religiosos com grande audiência têm alcance e poder de legitimação que as distinguem de falas individuais isoladas, demandando ponderação mais cuidadosa (Barroso, 2020; Alexy, 2015).



## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS E RECOMENDAÇÕES

Ao longo deste relatório apresentamos vários relatos escritos pelas mulheres muçulmanas que participaram da pesquisa, os quais ilustram o aspecto estrutural da islamofobia no Brasil. A hostilidade dirigida às mulheres muçulmanas parece se sustentar, em grande medida, em uma suposição do Islam como uma religião propagadora de violência e opressão. Observa-se, ainda, que a islamofobia é uma violência frequentemente articulada a outras formas de discriminação. Assim como o racismo e a(s) violência(s) de gênero, a islamofobia é um fenômeno arraigado na sociedade brasileira, e que se manifesta em múltiplas esferas da vida social, incluindo os ambientes familiar, acadêmico, profissional e digital.

A nuvem de palavras produzida a partir desses relatos destaca termos como: Islam, medo, religião, ansiedade, preconceito, discriminação, agressão, bomba, terrorista, xingamento, *hijab*, terrorista. A recorrência desses vocábulos permite identificar padrões significativos nas experiências narradas, como, por exemplo, a associação de “Islam”, “religião” e “*hijab*” com “terrorista” e “bomba”, o que indica a existência de estereótipos que vinculam a identidade religiosa ao extremismo. Palavras como “preconceito”, “discriminação”, “agressão” e “xingamento” apontam para vivências de violência simbólica, moral e, possivelmente, física. Já termos como “medo” e “ansiedade” remetem aos impactos emocionais decorrentes dessas situações. Destaca-se também o “*hijab*” como um marcador visível que pode intensificar a exposição ao preconceito. De modo geral, a nuvem de palavras sugere um contexto marcado por islamofobia, no qual essas mulheres são frequentemente alvo de estigmatização, exclusão social e sofrimento psicológico.

Fazendo alguns recortes da nossa amostra, temos que, no contexto laboral, observa-se a presença de violência simbólica, conforme proposto por Pierre Bourdieu (1989; 2002), especialmente na imposição de retirada do *hijab* ou na deslegitimação de sua utilização sob a justificativa de inadequação à cultura organizacional. Tais práticas revelam um processo de assimilação forçada, no qual a aceitação dessas mulheres está condicionada ao apagamento de sua identidade religiosa. Além disso, evidenciam-se formas de discriminação institucional, como recusas de contratação, demissões e restrições ao uso de vestimentas religiosas, impactando diretamente as trajetórias profissionais.

No ambiente acadêmico e escolar, a construção da figura do “Outro” aparece fortemente associada ao estigma, conforme Erving Goffman (1988). A identidade muçulmana, especialmente quando visibilizada pelo uso do *hijab*, é frequentemente reduzida a estereótipos ligados ao terrorismo, reforçados por narrativas midiáticas. Esse processo produz exclusão simbólica e material, além de práticas de vigilância disciplinar, como descritas por Michel Foucault (1987), nas quais o corpo da mulher muçulmana é constantemente monitorado e suspeito. Instituições que deveriam promover inclusão acabam, assim, reproduzindo desigualdades sob a aparência de neutralidade.

No âmbito familiar, os relatos indicam a presença de violência verbal, psicológica e controle sobre a prática religiosa, frequentemente associados a discursos que vinculam o Islam ao terrorismo ou à demonização religiosa, conforme apontado por Erik Love (2017). Tais dinâmicas refletem o que Edward Said (2007) descreve como a construção do Oriente como alteridade ameaçadora, reforçada por discursos contemporâneos. A rejeição

familiar após a reversão religiosa evidencia conflitos identitários e a ruptura com o *habitus* familiar (Bourdieu, 1989), além de demonstrar como a islamofobia se articula com questões de gênero, especialmente no controle do corpo e da autonomia feminina, como discutido por Saba Mahmood (2005) e Leila Ahmed (2011).

No ambiente digital, os dados revelam que a violência não se limita a episódios isolados, mas constitui um padrão estruturado de discurso de ódio, desinformação e assédio. As plataformas online atuam como amplificadoras de estereótipos, contribuindo para a legitimação de práticas discriminatórias que se estendem ao mundo offline. Estudos de Awan e Zempi (2016) demonstram a continuidade entre violência digital e social, gerando impactos psicológicos significativos, como ansiedade, medo e redução do senso de pertencimento. Nesse sentido, Macedo e Barbosa (2021) destacam a importância de articular religião, gênero e raça para compreender os efeitos dessas violências na saúde mental de mulheres muçulmanas. Em direção semelhante, Paiva (2023) situa a islamofobia no eixo do sofrimento sociopolítico, compreendendo este fenômeno como chave crucial para pensar e atuar sobre a saúde mental de mulheres muçulmanas brasileiras.

A análise também evidencia a interseccionalidade como elemento central para compreender essas experiências, conforme proposto por Kimberlé Crenshaw (1989; 1991). Mulheres muçulmanas, especialmente aquelas que utilizam o *hijab*, enfrentam simultaneamente discriminações de gênero, religião e racialização. O corpo torna-se um marcador visível de pertencimento, aumentando a vulnerabilidade a diferentes formas de violência, desde microagressões até ataques físicos. O *hijab*, nesse contexto, é frequentemente alvo de tentativas de controle, seja por meio de sua proibição, seja por agressões diretas, configurando uma violência simbólica e material.

Consideramos que os relatos demonstram que a islamofobia opera como um sistema que regula corpos, identidades e pertencimento social, sustentado por estigmas, estereótipos e hierarquias culturais. Como aponta Chris Allen (2010), trata-se de um fenômeno que não apenas reflete preconceitos, mas também produz exclusão social. Além disso, autores como Frantz Fanon (2008 [1952]) contribuem para compreender os processos de racialização implicados nessas dinâmicas. Assim, a islamofobia revela-se um fenômeno complexo que gera sofrimento psíquico, limita direitos e exige enfrentamento em níveis institucional, político e social.

A leitura integrada dos dados do *III Relatório* à luz do ordenamento jurídico brasileiro conduz a uma conclusão que transcende a enumeração de violações pontuais: a islamofobia no Brasil é uma questão de inconstitucionalidade estrutural.

O conceito de inconstitucionalidade estrutural – desenvolvido no Brasil a partir do julgamento do ADPF 347 (crise do sistema prisional) e posteriormente no RE 592.581 (condições carcerárias) – descreve situações em que a violação de direitos fundamentais não decorre de um ato isolado, mas de um estado de coisas inconstitucional: uma conjunção de falhas normativas, omissões institucionais e práticas sociais que, em conjunto, produzem violação sistemática e generalizada de direitos fundamentais de um grupo vulnerável.

Os dados deste *Relatório* sustentam esse enquadramento: mulheres muçulmanas no Brasil têm seus direitos fundamentais – liberdade religiosa, igualdade, dignidade, acesso ao trabalho, acesso à justiça – sistematicamente

violados em múltiplas esferas da vida social, sem que o Estado ofereça proteção eficaz. A subnotificação não é apenas um problema individual de falta de informação ou de cultura de denúncia: ela é, em parte, produto de um sistema que não se preparou para proteger essa minoria.

Nomear isso como questão constitucional estrutural não é apenas um argumento retórico: é uma estratégia jurídica. O reconhecimento de um estado de coisas inconstitucional pelo STF obriga a múltiplos atores institucionais – legislativo, executivo, judiciário – a adotar medidas coordenadas para superar a violação sistêmica. O GRACIAS e a comunidade muçulmana brasileira dispõem, agora, de três relatórios de pesquisa empírica para sustentar essa tese.

# 7 RECOMENDAÇÕES DE POLÍTICAS PÚBLICAS

Cabe dizer, como afirma Henrique (2026) na conclusão da sua dissertação:

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 (Henrique, 2026, p. 119)

Pensando nisso, nos concentramos nas políticas públicas em alguns campos de atuação: políticas educacionais, jurídicas, de saúde e de inclusão no mercado de trabalho. Quando nos referimos às políticas educacionais, apontamos para a necessidade de promoção de conhecimento sobre o Islam e a diversidade cultural e religiosa, incluindo esses temas nos currículos escolares como forma de reduzir estereótipos desde as etapas iniciais da formação; campanhas públicas de conscientização também podem contribuir para desconstruir a tão reproduzida e equivocada associação entre muçulmanos e terrorismo. No campo jurídico, é fundamental fortalecer e assegurar a aplicação das legislações voltadas ao enfrentamento da discriminação religiosa e dos crimes de ódio, garantindo canais acessíveis de denúncia e apoio às vítimas. Soma-se a isso a necessidade de capacitação de profissionais da segurança pública, da saúde e da educação, de modo a evitar abordagens discriminatórias e qualificar o atendimento e o acolhimento às mulheres muçulmanas.

## 1. Políticas educacionais

**1.1. Formação de professores:** a formação de professores emerge como um ponto crítico. A recorrência de situações em que docentes expõem estudantes muçulmanas, acionam estereótipos ou conduzem abordagens inadequadas sobre o Islam não pode ser reduzida a desvios individuais, mas deve ser compreendida como efeito de lacunas estruturais na formação inicial e continuada.

**1.2. Produção e revisão de livros didáticos:** a ausência de repertório teórico, histórico e cultural sobre o Islam, somada à circulação de discursos midiáticos islamofóbicos, produz práticas que, ainda que não intencionais, geram constrangimento, estigmatização e violação de direitos. Torna-se, portanto, indispensável que a temática da diversidade religiosa, com abordagem qualificada sobre o Islam, seja incorporada de forma sistemática aos cursos de formação docente e às políticas de formação continuada, para isso a produção de livros didáticos e revisão dos existentes contribuirá fundamental para essa formação de base.

**1.3. Currículo:** no âmbito curricular, é necessário avançar para além de menções pontuais à diversidade. A forma como o Islam aparece, ou não aparece, nos currículos escolares é, em si, um dado relevante. Sua ausência contribui para a produção de ignorância social; sua presença, quando marcada por simplificações ou associações

com violência, reforça estereótipos. Defender a inclusão do tema, portanto, não é suficiente: é preciso disputar como ele é abordado, com base em perspectivas críticas, historicamente situadas e comprometidas com a pluralidade de experiências muçulmanas concretas.

**1.4.** Enfrentamento da discriminação religiosa em espaços educacionais: escolas e universidades, em geral, não dispõem de protocolos claros para lidar com situações de islamofobia, o que resulta, muitas vezes, na minimização dos episódios ou na responsabilização indireta das próprias vítimas. A construção de diretrizes institucionais, que envolvam escuta qualificada, mediação de conflitos e responsabilização, é condição necessária para que esses espaços deixem de operar pela lógica da improvisação.

**1.5.** Ações educativas: a educação não se limita ao espaço escolar. Universidades, programas de extensão e projetos de formação têm papel estratégico na produção de conhecimento e na construção de pontes com a sociedade. Investir em ações educativas que promovam o diálogo intercultural e religioso não é apenas uma medida complementar, mas parte constitutiva de qualquer política séria de enfrentamento à islamofobia no Brasil.

## 2. Agenda jurídica

Com base nos dados documentados, o *III Relatório de Islamofobia no Brasil* pode subsidiar as seguintes demandas legislativas específicas, que avançam em relação ao I Relatório (2022):

**2.1.** Regulamentação do uso de vestimentas religiosas em concursos públicos e avaliações nacionais: Proposta de norma administrativa do INEP, do CNJ e das administrações estaduais estabelecendo protocolo claro e não discriminatório de verificação de candidatos com vestimentas religiosas, sem exigência de remoção e com procedimentos padronizados de revista por profissional do mesmo gênero, em espaço reservado, sem constrangimento público.

**2.2.** Inclusão da islamofobia como categoria específica nos relatórios de monitoramento de crimes de ódio: O Ministério da Justiça e Segurança Pública publica relatórios sobre crimes de ódio no Brasil<sup>4</sup>, mas a islamofobia não é identificada como categoria específica. Essa invisibilidade estatística contribui para a percepção institucional de que o fenômeno é marginal.

**2.3.** Tipificação específica da perseguição religiosa no ambiente de trabalho como assédio moral qualificado: A legislação trabalhista vigente não distingue assédio moral comum de assédio moral com fundamento discriminatório. A criação de tipo qualificado, com penalidade mais severa e inversão do ônus da prova, beneficiaria mulheres muçulmanas e outros grupos vulneráveis.

---

<sup>4</sup> Relatórios sobre crimes de ódio no Brasil: <https://observadh.mdh.gov.br/>. Acesso em 04 de maio de 2026.

**2.4** Dever de acomodação razoável em razão de crença religiosa: Introduzido no direito canadense e discutido no direito europeu, o dever de acomodação razoável obriga empregadores, escolas e serviços públicos a ajustar suas práticas para não excluir pessoas em razão de sua religião, salvo quando isso imponha ônus desproporcional. Sua positivação no direito brasileiro preencheria a lacuna normativa que hoje permite que empregadores proíbam o *hijab* alegando “cultura da empresa”.

### **3. Ao poder Executivo Federal**

**3.1.** Criação de protocolo interministerial (MEC, MTE, MJSP, Ministério da Saúde) de atenção à islamofobia, incorporando os dados dos Relatórios do GRACIAS como referência empírica;

**3.2.** Inclusão da islamofobia como tema transversal nos programas de formação de servidores públicos, especialmente nas áreas de segurança pública, saúde e educação;

**3.3.** Atualização da metodologia do IBGE para melhor captar a diversidade religiosa brasileira, incluindo distinções que permitam estimar o tamanho da população muçulmana nacional.

### **4. Ao Sistema de Justiça**

**4.1.** Formação específica de delegados, promotores e juízes em crimes de ódio religioso, com atenção à islamofobia;

**4.2.** Criação de protocolos de escuta qualificada para vítimas de discriminação religiosa, reduzindo a revitimização institucional;

**4.3.** Orientação aos Núcleos de Defensorias Públicas sobre o enquadramento jurídico da islamofobia e os instrumentos disponíveis para a comunidade muçulmana.

### **5. Ao Ministério da Saúde e às Secretarias Estaduais e Municipais de Saúde**

**5.1.** Formulação e fortalecimento de políticas de equidade em saúde voltadas às pessoas muçulmanas, especialmente às mulheres, reconhecendo a religião como marcador social relevante na produção de desigualdades em saúde;

**5.2.** Capacitação de trabalhadoras e trabalhadores de saúde para que compreendam o papel da espiritualidade e da religiosidade nos processos de saúde, adoecimento e cuidado;

**5.3.** Produção de materiais educativos para profissionais de saúde sobre diversidade religiosa, islamofobia, racismo religioso e cuidado culturalmente sensível;

**5.4.** Reconhecimento de que as formas de intolerância e/ou racismo religioso, dentre as quais se insere a islamofobia, constituem vetores de sofrimento psíquico, de constrangimento no acesso aos serviços constitucionalmente assegurados e de fragilização da relação com profissionais e instituições;

**5.5.** Desenvolvimento de protocolos de acolhimento comprometidos com a diversidade cultural-religiosa, com atenção às especificidades das mulheres muçulmanas, incluindo o uso de vestimentas religiosas, demandas de privacidade e possíveis restrições de contato físico;

**5.6.** Estímulo à produção de dados sobre religião, saúde e discriminação religiosa, respeitando princípios éticos e proteção das pessoas atendidas, a fim de subsidiar políticas públicas mais precisas;

**5.7** Articulação entre serviços de saúde, assistência social, direitos humanos e demais equipamentos comunitários para ampliar a rede de proteção às mulheres muçulmanas em situações de violência, sofrimento psíquico e/ou vulnerabilização social.

## **6. Ao Ministério do Trabalho e Emprego**

**6.1.** Desenvolvimento de políticas de inclusão de mulheres muçulmanas no mercado de trabalho, com atenção às formas de discriminação religiosa que atravessam processos seletivos, relações laborais e permanência no emprego;

**6.2.** Elaboração de diretrizes para coibir práticas discriminatórias relacionadas ao uso de vestimentas religiosas, especialmente o *hijab*, assegurando que sua utilização não seja motivo de exclusão, constrangimento ou restrição profissional;

**6.3.** Promoção de campanhas de sensibilização em ambientes de trabalho sobre diversidade religiosa, liberdade de crença e enfrentamento à islamofobia;

**6.4.** Inclusão da discriminação religiosa, em especial da islamofobia, nos programas de diversidade, equidade e inclusão desenvolvidos por instituições públicas e privadas.

# 8 RECOMENDAÇÕES À COMUNIDADE MUÇULMANA

## 1. Produção de guia jurídico acessível

Elaborar e divulgar um guia jurídico em português – com versões em árabe e inglês – em linguagem simples e não técnica, contendo orientações práticas e passo a passo sobre: como registrar boletim de ocorrência (inclusive em casos de recusa ou desestímulo por parte de agentes), quais provas preservar (*prints* com URL, data e identificação do perfil, gravações, testemunhos), e como acionar a Defensoria Pública. O material deve incluir modelos prontos (*checklists*, exemplos de relato, lista de documentos), indicar canais alternativos de denúncia (inclusive digitais) e orientar sobre o que fazer quando houver medo, insegurança e/ou descrédito em relação às instituições, prevendo, sempre que possível, estratégias de acompanhamento por terceiros no momento do registro.

## 2. Divulgação de materiais informativos sobre crimes de ódio

Promover, atualizar e ampliar a circulação de materiais informativos – como a cartilha da ANAJI – que orientem, de forma didática e acionável, como reconhecer, registrar e responder a situações de discriminação e crimes de ódio. A difusão deve ser multicanal (redes sociais, espaços comunitários, escolas, mesquitas) e acompanhada de ações formativas breves, voltadas à aplicação prática dessas orientações no cotidiano.

Os materiais devem enfatizar, de forma objetiva:

- Em situações presenciais, a importância de identificar e, quando possível, mobilizar testemunhas, bem como registrar informações básicas do ocorrido (local, data, descrição dos envolvidos);
- Em situações no ambiente digital, a necessidade de preservar provas de forma adequada (URLs, capturas de tela com identificação de data e perfil, e-mails, históricos de conversa), além de orientar sobre como proceder em casos de remoção rápida de conteúdo;
- Caminhos concretos após o registro das provas, evitando que a informação se limite à identificação do problema, mas avance para a ação.

## 3. Parcerias com instituições de ensino jurídico

Estimular a articulação com faculdades de Direito para a criação e fortalecimento de clínicas jurídicas voltadas ao enfrentamento da discriminação religiosa, com foco na islamofobia. Essas iniciativas devem operar

como espaços permanentes de atendimento gratuito e qualificado, articulando formação prática de estudantes com suporte jurídico à comunidade, estabelecendo fluxos de atendimento acessíveis e culturalmente sensíveis.

#### **4. Criação de rede de apoio jurídico**

Mapear, articular e manter uma rede de advogados, defensores públicos e organizações com experiência em discriminação religiosa, formando um sistema de apoio jurídico acessível, confiável e com capilaridade territorial.

#### **5. Promoção de ações de diálogo e visibilidade**

Incentivar a realização contínua de eventos abertos ao público, como visitas guiadas a mesquitas, rodas de conversa e atividades culturais, com o objetivo de ampliar o conhecimento sobre práticas e valores islâmicos e reduzir estereótipos, priorizando formatos que favoreçam a interação direta, o esclarecimento de dúvidas e a escuta qualificada. Essas ações devem ser planejadas de forma estratégica, com articulação com escolas, universidades, imprensa e organizações da sociedade civil, buscando alcançar públicos para além dos já sensibilizados, e podem ser acompanhadas de materiais informativos e registros que ampliem seu alcance no ambiente digital, contribuindo para uma presença pública mais consistente e qualificada da comunidade muçulmana.

#### **6. Fortalecimento da comunicação e combate a estigmas**

Investir em estratégias de comunicação, especialmente nas redes sociais, voltadas à produção e difusão de narrativas diversas e situadas sobre pessoas muçulmanas (com atenção particular às experiências de mulheres), de modo a tensionar estereótipos e qualificar o debate público. Essas ações devem ir além da mera exposição de “histórias positivas”, incorporando planejamento editorial, monitoramento de desinformação e capacidade de resposta a episódios de repercussão pública, bem como parcerias com comunicadores, veículos de mídia e iniciativas de educação midiática, ampliando o alcance e a eficácia das mensagens e reduzindo a assimetria na circulação de discursos sobre o tema.

#### **7. Fortalecimento de redes de apoio comunitário**

Incentivar a criação, manutenção e articulação de redes de apoio entre mulheres muçulmanas, voltadas ao acolhimento, à troca de experiências e à orientação em situações de discriminação, reconhecendo tanto o impacto emocional quanto as dimensões práticas desses episódios. Essas redes devem buscar contribuir para respostas concretas e para a redução do isolamento diante de situações de violência ou preconceito.

## 8. Estabelecimento de parcerias institucionais

Desenvolver e consolidar parcerias com escolas, universidades e organizações da sociedade civil, com o objetivo de ampliar o alcance e a continuidade de ações educativas voltadas ao enfrentamento da islamofobia e à promoção do diálogo intercultural. Essas parcerias devem priorizar iniciativas estruturadas (como formações, inserção do tema em atividades curriculares, projetos de extensão e campanhas educativas), evitando ações pontuais e desarticuladas, e buscando atingir públicos diversos, especialmente em contextos em que o contato com a comunidade muçulmana é limitado. É importante definir objetivos claros, responsabilidades institucionais e mecanismos de avaliação, de modo a garantir efetividade e sustentabilidade às ações.

## 9. Incentivo à participação social e política

Estimular a participação de pessoas muçulmanas em espaços sociais, institucionais e políticos, de modo a ampliar a representação de suas experiências e demandas no debate público e nos processos decisórios. Esse incentivo deve considerar barreiras concretas à participação, como discriminação, sub-representação e falta de acesso a redes de influência e, sempre que possível, ser acompanhado de ações de formação, fortalecimento de lideranças e articulação com iniciativas já existentes, contribuindo para uma inserção mais qualificada, contínua e estratégica nesses espaços.

## 10. Realização de eventos

Desenvolver e incentivar a realização de ações formativas dirigidas a familiares de pessoas revertidas ao Islam, com o objetivo de ampliar o conhecimento sobre a religião, esclarecer práticas e valores e reduzir tensões decorrentes de desconhecimento ou preconceito no ambiente doméstico. Essas iniciativas devem privilegiar abordagens acessíveis e dialógicas, que permitam a expressão de dúvidas e receios, e podem incluir encontros presenciais ou virtuais, materiais explicativos e espaços de escuta, contribuindo para a construção de relações familiares mais informadas, respeitadas e menos suscetíveis a conflitos motivados por estigmas.

## 11. Participação em GT de enfrentamento ao discurso de ódio

Considerando a existência, no âmbito do governo federal, de grupo de trabalho voltado ao combate ao antissemitismo, recomenda-se a articulação da comunidade muçulmana, em diálogo com organizações da sociedade civil e atores institucionais, para constituir e propor a criação de um grupo de trabalho específico para o enfrentamento da islamofobia e do racismo contra pessoas árabes. Essa iniciativa deve ser acompanhada de estratégia de incidência política, incluindo construção de legitimidade, definição de objetivos e competências claras, mobilização de apoios institucionais e produção de subsídios técnicos que fundamentem a proposta, de modo a ampliar suas chances de efetiva implementação e capacidade de atuação.

## REFERÊNCIAS

- ABBASI, Farha. Anxiety and Islamophobia: impact on Muslim mental health and therapeutic approaches. In: MOFFIC, H. Steven; PETEET, John R.; HANKIR, Ahmed; AWAAD, Rania (org.). *Islamophobia and psychiatry*. Cham: Springer, 2026. p. 287-292.
- ABU-LUGHOD, Lila. *Do Muslim women need saving?* Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- AHMED, Leila. *A quiet revolution: the veil's resurgence, from the Middle East to America*. New Haven: Yale University Press, 2011.
- AHMED, Sara. *On being included: racism and diversity in institutional life*. Durham: Duke University Press, 2012.
- ALEXY, Robert. *Teoria dos direitos fundamentais*. São Paulo: Malheiros, 2015.
- ALLEN, Chris. *Islamophobia*. Farnham: Ashgate, 2010.
- AWAAD, Rania; MAKLAD, Sandy; AHMED, Sanah; BEGUM, Asma. Islamophobia from the American Muslim perspective. In: MOFFIC, H. Steven; PETEET, John R.; HANKIR, Ahmed; AWAAD, Rania (org.). *Islamophobia and psychiatry*. Cham: Springer, 2026. p. 165-175.
- AWAN, Imran. Islamophobia on Twitter: a typology of online hate against Muslims on social media. *Policy & Internet*, [S.l.], v. 6, n. 2, p. 133-150, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1002/1944-2866.POI364>.
- AWAN, Imran; ZEMPI, Irene. *Islamophobia: lived experiences of online and offline victimisation*. Bristol: Policy Press, 2016.
- AWAN, Imran; ZEMPI, Irene. The affinity between online and offline anti-Muslim hate crime: dynamics and impacts. *Aggression and Violent Behavior*, [S.l.], v. 27, p. 1-8, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.avb.2016.02.001>.
- BARATTA, Alessandro. *Criminologia crítica e crítica do direito penal: introdução à sociologia do direito penal*. Rio de Janeiro: Revan, 2002.
- BARBOSA, Francirosy Campos; SOUZA, Felipe Freitas de; SILVA, Francisco Cleverson Pereira da. *Islamofobia no Brasil no contexto do conflito Israel-Palestina em 2023*. Plataforma Religião e Poder, 2023. Disponível em: <https://religioepoder.org.br/artigo/islamofobia-no-brasil-no-contexto-do-conflito-israel-palestina-em-2023>. Acesso em: 27 abr. 2026.
- BARBOSA, Francirosy Campos; SOUZA, Felipe Freitas de; LUCAS, Isabella Macedo de; ROCHA, Gabriela Correia; CARLOS, Igor Henrique Bonfim; PAIVA, Camila Motta. *I relatório de islamofobia no Brasil*. São

Bernardo do Campo: Ambigrama, 2022. 110 p. Disponível em: [https://www.ambigrama.com.br/files/ugd/ffe057\\_6fb8d4497c4748f8961c92a546c5b3fc.pdf](https://www.ambigrama.com.br/files/ugd/ffe057_6fb8d4497c4748f8961c92a546c5b3fc.pdf). Acesso em: 27 abr. 2026.

BARBOSA, Francirosy Campos; SOUZA, Felipe Freitas de; SILVA, Francine Cristina Pereira da. *Second report on Islamophobia in Brazil*. São Bernardo do Campo: Ambigrama, 2025. 24 p. Disponível em: [https://www.ambigrama.com.br/files/ugd/ffe057\\_04e730002a654569bc7723f6b7586831.pdf](https://www.ambigrama.com.br/files/ugd/ffe057_04e730002a654569bc7723f6b7586831.pdf). Acesso em: 27 abr. 2026.

BARBOSA, Francirosy Campos; GARCIA, Lusmarina Campos; CUNHA, Magali. Intolerância religiosa. *Religião e Poder*, 15 set. 2025. Disponível em: <https://religioepoder.org.br/artigo/intolerancia-religiosa>. Acesso em: 2 maio 2026.

BARBOSA, Francirosy Campos; PAIVA, Camila Motta. *Islamofobia e colonialidade: racialização de pessoas muçulmanas no Brasil*. Afro-Ásia, 2026, no prelo.

BARBOSA, Francirosy Campos; SOUZA, Felipe Freitas de. Islamofobia. In: RIOS, Flávia; SANTOS, Marcio André dos; RATTI, Alex (org.). *Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas*. São Paulo: Perspectiva, 2023. p. 205-209.

BARROSO, Luís Roberto. *Curso de direito constitucional contemporâneo: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo*. São Paulo: Saraiva Educação, 2020.

BAYRAKLI, Enes; HAFEZ, Farid (eds.). *European Islamophobia Report 2024*. Leopold Weiss Institute, 2025. Disponível em: <https://islamophobiareport.com/islamophobiareport-2024.pdf>. Acesso em: 18 abr. 2026.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 3 maio 2026.

BRASIL. Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Brasília, DF: Presidência da República, 1989. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l7716.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm). Acesso em: 3 maio 2026.

BRASIL. Lei nº 9.029, de 13 de abril de 1995. Proíbe a exigência de atestados de gravidez e esterilização, e outras práticas discriminatórias, para efeitos admissionais ou de permanência da relação jurídica de trabalho. Brasília, DF: Presidência da República, 1995. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l9029.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9029.htm). Acesso em: 3 maio 2026.

- BRASIL. Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017. Institui a Lei de Migração. Brasília, DF: Presidência da República, 2017. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2017/lei/l13445.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/l13445.htm). Acesso em: 3 maio 2026.
- BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Habeas Corpus nº 82.424/RS (Caso Ellwanger). Relator: Min. Moreira Alves. Brasília, DF, 17 set. 2003. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&-docID=79052>. Acesso em: 3 maio 2026.
- BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 347. Relator: Min. Marco Aurélio. Brasília, DF, 9 set. 2015. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=4783560>. Acesso em: 3 maio 2026.
- BYRD, Dustin J. Professing Islam in a Post-Secular Society. In: BYRD, Dustin J. *Islam in a post-secular society: religion, secularity and the antagonism of recalcitrant faith*. Leiden: Brill, 2017. p. 1-42. DOI: [https://doi.org/10.1163/9789004328556\\_002](https://doi.org/10.1163/9789004328556_002).
- CASTRO, Cristina Maria de. Usar ou não o hijab no Brasil? Uma análise da religiosidade islâmica em um contexto minoritário. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 2, p. 363-383, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/sqkxjNR4zwGqphjW6SFCTxw/>. Acesso em: 3 maio 2026.
- CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, Chicago, n. 1, p. 139-167, 1989. Disponível em: <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8/>. Acesso em: 3 maio 2026.
- CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, Stanford, v. 43, n. 6, p. 1241-1299, 1991. DOI: <https://doi.org/10.2307/1229039>.
- CUNHA, Vivian Fukumasu da; SCORSOLINI-COMIN, Fabio. A dimensão religiosidade/espiritualidade na prática clínica: revisão integrativa da literatura científica. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Brasília, v. 35, e35419, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1590/0102.3772e35419>.
- DAGASH, Najwa; SQUEFF, Tatiana de Almeida Freitas Rodrigues Cardoso. Em defesa do multiculturalismo: por uma proteção plena da liberdade de religião aos muçulmanos. *Revista Direitos Fundamentais & Democracia*, Curitiba, v. 26, n. 1, p. 59-86, 2021. Disponível em: <https://revistaeletronicardfd.unibrazil.com.br/index.php/rdfd/article/view/1808>. Acesso em: 3 maio 2026.
- DELGADO, Maurício Godinho. *Curso de direito do trabalho*. 22. ed. São Paulo: LTr, 2023.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- GHUMKHOR, Sahar. *The political psychology of the veil: the impossible body*. Cham: Palgrave Macmillan, 2020.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 1988.
- HABERMAS, Jürgen. Notes on post-secular society. *New Perspectives Quarterly*, Hoboken, v. 25, n. 4, p. 17-29, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1540-5842.2008.01017.x>.
- EL HAJJAMI, Aïcha. A condição das mulheres no Islã: a questão da igualdade. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 30, p. 107-120, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-83332008000100009>.
- GAIOLI BORAZO, Daiane; DIAS PEREIRA, Luiz Felipe; CAMPOS BARBOSA, Francirosy. Islamofobia digital en Brasil (2024-2025): una etnografía de discursos de odio en redes sociales con foco en mujeres conversas. *Revista del Museo de Antropología*, Córdoba, v. 19, n. 1, p. 239-250, 2024. Disponível em: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/article/view/46865>. Acesso em: 3 maio 2026.
- GARNER, Steve; SELOD, Saher. The racialization of Muslims: empirical studies of Islamophobia. *Critical Sociology*, London, v. 41, n. 1, p. 9-19, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1177/0896920514531606>.
- GOGINENI, Ravi R.; CAGANDE, Consuelo; MOFFIC, H. Steven. American Islamophobia: psychological and clinical implications. In: MOFFIC, H. Steven; PETEET, John R.; HANKIR, Ahmed; AWAAD, Rania (org.). *Islamophobia and psychiatry*. Cham: Springer, 2026. p. 301-8. DOI: [https://doi.org/10.1007/978-3-032-16483-4\\_30](https://doi.org/10.1007/978-3-032-16483-4_30).
- HENRIQUE, Raquel Nascimento dos Santos. *Entre mesquitas e minaretes: quantos são e onde estão os muçulmanos no Brasil*. 2025. Dissertação (Mestrado em Estudos Latino-Americanos) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2026. Disponível em: <https://dspace.unila.edu.br/handle/123456789/9647>. Acesso em: 2 maio 2026.
- HUSSAIN, Yasmin; BAGGULEY, Paul. Citizenship, ethnicity and identity: British Pakistanis after the 2001 “riots”. *Sociology*, London, v. 39, n. 3, p. 407-425, 2005. DOI: <https://doi.org/10.1177/0038038505052493>.
- HUSSEIN, Shakira. *From victims to suspects: Muslim women since 9/11*. Sydney: University of New South Wales Press, 2016.
- KARAM, John Toufic. Tornando-se árabe e branco no Brasil de Oracy Nogueira. *Exilium: Revista de Estudos da Contemporaneidade*, v. 6, n. 10, p. 267-278, 2025. DOI: <https://doi.org/10.34024/y5pz8c12>.

- KOENIG, Harold G.; AL SHOHAIB, Saad. Religiosity and mental health in Islam. In: MOFFIC, H. Steven; PETEET, John R.; HANKIR, Ahmed; AWAAD, Rania (org.). *Islamophobia and psychiatry*. Cham: Springer, 2019. p. 55-65. DOI: [https://doi.org/10.1007/978-3-030-00512-2\\_5](https://doi.org/10.1007/978-3-030-00512-2_5).
- LOVE, Erik. *Islamophobia and racism in America*. New York: New York University Press, 2017.
- MACEDO, Isabella; BARBOSA, Francirosy Campos. Islamofobia de gênero e reflexos na saúde mental de mulheres muçulmanas. *Revista USP*, São Paulo, n. 131, p. 153-161, 2021. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.i131p153-161>. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revusp/article/view/193323>. Acesso em: 3 maio 2026.
- MAHMOOD, Saba. *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MENDES, Gilmar Ferreira; COELHO, Inocêncio Mártires; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. *Curso de direito constitucional*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2009.
- MOHR, Sarah Huxtable. Islamophobia and conversion: the role anti-racism plays in white converts' experience of Islam post 9-11. *Islamophobia Studies Journal*, v. 8, n. 2, p. 218-234, 2024. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/48810836>. Acesso em: 2 maio 2026.
- NABER, Nadine. Ambiguous insiders: an investigation of Arab American invisibility. *Ethnic and Racial Studies*, v. 23, n. 1, p. 37-61, 2000. DOI: <https://doi.org/10.1080/014198700329123>.
- OSMAN, Samira Adel. *Imigração árabe no Brasil: histórias de vida de libaneses muçulmanos e cristãos*. São Paulo: Xamã, 2011.
- PAIVA, Camila Motta. *Corpo, mente e coração: saúde mental de mulheres muçulmanas brasileiras*. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2023. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/59/59142/tde-10032023-075246/>. Acesso em: 02 maio 2026.
- PAIVA, Camila Motta; BARBOSA, Francirosy Campos. Decolonizando a sexualidade no islã: um diálogo com mulheres muçulmanas brasileiras. *Psicologia & Sociedade*, v. 33, e240224, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2021v33240224>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/sqkxjNR4zwGqphjW6SFCTxw/>. Acesso em: 3 maio 2026.
- PAIVA, Camila Motta; BARBOSA, Francirosy Campos. As (micro)políticas que adoecem: mulheres muçulmanas brasileiras e o sofrimento sociopolítico. *Psicologia USP*, v. 35, e220154, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1590/0103-6564e220154>. Disponível em: [https://revistas.usp.br/psicousp/pt\\_BR/article/view/228124](https://revistas.usp.br/psicousp/pt_BR/article/view/228124). Acesso em: 3 maio 2026.

- PASQUALIN, Flávia Andréa. *O (des)encanto do casamento intercultural: brasileiras casadas com muçulmanos estrangeiros*. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2018. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/59/59137/tde-20062018-113017/>. Acesso em: 2 maio 2026.
- PASQUALIN, Flávia Andréa; BARBOSA, Francirosy Campos. Quando o amor se torna assunto de estado: brasileiras envolvidas com muçulmanos estrangeiros via internet. *Reflexão*, Campinas, v. 42, n. 1, p. 31-43, 2017. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/reflexao/article/view/3821>. Acesso em: 3 maio 2026.
- RAJA, Rahat. Western women and Islam: embracing and negotiating Muslim identity. *Policy Perspectives*, v. 11, n. 1, p. 3-31, 2014. DOI: <https://doi.org/10.13169/polipers.11.1.0003>.
- SADEGHI, Nakisa Barzani. Islamophobia as a structural determinant of mental health among Muslims in the US. *Harvard Public Health Review*, v. 53, 2021. Disponível em: <https://bcphr.org/53-article-sadeghi/>. Acesso em: 2 maio 2026.
- SAEED, Tania. *Islamophobia and securitization: religion, ethnicity and the female voice*. Cham: Palgrave Macmillan, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-319-32680-1>.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SAMARI, Goleen; ALCALÁ, Héctor E.; SHARIF, Mienah Zulfacar. Islamophobia, health, and public health: a systematic literature review. *American Journal of Public Health*, v. 108, n. 6, p. e1-e9, jun. 2018. DOI: <https://doi.org/10.2105/AJPH.2018.304402>.
- SARMENTO, Daniel. *Direitos fundamentais e relações privadas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.
- SCOTT, Joan Wallach. *The politics of the veil*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- SOUZA, Mirian Alves de. Decote e hijab nas notas da etnografia com mulheres do conflito sírio no Brasil. *Vivência: Revista de Antropologia*, v. 1, n. 56, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/23678>. Acesso em: 3 maio 2026.
- TAJFEL, Henri. *Grupos humanos e categorias sociais I: estudos em psicologia social*. Lisboa: Livros Horizonte, 1982.
- TELLES, Edward E. *Race in another America: the significance of skin color in Brazil*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- TRUZZI, Oswaldo. *Patrícios: sírios e libaneses em São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1997.

ZINE, Jasmin. Islamophobia and the politics of empire. In: SAYYID, Salman; VAKIL, AbdoolKarim (org.). *Thinking through Islamophobia*. London: Hurst, 2010. p. 67-94.

# ÍNDICE REMISSIVO

## A

Ansiedade 9, 29, 37, 38, 74, 96, 97

## B

Bomba 10, 32, 33, 34, 40, 41, 42, 60, 77, 80, 81, 92, 94, 96

## C

Constrangimento 18, 23, 28, 43, 44, 45, 46, 47, 69, 99, 100, 102

## G

Gênero 8, 16, 19, 32, 37, 40, 45, 75, 78, 89, 96, 97, 100

## H

*Hijab* 7, 19, 21, 23, 31, 32, 33, 34, 35, 39, 41, 42, 43, 47, 48, 49, 57, 60, 61, 68, 76, 80, 81, 82, 83, 88, 91, 96, 97, 101, 102

## I

Islam 24, 25, 32, 37, 39, 40, 44, 45, 46, 59, 60, 61, 69, 71, 78, 79, 86, 87, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 99, 105

Islamofobia 7, 8, 9, 10, 11, 16, 17, 18, 20, 23, 25, 27, 28, 30, 32, 36, 37, 38, 39, 40, 45, 46, 50, 52, 56, 62, 71, 72, 73, 74, 76, 78, 82, 86, 87, 88, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 100, 101, 102, 103, 105

## M

Medo 23, 37, 39, 61, 69, 74, 88, 93, 96, 97, 103

Mulheres muçulmanas 7, 8, 9, 10, 12, 13, 17, 18, 19, 30, 32, 36, 40, 45, 46, 49, 50, 51, 56, 63, 66, 67, 70, 71, 72, 76, 77, 78, 79, 80, 84, 86, 87, 88, 90, 93, 96, 97, 99, 100, 102, 104

## P

Preconceito 8, 9, 23, 28, 31, 35, 36, 61, 69, 70, 71, 72, 78, 87, 88, 91, 92, 93, 94, 96, 104, 105

## R

Religião 16, 25, 26, 27, 29, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 42, 45, 48, 49, 51, 52, 56, 57, 61, 63, 73, 79, 84, 87, 89, 91, 94, 96, 97, 101, 102, 105

Revertida 12, 20, 40, 47, 59, 76

## V

Violência 8, 9, 10, 29, 30, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 46, 50, 53, 54, 56, 71, 72, 73, 75, 76, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 87, 88, 92, 93, 94, 96, 97, 100, 102, 104

## COORDENAÇÃO DA PESQUISA

### Francirosy Campos Barbosa

Antropóloga. Mestre e doutora em Antropologia pela Universidade de São Paulo. Foi *Academic Visitor* e realizou pós-doutorado na University of Oxford. Livre-docente (Associada 3) no Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (FFCLRP-USP). Integra os programas de pós-graduação em Psicologia e em Antropologia da Universidade de São Paulo. Membro da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). É coordenadora do GRACIAS – Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes e dos três Relatórios de Islamofobia no Brasil. Autora dos livros *Hajja, hajja: a experiência de peregrinar* (2021) e *Olhares femininos sobre o Islã* (2010), entre outros. Dirigiu o documentário *Allah, Oxalá na trilha Malê* (2015). Pesquisadora de Produtividade do CNPq nível 2, desenvolvendo pesquisa sobre islamofobia no Brasil. E-mail: [franci@ffclrp.usp.br](mailto:franci@ffclrp.usp.br); Instagram: @dr.francirosy.

## PESQUISADORES-AS

### Camila Motta Paiva

Graduada, mestrada e doutora em Psicologia pela Universidade de São Paulo (FFCLRP/USP). Professora Assistente da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), campus Baixada Santista. Membro da Associação Brasileira de Saúde Coletiva (ABRASCO) e da Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO). Possui experiência em Psicologia clínica, social e na docência. Pesquisadora do GRACIAS desde 2015. Tem trabalhado com gênero, sexualidade e saúde mental em comunidades muçulmanas brasileiras, com ênfase na decolonialidade em saúde, na religiosidade e espiritualidade como constitutivas do cuidado e na dimensão sociopolítica do sofrimento. E-mail: [camilapaiva@alumni.usp.br](mailto:camilapaiva@alumni.usp.br).

### Felipe Freitas de Souza

Pedagogo, Mestre em Educação Tecnológica pelo CEFET-MG (Campus 2). Coordenador Pedagógico da Prefeitura de Araraquara. É membro do GRACIAS e participou na elaboração dos três relatórios sobre islamofobia no Brasil. Tem artigos publicados sobre o tema desde 2015. E-mail: [felipefdes@gmail.com](mailto:felipefdes@gmail.com).

### Felipe Sanches Carnielli

Graduando em Psicologia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (FFCLRP/USP). Bolsista PUB/USP 2025-2026. Membro do GRACIAS. E-mail: [fe.sanches@usp.br](mailto:fe.sanches@usp.br).

### Luiz Felipe Dias Pereira

Graduado, mestre e doutor em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. É pesquisador do GRACIAS. Possui experiência no estudo da religião no campo das Relações Internacionais, relações Estado-Igreja e cristianismo ortodoxo. Atualmente é pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto (FFCLRP/USP). E-mail: [l.pereira@usp.br](mailto:l.pereira@usp.br).

## **Najwa Dagash**

Advogada e Professora. Graduada, Especialista e Mestra em Direito, com foco em Direitos Humanos, pelo Centro Universitário Ritter dos Reis (UniRitter), com dissertação intitulada *A liberdade religiosa sob o olhar da mulher muçulmana no Rio Grande do Sul: uma abordagem a partir dos Direitos Humanos*, com bolsa CAPES. Aluna Especial de Doutorado no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades da Universidade de São Paulo (USP). Pesquisadora do GRACIAS. Suas pesquisas articulam liberdade religiosa, direitos humanos, gênero e Islam no contexto brasileiro e internacional. E-mail: [najwadagash@hotmail.com](mailto:najwadagash@hotmail.com).

## **Natalia Cristina Augustini de Lima**

Psicóloga clínica, mestranda em Psicologia pela Universidade de São Paulo (FFCLRP/USP). Pesquisadora do GRACIAS. Tem desenvolvido pesquisas nas áreas de gênero, religião e política. Seus estudos abordam temas como islamofobia, representatividade e as interseções entre gênero e religião no contexto sociopolítico brasileiro. E-mail: [natalia.augustini@usp.br](mailto:natalia.augustini@usp.br).

*Esta obra foi composta com as famílias tipográficas Segoe, Acumin e Barlow.*



@ambigrama

[www.ambigrama.com.br](http://www.ambigrama.com.br)