

## A MULHER-VÉU MUÇULMANA: ENTENDENDO O USO DO HIJAB A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA AMODERNA

*Muslim veil-woman: understanding the use of hijab from an amodern perspective*

Mayra Sousa Resende<sup>1</sup>

### RESUMO

Este artigo visa explorar a relação existente entre a mulher muçulmana e seu véu, partindo de uma perspectiva amoderna, latouriana, que a considera um composto híbrido, chamado mulher-véu. Essa hibrididade é definida a partir da perspectiva da ontologia maquínica de Levi Bryant e seu entendimento se baseia em uma oposição entre a ontologia da profundidade (Daniel Miller) e o existencialismo sartriano. Os dados empíricos que possibilitaram a reflexão foram coletados com mulheres muçulmanas residentes em Curitiba, no ano de 2015. Em suas considerações finais, o artigo diz que o uso das vestes islâmicas pode ocorrer tanto de forma condiz com a ontologia da profundidade quanto a um anseio de corresponder a um ideal pré-estabelecido por estas mulheres, organizado a partir de sua fé.

**Palavras-chave:** hijab; existencialismo; ontologia da profundidade

### ABSTRACT

This article aims to explore the relationship between the Muslim woman and her veil, starting from a modern, Latourian perspective, which considers her a hybrid compound, called a veil woman. This hybridity is defined from the perspective of Levi Bryant's machinical ontology and his understanding is based on an opposition between the ontology of depth (Daniel Miller) and Sartrean existentialism. The empirical data that enabled the reflection were collected with Muslim women residing in Curitiba, in the year 2014 and can be seen in the works of Mayra Resende. In its final remarks, the article says that the use of Islamic robes can occur both in a manner consistent with the ontology of depth and with a desire to correspond to a pre-established ideal by these women, organized out of their faith.

**Keywords:** hijab; existentialism; depth ontology

### Introdução

Este artigo pretende apresentar a discussão teórica que deu base ao texto de Resende (2015), que aborda o uso do véu por mulheres muçulmanas residentes em Curitiba. Resende (2015) utiliza-se do método etnográfico para caracterizar o uso de vestes islâmicas por algumas mulheres muçulmanas residentes na cidade de Curitiba, a partir de um trabalho de campo que durou cerca de seis meses. A reflexão aqui expressa é de cunho teórico e visa apresentar a teoria ator-rede, de Bruno Latour (2005, 2013), a ontocartografia maquínica de Levi Bryant (2014) e a ontologia da profundidade, de Daniel Miller (2013), aprofundada com o uso de Goffman

---

<sup>1</sup> Programa de Pós Graduação em Antropologia e Arqueologia. E-mail: mayrasresende@gmail.com.

(2011) e Sartre (2010), com o intuito de compreender como é formada a relação entre essas mulheres e suas vestimentas.

## **Desenvolvimento**

Bruno Latour publicou em 1991 um ensaio questionando a existência daquilo que conhecemos como Modernidade. Para ele a Modernidade é constituída pela separação completa entre sujeitos e objetos, que ocorre primeiramente na ciência, mas pode ser observada em outros locais. No entanto, o autor demonstra a impossibilidade da observação prática dessa separação (Latour, 2013, p. 43), visto que a ação humana está sempre produzindo algo em relação aos não-humanos. A existência em completa separação, para ambos, é impossível. Basta que imaginemos um dia de nossas vidas sem utilizar qualquer objeto. Com a impossibilidade dessa separação, constituinte da Modernidade, Latour afirma que ela não existiu e institui uma corrente de estudos a-modernos (Latour, 2013, p. 51). Estes estudos seriam diferentes dos pós-modernos por não considerarem que a Modernidade existiu. Neles, a separação entre humanos e não-humanos é oblíqua, sendo necessária a utilização do termo híbrido como correspondente àquilo que é formado, por tradução, a partir da conjunção entre humanos e não-humanos. A proliferação destes híbridos é constante. Se o contato humano com um não-humano produz um híbrido, ao longo dos dias diversos deles são produzidos e as ações a partir dessa relação, são constantes.

Para refinar seu argumento, Latour utiliza a Teoria Ator-Rede (ANT) (Latour, 2005), na qual a concepção de social e a forma como as ciências sociais lidam com este conceito e o de sociedade é reformulada a partir de uma nova forma de lidar com atores, que passam a ser percebidos como operando em redes e construindo o social constantemente.

Em Latour (2005) o social deixa de ser algo estabelecido e passa a ser um movimento constante de relações entre atores, existindo apenas durante e a partir dessas relações (Latour, 2005, p. 1-8). A noção de social em relação às muçulmanas, por exemplo, condiz com essa formulação, visto que elas são compostas por um movimento constante entre preceitos religiosos do Islam, regras sociais brasileiras e, por vezes, um fundo de tradições árabes, fazendo delas um composto híbrido demarcado por articulações relacionais específicas. A articulação destas relações gera um entendimento do social que é distinto daquele existente em uma pessoa que exerça outros tipos de relação com outros atores e contextos. Assim como nem todas as interlocutoras têm seu aparato social formado pela relação dos mesmos atores, há um movimento constante de formação e dissolução de sociabilidades, explicitando o social como

residente nas relações e não em uma esfera amorfa da sociedade, pronto para ser acessado pelos indivíduos.

O exercício proposto por Latour é o de observar os não-humanos (sejam eles animados ou não) como atores ao invés de meros portadores de projeções simbólicas (Latour, 2005, p. 10). Os não-humanos que se relacionam com as mulheres muçulmanas e serão aqui observados são suas vestes e demais concepções estéticas, porém o Alcorão, por exemplo, também pode ser pensado como um não-humano que produz agenciamentos.

Para Latour (2005, p. 46,71), ator é aquele que age com garantia de multiplicidade, estando sempre em deslocamento e modificando o estado das coisas, gerando diferenças. Quando em movimento e agindo através de agenciamentos, um ator se torna actante (Latour, 2005, p. 54).

Observar o véu como um ator com tantas potencialidades quanto a mulher amplia a possibilidade de análise e corrobora com a percepção de que a relação não é possível enquanto duas entidades separadas. Pelo contrário, o véu se torna interessante apenas quando relacionado com a mulher muçulmana. Quando em relação, tanto o véu quanto a mulher se tornam actantes, pois são agentes produtores e resultados de relações em constante movimento.

Para Latour (2005, p. 39) o processo de criação do social e relação entre os humanos e não-humanos pode ser mediado ou intermediado. Um mediador é aquele que transforma, traduz, distorce e modifica os significados dos elementos que carregam, ou seja, apesar de sabermos as informações de entrada, não podemos prever as de saída. O intermediário é uno, mesmo quando formado por vários e definir as informações de entrada já é suficiente para prever as de saída.

A fim de tornar a análise simétrica, considero interessante pontuar o fim da desigualdade entre humano e não-humano, dada pela própria nomenclatura. Para algo ser não-humano é necessária uma noção estabelecida daquilo que é humano. Como o observado não é a mulher separada do véu, mas sim o acoplado híbrido composto por mulher-véu, vê-se que o interesse não é em discutir o que é humano ou não-humano, mas sim essa terceira coisa produzida pela relação entre ambos. O véu é, por vezes, um não-humano que opera como componente na construção da mulher enquanto muçulmana, visto que algumas interlocutoras apontaram seu uso como necessário para completar o processo de reversão, como se sem o véu elas fossem se sentir menos muçulmanas.

Para seguir nesta linha de raciocínio, utilizo o conceito de máquina, conforme proposto por Levi Bryant (2014, p. 15), que a entende como qualquer entidade, material ou imaterial, corpórea ou incorpórea que existe. Assim, todas as coisas que existem no universo são máquinas

que operam em relação com outras máquinas. O acoplado entre máquinas não é uma relação de dominação, mas uma combinação entre entidades maquinicas que produzem uma nova máquina, diferente das duas primeiras e com novas potencialidades.

Seguir essa chave de análise nos possibilita equiparar as potencialidades do véu e da mulher na formação do acoplado mulher-véu como uma terceira máquina, diferente das duas primeiras, mas que soma a potencialidade de ambas. Bryant (2014. p. 54, 56, 61) pontua que todas as máquinas são estruturalmente abertas, ou seja, aptas a se conectar com fluxos e máquinas específicos, não podendo se conectar com todas as máquinas que existem, operacionalmente fechadas, uma vez que elas trabalham e se relacionam de maneiras específicas com o fluxo ao qual se conectam e propensas à evolução, que seria a possibilidade de novas aberturas estruturais e fechamentos operacionais. Pensando na mulher muçulmana enquanto máquina, ela seria estruturalmente aberta para se conectar com o véu e, uma vez conectada, operacionalmente fechada a trabalhar de maneira específica com ele. Mas a mulher muçulmana não é estruturalmente aberta, por exemplo, para se conectar com um biquíni. Ou seja, as máquinas não são estruturalmente abertas para todas as coisas.

O fechamento operacional, por sua vez, funciona no sentido de que uma vez que a mulher muçulmana opta pelo véu, necessita passar por uma série de mudanças em sua conduta, deixando de ser quem era antes da conexão com o véu e, por isso, formando uma terceira máquina, que aqui chamamos de mulher-véu. O véu, enquanto máquina, seria estruturalmente aberto a se conectar com pessoas, podendo cumprir várias funções (ex.: cobertor, cachecol, cinto, véu) e poderia também se conectar a outros objetos (ex.: cabides, cadeiras, guarda-roupas). Mas não poderia se conectar, por exemplo, a uma frigideira. Ele seria operacionalmente fechado quando fosse operar uma dessas funções específicas, visto que seria impossível realizar, ao mesmo tempo, a conexão com a cabeça da mulher (véu) e com sua cintura (cinto). Logo, apesar de possuir diversas potencialidades, cada máquina é operacionalmente fechada a realizar determinadas funções de acordo com a abertura estrutural utilizada na conexão estabelecida.

Cada conexão dessas máquinas com outras máquinas, gera uma nova máquina, que é estruturalmente aberta e operacionalmente fechada para outras coisas e é nesse movimento que reside a evolução, conforme definida por Latour (2011). Ou seja, quando a máquina mulher se acopla com a máquina véu, gerando a mulher-véu, tanto a mulher quanto o véu evoluíram e modificaram suas capacidades de abertura estrutural e fechamento operacional. Assim, as aberturas estruturais e os fechamentos operacionais impulsionados por elas são diferentes na mulher-véu do que os existentes no véu e na mulher enquanto máquinas separadas. A mulher-

véu é, dentre outras coisas, estruturalmente aberta a ir à praia e operacionalmente fechada a não olhar os corpos expostos de outras pessoas e não expor o seu. A mulher-véu, portanto, tem aberturas estruturais proporcionadas pelas acepções práticas de seu formato físico (que agora é um acoplado entre o corpo humano e o de tecido) e fechamentos operacionais desencadeados pela realização de determinada atividade dentro da abertura estrutural selecionada.

A sociedade Ocidental costuma enxergar a utilização de vestimentas como uma exteriorização da essência humana previamente constituída. Algumas correntes da psicologia, como o behaviorismo por exemplo, iniciam o processo de análise pela veste que a pessoa optou por utilizar no momento da terapia. A ideia é de que a roupa fala sobre coisas que a pessoa pode não conseguir expressar conscientemente, mas que dizem respeito a traços que compõem o seu interior. O que caracteriza uma noção de profundidade no humano, que seria composto a partir de uma relação entre o externo e o interno.

Daniel Miller (2013) intitula essa concepção Ocidental como sendo uma ontologia da profundidade e dedica um capítulo inteiro de seu livro *Trecos, Troços e Coisas* para exemplificar locais e contextos em que essa ontologia não se aplica, razão para que seja possível caracterizá-la como um fato Ocidental. A ontologia da profundidade pregaria que por trás daquilo que o corpo evidencia, através da vestimenta e das técnicas corporais, existe uma essência humana, que pode ser acessada a partir de um contato mais íntimo com a pessoa.

Explicando em termos de Erving Goffman (2011), a ontologia da profundidade se caracterizaria por uma existência humana dependente da fachada, que esconderia uma essência a ser descoberta apenas com rituais de interação que proporcionam a quebra da mesma. Goffman (2011) afirma que a interação só é possível pois ambos os atores assumem determinadas fachadas e lutam ao máximo para não rompê-las. O rompimento da fachada pode gerar conflitos, por isso aparece apenas em relações mais íntimas.

Daniel Miller (2013) mostra, porém, que nem todas as relações entre as pessoas e suas indumentárias operam pelo sistema da ontologia da profundidade, ou luta por manutenção de fachadas, razão pela qual ele denomina que esse conceito seja aplicável apenas no Ocidente. O autor afirma que as roupas devem ser olhadas para além da chave de representação ou símbolo de uma pessoa, devendo ser considerada como uma incógnita e não uma certeza (Miller, 2013, p. 62). Ou seja, ao invés de uma pressuposição sobre a indumentária, a proposta é ouvir o que ela significa para aqueles que a utilizam.

Ao inverter a noção da ontologia da profundidade, Miller (2013) aproxima-se do existencialismo sartreano, que propõe que a existência precede a essência, constituindo uma subjetividade. Jean Paul Sartre (2010) afirma que:

O homem existe primeiro, se encontra, surge no mundo, e se define em seguida. Se o homem, na concepção do existencialismo, não é definível, é porque ele não é, inicialmente, nada. Ele apenas será alguma coisa posteriormente, e será aquilo que ele se tornar. [...] O homem nada é além do que ele se faz. [...] É isso que se denomina subjetividade (Sartre, 2010, p. 25).

Ou seja, primeiro a pessoa nasce (existe) e depois sua essência é construída. Essa essência não é dada, baseando-se em todo o construto da civilização humana até o momento. Na ontologia da profundidade é como se a essência precedesse a existência. A pessoa tem uma série de valores morais intrínsecos a si e os externaliza através de suas técnicas corporais, escolhas indumentárias, tatuagens e demais modificações corporais possíveis. O que Miller (2013) propõe, ao dizer para olharmos para a indumentária como incógnita e não certeza é que essa subjetividade não é automaticamente construída, como a ontologia da profundidade faz parecer. Mas sim, um reflexo dessa essência que é sempre incompleta e construída a partir e durante a existência.

Os exemplos de Miller (2013) advêm de sua experiência observacional em Trinidad e na Índia. Em Trinidad, Miller aponta que a verdade encontra-se na superfície, sendo o interior reservado para a desonestidade, falsidade e mentira. Assim, uma pessoa verdadeira demonstra suas verdades de maneira superficial, enquanto a desonesta esconde em si as verdades e na superfície mostra o oposto (Miller, 2010, p. 31). Em Trinidad, portanto, as roupas não representam algo interno a ser descoberto com um contato mais íntimo, como ocorre na ontologia da profundidade. As roupas podem assumir a posição daquilo que a pessoa tem para ser mostrado ou, no caso dos desonestos, daquilo que se esconde. Logo, a indumentária serve tanto para criar uma fachada, no caso dos desonestos que a utilizam para esconder injúrias interiores, quanto para destruir a possibilidade de fachada, no caso dos honestos, uma vez que eles são o que mostram ser.

As mulheres muçulmanas, por sua vez, operam em um misto entre ontologia da profundidade e outras formas de pensar a relação entre mulher e indumentária. A ontologia da profundidade pode ser observada, por exemplo, nos casos em que as mulheres utilizam a indumentária religiosa para exteriorizar a modéstia e aceitação a Allah que já conquistaram. Nesses casos, a essência construída ao longo da existência da mulher é mostrada a terceiros, através da utilização de roupas específicas. Elas agem, portanto, como representações da interioridade dessas mulheres. Essa chave de explicação é bastante utilizada pelas muçulmanas de Curitiba, talvez pelo fato de que todas as interlocutoras nasceram no Ocidente e constroem suas essências sob um viés de pensamento que se adequa ou relaciona com os modos ocidentais de existir.

A existência de uma corrente muçulmana fashion confirma a possibilidade de escolha que essas mulheres têm perante a sua veste, como forma de representação dessa essência já existente - adequação da vestimenta a gostos, estilos ou modos de se enxergar que são construídos ao longo de suas trajetórias. A cor ou estilo de amarração de seu véu e a escolha do resto da vestimenta acabam por ser feitas com a intenção de apresentar preferências subjetivas da pessoa. Adequa-se, assim, um estilo de vestimenta não-ocidental aos moldes ontológicos aplicados pelo Ocidente.

Mas as dissonâncias são corriqueiras, fazendo com que a ontologia da profundidade não explique todas as situações ou casos, por causa do que Sartre (2010) chama de subjetividade. Algumas mulheres utilizam uma roupa ocidental comum e nos momentos de oração ou contato repentino com homens, colocam uma grande túnica (abaya) por cima. A túnica pouco diz sobre essa pessoa, exceto que pertence a uma vertente religiosa específica. Mas talvez a roupa que está por baixo da túnica possa conter os traços de personalidade que acreditamos estarem contidos nas escolhas da indumentária Ocidental.

Então, mesmo que a ontologia da profundidade possa explicar algo, esses casos onde uma camada de roupa é sobreposta por outra, que esconde a primeira, demonstra um possível esforço dessas mulheres para escolher a quem se mostra a representação dessa subjetividade, de forma que a veste religiosa acaba por cumprir um papel de proteção à essência desta mulher, ao invés de uma exteriorização da mesma. Retornando à ideia apresentada por Miller (2013), de observar as roupas como incógnitas ao invés de certezas, vemos que uma mesma categoria indumentária pode estar atrelada a concepções múltiplas, de acordo com a subjetividade de suas usuárias, que têm inúmeras capacidades de ação, ou, em termos de Bryant (2014), aberturas estruturais, sendo insuficiente categorizá-las como x ou y.

Saba Mahmood (2005) explicita exemplos de como a utilização do hijab pode ser uma forma de agregar para a sua individualidade uma característica desejada, ao relatar os casos de suas interlocutoras que iniciaram a utilização a fim de obter a al-haya (sentimento de piedade e compaixão almejado pelas muçulmanas). As interlocutoras de Mahmood (2005) eram mulheres egípcias que se encontravam regularmente na Mesquita para conversar sobre assuntos referentes à religião. Para elas, começar a utilizar o hijab é uma ação mecânica, que vem do exterior para o interior, não partindo delas, mas da concepção de que a roupa modesta auxilia no alcance da al-haya desejada. Com o passar do tempo, o estranhamento diminui e a ação de utilizar o hijab passa a ser considerada orgânica. Uma vez que o início do uso é feito para adquirir a al-haya, a continuidade é necessária para a manutenção da al-haya alcançada, pois o uso da veste torna-se uma parte integrante desse comportamento adquirido (Mahmood, 2005,

p. 158). Quando a relação entre a mulher e seu véu atinge esse nível de organicidade, a simbiose ocorre e ela passa a se sentir mal com a ideia de não poder fazer uso da veste em algum momento.

O existencialismo de Sartre (2010) aparece aqui novamente. Ao dizer que a existência precede a essência, o autor explicita a ontologia que constrói o pensamento das interlocutoras de Mahmood (2005). As pessoas já existem, mas necessitam de intermediários e mediadores para que possam criar em si uma essência que seja condizente com a sociedade em que habitam e as crenças que compõem a subjetividade de cada um. Ao se utilizar desses artifícios para obter os valores desejados, essas pessoas estão construindo suas essências e subjetividades, o que é um processo contínuo, mas que causa diferentes efeitos de acordo com o momento em que se encontra. Cada passo nessa construção agrega qualidades e potencialidades diferentes que, uma vez alcançadas, são levadas por estas pessoas até a morte. Fator que se mostra, nas muçulmanas de Mahmood (2005) pela recusa de retirada do hijab após alcançar a al-haya, uma vez que a veste não funciona apenas como intermediária para obter o fim, mas transforma-se em parte dele.

Outros exemplos podem ser observados em etnografias brasileiras, como é o caso das interlocutoras de Gisele Fonseca Chagas (2010). Márcia afirmou que “tudo o que você fizer não vai ser você, mas a muçulmana. Então o uso do hijab me fez melhorar como pessoa, porque ele é um comportamento, e não só uma roupa” (Fonseca Chagas, 2010, p. 84). Outra interlocutora afirmou “eu tenho até pesadelo que estou sem o hijab, não consigo assimilar em tirá-lo” (Fonseca Chagas, 2010, p. 86). Fonseca Chagas (2010) afirma ainda que “o uso do hijab faz parte de um investimento que as mulheres fazem em suas identidades religiosas” (Fonseca Chagas, 2010, p. 85) e que a utilização do hijab pode ser vista como um elemento disciplinador, que é corporificado e passa a constituir um autocontrole sobre seu próprio corpo (Fonseca Chagas, 2010, p. 86). Esse autocontrole é relativo, sendo mais uma das aberturas estruturais possibilitadas pela utilização da veste.

Utilizar este tipo de indumentária permite que a mulher controle a forma como enxerga o mundo, mas não a forma como é enxergada. No Islam, porém, acredita-se que é mais importante que você se controle e aja de acordo com a moral religiosa do que se preocupe com as inflexões que causa nas pessoas que não seguem os mesmos preceitos. O início da utilização do hijab, portanto, pode ser feito com a intenção de controlar o próprio olhar e disciplinar as próprias atitudes. É interessante ressaltar que, quando executado por essa razão, o início do uso difere-se completamente das acepções da ontologia da profundidade, uma vez que operaria como construção da subjetividade e não externalização de uma já construída.



Sonia Hamid (2010) aponta que suas interlocutoras em maioria não utilizavam o véu, mas apontavam o desejo e o projeto de fazê-lo quando se sentissem preparadas, o que significava atingir maturidade espiritual (Hamid, 2010, p. 47). Observei o mesmo nas duas únicas mulheres revertidas que conheci e que não utilizavam o hijab em seu dia-a-dia. Ambas afirmavam que ainda não se sentiam preparadas e maduras para tal, mas que não descartavam a possibilidade. Neste caso, a aceção do uso estaria mais relacionada com a ontologia da profundidade, pois estas mulheres acreditam na necessidade de criação de determinada essência para só então iniciar o uso da veste.

### **Considerações Finais**

As mulheres muçulmanas com quem conversei se dividiram em duas formas diferentes de entender a necessidade de início da utilização da veste religiosa. Algumas afirmaram utilizá-las por obediência/submissão a Allah e outras disseram o fazer por enxergarem este tipo de veste como boa ferramenta para alcançar a modéstia e a compaixão, pregadas pela religião, admitindo a capacidade de agência que as vestes têm sobre as pessoas. O primeiro seria um motivo baseado no anseio por exteriorizar uma característica de sua essência (a fé islâmica), assemelhando-se ao que é aplicado pela ontologia da profundidade. O segundo, seria baseado no anseio por atingir algum ideal pré-estabelecido pelo meio em que elas vivem (al-haya, ou seja, sentimentos de modéstia e compaixão), assemelhando-se ao existencialismo de Sartre (2010).

A mulher-véu é o resultado dessa relação entre mulher e véu, que pode ter sido originada por qualquer uma das duas motivações apresentadas. A razão para que a relação ocorra influi na subjetividade desse novo ser, refletido em suas futuras aberturas estruturais e fechamentos operacionais. Há a potencialidade de a mulher-véu se conceber como alguém que esconde determinada essência, sendo a veste uma proteção, ou que ela se conceba como alguém que expõe sua subjetividade e essência a partir do uso da veste.

Ambas as possibilidades são as aberturas estruturais da mulher-véu e o fechamento operacional desencadeado por ela é relativo à concepção subjetiva destas pessoas.

## REFERÊNCIAS

BRYANT, Levi. **Cartography. An Ontology of Machines and Media**. Edinburgh: Edinburgh Press. 2014.

FONSECA CHAGAS, Gisele. A pedagogia do Islã: aprendendo a ser muçulmano no Rio de Janeiro. In: **Olhares femininos sobre o Islã**. São Paulo: Editora HUCITEC, CAPES. 2010.

GOFFMAN, Erving. Sobre a preservação da fachada - Uma análise dos elementos rituais na interação social. In: **Ritual de Interação - Ensaios sobre o comportamento face a face**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes. 2012.

HAMID, Sonia. Notas sobre encontros, desencontros e reencontros no trabalho de campo. in: **Olhares femininos sobre o Islã**. São Paulo: Editora HUCITEC, CAPES. 2010.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. São Paulo: Editora 34. 2013.

LATOUR, Bruno. **Reassembling the Social**. New York: Oxford Press. 2005.

MAHMOOD, Saba. Agency, Gender, and Embodiment. In: **Politics of piety - the Islamic revival and the feminist subject**. Princeton University Press. 2005.

MILLER, Daniel. Por que a indumentária não é algo superficial. In: **Trecos, Troços e Coisas**. Rio de Janeiro: Zahar. 2013.

RESENDE, Mayra. **A mulher-véu em Curitiba - Relatos sobre o fazer-se muçulmana em uma cidade de minoria islâmica**. Monografia de Graduação — Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2015.

SARTRE, Jean Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes. 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. **Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia**, n. 32, p. 40-49. Rio de Janeiro: UFRJ. 1979.