

Corpo, ancestralidade, território e memória: tecendo as encruzilhadas da cura e da ressubjetivação coletiva de um povo

resumo

Esta análise investiga como mulheres negras se organizam espacialmente no terreiro de Candomblé Ilê Iyá Omi Asé Oiyá Bocossun, analisando especificamente as dinâmicas gestadas através das Giras de Exu e o diálogo com essas entidades as quais são incorporadas. A hipótese central é como esses diálogos se articulam frente ao tensionamento dos conceitos de corpo, ancestralidade, território e memória, permitindo assim que corpos negros possam ser ressubjetivados num processo de cura, através de diálogos e rituais que viabilizam esse compartilhamento de estratégias de sobrevivência, permeada por esses conceitos. Para isso, a vivência se transmuta dentro da fundamentalidade, busco compreender como essas interações produzem outras narrativas que firmam uma epistemologia afrocentrada capaz de curar subjetividades ocidentalizadas pelo processo colonial.

palavras-chave

ancestralidade; mulheres negras; candomblé; corpo; memória.

Body, ancestry, territory and memory: weaving the crossroads of healing and the collective resubjectivation of a people.

abstract

This analysis investigates how black women organize themselves spatially in the Ilê Iyá Omi Asé Oiyá Bocossun Candomblé *terreiro*, looking specifically at the dynamics generated through the Giras de Exu and the dialogue with the entities they incorporate. The central hypothesis is how these dialogues are articulated in the face of the tension between the concepts of body, ancestry, territory and memory, thus allowing black bodies to be re-subjectivized in a healing process, through dialogues and rituals that enable this sharing of survival strategies, permeated by these concepts. To this end, the experience is transmuted into fundamentality, and I seek to understand how these interactions produce other narratives that establish an Afrocentric epistemology capable of healing subjectivities that have been westernized by the colonial process.

keywords

ancestry; black women; candomblé; body; memory.

Cuerpo, ancestralidad, territorio y memoria: tejiendo las encrucijadas de la sanación y la resubjetivación colectiva de un pueblo.

resumen

Este análisis investiga cómo las mujeres negras se organizan espacialmente en el *terreiro* de Candomblé Ilê Iyá Omi Asé Oiyá Bocossun, analizando específicamente las dinámicas gestadas a través de las Giras de Exu y el diálogo con estas entidades que son incorporadas. La hipótesis central es cómo estos diálogos se articulan frente a la tensión de los conceptos de cuerpo, ancestralidad, territorio y memoria, permitiendo así que los cuerpos negros puedan resubjetivarse en un proceso de sanación a través de diálogos y rituales que viabilizan este intercambio de estrategias de supervivencia, permeado por estos conceptos. Para ello, la vivencia se transmuta dentro de la fundamentalidad; busco comprender cómo estas interacciones producen otras narrativas que consolidan una epistemología afrocentrada capaz de sanar subjetividades occidentalizadas por el proceso colonial.

palabras-clave

ancestralidad; mujeres negras; candomblé; cuerpo; memoria.

*Agô minha Senhora!
Laroyê Exu!*
(Saudação a Exu)

NA ENCRUZA... Ela reina.

*“O Terreiro é tempo e morada
da ancestralidade.”*
(Adnã Ionara, Okan-Ará-Orí, 2018, p.6)

No Brasil, os terreiros de Candomblé são espaços sagrados onde se manteve vivo o culto aos orixás. Mais que templos, os terreiros funcionam como centros de aprendizado da comunidade, onde se transmitem conhecimentos ancestrais, historicamente ora negligenciados, ora exterminados, à moda de um epistemicídio. O Epistemicídio para Carneiro (2002, n. p.),

É fenômeno que ocorre pelo rebaixamento da autoestima que o racismo e a discriminação provocam no cotidiano escolar; pela negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, por meio da desvalorização, negação ou ocultamento das condições do continente africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade; pela imposição do embraquecimento cultural e pela produção do fracasso escolar (Carneiro, 2002).

Algo importante a destacar dos terreiros é que "cada terreiro é um terreiro", no sentido de que, ainda que com uma luta comum em relação a um epistemicídio histórico, possuem suas próprias singularidades.

Em Rio Claro-SP, encontramos o terreiro mais antigo do interior do estado de São Paulo, chamado de Ilê Iyá Omi Asé Oiyá Bocossun. Fundado sobre as águas sagradas do Gantois, tem sua história iniciada em 1954, com a Iyá Maria das Dores, avó de Pai Augusto, Mãe Inara e Mãe Adnã. Iyá Maria é o nome da matriarca que fez o assentamento e fundou o terreiro no lugar onde ele ainda resiste em atividade até os dias de hoje. O terreiro de candomblé Ilê Iyá Omi Asé Oiyá Bocossun é fundamental na história do interior do estado de São Paulo, em Rio Claro, ao demarcar sua história na cidade desde 1954, fundindo sobre o território marcas ancestrais que se manifestam nos *corpos (incorporados)* que ali fazem *pisado*. Partindo desse contexto, toma forma outras existências para além da materialidade. Segundo Dantas (2022, p. 20), “os terreiros são também usados como centros de organização sócio-política, bem como de acolhimento a outras pessoas marginalizadas”. O autor ainda complementa: “as mães de santo calundzeiras, mais do que responsáveis pela vida religiosa de suas filhas e filhos de santo, passam a ser responsáveis também, pela organização sócio-política de suas comunidades de terreiros”, ou seja, os Calundus.

Jurema Werneck (2015) escreve acerca de um conto onde Oxum algo que nos auxilia no entendimento ancestral dessas mulheres enquanto potentes seres organizativos sociais:

Essas premissas falam do poder masculino sendo questionado; do poder da riqueza sendo questionado; de uma revolução na qual a riqueza muda de mãos. Elas falam da presença das mulheres em espaços públicos; sua capacidade de liderar e exercer ação política. Elas falam de Oxum, a primordial Ialodê, segundo a tradição, que é um orixá marcado pela sensualidade, força de vontade e capacidade de entregar resultados. Eles celebram a Ialodê como mulheres que agem como agentes de mudança

política e as principais donas da riqueza que conquistaram com sucesso. Em suma, elas restabelecem a dimensão ativista que as mulheres negras viveram em seu passado africano (ou presente) e continuam a exercer todos os dias na Diáspora (Werneck, 2015, p. 105).

Historicamente os terreiros matrigestado por matriarcas como Iyá Maria se manifestam como quilombo para além da materialidade da potência da autonomia político-social da ancestralidade. Territórios de resistência em meio ao avanço do sistema colonial. Nascimento (1981) nos apresenta a possibilidade de compreender esses espaços através de *sistemas sociais alternativos organizados pelos negros* “como forma de resistência organizada dos negros nos séculos de dominação escravista e suas formas atuais de resistência”. Para Nascimento (1981),

Como forma de resistência organizada dos negros nos séculos de dominação escravista e duas formas atuais de resistência. A importância dos “quilombos” para os negros na atualidade pode ser compreendida pelo fato deste evento histórico fazer parte de um universo simbólico onde o seu caráter libertário é considerado um impulsionador ideológico na tentativa de afirmação racial e cultural do grupo (Nascimento, 1981, p. 211).

Até o momento, apresentamos a importância dos terreiros, em especial de terreiros matrigestado como o de Ilê Iyá Omi Asé Oiyá Bocossun, como centros de aprendizagem da comunidade combatente a epistemicídio historicamente constituídos. A partir de um movimento de valorização das práticas ancestrais, esta proposta visa investigar como mulheres negras se organizam espacialmente no terreiro de Candomblé Ilê Iyá Omi Asé Oiyá Bocossun. Em especial, como recorte para esta pesquisa, elegeremos especificamente dinâmicas gestadas através das Giras de Exu, sobre as quais falaremos mais adiante. Com isso, proporemos um tensionamento nesses conceitos trazidos no título, de forma que busque romper com as cicatrizes que ainda sangram do epistemicídio de saberes e epistemologias negras no campo acadêmico.

Anunciado o contexto, a relevância e a proposta de nossa pesquisa, passamos a apresentar alguns conceitos importantes para compreender práticas de um terreiro. O conceito de *cosmopercepção* é fundamental nesse análise, visto que:

O termo ‘cosmovisão’, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo ‘cosmopercepção’ é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. Portanto, “cosmovisão” só será aplicada para descrever o sentido cultural ocidental e ‘cosmopercepção’ será usada ao descrever os povos iorubás ou outras culturas que podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos.” (Oyêwùmí, 2002, p. 3).

E é através do corpo que se incorporam essas *cosmoperspectivas*:

Nossos mínimos gestos e olhares, as eleições de nossos paladar e olfato, nossa auscultação e resposta aos sons, nossa vibração corporal, nossos torneios de linguagem, nossos silêncios e arrepios, nossos modos e meios de experimentar e interrogar o cosmos, nossa sensibilidade; enfim, em tudo que somos, e nos modos como somos, respondemos a cosmopercepções que nos constituem (Martins, 2020, n.p.).

Teremos em vista o corpo, em especial o corpo da mulher negra numa manifestação de potência organizativa e ressubjetivadora das identidades presentes nesses *calundus*:

Calundus são formas afroreligiosas heterogêneas. Foram suas expressões do passado que embasaram a estruturação das atuais religiões afro-brasileiras, suas comunidades de adeptas/os – sempre organizadas/os coletivamente (Dantas, 2019).

A carga física e psíquica que o corpo da mulher preta carrega se territorializa no espaço, um corpo que incorpora “escrivências”, memoriza existências, escreve um corpo em condição de vida. Traça e expressa a poética dos rastros e memórias do ser/estar” (Alves, 2018). Promovendo possibilidade para pensarmos o corpo enquanto essa condição de resistência às dinâmicas ocidentais - como o genocídio e encarceramento de jovens negros, a violência obstétrica que acomete pessoas negras gestantes, os baixos postos de trabalho e reprodução da lógica do trabalho doméstico destinado a corpos negros - são atravessamentos brutais desses processos, contribuindo com a política sócio espacial de apagamento de outros tipos de existência livre dessas amarras da colonização, assim o terreiro Ilê Iyá Omi Asé Oiyá Bocossun é mais um instrumento onde se guarda estratégias corporalmente codificadas de sobrevivência. São banhos, momentos e rituais como as giras de Exu que ao som do atabaque, mobilizam outras existências para se manifestarem em terra.

Podemos observar esse processo a partir da incorporação que traz vários elementos como as luzes, o som, as cores, e o próprio corpo em si que chocam com a cultura colonial imposta de limitação das possibilidades do corpo. São “personas” que irão se materializar em corpos contemporâneos, manifestando características subversivas ao sistema vigente. É nessa perspectiva que Rufino (2019) ressalta o conceito de incorporação em sua obra:

O corpo, pulsado por Exu, radicaliza com a problemática do conhecimento historicamente tutelado pelo regime monológico do mundo ocidental. Exu confronta com a problemática epistemológica na medida em que lança a noção de que todo conhecimento só se manifesta na medida em que é incorporado. A incorporação historicamente marcada pelas produções de temor, impossibilidade, desvio e subalternização advindas do colonialismo e de sua teologia política cristã, é aqui reinscrita. A noção de incorporação aqui defendida, além de praticar um rolê epistemológico, fuga para outras zonas de fronteira, também pratica o ebô epistemológico procedimento que lança as questões do saber nas vias do encantamento e da retomada da espiritualidade (Rufino, 2019, p. 71).

Outra ferramenta importante para composição de enfrentamento a essa ocidentalização imposta são os caminhos a partir das encruzilhadas. De acordo com Martins (2002):

Lugar radial de centramento e descentramento, intersecções e desvios, textos e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação. Operadora de linguagens e discursos, a encruzilhada, como um lugar terceiro, é geratriz de produção signífica e diversificada e, portanto, de sentidos plurais (Martins, 2002, p.73).

Promoveremos um processo de entendimento além da materialidade dos corpos fragmentados e desumanizados pelo processo colonial. Ademais, é na encruzilhada enquanto manifestação da ancestralidade - visto ser na

encruzilhada que Exu está - que o ser capaz de gestar outras narrativas de resubjetivação coletiva para esses corpos de mulheres negras, que se manifestam através das giras de Exu no terreiro de candomblé Ilê Iyá Omi Asé Oiyá Bocossun, acontece. Partindo dessa resistência à colonização, irradiamos, invocamos e encarnamos Exu como esse guardião da encruzilhada, fazendo com que o processo educativo seja então resubjetivado por suas mãos, metodologias, dizeres e feitiços (Rufino, 2017, n.p.).

O último faraó, Cheik Anta Diop (1989) em *A Unidade Cultural da África Negra* traz uma África pautada em uma organização social matriarcal. Dessa forma de organização social pautada em mulheres, tem origem o matriarcado, que se conceitua nas palavras de Ifi Amadiume (2001), nos dizendo acerca desse processo de organização histórica:

A metodologia histórica de Diop desmantelou essa hipótese. Ele também utilizou sua teoria do matriarcado africano primordial (Diop, 1989) para rejeitar a alegação de uma influência ariana ou semita, uma vez que os arianos e os semitas eram fundamentalmente patriarcais. Diop argumentou que os sistemas africanos eram matriarcais, com a herança e a sucessão sendo traçadas pela linha feminina, seja através da irmã, como no Egito faraônico, ou do filho da irmã, como nos reinos africanos e em todas as chamadas sociedades africanas matrilineares. Diop também mostrou que as rainhas são abundantes em nossa história (Amadiume, 1997, tradução feita pela autora).

Ifi Amadiume nos apresenta as ideias trazidas por Diop (1989), que nos fala sobre essa primeira forma de organização em África.

Diop desenvolve o conceito de unidade cultural em sua análise da gênese das culturas Africana e indo-ariano ou indo-europeia. A ideia de que é possível traçar em toda a África similitude entre os sistemas institucionais contesta os argumentos eurocêntricos contemporâneos que afirmam que a África é tão diversa que a unidade cultural não pode ser encontrada como uma realidade social (Dove, 1998, p. 6).

Para uma escrita que me acolhesse e na minha trajetória construísse sentido, as águas pelas quais caminho decantam-se nos leitos por onde as palavras de Ana Clara Damásio assenta seus pensares. Quando a autora escreve:

Meu curso de vida era entremeado, perpassado e moldado pelas mulheres que me compuseram enquanto pessoa. Essa é a realidade também de antropólogos indígenas, negros, camponeses, quilombolas e ciganos que muitas vezes saem dos seus respectivos territórios para estudar, mas voltam para esses mesmos territórios para escrever, pesquisar, fotografar e etnografar. Não há uma saída, um distanciamento para compreender, mas sim uma aproximação radical do próprio território, povo, parentes e vida, para produzir conhecimento (Damásio, 2022, p. 06).

Muitos teóricos fizeram levantamentos relevantes para considerarmos acerca da autoetnografia. Considerações essas que ressoam em profundo grau de pertinência numa abordagem ainda estritamente performada no campo materialista da composição. Compreendo esse movimento de retorno, de resgate, esse movimento de Sankofa, como um mergulho para dentro de mim mesma, tecendo esse tecido etnográfico que demarca e assenta a construção e a escrita do território em mim, e eu por sobre o papel. Me encontro nas encruzilhadas formadas pelos espaços por entre as palavras, ali está Exu, a cada palavra digitada. Está em mim e portanto me permite se inscrever, me

inscrever, mostrar que o papel renasceu, nutriu-se de vida, ajeunzou. Nos alimentamos dessa epistemologia negada, nós alocamos, e de pés descalços pisamos dentro de uma teoria do sentir. Não nos afastamos para fazer pesquisa, é o contrário mergulhamos, mergulhamos dentro do rio e da imensidão das possibilidades que é o corpo enquanto território de pesquisa.

As escolhas de Damásio na organização das palavras por sobre o papel, a levaram a se encontrar com os dizeres de Grada Kilomba, nossa grande mestra, que alimenta nosso Orí com as palavras que corporificadas vão ganhando vida ora em corpo, ora em tinta.

Quando eles falam, é científico;
quando falamos, não é científico.
Quando eles falam, é universal;
quando falamos, é específico.
Quando eles falam, é objetivo;
quando falamos, é subjetivo.
Quando eles falam, é neutro;
quando falamos, é pessoal.
Quando eles falam, é racional;
quando falamos, é emocional.
Quando eles falam, é imparcial;
quando falamos, é parcial.
Eles têm fatos, nós temos opiniões.
Eles têm conhecimentos, nós temos experiências.
Não estamos lidando com uma 'coexistência pacífica de palavras' mas com uma hierarquia violenta, que define quem pode falar e quem pode produzir conhecimentos. (Grada Kilomba em "Decolonizing Knowledge", 2015).

E nesse corpo o conhecimento se assenta, um conhecimento na carne costurada, o conhecimento do preceito e do resguardo. Retomo as palavras originárias que me ventrificam na escrita desse proseado, embarco nas palavras de minha Iyá, que me ensina que o "terreiro é a morada da ancestralidade", que meu caminhar ali advém de outros caminhares e de outros andares. São as mãos que ao percorrer por entre as curvas que adornam meu Orí, vão trançando a passagem de um saber corporificado, incapaz de ser o mesmo que um dia foi. Nesse contexto é importante observar que, na contemporaneidade, territórios como o terreiro Ilê Iyá Omi Asé Oiyá Bocossun, lugar esse que vem resgatando o legado de seu nome na História. Apesar ainda da pouca incidência de pesquisas na área, manifestando mais uma das facetas da colonização e do epistemicídio presentes na educação brasileira, a resistência no campo se faz presente como estratégia de sobrevivência.

A vida renasce, pois o corpo como morada do saber filosófico se transforma, cria outras formas para o contar experiências negras e as disseminações de seus saberes empreendidos, ao passo que suporta uma "cicatriz" histórica causada pelas chagas da escravização e da branquitude (Ionara, 2019, n.p.). E num empreender para além das carnes que carregam a vida a Iyá Egbé vai gestando a potencialidade da coletividade impressa no espiralar dos tempos que cabem no presente. Me recordo da fala de minha Mãe: "Filho vai comer, deixa a mãe servir que não é sempre que a mãe pode estar aqui". Esses entendimentos acerca do matriarcado nos ajudam a compreender os fundamentos matriciais que estruturam e mantêm vivo o candomblé no Ilê Iyá Omi Asé Oiyá Bocossun.

Embora o ocidente manifeste sistemas organizativos patriarcais, para Cheik Anta Diop (1986), a África destaca o protagonismo das mulheres, assim para ele o sistema africano, diferentemente do ocidental, promove uma organização sociopolítica que viabiliza a potência das mulheres possibilitando a sua existência, visto que a ideologia patriarcal serviu e serve até os dias de hoje como uma máquina de amputação e desmembramento dos direitos das mulheres. A partir das concepções de matriarcado surgem outros desdobramentos, outros caminhos desencadeados por esse conceito. Esse espiralar do tempo e da história, possibilita a esses corpos tecer narrativas de ressubjetivação dessa *memória submersa*, que está adormecida dentro de nossos corpos (Martins, 2021, n.p.).

No corpo o tempo é bailarina. E em seus movimentos funda o ser no tempo, inscrevendo-o como temporalidade. Dos gestos primeiros é que respira a voz, inspirando nos seres o sopro divino, o hálito originário que circunscreve em torno de si e em si mesmo o sagrado. Antes de uma cronologia, o tempo é uma ontologia, uma paisagem habitada pelas infâncias do corpo, uma andança anterior à progressão, um modo de predispor os seres no cosmos. O tempo inaugura os seres no próprio tempo e os inscreve em suas rítmicas cinesias (Martins, 2021, n.p.).

O corpo como abrigo e guardião desse tempo ancestral, é sagrado “lugar das mediações entre sistemas e instâncias de conhecimento diversos”. É através e no corpo que esse saber e os saberes se dão (Martins, op. cit.). O corpo da mulher preta no terreiro se coloca enquanto canal condutor da vida, enquanto via de acesso a saberes adormecidos e invisibilizados pelo apagamento epistêmico. Esse corpo agora é portal de acesso entre saberes materiais e saberes imateriais. A mulher carrega o terreiro consigo. Essa territorialidade forja uma forma de vida, de viver e de pensar. Segundo Miranda (2020, p. 25) “corpo-território é um texto vivo, um texto-corpo que narra as histórias e as experiências que o atravessa.” O autor Santos (2006) complementa utilizando-se dos dizeres:

O corpo-território precisa experimentar o mundo com leituras próprias, para sentir a energia vital presente no encontro com o outro, “é fundamental viver a própria existência como algo unitário e verdadeiro, mas também como um paradoxo: obedecer para subsistir e resistir para poder pensar o futuro. Então a existência é produtora de sua própria pedagogia” (Miranda, 2020, p. 27).

Vou germinar junto aos dizeres que permeiam também os dizeres de Denise Braz (2024) para me assentar diante das concepções de como trançar essa metodologia pautada em dizeres meus, mas que carregam muitas outras de mim comigo. Dar cor, som, luz e forma a essa subjetividade silenciada, esquecida, apagada e invisibilizada. Que meu corpo-território ecoa e emana. Nas palavras de Denise Braz:

Considero que nossa memória e ancestralidade estão assentadas não apenas no território latino-americano, mas no corpo das mulheres negras que eu as considero como guardiãs de nossa história já que são elas, muitas vezes, as responsáveis por transmitir esses saberes (Braz, 2024, n.p.).

Dizer-me ser-espço, corpo-espço, território-corpo. A espacialidade das construções territorializadas em mim esculpem marcas de uma memória que não se pode esquecer, pintadas com o sangue que ainda jorra dos noticiários sensacionalistas. Diários esses que ainda insistem em catalogar minha história, com *his* de “dele”, quando o marco que atravessa meu ser só pode dar conta de

registrar uma narrativa que se propõe “herstórica”. Coloca-me no centro, as coloca no centro. É do útero que parte a lógica que se professa aqui de reorganização coletiva de um povo. No atravessar do emaranhado das palavras, nos decantamos no corpo, me decanto em corpo, enquanto essa possibilidade epistêmica de ressubjetivação das nossas identidades é gestada. Que seja, portanto, o corpo esse canal condutor de potências, e o partir de narrativas para a reescrita da *Herstória*. Que seja o corpo o assentamento da *Herstória*. Que bará seja Legbara. Que Legbara seja Mulher.

referências referencias

- Alves, Adnã Ionara Maria. Okan-Ará-Ori: reflexões sobre ensino de dança a partir de corpo e ancestralidade, saberes nagôs de terreiro e suas escrituras. Trabalho de Conclusão de Curso em Dança. Orientação Dra. Mariana Baruco Machado Andraus. Universidade Estadual de Campinas: [sn], 2018.
- Amadiume, Ifi. Male daughters, female husbands: Gender and sex in an African society. Zed Books Ltd., 2015.
- Braz, Denise. Encruzilhadas, Trincheiras e Assentamentos: a Noção de Quilombismo na Produção das Geografias Negras. 2024.
- Braz, Denise. Assentando corpos e costurando memórias: as obras de Rosana Paulino como ferramenta para pensar memória nos corpos de mulheres negras. *Diáspora Africana*, v. 1, n. 1, 2024.
- Carneiro Aparecida Sueli; Fischmann, Roseli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. 2005.
- Deleuze, Gilles. conversações. Editora 34, 2017.
- Diop, Cheikh Anta. The Cultural Unity of Black Africa: The Domains of Patriarchy and of Matriarchy in Classical Antiquity. London: Karnak House, 1989.
- Dove, Nah. Mulherismo Africana: uma teoria afrocêntrica. *Jornal de Estudos Negros*, v. 28, n. 5, p. 515-539, maio 1998.
- Martins, Leda Maria. Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá. Editora Perspectiva S/A, 2021.
- Martins, Leda Maria. Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela. Editora Cobogó, 2021.
- Miranda, Eduardo O. Corpo-território & educação decolonial: proposições afro-brasileiras na invenção da docência. Edufba, 2020.
- Nascimento, Beatriz. Quilombola e intelectual. São Paulo: UCPA, 2018.
- Nogueira, Guilherme Dantas. Tradição Calundzeira: um conceito diaspórico. *Arquivos do CMD*, v. 7, n. 2, p. 78-90, 2019.
- Oyewumi, Oyèrónké. The invention of women. *Anthropology in theory: Issues in epistemology*, p. 448-454, 2005.
- Rufino, Luiz. Pedagogia das encruzilhadas. Mórula editorial, 2019.