

POR UMA OUTRA MATRIZ EPISTÊMICA:
TERRITÓRIO DE AFETOS E PRÁTICAS DE MULHERES QUILOMBOLAS

FOR ANOTHER EPISTEMIC MATRIX:
TERRITORY OF AFFECTIONS AND PRACTICES OF QUILOMBOLA WOMEN

Lívia Conceição

Departamento de História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IFCH/UERJ)

orientacao.livia@gmail.com

Resumo:

Em consonância com o que é proposto por este dossiê, intencionamos neste artigo pensar a categoria de território como matriz teórico-conceitual e epistêmica a partir do que é proposto por Mariléa de Almeida e seu conceito de *território de afetos*. Em diálogo com a autora em questão, pretendemos refletir sobre a possibilidade de construção de referencialidades outras para a escrita da história e seu ensino. E referencialidades estas que, como em uma batalha epistêmica, busquem colocar em prática uma nova geopolítica e corpo-política da produção do conhecimento na qual prevaleça a justiça epistêmica.

Palavras-chave: Território de afetos; mulheres quilombolas; branquitude; justiça epistêmica.

Abstract:

In line with is proposed by this dossier, we intend in this article to think about the category of territory as a theoretical-conceptual and epistemic matrix based on what is proposed by Mariléa de Almeida and her concept of *territory of affections*. In dialogue with the author in question, we intend to reflect on the possibility of constructing other references for the writing of history and its teaching. And these referentialities that, as in an epistemic battle, seek to put into practice a new geopolitics and body-politics of knowledge production in which epistemic justice prevails.

Keywords: Territory of affections; quilombola women; whiteness; epistemic justice.

*Uma possibilidade nos dias de destruição*¹
Maria Beatriz Nascimento

Afetos não “são sentimentos, são devires que transbordam aquele que passa por eles (tornando-se outro)”
Mariléa de Almeida

Em 2007, Michael Hardt publica o seu *Para que servem os afetos*?² Neste, Hardt (2015) pretende refletir sobre a chamada “virada afetiva”. De acordo com o autor em questão, essa

¹ Significado forjado pela historiadora e intelectual negra, ativista afrodiaspórica, Maria Beatriz Nascimento para a palavra, que nisso se torna ato, *quilombo* (NASCIMENTO, 2018).

perspectiva de análise do social se interliga a dois dos principais e dos mais influentes campos de estudos já naquela altura consagrados nos Estados Unidos da América: as epistemologias feministas e a teoria *queer*. Na primeira, prossegue Hardt, um especial destaque é dado ao papel e lugar do corpo, entendido como político; com a segunda explorando as potencialidades nesse sentido das emoções³. Embasado nesse ponto de vista, que defende “os poderes dos afetos e (...) as possibilidades políticas abertas à investigação por esta visada” (HARDT, 2015), Hardt debate e sugere “tanto o nosso poder de afetar o mundo a nossa volta, quanto o de sermos afetados por ele – além de propor o relacionamento entre esses dois poderes” (HARDT, 2015).

O tema dos afetos não é novo no campo das ciências humanas e sociais e sobretudo no da filosofia. Autores como o próprio Hardt e a historiadora Mariléa de Almeida remontam a Espinosa, com sua *Ética*⁴, essa temática, validando-o como “o filósofo que mais avançou no estudo da teoria dos afetos – e que é, direta ou indiretamente, fonte da maioria dos trabalhos contemporâneos nesse campo” (HARDT, 2015). De acordo com Almeida, ao valorizar o tema e o poder do afeto nas relações sociais, Espinosa advogaria pela:

(...) Não hierarquização entre mente e corpo nas suas análises. Ao perguntar o que pode um corpo, Espinosa propõe considerarmos sua potência como locus de produção de conhecimento, assim como as ideias que produzem afecções nos corpos. A esse respeito, [prossegue Almeida,] o filósofo escreveu: “o homem não se conhece a si próprio a não ser pelas afecções de seu corpo e pelas ideias dessas afecções. (ALMEIDA, 2022: p. 40)

No caminho aberto por Espinosa, estaria, ainda de acordo com Almeida, Gilles Deleuze e seu pressuposto, expresso na epígrafe deste trabalho, de que os afetos não “são sentimentos, são devires que transbordam aquele que passa por eles (tornando-se outro)”

² Este é o título traduzido do inglês para o português e publicado no Brasil no ano de 2015. O original, publicado nos Estados Unidos em 2007, chama-se *Foreword: what affects are good for* e consta como prefácio do livro *The affective turn – theorizing the social*, organizado por Patrícia Ticineto Clough e Jean Halley (Durkham and London: Duke University Press, 2007).

³ Não cabe neste artigo a construção de uma análise crítica dos pressupostos de Hardt neste texto. Nossa intenção aqui nesse momento é tão somente aquela de apresentar a proposta dele no que se convencionou chamar de “virada afetiva”, por entendermos a potencialidade desse instrumental ético-político e teórico para o campo da escrita da história e seu ensino. Contudo, faz-se necessário aqui uma importante ponderação. Ainda que busque lançar luz sobre as possibilidades e potencialidades da perspectiva dos afetos enquanto ferramenta teórica de análise, Hardt acaba por legitimar a falsa dicotomia razão/emoção, uma vez que neste texto ele firma a existência de um “abismo primário” estabelecido entre corpo e mente. Para uma contraposição à essa concepção de Hardt, ver, a título de exemplo, a proposta de “subjatividade corporificada”, trabalhada por Mariléa de Almeida em seu *Devir Quilomba*, a partir dos pressupostos da filósofa feminista foucaultiana Margaret McLaren (ALMEIDA, 2022). Vale ainda mergulhar e investir nos trabalhos e pressuposições teóricas forjadas nesse sentido por uma gama variada de autoras das epistemologias feministas, tais como, a título de exemplo, além da própria Mariléa de Almeida, Judith Butler (2022) e a coleção organizada por Heloísa Buarque de Hollanda (2019a, 2019b, 2020a, 2020b).

⁴ Título do livro de Benedictus de Espinosa (ESPINOSA, 2013).

(DELEUZE *apud* ALMEIDA, 2022: p. 40). Em diálogo com esta acepção, Mariléa de Almeida forja seu próprio conceito e categoria de análise do social do *território de afetos*. Nessa perspectiva, o território quilombola é ressignificado a partir de uma feminização da ideia de quilombo que desloca “a concepção tradicional, construída sob o enfoque masculino de guerra, virilidade e violência, para noções que envolvem a cultura feminina, como o cuidado e a transmissão de saberes” (ALMEIDA, 2022: p. 45). Em suas palavras:

Nas últimas três décadas, as mulheres quilombolas deslocaram-se da invisibilidade e ocuparam a cena pública como autoras de suas histórias.

Devir quilomba [título de seu livro] narra as condições históricas que favoreceram esse acontecimento, além de perguntar sobre as novidades que as práticas de mulheres quilombolas trazem para o fazer político, especialmente para os campos dos antirracismos e dos feminismos. (ALMEIDA, 2022: p. 29)

Trata-se, nesse sentido, de valorizar e refletir sobre “o poder do afeto nas relações intersubjetivas, sociais e raciais” (RAGO, 2022: p.17), apontando para a potência transformadora desse ato poético-político nas falas dessas mulheres quilombolas, suas entrevistadas. Ainda de acordo com Almeida, “esses relatos, ao mesmo tempo que constituíam formas de elaboração pública do trauma e da dor, sugeriam uma intrínseca relação entre afeto e política” (ALMEIDA, 2022: p. 25). Começamos a pontuar aqui assim a estratégica relação, construída pela autora em questão, entre afeto, território quilombola, corpo, política e formas outras de subjetivação. Ou ainda, nos dizeres da própria Mariléa de Almeida, que “a luta pelos direitos integre ações que possibilitem transformar subjetividades” (ALMEIDA, 2022: p. 27):

Tratando-se de um país de tradição escravista e colonial, essa tarefa envolve superar a naturalização do racismo porque ele estrutura relações sociais, engendra instituições, cria formas de sujeito e mobiliza afecções. (ALMEIDA, 2022, p. 27)

Esse interesse parte da premissa de que as condições históricas não apenas produzem instituições, modelos econômicos ou práticas jurídicas, mas, igualmente, constituem-se como um campo de possibilidades para a configuração de determinadas formas de sujeito. (ALMEIDA, 2022: p. 38)

Modos de subjetivação, racismo institucional e violência epistêmica. Esta também é uma discussão travada por Cida Bento em seu *O Pacto da Branquitude*:

Na atuação das instituições, a visão de mundo, concepções, metodologias de trabalho e os interesses do segmento que ocupa os lugares de decisão e poder se manifestam nas estruturas.

Regras, processos, normas, ferramentas utilizadas no ambiente de trabalho preferem e fortalecem silenciosamente os que se consideram “iguais”, atuando sistemicamente na transmissão da herança secular do grupo, no fenômeno que viemos chamando de pactos narcísicos. Em sociedades desfiguradas pela herança do racismo, a preferência de um mesmo perfil de pessoas para os lugares de comando e decisão nas instituições financeiras, de educação, saúde, segurança etc., precariza a condição de vida da população negra, gerando desemprego e subemprego, a sobrerrepresentação da população negra em situação de pobreza, os altos índices de evasão escolar e mal

desempenho do alunado negro e os elevados percentuais de vítimas negras da violência policial.

Essa herança tem também sua dimensão simbólica, fazendo com que o perfil daqueles que lideram as organizações, que é majoritariamente masculino e branco, esteja sempre bem representado nos meios de comunicação, o que mantém um imaginário que favorece sua permanência em lugares da sociedade considerados mais prestigiados, bem como propicia a naturalização de outros grupos em posições de subordinação e desqualificação.

Esses processos e mecanismos caracterizam o que chamamos de racismo institucional, pois são ações em nível organizacional que independentemente da intenção de discriminar acabam tendo impacto diferencial e negativo em membros de um determinado grupo. (...)

Não é apenas por atos discriminatórios que se verifica se uma instituição é racista, mas também por taxas, números de profissionais, prestadores de serviço, lideranças e parceiros com perfil monolítico, em que não se vê a diversidade. *Nas escolas, por exemplo, sempre professoras e gestoras brancas, brinquedos e livros didáticos, planos de aula, projetos político pedagógicos que dialogam exclusivamente com a branquitude.* É na organização da instituição, ao longo da história, que se constrói a estrutura racista. *É na escolha exclusiva de perspectivas teóricas e metodológicas eurocêntricas que se manifesta a branquitude.* Elementos da cultura negra e indígena, quando presentes no currículo, não são reconhecidos como tais ou estão estigmatizados ⁵. (BENTO, 2022: p. 76-78)

Isso dito, nas páginas que se seguem, temos por intuito que “as práticas em torno do *devir quilomba*, expressas pelos territórios afetivos” (ALMEIDA, 2022: p. 44) de Mariléa de Almeida, nos inspirem a “pensar o mundo por outras lentes e geografias da razão” (RIBEIRO, 2019: p. 27). Nesta batalha epistêmica, que busca desnaturalizar esse *lugar de branco* - fazendo alusão e nos apropriando aqui do livro *Lugar de negro*, de Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg (1982) -, comecemos por ela, Cida Bento, e seu pacto narcísico da branquitude.

1. Branquitude e privilégio epistêmico

É que Narciso acha feio o que não é espelho
Caetano Veloso⁶

De acordo com a intelectual e ativista negra Maria Aparecida da Silva Bento, mais conhecida como Cida bento, branquitude “diz respeito a um conjunto de práticas culturais que são não nomeadas e não marcadas, ou seja, há silêncio e ocultação em torno dessas práticas culturais” (BENTO, 2022: p. 62). Ainda de acordo com Bento, a socióloga feminista “Ruth Frankenberg chama a atenção para branquitude como um posicionamento de vantagens estruturais, de privilégios raciais. *É um ponto de vista, um lugar a partir do qual as pessoas brancas olham a si mesmas, aos outros e à sociedade*”⁷ (BENTO, 2022: p. 62). Tal acordo tático e não verbalizado estabelecido entre pessoas brancas buscava manter, ainda de acordo com Bento,

⁵ Grifos nossos.

⁶ Sampa, 1978.

⁷ Grifos nossos.

esse grupo racial⁸ em lugares de privilégio, preservados e tacitamente transmitidos, nesse processo, como herança às novas gerações:

Descendentes de escravocratas e descendentes de escravizados lidam com heranças acumuladas em histórias de muita dor e violência, que se refletem na vida concreta e simbólica das gerações contemporâneas. *Fala-se muito na herança da escravidão e nos seus impactos negativos para as populações negras, mas quase nunca se fala na herança escravocrata e nos seus impactos positivos para as pessoas brancas. (...)*

É urgente fazer falar o silêncio, refletir e debater essa herança marcada por expropriação, violência e brutalidade para não condenarmos a sociedade a repetir indefinidamente atos anti-humanitários similares.

Trata-se da herança inscrita na subjetividade do coletivo, mas que não é reconhecida publicamente. O herdeiro branco se identifica com outros herdeiros brancos e se beneficia dessa herança, seja concreta, seja simbolicamente; em contrapartida, tem que servir ao seu grupo, protegê-lo e fortalecê-lo. Este é o pacto, o acordo tácito, o contrato subjetivo não verbalizado: as novas gerações podem ser beneficiárias de tudo que foi acumulado, mas têm que se comprometer “tacitamente” a aumentar o legado e transmitir para as gerações seguintes, fortalecendo seu grupo no lugar de privilégio, que é transmitido como se fosse exclusivamente mérito. E no mesmo processo excluir os outros grupos “não iguais” ou não suficientemente meritosos⁹. (BENTO, 2022, p. 23-25)

Tal pacto, esse acordo velado e não-dito, estabelecido entre e pelas pessoas brancas - e cunhado-cravado-inscrito na constituição subjetiva desse grupo, fortalecendo, nisso, sua autoestima -, possuiria, nas palavras de Bento, “um componente narcísico, de autopreservação, como se o ‘diferente’ ameaçasse o ‘normal’, o ‘universal’” (BENTO, 2022: p. 18). Cida Bento chama ainda nossa atenção para o fato de que “esse sentimento de ameaça e medo (...) [estaria]

⁸ Há uma intenção aqui no uso do termo “grupo racial”. O que buscamos nesse caso é exatamente racializar as pessoas brancas, tal como nos ensina Cida Bento. Vale frisar que, assim como Bento, entendemos a categoria raça como conceito político. Para uma discussão mais detalhada a esse respeito, ver por exemplo Érico Andrade em *Negritude sem identidade* (ANDRADE, 2023) e Luiz Augusto Campo em *O pardo como dilema político* (CAMPOS, 2013).

⁹ Grifos nossos. Não à toa Lélia Gonzalez (2018) nos fala, já na década de 1980, em termos de “privilégio racial”, base a partir da qual Cida Bento, e outras intelectuais-ativistas do(s) pensamento(s) feminista(s) negro(s), levantam a bandeira e debatem a questão da herança histórica da população branca no Brasil em termos de bens materiais e simbólicos; ou ainda, em outros termos, nos falam e debatem o chamado o privilégio (racial) branco. Bento, a partir de Matthew Hughey, faz ainda uma diferenciação entre “privilégio branco” e “prerrogativa branca”. Em suas palavras: “privilégio branco é entendido como um estado passivo, uma estrutura de facilidades que os brancos têm, queiram eles ou não. Ou seja, a herança está presente na vida de todos os brancos, sejam eles pobres ou antirracistas. Há um lugar simbólico e concreto de privilégio construído socialmente para o grupo branco. Por sua vez, o conceito de prerrogativa branca diz respeito a uma posição ativa, na qual brancos buscam, exercitam e aproveitam a dominação racial e os privilégios da branquitude” (BENTO, 2022: p. 63-64). Sobre as epistemologias negras feministas, ver, somente a título de exemplo e para além das autoras supracitadas, Maria Beatriz Nascimento (2018), Sueli Carneiro (2020), Angela Davis (2016), Patrícia Hill Collins (2019a, 2019b), bell hooks (2015, 2019; 2021), Audre Lorde (2020, 2021), Vilma Piedade (2017), Djamila Ribeiro (2018), Angela Figueiredo (2020), Mariléa de Almeida (2022, 2025), Grada Kilomba (2019; 2020). Atrelado a isso, e ainda sobre as discussões de Bento em torno da falácia da meritocracia, a mesma afirma que “é ao longo da história que se forja o ‘sistema meritocrático’ em que um segmento branco da população vai acumulando mais recursos econômicos, políticos, sociais, de poder que vai colocar seus herdeiros em lugar de privilégio” (BENTO, 2022: p.35).

na essência do preconceito, da representação que é feita do outro e da forma como reagimos a ele” (BENTO, 2022: p. 18)¹⁰.

O Outro, os “não-iguais” - “ou não suficientemente meritosos” -, aquele que não deve ser visto, dito ou lido como “ser” (CARNEIRO, 2023; FANON, 2020; KILOMBA, 2029, 2020; HARTMAN, 2020). O “não-ser” (CARNEIRO, 2023) constituído, segundo Bento, e ancorada aqui nos pressupostos de Edward Said, “no bojo do processo de colonização” (BENTO, 2022: p. 28) e de forma interdependentemente relacionada, e como contraposição, à plenitude do “ser” da branquitude:

Os europeus, brancos, foram criando uma identidade comum que usou os africanos, negros, como principal contraste. A natureza desigual dessa relação permitiu que os brancos estipulassem e disseminassem o significado de si próprios e do outro através de projeções, exclusões, negações e atos de repressão. (BENTO, 2022: p. 29)

Por isso falamos em termos de reparação histórica, frisa Cida Bento, e, nisso, de reparação-indenização dos herdeiros e herdeiras descendentes dessa população escravizada. Por isso, prossegue Bento, políticas e práticas de equidade racial, com as políticas de ação afirmativa, são tão necessárias. E políticas e práticas de ação afirmativa estas que englobam, defendemos, a construção de um Outro lugar-ser epistêmico, a saber: um paradigma da não-branquitude.

Em “Precisamos falar sobre o *lugar epistêmico* na Teoria da História”, Ana Carolina Barbosa Pereira (2018) debate a questão da geopolítica da produção do conhecimento, assunto, como ela mesmo afirma, já amplamente trabalhado e discutido por outros autores, tais como, a título de exemplo, Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2019), que nos falam em termos de geopolítica e corpo-política da produção do conhecimento. O que a historiadora, advinda do campo da teoria da história, Ana Carolina Pereira, nos traz de novo é exatamente o fato dela inquerir, de forma categórica e enfática, este campo do conhecimento, cunhando a partir disso a categoria de *lugar epistêmico*, um instrumental teórico-político e ético-epistêmico de investigação e análise:

A minha posição é a do reconhecimento de que o modo como ensinamos e desenvolvemos pesquisa em teoria da História, no Brasil, nos coloca em posição de consumidores(as) de referenciais importados, especialmente de países como Alemanha, França, Inglaterra, Estados Unidos da América e, em menor escala, Holanda e Itália. Não se trata de assumir uma postura de recusa imprudente, ou de

¹⁰ No capítulo “O campo de estudos sobre branquitude”, Cida Bento constrói um panorama histórico sobre esse campo de estudos. Ainda sobre os estudos da branquitude, ver também Lia Vainer Schucman e seu *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo* (SCHUCMAN, 2020) e Tânia Müller e Lourenço Cardoso em *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil* (MÜLLER e CARDOSO, 2017).

rejeição irrefletida de um cânone, mas de perguntar como se construiu, por que e de que modo se perpetua esse cânone. O que está em questão, portanto, é a urgência em extrapolar a categoria de *lugar social* dos(as) historiadores(as) e de considerar a existência de um *a priori* epistêmico que o antecede, regula e condiciona.

Esse *a priori* epistêmico é geralmente imperceptível e contestá-lo pode soar contra o “bom senso”, pois ao mesmo tempo em que funda, também retroalimenta um conjunto de textos que se torna de leitura e citação obrigatórias¹¹. (PEREIRA, 2018: p. 90-91)

No campo da teoria literária, autoras como Conceição Evaristo também nos falam em termos de “política de citação”; e nisso, assim como Ana Carolina Pereira, igualmente ressaltam e fazem ecoar essa denúncia epistêmica. Conforme ela mesma nos sugere:

Promover os nossos textos entre nós mesmas e, para além de nós, investigar uma bibliografia não conhecida ou não recepcionada como objeto científico, mas que nos informa a partir de nosso universo cultural negro, insistir em apreender as informações contidas na obra, são atos de leitura que se transformam em atos políticos. Quando optamos por uma autoria e não por outra para compor o aparato crítico, as referências teóricas das pesquisas que pretendemos empreender, consequentemente vamos apresentar outras citações. Nesse sentido estamos compondo outra política de citação a partir de conhecimentos até então subjugados, como afirma Sueli Carneiro ao denunciar o epistemicídio (...). (EVARISTO, 2020: p.7-8)

Ana Carolina Pereira e Conceição Evaristo assim, a partir de seus campos teóricos e de suas localizações corpóreo-políticas específicas, nos chamam atenção com isso para a não neutralidade e não objetividade do conhecimento dito e tido como científico e válido (COLLINS, 2019a). Ao forjar e trazer à cena a categoria de *lugar epistêmico*, que busca “evidenciar a localização geopolítica oculta em modelos teóricos hegemônicos e de pretensão universalista” (PEREIRA, 2018: p. 97), Pereira se junta a autoras do(s) pensamento(s) feminista(s) negro(s), tais como a própria Conceição Evaristo e a emblemática Patrícia Hill Collins (2019a), que com sua “teoria dos pontos de vista” (COLLINS, 2019a: p. 166), lança luz e significa o chamado “conhecimento parcial e situado”:

Cada grupo fala a partir de seu próprio ponto de vista e compartilha seu próprio conhecimento parcial e situado. Porém, como cada grupo reconhece a parcialidade de sua verdade, o conhecimento é inacabado. Cada grupo torna-se capaz de considerar os pontos de vista de outros grupos sem renunciar à singularidade de seu próprio ponto de vista ou suprimir as perspectivas parciais de outros grupos. (COLLINS, 2019a: p. 166)

Isso dito, entendemos, assim como as autoras supracitadas, que precisamos desvelar e denunciar esse “provincialismo [teórico] travestido de universalidade” (PEREIRA, 2018: p.

¹¹ Vale muito ver a discussão elaborada por Ana Carolina Pereira neste artigo sobre a formação do cânone no campo da teoria da história. Para isso, ver especialmente a parte intitulada “Crítica ao cânone (problematizando narrativas fundacionais)”.

101). Ou mais! Uma vez que, conforme nos ensina Cida Bento, trata-se, isto sim, de desvelar e denunciar esses pactos narcísicos da branquitude, que legitima, em proveito próprio, o que é considerado como conhecimento científico ou não; e isto a partir de “*um ponto de vista, um lugar a partir do qual as pessoas brancas olham a si mesmas, aos outros e à sociedade*”.

Nesse sentido, como em uma guerrilha epistêmica, nossa aposta aqui é aquela, também defendida por Luiz Rufino em sua *Pedagogia das encruzilhadas*, de uma “pluriversalização do mundo” (RUFINO, 2019: p.14), tal como reivindica Mariléa de Almeida com seu conceito e ferramenta político-teórica e epistêmica de análise do *território de afetos*.

2. Territórios afetivos

A partir de um diálogo estreito estabelecido com as epistemologias feministas¹² e com a filosofia da diferença¹³, Mariléa de Almeida forja seu conceito e categoria epistêmica de análise do social do território de afetos. Para tanto, a autora em questão faz alusão a imagem da encruzilhada, tal como ela é pensada e praticada nas religiões de matriz africana no Brasil¹⁴, interseccionando esses campos e teorias do conhecimento no que ela chama de “encruzilhadas teóricas”¹⁵.

Tendo por base essa premissa, um de seus objetivos nesse livro-fruto de sua tese de doutoramento é aquele de cunhar e refletir sobre as “relações entre espaço, afeto, subjetividade

¹² Impossível dar o devido destaque a todas as autoras do campo das teorias feministas trabalhadas por Mariléa de Almeida em seu trabalho. Apesar desse risco, cito apenas algumas: Angela Davis (2016), bell hooks (2019), Grenshaw (2004), Patrícia Hill Collins (2016), Lélia Gonzalez (2018), Sueli Carneiro e Thereza Santos (1985), Margareth Rago (1998); com esta última tendo sido sua orientadora de tese. Ainda sobre as abordagens feministas, Almeida estabelece algumas correlações entre as práticas de mulheres quilombolas, objeto principal de seu estudo, e o chamado feminismo comunitário, nascido das experiências de mulheres indígenas na Bolívia. Seriam elas: “o esforço de aprofundar as bases comunitárias, os usos de conhecimentos ancestrais como contrapontos aos valores neoliberais e individualizantes e, por fim, a preocupação permanente com a natureza e o território onde se vive” (ALMEIDA, 2022: p. 76). Grifos nossos. A esse respeito, ver sobretudo o capítulo “Encruzilhadas teóricas”.

¹³ Já no que diz respeito à filosofia da diferença, Mariléa de Almeida se apropria sobretudo dos estudos de Michel Foucault, Gilles Deleuze e Guattari. Desta teoria, Almeida se vale notadamente da “importância de levarmos em consideração como o desejo, os afetos e o corpo influem tanto na produção de conhecimento como nas práticas políticas” (ALMEIDA, 2022: p.50).

¹⁴ A referência aqui é a “Exu Elegbara, orixá que é senhor das portas, encruzilhadas e fronteiras” (ALMEIDA, 2022: p. 49). Ainda sobre Exu e as possibilidades abertas por esta perspectiva e proposta epistêmica, ver Luiz Rufino (2019).

¹⁵ Para Mariléa de Almeida, a imagem da encruzilhada evoca um “lugar de interseções e multiplicidade, distanciando-se, portanto, das formas binárias de pensar os processos históricos” (ALMEIDA, 2022: p. 49). Assim, prossegue a autora, “à luz dos sentidos sugeridos pela encruzilhada, explicitam-se as consonâncias entre a filosofia da diferença e os feminismos, especialmente no que diz respeito às críticas que realizaram à concepção masculina, branca e heteronormativa de sujeito universal e racional, valorizado pelo iluminismo e cujas formulações ainda ressoam na contemporaneidade” (ALMEIDA, 2022: p. 50).

e política” (ALMEIDA, 2022: p. 52) na configuração daquilo que ela denomina de *território de afetos*, sua matriz teórico-política, e ferramenta conceitual, firmada nos seguintes termos:

As condições materiais colocam em risco a continuidade dos modos de vida. Não por acaso, que várias mulheres quilombolas se valem da transmissão de saberes como forma [de] fortalecer os vínculos entre as pessoas e os territórios. Suas práticas mobilizam o que denomino de *território de afeto*, entendido como um campo de ação política que se exprime pela manutenção, criação ou redefinição de espaços potencializados para aqueles que vivem nos territórios quilombolas. Territórios de afetos não são definidos pela identidade jurídica quilombola, mas pela relação que se estabelece com o lugar e com aqueles que nele vivem. Trata-se de uma atitude política, que privilegia o uso de saberes como forma de ampliar espaços de subjetivação, constituídos por meio dos deslocamentos de sentidos que essas mulheres realizam em relação aos efeitos das exclusões de raça, de classe ou de gênero que afetam seus corpos e os territórios de suas comunidades. Lanço mão do termo *afeto* no caminho aberto por Espinosa, ou seja, as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções. (ALMEIDA, 2021: p. 297-298)

Apoiando-se nesses “modos femininos de fazer política” (ALMEIDA, 2021: p. 293) das mulheres quilombolas, os afetos são aqui nesse sentido percebidos e representados por Mariléa¹⁶ não como sentimentos, mas como “intensidades que atravessam os nossos corpos e [que] muitas vezes não conseguimos nomear, (...) [mobilizando] nossos gestos, ações e pensamentos” (ALMEIDA, 2021: p. 298) e produzindo-conformando, nesse caminho, espaços outros de subjetivação:

Por isso, a abordagem de território que atravessa este trabalho engloba, a um só tempo, três dimensões que não estão apartadas entre si, mas que, para fins de visualização, descrevo nos seguintes termos: a materialidade física das relações que as quilombolas estabelecem com o território do quilombo; a materialidade simbólica dos significados que atribuem aos espaços; e, por fim, a materialidade subjetiva dada pela abertura de espaços de deslocamento de sentido de discursos racistas, sexistas e classistas. (ALMEIDA, 2022: p. 41)

Percebemos aqui a estratégica relação, pontuada pela autora em questão, entre espaço, afeto, identidade-saberes quilombolas e processos/modos outros de subjetivação (ZANELLO, 2018; CARNEIRO 2023; FANON, 2020; HARTMAN, 2020), notadamente afetados, nesses termos, pelo paradigma da racialização:

Os números expressam como o desamparo social é consequência da forma predominante de governar os corpos daqueles que vivem nas comunidades quilombolas, impondo-lhes condições desumanas. Essa situação evidencia como o racismo governa as condutas por meio de tecnologias de poder que permitem a agressão e justificam a destruição corporal ou simbólica daquelas populações, já que, quando se trata dos territórios quilombolas, estamos falando de uma série de práticas, saberes e valores que se perdem diante das dificuldades de continuar vivendo a partir

¹⁶ Motivo do nome e não do sobrenome: assim como bell hooks, busco aqui transgredir as normas epistêmicas e chamar a autora pelo seu nome, com isto valendo para outros momentos no texto em que esta posição estético-política for tomada.

de seus modos de vida tradicionais. Essa prática racista, conforme denunciado por Allan da Rosa (...), “assassina, abate, invisibiliza ou nega, desde o que há de institucional até o que pulsa de mais subjetivo”.

Nesses termos, o racismo pode ser pensado como uma forma de governar os corpos e as condutas, cuja racionalidade integra os processos de morte e de exclusão relativos tanto à materialidade corporal quanto às dinâmicas de subjetivação. (ALMEIDA, 2022: p. 34)

Por isso Mariléa de Almeida nos fala, a partir de um diálogo estreito estabelecido com Michel Foucault, em termos de *governamentalidade racista*, que não só permite como igualmente legitima práticas de controle/interdição, negação e aniquilamento de tudo aquilo que representa o Outro-sujeito-negro (CARNEIRO, 2023; FANON, 2020; KILOMBA 2019, 2020; HARTMAN, 2020)¹⁷, catalogado e significado, nestas condições, como o “não ser” (CARNEIRO, 2023)¹⁸. Nos aproximamos aqui mais uma vez também tanto do conceito de epistemicídio (SANTOS, 1995; CARNEIRO, 2020, 2023), quanto do de necropolítica (MBEMBE, 2018). Destarte, ao nos apresentar as personagens de sua trama (po)ético-política, Almeida nos escreve, e nisso se inscreve, nos seguintes termos:

Terezinha, Marilda, Laura, Fabiana, Denise, Adão, Sandra, Olga, Rejane, Marcos Vinícius, Madalena, Angélica, Ana Cláudia, Danielle, Ronaldo, Ivone, Ana Beatriz e tantos outros anfitriões me receberam em suas casas e contaram suas histórias. *Eles ajudaram a me constituir como alguém que suporta dizer o que precisa ser dito: o racismo é uma máquina de moer gente*. Nos dias de sorte, a gente cantava e até dançava ¹⁹. (ALMEIDA, 2022: p. 25)

Dito isso, o que viria então a denotar o termo-expressão *devir quilomba*, título de sua obra? Generosa e afetivamente, e a partir de uma valiosa conversa epistêmica estabelecida com Michel Foucault, Mariléa nos ensina:

Uma tendência quando se aborda o tema dos quilombos, herdada da filosofia do sujeito e da representação, é tomar a identidade quilombola como um dado, bem como naturalizar a relação que os sujeitos estabelecem com o espaço. Nessa linha de análise, pouco se discute sobre os processos de aprendizagem que, em termos contemporâneos, envolvem *o tornar-se quilomba*. Para problematizarmos essa ordem discursiva, é valiosa a concepção de Foucault sobre os modos de sujeição e subjetivação.

Em oposição à tradição cartesiana, a partir de uma ampla crítica à filosofia do sujeito, Foucault sustenta que o sujeito não é uma substância ou um dado, mas uma forma construída por práticas e saberes historicamente situados. Além disso, ele concebe os

¹⁷ Segundo Almeida, “o racismo envolve simultaneamente o governo dos corpos e uma mentalidade orientada pela naturalização da desumanização de corpos racializados como negros e pela perpetuação dos privilégios de corpos identificados como brancos. É uma tecnologia que produz morte transformando-se o tempo todo, ora assumindo feições burocráticas, ora mascarando-se pela semântica da meritocracia. Há, ainda, situações em que ele se traduz por meio da exotização dos corpos. Por conta disso, cada momento histórico impele a criação de modos renovados de enfrentamento: novos símbolos de luta, novas práticas, novas subjetividades”(ALMEIDA, 2022: p. 28), a exemplo dos territórios quilombolas.

¹⁸ Aqui, Mariléa de Almeida cunha a ideia e ferramenta teórica de análise do *dispositivo da ancestralidade*.

¹⁹ Grifos nossos.

modos de subjetivação como práticas de constituição de si que ocorrem, simultaneamente, em duas direções: a primeira refere-se aos modos pelos quais o indivíduo aparece como objeto do discurso ou da prática, enquanto a segunda se relaciona à subjetividade ética concernente às formas como os próprios indivíduos participam da sua construção enquanto sujeitos morais²⁰. (ALMEIDA, 2022: p. 77)

Ainda nessa linha de raciocínio e por consequência, por que e qual seria então o sentido específico atribuído à palavra “quilomba” nesse “devir”?

Devir, conceito que pressupõe mudança, acrescido da palavra “quilomba”, *evoca as condições históricas que produziram a feminização da ideia de quilombo*, possibilitando a visibilidade contemporânea das mulheres quilombolas na luta pela terra. Vale destacar que *o processo de feminização não pode ser confundido e identificado com a palavra “mulher”, mas diz respeito à valorização de aspectos culturais atribuídos à cultura feminina, como a ética do cuidado de si, do outro e do espaço onde se vive*. Uma vez estabelecida a relação entre os dois termos, enfatizo que devir quilomba diz respeito à necessidade de construirmos um *vir a ser* que se opõe à naturalização do modelo masculinista de fazer política e de viver orientado por violência, individualismo e competição²¹. (ALMEIDA, 2022: p. 30)

Nesse fim de se (e nisso nos) perguntar “sobre as novidades que as práticas de mulheres quilombolas têm trazido para o fazer político, especialmente para os campos dos antirracismos e dos feminismos” ²² (ALMEIDA, 2021: p. 294), Mariléa de Almeida nos apresenta assim uma proposta e ferramenta teórica de análise do social - que é também uma aposta político-ético e epistêmica - que explora “outros modos de pensar e de agir” (RAGO, 2022: p. 16). E modos de pensar e de agir esses que passam, necessariamente, por uma “feminização do imaginário social” (RAGO, 2022: p. 15), no qual o tema dos afetos, como instrumental teórico, conceitual e epistêmico, ganha destaque, construindo-forjando, nesse caminho, acepções outras para a própria categoria-tema do território.

Por fim, trago aqui as palavras-ensinamentos de Mariléa de Almeida, uma mulher, como ela mesma se (e nos) afirma, de Axé²³!

(...) Narrar as experiências de mulheres quilombolas faz parte de uma escolha política, cuja motivação é tornar visíveis, simultaneamente, os dispositivos racistas e sexistas que colocam seus corpos, saberes e territórios sob risco constante, bem como os agenciamentos que, no cruzamento entre ética e política, rasuram as formas convencionais de fazer política, produzindo devires políticos e subjetivos. Não se trata de idealizá-las, tampouco de sugerir que haja um único modelo político a ser seguido. Suas experiências não são exemplares em um sentido moral, mas podem ser inspiradoras em tempos em que a racionalidade neoliberal, com sofisticados

²⁰ Grifos nossos. Também poderíamos nos reportar aqui às ideias de Neusa Santos Souza em seu *Tornar-se negro* (2021).

²¹ Grifos nossos.

²² Neste trabalho, foram realizadas entrevistas com 48 quilombolas, sendo estas em sua maioria mulheres negras e de identidade cisgênero.

²³ Sobre a palavra-conceito Axé, ou energia/força vital, que vem das comunidades de terreiro, ver, a título de exemplo, Sueli Carneiro (2020) e Helena Theodoro (2010).

dispositivos de poder, tende a limitar nossa capacidade de criação de projetos coletivos. (ALMEIDA, 2022: p. 44)

3. Por uma ética e política dos afetos...

Na porta do meu escritório²⁴ está dependurada uma placa que diz: O *afeto é revolucionário*. Algumas pessoas podem dizer que esta é uma frase pueril, atrelada a uma atitude *naïf*²⁵, mas descobri, junto a algumas das autoras que aqui foram trazidas à cena dessa narrativa política, que não. A prática do amor como ato político-revolucionário fora problematizada por bell hooks (2021) em sua *Trilogia do Amor*²⁶. Aqui, trago ao debate o primeiro desses escritos: *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*.

Publicado pela primeira vez nos Estados Unidos no ano 2000, e tardiamente no Brasil em 2021, neste trabalho, hooks nos apresenta o tema-categoria do amor, entendido, nesses termos, não como sentimento, mas como ação. Ou ainda: “o amor é o que o amor faz”:

Começar por sempre pensar no amor como uma ação, em vez de um sentimento, é uma forma de fazer com que qualquer um que use a palavra dessa maneira automaticamente assuma responsabilidade e comprometimento. Somos com frequência ensinados que não temos controle sobre nossos “sentimentos. Contudo a maioria de nós aceita que escolhemos nossas ações, que a intenção e o desejo influenciam o que fazemos. Também aceitamos que nossas ações têm consequências. Pensar que as ações moldam os sentimentos é uma forma de nos livrarmos de suposições aceitas convencionalmente (...). Se nos lembrarmos constantemente de que o amor é o que o amor faz, não usá-los a palavra de um jeito que desvaloriza e desagrada o seu significado. Quando amamos, expressamos cuidado, afeição, responsabilidade, respeito, compromisso e confiança. (hooks, 2021: p. 55)

Para hooks, “definições [como essa sobre o amor] são pontos de partida fundamentais para a imaginação” (hooks, 2021: p.55). Entendemos que a forma como a autora em questão nomeia a categoria analítica do amor, inclusive interligando essa perspectiva a uma práxis ético-política que visa a transformação social, se entrelaça ao conceito de território de afetos de Mariléa de Almeida e, por consequência, nos termos da “virada afetiva”, faz uso do “papel político das afetividades” (SILVA, 2021: p.21).

Nesta obra, hooks, no caminho aberto por Deleuze e por Espinosa, reflete ainda sobre as relações que para ela podem ser estabelecidas entre uma política do amor e o que ela denomina de ética amorosa; nos apresentando, nisso, e em conexão aqui também com os pressupostos da “virada afetiva”, o que viria a ser “viver eticamente” (hooks, 2021: p. 124):

²⁴ Inspiração livre na abertura do texto introdutório ao livro de bell hooks (2021) *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*.

²⁵ Converso diretamente aqui com Silvana Silva (2021).

²⁶ Ver a respeito em Silvana Silva (2021)

Os valores que sustentam uma cultura e sua ética moldam e influenciam a forma como falamos e agimos. Uma ética amorosa pressupõe que todos têm o direito de ser livres, de viver bem e plenamente. (hooks, 2021, p. 123)

O compromisso com uma ética amorosa transforma nossa vida ao nos oferecer um conjunto diferente de valores pelos quais viver. (hooks, 2021: p. 124)

Podemos perceber, aqui também e por fim, o quanto as significações cunhadas por Mariléa de Almeida sobre e com seus territórios afetivos ecoam e se fazem presentes nas ponderações sobre a política do amor de bell hooks²⁷. Em especial neste caso, gostaríamos de chamar atenção para as possibilidades - e potencialidades! - de nos forjarmos outros e outras com e a partir dessa prática poética-política e epistêmica da ética amorosa. *Eparrei Oiá*²⁸, que nessa guerra territorial-epistêmica nossa prática docente se comprometa e se baseie nesse “conjunto diferente de valores”, tais como os que aqui foram compartilhados por Almeida e hooks. E que prevaleça a justiça epistêmica!

Referências Bibliográficas:

ALMEIDA, Mariléa de. *Devir quilomba: Antirracismo, afeto e política nas práticas de mulheres quilombolas*. São Paulo: Editora Elefante, 2022.

_____. Território de afetos: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro. *História Oral*, 24(2), 293–309, 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.51880/ho.v24i2.1209>> Acessado em: 24 de fev. 2025.

ANDRADE, Érico. *Negritude sem identidade: sobre as narrativas singulares das pessoas negras*. São Paulo: n-1 edições, 2023.

BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das letras, 2022.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. “Introdução: decolonialidade e pensamento afrodiaspórico” In: _____. *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

²⁷ Ainda sobre as considerações de bell hooks sobre a política do amor, vale muito recorrer ao artigo *Políticas do amor e sociedades do amanhã*, de Vinícius Rodrigues Costa da Silva e Wanderson Flor do Nascimento (2019). Consultar também, ainda no campo da teoria dos afetos, Audre Lorde (2021), em especial nesse caso os seguintes textos: “Usos do erótico: o erótico como poder”; “O filho homem: reflexões de uma lésbica negra e feminista”; “Os usos da raiva: as mulheres reagem ao racismo” e “Olho no olho: mulheres negras, ódio e raiva”.

²⁸ Saudação à Iansã, orixá guerreira, dona dos ventos e das tempestades nas comunidades de religião de matriz africana no Brasil. Para tanto, ver Helena Theodoro (2010) e Muniz Sodré (2019). Vale igualmente destacar aqui a forma como Muniz Sodré - autor com quem Mariléa de Almeida dialoga fortemente - compreende a categoria do território.

- CAMPOS, LUIZ AUGUSTO. O pardo como dilema político. *Insight Inteligência*, edição 63, out./nov./dez. 2013. Disponível em: <<https://insightinteligencia.com.br/o-pardo-como-dilema-politico/>> Acessado em: 25 set. 2022.
- CARNEIRO, Sueli e SANTOS, Thereza. *Mulher negra*. São Paulo: Nobel/Conselho Estadual da Condição feminina, 1985.
- CARNEIRO, Sueli. *Escritos de uma vida*. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.
- _____. *Dispositivo da racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- COLLINS, Patrícia Hill. “Epistemologia feminista negra” In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019a.
- _____. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019b.
- _____. Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6081>> Acessado em: 30 nov. 2022.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- ESPINOSA, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- EVARISTO, Conceição. “Em legítima defesa” In: CARNEIRO, Sueli. *Escritos de uma vida*. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- FIGUEIREDO, Angela. Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 12, n. 29, e 0102, jan./abr. 2020. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5965/2175180312292020e0102>>. Acessado em: 15 de out. 2022.
- GONZALEZ, Lélia. e HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.
- GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa...Diáspora Africana*: Editora Filhos da África, 2018.
- CRENSHAW, Kimberle. “A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero” In: VV.AA. *Cruzamento: raça e gênero*. Brasília: Unifem, 2004.
- HARDT, Michael. Para que servem os afetos ? *Intersemiose*, Ano IV, N. 07, jan./jun. 2015. Disponível em: <<https://www.neliufpe.com.br/wp-content/uploads/2015/10/001-1.pdf>> Acessado em: 15 jul. 2025.
- HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. *Revista Eco-Pós*, 23(3), 12–33, 2020. Disponível em <<https://doi.org/10.29146/eco-pos.v23i3.27640>> Acessado em: 20 jul. 2025.
- HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pensamento Feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019a.

- _____. *Pensamento Feminista Brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019b.
- _____. *Pensamento Feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020a.
- _____. *Pensamento Feminista hoje: sexualidades no sul global*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020b.
- hooks, bell. *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. São Paulo: Elefante, 2021.
- _____. *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*. São Paulo: Elefante, 2019.
- _____. *E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.
- _____. Mulheres negras moldando a teoria feminista. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº16. Brasília, janeiro - abril de 2015, pp. 193-210. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/15309/10931>> Acessado em: 10 dez. 2020.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.
- _____. “Fanon, existência, ausência” In: FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- LORDE, Audre. *Irmã outsider: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- _____. *Sou sua irmã: escritos reunidos e inéditos*. São Paulo: Ubu, 2020.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MÜLLER, Tânia M. P. e CARDOSO, Lourenço. *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris, 2017.
- NASCIMENTO, Maria Beatriz. *Beatriz Nascimento. quilombola e intelectual: Possibilidades nos dias de destruição*. Coletânea organizada e editada pela União dos Coletivos Pan-africanistas. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.
- PEREIRA, Ana Carolina Barbosa. Precisamos falar sobre o *lugar epistêmico* na Teoria da História. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 10, n. 24, p. 88-114, abr/jun. 2018. Disponível em: <<https://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180310242018088>> Acessado em: 25 jun. 2025.
- PIEDADE, Vilma. *Dororidade*. São Paulo: Editora Nós, 2017.
- RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história In: PEDRO, Joana e GROSSI, Miriam (org.). *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1998.
- _____. “No encontro de outras práticas políticas” In: ALMEIDA, Mariléa de. *Devir quilomba: Antirracismo, afeto e política nas práticas de mulheres quilombolas*. São Paulo: Editora Elefante, 2022.

- RIBEIRO, Djamila. *Quem tem medo do feminismo negro?* São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- RUFINO, Luiz. *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice*. São Paulo: Cortez, 1995.
- SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. São Paulo: Veneta, 2020.
- SILVA, Silvane. "A prática do amor como potência para a construção de uma nova sociedade" In: hooks, bell. *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. São Paulo: Elefante, 2021.
- SILVA, Vinícius Rodrigues Costa da e NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Políticas do amor e sociedades do amanhã. *Voluntas: Revista Internacional De Filosofia*, 10, 168-182, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.5902/2179378639954>> Acessado em: 10 jul. 2025.
- SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.
- SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- THEODORO, Helena. *Iansã: rainha dos ventos e das tempestades*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- ZANELLO, Valeska. *Saúde mental, gênero e dispositivos: cultura e processos de subjetivação*. Curitiba: Appris, 2018.

Sobre a autora

Lívia Conceição: Professora Adjunta na área de Teoria, Historiografia e Ensino de História do Departamento de História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IFCH/UERJ). Professora do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História (Profhistória-UERJ). Pós-doutora pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) em Paris/França (2014-2017 - Programa de Pós-Doutorado no Exterior/CAPES). Pesquisadora colaboradora pelo Centre Maurice Halbwachs (CMH/2014-2017). Pós-doutora pelo Programa de Pós-Graduação em História Política da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2018-2019/UERJ). Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (2014 - bolsista FAPERJ nota 10). Estágio doutoral no Centre de Recherches Historiques pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (CRH/EHESS - 2013). Mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (2004 - bolsista CAPES). Graduada em História pela UERJ/FFP (2001). Professora da Educação Básica (2001-2012). Atualmente, pesquisadora do Núcleo de Estudos sobre Biografia, História, Ensino e Subjetividades (NUBHES/UERJ), do Núcleo de Pesquisas Educação, Corpos, Histórias e Memórias Negras (NECOHM/UERJ) e do Laboratório de Estudos em Ensino de História e Patrimônio Cultural (LEEHPAC/PUC-Rio).

Artigo recebido para publicação em: 28 de julho de 2025.

Artigo aprovado para publicação em: 22 de julho de 2026.

Como citar:

CONCEIÇÃO, Livia. *Por uma outra matriz epistêmica: território de afetos e práticas de mulheres quilombolas*. *Revista Transversos*. Dossiê: História e território, n°. 32, 2026. pp. 95-111. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/transversos/article/view/93189/version/81007>. ISSN 2179-7528. DOI: 10.12957/transversos.2025.93189.

