



**V CONGRESSO INTERNACIONAL DE POLÍTICA SOCIAL E SERVIÇO SOCIAL:
DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS
VI SEMINÁRIO NACIONAL DE TERROTÓRIO E GESTÃO DE POLÍTICAS SOCIAIS
V CONGRESSO DE DIREITO À CIDADE E JUSTIÇA AMBIENTAL**

EIXO FUNDAMENTOS DO SERVIÇO SOCIAL: Produção do conhecimento, pesquisa social e ética em pesquisa no Serviço Social e nas Ciências Humanas e Sociais

Contribuição para uma crítica ontológica da interseccionalidade: em defesa do marxismo

Resumo. Partindo do método crítico dialético, no presente artigo se estabelece uma interlocução com a epistemologia interseccional, analisando-a em seus pressupostos históricos, teóricos, metodológicos. Para tanto, os autores dialogam com obras que caracterizam e definem a interseccionalidade, seus usos e objetivos. Por meio de um ensaio teórico-reflexivo, partindo-se da leitura de autoras como Carla Akotirene (2019) e Collins e Bilge (2020) fez-se possível indicar que as limitações ontológicas da interseccionalidade justificam que a assimilação dessa epistemologia pelo Serviço Social deva ser realizada com respeito ao pluralismo, sem por isso abdicar dos demais princípios que regem a ética profissional de assistentes sociais.

Palavras-chave: Interseccionalidade; Método crítico dialético; Crítica ontológica; Serviço Social;

Abstract: Starting from the critical dialectical method, this article establishes a dialogue with intersectional epistemology, analyzing it in its historical, theoretical and methodological assumptions. To this end, the authors dialogue with works that characterize and define intersectionality, its uses and objectives. Through a theoretical-reflexive essay, based on the reading of authors such as Carla Akotirene (2019) and Collins and Bilge (2020), it was possible to indicate that the ontological limitations of intersectionality justify that the assimilation of this epistemology by Social Work must be carried out with respect for pluralism, without abdicating the other principles that govern the professional ethics of social workers.

Keywords: Intersectionality; Critical dialectical method; Ontological criticism; Social Work;

1 INTRODUÇÃO

No programa Espelho, apresentado por Lázaro Ramos no Canal Brasil, Carla Akotirene é provocada na primeira pergunta a explicar, de maneira sintética, a interseccionalidade. Ela assim a define: “[...] é uma sensibilidade analítica de percebermos que o racismo, o capitalismo e o patriarcado existem juntos e inseparados. Então qualquer um de nós que se dedica a lutar contra o racismo também precisa lutar contra o machismo, contra a LGBTfobia”. Segundo Akotirene, “[...] existe uma matriz de opressão que opera essas opressões de maneira simultânea e contínua”. O presente artigo consiste em um esforço de contribuir para o debate sobre método nas Ciências Sociais, a partir de um ensaio teórico-



reflexivo crítico da epistemologia da interseccionalidade, que assumiu notoriedade entre os setores progressistas inscritos no contexto da academia burguesa nos mais diversos “campos do saber”. De antemão, faz-se importante mencionar o espaço conquistado pela interseccionalidade nos trabalhos acadêmicos em Serviço Social, publicados em eventos científicos, periódicos e composito, ademais, monografias, dissertações e teses. No bojo das expressões da questão social, essas são articuladas com o auxílio da epistemologia interseccional em distintas temáticas: migração, gênero, raça, classe, direitos da criança e do adolescente, família, pessoas com deficiência. Ademais, encontram-se discussões em torno da contribuição metodológica da interseccionalidade, apontadas para o Serviço Social no sentido de que a produção teórica da profissão a incorpore como forma de interpretação da questão social nas suas múltiplas formas de manifestação.

Não consiste em objetivo do artigo, contudo, realizar qualquer espécie de revisão bibliográfica da produção em Serviço Social em que a epistemologia interseccional seja utilizada. O artigo está organizado em duas seções: em um primeiro momento, com o auxílio de teóricas cujas preocupações são as de formular sobre a interseccionalidade, faz-se a exposição sobre as limitações dessa epistemologia. Uma nota introdutória de primeira importância: no presente artigo, a bandeira política levantada pelo movimento de mulheres não brancas de terem, para si, uma perspectiva e uma epistemologia não é desrespeitada e deslegitimada. Contudo, seus pressupostos históricos, teóricos, metodológicos, políticos, uma vez colocados na disputa, precisam e devem ser questionados e criticados. Na segunda seção, realiza-se a defesa do método crítico dialético, voltado à compreensão das formas de dominação e exploração contemporâneas, para a instrumentalização científica da transformação radical da sociabilidade burguesa.

2 ACERCA DO “EPISTEMOLOGICISMO” NA INTERSECCIONALIDADE

Marx (2008, p. 48) inicia sua “Contribuição à crítica da economia política” pontuando que “[...] do mesmo modo que não se julga o indivíduo pela ideia que de si mesmo faz, tampouco se pode julgar uma tal época de transformações pela consciência que ela tem de si mesma”. Nesse sentido, realizar uma crítica da interseccionalidade consiste em um exercício contraditório, porque nela a epistemologia não se subordina à ontologia. Ao contrário, é antes a ontologia que acaba ou subordinada à epistemologia, ou inviabilizada, pela compreensão de que o real, em si mesmo, é incognoscível. *Epistemologicista*, a perspectiva interseccional abre mão de articular a realidade social, no plano intelectual e teórico, com base nas contradições existentes entre as forças produtivas e as relações sociais



de produção e reprodução da vida humana, em que as múltiplas e heterogêneas determinações acabam por constituir uma unidade do diverso, um complexo de complexos (Lukács, 2012; 2013). A epistemologia interseccional vê a mulher não branca como expressão objetiva, humanamente corporificada, das múltiplas e heterogêneas expressões da dominação-exploração que constituíram e constituem a sociedade moderna – essa análise, em particular, é dotada de correção. Contudo, pela via do subjetivismo, acaba por atribuir à perspectiva da mulher não branca, em si, a condição de mais precisa, teórica e metodologicamente, para derrubar as formas sociais, nos termos de Lukács (2012; 2013), produtoras do estranhamento do gênero humano.

Argumentamos, de encontro a essa atribuição apriorística, que avaliar a interpretação que os sujeitos têm acerca de suas realidades imediatas e mediatas deve ter, como parâmetro corretivo dessas interpretações, as propriedades dos fenômenos interpretados e os nexos causais por eles estabelecidos na realidade, mediados pelas relações sociais de produção e reprodução da vida humana. Como nos lembra Marx (2011, p. 25), o ser social faz a própria história, mas não livre e espontaneamente, porque seus exemplares genéricos nascem em circunstâncias que não escolhem, mas que lhes estão dadas no ato do nascimento. O decisivo, nas épocas de transformações revolucionárias, para que se subsumam ou resistam determinadas relações sociais de produção e reprodução da existência humana, é o desenvolvimento de uma consciência para si dessas classes em luta, que as permita tomar ações decisivas no sentido de que o devir histórico produza o atendimento dos seus próprios interesses. A consciência crítica do sujeito sobre seu *ser-propriadamente-assim*, no mundo, não lhe é inata, mas desenvolvida por circunstâncias históricas particulares. Nesse sentido, defendem Collins e Bilge (2020),

[...] usar a interseccionalidade como ferramenta analítica é difícil, precisamente porque a própria interseccionalidade é multifacetada. Como visa a entender e analisar a complexidade do mundo, a interseccionalidade requer estratégias complexas. Em vez de proclamar que a complexidade é importante, nossa intenção é demonstrar, por uma seleção de casos, essa natureza multifacetada da interseccionalidade. Cada um desses casos é uma versão altamente abreviada de um argumento interseccional bem mais complexo (Collins; Bilge, 2020, p. 50).

A interseccionalidade é colocada como forma de reconstrução da realidade no plano do pensamento que se pretende mais complexa (multifacetada) que outras epistemologias existentes, que tem como objeto central de suas preocupações “a complexidade do mundo”, a qual visa explicar através de “estratégias” complexas, não trazidas ao conhecimento de quem lê a obra analisada. Entre as “estratégias”, encontra-se a disposição de casos empíricos para fins de exemplificação, que as autoras descrevem como a abreviação de um “argumento interseccional bem mais complexo”. Estabelecer parâmetros ontológicos para criticar uma obra que não pretende fazê-lo poderia significar atribuir lacunas na articulação dos problemas



que essa obra não pretende preencher. Poderia parecer uma crítica a um conjunto de imputações epistemológicas que se realizaria, por sua vez, a partir de uma imputação epistemológica, não fosse a premissa ontológica da existência da relação dialética do sujeito-objeto que guia nossas reflexões.

A obra 'Interseccionalidade', de Collins e Bilge (2020), por exemplo, é composta de três principais argumentos: a interseccionalidade 1) deriva, enquanto método de análise do real, das lutas através das quais setores subalternos da sociedade passaram a interpretar a própria realidade; 2) volta-se para a transformação da realidade na justa medida em que sua episteme está comprometida com a justiça social, não consistindo em apenas um instrumento metodológico de estudo, mas em uma práxis crítica; 3) consiste em um método analítico válido, ainda que (consideram as autoras) antissistêmico, justamente porque através dela se compreende que há a possibilidade de agência nos problemas estudados. Segundo Collins e Bilge (2020, p. 48),

A interseccionalidade, ao reconhecer que a desigualdade social raramente é causada por um único fator, adiciona camadas de complexidade aos entendimentos a respeito da desigualdade social. Usar a interseccionalidade como ferramenta analítica vai muito além de ver a desigualdade social através de lentes exclusivas de raça ou classe; em vez disso, entende-se a desigualdade social através das interações entre as várias categorias de poder.

No que consiste o poder? Ele reduz-se à necessidade da violência ou do convencimento de dominadores sobre dominados? Na dialeticidade da relação sujeito-objeto, poder significa, em última instância, a possibilidade de o sujeito, dominando as propriedades do objeto, seus nexos causais, orientá-las de acordo com as finalidades previamente estabelecidas no plano da consciência, por meio do trabalho. Mesmo que de modo distinto, o objeto nunca deixa de informar e incidir sobre o sujeito, ainda que não o faça dotado de consciência e teleologia; assim, o objeto transformado também transforma o sujeito que nele intervém. As circunstâncias históricas que definem que, para além das relações sujeito-objeto, existam relações sujeito-sujeito nas quais determinados agrupamentos humanos estejam reduzidos à condição de objetos em nada significa que ontologicamente de fato o sejam. A condenação da relação sujeito-objeto como dotada de violência em si não resiste à compreensão de que é justamente a existência ontológica dessa relação que nos faz humanos e que sem ela não o seríamos. Nas palavras de Vieira Pinto (2005a, p. 486, grifos nossos),

Para a produção, o animal humano teve de inventar os mecanismos que possibilitassem à espécie, na evolução temporal, tornar-se proprietária das determinações materiais intrínsecas dos atos produtivos, numa palavra, adquirir o conhecimento das leis objetivas que regem as transformações do mundo natural. Essa função, que o [ser social] no desenvolvimento biológico teve de criar e entregar à



espécie para que a conservasse e desenvolvesse, é o que se chama conhecimento. A acumulação deste no seio da espécie recebe o nome de cultura.

Pela falta desse entendimento, na epistemologia interseccional as questões relativas a gênero, classe, raça/etnia, necessidades especiais, geração, localizações geográficas, etc., são plasmadas, tornando-se equivalentes epistemologicamente, seguindo-se a compreensão de que não seria possível procurar entre essas categorias aquela que exerceria prioridade ontológica com relação às outras. Partindo daí, as autoras reconhecem como dotada de maior complexidade a interseccionalidade, porque o uso desse método extrapolaria as contraposições entre as categorias de poder, pensando antes nas suas “interconexões”. Assim, o compromisso das autoras, como afirmado no início, é epistêmico e não ontológico, ainda que defendam que a grande parte da interseccionalidade de que fazem parte tem vínculos éticos com a justiça social. Contudo, as próprias autoras reconhecem que

[...] ironicamente, a interseccionalidade como ferramenta analítica é empregada não como ferramenta de inclusão democrática, mas para justificar a segregação racial, étnica, sexual e de gênero e a desigualdade social. Esse exemplo sugere que, se o discurso supremacista branco consegue encontrar maneiras de desenvolver argumentos interseccionais, projetos igualmente controversos, como o nacionalismo branco, o populismo de direita e o fascismo, também conseguirão fazê-lo (Collins; Bilge, 2020, p. 90).

A utilização de vieses conservadores da interseccionalidade ocorre, entretanto, em mais exemplos empíricos do que as autoras conseguem identificar como “controversos” – e alguns deles são, inclusive, elogiados por elas. Dois exemplos são 1) as menções elogiosas à assim chamada “primavera árabe”, durante as quais foram chamadas de ditadoras, sem mais desdobramentos, as figuras políticas derrubadas pelos movimentos radicalizados “interseccionais” dos países onde a “primavera árabe” ocorreu (Collins; Bilge, 2020, p. 158, 162-163)¹; 2) os comentários elogiosos ao banqueiro ganhador do Prêmio Nobel da Economia de 2006, Muhammad Yunus, que desenvolveu um mecanismo de microcrédito para pessoas de baixa renda nas áreas rurais de Bangladesh, cuja exposição de motivos para o próprio projeto justificam que

[...] a pobreza não foi criada pelas pessoas pobres, mas é resultado do sistema socioeconômico que projetamos para o mundo [...] a confiança em conceitos falhos explica por que as interações entre instituições e pessoas resultaram em políticas que produzem pobreza para tantos seres humanos, em vez de reduzi-la. A culpa pela pobreza, portanto, está no topo da sociedade, é de intelectuais e formuladores de políticas. Ela não é reflexo de uma falta de capacidade, vontade ou esforço por parte das pessoas empobrecidas (Yunus, 2009, p. 6 *apud* Collins; Bilge, 2020, p. 82).

¹ O livro em questão foi publicado nove anos depois da “primavera árabe”, mas não debateu com profundidade as consequências desse processo para os países da região, como eles foram articulados por meio de mecanismos de guerra híbrida, com auxílio fundamental do imperialismo estadunidense. Uma compreensão alternativa é apresentada na entrevista com Ahmed Bensaada: “Não houve primavera, nem foram árabes”. Disponível em: <https://pcb.org.br/portal2/11479/nao-houve-primaveras-nem-foram-arabes/>. Acesso em 06 de mar. 2024.



De acordo com Yunus, o mercado financeiro teria sido distorcido em seus princípios fundamentais, tendo sido a crise de 2008 uma consequência necessária desse desvirtuamento. Fica explícita na fala de Yunus, trazida à tona por Collins e Bilge (2020), que não há responsabilização possível às pessoas pobres pela situação em que se encontram no contexto das relações sociais capitalistas, mas que tampouco são os proprietários privados da riqueza socialmente produzida em escala global, nos mais distintos setores da economia capitalista mundial, os responsáveis por relações sociais como as de tipo capitalista. Fica a cargo de “intelectuais” e “formuladores de políticas”, portanto, a responsabilidade pelas desigualdades sociais decorrentes da dinâmica imanente ao modo de produção capitalista da centralização e acumulação de capitais. Collins e Bilge (2020), nesse caso, reconhecem como válidas as críticas feministas à concepção de Yunus, e compreendem que “[...] sua rejeição de uma hipótese central do capitalismo torna sua práxis discretamente radical”, e que o autor não abandonou a teoria econômica burguesa, antes colocando-a sob a perspectiva das pessoas empobrecidas para desenvolver mecanismos que as ajudassem (Collins; Bilge, 2020, p. 82):

A estratégia de emprestar seu próprio dinheiro às pessoas que residiam nas aldeias, confiando que elas o devolveriam, ia muito além da teoria e da prática econômica tradicional. Contudo, elas pagaram o empréstimo. Yunus, ao emprestar o dinheiro devolvido a outras pessoas, percebeu que não podia mais cobrir os empréstimos com seu próprio dinheiro. As pessoas pobres que se tornaram economicamente mais estáveis devido ao microcrédito que receberam, primeiro de Yunus e depois umas das outras, tornaram-se credoras de outras que precisavam de microcrédito. A maneira como ele abordava o comércio bancário seguia princípios drasticamente diferentes daqueles dos bancos tradicionais. Isso levou as pessoas pobres a financiar umas às outras e reconfigurou as relações entre credores e devedores. Os empréstimos iniciais cresceram e se tornaram o banco Grameen, um banco de vilarejo criado em 1983 que possuía, em 2017, cerca de 2.600 agências em Bangladesh e atendia a 97% das aldeias do país, com 9 milhões de mutuários (97% dos quais mulheres). É significativo destacar que o banco é de propriedade desses mutuários e mutuárias.

As autoras parecem concordar que o problema não seja o sistema financeiro, mas a má utilização dele em prol de uma pequena quantidade de agentes econômicos e que existe a possibilidade de pensar esse setor econômico de uma perspectiva interseccional, como teria feito Yunus em Bangladesh. Elas identificam que o banqueiro não se reconhece como interseccional, sendo essa mais uma das suas imputações epistemológicas, defendida em decorrência do fato de que “[...] a decisão de agir e a investigação de baixo para cima complementaram seus conhecimentos de economista capacitado”, de modo que “[...] a abordagem de Yunus também o levou à interseccionalidade, mas não da forma tradicional”, representando ainda assim uma sinergia entre investigação e práxis críticas (Collins; Bilge, 2020, p. 85):



Em primeiro lugar, Yunus se engajou em uma forma de pesquisa ativista sem a necessidade de uma estrutura de pesquisa ativista ou de uma identidade de pesquisador ativista para seguir essa orientação. Sua formação em economia o predisponha a distanciar-se da ação direta. No entanto, sua atuação ao longo de trinta anos à frente do banco Grameen e de negócios sociais relacionados possui semelhanças com as tradições de pesquisa ativista que aparentemente tiveram pouca influência em seu projeto.

Da análise dos textos de Collins e Bilge (2020) e Akotirene (2019), percebe-se o exercício argumentativo para que a *interseccionalidade* possa ser imputada a agentes políticos históricos que não se reivindicavam como interseccionais à época que resolviam as suas contradições com a realidade que interpretavam. Com uma articulação teórico-prática “interseccional” que “ajuda pessoas pobres”, um banqueiro se transforma, na análise de Collins e Bilge (2020), em um ativista que precisa ser mais profundamente estudado pela interseccionalidade, mesmo que sua crítica e prática sejam respostas a questões específicas do modo de produção capitalista, mais do que desdobrada de uma compreensão desse como uma totalidade articulada e dinâmica, que recorre a distintas formas de exploração e dominação para se reproduzir enquanto forma histórica de organização do ser social.

Collins e Bilge (2020) criticam as assimilações conservadoras da interseccionalidade, porque nessas circunstâncias ela acaba contradizendo ideais de justiça social; e, ao mesmo tempo, relativizam uma espécie de “reforma do setor financeiro” nos moldes articulados por Yunus, avaliando-o positivamente. Uma proposta similar aparece quando Akotirene (2019) assume como perspectiva de luta fazer circular *valor interseccional* por meio da “[...] impressão da face feminista negra de Harriet Tubman, generala, abolicionista sufragista, nas cédulas de vinte dólares nos Estados Unidos” (Akotirene, 2018, p. 19). Não estaria mais em questão, nos termos de Marx (2013), a abolição da “escravidão moderna”, do trabalho assalariado, abstrato, e, portanto, do regime de valorização do valor. Em vez da luta pela supressão da sociedade produtora de mercadorias, na proposição apresentada Akotirene (2019), seria o bastante a substituição de Andrew Jackson por Harriet Tubman na nota de 20 dólares?

Mas a interseccionalidade, defendem Collins e Bilge (2020), não se explica a partir de casos particulares, em contextos vivenciados por grupos particulares e, portanto, não consiste em uma estrutura pronta de interpretação da realidade, mas em um processo em que as formas como as pessoas realmente entendem a interseccionalidade se produzem e reproduzem continuamente a partir de seu uso como instrumento de análise da realidade. Akotirene conduz-se por um caminho similar, quando afirma que “[...] há mais de 150 anos, mulheres negras invocam a interseccionalidade e a solidariedade política entre os *Outros*” (Akotirene, 2018, p. 19, grifos nossos). Nas palavras da autora,



O feminismo negro dialoga concomitantemente entre/com as encruzilhadas, digo, avenidas identitárias do racismo, cisheteropatriarcado e capitalismo. O letramento produzido neste campo discursivo precisa ser aprendido por lésbicas, gays, bissexuais e transexuais, (LGBT), pessoas deficientes, indígenas, religiosos do candomblé e trabalhadoras. Visto isto, não poderemos mais ignorar o padrão global basilar e administrador de todas as opressões contra mulheres, construídas heterogeneamente nestes grupos, vítimas das colisões múltiplas do capacitismo, terrorismo religioso, cisheteropatriarcado e imperialismo. Tais mulheres depositam confiança na oferta analítica da interseccionalidade, preparada por suas intelectuais além de, sucessivamente, oferecerem no espaço público o alimento político para os Outros, proporcionando o fluxo entre teoria, metodologia e prática aos acidentados durante a colisão, amparando-os intelectualmente na própria avenida do acidente (Akotirene, 2018, p. 16-17).

Reitere-se, nesse momento, mais uma imputação da epistemologia interseccional onde ela não poderia existir enquanto tal. Seguindo. Quem compõe o “Outro”, no entendimento de Akotirene (2019, p. 16), é toda aquela pessoa (mas sobretudo a mulher não branca) que dos choques nas *avenidas identitárias* tenha saído ferida, para a qual a interseccionalidade é (ou deveria ser) instrumento de interpretação das razões históricas que produziram os ferimentos. Faz-se nítida a tentativa de fazer da interseccionalidade uma epistemologia dos oprimidos, em substituição às “metanarrativas ocidentais”, como o marxismo e o feminismo branco, que segundo a autora seriam tradições produtoras de concepções universais do significado de ser-trabalhador e ser-mulher. Na concepção de Akotirene (2019, p. 24),

[...] as correntes marxistas e o feminismo hegemônico podem ser resumidas nos seguintes tópicos: somente nas relações do “sistema sexo-gênero” a fêmea da espécie humana é transformada numa mulher domesticada, segundo o pensamento de Gayle Rubin. Ou, ainda, somente nas relações capitalistas um negro é transformado em escravo, como no pensamento de Karl Marx. Duas formulações obcecadas a darem o norte salvacionista europeu às identidades políticas, respectivamente, de mulheres e classes trabalhadoras, afastando-se os negros da condição de trabalhadores e negras da identidade de mulher.

No que tange a tradição marxista em particular, cabe mencionar que essa interpretação de Akotirene (2019) é mediada pela leitura enviesada que Carlos Moore faz da seguinte citação:

“Que é um escravo negro? Um homem da raça negra. Uma explicação vale tanto como a outra. Um negro é um negro. Só em determinadas relações é que se torna escravo. Uma máquina de fiar algodão é uma máquina para fiar algodão. Apenas em determinadas relações ela se torna *capital*. Arrancada a estas relações, ela é tão pouco capital como o ouro em si e para si é *dinheiro*, ou como o açúcar é o preço do açúcar” (Marx, s/d, sp)².

² Utilizou-se o excerto da versão publicada no site <http://www.marxists.org>. A citação faz parte do texto “Trabalho assalariado e capital”, de 1849. Disponível em <https://www.marxists.org/portugues/marx/1849/04/05.htm>. Acesso em 07 mar. 2024.



A partir do exposto, não se depreende Marx como racista, mas o contrário: em um contexto de essencialização do racismo, subjacente à atribuição de imanência da condição escrava como produto da etnia/raça, Marx expunha que eram as relações sociais de produção e reprodução da espécie humana, historicamente determinadas, que transformavam a raça negra em escrava. Em outras palavras, ser-negro não correspondia, intrinsecamente, a ser-escravo. Ademais, Marx não afirmava que “[...] somente nas relações capitalistas um negro é transformado em escravo”, mas que no modo de produção escravista moderno os escravizados foram, entre outros povos, aqueles do continente africano. A analogia com a máquina é, também nesse caso, uma análise da escravidão como categoria econômica: o regime escravocrata situa o escravo no modo de produção como objeto, mero meio de trabalho destituído de subjetividade, ainda que a tenha; o escravo é, para o seu senhor, o que a máquina é para o capitalista (Marx, s/d, sp).

Quanto à questão do feminismo branco como produtor de uma concepção universal do ser-mulher, Akotirene “esquece” do patriarcado como “fenômeno” anterior às grandes navegações, as quais produziram as circunstâncias históricas para a pilhagem das colônias como alavancas da economia capitalista europeia com base no trabalho escravo oriundo da África. O patriarcado como sistema histórico de dominação-exploração das mulheres, de fato, é oriundo do estabelecimento da propriedade privada, remontando há mais de 5 mil anos. Nas sociedades tribais, a crença na capacidade das mulheres de dar à luz como divina foi derrubada a partir do desenvolvimento da criação pastoril, que propiciou a descoberta da necessidade do homem no ato reprodutivo. Com o comércio e a posse de rebanhos, o excedente produzido, uma vez transformado em propriedade privada, passou a ser garantido aos homens e a seus herdeiros, tornando a fidelidade feminina uma exigência, o que suscitou a soberania do homem na família. A divisão social e simples do trabalho nessas sociedades, conseqüentemente, passa a ser baseada no fator sexual, isto é, o trabalho deixa de ser dividido igualitariamente entre os sexos, e o trabalho feminino restringe-se ao ambiente doméstico privado. A mulher fica relegada à servidão, como objeto de reprodução para assegurar a herança da propriedade privada do patriarca (Engels, 2019; Lerner, 2019; Saffioti, 2013).

As contribuições de Gerda Lerner (2019), Friedrich Engels (2019) e Heleieth Saffioti (2013) apresentadas acima têm maiores preocupações ontológicas do que epistemológicas. Com base nelas, faz-se possível à consciência crítica desnaturalizar as relações sociais de sexo e gênero, destituindo-as de ideologias universalizantes. O surgimento do patriarcado é anterior ao desenvolvimento da sociedade capitalista, codeterminando-se com essa última enquanto uma das fundações da produção e reprodução de suas particulares relações históricas de exploração-dominação, erigidas todas pela propriedade privada. Como já apontado, a prioridade ontológica do trabalho não é uma questão epistemológica, mas factual,



porque é a atividade prático-crítica do ser em processo de humanização que lhe permite o seu “salto” para a sua transformação definitiva em sujeito. É verdade que, em certas quadras históricas, nega-se essa condição a *outros* grupos, exemplares particulares da mesma espécie, pela via da violência e/ou do convencimento, tomando-os como seres destituídos de subjetividade. Mas é também verdade que se faz preciso que o *sujeito*, em si, exista – o que se dá na história, fundamentalmente, por meio do trabalho (Lukács, 2013; Vieira Pinto, 2005).

Ainda assim, Akotirene vaticina (recorrendo à sua interpretação pessoal de Audre Lorde³) que essas teorias correspondem a ferramentas do opressor, inadequadas para “derrubar a casa grande” (Akotirene, 2019, p. 24). A Coleção Feminismos Plurais, organizada por Djamila Ribeiro e publicada pela Editora Polen, tem uma perspectiva de incidência direta no debate do movimento negro, fazendo nele a disputa pelos princípios teóricos, epistemológicos e metodológicos que o orientam. Nesse sentido, faz-se importante pontuar os riscos de uma prática política sectária que o leve ao isolamento, uma vez conduzida pela compreensão de que é possível colocar, no mesmo bojo, as tradições marxistas e feministas das teorias que sustentaram o processo de colonização e hoje sustentam o modo de produção capitalista. Reforça-se: não são os autores do presente artigo que devem estabelecer se é legítima ou não a reivindicação das mulheres não brancas de terem sua própria perspectiva teórica – seria racista, aí sim, pensar ser possível o contrário. Mas na medida em que, em porte dessa epistemologia, estabelecem interlocuções com outras perspectivas e tradições somente para negá-las, abrem-se ao debate com elas e as põem em relação com seus próprios métodos, fundamentos e objetivos – sujeitando-se à crítica.

3 O “EPISTEMOLOGICISMO” DA INTERSECCIONALIDADE E A POSSIBILIDADE DE UMA CRÍTICA ONTOLÓGICA: EM DEFESA DO MÉTODO CRÍTICO DIALÉTICO

O marxismo e o feminismo branco são considerados por Akotirene (2019) como instrumentos insuficientes para a interpretação e transformação das relações sociais de exploração-dominação. Contudo, conforme anteriormente apontado com auxílio de Collins e Bilge (2020), é a interseccionalidade que acaba por ser cooptada por grupos reformistas, conservadores, reacionários, fascistas. Akotirene (2019, p. 33) também reconhece esse fato quando afirma convicção quanto ao “[...] neoliberalismo usufruir do conceito de

³ Não há nenhuma referência ao marxismo no discurso de Audre Lorde, que foi realizado em uma Conferência do New York University Institute for the Humanities, em 1979. Akotirene (2019) acredita ser de bom tom atribuir não apenas interseccionalidade, mas também críticas vazias à tradição marxista, a quem não necessariamente as reivindica.



interseccionalidade, em virtude de ele ter sido cunhado no campo do Direito e este campo ser manuseado pelo brancocentrismo, punitivismo e criminalização de pessoas negras”. Mais à frente, Akotirene (2019, p. 57) concorda que “[...] articular raça, classe e gênero nem sempre revela preocupação com parcelas oprimidas”, uma vez que “[...] existem setores ágeis em tirar lucro político e simbólico das engrenagens identitárias”⁴. As autoras, seja Akotirene (2019), sejam Collins e Bilge (2020), parecem se impressionar diante dessas assimilações, porque não as entendem. Elas próprias admitem que os fundamentos da interseccionalidade se encontram em disputa, mas não compreendem que isso ocorre porque essa última consiste numa epistemologia que abdica de construir uma estrutura categorial que lhe sustente, podendo ser usada para qualquer finalidade e destituída de compromissos éticos e ontológicos. A interseccionalidade, enquanto epistemologia, não resolverá essa questão a não ser que deixe de ser interseccionalidade, porque firma como premissa ser uma forma de ciência antissistêmica que se consolida como resultado dos usos distintos que lhe dão desde reformistas até fascistas, mas nunca as e os revolucionários.

Compreendem Collins e Bilge (2020) que não há um sistema pronto com o qual a interseccionalidade dialogue para interpretar a realidade, o que explica que elas não consigam, com êxito, articular os fenômenos que analisam entre si com base em seus fundamentos ontológicos comuns. Se o fizessem, teriam condições de produzir uma teoria que pudesse ser instrumento, objetivamente, para concatenar as propriedades do real no sentido da supressão dessas “intersecções” – se elas existem, o fazem como expressão particular de que o gênero humano se encontra fissurado, e seus grupos separados por interesses divergentes irreconciliáveis. Contudo, como já afirmado, para Collins e Bilge (2020) não há categoria que exerça prioridade ontológica sobre as demais. Do mesmo modo, Akotirene (2019, p. 24) defende que “[...] de pronto, a interseccionalidade sugere que raça traga subsídios de classe-gênero e esteja em um patamar de igualdade analítica” e, páginas à frente, que “[...] na heterogeneidade de opressões conectadas pela modernidade, afasta-se a perspectiva de hierarquizar sofrimento, visto como todo sofrimento está interceptado pelas estruturas” (Akotirene, 2019, p. 30).

Desse ponto de vista, as contradições entre as forças produtivas e as relações sociais de produção e reprodução da espécie humana acabam desistoricizadas, compartimentadas como se pudessem ser postas em bancadas de laboratório; assumíssemos tal premissa como verdadeira e, como consequência necessária, a teoria social resultaria entendida como neutra. Não se trata do estabelecimento de qualquer espécie de hierarquia, mas de priorização ontológica: o que demarca a separação fundamental da espécie humana com relação às formas orgânicas e inorgânicas de existência é a capacidade de realizar trabalho,



a constituição de subjetividade e de consciência não-epifenômenica enquanto herança natural-social da espécie (Vieira Pinto, 2005). Assim sendo, a categoria da classe não “paira” sobre a realidade (como também não o fazem as demais categorias que expressam exploração-dominação), mas expressa-se no emprego da força de trabalho essencialmente humana para o enriquecimento alheio, qualquer que seja o modo de produção considerado. Faz-se necessário, contudo, ponderar: a perspectiva interseccional vê a mulher não-branca como o amálgama dos sistemas de exploração-dominação no contexto da modernidade, trazendo em seu corpo e consciência as marcas dessas violências tornando-se, a partir delas, formuladora de sua teoria e forma de interpretação do mundo social. Portanto, uma vez marcado na subjetividade da mulher não-branca que o trabalho e a convivência humana só podem ser organizados historicamente por meio da violência, é compreensível que a teoria desse amálgama resultante precise atribuir ao trabalho apenas a sua condição de negação da humanidade, quando são as suas sucessivas formas, erigidas sobre a propriedade privada, que fazem o gênero humano estranhar-se de si próprio por meio do trabalho, ou melhor, da apropriação privada das riquezas socialmente produzidas. Usando-se da mesma referência de Akotirene (2019, p. 32) para afirmar o próprio ponto em defesa da interseccionalidade, faz-se possível admitir que a definição de Davis de que a “[...] raça é a maneira como a classe é vivida” guarda mais complexidades do que a matematização do real, subjacente à interseccionalidade, consegue definir. No que consiste, finalmente, o método? Vieira Pinto (2005a, p. 361, grifos nossos) responde da seguinte maneira:

[...] o viver do [ser social] constitui a origem única do método, que, enquanto tal, identifica-se com a elaboração abstrata e coordenada de representações para servir à regulação de ações futuras, e importa na comparação dos acertos de anteriores intenções da consciência, corroboradas pela prática e guardadas na memória social da espécie. Os atos intencionais, pelos quais a consciência se dirige ao mundo e nele encontra a possibilidade de concretizar seus intuitos, vão gerando as técnicas, materializadas em instrumentos e máquinas, e ao mesmo tempo dotam o ser humano da representação de si, de suas ações, as quais, compreendidas e ordenadas pela sistematização imposta para efeito de memorização, vêm a ser o que se chama método.

Portanto, nem mesmo o método não pode ser reduzido às intenções que se antecipam na consciência dos sujeitos que intervêm na realidade. Antes, significa também acúmulo histórico, sistematizado, das respostas obtidas pela intervenção humana na realidade, as quais reafirmam ou negam a correção dos pores teleológicos tipicamente humanos. Diante dessa concepção, o que fica pontuado é o respeito pelo acúmulo histórico do conhecimento humano sobre o mundo que, aparecendo-lhe como algo externo, a constitui e é por ela constituído. Os riscos se expressam adequadamente pela epistemologia interseccional, que não consegue servir ao polo oprimido sem servir, ao mesmo tempo, ao polo opressor; e que não consegue, ademais, ver suas concepções apriorísticas de que a mulher não-branca é, em si, revolucionária, ganhar qualquer aderência na realidade. Todavia, concordamos com o



que diz o poema cantado em forma de *rap*, “Onde a profundidade importa mais que todo o resto, não nos falta aptidão pra ser mais do que protesto”⁵, isto é, faz-se preciso bem mais do que existir e protestar para combater, efetivamente, as violências decorrentes das relações sociais de exploração-dominação.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A perspectiva interseccional não pretende abolir as categorias, mas reorganizá-las em novos termos. Para essa epistemologia, não se faz necessário suplantar a materialidade que sustenta a ideologia das raças, a divisão sexual do trabalho ideologizada pela estrutura do patriarcado (o prefixo “hétero”, usado por Akotirene [2019], é uma redundância), ou a desumanização de pessoas com deficiência quando essas são colocadas em parâmetros funcionais tipicamente capitalistas (o capacitismo), entre outras formas de estranhamento do gênero humano. Parece bastar situá-las em outros termos, em nome das identidades; faz-se suficiente, ao que parece, conferir às propriedades mais ou menos estruturantes do capitalismo novos significados epistemológicos, e tais atividades teórico-práticas seriam suficientes para resolver as contradições que a interseccionalidade identifica. Levando-se em consideração essa contradição imanente da epistemologia interseccional, não deveriam as autoras e autores que a reivindicam buscar a construção de premissas ontológicas comuns quanto à sua forma de apreensão da realidade? Não deveriam destituir-se da compreensão vulgar de que consiste em um problema, em si mesmo, contar com uma estrutura categórica que a sustente e com a qual se estabeleça um diálogo crítico e de contínua renovação?

O compromisso do Serviço Social com a emancipação humana e a constituição de outra sociabilidade, não marcada pelas expressões da questão social, parecem divergir com a epistemologia interseccional na justa medida em que constitui-se essa última de pouca robustez ético-política, bem como teórico-metodológica. Foi por ter passado a compreender as múltiplas expressões da questão social como oriundas, em última instância, da apropriação privada da riqueza socialmente produzida, marca das sociedades erigidas pelo surgimento da propriedade privada, que a profissão pôde comprometer-se com a sua contínua renovação crítica, com a autonomia relativa de profissionais assistentes sociais em relação ao Estado burguês e, ao mesmo tempo, com a pluralidade ideológica. É por defender a possibilidade dessa pluralidade sem abrir mão dos demais princípios que os autores do presente artigo estabelecem a interlocução crítica com a epistemologia interseccional, não negando-lhe a sua

⁵ Sobre o infinito e outras coisas, canção do grupo de *rap* Elo da Corrente. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bflGJcb0zJc>. Acesso em 17 mar. 2024.



existência (porque fazê-lo seria capitular ao irracionalismo pós-moderno), mas percebendo nos seus nexos internos os complexos de contradições que a constituem e que obstam a sua assimilação ingênua pelo Serviço Social.

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. 1. ed. São Paulo: Polén, 2019.

COLLINS, Patrícia Hill.; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2020.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado**: história da opressão das mulheres pelos homens. São Paulo: Cultrix, 2019.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social** (vol. II). 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. Contribuição à crítica da economia política. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. **O 18 brumário de Luís Bonaparte**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. Trabalho assalariado e capital. 1849. Disponível em <https://www.marxists.org/portugues/marx/1849/04/05.htm>. Acesso em mar. 2024.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. **A mulher na sociedade de classes**: mito e realidade. 3ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **O Conceito de Tecnologia** (vol. I). 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto Editorial, 2005.