

Os reflexos do conservadorismo na epistemologia interseccional: por uma crítica ontológica em defesa da teorização marxista no serviço social

Germano Rama Molardi*

Letícia de Mello Padoin**

RESUMO:

No presente artigo, desenvolveu-se uma crítica ontológica da epistemologia interseccional iniciado em cânones contemporâneos que teorizam a partir dela: Akotirene (2019) e Collins e Bilge (2020). A contar da caracterização da interseccionalidade dessas autoras, desdobrou-se uma explanação organizada em três procedimentos metodológicos, quais sejam: a crítica da epistemologia, a apresentação de uma interpretação alternativa e os nexos da realidade que apontam para a necessidade da crítica. Em defesa da tradição marxista, apontou-se para as contradições da epistemologia interseccional que deveriam obstar sua assimilação ingênua no serviço social, uma vez considerados os esforços da profissão em desvencilhar-se das tradições teóricas conservadoras que, conscientemente ou não, a interseccionalidade reabilita, dando-lhe novos contornos.

Palavras-chave: interseccionalidade; crítica ontológica; teoria social marxista; serviço social; epistemologia.

* Doutorado em Serviço Social pela Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5249-5728>
E-mail: germanomolardi@gmail.com

** Mestrado em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS, Brasil.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6369-751X>
E-mail: leticiapadoin@gmail.com

The reflexes of conservatism in intersectional epistemology: for an ontological critique in defense of marxist theorization in social work

ABSTRACT:

In this article, we develop an ontological critique of intersectional epistemology based on contemporary canons that theorize from it: Akotirene (2019) and Collins and Bilge (2020). Drawing on the characterization of intersectionality by these authors, we unfold an explanation organized into three methodological procedures: the critique of epistemology, the presentation of an alternative interpretation, and the connections to reality that point to the necessity of critique. In defense of the Marxist tradition, we highlight the contradictions within intersectional epistemology that should hinder its uncritical assimilation into social work, especially considering the profession's efforts to break away from conservative theoretical traditions that, whether consciously or not, intersectionality rehabilitates by giving them new contours.

Keywords: intersectionality; ontological critique; Marxist social theory; social work; epistemology.

Introdução

O presente artigo consiste em uma contribuição para o debate sobre o método no serviço social, começando de uma crítica ontológica da epistemologia interseccional, que parece se capilarizar entre os setores progressistas inscritos no contexto da academia burguesa nos mais diversos “campos do saber”. 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. A crítica ontológica da interseccionalidade, por sua vez, será aqui desenvolvida a contar de três procedimentos, a saber: 1) a apresentação das incongruências conceituais e políticas existentes nessa epistemologia, com base de suas próprias cânones contemporâneas; 2) a exposição de uma interpretação alternativa, não dessa epistemologia, mas do que ela pretende explicar; 3) o apontamento das razões pelas quais a elaboração interseccional se sustenta em

concepções equivocadas ou imprecisas, sobretudo assentado da imanência do objeto sobre o qual ela se debruça (Medeiros, 2013 *apud* Monfardini, 2016).

Faz-se importante mencionar o espaço conquistado pela interseccionalidade nos trabalhos acadêmicos em Serviço Social, o que demanda uma análise de artigos publicados em anais de eventos científicos e periódicos, bem como sua incorporação a monografias, dissertações e teses. Porém, não consiste em objetivo deste artigo 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, podem e devem ser questionados e criticados. Na segunda seção, realiza-se a defesa da crítica teórica conforme ela é concebida pela tradição marxista, voltada à compreensão das formas de dominação e exploração contemporâneas, por meio da concatenação de seus nexos reais e históricos. E, ademais, compreende-se que essa formulação, uma vez assentada e orientada para a perspectiva da totalidade, aponta para a instrumentalização científica da transformação radical da sociabilidade burguesa.

Os reflexos conservadores na epistemologia interseccional

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” (O que [...], [2021]). Segundo Akotirene (O que [...], [2021]), “[...] existe uma matriz de opressão que opera essas opressões de maneira simultânea e contínua”. 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.

Doravante de uma epísteme lógico-formal, a perspectiva interseccional abre mão de articular a realidade social, no plano intelectual, teórico e político, com base nas contradições existentes entre o desenvolvimento das 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 e do apriorismo, acaba por atribuir à perspectiva da mulher não branca, em si, a condição de mais precisa, teórica e metodologicamente, para derrubar as formas sociais produtoras do estranhamento do gênero humano – para usar os termos de Lukács (2012; 2013).

Argumenta-se, 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 lembrado por 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, em que estão postas as condições objetivas para supressão determinadas relações sociais de produção e reprodução da existência humana, é o desenvolvimento de uma consciência para si dessas classes em luta, que as permite 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 pelas forças sociais concretamente existentes, em circunstâncias históricas particulares. Conforme 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 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. Afirma-se que ela tem como objeto central de suas preocupações “a complexidade do mundo”, a qual visa explicar através de “estratégias” complexas. Essas estratégias anunciadas são trazidas ao conhecimento de quem lê a obra analisada na forma de uma 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, desde de uma imputação epistemológica, não fosse a premissa ontológica da existência da relação dialética do sujeito-objeto que guia essas reflexões. Cabe destacar uma primeira problemática metodológica: ao definir uma epistemologia pelas suas formas epifenomênicas de existência na realidade, tal procedimento dedutivo conduz do universal para o particular sem explicar de que modo essas dimensões da existência se codeterminam e coexistem unitariamente, ainda que não sejam idênticas. É precisamente esse o expediente gnosiológico adotado, porque não há estruturação categorial ao longo da obra de Collins e Bilge (2020) que explicita o “argumento mais complexo”, anunciado como existente, de maneira consistente.

A obra ‘Interseccionalidade’, de Collins e Bilge (2020), por exemplo, é composta de três principais argumentos: o de que 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 epísteme 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, grifo nosso),

[...] 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*.

Reside aí uma segunda problemática metodológica. Nenhuma epistemologia pode adicionar “camadas de complexidade” ao real, porquanto essas “camadas” existem apesar do ato gnosiológico tipicamente humano, mesmo que em razão das determinações históricas que o tornaram possível no processo de constituição dessa espécie. Assim, cabe perguntar: 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 remete à liberdade como possibilidade de escolher entre alternativas concretas; significa, em última instância, a possibilidade de o sujeito, dominando as propriedades do objeto em 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. Tanto mais o sujeito do trabalho, o ser social, compreende os nexos da realidade em que intervém, tanto mais ajusta a realidade aos seus próprios interesses, aprende com os pores teleológicos, mesmo quando estes não se objetivam com correção, a encerrar alternativas previamente idealizadas em prol de outras, mais bem sucedidas (Lukács, 2013; Pinto, 2005, v. 1).

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 isso voltar-se-á na subseção seguinte, porque o desdobramento dessa concepção incorre numa leitura equivocada de Marx. 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 lhes faz humanos e que sem ela não o seriam. Nas palavras de Álvaro Vieira Pinto (2005, v. 1, p. 486),

[...] 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 de base crítico-ontológica, na epistemologia interseccional às questões relativas a gênero, classe, raça/etnia, necessidades especiais, geração, localizações geográficas, etc., são plasmadas, tornando-se equivalentes epistemo-

logicamente. Tal postura gnosiológica decorre da 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”. A partir das duas problemáticas apontadas, evidencia-se que o compromisso das autoras em análise, como afirmado no início, é epistêmico e não ontológico. Na aparência, essa decisão epistêmica, lógico-formal, não parece incongruente com o fato de que cientistas que lançam mão da interseccionalidade têm 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); 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. A exposição de motivos para o seu projeto justificavam 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, grifo nosso).

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 explícito na formulação 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 (as classes burguesas, portanto), 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 da centralização e acumulação de capitais, imanente ao modo de produção capitalista – por meio desse expediente, as classes capitalistas restam isentas do regime de exploração-dominação que controlam, na medida em que não participam do “topo da sociedade”. 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)¹.

Para além de uma necessária crítica à concepção de “ajuda”, tão cara ao desenvolvimento do serviço social em suas aproximações com a tradição marxista nas últimas décadas, cabe problematizar o fato de que 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”. Assim parece, a partir da elaboração dessas autoras, que existe a possibilidade de pensar esse setor econômico de uma perspectiva interseccional, como teria feito Yunus em Bangladesh – e elas estão corretas, nesse sentido, o que não é salutar. Collins e Bilge (2020) 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*” (Collins; Bilge, 2020, p. 85, grifo nosso). Assim, “[...] 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 predispunha 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, mesmo que esses não se reivindicassem como interseccionais à época em que resolviam (ou tentavam resolver) as contradições com a realidade que interpretavam e na qual viviam. 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. As autoras ignoram, na verdade, que sua crítica e prática sejam respostas às questões específicas do modo de produção capitalista, mais do que desdobradas 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 social².

Ora, se a epistemologia interseccional busca oferecer uma compreensão da realidade que a compatibilize com a “verdade” do real e, nele, dos nexos entre as formas de opressão, é pertinente recorrer a uma crítica de Álvaro Vieira Pinto a Martin Heidegger, cujas relações com o nazifascismo tiveram desdobramentos para o seu “sistema filosófico”, o qual ganha formas próprias na interseccionalidade. Conforme Pinto (2005, v. 2), o expediente heideggeriano recorria a alguns recursos lógico-formais para explicar a *alethéia*, sendo eles a dissecação etimológica do vocábulo, bem como a interpolação de afirmações, relativas à verdade, seguidas de suas correspondentes negações. No entendimento de Álvaro Vieira Pinto (2005, v. 1), tais procedimentos não faziam outra coisa senão permitir ao filósofo alemão que perguntasse pelo ser, “[...] sem precisar chegar jamais a uma proposição sólida e constitutiva de um pensamento definido que viesse a ser a resposta ansiosamente esperada” (Pinto, 2005, v. 2, p. 233).

Parece, assim, ser esse também, precisamente, o expediente especulativo da epistemologia interseccional em seus cânones: ao mesmo tempo em que definem um compromisso com a justiça social dessa metodologia, tão logo reconhecem sua disputa em sentido oposto, transformando o compromisso com a “justiça social” em uma disputa de sentidos destituída de estruturas. Isso porque Collins e Bilge (2020) criticam as assimilações conservadoras da interseccionalidade, porque nessas circunstâncias ela acaba contradizendo ideais de justiça social; e, coexistentemente, relativizam uma espécie de “reforma do setor financeiro”, nos moldes propostos por Yunus, avaliando-a 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 20 dólares nos Estados Unidos” (Akotirene, 2019, p. 19). Não estaria mais em questão a abolição da “escravidão moderna”, do trabalho assalariado, abstrato, e, portanto, do regime de valorização do valor – para usar os termos de Marx (2013). Em vez da luta pela supressão da sociedade produtora de mercadorias, seria o bastante para Akotirene (2019) a substituição de Andrew Jackson por Harriet Tubman na nota de 20 dólares?

O capital e suas formas de dominação-exploração como um objeto em processo estruturado por categorias: em defesa da teorização marxista

Para Marx, as categorias são formas de ser, determinações da existência, as quais existem na realidade, como também nas consciências dos sujeitos que a interpretam (Marx, 2011). Essa concepção marxiana dá ainda maior densidade para a reflexão quando o autor afirma que “[...] a sociedade, *também do ponto de vista científico*, de modo algum só começa ali onde o discurso é sobre ela *enquanto tal*” (Marx, 2011, p. 59, grifo do autor). Por sua vez, a interseccionalidade, como defendem Collins e Bilge (2020), não se explica a partir de casos particulares, em contextos vivenciados por grupos particulares. 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 com base de seu uso como instrumento de análise da realidade. Ora, não é necessário que nenhuma epistemologia seja tão somente processo, nem se resuma às suas estruturas, como se em si elas fossem autoexplicativas. Põe-se a necessidade de reconhecer, no plano da relação sujeito-objeto, que as formas sociais se essencializam na proporção em que se constituem historicamente, conforme na história sejam produzidas e reproduzidas essas estruturas e dinâmicas – como o capital, como modo de produção, mantêm-se enquanto tal ainda que assumam formas particulares, em lugares e momentos particulares.

Akotirene (2019) conduz sua leitura 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, 2019, p. 19). 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, in-

dígenas, religiosos do candomblé e trabalhadoras. Visto isto, não podemos 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, 2019, p. 16-17).

Reitere-se, nesse momento, mais uma imputação da epistemologia interseccional onde ela não poderia existir enquanto tal. Como em Heidegger – conforme a crítica de Álvaro Vieira Pinto (2005, v. 1) –, também na epistemologia interseccional o ato gnosiológico, imanentemente filosófico, parece se transformar em um “jogo de palavras”, uma espécie de charadismo. Na interseccionalidade, em particular, as formas de manifestação da exploração-dominação se cristalizam como “acidentes” e “colisões”: mais uma atitude ideológica, conveniente aos círculos burgueses dominantes, a dormirem o *sono dos justos*, porque aí também estão desresponsabilizados pelo domínio que exercem sobre a riqueza socialmente produzida e por eles privadamente apropriada.

Como é possível alegar a utilização de um conceito (como o da interseccionalidade) há 150 anos, mesmo que tal feito não se desse, em razão de que somente mais recentemente tal caracterização (interseccional) teria se tornado “possível”? Não teria ocorrido a nenhuma dessas mulheres negras utilizar tão evidente conceito nesse século e meio antecedente às contemporâneas elaborações interseccionais, se o evocavam em suas práticas? Outra problemática posta é que, no entendimento de Akotirene (2019), a interseccionalidade ampara as “vidas acidentadas pela colisão” na própria avenida identitária, em vez de removê-las do lugar do acidente. Não seria essa mais uma proposição reformista, como se houvesse possibilidade de construir, em uma via intrinsecamente projetada para o acidente – se vale o raciocínio por analogia da autora –, tão somente formas desviantes, assentadas sobre uma mesma estrutura (a da exploração-dominação)?

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, 1849, sp).

Sob o viés do exposto, não se depreende Marx como racista, mas justamente 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, 1849, s. p.).

Quanto à questão do feminismo branco como produtor de uma concepção universal do ser-mulher, Akotirene (2019) “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 es-

cravo 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 atribuição divina foi derrubada a partir do desenvolvimento da criação pastoril, que propiciou a descoberta da necessidade do macho 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, passou a ser baseada no fator sexual, isto é, o trabalho deixou de ser dividido igualmente entre os sexos, e o trabalho feminino restringiu-se ao ambiente doméstico privado. A mulher ficou relegada à servidão, como objeto de reprodução para assegurar a herança da propriedade privada do patriarca (Engels, 2019; Lerner, 2019; Saffiotti, 2013).

As contribuições de Gerda Lerner (2019), Friedrich Engels (2019) e Heleieth Saffiotti (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 permitiu o seu “salto” para uma transformação definitiva em sujeito, em *ser-para-si*. É verdade que, em certas quadras históricas, nega-se essa condição a outros grupos humanos, 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 deu na história, fundamentalmente, por meio do trabalho – e que as formas da exploração-dominação exercidas sobre os sujeitos nunca sejam reconhecidas como absolutas, impossíveis de serem suprassumidas (Lukács, 2013; Vieira Pinto, 2005, v. 1).

Ainda assim, Akotirene vaticina (recorrendo à sua interpretação pessoal de Audre Lorde) que essas teorias correspondem às ferramentas do opressor, inadequadas para “derrubar a casa grande” (Akotirene, 2019, p. 24). A Coleção Feminismos Plurais, organizada por Djamilia Ribeiro e publicada pela Editora Polên, 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 e as 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, mas não àquela roedora dos ratos.

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 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”. As autoras, seja Akotirene (2019), sejam Collins e Bilge (2020), parecem se *impressionar* diante dessas assimilações. Porém, elas próprias admitem que os fundamentos da interseccionalidade se encontram em disputa, mas não explicam que isso ocorre porque essa última consiste em uma epistemologia que abdica de construir uma estrutura categorial que lhe sustente, podendo ser usada para qualquer finalidade, mesmo se destituída de compromissos éticos com a justiça social. Logo, 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 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, ou cindido, 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; se assumisse tal premissa como verdadeira e, como consequência necessária, a teoria social resultaria entendida como neutra. Seguindo o próprio escrutínio, é preciso dar atenção para outro aspecto, que se reveste de evidência semântica, mas nela não se encerra: o fato de que a noção de intersecção – para a qual Akotirene (2019) confere uma elaboração menos mecânica, lógico-formal, e mais “rizomática” – deriva de uma matematização da realidade social que promove exatamente a hierarquização, como um expediente gnosiológico que remonta aos períodos de consolidação das ciências sociais, porquanto, a ciência matemática oferecia os recursos conceituais possíveis de serem “aplicados” à explicação do ser social, unificando-o estaticamente. Se, nessa seara, o materialismo mecanicista havia falhado ao tomar a parte pelo todo, sem se ater às diferenças concretamente existentes entre os distintos modos de ser, o “método unificante” se tornou efetível “[...] a um nível mais elevado mediante a matematização generalizada, mediante a “linguagem” científica semanticamente unificada” (Lukács, 2012, p. 69).

Para estas autoras, essa elaboração se reveste da maior relevância, na proporção direta em que se valida na explicação das “intersecções” como limiares que, ao unificarem as formas de exploração-dominação, plasmando-as, acabam por torná-las um todo indiferenciado, anti-histórico e desarticulado. Nessa esteira, percebe-se mais um recurso heideggeriano, conforme denunciava Álvaro Vieira Pinto (2005, v. 2): ao prometer o desvelamento do ser por meio de sua “desocultação”, acaba por produzir encobrimentos sobre a realidade, mistificando-a em maiores proporções. Para este entendimento, não se trata de estabelecer qualquer espécie de hierarquia matemática, por meio da qual se

torne possível quantificar as opressões. Em vez disso, entende-se as relações sociais de exploração-dominação a partir de uma noção de priorização ontológica, decorrente do salto nodal de complexidade que o ser social deu com relação às formas de ser que o antecederam: o que demarca a separação fundamental da espécie humana com relação às formas orgânicas e inorgânicas de existência é a sua capacidade de realizar trabalho, a constituição de subjetividade e de consciência não-epifenomênica, enquanto, herança natural-social da espécie (Pinto, 2005, v. 1). Assim sendo, a categoria da classe não “para” sobre a realidade (como também não o fazem as demais categorias que expressam relações de exploração-dominação), mas exprime-se no emprego da força de trabalho essencialmente humana para o enriquecimento alheio, quaisquer que sejam os modos de produção considerados, desde que assentados sobre a propriedade privada – fosse na antiguidade clássica, no regime feudal, capitalista ou escravista colonial.

Faz-se necessário, contudo, reiterar: 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 começar 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 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, em razão da racionalidade subjacente à apropriação privada da riqueza socialmente produzida pelo trabalho. 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 Angela Davis, segundo a qual a raça é a maneira como a classe é vivida, guarda mais complexidades do que a matematização do real, subjacente à interseccionalidade, consegue caracterizar em suas sínteses.

Cabe, por fim, incorporar uma reflexão trazida por Álvaro Vieira Pinto (2005, v. 2, p. 238), quando o filósofo brasileiro discorre acerca da informação como “processo universal do movimento da matéria”. Para Pinto (2005, v. 2, p. 238), “[...] o ser humano estabelece a informação no nível supremo, ao elevar a ação e a reação com o meio físico, o mundo animado e os seus semelhantes, à condição não apenas consciente, mas autoconsciente”. Como expunha o filósofo, nos animais irracionais, ou nos seres dotados de consciência epifenomênica, os estímulos físico-químicos externos conduziam (como ainda conduzem) a uma resposta imediata dada pelo instinto de sobrevivência. No caso

do ser social, por sua vez, toda informação – no sentido do mundo, em suas múltiplas determinações, tomando forma em si mesmo ou sendo transformado humanamente, ou a totalidade em processo de totalização – é devidamente historicizada, evidentemente dada pela imediatidade do cotidiano, “[...], mas se entrelaça com todas as anteriores experiências informativas e se organiza em projeto de ação” (Pinto, 2005, v. 2, p. 239). Nesse sentido, ainda no primeiro tomo de sua obra madura, Álvaro Vieira Pinto (2005, v. 1) historiciza a constituição do método, ao afirmar:

[...] 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 (Vieira Pinto, 2005, v. 1, p. 361).

Portanto, nem mesmo o método pode ser reduzido às intenções que se antecipam na consciência dos sujeitos que intervêm na realidade. Antes, significa também acúmulo histórico de respostas obtidas pela intervenção humana na realidade, as quais reafirmam ou negam a correção dos pores teleológicos tipicamente humanos –ou, como afirmava Vieira Pinto (2005, v. 1), onde em si se encerram alternativas, a humanidade se desenvolve. 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, ganharem qualquer aderência na realidade. Todavia, concorda-se com o que diz o poema cantado em forma de rep, “[...] onde a profundidade importa mais que todo o resto, não nos falta aptidão pra ser mais do que protesto”. Isto é, faz-se preciso bem mais do que existir e protestar para combater, efetivamente, as violências decorrentes das relações sociais de exploração-dominância capitalistas. Propor uma resposta é precisamente a tarefa científica e filosófica. Ironicamente, como questionava Lukács (2012, p. 79), “[...] quando a resposta de um filósofo ao que são os problemas da vida consiste na prescrição do silêncio, que outro significado pode haver nisso senão a confissão da falência dessa própria filosofia?”.

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 deveria quem a reivindica 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?

Para além do aspecto do uso político da epistemologia, há ainda que se fazer uma demarcação teórica: ao se propor como “sensibilidade analítica mais complexa”, para além da subordinação do ser à atribuição apriorística, conceitual (como uma diferenciação formal entre *ser* e *ente*), há uma outra incorporação de caráter conservador, pela via epistemológica neopositivista: a que reconhece o ser da opressão, em si, como incognoscível. Não é estranho tais recursos estarem associados gnosiologicamente, porquanto compreende-se, com Lukács (2012; 2013), que somente na aparência as epistemologias positivistas e fenomenológicas se contrapõem, quando na essência são complementares, a seu modo lógico-formais e negadoras do real em sua dinamicidade dialética. Ou seja, ao proporem uma metodologia “inovadora” para compreender a perduração das violências de que são vítimas, as autoras reincorporam, com novas feições, as epistemologias que sustentam tais violências, enquanto rechaçam as tradições que, em maior monta, fizeram os enfrentamentos históricos às formas assumidas pelas estruturas e dinâmicas da produção e reprodução da propriedade privada.

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 se constitui essa última de

pouca robustez ético-política, bem como teórico-metodológica – e, se tampouco é fácil delimitar uma menor ecleticidade de seus usos, também demonstra fragilidades técnico-operativas. 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 existência (porque fazê-lo seria capitular ao irracionalismo pós-moderno). Percebe-se em seus nexos internos (ou na falta deles) os complexos de contradições que a constituem e que deveriam obstar a sua assimilação ingênua pelo Serviço Social, sobretudo quando os calendários já marcam 60 anos do seu processo de reconceituação na América Latina e, em seu bojo, a luta no Brasil em prol da superação das heranças teóricas conservadoras que outrora influenciaram a práxis profissional de assistentes sociais nesse país.

Referências

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

O QUE é interseccionalidade, Carla Akotirene? Entrevistador: Espelho com Lázaro Ramos. Brasília, DF: Canal Brasil, [2022]. 1 vídeo (4 min 27s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=enBXbQilljI>. Acesso em: 7 fev. 2026.

COLLINS, P. HI.; BILGE, S. *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo, 2020.

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

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

LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2012. v. 1.

LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2013. v. 2.

MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, K. *O 18 brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, K. *Trabalho assalariado e capital*. Tradução de José Barata-Moura e Álvaro Pina. Lisboa: Editorial Avante, 1849. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1849/04/05.htm>. Acesso em: 12 mar. 2024.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política (o processo de produção do capital)*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MONFARDINI, R. D. O capital e a crítica ontológica. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, Niterói, n. 43, fev./maio 2016.

PINTO, Á. V. *O conceito de tecnologia*. Rio de Janeiro: Contraponto Editorial, 2005. 2v.

SAFFIOTI, H. I. B. *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*. 3. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

WELLEN, H. *Para a crítica da “economia solidária”*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

Notas

- 1 “[...] 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” (Collins; Bilge, 2020, p. 82).
- 2 No tocante ao cooperativismo bancário, cabe mencionar a rigorosa formulação crítica da “economia solidária” desenvolvida por Wellen (2012), para o qual as aspas, que acompanham toda sua elaboração, exprimem adequadamente o engodo que esse projeto “solidário” carrega. Segundo a tese do referenciado autor, a “economia solidária” consiste em um projeto social reformista, que se descompromete com a superação do modo de produção capitalista e, em consequência, trata as relações sociais capitalistas como “estágio final do desenvolvimento humano”, portanto insuperáveis. Em suma, como bem argumenta o autor, trata-se de uma perspectiva conservadora, ainda que se travista como progressista.

Recebido em: 19 de agosto de 2025

Aprovado em: 08 de setembro de 2026