

A fungibilidade da interseccionalidade: uma leitura Afropessimista¹

The fungibility of intersectionality: na Afropessimist reading

La fungibilidad de la interseccionalidad: una lectura afropesimista

Sirma Bilge

Departamento de Sociologia, Université de Montréal, Montreal, Canadá

<sirma.bilge@umontreal.ca>

RESUMO

O que torna a interseccionalidade um recipiente vazio no qual estudiosos de todas as faixas podem projetar convenientemente suas próprias preocupações e se sentir completamente legitimados a fazê-lo? O que autoriza o fácil afastamento das feministas negras de sua inovação teórica, a interseccionalidade? Com estas perguntas polêmicas, o artigo envolve uma constelação de conceitos tipicamente ligados ao afropessimismo (fungibilidade negra, alienação natal, pós-vida da escravidão) para propor respostas exploratórias. Apesar da falta de fortes afinidades entre essas duas vertentes da teorização negra, interseccionalidade e afropessimismo, esta última fornece uma lente interpretativa útil para iluminar a reforma feminista pós-negra da primeira na academia contemporânea. Trazendo evidências da fungibilidade dos corpos e saberes das mulheres negras dentro das atuais relações acadêmicas com a interseccionalidade, esta investigação também convida todos os estudiosos engajados na

ABSTRACT

What makes intersectionality an empty shell onto which scholars of all stripes can conveniently project their own concerns and feel completely legitimate to do so? What authorizes the easy removal of Black feminists from their theoretical innovation, intersectionality? Asking these polemical questions, the article engages a constellation of concepts (Black fungibility, natal alienation, slavery's afterlife) typically attached to Afropessimism to propose exploratory answers. Despite a lack of strong affinities between these two strands of Black theorizing, intersectionality and Afropessimism, the latter provides a useful interpretive lens to illuminate the former's post-Black feminist makeover in contemporary academe. Bringing evidence of the fungibility of Black women's bodies and knowledges within current academic dealings with intersectionality, this inquiry also invites all scholars engaging in

RESUMEN

¿Qué hace que la interseccionalidad sea un caparazón vacío sobre el cual los académicos de todo tipo pueden proyectar convenientemente sus propias preocupaciones y sentirse completamente legítimos para hacerlo? ¿Qué autoriza la fácil separación de las feministas negras de su innovación teórica, la interseccionalidad? Al plantear estas preguntas polémicas, el artículo aborda una constelación de conceptos (fungibilidad negra, alienación natal, vida futura de la esclavitud) típicamente vinculados al afropesimismo para proponer respuestas exploratorias. A pesar de la falta de afinidades fuertes entre estas dos corrientes de teorización negra, la interseccionalidad y el afropesimismo, esta última proporciona una lente interpretativa útil para iluminar el cambio de imagen feminista post-negro de la primera en la academia contemporánea. Al aportar evidencia de la fungibilidad de los cuerpos y conocimientos de las mujeres negras dentro de los tratos académicos actuales con la interseccionalidad, esta investigación también invita a todos los académicos

interseccionalidade a construir uma frente defensiva contra o extrativismo acadêmico violento que se desdobra através do afastamento das mulheres negras e do feminismo negro da interseccionalidade.

Palavras-chave: Interseccionalidade. Feminismo negro. Fungibilidade. Alienação natal. Academia. Afropessimismo.

tersectionality to build a defensive front against violent academic extractivism that unfolds through the removal of Black women and Black feminism from intersectionality.

Keywords: Intersectionality. Black feminism. Fungibility. natal alienation. Academy. Afropessimism.

que participan en la interseccionalidad a construir un frente defensivo contra el extractivismo académico violento que se desarrolla a través de la eliminación de las mujeres negras y el feminismo negro de la interseccionalidad.

Palabras-clave: Interseccionalidad; feminismo negro; fungibilidad; alienación natal; academia; afropesimismo

O ponto de entrada é uma observação feita há um quarto de século pela pioneira acadêmica negra, Barbara Christian. Em seu ensaio apropriadamente intitulado, *Retornos decrescentes. Podem o(s) feminismo(s) negro(s) sobreviver à academia?* Christian adverte: “Seria uma perda tremenda, uma ironia distinta, se existisse alguma versão da investigação feminista negra na academia para a qual as mulheres negras não fossem contribuintes importantes” (1994, p. 173). Escrevendo no mesmo ano, outra acadêmica feminista negra, Ann duCille, ecoa a visão de Christian, ao desvendar o apetite da academia por um tipo de diferença negra esvaziada de corpos negros reais, sua ânsia de “ter aquela ‘diferença negra significativa’ sem a diferença de negritude significativa” (1994, p. 600). As observações de duCille visam especificamente a mercantilização acadêmica das mulheres negras: “Na academia moderna, a alteridade racial e de gênero tornou-se uma *commodity* que reivindicou as mulheres negras como o seu principal significante” (p. 591). Olhando retrospectivamente, percebe-se quão prescientes essas acadêmicas feministas negras foram em sua compreensão dos desafios envolvidos na institucionalização do conhecimento feminista negro dentro da universidade. Suas intervenções perspicazes pintam “um quadro poderoso de um futuro sombrio e irônico, no qual a fetichização do feminismo negro como investigação intelectual pela universidade não impede, e na verdade facilita, de certa forma, sua violência sistêmica contra as mulheres negras” (HONG, 2008, p. 96).

O seu prognóstico também se aplica à interseccionalidade, e de forma mais aguda. Nas últimas duas décadas, a interseccionalidade tornou-se a mercadoria feminista mais desejada, celebrada em muitos círculos acadêmicos como a contribuição teórica mais significativa do feminismo até então, enquanto o local institucional que inaugurou já não se baseia no tipo de compromissos e aspirações feministas negras “focados na vida de mulheres e meninas negras enquanto combatentes ativas contra o racismo, o sexismo, o heterossexismo, o classismo e outras modalidades de opressão que se cruzam” (WILLIAMSON, 2017, p. 7). No nosso momento atual, as raízes feministas negras da interseccionalidade são tanto banalizadas como colocadas num pedestal, transformando as feministas negras em relíquias (COOPER, 2015), ao mesmo tempo que são desconsideradas, declaradas um conceito ultrapassado que sobreviveu à sua utilidade analítica. Este envolvimento paradoxal com a interseccionalidade – como ela é simultaneamente aclamada e fracassada (BILGE, 2013),

hipervalorizada e desvalorizada (NASH, 2019), tem apelos inflacionários e deflacionários (CARASTATHIS, 2016) – evoca uma imagem de bolha conceitual semelhante à bolha financeira ocasionada por comportamento de mercado imprudentemente especulativo.² Tais compromissos contraditórios também foram observados em menor grau no campo dos estudos de gênero/raça/classe – antecessor da interseccionalidade como formação acadêmica (COLLINS; BILGE, 2016), que foi simultaneamente banalizado e santificado (BANNERJI, 1995, p. 97).

Os riscos de investir ou desinvestir na interseccionalidade podem ser pensados do abrangente argumento de Bourdieu em *Homo Academicus*. O campo universitário, diz Bourdieu, é semelhante a qualquer outro campo,

[...] o local da luta para determinar as condições e os critérios de filiação legítima e de hierarquia legítima, isto é, para determinar quais propriedades são pertinentes, eficazes e passíveis de funcionar como capital para gerar os lucros específicos garantidos pelo campo. (1988, p. 11).

Isto coloca em primeiro plano as questões sobre que tipos de investimento na interseccionalidade geram lucro, quem decide o que/quem tem valor e o que/quem deve ser deixado para trás para que a interseccionalidade gere lucros no mercado acadêmico. Vários estudiosos concordam em suas avaliações de que o sucesso acadêmico da interseccionalidade, embora ambivalente, teve como consequência marginalizar as mulheres negras e o conhecimento nos estudos contemporâneos de interseccionalidade, levando ao que Nikol Alexander-Floyd (2012) habilmente chama de interseccionalidade “pós-feminismo negro”.

A fetichização do feminismo negro em geral e da interseccionalidade em particular na academia de hoje pode ser pensada junto a outros conjuntos de conhecimento minorizados que carregam “o peso de um álibi racial” e aos quais é atribuída, dentro da instituição, uma posição estrutural de “marginalidade fetichizada” (LEE, 2000, p. 86, 91). Estes corpos de conhecimento e a sua força de trabalho racializada habitam o paradoxo de serem nomeados pela branquitude e significarem, pela nossa própria presença em espaços brancos, que o problema da branquitude institucional foi superado (AHMED, 2012). Este paradoxo tem muito a ver com a gestão neoliberal da diversidade e com a forma como ela se desenvolve nas instituições de ensino superior. Dado que tanto o feminismo negro como a interseccionalidade foram incluídos na universidade ocidental(izada) principalmente sob o guarda-chuva do feminismo acadêmico e do campo dos estudos sobre a mulher e gênero (doravante EMG), o envolvimento dos EMG com estes corpos de conhecimento requer atenção.³ Como aponta Jennifer Nash, a interseccionalidade é investida pelos EMG como

2 A analogia com a bolha financeira me ocorreu enquanto lia o relato perspicaz de King (2015) sobre o comportamento ansioso dos estudantes de pós-graduação em relação à interseccionalidade, o que também ressoou em minhas experiências. A ansiedade relativamente ao mau investimento (num conceito supostamente ultrapassado como a interseccionalidade) é palpável, tal como o é encontrar o próximo grande investimento. Estes sentimentos são consistentes com o autoinvestimento em novas disciplinas acadêmicas e com as interpelações contraditórias da academia neoliberal.

3 Dois livros recentes abordam, ainda que de forma muito diferente, esta relação: Tomlinson (2018) e Nash (2019).

sua “principal ferramenta de construção de programas e objetivo institucional”, como “estratégia legitimadora que programas e departamentos podem mobilizar para garantir recursos e fazer controle de estabilidade e contratações efetivas”, até mesmo como “prova da importância da própria disciplina”, ao mesmo tempo que ela também “colapsa retórica e simbolicamente na diversidade”, transformada em “um projeto de inclusão que ressoa com a missão da chamada universidade corporativa” (2019, 11-12, 16, 18). As novas oportunidades institucionais que esta conjunção abre para os EMG desdobram-se num contexto altamente contraditório, em que projetos de conhecimento minorizados enfrentam simultaneamente a mercantilização, o *branding* e a reorientação em linha com os objetivos institucionais, e correm o risco de desmantelamento devido a cortes orçamentais ou ataques políticos de partidos populistas de direita e dos movimentos que vêm ganhando poder e influência em muitos países ao redor do mundo. Ao mesmo tempo, estes projetos são apoiados em muitas universidades por movimentos estudantis orientados para a justiça social, que pressionam as administrações universitárias para obter mais financiamento e a criação de novos programas numa era de elevado ativismo estudantil para descolonizar o conhecimento e a universidade.

No que diz respeito ao envolvimento dos EMG com a interseccionalidade, é de salientar que, sob a alçada da WGS, a interseccionalidade é muitas vezes gerida de formas que a fazem representar sinodicamente todo o feminismo negro, que assume que “o trabalho exclusivo da teoria feminista negra é a interseccionalidade” (NASH, 2019, p. 136). Essa suposição atribui ao feminismo negro uma restrita utilidade a curto prazo: as feministas negras e a interseccionalidade funcionam como as “figuras salvíficas” do feminismo branco e do EMG (p. 136), servindo para resolver seu problema racial. No final desta tarefa, o seu serviço deixará de ser necessário. O feminismo acadêmico promove assim, de forma dissimulada, uma interseccionalidade feminista pós-negra, ao mesmo tempo que utiliza a mesma interseccionalidade para significar a solução do problema racial e a aurora dos seus tempos pós-raciais. Para além disso, estas reduções sinodóquicas funcionam como uma ferramenta disciplinadora, subjugando a interseccionalidade num “estranho gesto duplo” em que “a interseccionalidade funciona como uma sinédoque para o feminismo negro e é depois usada para disciplinar o trabalho do feminismo negro” (BLISS, 2016, p. 732).

Pode-se razoavelmente perguntar de que forma a jornada institucional da interseccionalidade difere daquela de outros projetos de conhecimento minoritários, como estudos étnicos, EMG, estudos pós-coloniais, estudos indígenas e teorias do Sul Global – áreas de trabalho acadêmico que emergiram dos movimentos sociais emancipatórios dos anos 1950 e 1960 (nos quais as lutas anticoloniais e o ativismo estudantil tiveram destaque) e entrou na universidade ocidental(izada) através de compromissos e concepções institucionais que implicam formas de contenção e governança da dissidência (FERGUSON, 2008).⁴ Até que

4 Avaliados como símbolos, estes corpos de conhecimento são recebidos com desprezo dentro da academia: “duplamente desvalorizados, ou minorizados, [...] associados a estudiosos que enfrentam uma discriminação intelectual geral [...], e atacados como investigação que não consegue alcançar o ideal de desinteresse acadêmico” (Alcoff e Mohanty 2006, 7-8). Eles são, portanto, semelhantes ao “conhecimento subjugado” de Foucault – toda uma série de conhecimentos “desqualificados como conhecimentos não conceituais, como conhecimentos insuficientemente elaborados, [...] conhecimentos que estão abaixo do nível exigido de erudição e cientificidade” ([1976]2003, 7).

ponto a interseccionalidade da vida institucional pode ser iluminada por um olhar para as histórias de institucionalização dessas outras formações de conhecimento minorizadas? Embora tais abordagens comparativas certamente façam sentido, pois fornecem *insights* sobre semelhanças e divergências entre trajetórias institucionais, desafios e dilemas com os quais esses diferentes campos de conhecimento enfrentam, ao colocá-los também em seu contexto social e histórico mais amplo, neste artigo, eu sigo um caminho mais controverso, que um revisor anônimo chamou de “uma premissa profundamente provocativa”.

Minha opinião é que a interseccionalidade, como uma vertente do conhecimento feminista negro, é *singularmente* vulnerável a ser esvaziada e desfigurada na universidade atual. Mas o que torna a interseccionalidade feminista negra infinitamente elástica e intercambiável no mercado acadêmico de ideias? Como é que tantos acadêmicos abordam a interseccionalidade como uma tela em branco na qual podem projetar as suas próprias preocupações e desejos, e sentem-se completamente legítimos para o fazer? Tento responder a estas questões (embasadas em uma literatura robusta e nos meus 20 anos de envolvimento na interseccionalidade em espaços acadêmicos) recorrendo aos conceitos de fungibilidade negra, o pós-vida da escravidão (HARTMAN, 1997, p. 2007) e alienação natal (PATTERSON, 1982). Tipicamente ligados a outra teorização Negra que veio a ser conhecida como afropessimismo, estes conceitos permitem novos ângulos de investigação sobre o que autoriza o fácil afastamento das feministas negras da sua inovação teórica, a interseccionalidade. Ao fazê-lo, também coloquei em tensão produtiva e em conversa duas vertentes diferentes da teorização negra (interseccionalidade e afropessimismo) que raramente são abordadas em conjunto.

Dito isto, vale a pena sublinhar que esta leitura exploratória da transformação feminista pós-negra da interseccionalidade através das lentes da fungibilidade negra não fornece uma comparação sistemática entre interseccionalidade e afropessimismo, nem apela a alianças teóricas que possam erroneamente sugerir fortes afinidades entre eles. Em vez disso, o que faz é usar o último (seletivamente, não no modo tudo ou nada) para desvendar o primeiro – uma investigação sobre o que autoriza a viragem feminista decisivamente pós-negra da interseccionalidade através de alguns insights afropessimistas⁵. Dito de outra forma, este artigo não representa nem a favor nem contra o afropessimismo; em vez disso, se envolve com seu idioma e ferramentas conceituais para iluminar as rearticulações pós-negras de um conhecimento feminista negro específico, a interseccionalidade, na academia atual. Meus argumentos se desdobram em duas partes. Primeiro, desenvolvo o argumento teórico sobre a fungibilidade da produção acadêmica feminista negra, utilizando alguns princípios do afropessimismo como lente interpretativa. Em seguida, baseio minha compreensão da interseccionalidade em uma genealogia feminista negra específica que precede o trabalho

5 Apesar de algumas reivindicações de parentesco entre eles – por ex. Dixon rotulou o Afropessimismo de “enteado da interseccionalidade com cabeça de fralda” (2018a), depois se retratou para chamá-lo de “primo brincalhão” (2018b) – nem a substância do trabalho acadêmico das mulheres negras visto como fundamental para o pensamento afropessimista, nem as premissas centrais da interseccionalidade e do Afropessimismo apoiam a reivindicação de ligações genealógicas. Ao contrário, vários analistas veem incompatibilidades entre eles. Para Warren, as análises interseccionais “tentam reconciliar a negritude com a humanidade e a sua diferença ou conceber a negritude como ontologicamente equivalente às características da diferença humana” (2017, p. 394), e são, portanto, inadequadas para abordar a especificidade da violência antinegra. Para Douglass (2018), a insistência da interseccionalidade no gênero não tem em conta um princípio central do feminismo negro afropessimista, de que as pessoas negras perderam o gênero através da escravidão (SPILLERS, 1987).

fundamental de Crenshaw e está situada no contexto da formação do feminismo negro como um movimento social autônomo, e volto meu olhar para os compromissos acadêmicos contemporâneos com a interseccionalidade para fornecer evidências da virada feminista pós-negra da interseccionalidade, que examino através dos conceitos de fungibilidade negra, alienação natal e pós-vida da escravidão.

A fungibilidade do conhecimento feminista negro

Dada a centralidade do conceito de fungibilidade no meu argumento e as suas estreitas ligações com o Afropessimismo, vale a pena começar por uma exposição sucinta dos princípios centrais deste último. Em primeiro lugar, o Afropessimismo aqui considerado é a versão norte-americana do Afropessimismo, que foi desenvolvida várias décadas após a sua elaboração original na África (com um significado diferente) e obscureceu em grande parte esta conceituação anterior.⁶

Uma premissa fundamental do afropessimismo (fabricado nos EUA) é a afirmação de que a humanidade foi “tornada legível através da distinção irreconciliável entre humanos e negritude” (DOUGLASS; TERREFE; WILDERSON, 2018, p. 1). O advento do “humano” como categoria foi alcançado através da negação violenta da humanidade ao negro, classificado como não humano. Esta relacionalidade fundadora, na qual o não humano negro é o exterior constitutivo do humano, significa que a negritude escapa e excede os modos humanistas de pensar e de fazer o mundo. Esta premissa é reforçada pela conceituação afropessimista da negritude como “uma posição paradigmática, em vez de um conjunto de orientações culturais, sociais e sexuais” (p. 1), como uma “posição estrutural de não comunicabilidade em face de todas as outras posições” (WILDERSON, 2010, p. 58), o que está associado a uma recusa metodológica – a de qualquer analogia/comparação entre

⁶ Para Thomas, alguns acadêmicos negros dos EUA adotaram o termo Afropessimismo “sem qualquer sentido aparente da história da sua devastação no continente africano e sem qualquer referência à história da insistente resistência político-intelectual negra à sua aplicação aos africanos no continente e na diáspora”. (2018, p. 285). Ele distingue esta segunda iteração como “Afropessimismo 2.0”. Para Woods, “uma das principais limitações” do Afropessimismo é o fato de que “a tradição que ele suscita entrar em conflito com a tradição na qual está legitimamente situado”, que ele expõe assim:

Muito antes de Hartman, o termo “afropessimismo” foi originalmente cunhado para se referir a um conjunto de estudos, jornalismo, comentários e prognósticos políticos sobre o continente africano pós-independência. A principal característica deste “afropessimismo” original é a noção de que o destino de África reside na guerra, na violência, na doença, na corrupção e na desesperança devido à incapacidade dos africanos de melhorarem o estado de saúde, pobreza, desenvolvimento, paz, e governação desde o final do período colonial. O “afropessimismo” original, então, é apenas a extensão pós-colonial dos tratados racistas do século XIX sobre a civilização e a história criados para justificar o império ocidental. (2018)

Ambos os autores consideram o trabalho de Cheikh Anta Diop (1991) como fundamental para a articulação do otimismo africano e uma crítica radical do afropessimismo original, que ganhou popularidade na teoria das relações internacionais a partir da década de 1980. O afropessimismo refere-se, portanto, originalmente a uma forma altamente problemática de ver a África “Subsaariana” como uma região sem esperança de democracia e desenvolvimento econômico, um continente condenado que estende a tese colonial do “continente escuro” (MOMOH, 2003). Alguns proponentes do Afropessimismo original chegaram ao ponto de apelar ao abandono de África ou à sua recolonização. Esta utilização reciclada de um termo controverso, sem o reconhecimento da sua história mais longa e dos legados (neo)coloniais carregados na África, revela o esquecimento da academia dos EUA em relação ao conhecimento produzido noutros lugares. A ironia aqui é ainda maior, pois os acadêmicos envolvidos são acadêmicos negros dos EUA, e noutros lugares é África.

os regimes de violência que disciplinam os subalternos não negros (dominados mas humanos) e aquele que expulsa os negros da humanidade. Para os afropessimistas, qualquer analogia entre o “não ser” negro e o ser subjugado (seja migrante não negro, mulher, queer, deficiente) é equivocada, pois o objeto fungível é incomparável ao sujeito subordinado, e “a estrutura do campo semântico de todo o mundo – independentemente de discrepâncias culturais e nacionais – [...] é suturada pela solidariedade antinegra” (p. 58). Dificilmente se pode ignorar a divergência entre este preceito afropessimista de (anti)negritude ontológica incomensurável, que coloca em primeiro plano um verdadeiro antagonismo, aquele entre negros não humanos e humanos não negros, enquanto vê “Outras relações repressivas como classe e gênero” como ocorrendo “no nível do conflito – eles podem ser resolvidos, portanto não são ontológicos” (WILDERSON, s.d.) –, e o esquema relacional interseccional que, sem tratar as diferenças como equivalentes e intercambiáveis, as concebe dentro de uma matriz de dominação onde não há antagonismo superior. Assim, o esquema relacional afropessimista dificilmente é compatível com o esquema relacional interseccional. Enquanto o primeiro se baseia na premissa de apenas um antagonismo verdadeiro – aquele entre humanos e negros que é o cerne da antinegritude ontológica – relegando os outros ao reino dos conflitos, porque, argumenta, eles não são ontológicos, o último evita a ideia de uma determinação única (seja raça, classe ou gênero) e concentra-se na teorização de sua constituição e articulações mútuas específicas do contexto.

De uma perspectiva afropessimista, a negritude não pertence ao domínio da subjetividade, identidade, agência e epistemologia, mas ao domínio da ontologia, acumulação e fungibilidade, conforme determinado pela escravidão e o pós-vida da escravidão (HARTMAN, 1997). O que se segue é a incomensurabilidade estrutural e a incomunicabilidade da negritude *vis à vis* todas as outras posições subalternas, “baseadas em modalidades de acumulação e fungibilidade, não de exploração e alienação [marxiana]” (WILDERSON, 2010, p. 58) – pois o escravo é um objeto, não um sujeito trabalhador explorado (PATTERSON, 1982). Eles produzem a “absoluta não individualidade e intercambialidade” (WARREN, 2017, p. 397) da negritude. Aqui, o conceito de fungibilidade é de suma importância, como o predicado sobre o qual o negro escravizado é expulso da humanidade e transformado em mercadoria ontologicamente (a)cumulável e trocável. Hartman (1997) argumenta:

[...] a fungibilidade da mercadoria torna o corpo cativo um recipiente abstrato e vazio, vulnerável à projeção dos sentimentos, ideias, desejos e valores dos outros; e como propriedade, o corpo despossuído do escravizado é o substituto do corpo do senhor, uma vez que garante a sua universalidade desencarnada e funciona como sinal do seu poder. (p. 21, grifo meu).

A escravidão é determinante na conceituação afropessimista da negritude e na sua incomensurabilidade com outras posições sociais de opressão. Para os afropessimistas, “o negro é posicionado, *a priori*, como escravo” (DOUGLASS; TERREFE; WILDERSON, 2018, p. 1). Pode-se perguntar razoavelmente: mas e a pós-emancipação? Os afropessimistas res-

pondem a isso através do conceito “vida após a morte da escravatura” (HARTMAN, 2007) para argumentar “como a relação entre o escravo e o seu estatuto de propriedade fungível não mudou substancialmente após a emancipação” (KING, 2013, p. 24). Hartman escreve:

A escravidão estabeleceu uma medida do homem e uma classificação de vida e valor que ainda não foi desfeita. Se a escravatura persiste como um problema na vida política da América negra, não é por causa de uma obsessão de antiquário com tempos passados ou do fardo de uma memória demasiado longa, mas porque as vidas negras ainda estão em perigo e são desvalorizadas por um cálculo racial e por uma aritmética política que estava enraizada séculos atrás. Esta é o pós-vida da escravidão – oportunidades de vida distorcidas, acesso limitado à saúde e à educação, morte prematura, encarceramento e empobrecimento. Eu também sou o pós-vida da escravidão. (2007, 6)

Para Hartman, a emancipação é “ao mesmo tempo uma ruptura com a escravidão e um ponto de transição para o que parece mais uma reorganização do sistema de plantação do que autodomínio, cidadania ou liberdade dos ‘libertos’” (1997, 12). Consequentemente, a plantação substitui seu sítio histórico, assim como o status de objeto fungível do negro “libertado”. Os efeitos persistentes da escravidão têm uma influência importante no meu argumento sobre a fungibilidade da interseccionalidade feminista negra na academia atual. Se Hartman teoriza a não humanidade negra como sendo baseada na fungibilidade, ou seja, no estatuto ontológico de mercadoria infinitamente acumulável e trocável, a partir da posição estrutural dos escravizados, a sua concepção de pós-vida da escravidão autoriza a implantação da fungibilidade após e para além da escravidão. Tal uso pós-emancipação da fungibilidade é óbvio no trabalho de Wilderson, quando ele argumenta:

Como um objeto acumulado e fungível, em vez de um sujeito explorado e alienado, o negro é abertamente vulnerável aos caprichos do mundo, *assim como a sua “produção” cultural*. Transpor caprichosamente os próprios gestos culturais, matéria de intervenção simbólica, para outro bem mundano, uma mercadoria de estilo? (2010, p. 56, grifo meu).

Ao fazê-lo, Wilderson não só implanta a fungibilidade para além do local histórico da escravidão, mas também a expande dos corpos negros para as suas produções artísticas e intelectuais, que estão à disposição, para serem feitas da forma que alguém achar adequado. Ele escreve:

O estatuto de objeto da negritude significa que ela pode ser colocada e deslocada com frequência *ilimitada* e através de territórios incalculáveis, por quem assim o desejar. Mais importante ainda, não há nada que os verdadeiros negros possam fazer para verificar ou dirigir este processo. Tanto o jazz como o hip-hop tornaram-se conhecidos da mesma forma que os corpos negros são conhecidos: como forças “*libertadas*” *do tempo e do espaço, não pertencentes a lugar nenhum e a ninguém, simplesmente disponíveis para serem*

tomadas. Qualquer um pode dizer “[n-word]” porque qualquer um pode ser uma “[n-word]”. (2010, p. 235, grifo meu).

A fungibilidade negra sob o hip-hop globalizado traz insights convincentes para pensar sobre a fungibilidade das mulheres negras sob a interseccionalidade globalizada, que se torna a fungibilidade da interseccionalidade sob a economia do conhecimento globalizada. Em ambos os casos (hip-hop globalizado e interseccionalidade), os corpos negros e a produção intelectual/cultural estão num estado de mudança e troca infinitas. Eles são “espaços abertos de ‘significação e representação’ mutáveis que os humanos usam para dar sentido à vidas” (KING, 2016, p. 1023; com base em SPILLERS, 1987, p. 75). O status ontológico do corpo escravizado baseado na fungibilidade e na acumulação expande, portanto, a experiência e o conhecimento negros, transformando-os em “um sinal aberto que pode ser organizado e reorganizado para infinitos tipos de uso” (1025).

Fundamentando o argumento teórico deste artigo sobre a fungibilidade da interseccionalidade como um projeto específico de conhecimento feminista negro no trabalho de Wilderson, que carece de um envolvimento robusto com o feminismo negro ou da questão de “o que significa habitar o mundo do gênero negro” (DOUGLASS, 2018, p. 111) não faria justiça ao trabalho das feministas negras que envolvem o afropessimismo e tentam navegar e abordar as tensões geradoras – que se desenrolam na maioria das vezes em torno do gênero – entre os dois projetos. Embora os pensadores mais facilmente identificados com o afropessimismo, como Frank Wilderson e Jared Sexton, não sejam conhecidos por seu envolvimento vigoroso com a profundidade e amplitude do trabalho feminista negro ou com a questão do gênero feminino negro, vários estudiosos feministas negros abordam simultaneamente o afropessimismo e o feminismo negro e envolvem as suas relações complexas, por vezes tensas.⁷ Ao fazê-lo, avançam o nosso pensamento sobre a fungibilidade das mulheres negras no pós-vida da escravidão, o que é de particular importância para abordar a fungibilidade da interseccionalidade como um conhecimento feminista negro. O trabalho de Erica Edwards (2015) abre aqui um caminho importante ao abordar a mercantilização da sexualidade feminina negra através da fungibilidade das mulheres negras em vários regimes racializados, desde a escravatura ao capitalismo tardio. Com base em Hartman e Edwards, outra feminista negra, Shoniqua Roach usa a expressão “a fungibilidade da feminilidade negra” para significar “a elasticidade material e discursiva das mulheres negras” (2019, p. 127) na cultura e na política contemporâneas, e argumenta:

⁷Veja, por exemplo, *Theory & Event* (v. 21, p. 1, 2018), edição especial *Afro-Pessimism and Black Feminism*, reunindo dez artigos originais e uma introdução robusta escrita por coeditores. Dito de forma sucinta, o afropessimismo é frequentemente criticado pelo seu envolvimento limitado com os feminismos negros, pelos seus efeitos negativos (niilistas) na agência política feminista negra e pelo seu interesse exclusivo em apenas uma determinada vertente do feminismo negro articulada no trabalho de Spillers, Hartman e Wynter. King (2018) usa o termo “protoafropessimista” para se referir ao trabalho de Spillers e Hartman que precedeu o advento da marca norte-americana de afropessimismo na década de 2000 e influenciou muito o trabalho de estudiosos autodenominados afropessimistas como Wilderson e Sexton. No entanto, nem Spillers nem Hartman se autoidentificam como afropessimistas. Além disso, Wynter distanciou seu trabalho do feminismo (negro) (MALAKLOU; WILLOUGHBY-HERARD, 2018, p. 55, citando a entrevista de Wynter em 2006 com Greg Thomas.). Um envolvimento com o afropessimismo com um olhar crítico sobre as suas elisões sobre as mulheres negras e o(s) gênero(s) negro(s) é encontrado no trabalho de feministas negras como Patrice Douglass, Erica Edwards, Tiffany King, Shoniqua Roach e Terrian Willamson.

Junto-me a Edwards na afirmação de que não podemos compreender o que é libertador ou antilibertário em qualquer desempenho da sexualidade feminina negra sem situar tais desempenhos em relação à fungibilidade das mulheres negras e à implantação do sexo e da sexualidade das mulheres negras sob determinadas condições sociais, políticas, e regimes econômicos (p. 141).

Além de acadêmicas feministas negras se envolverem explicitamente com a linguagem do afropessimismo, também se pode recorrer a numerosos escritos de acadêmicas negras sobre as suas vidas em instituições brancas. Nas suas autoetnografias, estes acadêmicos esclarecem como enfrentam a transformação em ferramentas humanas imprimíveis e descartáveis (PATTERSON, 1982) e são considerados espaços abertos disponíveis aos caprichos do mundo (acadêmico) e à projeção dos sentimentos, ideias e projetos dos outros (HARTMAN, 1997). Um caso em questão é o seguinte relato da estudiosa de estudos de raça e sexualidade, Amber Musser:

As políticas de identidade dentro da instituição e dentro dos estudos da sexualidade conspiram para produzir a mim, uma mulher negra *queer*, como um espécime – isto é, uma mercadoria, estática e rara. [...] este sentimento vem de duas fontes que muitas vezes se supõe que falam línguas opostas – uma da libertação e outra da corporação. [...] Esse tipo de exemplar é o estagnado. Esta é a versão do espécime que acontece quando uma parte substitui um todo e uma criatura é capturada e presa para exibição para sempre. (2015, p. 1-2, 9)

A descrição de Musser da sua posição institucional como um *espécime* ressoa com as reduções sinodóquicas já discutidas que fazem parte do estatuto de mercadoria das mulheres negras no pós-vida da escravidão nas instituições brancas. Curiosamente, Musser identifica a insistência dos estudos sobre mulheres na interseccionalidade e o investimento da universidade na diversidade neoliberal como os principais locais da sua mercantilização institucional.

O depoimento de Angela Mae Kupenda traz insights adicionais. Professora de Direito “que é negra, mulher, sulista e oriunda de um contexto economicamente desfavorecido” (2012, p. 20), Kupenda conta como, no início da sua carreira acadêmica, foi repreendida por um administrador branco durante a sua avaliação anual, antes da efetivação. Não houve problema com seu ensino, bolsa de estudos ou serviço. O problema é que ela não contou a ele e aos colegas o suficiente sobre sua vida pessoal.

Ele disse que eu estava começando a ser muito reservada, assim como outra mulher negra da faculdade [...] gritou: “Você deve confiar mais em nós se quiser ter sucesso aqui; não há fantasmas atrás da porta!” (p. 20)

Vale a pena citar detalhadamente o seu relato, pois esclarece como a sua vida na academia está estruturada com o pós-vida da escravidão, o seu legado assustador.

Como uma acadêmica negra com mais de vinte anos de experiência acadêmica, para dizer a verdade, fantasmas têm me assombrado: os fantasmas de Jim Crow; o duende da suposta superioridade, escravagista, branca; e os fantasmas do sexismo, do racismo e do classismo simplesmente não me deixarão em paz! Sob a superfície de encontros aparentemente inocentes com administradores, colegas ou estudantes brancos supostamente bem-intencionados, esses fantasmas permanecem e me assombram com palavras e atos que torturam minha alma e me impedem de vivenciar a academia da mesma forma que um homem branco com características semelhantes. (p. 21, Kindle).

O administrador branco, consciente ou inconscientemente, parecia dizer que os negros devem ser divertidos para ter um lugar com outro corpo docente; eles devem compartilhar detalhes privados para apelar ao interesse voyeurístico que alguns brancos sentem pelos negros[...]. [E]ste encontro de avaliação foi uma visita do fantasma duradouro da escravatura e do tratamento pós-escravatura das mulheres negras e que a academia não está imune a este fantasma que assombra as suas torres de marfim. Durante a escravatura, as mulheres negras não tinham qualquer privacidade, nem mesmo no que diz respeito ao próprio corpo, que era inspecionado, cutucado, usado para experiências e vulgarmente exibido para o lucro dos brancos. Suas partes mais íntimas estavam disponíveis ao capricho do mestre branco para sua exploração pessoal. (p. 20-21).

Os comentários de LaMonda Horton-Stallings, acadêmica da área dos estudos afro-americanos, fornecem mais um exemplo eloquente:

Eu sou uma mulher negra. Sou um *texto vivo*, mas todos à minha volta regressaram aos movimentos do início do século XX de tentar escrever-me, desenhar-me, cantar-me, traduzir-me, legislar e discutir-me em línguas mortas. As mulheres negras são textos vivos que possuem uma riqueza de sabedoria de conhecimento. *Somos o discurso que os outros usam para definir as suas esperanças e sonhos, medir a sua vida e dirigir as suas estratégias de resistência [...]* (2012, p. 132, grifo meu).

O que Horton-Stallings expõe de forma pungente em 2012 ressoa profundamente com o discernimento de Ann duCille duas décadas antes: “Hoje há tanto interesse pelas mulheres negras que comecei a pensar em mim mesma como uma espécie de *texto sagrado*” (1994, p. 591, grifo meu) e prossegue revelando a sua desconfiança, partilhada por muitas mulheres negras acadêmicas, desta nova paixão pela diferença feminina negra:

Não estou sozinha ao suspeitar que o interesse pelas mulheres negras pode ter tanto a ver com o pluralismo e até mesmo com o primitivismo deste momento pós-moderno específico, bem como da qualidade genuína das realizações das mulheres negras e da amplitude da sua contribuição para a civilização americana. (p. 591).

Aqui, vale a pena enfatizar que muito antes de o afropessimismo se tornar uma teoria cobiçada e a fungibilidade um conceito bem conhecido, duCille capturou com penetrante acuidade “a produção de mulheres negras como matéria ‘alterada’ infinitamente desconstrutível” (p. 591), e a transformação do conhecimento feminista negro em um significativo vazio, disponível para ser adquirido por qualquer pessoa que o deseje. DuCille escreve:

Grande parte do interesse recém-descoberto pelas mulheres afro-americanas que parece honrar o campo dos estudos feministas negros, na verdade o rebaixa, tratando-o não como uma disciplina com uma história e um corpo de estudos rigorosos e estudiosos ilustres que a sustentam, mas como uma disciplina qualquer – *jogo de pick-up*⁸ *can-play realizado em um campo aberto e sem limites*. Muitas vezes, o objetivo do jogo parece ser reinventar a roda intelectual: ir corajosamente onde outros já foram antes, inundar o campo com supostamente novos “novos estudos” que evidenciam pouco ou nenhum sentido da genealogia da disciplina. (p. 603, grifo meu).

A este respeito, a proposta de King sobre o “proto-afropessimismo” faz todo o sentido e permite uma genealogia alternativa para a fungibilidade hartmaniana – uma genealogia que começa com teóricas literárias feministas negras como duCille e Christian, com quem este artigo começou. Ambas as acadêmicas questionaram os perigos da institucionalidade para o conhecimento feminista negro em termos semelhantes à fungibilidade. Vincular seu trabalho precursor aos estudos contemporâneos sobre a fungibilidade negra, particularmente a fungibilidade feminina negra (por exemplo, Edwards [2015]; Roach [2019]), também permite outro tipo de envolvimento com o trabalho feminista negro – um que não “corre pela teoria” (CHRISTIAN, 1987) e recusa escolhendo apenas aqueles considerados de vanguarda em nosso momento presente. Notavelmente, tais tendências manifestam-se não apenas nas relações do feminismo acadêmico com os estudos feministas negros, mas também nos estudos negros. Como observa Brittney Cooper, tratar o feminismo negro como um “trampolim fundamental para outros locais de investigação mais emocionantes”, o que é comum nos EMG também pode ser encontrado nos estudos negros (2015, p. 12, grifo meu). Da mesma forma, em seu estudo sobre o envolvimento dos EMG com a interseccionalidade, Nash aponta como, em nosso momento intelectual, “tanto os estudos sobre mulheres como os estudos sobre negros, animados por desejos políticos distintos e aspirações críticas, tornaram a interseccionalidade ultrapassada, mesmo quando implantam a teoria feminista negra como um investimento necessário” (2019, p. 22). Para Nash, a “orientação atual dos estudos negros em direção ao afropessimismo envolve a teoria feminista negra em grande parte através do trabalho de Hortense Spillers, Saidiya Hartman, Christina Sharpe e Sylvia Wynter, muitas vezes à custa de um envolvimento robusto com outros debates,

8 Em esportes e videogames, um jogo *pick-up* (também conhecido como *scratch game* ou PUG) é um jogo iniciado espontaneamente por um grupo de jogadores. Os jogadores geralmente são convidados a comparecer com antecedência, mas, diferentemente dos jogos de exibição, não há nenhum senso de obrigação ou compromisso de jogar. Os jogos iniciais geralmente carecem de árbitros e árbitros, o que os torna mais desorganizados e menos estruturados do que os jogos normais, mas o número total de jogadores nesses jogos em todo o mundo provavelmente será maior do que o número que joga em competições e ligas formais. (Nota do tradutor)

diálogos e discussões feministas negras” (p. 20). Reconsiderar o trabalho acadêmico de du-Cille e Christian, que raramente são incluídos nos debates afropessimistas sobre as mulheres negras, abre possibilidades teóricas e políticas para além de colocar as feministas negras umas contra as outras (COOPER, 2015).

Tendo delineado a base teórica do meu argumento sobre a fungibilidade do conhecimento feminista negro através de insights afropessimistas, apresento a seguir evidências de como a interseccionalidade se torna fungível com um potencial infinito de troca no mercado acadêmico neoliberal de ideias.

Uma interseccionalidade vazia em jogo

O feminismo negro encontra um destino curioso na academia: “O feminismo negro e os conceitos feministas negros são institucionalizados na medida em que podem ser separados das mulheres negras, e são criticados na medida em que não podem” (BLISS, 2016, p. 731). Isto é particularmente verdadeiro para a interseccionalidade. Sua “intimidade com mulheres negras [...] é imaginada como desvalorizando o analítico, e [...] transcendendo as mulheres negras [...] é imaginada como resgatando a interseccionalidade da obsolescência e transformando o campo dos estudos sobre mulheres” (NASH, 2014, p. 61). A interseccionalidade recebe todos os tipos de significados, sobrecarregada com todos os tipos de tarefas, como significar “a chegada do feminismo dominante a um momento pós-racial” (CARASTATHIS, 2016), apenas para ser castigada por não cumprir as suas alegadas promessas, embora também seja interpretada como o futuro mais viável do feminismo, desde que se torne uma lente em *constante expansão* que pode e deve atender a “experiências de *todos* os sujeitos”, o que implica implicitamente “deixar de lado mulheres negras” (NASH, 2014, p. 46).

A própria Kimberlé Crenshaw está perfeitamente consciente do curioso destino da interseccionalidade na academia e nos debates públicos em grande escala. Um artigo do *Chronicle of Higher Education* sobre interseccionalidade descreve Crenshaw como preferindo “ficar longe do rancor em torno da palavra que ela cunhou” e cita-a, chamando a crescente atenção dada à interseccionalidade de “impressionante” e como o termo “se liga a tudo e qualquer coisa que os críticos não gostam” (BARTLETT, 2017, p. 2-3, grifo meu). Na verdade, a interseccionalidade está ligada a tudo o que os seus críticos não gostam e a tudo o que os seus defensores querem que ela alcance, como resolver o problema racial do feminismo, gerando uma teoria universal de identidade ou estratificação social. Eu li esses usos estranhos não como emanados de uma qualidade intrínseca da interseccionalidade, mas da (anti)negritude estrutural e ontológica incorporada na construção do “humano” pela modernidade (WYNTER, 1995). Dito de outra forma, trato-a como uma estrutura de práticas significativas que pode ser iluminada por uma orientação afropessimista centrada na fungibilidade da negritude e na vida após o fim do seu estatuto de mercadoria sob a escravatura (SPILLERS, 1987; HARTMAN, 1997, 2007).

Antes de fundamentar empiricamente meu postulado da fungibilidade da interseccionalidade feminista negra na academia atual, devo situar minha compreensão da intersec-

cionalidade em uma genealogia feminista negra específica, de modo a dar corpo à minha (controversa) afirmação de que a interseccionalidade é e deve ser considerada como uma produção intelectual feminista negra.⁹ Afirmar isto não significa que as feministas negras desenvolveram a interseccionalidade isoladamente. No final dos anos 1960 e 1970, as mulheres negras nos EUA faziam parte de alianças heterogêneas com latinas, mulheres asiático-americanas e indígenas, e “seus movimentos estavam em conversação/tensão com os direitos civis, o poder negro, a libertação latina, Poder Vermelho e movimentos asiático-americanos” (COLLINS; BILGE, 2016, p. 65) com importantes laços transnacionais com movimentos de libertação negra na África e em toda a diáspora africana e com lutas anticoloniais em grande escala. “Embora as suas experiências e os movimentos sociais que geraram tenham assumido formas diferentes, estes grupos também estiveram na vanguarda do levantamento de reivindicações sobre a interligação de raça, classe, gênero e sexualidade nas suas experiências de vida cotidiana” (p. 71).

Ao situar a elaboração das ideias centrais da interseccionalidade nas décadas de movimentos sociais revolucionários das décadas de 1960 e 1970, afasto-me das histórias predominantes da interseccionalidade que começam com as intervenções definidoras de campo de Crenshaw. Ao fazê-lo, não minimizo a sua imensa contribuição, mas considero uma genealogia que emprega a útil distinção de Floyd-Alexander entre interseccionalidade como ideia e interseccionalidade como *ideograma*. Como *ideia*, a interseccionalidade relaciona-se com a formulação específica desenvolvida por Crenshaw (1989) – que a literatura frequentemente ensaia como que “cunhando” o termo. Como “ideograma”, a interseccionalidade abrange um projeto intelectual e político mais amplo de investigação e confronto com as múltiplas opressões enfrentadas pelas mulheres negras e outras mulheres racializadas. Nas palavras de Floyd-Alexander:

Como ideograma, a interseccionalidade serve como uma palavra abrangente que representa o amplo conjunto de estudos que tem procurado examinar e reparar as forças opressivas que restringiram a vida das mulheres negras em particular e das mulheres de cor em geral. Como ideia ou conceito analiticamente distinto, interseccionalidade é um apelido, identificado com Crenshaw (1989), destinado a descrever as forças “interseccionais” ou codeterminativas do racismo, sexismo e classismo na vida das mulheres negras. (2012, p. 4).

Esta distinção permite a ligação de diferentes genealogias da interseccionalidade sem colocá-las umas contra as outras, desde que todas centrem as mulheres racializadas como

⁹ Estou ciente de que tal postura tem sido criticada como uma relação de propriedade marcada por uma atitude defensiva (negativa), e as pessoas que a defendem são convidadas a abraçar um sentimento mais positivo de “deixar ir” (ver NASH, 2019). Para Nash, “os impulsos proprietários do feminismo negro” geram um “efeito defensivo” que “aprisiona o feminismo negro, dificultando as suas capacidades visionárias de criação do mundo” (p. 3). Procurando perturbar um conjunto de práticas feministas negras que ela identifica como “aguentar”, o seu projeto pretende promover o “deixar ir” – uma “visão do mundo política e teórica [...], uma visão da teoria feminista negra que não investe na criação de propriedade do conhecimento” (p. 3). Aqui, proponho outra leitura da resistência feminista negra contra o afastamento das mulheres negras da interseccionalidade – uma que a reinterpreta do ponto de vista da fungibilidade e do pós-vida da escravidã (HARTMAN, 1997, 2007), e da alienação natal (PATTERSON, 1982), portanto, como uma recusa de ser transformado em vaso vazio acumulável e reivindicação de humanidade, mundos de significado, genealogia e direitos filiais.

o local de elaboração da interseccionalidade. Assim, quer se opte por uma genealogia mais curta, começando com Crenshaw, ou por uma mais longa que remonta às figuras do pensamento feminista negro do século XIX, como Sojourner Truth, Anna Julia Cooper, Ida B. Wells etc., ou uma genealogia intermediária, tomando os movimentos sociais das décadas de 1960 e 1970 como o Combahee River Collective como um momento divisor de águas (orientação que defendo), um fato permanece: a interseccionalidade como pensamento e prática é fruto do trabalho de mulheres racializadas. Na sua forma de ideia, como entende Floyd-Alexander, a autoria é mais restritiva – mulheres negras; na sua forma ideográfica, é mais amplo, abrangendo “mulheres de cor de forma mais geral”. Claramente, seja ideia ou ideograma, um habitus racializado não é um componente opcional, mas constitutivo da interseccionalidade. Então, como é que o entendimento contemporâneo mais comum da interseccionalidade é “gênero+”, tomando o gênero como ponto de partida obrigatório e olhando para as suas intersecções selecionadas com classe, raça, etnia, capacidade, idade, e assim por diante?¹⁰

Abordei noutro local como a interseccionalidade é convertida em “gênero+” mediante quatro principais padrões de conduta difundidos no EMG e não só: o primeiro afirma que “a interseccionalidade é fruto da imaginação do feminismo”; a segunda redireciona a interseccionalidade para objetivos “mais nobres”, ou seja, “mais universais” que implicam afastá-la das mulheres negras; a terceira orienta que “a genealogia da interseccionalidade deve ser ampliada”; e a quarta normaliza a interseccionalidade pós-racial sob o pretexto de “teoria da viagem” (BILGE, 2013, p. 413-20). Trabalhando em conjunto, eles não só descentram a raça e marginalizam os produtores de conhecimento racializado, especialmente as mulheres negras, na investigação contemporânea, no ensino e na defesa da interseccionalidade – uma vez que o feminismo é considerado interseccional, já não tem um problema racial – mas também trazem para o seio da interseccionalidade uma lista de feministas (todas brancas) como suas construtoras não reconhecidas. Revisitar estes movimentos disciplinares, genealógicos e geográficos através das lentes da fungibilidade abre novas perspectivas, ligando-os ao tratamento generalizado subjacente da produção intelectual e cultural negra (feminista) como não pertencendo a lugar nenhum e a ninguém, estando simplesmente lá para forragear e desfigurar. Também nos ajuda a abordar a questão incômoda de como as mulheres de cor não negras (WoC), e não apenas as mulheres brancas, podem inadvertidamente defender a antinegitude estrutural em nosso trabalho interseccional.

10 Num *Manual sobre Gênero e Violência*, a entrada sobre interseccionalidade fornece a seguinte definição: “O conceito de interseccionalidade refere-se à intersecção de gênero com desigualdades de raça, etnia, classe, sexualidade, idade e outros sistemas de dominação” (ROLANSEN-AGUSTIN; LOMBARDO, 2019, p. 43). Um curso de pós-graduação e graduação avançada oferecido em 2018 em uma importante universidade canadense apresenta a interseccionalidade da seguinte forma: “Este curso apresenta aos alunos a teoria, a prática e as contradições da interseccionalidade. Cunhada pela primeira vez pelo jurista Kimberlé Crenshaw, ‘interseccionalidade’ nomeia uma abordagem que reconhece a centralidade do gênero e da diversidade para quase todos os problemas de investigação” (em arquivo do autor). Esta apresentação reformula a interseccionalidade como uma abordagem centrada no gênero, evacua relações de poder desiguais através da diversidade despolitizada e silencia sutilmente a raça ao qualificar Crenshaw como acadêmica do direito, omitindo a sua linhagem intelectual chave: a teoria crítica da raça. Esta universidade também investe na interseccionalidade como uma das suas áreas de investigação principais – áreas que perseguem o objetivo de tornar a instituição um líder reconhecido globalmente – mas remodela-a como “intersecções de gênero”. Um administrador sênior me disse que a ideia inicial proposta pelos acadêmicos (brancos) do EMG era uma área principal em gênero e sexualidades, e a interseccionalidade foi adicionada mais tarde para trazê-la ao *goût du jour*.

Uma concepção de interseccionalidade que *apenas está disponível para ser conquistada* informa uma narrativa frequentemente ouvida, em particular nos círculos feministas acadêmicos europeus, sobre o advento da interseccionalidade. Disse que esse argumento “estava no ar”, pois a narrativa sustenta que a interseccionalidade não pode ser atribuída às feministas negras (dos EUA), *uma vez que estava no ar*. Esta afirmação baseia-se na noção tácita de que se a interseccionalidade emergiu de muitos locais (feministas) onde “estava tudo no ar”, então o feminismo negro é apenas um local entre muitos outros onde a interseccionalidade se materializou – uma reivindicação que leva todos à “efervescência interna do feminismo” e evitando o fato histórico de que a interseccionalidade foi concebida em tensão, e não em trabalho de equipe, com o feminismo (branco) (BILGE 2013, p. 744). Considere o seguinte caso em questão.

Numa conferência europeia de alto nível¹¹ sobre interseccionalidade, onde Crenshaw foi um convidada especial, os oradores receberam uma lista de questões estruturantes que destacam a abordagem vazia dos organizadores à interseccionalidade, transformando-a num bem fungível. Crenshaw menciona essas questões em sua contribuição original para o volume coeditado de acompanhamento. Lá, ela discute como essas questões foram centrais para a política discursiva da conferência. Eles leem o seguinte: “Será que esse conceito abrangente e abrangente pode ser mais do que uma ‘palavra da moda’? Pode-se considerar que se aproxima de uma teoria abrangente de opressão e marginalização? Quais são os seus limites geográficos, temáticos e metodológicos?” (citado em CRENSHAW, 2011, p. 222). Não se pode deixar de notar como essas questões de enquadramento são formuladas de maneira estranha. Frases como “pode ser mais do que”, “aproximando” e “de todo”, comunicam demais; ou seja, comunicam algo excessivo, dando a impressão de que são perguntas retóricas para as quais os organizadores já têm as respostas. Eles parecem apontar para um consenso tácito. Significativamente, descrever a interseccionalidade como “um conceito abrangente e abrangente” sugere uma concepção vazia de interseccionalidade na qual tudo e qualquer coisa pode ser colocada. Uma vez transformada em mercadoria fungível, a interseccionalidade é então desvalorizada pela sua permutabilidade ilimitada na economia de significações, reduzida a uma “palavra da moda” (DAVIS, 2008), como diz a primeira “questão” do enquadramento: *Será que uma solução tão abrangente possivelmente seja mais do que uma ‘palavra da moda’?* Esse esvaziamento da interseccionalidade não passa despercebido a Crenshaw, pois ela questiona, em seu “posfácio”, abordagens à interseccionalidade que lhe atribuem um “caráter de terno vazio”, permitindo aos analistas criar qualquer teoria que queiram (2011, p. 231-2). É difícil não perceber a proximidade entre a crítica de Crenshaw ao tratamento da interseccionalidade com o “traje vazio” e a ideia de fungibilidade negra e o léxico relacionado de “recipiente/concha vazio”, “sinal aberto” e assim por diante.

Tons de fungibilidade também permeiam, ainda que em filigrana, a crítica contundente de Barbara Tomlinson às relações de algumas feministas brancas com a interseccionalida-

11 Realizada na Universidade Goethe, em Frankfurt, de 22 a 23 de janeiro de 2009, a conferência *Celebrando a Interseccionalidade?* Os debates sobre um conceito multifacetado em estudos de gênero marcaram o 20º aniversário do advento do conceito por Crenshaw em seu artigo marcante de 1989 e lançaram o novo departamento de EMG da Universidade Goethe. Crenshaw contribuiu para a publicação seguinte com um “posfácio” (2011) e a reimpressão de seu artigo de 1989.

de. Tomlinson não usa fungibilidade nem seus termos de parentesco, mas sua análise de como as tentativas de universalizar a interseccionalidade tratam as feministas interseccionais negras como uma sinédoque, “como se uma representasse todos”, e intercambiáveis, “como se qualquer uma pudesse ser substituída por outra” (2018, p.174), ressoa com a permutabilidade infinita que sustenta a fungibilidade. Além disso, a metáfora carregada de *ventriloquismo* que ela usa para abordar como algumas apropriações ou críticas da interseccionalidade “fazem fantoches daqueles que propuseram a interseccionalidade, fazendo-os parecer falar de maneiras ‘deficientes’ e, portanto, justificar a condenação ou apropriação da interseccionalidade” (p. 209), é profundamente evocativo da infame pantomima. Para Tomlinson, a “ventriloquia das mulheres de cor” (p. 88) feita pelas feministas brancas não é apenas um estudo pobre, mas “um gesto evidente de dominação racial” (p. 209).

Quando a interseccionalidade é anexada pelo feminismo acadêmico como a grande ideia deste último, uma evidência da vitalidade interna do feminismo, raramente é envolvida nos seus próprios termos – termos colocados por feministas negras centrando as mulheres negras, os seus mundos de vida e sonhos de liberdade. Em vez disso, é tratado como uma tela em branco, um combustível para outros desejos e agendas, irreconhecivelmente redefinidos e reaproveitados. Assim, a interseccionalidade pode ser reformulada como tendo “fornecido um nome para uma multiplicidade de debates feministas em curso” (LYKKE, 2010, p. 78), uma ferramenta para “o reconhecimento das diferenças entre as mulheres” (DAVIS, 2008, p. 70), “uma desterritorialização rizomática produtiva” e “um local discursivo onde diferentes posições feministas estão em diálogo crítico ou em conflito produtivo umas com as outras” (LYKKE, 2011, p. 208). Sobrecarregada com todos os tipos de significados e tarefas, a interseccionalidade é muitas vezes vista como um antídoto para as várias exclusões do feminismo dominante em geral ou para o seu racismo em particular, colocado assim no trabalho de serviço – o de servir o feminismo (branco). É a babá ou ajudante negra da mulher branca, um trampolim para a autodescoberta e o crescimento pessoal da primeira. Na academia de hoje, esta “organização da posição, da criatividade e do trabalho das mulheres negras pode inaugurar qualquer novo campo de operação e pode ampliar qualquer novo terreno de possibilidades, ao mesmo tempo que conduz grandiosamente esses mesmos corpos a danos a longo prazo” (MALAKLOU; WILLOUGHBY-HERARD; 2018, p. 15) e precisa ler contra o que Walcott chama de “ódio patológico às mulheres negras” da universidade (2018, p. 96). Um tal dano a longo prazo pode ser literalmente letal, como evidenciado pela longa lista de acadêmicas feministas negras que tiveram morte prematura compilada no comovente artigo de Hong (2008).

Quando se trata de tentativas de universalizar a interseccionalidade, o pressuposto subjacente é que o conhecimento das mulheres negras é demasiado particular para representar a universalidade. Para Prins, a interseccionalidade centrada na vida das mulheres negras não pode produzir um modelo “geral” de identidade, pois elas constituem um grupo “posicionado à margem da sociedade, para o qual os mecanismos de poder social [...] tornaram-se reificados. [É] altamente questionável basear o quadro geral de identidade de alguém em casos “extremos” em que o poder funciona de uma forma quase totalitária” (2006, p.

282). Ela então prossegue defendendo o abandono dos “casos” de mulheres negras com “tramas previsíveis de um partido dominando o outro” e teorizando a partir de “casos mais ‘comuns’” em que “as diferenças de poder não podem ser simplesmente somadas a um quadro singular”; pois tal movimento permitiria “relatos mais sutis” e “a narração de histórias em múltiplas camadas” (p. 282). Existem muitos exemplos que afirmam que uma interseccionalidade mais generalizável e universal requer deixar para trás as mulheres negras, mostrando quão certa está Crenshaw ao afirmar: “aqui há uma sensação de que os esforços para reembarcar a interseccionalidade para o consumo universal exigem uma remarginalização das mulheres negras” (2011, p. 224).

Aqui, vale a pena recorrer a uma premissa-chave do Afropessimismo para aprofundar. Para os afropessimistas, universal é o atributo do Humano, uma categoria moderna construída através do despejo dos negros da humanidade, permitindo assim a sua transformação em mercadoria legal, mercadorias humanas fungíveis “legitimamente escravizáveis” (WYNTER, 1995, p. 35), que constituem a base da estrutura e a antinegitude ontológica que persiste hoje como o pós-vida da escravidão. A onipresente crença tácita de que a universalização da interseccionalidade exige a sua separação das mulheres negras ganha maior clareza quando lida a partir desta perspectiva. Da mesma forma que a fungibilidade dos escravizados é a relacionalidade necessária para a construção do sujeito humano universal, a fungibilidade da interseccionalidade negra é a condição necessária para a interseccionalidade universal desencarnada. Crenshaw alude a esta dinâmica e qualifica “uma contradição particularmente controversa”, quando argumenta: “embora a interseccionalidade tenha sido cunhada para contrariar a desincorporação das mulheres negras da lei, o desafio hoje é resistir à desincorporação das mulheres negras da própria interseccionalidade” (2014).

Assim, afirmo que a inquietação generalizada gerada pela centralização das mulheres negras – seja nas ações judiciais coletivas examinadas por Crenshaw (1989), através das quais ela conceituou pela primeira vez a interseccionalidade como uma ideia, ou nos debates contemporâneos sobre a interseccionalidade – não pode ser totalmente compreendida se permanecermos debatendo dentro dos termos estabelecidos por aqueles que argumentam que a interseccionalidade deveria ir além das mulheres negras, pois estes termos são parte integrante da violência epistêmica, da desvalorização da vida e do trabalho das mulheres negras na academia e na sociedade contemporâneas em geral. A lente analítica da fungibilidade (HARTMAN, 1997) é mais adequada para revelar como a interseccionalidade, divorciada dos corpos femininos negros, se torna um recipiente abstrato e vazio que pode acolher a universalidade desencorpada e garantir o seu poder. Consideremos, por exemplo, como uma versão específica da interseccionalidade em que “a particularidade da posição de identidade das mulheres negras funciona como *base formativa* para uma prática crítica que visa a *inclusão infinita*” (WIEGMAN, 2012, p. 241, grifo meu) alimenta a ideia de permutabilidade ilimitada (fungibilidade) da posição estrutural das mulheres negras da qual emergiu a interseccionalidade. Assim, a lente da fungibilidade permite-nos imaginar o extrativismo e as apropriações atuais do trabalho intelectual das mulheres negras como uma instanciamento da “vida após a escravidão” (HARTMAN, 2007) – como a escravidão

produziu mercadorias humanas fungíveis e tem uma presença duradoura na forma de violência racial antinegra, incluindo a violência epistêmica discutida aqui, como a contenção dos negros no pós-vida da escravidão também se aplica à contenção do conhecimento dos negros nas instituições brancas. Uma lente afropessimista revela que a fungibilidade ultrapassa o seu lugar histórico de escravidão.

Afirmar a necessidade de divorciar a interseccionalidade do feminismo negro e das posições sociais e identidades das mulheres negras, o que é patente tanto na transformação genealógica da interseccionalidade como nos esforços para universalizá-la, pode ser desvendado através de outro conceito que influenciou os afropessimistas: a alienação natal. Em *Escravidão e Morte Social*,¹² Orlando Patterson propõe a alienação natal juntamente com a violência gratuita e a desonra geral para teorizar a condição do escravizado como um dos socialmente mortos – “uma não pessoa social” (1982, p. 5), um objeto, não um trabalhador. Enquanto a violência gratuita é exercida no domínio social do poder que caracteriza a relação de escravatura, e a desonra geral no domínio sociopsicológico, a alienação natal é um constituinte do domínio cultural, que tem a ver com autoridade e “o controle de instrumentos simbólicos”, que constituem “a contrapartida cultural dos instrumentos físicos [como um chicote] usados para controlar o corpo do escravizado” (p. 5, 8). Para Patterson, os escravizados são transformados em (não)seres socialmente mortos através da sua alienação de “todos os ‘direitos’ ou reivindicações de nascimento”, fazendo-os “deixar de pertencer em [seu] próprio direito a qualquer ordem social legítima” (p. 5). É esta “alienação do escravizado de todos os laços de ‘sangue’ formais e legalmente exigíveis, e de qualquer ligação a grupos ou localidades diferentes daquelas escolhidas para ele pelo senhor, que deu à relação de escravidão seu valor peculiar para o senhor.” (p. 7). Esta recusa em “reconhecer formalmente as relações sociais do(s) escravizado(s) teve profundas implicações emocionais e sociais” (p. 6), tornando as suas relações sociais informais (sindicatos, famílias e comunidades) ilegítimas e não vinculativas. Cortados coercivamente de seus laços natais nas gerações ascendentes e descendentes, os escravizados “diferiam de outros seres humanos porque não lhes era permitido integrar livremente a experiência de seus ancestrais em suas vidas, para informar sua compreensão da realidade social com os significados herdados de seus antepassados naturais, ou para ancorar o presente vivo em qualquer comunidade consciente de memória” (p. 5) e transmitir esses mundos de significado às gerações futuras. O escravizado é, portanto, “verdadeiramente um isolado genealógico” (p. 5), ao qual foi formalmente negada uma memória genealógica e histórica.

Portanto, é lógico que a remoção da interseccionalidade da comunidade feminista negra reencena simbolicamente a violência do rompimento dos laços geracionais e do desenraizamento forçado que caracteriza a alienação natal. Isto não quer dizer que a intersecciona-

12 Para Douglass, Terrefe e Wilderson, o trabalho de Patterson transformou os “princípios sacrossantos nos estudos sobre escravizados para recompor o escravizado como um objeto, não um trabalhador” através de sua conceituação do escravizado como socialmente morto, baseada em três constituintes: alienação natal, violência gratuita e desonra geral. Embora ele propusesse “a morte social como uma condição generalizável (e não racial), que infecta o estatuto de todos os escravizados desde a antiguidade, os afropessimistas “destilaram e completaram o seu gesto, reconhecendo a morte social como um paradigma cuja relação singular com a negritude fornece toda a relacionalidade humana”. (2018, p. 3).

lidade deva permanecer imóvel, mas deve avançar com as feministas negras. Expressadas repetidamente, as preocupações das feministas negras sobre a remoção da interseccionalidade da comunidade feminista negra não podem ser abordadas apenas como significantes de propriedade (conotada negativamente), territorialidade e relações de propriedade (por exemplo, NASH, 2019). Fico desconfortável ao ler o trabalho feminista negro contra o divórcio da interseccionalidade do feminismo negro como problemáticos “anexos proprietários à interseccionalidade” (NASH, 2019, 3), contendo o feminismo negro em uma emoção negativa de defensividade, que é, Nash argumenta, “uma forma de obstrução ativa, algo que dificulta a imaginação teórica e política do feminismo negro, em vez de liberá-la” (p. 137). Embora eu seja receptiva ao argumento cuidadoso de Nash sobre os custos da defesa constante da interseccionalidade para as feministas negras, acredito que a sua crítica justifica interpretações alternativas.¹³ Uma dessas alternativas pode ser desenvolvida reconsiderando a rejeição das feministas negras à interseccionalidade feminista pós-negra através do legado real da alienação natal e do desenraizamento (PATTERSON, 1982). Sob esta luz, o que é visto como defensividade (negativa) e relações de propriedade pode ser entendido como uma afirmação do direito à genealogia e aos mundos de significado, e uma resistência contra a negação da capacidade de filiação. Para Patterson, a alienação natal forçada do escravizado, ou seja, “a perda dos laços de nascimento nas gerações ascendentes e descendentes”, também significou “uma perda do status nativo, [...] desenraizamento” e transformou o escravizado na “ferramenta humana definitiva, moldável e tão descartável como o mestre desejasse” (1982, p. 7, grifo meu) – o que Hartman (1997) mais tarde chamaria de objeto fungível. Consequentemente, a alienação natal faz parte das condições de possibilidade da fungibilidade negra sob a escravidão e sua vida subsequente.

A questão do tempo e do espaço é de particular importância aqui. A infinita permutabilidade (fungibilidade) da interseccionalidade, que depende em parte do corte dos seus laços genealógicos com as feministas negras (alienação natal), adapta-se perfeitamente no enquadramento dos corpos negros e da produção cultural ou acadêmica negra como livres do tempo e do espaço. Wilderson (2010, p. 235) argumenta: “[ambos] o jazz e o hip-hop tornaram-se conhecidos da mesma forma como os corpos negros são conhecidos: como forças ‘liberadas’ do tempo e do espaço, não pertencendo a lugar nenhum e a ninguém, simplesmente disponíveis”. Para Sexton (2016), o estado de *permanente* falta de lugar para os negros é a extensão lógica da antinegitude estrutural e ontológica incorporada na construção moderna do “humano” através da expulsão dos negros dessa categoria – um princípio afropessimista central. Aqui, o argumento de Patterson que liga a expulsão do escravizado da humanidade à alienação natal e à morte social é instrutivo. Para Patterson, a “incapacidade de fazer quaisquer reivindicações de nascimento ou de transmitir tais reivindicações é considerada uma injustiça natural entre todos os povos, de modo que aqueles que foram obrigados a sofrer tiveram que ser considerados como de alguma forma socialmente mortos” (1982, p. 8). Assim, negar a existência social independente dos escravizados, negar-lhes um passado e um futuro é negar a humanidade do escravizado. Seguindo a teorização

13 Ver King (2019) e Williamson (2019), para leituras alternativas e mais generativas da “defensividade” feminista negra.

de Hartman sobre o pós-vida da escravidão, é lógico que a fungibilidade e a alienação natal ainda se aplicam aos corpos negros e aos corpos de conhecimento, já que o que se segue à emancipação é um sistema de *plantation* reestruturado, em vez de “autodomínio, cidadania ou liberdade do ‘libertado’” (HARTMAN, 1997, p. 12). Se a escravatura ultrapassa o seu local histórico, o mesmo acontece com o estatuto de objeto fungível dos negros “libertos” e com a sua alienação natal. A (a)temporalidade resultante explora a ideia de atemporalidade e ausência de lugar permanentes que fazem parte da fungibilidade da interseccionalidade na academia de hoje, o que também ecoa a crítica anterior de duCille (1994) sobre como a universidade envolve a teoria feminista negra sem sua história e ancestralidade intelectual – argumento que lembra a alienação natal.

Abordando especificamente os vínculos temporais em ação na vida institucional da interseccionalidade sob a alçada dos EMG, Nash (2014, p. 46) identifica duas temporalidades: uma orientada para o futuro (*feminismo-futuro*) e outra orientada para o passado (*feminismo-passado*). Apesar das suas afirmações diametralmente contrastantes¹⁴, ambas partilham a mesma subestrutura racial que implica o abandono das mulheres negras. Em ambos os casos, é a centralidade das mulheres negras na interseccionalidade que é vista como problema. Nash aponta judiciosamente como as mulheres negras são expulsas do presente, quando

O perigo imaginado da interseccionalidade depende do seu apego aos corpos das mulheres negras, e a sua promessa vem da sua vontade de transcender a [sua] localização social (imaginada). [...] os corpos das mulheres negras não são os sujeitos do momento presente; eles são, de fato, construídos como *fora do tempo*. [...] [A]preocupação contínua dos estudos sobre mulheres com a interseccionalidade [...] exerce um certo tipo de violência sobre os corpos das mulheres negras e sobre o feminismo negro: presumir que *os corpos das mulheres negras são sempre já anacronismos*. (p. 60-61, grifo meu)

A análise perspicaz de Nash do trabalho temporal em jogo nas relações dos EMG com a interseccionalidade não utiliza conceitos afropessimistas; o uso de insights adicionais de conceitos como fungibilidade e alienação natal permite uma análise não apenas da temporalidade no trabalho, mas também da espacialidade. Quando reconsiderada do ângulo da alienação e do desenraizamento natal, a redefinição da interseccionalidade como “uma desterritorialização rizomática produtiva”, como propôs Nina Lykke (2011, p. 208), ganha um significado dramaticamente diferente. Não se trata mais da moda da mobilidade pós-moderna, mas da alienação forçada dos direitos natais e do desenraizamento, ecoando o poder do senhor de remover os escravos da comunidade local em que foram criados, o que se esconde como uma ameaça permanente de “desracinação” (PATTERSON, 1982, p. 6).

14 O projeto orientado para o futuro funciona num “movimento de interseccionalidade em direção ao futuro inevitável” com “pedidos por mais interseccionalidade, uma atenção para mais interseções e apelos para que mais disciplinas adotem a interseccionalidade”, enquanto o projeto orientado para o passado congela a interseccionalidade num passado, “num passado já transcendido”, autorizando os apelos para ir além dela, “da sua hegemonia, da sua prática problemática, das suas deficiências e do seu uso insistente de conhecimentos e remédios baseados na identidade”, uma vez que, de acordo com este projeto, “os insights valiosos da interseccionalidade já foram incorporados ao feminismo” (NASH, 2014, p. 46).

Contra visões comemorativas da maravilhosa mobilidade da interseccionalidade em todo o mundo, apresento aqui um argumento polêmico: assim como a Passagem do Meio transformou o sujeito negro em objeto fungível, a viagem transatlântica da interseccionalidade na direção oposta pode ser pensada como uma transformação da interseccionalidade feminista negra corporificada em um invólucro universal desencarnado. Portanto, o uso da metáfora saidiana da “teoria da viagem” requer atenção crítica, pois frequentemente serve para justificar o afastamento das mulheres negras da interseccionalidade. O desafio não é opor-se às viagens da interseccionalidade, mas desenvolver uma abordagem responsável pelo poder, levantando questões difíceis sobre quem se beneficia delas. Através dos argumentos de Bourdieu sobre o campo universitário, pode-se abordar a “teoria da viagem” como um local de luta para determinar as características da interseccionalidade que são relevantes para o novo contexto, quem decide o que é relevante, para quem. Não é nenhuma surpresa que aqueles que decidem tenham maior capital social e cultural e atuem como importadores, corretores, curadores, tradutores ou guardiões da interseccionalidade no “novo” contexto (BILGE, 2013). Consideremos, por exemplo, como a negação generalizada da raça como uma categoria analítica e política relevante nos estudos de interseccionalidade europeus marginaliza o trabalho interseccional feminista negro e WoC na Europa (LEWIS, 2013). As conferências e publicações sobre a interseccionalidade europeia incluem regularmente feministas negras famosas dos EUA ou, *à la rigueur*, do Reino Unido, ao mesmo tempo que excluem feministas negras da Europa continental. Alinhados com as negações hegemônicas da importância da raça na Europa, alguns acadêmicos aspiram a promover uma “interseccionalidade de flexão europeia” sem restrições de enquadramentos “ligados à raça” desenvolvidos por acadêmicos negros dos EUA (TOMLINSON, 2013, p. 256-7), portanto considerados mais adequados para “consumo universal” (CRENSHAW, 2011, p. 224). Identificando a pós-racialidade como parceira de viagem inesperada da interseccionalidade, Crenshaw vê esta interseccionalidade pós-racial como “um produto daqueles que preferem desfrutar do quadro interseccional sem os corpos femininos negros que estavam inicialmente ligados a ele”, e captura incisivamente a cadeia de significados em jogo: como a pós-racialidade torna-se “mais delineada como pós-negritude, fadiga negra e feminilidade pós-negra” (2014).

Afirmo que se a interseccionalidade se mover *com* as mulheres negras como teoria e práxis incorporadas, seria mais relevante, e não menos (tanto analiticamente como politicamente), para grupos multioprimidos no “novo” contexto e em melhor posição para amplificar (não colonizar) conhecimentos marginalizados do passado e do presente produzidos por estes grupos – conhecimentos centrados em multiplamente marginalizados, portanto, aparentados com a interseccionalidade. É aí que reside o forte potencial da interseccionalidade para contribuir para um diálogo global entre os multiplamente oprimidos. Ao argumentar isso, me separo de estudiosos como Nash, que recentemente instou a interseccionalidade a se tornar “expansiva, ampla e desterritorializada o suficiente para se mover com figuras além da ‘mulher negra’” (2019, p. 104). Embora reconheça a nuance da sua declaração, pois avançar com figuras que vão além das mulheres negras não equivale a ultrapassar as mulheres negras,

sinto-me desconfortável com as suas implicações. Ao colocar em primeiro plano a necessidade da interseccionalidade “renunciar ao seu investimento exclusivo na mulher negra e enfatizar a capacidade da analítica de falar amplamente com as ‘mulheres de cor’” (p. 104), Nash dá a impressão de que há uma forte oposição entre as feministas negras interseccionais contra a uso analítico para outros grupos além das mulheres negras. Devo sublinhar que nos meus dezessete anos de envolvimento acadêmico com a interseccionalidade como uma mulher de cor não negra, que inclui colaborações importantes com acadêmicas feministas negras da interseccionalidade, não descobri que este fosse o caso. Em vez disso, tenho visto com demasiada frequência uma recusa em ouvir as dúvidas das feministas negras sobre a suposição de que o alcance global da interseccionalidade requer necessariamente a *mudança do seu passado* (em vez de se *mover com*) as mulheres negras. O que descobri é que as suas objeções são muitas vezes encaradas sem seriedade e recebidas com respostas desdenhosas e superficiais. Consideremos um exemplo que também me implica.

No dia 15 de dezembro de 2017, fui convidada para dar uma palestra intitulada *O problema da interseccionalidade feminista pós-negra* no Centro de Pesquisa de Gênero e Sexualidade (ARC-GS) da Universidade de Amsterdã. Como mulher de cor não negra, de pele clara, que fala francês e inglês, professora titular em uma universidade norte-americana, tenho acesso mais fácil a muitos espaços acadêmicos. Mas nem sempre estou consciente de aprender sobre as desigualdades de poder local e como usar o meu acesso de forma a perturbar as exclusões institucionais. Nesta ocasião, aceitei o convite sem garantir adequadamente que um evento concebido para abordar a questão da exclusão das mulheres negras da interseccionalidade incluísse feministas negras europeias, especialmente holandesas. Embora eu tenha manifestado aos organizadores o meu desejo de conhecer acadêmicos e ativistas locais da interseccionalidade racializada, não tornei o meu envolvimento no evento uma condição para a minha participação, como deveria ter feito. Além disso, agrupei mulheres negras e WoC sob o termo geral de “racializadas”, caindo assim na armadilha da “cegueira seletiva quanto às mulheres de cor” – adaptando a crítica de Sexton (2010) de “cegueira quanto a pessoas de cor”. O meu descuido foi ainda mais desconcertante dado o meu uso do afropessimismo para abordar o problema da viragem feminista pós-negra da interseccionalidade. A incongruência da situação não passou despercebida aos ativistas negros que vieram expressar o seu desacordo, e justificadamente, com um evento que abordava no seu conteúdo o apagamento feminista negro, ao mesmo tempo que o reconstituía na sua própria encenação. Eles estavam legitimamente chateados comigo. Diante da intervenção deles, recuei, deixando o palco para discussões sobre a antinegritude estrutural da universidade, da qual minha palestra mal concebida era parte integrante. Antes de me sentar, chamei a situação de “ironia cruel”, materializando as palavras exatas de Barbara Christian (abrindo este artigo) com as quais minha palestra abortada deveria começar.

Durante os acalorados debates que ocorreram no lugar da minha palestra, podia-se ver uma audiência dividida. Uma linha divisória dizia respeito a se, como WoC não negra, eu deveria ser capaz de falar sobre o feminismo negro sem o envolvimento das mulheres negras. Para isso, minha própria resposta (tardia) é negativa. Eu deveria ter pensado melhor

e compartilhado a plataforma ou nem comparecido. Outra linha divisória era sobre quem é negro e a ideia de “negritude política” como uma identidade política de coligação que abrange todas as pessoas de cor. Embora eu tenha achado as discussões no local construtivas em geral, não pude deixar de notar alguns desvios preocupantes. Em vez de focar na violência provocada por este evento malconcebido (principalmente por minha própria negligência), algumas intervenções procuraram retratar-me como uma vítima WoC das chamadas políticas de identidade divisivas das mulheres negras. A isso, a minha resposta foi (como quando utilizei as redes sociais para participar nos debates pós-evento): não em meu nome – ao mesmo tempo que reconheço que o que aconteceu me precede e me excede. Como disse incisivamente um grupo de feministas negras que publicou um capítulo sobre este evento sob o nome de Cruel Ironies Collective (CIC):

Após o reconhecimento público da ARC-GS das deficiências do evento, vimos a continuação de extensas conversas e a divulgação de artigos de reflexão de mulheres não negras e homens de cor condenando a nossa intervenção como política de identidade divisiva ou contestando a importância de uma identidade negra distinta. As deturpações proliferaram nestas peças, que canalizam tropos da feminilidade negra raivosa, da pobreza intelectual dos ativistas negros e da construção da autorrepresentação negra como agressão e divisão. Vimos a vitimização de Sirma Bilge e o apagamento do seu gesto de solidariedade para distorcer esta narrativa numa narrativa em que as ativistas negras são tiranas. Para nós, a nossa intervenção sempre foi sobre a inclusão das mulheres negras em instituições que se apropriam do pensamento das mulheres negras; uma ideia que, quando vinda de Bilge, justificava uma plataforma acadêmica, mas quando é articulada por mulheres negras em Amsterdã, parece ser inaceitável. E, finalmente, vimos a premissa da nossa intervenção original eclipsada por uma crise de identidade no antirracismo holandês que convenientemente torna impossível a articulação das nossas preocupações: o problema da negritude política. Cruel e ironicamente, descobrimos que nossos esforços para representar a negritude como pessoas negras transformadas em um alibi para a antinegritude desenfreada por parte de pessoas de cor não negras. (2019, p. 184-185).

As acusações que se seguiram dirigidas aos ativistas negros que encenaram a intervenção de serem não coligacionistas ou essencialistas foram preocupantes, pois se desviaram das críticas válidas e transformaram a ideia de negritude política numa arma, usando-a contra ativistas negros. Em vez de ver esta intervenção como uma ocasião coletiva “para ouvir esta crítica articulada por mulheres negras que estavam familiarizadas com a antinegritude e a misoginia nas universidades holandesas” (p. 186), as suas acusações enquadraram-na como minando o tão necessário trabalho de coligação para dismantelar a supremacia branca. Acredito na importância do trabalho de coligação, mas, na minha opinião, nenhuma política de solidariedade viável pode ser construída se persistirmos em não ouvir as preocupações das feministas negras e cairmos na “cegueira WoC”. As pessoas de cor não negras precisam abordar a nossa participação nesta elusão.

Outro exemplo de deturpação das preocupações feministas negras em torno da interseccionalidade é encontrado em um artigo intitulado “A incrível jornada da interseccionalidade”, publicado na primeira edição especial dedicada à interseccionalidade na Itália.¹⁵ Nele, a autora questiona, como ela própria admite, “com proponentes da ‘interseccionalidade’ que acreditam que um conceito teórico não pode/não deve ser separado do seu contexto original de invenção” e argumenta, “a viagem de uma teoria num contexto global envolve automaticamente apropriações, alterações e mudanças em resposta ao original significado” (LUTZ, 2016, p. 437). Conjurando um fatalismo que dá a impressão de que não há nada que possamos fazer, que a mudança é inevitável e automática, esta postura leva a descartar as preocupações das feministas negras sobre o seu apagamento através das viagens. Enquanto Lutz aponta para essas preocupações, ao afirmar, “[esse] medo de testemunhar o apagamento das ‘mulheres negras’ no processo de viagens transnacionais e apropriação da interseccionalidade é uma preocupação que precisa ser abordada” (p. 422), ela descarta-os rapidamente, concluindo que não há grande problema: “É verdade que em um conceito que é globalmente apropriado, mudanças e reviravoltas sempre resultarão numa metamorfose do original. Isto pode ser experimentado como doloroso, mas no caso da interseccionalidade não consigo detectar um uso indevido de tal gravidade que devemos lamentar” (p. 430). Estas demissões precipitadas provam que a avaliação de Vivian May está correta. Enfrentando o duplo movimento paradoxal com o qual a interseccionalidade é apanhada, May argumenta que o “reconhecimento da interseccionalidade pode implicar a esquivia, até mesmo a supressão, do conhecimento das mulheres negras, mesmo que pareça sinalizar envolvimento”, e acrescenta: “As teóricas feministas negras parecem continuar, de muitas maneiras, “falando para o vazio” (CRENSHAW, 2011, p. 228), mesmo quando suas obras são amplamente celebradas” (maio de 2014, p. 94-5). Diante da inaudibilidade duradoura das preocupações das feministas negras, encapsuladas na formulação de Crenshaw de “falar no vazio”, dificilmente se pode discordar do pessimismo de Wilderson: “O *status* de objeto da negritude significa que ela pode ser colocada e deslocada com frequência ilimitada e através de territórios incalculáveis, por quem assim o desejar. Mais importante ainda, não há nada que os verdadeiros negros possam fazer para controlar ou dirigir este processo” (2010, p. 235).

Embora seja difícil discordar da conclusão pessimista de Wilderson, é igualmente difícil aceitá-la. Apesar de tudo, muitas feministas negras continuam a desafiar o seu apagamento da interseccionalidade. Aqui, acredito que é vital que as feministas não negras que envolvem a interseccionalidade assumam “a posição de uma linha de frente ou defensiva” (KING, 2019) contra o extrativismo acadêmico e a violência epistêmica exercida pela remoção das mulheres negras da interseccionalidade. Isto é tanto mais importante quanto a interseccionalidade é vista por muitos profissionais como a espinha dorsal da política de solidariedade. Numa leitura alternativa da crítica de Nash à atitude defensiva das feministas negras em relação à interseccionalidade, King faz uma sugestão promissora:

15 *Revista Italiana de Sociologia*, 2016, LVIII(3), Enzo Colombo e Paola Rebughini (eds.).

Em vez de castigar as mulheres brancas como perpetradoras eternas de agressões, seria possível convidá-las a assumir a defensiva ou a tornarem-se uma linha defensiva contra a violência antinegra? A atitude defensiva como um modo de hipersensibilidade ou sintonia com a agressão racista poderia criar um espaço de sensação ou afeto partilhado que todos os corpos (mesmo os corpos das mulheres brancas) podem assumir ou fundir-se para criar um organismo orientado para a proteção da vida negra. (2019)

Concordando com ela, eu sugeriria adicionar as WoC não negras aos convidados para constituir uma linha defensiva. Minha principal motivação ao escrever este artigo foi contribuir para uma compreensão mais profunda da violência contra as mulheres negras reencontrada nas relações acadêmicas contemporâneas com a interseccionalidade.

Observações finais

Este artigo traçou como a interseccionalidade, baseada na experiência e no conhecimento das mulheres negras, se torna fungível na academia atual, tratada como um recipiente vazio “vulnerável à projeção dos sentimentos, ideias, desejos e valores dos outros” (HARTMAN, 1997, p. 21), tornou-se uma referência para narrativas mestras que apagam as mulheres negras. Através das lentes interpretativas do afropessimismo, ligou a “pós-feminilidade negra” da interseccionalidade (CRENSHAW, 2014) à posição estrutural de fungibilidade, ou seja, ao estatuto de mercadoria infinitamente acumulável e trocável dos corpos, experiências e conhecimentos negros no pós-vida da escravidão.

As afirmações aqui feitas não implicam que a investigação interseccional deva ser feita apenas por acadêmicos negros, nem se deva centrar exclusivamente nas mulheres negras. A questão é que os nossos compromissos com a interseccionalidade devem evitar tornar as mulheres negras e o conhecimento feminista negro num recipiente vazio abertamente vulnerável aos caprichos do mundo (acadêmico) e às projeções de outros, um objeto fungível através do qual outras agendas são apoiadas. Os insights afropessimistas, como a fungibilidade, o pós-vida da escravidão e a alienação natal, podem ser usados para desenvolver coletivamente outras práticas de leitura, citação, pesquisa, ensino e viagens e, o mais importante, para unir forças para se tornar uma linha defensiva contra a expropriação do trabalho de intelectuais feministas negras e as estruturas profundamente arraigadas de antinegitude e misoginia negra na academia e na sociedade em geral. Enquanto estas estruturas permanecerem intactas, é pouco provável que o conhecimento e a produção cultural negra evitem o perigo da fungibilidade, e as acadêmicas feministas negras provavelmente acabarão por falar, ainda mais vezes, no vazio.

Referências bibliográficas

AHMED, Sara. **On Being Included**. Durham: Duke UP, 2012.

ALCOFF, Linda; SATYA, Mohanty. Reconsidering Identity Politics. *In: Identity Politics Reconsidered*, edited by L. Alcoff, M. Hames-Garcia, S. Mohanty, and P. M. L. Moya, 1-9. New York: Palgrave-Macmillan, 2006.

- ALEXANDER-FLOYD, Nikol. Disappearing Acts: Reclaiming Intersectionality in the Social Sciences in a Post-Black Feminist Era. **Feminist Formations**, v. 24, n. 1, p. 1-25, 2012.
- BANNERJI, Himani. **Thinking through**. Essays on Feminism, Marxism and Anti-Racism. Toronto: Women's Press, 1995.
- BARTLETT, Tom. Intersectionality Wars. **Chronicle of Higher Education**, May 21, 2017. Disponível em: <http://Black.chronicle.com/article/The-Intersectionality-Wars/240095>.
- BILGE, Sirma. Intersectionality Undone. **Dubois Review**, v. 10, n. 2, p. 405-424, 2013.
- BLISS, James. Black Feminism out of Place. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, v. 41, n. 4, p. 727-749, 2016.
- BOURDIEU, Pierre. **Homo Academicus**. Stanford: Stanford UP, 1988.
- CARASTATHIS, Anna. **Intersectionality: Origins, Contestations, Horizons**. Nebraska: University of Nebraska Press, 2016.
- CHRISTIAN, Barbara. The Race for Theory. **Cultural Critique**, v. 6, p. 51-63, 1987.
- CHRISTIAN, Barbara. Diminishing Returns. Can Black Feminism(s) Survive the Academy? *In: Multiculturalism: A Critical Reader*, edited by D. T. Goldberg, 168-179. Oxford: Blackwell, 1994.
- CIC (Cruel Ironies Collective). Cruel Ironies: The Afterlife of Black Womxn's Intervention. *In: To Exist is to Resist*, edited by A. Emejulu, and F. Sobande, 181-194. London: Pluto, 2019.
- COLLINS, Patricia Hill; Sirma Bilge. **Intersectionality**. Cambridge: Polity, 2016.
- COOPER, Brittney. Love No Limit: Toward a Black Feminist Future (in Theory). **The Black Scholar**, v. 45, n. 4, p. 7-21, 2015.
- CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. **The University of Chicago Legal Forum**, v. 140, p. 139-167, 1989.
- CRENSHAW, Kimberlé. Postscript. *In: Framing Intersectionality. Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies*, edited by H. Lutz, M. T. Herrera-Vivar, and L. Supik, 221-233. Farnham: Ashgate, 2011.
- CRENSHAW, Kimberlé. Justice Rising: Moving Intersectionally in the Age of Post-Everything. Public Lecture, LSE, March 26 2014. Disponível em: <http://Black.lse.ac.uk/newsAndMedia/videoAndAudio/channels/publicLecturesAndEvents/player.aspx?id=2360>.
- DAVIS, Kathy. Intersectionality as Buzzword: A Sociology of Science Perspective on What Makes a Feminist Theory Successful. **Feminist Theory**, v. 9, n. 1, p. 67-85, 2008.
- DIOP, Cheik Anta. **Civilization or Barbarism**. Chicago: Laurence-Hill, 1991.
- DIXON, Bruce. Intersectionality is a Hole. **BAR**, Jan 25 2018a. Disponível em: <https://www.blackagendareport.com/intersectionality-hole-afro-pessimism-shovel-we-need-stop-digging-part-1-3>.

- DIXON, Bruce. Are Intersectionalism or Afro-pessimism Paths to Power? **BAR**, Feb 16 2018b. Disponível em: <https://www.blackagendareport.com/are-intersectionalism-or-afro-pessimism-paths-power-probably-not-part-3-3>.
- DOUGLASS, Patrice. Black Feminism for the Dead and Dying. **Theory & Event**, v. 21, n. 1, p. 106-123, 2018.
- DOUGLASS, Patrice; TERREFE, Selamawit; WILDERSON, Frank. Afro-pessimism. **Oxford Bibliographies**, 2018. Disponível em: doi:10.1093/OBO/9780190280024-0056.
- DUCILLE, Ann. The Occult of True Black Womanhood: Critical Demeanor and Black Feminist Studies. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, v. 19, n. 3, p. 591-629, 1994.
- EDWARDS, Erica. Sex After the Black Normal” **differences**, v. 26, n. 1, p. 141-167, 2015.
- FERGUSON, Rod. Administering Sexuality; or, The Will to Institutionality. **Radical History Review**, n. 100, p. 158-169, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **Society Must Be Defended**. New York: Picador, [1976]2003.
- HARTMAN, Saidiya. **Scenes of Subjection**. New York: Oxford UP, 1997.
- HARTMAN, Saidiya. **Lose Your Mother**. New York: Farrar-Straus-Giroux, 2007.
- HONG, Grace. ‘The Future of Our Worlds’: Black Feminism and the Politics of Knowledge. **Meridians**, v. 8, n. 2, p. 95-115, 2008.
- KING, Tiffany. **In the Clearing: Black Female Bodies, Space and Settler Colonial Landscapes**. PhD diss., University of Maryland, 2013.
- KING, Tiffany. Post-Identitarian and Post-Intersectional Anxieties in the Neoliberal Corporate University. **Feminist Formations**, v. 27, n. 3, p. 114-138, 2015.
- KING, Tiffany. The Labor of (Re)Reading Plantation Landscapes Fungible(ly). **Antipode**, v. 48, n. 4, p. 1022-1039, 2016.
- KING, Tiffany. Black ‘Feminisms’ and Pessimism. **Theory & Event**, v. 21, n. 1, p. 68-87, 2018.
- KING, Tiffany. Defensiveness as Feminist Praxis. 2019. Disponível em: <https://syndicate.network/symposia/literature/black-feminism-reimagined/>.
- KUPENDA, Angela. Facing Down the Spooks. In: **Presumed Incompetent**, edited by G. Gutiérrez, Muhs, Y. F. Niemann, C. G. González, and A. P. Harris, 20-27 (Kindle). Boulder: University Press of Colorado, 2012.
- LEE, Rachel. Notes From the (Non)Field. **Meridians**, v. 1, n. 1, p. 85-109, 2000.
- LEWIS, Gail. Unsafe Travel: Experiencing Intersectionality and Feminist Displacements. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, v. 38, n. 4, p. 869-892, 2013.
- LUTZ, Helma. Intersectionality’s Amazing Journey. **Rassegna Italiana di Sociologia**, v. LVII, n. 3, p. 421-437, 2016.

LYKKE, Nina. **Feminist Studies: A Guide to Intersectional Theory, Methodology and Writing**. London: Routledge, 2010.

LYKKE, Nina. Intersectional Analysis: Black Box or Useful Critical Feminist Thinking Technology? *In: Framing Intersectionality*, edited by H. Lutz, M. T. Herrera-Vivar, and L. Supik, 207-220. Farnham: Ashgate, 2011.

MALAKLOU, Shadee; WILLOUGHBY-HERARD, Tiffany. Notes From the Kitchen, the Crossroads, and Everywhere Else, Too. **Theory & Event**, v. 21, n. 1, p. 2-67, 2018.

MAY, Vivian. 'Speaking into the Void'? Intersectionality Critiques and Epistemic Backlash. **Hypatia**, v. 29, n. 1, p. 94-112, 2014.

MOMOH, Abubakar. Does Pan-Africanism Have a Future in Africa? **African Journal of Political Science**, v. 8, n. 1, p. 1-57, 2003.

MUSSER, Amber. Specimen Days: Diversity, Labor, and the University. **Feminist Formations**, v. 27, n. 3, p. 1-20, 2015.

NASH, Jennifer. Institutionalizing the Margins. **Social Text**, v. 32, n. 1, p. 45-65, 2014.

NASH, Jennifer. **Black Feminism Reimagined**. Durham: Duke UP, 2019.

PATTERSON, Orlando. **Slavery and Social Death**. Cambridge: Harvard UP, 1982.

PRINS, Baukje. Narrative Accounts of Origins. **EJWS**, v. 13, n. 3, p. 277-290, 2006.

ROACH, Shoniqua. "Black Sex in the Quiet." **differences**, v. 30, n. 1, p. 126-147, 2019.

ROLANDSEN-AGUSTIN, Lise; LOMBARDO, Emanuela. Intersectionality. *In: Handbook on Gender and Violence*, edited by L. J. Shepherd, 43-60. Cheltenham: Edward Elgar, 2019.

SEXTON, Jared. People-of-Color-Blindness. **Social Text**, v. 28, n. 2, p. 31-56, 2010.

SEXTON, Jared. The Vel of Slavery. **Critical Sociology**, v. 42, n. 4-5, p. 583-597, 2016.

SPILLERS, Hortense. Mama's Baby, Papa's Maybe. **Diacritics**, v. 17, n. 2, p. 65-68, 1987.

STALLINGS, LaMonda Horton. A Eulogy for Black Women's Studies? *In: Feminist Solidarity at the Crossroads*, edited by K. M. Vaz, and G. L. Lemons, 132-146. New York: Routledge, 2012.

THOMAS, Greg. Afro-Blue Notes: The Death of Afro-Pessimism (2.0)? **Theory & Event**, v. 21, n. 1, p. 282-317, 2018.

TOMLINSON, Barbara. Colonizing Intersectionality: Replicating Racial Hierarchies in Feminist Arguments. **Social Identities**, v. 19, n. 2, p. 254-272, 2013.

TOMLINSON, Barbara. **Undermining Intersectionality**. Philadelphia: Temple UP, 2018.

WALCOTT, Rinaldo. Against Social Justice. *In: Toward What Justice?*, edited by E. Tuck, and K. W. Yang, 85-99. New York: Routledge, 2018.

WARREN, Calvin. Onticide: Afro-Pessimism, Gay [N-Word] #1, and Surplus Violence. **GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies**, v. 23, n. 3, p. 391-418, 2017.

WIEGMAN, Robyn. **Object Lessons**. Durham: Duke UP, 2012.

WILDERSON, Frank. **Red, White, and Black**. Durham: Duke UP, 2010.

WILLIAMSON, Terrion. **Scandalize My Name**. New York: Fordham UP, 2017.

WILLIAMSON, Terrion. In *Defense of Ourselves*, 2019. Disponível em: <https://syndicate.network/symposia/literature/black-feminism-reimagined/>.

WOODS, Tyron. Putting Afro-pessimism, Intersectionality, and Solidarity to Work. **BAR**, 8 August. 2018. Disponível em: <https://blackagendareport.com/putting-afro-pessimism-intersectionality-and-solidarity-work>.

WYNTER, Sylvia. 1492: A New World View. In: **Race, Discourse, & the Origin of the Americas**, edited by V. L. Hyatt, and R. Nettleford, 5-57. Washington: Smithsonian Institution Press, 1995.

Data do recebimento: 12/05/2023

Data do aceite: 15/05/2023

Dados do autor:

Sirma Bilge

Professora catedrática no departamento de sociologia da Universidade de Montréal, onde leciona cursos de graduação e pós-graduação sobre gênero e sexualidade, racismo, nacionalismo e relações étnicas, abordagens pós-coloniais e descoloniais.