

Entre deusas, ciborgues e o perigo de (querer) ver tudo: Friccionando conceitos para uma teoria feminista localizada

Between goddesses, cyborgs and the danger of (wanting) to see everything:
rubbing concepts for a localized feminist theory

Mariana Imbelloni Braga Albuquerque¹

RESUMO

O presente artigo propõe um diálogo entre as propostas de conhecimento localizado e a crítica a determinados usos da teoria interseccional não comprometidos com a justiça social. A partir deste diálogo, pensa as implicações do conhecimento localizado nas discussões feministas racializadas.

PALAVRAS-CHAVE: Conhecimento Localizado. Interseccionalidade. Agenciamento.

ABSTRACT

This article proposes a dialogue between some proposes of localized knowledge and the critics to a certain kind of use of intersectional theory, no compromised with social justice. From this dialogue, I want to think about the implications of localized knowledge in racialized feminist discussions.

KEYWORDS: Situated Knowledge. Intersectionality. Assemblages.

- Eu quero saber de que cor o senhor vê as coisas

- Da mesma que você – sorriu o diretor.

-E como é que o senhor sabe de que cor eu vejo as coisas?

Eduardo Galeano (*Pontos de Vista*, no *Bocas do Tempo*)²

As críticas às teorias universalistas, embora também critiquem-se entre si, têm sido contundentes em apontar: não é mais possível o olhar imparcial. Olha-se de alguma parte e para algum lugar. Os saberes, na expressão de

¹ Graduada em direito pela PUC-Rio e História pela UFF. Mestranda em Direito pela PUC-Rio. E-mail: mariana.imbelloni@gmail.com.

² GALEANO, Eduardo. *Bocas do Tempo*. Porto Alegre: L&PM Pocket; v. 841)

Donna Haraway, estão localizados. Fica proibido o “truque de deus”, a onisciência, o tudo ver com igual distância (HARAWAY,1995). Daí em diante, contudo, as questões seguem infindas. Só quem olha de um determinado ponto pode ver algo? Localizar um olhar limita essa visão? Ou permite que desse lugar se perceba com maior exatidão aquilo que se vê? Assumir de onde se vê autoriza qualquer horizonte? Só de determinados lugares se vê determinadas coisas? Usar lentes para ver o que antes não estava nítido amplia a visão? E até que ponto? Pode essa lente modificar –ou acoplar-se - ao próprio olho?

No final do seu provocativo “Manifesto Ciborgue”, também Haraway, com, talvez, uma fixação devida, arremata a discussão que vinha delineando entre políticas identitárias e a proposta de um corpo para além das identidades com a frase de efeito “Eu prefiro ser um ciborgue do que uma deusa” (HARAWAY, 2009). Para Jasbir Puar, já está nesta frase *prevista* (ou, talvez, postulada) a oposição que se formaria em torno de um engajamento pela reafirmação de *diferenças* (o essencialismo da linhagem da deusa) e a possibilidade de pensar corpos como construções instáveis que se interconectam por fronteiras porosas (o diluído ciborgue pós-estruturalista). Puar, contudo, não vê tais conceitos como necessariamente antagônicos, embora de difícil conciliação, propondo-se a pensá-los, senão em conjunto, em atrito, em fricção. Pergunta-se, por sua vez, voltando para a espiral onde dançam o ciborgue e a deusa de Haraway (antes de sua fatídica escolha), se não pode ser uma deusa ciborgue. (PUAR, 2013)

Neste diálogo entrecortado –e, talvez, imprevisto - entre uma proposta posicionada e um campo interseccional, mediado e tensionado pela metodologia *queer* de Jasbir Puar, são viáveis muito mais inquietações que possibilidades de resposta. Aliás, provavelmente, as possibilidades de resposta não fossem desejáveis, frente à potência de trabalhar no limiar destas inquietações. Deste modo, a proposta que norteia o presente trabalho é seguir a espiral de deusas e ciborgues desenhada por Haraway e continuada por Puar, mas atravessando-a de outros olhares e lentes, inclusive o meu, de feminista branca buscando entender o que e como se vê. Para isso, apresentarei brevemente algumas das críticas e discussões atuais em torno do conceito e dos usos das lentes da interseccionalidade através de contribuições recentes a este campo de análises. Após, partirei para o ciborgue de Haraway, tensionando-o com a proposta da própria autora de saberes localizados. Para, enfim, pensar nesse ciborgue-

deusa (ou ciborgue que usa lentes?) através da obra de Puar e Malini Schueller. E sem, talvez, termos que nos decidir entre deusas e ciborgues, pensar os perigos, sempre, de pensar que se pode “tudo ver”.

Na via das interseccionalidades: lentes ou olhares?

Desde que encontrou sua forma acadêmica mais conhecida, com os importantes estudos de Kimberlé Crenshaw no final de década de 1980, a teoria da interseccionalidade tem sido vivamente utilizada, debatida e alargada. De fato, mais do que pensar em uma teoria, que, talvez, nem seria totalmente fiel à proposição da própria Crenshaw,³ hoje se pode falar em todo um campo de estudos interseccionais, nem sempre coerente ou de acordo entre si, mas em constante produção. A ampla utilização, contudo, colocou questões sobre até que ponto sua propagação pode tê-la descaracterizado (e, então, sobre o que é a interseccionalidade) e sobre seu papel na estabilização de identidades ou mesmo da própria diferenciação sexual (a partir de críticas radicais e pós-estruturalistas, sobretudo). Nesta seção, apresentarei algumas das discussões recentes em torno dos estudos interseccionais, a partir da obra de Crenshaw e de apontamentos de Patricia Hill Collins, para pensar a trajetória e o estado atual da arte deste campo de estudos, qual é essa lente aqui proposta.

Para tanto, é necessário traçar breve esboço das origens e conceituação inicial da teoria interseccional. Como aponta Collins (COLLINS, 2017), conquanto tenha ganhado a roupagem acadêmica mais definitiva com Crenshaw, consideravelmente bem localizada para tanto enquanto advogada e teórica crítica da igualdade racial, o pensamento interseccional remonta em sua genealogia à militância feminina negra no Estados Unidos ao longo dos séculos XIX e XX. Sobretudo pensando na atuação de coletivos e intelectuais negras dos anos 1960 e 1970, Collins fala de uma atitude implicitamente interseccional, ao reivindicar uma luta conjunta contra sistemas de opressão indivisíveis atuando sobre os mesmos corpos.

³ Tanto nos textos iniciais quanto, sobretudo, nos mais recentes, a autora reitera uma compreensão da interseccionalidade como uma metodologia, uma forma de ver, e, sobretudo, uma *práxis*. Quanto a isso, se retornará no correr do trabalho.

Esta é, de fato, a grande questão que norteia os estudos de Crenshaw ao cunhar academicamente o entendimento de interseccionalidade. Em seu texto germinal, *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color*, parte da análise de políticas públicas voltadas para duas formas comuns de violência contra a mulher, agressão física e estupro, para considerar como as experiências das mulheres de cor são, frequentemente, o produto da intersecção de padrões de opressão racistas e sexistas. E, mais contundentemente, como essas experiências não tendem a ser representadas nem pelo movimento feminista hegemônico (branco) nem pelo movimento negro, eminentemente masculino (CRENSHAW, 1991). Propõe, assim, justamente, a construção de um modelo metodológico que permita olhar para estas experiências, de outra maneira invisíveis, e criar políticas a ela endereçadas. Em pictórica e muito repetida metáfora, pensando as opressões como ruas, explica, uma mulher que se encontra no cruzamento de diversas opressões está, efetivamente, em um lugar diverso daquela que não sofre o peso das mesmas estruturas de dominação. Não é, pois, uma simples sobreposição, mas sim uma intersecção, uma intersecção que precisa ser olhada em sua complexidade para ser, se não compreendida, não invisibilizada (CRENSHAW, 2002).

Muito embora fale enquanto feminista negra e parta da experiência de mulheres de cor estadunidenses para sua metodologia interseccional, a autora reitera explicitamente que entende que há inúmeros eixos de opressão que podem estar se interseccionando em um corpo, não apenas, ou necessariamente, as opressões de raça e gênero. Assim, não haveria uma oposição, nos termos de Crenshaw, à uma análise interseccional com base em opressões de sexo, sexualidade, classe, etc.(sendo o etc, em si, para muitas autoras, já um problema.). Esta metodologia ampla e potente, pois, permitiu (ou possibilitou, não necessariamente os permitindo) uma vastíssima gama de estudos. E ensejou entusiastas adesões, severas críticas e atentas preocupações. Não sendo a proposta do trabalho, não tentarei aqui, nem creio que seria possível, mapear todas as principais discussões sobre a interseccionalidade atuais, atendo-me a alguns importantes apontamentos sobre seu uso, que se relacionam com a sequência dos argumentos propostos.

Patricia Hills Collins, em recente texto, demonstra, igualmente, uma grande preocupação com o descolamento da interseccionalidade enquanto forma de investigação de compromisso com uma perspectiva de justiça social. Ao percorrer brevemente a genealogia das proposições da própria Crenshaw, demonstra como, embora a metodologia interseccional comportasse discussões entre eixos de opressão por quem não os vivencia, havia, reiteradamente, uma preocupação com afirmar a importância de ouvir as experiências silenciadas dos grupos desvalorizados que se encontram na convergência das dominações, de modo que, conquanto não defendesse uma unicidade de voz, reconhecia um necessário privilégio do ângulo de visão via de regra ignorado. Para além, relembra como o próprio fato de Crenshaw reivindicar-se como feminista negra significa uma tomada de posição meta-teórica. Ainda, destaca a importância da interseccionalidade reconhecer que determinadas experiências não podem passar por uma análise mono-categórica, sendo impossível estabelecer uma prioridade, visto que é uma experiência sinérgica. Por fim, e talvez mais importante, destaca como o trabalho de Crenshaw é profundamente vinculado à sua finalidade, a dizer, se a importância de uma análise compreensiva possibilita a proposição de ações mais efetivas, não há um olhar interseccional sem uma perspectiva de justiça social (COLLINS, 2017).

Para Collins, assim, o principal do potencial crítico da interseccionalidade teria “se perdido na tradução” de uma prática engajada para uma teoria asséptica. Enquanto a proposição inicial teria um óbvio componente de *bottom-up*, partindo das políticas de base para a discussão acadêmica, a apropriação desta academia a teria invertido como *top-down*. A autora associa tais críticas, não as restringindo, contudo, à guinada neoliberal vivenciada em diversos países do mundo (citando textualmente o Brasil) e a aproxima de um momento acadêmico de foco em teorias pós-estruturalistas não preocupadas diretamente com o engajamento social. Viria, assim, desse descolamento da preocupação com a justiça social e com o reconhecimento da importância do conhecimento *situado*.

Cho, McCall e a própria Crenshaw, dialogando com muitas das críticas apontadas para a interseccionalidade neste grande percurso de traduções e deslocamentos, aproximam-se, de alguma forma, deste caminho, ao ponderar que o que caracteriza um estudo interseccional é o seu comprometimento efetivo

com o questionamento das estruturas de poder.(CHO, CRENSHAW & MCCALL, 2013). Descartam, de fato, a importância do que se “chama” interseccionalidade, ou do que *é* a interseccionalidade para uma proposta de um campo de estudos interseccionais que partilha, fundamentalmente, deste questionamento constante não de uma retórica única, mas cuja análise discute similaridade e diferença através da interrelação entre categorias de poder, cuja análise engaja-se na prática do questionamento e reprodução destas dinâmicas.

Voltarei a este texto para discussões posteriores, mas é interessante aqui notar que, conquanto se afaste da teoria mais racialmente marcada de Collins (e aqui se encontra outro aspecto de críticas e discussões quanto ao campo de estudos interseccionais que não explorarei aqui), o texto de Cho, McCall e Crenshaw aproxima-se do de Collins quanto à preocupação estrutural com o que *faz* a análise dita interseccional. Com seu comprometimento com a justiça social através do questionamento das estruturas de poder por trás dos dados da análise. Este comprometimento, talvez, tenha a ver com reconhecer-se deusa, ou ciborgue, ou pensar sua localização em toda essa discussão.

Ciborgues localizados e interseccionalidade como agenciamento: para além de identidades?

Para pensar nestes ciborgues, talvez, localizados, e na deusa, talvez, também limitada, é necessário retomar a proposta teórica de Donna Haraway, bem como apresentar a conceituação de Jasbir Puar sobre a interseccionalidade como agenciamento (“assemblage”)⁴. Nesta seção, assim, tentarei articular algumas das propostas de cada uma das teóricas para, depois, poder voltar às espirais (e confusões) entre suas metáforas.

Ao compor o mito político do ciborgue, Donna Haraway propõe, nessa reinvenção de fronteiras, também, ou sobretudo, um suplantar de identidades. Em sua potente crítica, a autora aponta como as lógicas de nomeação, sendo sempre excludentes para serem inclusivas, reiteram fraturas e desarticulam a

⁴ A tradução do “assemblage” de Puar para “agenciamento”, aqui, segue a tradução do conceito usado pela autora vindo do filósofo francês Gilles Deleuze. O conceito foi formulado originalmente em francês como “agencement”, traduzido para o inglês como “assemblage” e para o português como “agenciamento”. A tradução de termos filosóficos é sempre uma questão para os estudos críticos, não sendo possível, no espaço do artigo, discutir toda sua genealogia, mas marcar o principal sobre sua significação, que será explicada mais adiante.

ação política. Reconhecendo, contudo, igualmente o caráter excludente das categorias universais, propõe uma política de afinidades no lugar de uma de identidades, de modo a se confundir fronteiras intra-mulheres para as coalizões possíveis.

Conquanto muito atraente, a proposta política de Haraway possui, para retornar à metáfora que guia esse artigo, pontos cegos. Afinal, se como ela mesma coloca, os ciborgues são difíceis de *ver*, talvez também possamos nos perguntar se eles veem bem (HARAWAY, 2009). Para sondar esta dificuldade, deles e de toda a teoria que, conquanto se saiba localizada, tenta *ver além*, nesta parte do trabalho, retomo tanto a genealogia do ciborgue, quanto as colocações de Haraway quanto à localização de saberes (e olhares) para preparar o terreno para a pergunta: de onde (e como) vê o ciborgue?

O ciborgue, esse mito-blasfêmia, híbrido de máquina e organismo propõe-se a romper as fronteiras e criar um imaginário político potencialmente partilhável. Haraway parte da crítica à toda experiência de mulheres (como sujeito universalizável) como ficção, posto que não há nada nesse “mulheres” que seja efetivamente compartilhado, para, ao invés de repartir estas experiências em identidades cada vez mais fraturáveis, criar uma outra ficção possível, ponto de encontro possível, a do ciborgue. O ciborgue seria uma proposta de rompimento com dualismos e linhas hereditárias, permitindo o eterno forjar de uma máquina-corpo não categorizada. Ou seja, rompendo tanto com projetos universalistas quanto com políticas identitárias e propondo um corpo-máquina-sujeito sempre em construção (HARAWAY, 2009).

Em outra parte de sua obra, porém sem se afastar da mitologia “originária”, Haraway propõe uma “objetividade feminista” calcada, justamente, na metáfora que lhe tomamos emprestada para guiar esse trabalho, a visão. Preocupada, aqui, com uma epistemologia científica que não alije a discussão feminista, separando um “nós” militante de um “eles” em laboratórios, mas tampouco se fiando na valorização do empírico como solução para a ciência engajada, parte da localização do saber para a construção de um conhecimento tanto localizado quanto científico (HARAWAY, 1995). Aqui está, em grande parte, retomando a oposição que já tinha delineado no final do “Manifesto Ciborgue” ao criticar as opções identitárias que partem da fala localizada como fonte primordial – a deusa – para buscar uma epistemologia

que permita reconhecer a localização do saber sem agarrar-se ao que chama “empirismo crítico feminista”.

Criticando o olho “conquistador”, esse que olha de nenhum lugar e tudo vê – o truque de deus – propõe que a objetividade feminista – ou qualquer objetividade - viria da possibilidade de, localizando o saber, responsabilizar-se por sua produção. O olhar, dentro da metáfora da autora, tem sido utilizado como distanciador entre o sujeito cognoscente e o objeto cognoscível, como se fosse um olho deslocado de um corpo que vaga vendo um mundo platonicamente dado. Apelar para visão orgânica, assim, parece útil, posto que assume a localização e permite ver-de-onde-se-vê. Saber e reconhecer de onde se vê é, dentro da proposição de Haraway, um argumento a favor do conhecimento situado e responsável, sendo responsável aqui aquele que pode ser chamado a prestar contas. E ciência, para ela, é, basicamente, uma prestação de contas.

Com tal proposta de posicionamento pretende, igualmente, afastar-se do que chama de relativismo, que concederia caráter de verdade a um conhecimento *porque* situado. O relativismo, como o conhecimento totalizador, seria outro “truque de deus”, no caso desta discussão, da “deusa”, pois tomaria como definitivo um saber que, mesmo que subjugado, e por isso sumamente desconsiderado, não permite, por si, afastar a necessidade crítica. A questão, assim, seria entender que o olhar da periferia para o centro, bem como o do centro para a periferia, para usar a imagem geográfica, são ambos localizados. As conexões possíveis, e Haraway acredita nelas, vem dessa assunção de lugar e permitir, nisso, um diálogo entre saberes e construção de conhecimento. Construção, aliás, não totalmente focada no sujeito, posto que o objeto é, também ele um ator, agindo sobre o olho e alterando-o no projeto conjunto de produção científico (e do mundo).

Na conclusão de seu livro *Terrorist Assemblages: homonationalism in queer times*, Jasbir Puar propõe, de maneira próxima, porém diversa, uma crítica dos estudos interseccionais como reiterações da diferença e da própria materialidade do corpo (tanto quanto à raça quanto ao sexo). Para ela, a interseccionalidade vista como sobreposição de identidades cria uma estabilização perigosa das identidades e busca substituir o sujeito universal por uma versão fragmentada ao infinito do sujeito moderno. Citando o forte

questionamento de Alárcon na obra *This Bridge called my back*, se pergunta “É necessário fazer um sujeito do mundo todo?”(PUAR, 2013)

A partir disto, e consoante a sua intenção de pensar o *queer* através da mesma via teórica, resgata o conceito deleuziano de agenciamento (*assemblage* em inglês, *agencement* em francês). Embora a tradução em português relembre conceitos de agência, o sentido dado por Puar⁵ é desse agenciamento como possibilidade de encontro e convergência. Corpos que se interpenetram e “redemoinham” juntos, afetando-se mutuamente. Para ela, então, raça e sexo, ao invés de identidades seriam eventos que se intrecruzam, de modo que a interseccionalidade seria, como *assemblage*, também uma convergência. Resgatando a metáfora do intrecruzamento de ruas de Crenshaw, ela não pensa na interseccionalidade como o *lugar* criado pelas vias de opressão que se intrecruzam, mas como as *conexões* que se dão quando os corpos colidem, ou no quando colidem as vias *nos* corpos (PUAR, 2013).

Em sua discussão sobre interseccionalidade, não sobre a teoria, mas, de fato, sobre alguns usos, a autora traz, também, uma sensível questão sobre um uso um tanto deletério da teoria interseccional como forma de estabilizar a mulher de cor no papel do “outro”. Tal se daria, sobretudo, a partir de seu branqueamento acadêmico sem ser devidamente acompanhado de um estudo da branquitude. A colocação da mulher de cor como objeto cristaliza tanto a identidade racial desta quanto da mulher/pessoa branca que a estuda, mas esta segunda segue não localizada.

Criticando assim a lógica identitária, mas não descartando a interseccionalidade, Puar propõe uma tensão contínua entre a tentativa de estabilização interseccional e a possibilidade de explosão da interseccionalidade como agenciamento. Essa interseccionalidade agencial poderia, então, ser uma lente, no sentido da própria Crenshaw? Uma lente sempre mutável e renovável? Uma lente que altera o próprio lugar? Uma lente que usa essa deusa-ciborgue que ela quer ser? Para pensar estas questões, as questões mais

⁵ Não se pretende, para fins deste trabalho, dialogar diretamente com a obra de Deleuze e Guatarri. Contudo, importante pontuar que o conceito de agenciamento tem como enfoque as conexões. A ideia é sobretudo de coleção, combinação, montagem. Ou, no dizer de Zourabichvili “se está em presença de um agenciamento todas as vezes em que pudermos identificar e descrever o acoplamento de um conjunto de relações materiais e de um regime de signos correspondente”. Assim, para além do indivíduo e das instâncias sociais, o agenciamento é o encontro de ambos, as conexões que criam o campo de desejo desse sujeito. ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Sinergia: Rio de Janeiro, 2004

prementes de toda essa inquietação, é interessante voltar para algumas críticas à composição do olho do ciborgue.

Em resumo, Haraway localiza-se então, ela mesma, dentro de uma proposta epistemológica que se poderia pensar como de posicionamento, diversa tanto das teorias universalistas quanto das correntes identitárias, que dariam preponderância a determinados saberes situados por normalmente subjugados na construção do conhecimento. A questão que fica, então, é pensar como esse ciborgue (que, se é basicamente a possibilidade de encontro dos saberes, é uma “assemblage”?) vê. Ele não é deus, nem a deusa, não pretendendo ver tudo. Mas, nesse encontro de olhares, será que há um olhar, ainda, dominante?

E de onde vê o ciborgue? As próteses e as lentes

Este ciborgue-encontro de fronteiras porosas e em constante movimento, vê de algum lugar? Ele é marcado racialmente? Obviamente, pela proposição de Haraway, o ciborgue não tem raça, nem sexo, nem nenhuma outra marca humana, dissolvida no maquinário de sua reinvenção, ou todas as próteses acopladas à sua composição. Contudo, isso não impede a pergunta de: tem o ciborgue uma cor? Qual o papel dessa “prótese”?

Malini Schueller, em seu *Analogy and (White) Feminist Theory: Thinking Race and the Color of the Cyborg Body*, (SCHUELLER, 2005) faz uma apurada crítica ao uso das analogias entre raça e sexo por várias teóricas feministas brancas como uma forma de tergiversar uma discussão mais epistêmica sobre o papel da raça na própria teoria. Analisando algumas obras de Gayle Rubin, Judith Butler e Donna Haraway, ela desenvolve o argumento de como o uso de tais analogias acaba funcionando como uma forma de o feminismo branco seguir não sendo interrogado, nem tampouco se interrogando a si mesmo (o olho que não se olha, embora reconheça-se situado?). Apresentarei, assim, resumidamente, a visão de Schueller sobre já nosso íntimo ciborgue, não adentrando, infelizmente, nos interessantes apontamentos que faz sobre Rubin e Butler, para não confundir com mais olhares essa discussão já consideravelmente multi-focal, para, enfim, chegar ao cerne, ou à íris, dos olhos da deusa-ciborgue de Puar.

Já de partida, fazendo breve inventário da produção recente de feministas brancas e feministas de cor, Schueller aponta como segue possível somente para as mulheres brancas falar de gênero enquanto as mulheres de cor têm que falar de grupo particular, reiterando a dicotomia do colonizador na qual este pode falar do mundo, enquanto o colonizado só pode falar de si. Mas, indo além, destaca igualmente que, quando feministas brancas dispõem-se a falar de raça, o fazem com um capítulo “sobre” raça, mas sem nem racializarem a si mesmas nem, sobretudo, tomar a raça para modificar epistemologicamente sua teoria. Funciona sempre como um aditivo, como um suplemento.

Neste sentido, para Schueller, a analogia tem um papel essencial na incorporação das mulheres de cor pelo paradigma dominante sem uma real modificação deste paradigma. Usando a raça como análoga ao gênero tanto se torna a opressão racial mais palatável e compreensível quanto cria uma continuidade, um legado de marginalização partilhável que aproxima os dois tipos de opressão. Ainda, e talvez de maneira mais perigosa, a analogia, feita para tornar mais compreensível, elide as diferenças cruciais, funcionando como uma forma de (neo)colonização do pensamento que aparentemente inclui mas, aproximando, descaracteriza e subordina.

A raça incorporada como um apêndice, aqui, acaba reiterando um discurso da sexualidade como algo mais importante, o que, em uma hierarquia de ontologias, privilegia a branquitude. De fato, ao se pensar na raça como uma analogia⁶ para entender gênero ou sexualidade, gênero segue branco, sexualidade segue branca. A analogia racial funcionaria, assim, como um fetiche colonial que desloca as potencialidades disruptivas da crítica racial para um lugar seguro para a teoria branca.

Falando especificamente da composição do ciborgue de Haraway, Schueller chama atenção para as contradições internas da própria autora e da forma como o desenha. Embora Haraway se localize racial, sexualmente e quanto à classe, embora leia e dialogue ativamente no ensaio-manifesto com a obra de importantes autoras negras, na hora da própria composição do

⁶ Analogia, aqui, seguindo o sentido dado na crítica de Schueller, para quem a teoria feminista branca usa da comparação com situações de preconceito racial para expor opressões heteronormativas. Dando um exemplo cotidiano, como quando se usa da analogia com a não permissão de pessoas negras em determinados espaços (práticas de segregação estadunidenses do século XX) para expor o caráter opressivo da não permissão de mulheres em determinadas instituições.

ciborgue, não usa a raça senão como analogia. É significativo, e, talvez, sintomático, que, ao final do manifesto, quando lançará com mais *clareza* as bases do ciborgue, invoque a obra de mulheres negras e de autoras de ficção científica, de maneira justaposta, não em diálogo.

A mulher negra, nesse ponto, é analogia, analogia ao ciborgue-monstro, ficção real. Esta justaposição de contextos, como aponta Schueller, não se traduz em conexão ou relação. A mulher negra é uma prótese do ciborgue que justifica sua existência, mas em nada o altera. Embora seja retirável sem prejuízos (ao ciborgue), por ali estar, analógica e irrealmente, permite que ele siga racializadamente inquestionado. Por isso, como aponta Schueller, o ciborgue, e o lugar protético da mulher negra nessa mitologia, bem como a analogia para o feminismo branco, são formas da branquitude seguir ininterrogada sobre seus privilégios teóricos.

O ciborgue, pois, nesta perspectiva (que nos parece coerente), é também localizado, e perigosamente, sua localização não é discutida. Rapidamente ascende ao Olimpo das visões imparciais. Mas onde fica, então, a deusa ciborgue de Puar, nesta reflexão? Ao resgatar a ideia de interseccionalidade como uma proposta de agenciamento e criticar a reiteração da mulher de cor “outro”, a autora dá destaque, como já dito, à metáfora das vias de opressão, da obra inicial de Crenshaw. Mas, e se pensássemos a interseccionalidade como uma lente?

No texto já acima mencionado, Cho, MacCall e Crenshaw definem três níveis de engajamento formando os campos de estudos interseccionais atuais (CHO, CRENSHAW & MCCALL, 2013). O primeiro, consistindo em um quadro interseccional de investigação para pesquisas, o segundo, como debates metodológicos sobre o paradigma de interseccionalidade e o terceiro como as lentes interseccionais para se pensar políticas e intervenções públicas. Os três, obviamente, não consistem em projetos apartados, mas em níveis diversos de preponderância na pesquisa, conquanto misturados.

A visão através das lentes interseccionais, assim, para as autoras, bem longe de ser só um projeto acadêmico, traz a práxis como uma chave de crítica e intervenção interseccional. (CHO, CRENSHAW & MCCALL, 2013) Pensando como a prática necessariamente informa a teoria e a teoria deveria melhorar a prática, retoma-se, justamente, a requisição de engajamento com essa lente

para questionar as estruturas de poder. Usar a “lente interseccional” assim, ao que se pode inferir, requer saber-se vendo, requer um comprometimento com ser um sujeito que vê.⁷

Voltando esta interseccionalidade-lente aos olhares localizados de Haraway, pode o olho situado usar uma lente (essa lente), ou sempre incorrerá no risco de a ela acoplar-se como prótese, e assim eximir-se de auto interrogar-se? Se incorrer sempre nesse risco, não deve usá-la, ou manter-se sempre atento para não confundir lente e olho, para seguir localizando (se)? A deusa-ciborgue seria um ciborgue com uma lente? Ou é uma deusa – inegociavelmente situada – para qual convergem perspectivas temporariamente localizadas? A deusa-ciborgue não estabiliza, de alguma forma, um olhar? O risco, aqui, sempre encenado, é que o olhar que, sabendo-se localizado, ao descrever sua localização, pretenda, dela, ver tudo. E, ao incorporar lentes para ver o que de outra forma não lhe seria acessível, pretenda-se, não onisciente como um antigo deus universal, mas, talvez *onividente*.

Nesse ponto, retomando Schueller e uma possível leitura de Crenshaw, o mais importante não seria o alcance da visão para longe, mas a possibilidade de, voltando esse olho para si, não em um espelho narcísico, mas em uma autocompreensão, saber o quanto é forjado não só pelo seu lugar, mas também pela forma com que se dá sua *vista*. É elucidativo, neste ponto, o comentário de Schueller sobre o trabalho de Ana Laura Stoler.

Stoler, estudando a *História da Sexualidade* de Michel Foucault, denota, não que essa História é basicamente europeia, o que já foi, de fato, apontado por diversas críticas, mas como, na verdade, ela não é tão *só* europeia assim. Muito embora somente se enfoque nos sujeitos europeus (e deixe o resto da humanidade fora), a sexualidade deste sujeito europeu era, efetivamente, afetada pela sexualidade colonial, não havendo estudo *possível* sem essa sexualidade. Assim, *localizar* o olhar de Foucault não resolve a questão, o ponto não é inserir mais um – ou quantos fossem – capítulos na *História da*

⁷ Cabe dizer que Cho, McCall e Crenshaw afastam críticas como a de Puar, entre outras autoras, de que a interseccionalidade baseia-se na “diferença”, reiterando que tais críticas se endereçam a trabalhos que não estão realmente inseridos que elas definem como campo interseccional. Sobretudo, as críticas refletem a falta de engajamento com tanto a literatura originária quanto a contemporânea da interseccionalidade. Se a interseccionalidade é ponto de encontro, ela não pode ser sobre diferença. Tal “resposta”, contudo, não nos parece interferir diretamente na proposta do trabalho, que não é debater estas críticas, mas as metáforas geradas dialogando em outras formas de ver.

Sexualidade, mas pensá-la de outra forma, pensar como ela se pensa a si. Aqui, com nossa proposição, que ela se olhe com outras *lentes*.

Friccionando conceitos, afetando políticas

A proposta de interseccionalidade como agenciamento colocada brevemente por Puar no final de seu principal livro foi debatida e questionada por autoras posteriores, fazendo-a revisitar algumas questões no texto posterior que, em grande parte, forneceu as metáforas e o *olhar* para este artigo. Olhar, este, que não se pretende mais do que mais um olhar localizado questionando a si, através de ferramentas teóricas, talvez, aqui muito misturadas. Mas essa mistura, mais que acidente de percurso, pertence à própria proposta teórica norteadora tomada de Puar, de friccionar conceitos constantemente de modo a afetar as políticas e, poderia acrescentar agora, afetar a si.

O ponto principal desta discussão teórica, se é possível resumi-lo, era ir além das perspectivas de saberes localizados, friccionando-as com as críticas à localização do próprio ciborgue, bem como com o lugar das lentes e o perigo das próteses nessas formas de ver. Se fui fiel à essa proposta, não há conclusão possível, se não a própria organização destas ideias para um olhar atento de si, um olhar objeto de si e ciente do alcance limitado, e por vezes disforme, de suas lentes.

Localizar o saber não é suficiente, mas é um caminho. Friccionar conceitos a partir disso é nunca achar um lugar de conforto, mas resignar-se (ou mesmo acostumar-se) a esta fricção. Assumir as lentes, mas não as assimilar aos olhos é, também, responsabilizar-se pelo saber parcial, mas de modo a questionar o próprio sujeito que o produz, não olhando somente para um “outro”, mas para o próprio lugar.

Como uma justificativa – ou quase um pedido de desculpas – para estas inconclusões tão inquietas tomo emprestado um trecho da final de Jasbir Puar no *Terrorist Assemblages*:

I would argue that the contradictions and discrepancies rife in this endeavour – creative mistakes, perhaps – are not to be reconciled or synthesized but held together in tension. They are less a sign of

wavering intellectual commitment than symptoms of the political impossibility to *be on one side or the other*.(grifo da autora)⁸

Não é possível estar em um lado, nem em outro, mas não é necessário escolher, ao menos não de maneira drástica. As contradições servem para inquietar, a inquietude, talvez, deva ser o compromisso.

O olho do ciborgue, tal como o da deusa, é situado. O da deusa-ciborgue não parece escapar à regra. O que não os impede de olhar para toda parte, mas sim de ver tudo com a mesma nitidez. Friccionar o olho talvez seja perigoso, olhos são sensíveis, como as possibilidades políticas. Mas esse incômodo é o necessário para lhe dar consciência de si. Para não deixar pensar que aquelas lentes lhe foram incorporadas. Como um esfregar de olhos a cada manhã que, enquanto se acostuma com a luz e o foco, relembra, brevemente, que tudo que vê é impressão e brilho.

Referências

CHO, Sumi, CRENSHAW, Kimberlé e MCCALL, Leslie. Toward a field of intersectionality studies: theory, applications and praxis. In: *Signs* v. 38 n 4 p. 785-810, 2013.

COLLINS, Patricia Hill. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. *Parágrafo* v. 5, n 1, 2017.

CRENSHAW, K. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics, *University of Chicago Legal Forum* v. 14, 1989 p. 538–554.
_____. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*. v. 43, No. 6 1991, p. 1241-1299.

_____. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos feministas* 1, p.171-189, 2002.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

⁸ Em livre tradução: “Eu gostaria de argumentar que as abundantes contradições e discrepâncias deste esboço – erros criativos, talvez – não são para serem reconciliados ou sintetizados, mas mantidos juntos em tensão. Eles são menos o sinal da indecisão de um compromisso teórico que sintomas da impossibilidade política de *estar em um lado ou no outro*.” PUAR, Jasbir. “Conclusion: queer times, terrorist assemblages” in *Terrorist Assemblages: homonationalism in queer times*. Op.cit. p 209.

_____Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu* n 5, 1995. p. 07-41.

PUAR, Jasbir. Conclusion: queer times, terrorist assemblages. In: *Terrorist Assemblages: homonationalism in queer times*. Durham e Londres: Duke University Press, 2007.

_____ *Prefiro ser um ciborgue a ser uma deusa: interseccionalidade, agenciamento e política afetiva* in *Meritum* v.8 n 2 – Belo Horizonte, 2013.

SHUELLER, Malini. *Analogy and (White) Feminist Theory: Thinking Race and the Color of the Cyborg Body*. In: *Signs* v. 31 n 1p. 63-92, 2015.

Recebido em março de 2018.
Aprovado em novembro de 2008.