

## Práticas críticas de si: o pensamento hegemônico em xeque

*Critical practices of oneself: hegemonic thinking in check*

Juliana Ortigosa Aggio  
Universidade Federal da Bahia (UFBA)  
juortegosa.aggio@gmail.com

**Resumo:** Com base nas reflexões de Aníbal Quijano, Monique Wittig, María Lugones e Glória Anzaldúa, foi possível compreender que há um modo hegemônico de pensar que opera com base em *categorias* heteronormativas coloniais binárias e num *modo* universalizante. Se, na contemporaneidade, o pensamento hegemônico é marcadamente heteronormativo, colonial e neoliberal, e naturaliza diferenças numa chave binária e desigual, produzindo efeitos práticos materiais opressivos, recusá-lo significa realizar um processo de descolonização do próprio modo de pensar. Tal processo pressupõe não apenas criticar suas categorias dicotômicas, seu modo universalizante de operar e seus efeitos destrutivos, mas que a crítica se desdobre no que denominei, inspirada por Foucault e Butler, de *práticas críticas de si*, ou seja, uma internalização cotidiana da crítica e abertura para outros modos de pensar e viver as relações a si, com os outros e para com a verdade.

**Palavras-chave:** pensamento hegemônico; heteronormatividade; colonialidade; práticas críticas de si.

**Abstract:** Based on the reflections of Aníbal Quijano, Monique Wittig, María Lugones and Gloria Anzaldúa, it was possible to understand that there is a hegemonic way of thinking that operates on the basis of binary colonial heteronormative *categories* and in a universalizing way. If, in contemporary times, hegemonic thinking is markedly heteronormative, colonial and neoliberal, and naturalizes differences in a binary and unequal key, producing oppressive practical material effects, rejecting it means carrying out a process of decolonization of the way of thinking itself. This process presupposes not only criticizing its dichotomous categories, its universalizing way of operating and its destructive effects, but that the criticism unfolds in what I have called, inspired by Foucault and Butler, *critical practices of the self*, in other words, a daily internalization of criticism and openness to other ways of thinking and living relationships with oneself, with others and with the truth.

**Key-Words:** hegemonic thinking; heteronormativity; coloniality; critical practices of oneself.

Recebido em 31 de maio de 2024. Aceito em 01 de outubro de 2024.

*doisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 21, n. 3, nov. de 2024, p. 243 -255 / ISSN: 2179-7412  
DOI: <https://doi.org/10.5380/dp.v21i3.95678>

Até que a filosofia que mantém uma raça superior e outra inferior seja finalmente e permanentemente desacreditada e abandonada, todo lugar está em guerra.

(*War*, Bob Marley)

### O jogo entre a singularidade e a identidade

Quando escrevemos um texto e comunicamos uma ideia filosófica, a primeira interpelação que me poderia ser feita logo de início é a seguinte: o que você deseja com esse texto? Por que você nos traz esta questão filosófica? Ou mesmo: quem é você que nos está trazendo essa questão e por quais razões ou intenções? Num saber localizado a partir de uma perspectiva não apenas minha, individual, mas nossa e de nosso tempo, eu, uma mulher brasileira, paulista, residente na Bahia, branca, feminista, lésbica e mãe, gostaria de formular algumas perguntas com uma intenção bastante singela que, se for nítida o suficiente, poderá ser compreendida ao final. Se a identidade é uma ficção criada em uma cultura a partir de discursos verdadeiros sobre o sujeito, uma problemática íntima e cotidiana atravessa nossas vidas: o que eu sou, em sua mais exata e profunda singularidade, não teria nome nem expressão identitária, já que o que eu sou é e não é o que dizem que sou. Embora nossa sociedade, língua e cultura atribuam nomes gerais que marcam a existência dos indivíduos e nos fazem existir para os outros e em uma dada sociedade, a singularidade sempre escapa a qualquer generalização, do que se segue que nossa existência é própria tanto ao singular quase indizível como à generalidade social dizível e taxativa. Socialmente inteligível e reconhecível para si e para o outro. Singularmente fronteira entre o inteligível e o ininteligível, entre o nomeável e o inomeável, já que o singular é aquilo mesmo que não pode ser nomeado com precisão, do ponto de vista da linguagem, por ela encerrar nela mesma uma precariedade na apreensão do singular: a linguagem opera necessariamente com termos gerais. Por mais que se intua que há uma singularidade não dizível em termos gerais, quando tento dizer de mim mesma naquilo que há de singular, eu tenho em minhas mãos essa precariedade da linguagem que não opera senão por termos gerais. Há, todavia, uma singularidade de minha existência que resiste e tensiona com minha existência social. Há um jogo entre identidade e singularidade. E a identidade é uma função e um marcador de poder social.

Embora na ultrassonografia da barriga de minha mãe, o meu gênero já tenha sido determinado pela interpelação médica que disse “é uma menina”, e um nome feminino me tenha sido, em seguida, atribuído; embora todos os dias eu vista roupas femininas e seja reconhecida e interpelada como mulher cis pelos outros; ainda assim, mesmo diante de marcadores de identidade que dão inteligibilidade, como diria Judith Butler (2016), à minha existência social, há uma singularidade que resiste na medida mesmo em que a ficção identitária não é capaz de entender plenamente e esgotar toda existência individual. Numa espécie de jogo agonístico, ora cedemos mais, ora resistimos e subvertemos o poder determinante de tal ficção, compartilhada socialmente e assumida pelo indivíduo não apenas como sendo dele, mas sendo ele. Então, se, por um lado, alguém diz que sou mulher e ser mulher numa sociedade é uma ficção, um constructo social, por outro, em alguma medida a minha existência individual resiste a se reduzir a esse marcador social ou nomenclatura imposta involuntariamente quando eu exerço a crítica. Eu não decidi ser mulher; disseram que eu sou mulher desde a barriga da minha mãe. Essa categoria de gênero me foi imposta socialmente e eu reproduzi involuntariamente as características que, no meu corpo, ganharam uma forma de mulher: meu cabelo, minha vestimenta, meu jeito de falar e de me comportar. Mas há algo em mim que diz: eu não sou inteiramente isso que querem que eu seja. Há algo em mim que resiste a essa nomenclatura identitária do ser mulher em nossa sociedade. Pelo menos, como lésbica, encontro-me um tanto despreocupada em exercer a função social de dar prazer aos homens e assim escapo ou recuso alguns aspectos da heterossexualização do ponto de vista afetivo, sexual, estético etc. Por outro lado, eu gosto de ter o meu corpo de “mulher”, com seios e vagina, o que sinaliza que eu não quero ser homem,

mas tampouco a mulher idealizada para os homens. Talvez, ser lésbica não significa simplesmente não ser mulher, como quis Monique Wittig, mas outra mulher que não aquela idealizada e objeto de apropriação pelos e para os homens. Eis aqui, nessa agonística, algum lampejo de liberdade diante das determinações do poder e suas narrativas que nos constituem.

Montada a cena, o grande ato dramático surge no momento em que, diante do enigma da liberdade de se constituir, alguma ruptura é possível nessa trama do jogo entre a imposição social da identidade e certa resistência singular. Essa possibilidade reside no ato de pensar como um *colocar-se em questão* de modo que o pensamento não mais poderia estar desprendido da prática de si, de uma profunda e transformadora reflexão sobre si. Antes de abordar o que denomino prática crítica de si, cabe perguntar de que *si* estamos falando. Certamente, não estaria aqui tomando o tempo de vocês para sustentar uma nova metafísica do *si* ou do *eu*. Trata-se não de uma substância cravejada de atributos essenciais e acidentais, nem estaria o *si* regado pelo poder divino da imutabilidade, pairando sobre nossas cabeças como uma natureza humana ou uma ideia abstrata de humanidade que nada diz de nós em nossas particularidades, tampouco poderia ser pura humanidade ou pura racionalidade, já que nenhuma dessas ilusões se mostraram convincentes para os tempos atuais. Como bem mostrou Foucault, na conferência *A cultura de si*, em 1983: “o *si* não é mais do que relações consigo próprio. O *si* é uma relação. O *si* não é uma realidade, não é uma coisa estruturada, dada no início. É uma relação consigo próprio” (FOUCAULT, 2015, p.97). Se o *si* não é uma coisa estruturada ou uma substância permanente, então é sempre um vir a ser. Somos relações a si que vão se dando e se modificando, denominadas por Foucault de modos de subjetivação dentro de uma trama social de assujeitamentos e desassujeitamentos. Estamos sendo em relação a si e aos outros, ou como disse María Lugones (2014), é o ser-sendo relacional. Eis a plasticidade da subjetividade: o *si* não é uma essência, mas um campo de relações atuais e possíveis. Em poucas palavras: o *si* se faz em relações a si e com os outros, e tais relações podem ser mais ou menos livres, na medida em que resistem mais ou menos ao que há de opressor no poder determinante da identidade.

Certamente, nossos problemas sociais são muito maiores e mais complexos do que problemas de identidade, mas o que não podemos deixar de considerar é que as estruturas opressoras de raça, de gênero, de sexualidade e de classe permeiam, necessariamente, os processos de autodeterminação. Embora não se possa reduzir a singularidade do *si* à sua existência social, ele é transpassado pelas relações sociais, pois somos constituídos e nos constituímos do mesmo modo em que somos capazes de nos desfazermos e nos refazermos no interior mesmo da trama social. Seria muito ingênuo dizer que o indivíduo é simplesmente um produto social passivamente produzido, sem qualquer capacidade de feitura de si, assim como seria muito pretensioso afirmar que o indivíduo é capaz de se autodeterminar plenamente, como se ele fosse uma entidade insular sem relações intersubjetivas ou tivesse uma racionalidade poderosa o suficiente, de modo que o seu exercício o libertasse de toda e qualquer determinação vinda do “exterior”.

Depois desse percurso sobre o que somos ou estamos sendo na nossa existência individual e social, a pergunta fundamental que gostaria de colocar é a seguinte: como nós, enquanto indivíduos, podemos recusar aquilo que fizeram de nós? Onde está a nossa liberdade de autodeterminação diante das determinações sociais? Se a questão posta por Kant - o que somos nesse tempo que é nosso? - predominou na modernidade desde o século XVIII, a questão posta por Foucault, em 1982, no texto *Sujeito e Poder*, parece ser mais apropriada nessa busca pela liberdade na atualidade: não se pergunta mais ou simplesmente o que somos, mas como podemos recusar o que somos? Aqui se encontra a tensão entre a existência social – o que somos – e a existência individual – a possibilidade de recusar o que somos. É claro que há um entrelaçamento entre o social e o individual, entre essas duas perguntas ou investigações sobre si: não se poderia recusar o que se é sem antes saber o que se é. Procurar saber o que se é não significa obter uma definição positiva de *si* e depois negá-la, gerando uma definição negativa de *si*. Como se eu buscasse me definir como mulher e então passasse a recusar essa definição e a me definir negativamente como não mulher, ou como homem,

ou não binário. Não se trata de jogar com as nomenclaturas definitórias ou identitárias. Ora, a busca de uma definição de *si* já é, ela mesma, problemática. A definição de *si* pressupõe se atribuir predicados universais e abstratos o suficiente para não dizerem nada sobre a existência singular, ou para enquadrarem ou excluírem esse *si* de uma determinada formulação cultural identitária. Nessa lógica, se eu sou mulher, então não sou homem; se eu sou lésbica, então não sou hétera e assim por diante. A ênfase aqui vai em outra direção: o que é preciso fazer diante das nomenclaturas identitárias? O trabalho sobre *si* que proponho não é o da busca de uma definição, mas o de recusar enquadramentos, condicionamentos, possíveis definições e ditames sociais e culturais sobre *si*. A recusa, enquanto um lugar de liberdade, embora nos lance numa experiência vertiginosa de revisão de sentidos sobre a própria existência, não nos conduziria à paralisia niilista: eu não sou isso, mas tampouco sou aquilo, então não sou nada e nada mais faz sentido sobre mim mesma. Partindo da atitude crítica tal qual proposta por Foucault (1978), a recusa não se encerra nela mesma, ela permite nos abriremos a outras relações possíveis, outros modos de existir e viver mais livres e menos opressivos.

Segundo Foucault, em sua conferência *O que é a crítica* (1978), a crítica, inspirada em Kant, deve procurar não mais delimitar as condições e os alcances do conhecimento, portanto, a extensão de nossa capacidade cognitiva e de produção epistêmica como fez o filósofo alemão, mas, ao ser compreendida como atitude, êthos, modo de ser, virtude em geral, deve poder assumir um papel prático nessa trajetória de revisão de *si* mesmo. A recusa pressupõe, de alguma maneira, a capacidade de se rever. Trata-se não apenas de saber o que se é, mas de questionar o que fizeram de mim. O que importa é o que eu faço de mim a partir do que fizeram de mim. Nesse sentido, a crítica enquanto maneira crítica de pensar, dizer e agir, deve ser compreendida aqui não como um modo de se conformar às normas, mas como uma relação crítica com as normas que desafie a ordem estabelecida e possibilite certa liberdade na reelaboração de *si*. É preciso não apenas questionar as normas, mas se dar conta que o próprio questionamento das normas às quais minha existência foi enquadrada, às quais pertence a minha identidade social, faz com que eu me questione. Na medida em que questiono a identidade à qual estou atrelada, ponho em questão não apenas o tecido normativo da sociedade, mas a mim mesma, a minha própria inteligibilidade e humanidade. Ao exercer a crítica sobre mim como uma prática de *si*, eu flerto com o lugar da indefinição, da ininteligibilidade, do abjeto e do monstruoso, e me coloco em risco, já que o monstruoso “deve” ser eliminado para preservação na “normalidade”. Ou, como formula com clareza Butler, a crítica deve procurar fornecer “as condições e as indefinidas possibilidades de transformar o sujeito, de nos transformarmos a nós próprios” (BUTLER, 2015, p. 206).

Sabemos que, grosso modo, a crítica é algo instrumental e não uma finalidade nela mesma. Ela sempre existiu para que se possa estabelecer julgamentos epistemológicos, morais ou estéticos, mas aqui ela significa a possibilidade de transformação de *si*. Ela é o solo a partir do qual a liberdade é possível na medida em que permite a recusa a partir da qual é possível a resignificação e a reelaboração de *si*. Trata-se da atitude de se pôr em questão verdades estabelecidas como naturais e determinantes dos modos de existir, portanto, da prática de se rever na medida em que põe em xeque as “suas” verdades e as regras de verdade. Crítica enquanto atitude reflexiva e prática antidogmática, enquanto estratégia de questionar verdades supostamente inquestionáveis ou que se espera que as pessoas aceitem sem questionar: verdades dogmáticas, imutáveis, essenciais, cuja existência seria sustentada em *si* mesma. O essencialismo e a imutabilidade atribuídos à verdade é que devem ser postos em questão, e não a própria verdade, como se a mesma fosse impossível e o niilismo paralisante vencesse. Ao invés de relativização absoluta da verdade de modo a anulá-la, é preciso historicizá-la, contextualizá-la, ou seja, trata-se de pressupor uma historicização da verdade que se contrapõe a um possível caráter absolutismo essencialista. Diante de todas as tecnologias e artimanhas do poder em fazer parecer naturais as verdades, em naturalizá-las como supostamente inquestionáveis, o melhor aliado é o exercício da crítica para que se possa desconfiar, rejeitar, limitar e recusar a atuação de tais verdades na constituição de *si*. Em suma, é preciso não ter para com a verdade uma relação de submissão, sujeição e obediência servil, mas antes uma relação crítica, o que implica, necessariamente,

uma relação crítica consigo mesmo e com o outro de modo a não ter sua subjetividade excessivamente governada e subjugada.

### A liberdade da recusa

Se a recusa é o mote, a grande dúvida incide sobre saber *o que* e *como* recusar. Sobre *o que* recusar, cabe dizer, primeiramente, que a recusa não é gratuita, aleatória e feita de modo indiscriminado. O critério é a opressão, ou seja, trata-se de recusar relações opressivas consigo e com os outros. Senão todas, certamente grande parte das opressões são produzidas pelo o que denomino de pensamento hegemônico heteronormativo colonial. Esse pensamento organiza as diferenças de modo dicotômico, dualista, binário, operando uma homogeneização e apagamentos das diferenças singulares a partir de categorias gerais binárias. As diferenças, que são da ordem do singular, são lidas nessa chave dicotômica e valorizadas hierarquicamente, de modo a serem transformadas em desigualdades sociais e assim produzirem violências. Esse é o grande malefício do pensamento hegemônico: ler as diferenças como desigualdades. As diferenças entre os corpos é da ordem da multiplicidade particular quase infinita que nada justifica a leitura binária de gênero, a não ser a necessidade de produzir uma desigualdade social sustentada pelo regime cisheteropatriarcal entre homens e mulheres, e colonial entre humanos e não humanos, entendendo que o regime colonial pressupõe o heterossexual em seu interior, já que ter humanidade é ter um gênero.

O pensamento hegemônico, em suma, classifica as diferenças em termos identitários, dicotômicos e hierárquicos – superior/inferior, humano/não humano – produzindo violências sociais e, por isso, deve ser colocado em xeque. Isso significa que o critério da recusa é tanto social: a violência das exclusões oriundas da hierarquização e da vulnerabilização de seres tidos como “inferiores” por meio da atribuição desigual de valor às identidades; quanto individual: o sofrimento de ter sua existência legitimada senão em termos normativos. Ora, se há identidades mais ou menos normativas, “normais”, aceitas, valorizadas dentro do quadro hierárquico de cada sociedade, recusar essa valorização hierárquica violenta pressupõe, primeiramente, colocar em questão o poder das normas presente no modo de operar do pensamento hegemônico que estrutura as identidades internalizadas pelos indivíduos. Em outros termos, trata-se, primeiramente, de colocar em questão tal poder oriundo do pensamento hegemônico, e recusar certas narrativas e discursos verdadeiros sobre o que somos e o que podemos ou não ser.

Sobre *como* recusar o que somos, recorro ao cruzamento estratégico entre crítica e atitude proposto por Foucault. Um cruzamento que faz do conhecimento crítico uma prática de si, ao que denomino práticas críticas de si enquanto práticas que colocam o pensamento hegemônico em xeque. Mas antes de chegar ao xeque-mate, gostaria de mostrar o caminho que estou trilhando para tornar visível o que denomino de pensamento hegemônico.

Minha inspiração inicial surge da potente reflexão da filósofa Monique Wittig, em seu ensaio “O pensamento hétero” (1980), no qual ela mostra que a heterossexualidade passa de instituição social, política e econômica, conforme formulado por Adrienne Rich, para um regime político que governa o nosso modo de pensar. Cabe fazer uma observação importante sobre o nome desse ensaio e do livro homônimo publicado em inglês como *The Straight Mind* e, em francês, como *La pensée straight*. A palavra hétero, em português, não dá conta da complexidade do termo *straight*, que significa tanto hétero como reto, estreito, correto, padrão, fazendo uma remissão ao fato de tal pensamento ser hegemônico e operar como fator normatizante. Nas suas palavras: as categorias “mulher”, “homem”, “sexo”, “diferença”, “história”, “cultura”, “real” “funcionam como conceitos primitivos de um conglomerado de todo tipo de disciplinas, teorias e ideias atuais, ao qual chamarei de pensamento hétero” (WITTIG, 2022, p. 61). Tais categorias são afirmadas como naturais, ou seja, como inevitáveis, o que supostamente autorizaria o caráter epistêmico de universalidade, já que um fenômeno natural possui características universalizáveis: a identidade imutável



que unifica diferentes particulares. Um fenômeno natural é nomeado como algo universal ao subsumir particulares e sua inevitabilidade é traduzida como uma lei. Se tais categorias são tidas como naturais, então também seriam universais, inevitáveis, imutáveis, eternas.

Ora, o que estou chamando de pensamento hegemônico é o que opera com base em *categorias* heteronormativas coloniais binárias e, a partir dessas, funciona num *modo* universalizante. São duas as características fundamentais desse pensamento: o seu *objeto* são as categorias dicotômicas homogêneas e o seu *modo* de operar é a universalização, verticalização e hierarquização. Em poucas palavras, trata-se de um tipo de pensamento que se pretende universal por meio da estratégia de ocultar sua origem histórica, qual seja: uma cosmovisão particular – a europeia. Ele também oculta que representa apenas uma forma de pensar, colocando-se como pensamento universal, único ou superior. Como disse Dussel (2005, p.30): “ainda que toda cultura seja etnocêntrica, o etnocentrismo europeu moderno é o único que pode pretender identificar-se com a ‘universalidade-mundialidade’”. Um provincianismo com pretensão de universalidade como estratégia de domínio imperialista. Dussel foi claro em mostrar que há um tripla imbricação entre modernidade ocidental eurocêntrica, capitalismo mundial e colonialismo, ou seja, o capitalismo ganhou sua feição imperialista mundial com o colonialismo. O que temos na modernidade, ao fim e ao cabo, são paradigmas distorcidos de conhecimento e promessas libertadoras e emancipadoras, como as Iluministas, que fracassaram em termos de justiça social. O grande dilema da modernidade não foi a utopia de emancipação, mas o que essa utopia carregou com ela: o mito da superioridade dos europeus, ou seja, emancipar-se é se tornar europeu, logo, a imposição da cultura europeia, inclusive através de guerras e violências, seria, nessa visão, de responsabilidade dos “bárbaros” indígenas e africanos que resistem a serem educados. O projeto de modernização tem como estratégia parecer ser educacional e civilizatório para mascarar a exploração e dominação das populações que foram racializadas pelos europeus. Com efeito, se o projeto de libertação Iluminista inspirou o fim do colonialismo, certamente não foi determinante para o fim da colonialidade do poder. A modernidade nasceu sob um paradigma/pacto/contrato de racionalidade que exclui o colonizado desse projeto e que se efetiva com o que Aníbal Quijano denominou de colonialidade do poder.

Como anunciou Quijano, em seu texto que marca o movimento latino-americano de descolonização, *Colonialidade e Modernidade/Racionalidade*, de 1992, o que ele denomina de “colonialidade do poder” pode ser entendido como um poder colonial que teve início na colonização da América, em 1492, e perdura até hoje nas ex-colônias. Primeiramente, o autor diz que é preciso distinguir colonização ou colonialismo de colonialidade. A colonização da América estabeleceu, segundo o autor, uma ordem mundial dividida entre a classe dominante europeia e seus descendentes euro-norte-americanos e a classe dominada da América Latina e África. Foi um processo de escala global, de uma violência sem precedentes na história e com uma enorme concentração de recursos. Assim, o autor compreende o colonialismo como um sistema de dominação político-militar, e a colonialidade como dominação ainda presente na atualidade de ordem cultural, social e econômica sobre as outras culturas não europeias, ou seja, “o complexo cultural conhecido como racionalidade/modernidade europeia que serviu como um paradigma universal de conhecimento e de relação entre a humanidade e o resto do mundo”, do que se segue que “a colonialidade, em consequência, é ainda o modo mais geral de dominação no mundo atual, uma vez que o colonialismo, como ordem política explícita, foi destruído” (QUIJANO, 1992, p. 4).

O ponto a ser destacado é que, mesmo com a independência do ponto de vista formal político-jurídico, ainda se mantém a estrutura colonial de poder que produziu e continua produzindo discriminações sociais sob o estigma da raça. Ora, não é difícil de notar que os atuais explorados, dominados, discriminados são pessoas não-brancas racializadas. Se o colonialismo político foi eliminado, o cultural permanece, o que pode ser descrito, segundo Quijano, não apenas como subordinação, mas como uma verdadeira colonização do imaginário. O processo de colonialidade do

poder incidiu sobretudo na cultura e no modo de produzir conhecimento, fenômeno denominado de eurocentrismo, que posteriormente se estendeu para o modo de vida social e político, durante o período histórico da chamada modernidade até a atualidade. Houve uma sistemática repressão dos objetos e modos não europeus/ocidentais até que imperasse um modo de racionalidade técnico-científica que se autoproclamou como modelo de validação da produção do conhecimento dito rigoroso, neutro, científico, positivo, universal e excelente. O que houve, resumidamente foi: (i) repressão sistemática de saberes de outras etnias não europeias; (ii) controle social e cultural sobre os modos e os produtos de tais saberes; (iii) mistificação da própria cultura europeia.

Podemos inferir que o conhecimento se torna, pois, um lugar de poder colonial e fálico com a europeização, o branqueamento e a masculinização de sua produção. Institui-se, processualmente, uma universalização da cultura, vida e pensamento europeus. E o pensamento que opera de modo hegemônico é colonial, neoliberal, heteropatriarcal, portanto, branco, burguês, europeu e masculino. O seu viés colonial pode ser traduzido como uma razão eurocêntrica, violenta, desenvolvimentista e perversa sob as vestes de uma razão emancipatória, civilizacional e libertadora.

Para além do domínio epistêmico e cultural, a colonialidade do poder pode ser compreendida como um poder que incide, segundo Quijano, sobre o trabalho, o sexo, a natureza e a subjetividade, o que eu compreendo, para além de Quijano, como modos de exploração máxima do (i) trabalho escravo e seus produtos, (ii) do trabalho produtivo, sobretudo das pessoas racializadas e das mulheres, (iii) do trabalho reprodutivo pelo viés da heterossexualização das mulheres, (iv) da natureza e seus recursos, bem como a fabricação de subjetividades neoliberais enquanto empresários de si competitivos e consumidores. Ochy Curiel (2020, p. 127) resume com clareza a visão de Quijano:

A colonialidade do poder implica relações sociais de exploração/domínio/conflito em torno da disputa pelo controle e domínio do trabalho e seus produtos, da natureza e seus recursos, pelo controle do sexo e seus produtos, da reprodução da espécie, da subjetividade e seus produtos, materiais e intersubjetivos, inclusive o conhecimento e a autoridade, e seus instrumentos de coerção.

A exploração e o domínio próprios do poder colonial se efetiva com a fabricação de ficções modernas poderosas como a de “raça” e, como acrescenta María Lugones, de “gênero”. Ou seja, a colonialidade permeia todos os âmbitos da vida ao produzir, como disse a filósofa, classificações sociais de ordem universal pautadas na ideia de “raça” e assim permitir que surjam novas identidade geoculturais, como a “América” e a “Europa”, o “Ocidente” e o “Oriente”, assim como identidade sociais como o “europeu”, o “índio”, o “negro” (2020, p. 57). A diferença, antes de ser sustentada no que ela difere, foi negada, apagada ou distorcida. Como diz Quijano (1992, p. 6), as diferenças foram

admitidas, antes de tudo, como desigualdades no sentido hierárquico. E tais desigualdades são percebidas como de natureza: só a cultura europeia é racional, pode conter “sujeitos”. As demais não são racionais. Não podem ser nem almejar “sujeitos”. Em consequência, as outras culturas são diferentes no sentido de serem desiguais, de fato inferiores por natureza. Só podem ser “objeto” de conhecimento ou de práticas de dominação.

Há um esforço secular dos europeus em justificar epistemologicamente pela natureza inferior desse outro diferente a desigualdade e a possibilidade de dominá-lo. O outro não europeu é diferente no sentido de desigual e inferior por natureza, já que não é racional como o europeu, o que se configura como uma estratégia de dominação colonial: “o paradigma europeu de conhecimento racional não somente foi elaborado no contexto de, mas como parte de uma estrutura de poder que implicava a dominação colonial europeia sobre o restante do mundo. Esse paradigma expressou, em um sentido demonstrável, a colonialidade dessa estrutura de poder” (QUIJANO, 1992, p. 6). Ora, a Europa se pensa como espelho e as demais culturas acreditam nessa quimera. A grande dificuldade é que nós, latino-americanos, não percebemos que a imagem

do espelho eurocêntrico distorce a imagem do que nós somos. Quijano finaliza seu texto *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*<sup>1</sup> nessa direção: “é tempo de aprendermos a nos libertar do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos” (2000, p. 139). Trata-se, portanto, de recusar o que *fizeram* de nós e o que nós *fazemos* de nós mesmos. Para tanto, é preciso descolonizar, o que implica a reconstrução do próprio modo de pensar e de existir a partir da crítica ao paradigma europeu da racionalidade/modernidade.

Diante de tais considerações de Wittig sobre o pensamento hétero e de Quijano sobre a racionalidade moderna europeia, vemos um processo histórico desde a modernização/colonização em que a produção de conhecimento se torna um lugar privilegiado do poder colonial e fálico com a europeização, o branqueamento e a heterossexualização. Institui-se, processualmente, uma universalização da cultura, vida e pensamento europeus. Consequentemente, o que temos atualmente é a hegemonia de um tipo de pensamento que opera nos moldes coloniais, neoliberais, cisheteropatriarcais, portanto, alicerçado em uma cultura capitalista neoliberal hegemonicamente branca, cisheterossexual, masculina, burguesa e europeia que supervaloriza indivíduos brancos, do sexo masculino, descendentes de europeus, e da classe média/alta.

Tal pensamento de cunho neoliberal, mercadológico, que calcula o lucro a preço de vidas, distribuindo de modo desigual o valor da vida, procura mascarar a desigualdade que ele mesmo produz e que o mantém sob as vestes de uma ética meritocrática que aposta no indivíduo como empresário de si e inteiramente responsável pelo seu próprio sucesso ou fracasso, como se todos tivessem as mesmas condições e oportunidades, como se vivêssemos em uma sociedade desigual em consequência única e exclusivamente da falta de mérito individual e não de uma estrutural violentamente desigual. Em poucas palavras, o sujeito de racionalidade neoliberal se enxerga como uma entidade dentro de uma intensa dinâmica de competição, ou seja, o sujeito empresário de si é aquele em que a relação de si a si é mediada por uma lógica empresarial na medida em que deseja se administrar como uma empresa bem sucedida. Nessa lógica, o processo de alienação é extremo, porque o trabalhador não se vê como trabalhador, e sim como empresário de si. O paradigma desse tipo de regime de precarização nefasto do trabalho foi denominado de *uberização*.

Segundo Dardot e Laval (2016, p.333), a grande inovação proposta pela tecnologia neoliberal é a de “vincular diretamente a maneira como um homem ‘é governado’ à maneira como ele próprio ‘se governa’”. Ora, se o indivíduo moderno é governado para servir ao patrão e gerar o máximo de lucro, quando ele internaliza esse governo que vem de outro como um governo de si, ele passa a se ver como patrão de si mesmo, como aquele que se governa. A grande ilusão é que ele não se governa livremente, ele se governa exatamente da maneira como era antes governado. Há, portanto, uma ilusão de autogoverno, porque o governo de si, nos moldes neoliberais, nada mais é do que a internalização do desejo de sucesso, conquista e competitividade: exatamente o que faz com que esse trabalhador não se veja mais como explorado, mas como empresário de si que precisa dar o seu máximo para ser bem sucedido. Não importa mais se ele está trabalhando para alguém, a sensação é a de que ele está trabalhando para si e que a única coisa que importa é cumprir as metas e bater os recordes. O engano maior é justamente o autoengano, porque ao bater a meta rivalizando com seus colegas, ele nada mais está fazendo do que produzir maximamente lucro para seu patrão. Ao ser governado pelo desejo de sucesso, é o governo do outro que está sendo internalizado como se fosse governo de si. Em suma, o neoliberalismo se configura como uma racionalidade que estrutura as políticas e as condutas dos indivíduos, fazendo com que a concorrência se torne a norma de conduta e a

<sup>1</sup> Nesse texto, Quijano aprofunda a relação entre colonialidade e eurocentrismo e enfatiza a raça como um elemento determinante na instauração e manutenção de tal poder. A colonialidade do poder pode ser entendida como o padrão de poder mundial, isto é, como capitalismo colonial moderno eurocentrado que possui as seguintes características: o poder é hegemônico, sua extensão é mundial, seu eixo é a ideia de raça, sua origem e caráter é colonial e a racionalidade operante é eurocêntrica. O ponto forte desse texto, a meu ver, é a ênfase que Quijano dá à ideia de raça como fator determinante da colonialidade, pois que a ideia de raça é constitutiva tanto da dominação colonial, como do controle do trabalho em torno do capital. A raça é uma categoria mental da modernidade a partir da qual as identidades sociais são produzidas e associadas às hierarquias.



empresa o próprio modelo de subjetivação. A lógica da rentabilidade passa a ser um imperativo e faz com que o tempo, o afeto e o cuidado se convertam em investimento, metas e maximizações competitivas. As relações a si vão se tornando empresariais e as relações com os outros competitivas. Assim, resistir ao viés neoliberal do pensamento hegemônico significa recusar o governo empresarial de si e o governo do outro em termos de competitividade.

Esse tipo de racionalidade capitalista neoliberal colonial e heterossexual se apresenta em discursos dominantes e opera a partir de categorias que naturalizam diferenças numa chave binária e desigual produzindo efeitos práticos materiais opressivos, ou, como sinalizou Lugones, ela funciona a partir da lógica categorial moderna que “constrói as categorias em termos homogêneos, atomizados, separáveis, e constituídos dicotomicamente” (2014, p. 942), ou seja, que produz “a hierarquia dicotômica entre humano e não humano como dicotomia central da modernidade colonial” (2014, p. 936). O que significa dizer que a classificação em termos de raça e de gênero pressupõe a desumanização dos colonizados, pois, segundo o conceito *colonialidade de gênero* cunhado pela filósofa, como há um processo de redução ativa das pessoas ou desumanização dos colonizados, “a ‘mulher colonizada’ é uma categoria vazia: nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher” (2014, p. 939), visto que ter um gênero é sinal inequívoco de humanidade e a fêmea colonizada não foi considerada um ser humano. Ou seja, “o sistema de gênero é não só hierárquico, mas racialmente diferenciado, e a diferenciação racial nega humanidade e, portanto, gênero às colonizadas” (2014, p. 942). Em outras palavras, “o sistema de gênero colonial dicotômico humano/não humano, que é constituído pela dicotomia hierárquica homem/mulher para os coloniais europeus + os/as colonizados/as não gendrados/as, não humanos/as” (2014, p. 943).

Lugones é radical ao mostrar que, em primeiro lugar, gênero enquanto um sistema opressor é uma criação moderna e colonial e, em segundo lugar, que não haveria colonialidade do poder sem colonialidade de gênero e vice-versa. Há uma construção mútua entre ambos, assim como entre raça e gênero. A colonialidade do poder violentamente inferioriza as mulheres colonizadas e o gênero opera como uma imposição colonial sobre as mulheres das sociedades pré-coloniais. É preciso, portanto, ler o sistema moderno/colonial de gênero (dimorfismo biológico, organização patriarcal e heterossexual das relações sociais) em termos raciais, pois que gênero e raça estão imbricados ou tramados e ambos são “ficcões poderosas” coloniais (LUGONES, 2020, p. 22). Ou seja, se a colonialidade não diz respeito apenas à classificação racial, mas também à classificação sexo/gênero, então o gênero deve ser lido nessa chave racial e colonial.

Se o feminismo hegemônico e mesmo Quijano fizeram suas análises prescindindo da interseccionalidade, suas propostas de luta não serão suficientemente justas e eficientes: é preciso pensar em termos de coalizão entre diferentes, preservando a diferença e se unindo em coalizões no sentido de descolonizar nosso modo de ser e viver. Para Lugones, resistir significa descolonizar o gênero, o que pressupõe criar uma subjetividade ativa enquanto agenciamento em oposição à sujeitificação enquanto sujeito assujeitado às marcas de identidade e aos mecanismos normativos coercitivos. A aposta é numa infrapolítica que “marca a volta para dentro, em uma política de resistência, rumo à libertação” (LUGONES, 2014, p. 940), ou seja, é preciso resistir à colonialidade de gênero na tensão da diferença colonial e “na tensão da ferida colonial” (LUGONES, 2014, p. 945), na medida em que o/a colonizado/a habita um lócus fraturado, um lugar de tensão entre ação de resistência e subjugação, entre ser ativo e ser assujeitado, entre uma lógica binária e uma lógica interseccional ou múltipla, entre uma consciência dupla e uma consciência múltipla. Esse locus é habitado de múltiplas maneiras e, por isso mesmo, fraturado. Resistir é habitar essa fratura, essa ferida, se posicionar contra essa lógica que dilacera o pensamento e o ser em categorias binárias e recusar a própria invasão colonial de si que opera controlando e negando os modos diversos de existência, afinal, “a modernidade tenta controlar, ao negar a existência, o desafio da existência de outros mundos com diferentes pressuposições ontológicas” (LUGONES, 2014, p. 943).

Se a negação da diferença é o principal mecanismo do poder colonial, como já foi pontuado por Quijano e Dussel, a resistência se faz justamente na diferença colonial. Do ponto de vista metodológico, é preciso criar um novo hábito epistemológico partindo da recusa de uma leitura colonial de outras cosmologias, que faz uso da colonialidade da linguagem por meio da tradução colonial de outros mundos, aplicando uma trama conceitual ocidental binária de gênero, heterossexual, racializada e hierarquizada entre humano e não humano. Na direção contrária, o esforço se dá em assumir o tensionamento entre a identidade e a alteridade, e ser, como disse Anzaldúa (2019), tolerante com as ambiguidades e as contradições desse *locus* fraturado cujos enunciados são eles próprios fraturados e produtores de uma fratura no *logos* mesmo, de modo que, a partir da contradição, surjam novos sentidos, bem como deslocamentos no *status quo* ao qual se acomoda o pensamento hegemônico. Preservar a diferença colonial significa criar condições para um diálogo que faz circular o *logos* fraturado por meio de perspectivas subalternas em contraponto à perspectiva hegemônica. Nesse sentido, “a tarefa da feminista decolonial inicia-se com ela vendo a diferença colonial e enfaticamente resistindo ao seu próprio hábito epistemológico de apagá-la” (LUGONES, 2014, p. 948). O giro epistemológico decolonial não estaria dissociado de uma prática de si de mudança de hábito na produção de conhecimento.

Do ponto de vista da subjetividade, da intimidade, das relações a si e com os outros, a descolonização é uma práxis que critica a “opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada visando uma transformação vivida do social” (LUGONES, 2014, p. 940), ou seja, uma resistência por dentro e não por fora, comunitária e não individualista, relacional e não dicotômica, que se abre para a multiplicidade e a coalizão na tentativa de preservar e sustentar as diferenças, o que coaduna com o que denominei de *práticas críticas de si*, aqui entendidas como uma desconstrução por dentro do modo de pensar hegemônico e, por outro lado, abertura a um pensamento de fronteira, subalterno, descolonizado, feminista e antirracista. Nesse momento, Lugones se une à voz de Glória Anzaldúa e claramente diz: “estou propondo um pensamento de fronteira feminista, onde o limite da fronteira é um solo, um espaço, uma fronteira, para usar o termo de Gloria Anzaldúa, não apenas uma fenda, não uma repetição infinita de hierarquias dicotômicas entre espectros do humano desalmados” (LUGONES, 2014, p. 947). Trata-se de resistir desde dentro, de uma noção subalterna de si que se sustenta na diferença colonial e permite multiplicidades nunca reduzidas a dualidades, do estar sendo em relação e não em estado hierárquico dicotômico de dominação, do pensamento fronteiro e fraturado que vigora nas coalizões e desmonta o imenso monolito do pensamento hegemônico colonial cisheteropatriarcal e capitalista.

Segundo Anzaldúa, resistir não é simplesmente se posicionar contrariamente ao pensamento hegemônico, mas desconstruí-lo dentro de si de modo a se abrir para a construção de novos sentidos numa outra gramática. Não se trata de apenas desafiar a autoridade do opressor como que reagindo a elas, mas sobretudo agindo para desconstruir as opressões já internalizadas e cicatrizar a divisão dicotômica do pensamento dualista. Ou seja, é preciso antes agir para resistir do que simplesmente reagir à opressão. Se o pensamento hegemônico é rígido, monolítico, unívoco, afirma a unidade por homogeneização, portanto, a exclusão da diferença; o pensamento fronteiro é mestiço, flexível, múltiplo, divergente, sustenta a diferença num movimento de inclusão por coalizão. Enquanto o pensamento hegemônico quer a totalidade e cultiva a presunção de ser totalizador, o fronteiro deseja o infinito e cultiva a capacidade de sustentar a diferença. O primeiro é da ordem da dominação na exata medida invertida em que o segundo é da ordem do amor. Assim, resistir pressupõe agir para cicatrizar a divisão dicotômica do pensamento dualista, ou seja, realizar o que chamo de *práticas críticas de si* de modo a se tornar, como diz Anzaldúa, mais tolerante às ambiguidades e às contradições para que elas sejam sustentadas ao invés de apagadas e para que delas surja uma nova consciência ou maneira de pensar, mais receptiva a perspectivas estrangeiras de ver e pensar, a abrir mão do lugar de segurança e familiar para possibilitar viver e ser desvios e deslocamentos, desconstruir-se e reconstruir-se. A consequência é prática: menor opressão e maior liberdade e justiça. Nas suas palavras: “extirpar de forma massiva qualquer pensamento dualista no indivíduo e na consciência

coletiva representa o início de uma longa luta, que poderá, com a melhor das esperanças, trazer o fim do estupro, da violência, da guerra” (ANZALDÚA, 2019, p. 326). Ora, se a sociedade ocidental eurocêntrica colonial estabelece que só existe homem e mulher e que isso significa ser um humano, que tal binarismo de gênero dá inteligibilidade e reconhecimento para a existência humana, então o.a colonizado.a, o não binário, o intersexo, o queer e tantos outros “diferentes” e desviantes são considerados inferiores e menos ou nada humanos, o que supostamente “justificaria” toda violência sobre tais “seres”, uma vez que apenas o humano seria digno de ser preservado e respeitado conforme o paradigma especista e antropocentrado.

Judith Butler, por sua vez, em *Problemas de Gênero* (2016), mostra como o binarismo metafísico estrutura a maior parte das obras canonizadas como filosóficas e é por elas sustentado como dogma: de um lado o racional, o ativo, o civilizado, a cultura, a história, a alma, e, de outro, o irracional, a emoção, o passivo, o selvagem, a animalidade, a natureza, o corpo, o sexo. O homem estaria do lado da razão e teria um corpo com sexo; à mulher lhe faltaria a mesma capacidade racional, ou, mesmo que igualmente capaz, não alcançaria a mesma desenvoltura cognitiva. A mulher estaria do lado das emoções e seria não um corpo *com* sexo, mas *o* sexo. O negro estaria também do lado das emoções e teria seu corpo reduzido à sua epiderme. Essa estrutura binária, hierárquica e metafísica é ela mesma opressiva e, como já foi pontuado, precisa ser colocada em xeque para que não continue sendo a base da produção epistemológica de nossas ciências.

### O pensamento hegemônico em xeque

Se o pensamento hegemônico produz opressões ao operar com categorias binárias, universais e excludentes, a atitude crítica o coloca assim em xeque do seguinte modo: (i) apesar de seu caráter pretensamente irrefutável, seus termos e categorias são históricos e contingentes, portanto, refutáveis; (ii) apesar de sua tendência à universalização e interpretação totalizante, trata-se de um pensamento próprio a uma cultura particular (europeia) que produz um sujeito supostamente universal, mas que é, em verdade, particular (homens cis héteros brancos); (iii) por se pretender universal, imutável, irrefutável, possui um caráter opressor, na medida em que tende a transformar seus conceitos em leis universais de viés normativo e imperativo, todavia, seus conceitos, na verdade, são apenas categorias fundadas em constructos sociais questionáveis e refutáveis; (iv) ele produz a ideia de raça, de gênero, e de sexo, classificando hierarquicamente as diferenças entre os sexos, as raças, os gêneros como dogma político e filosófico, na medida em que tais categorias são tomadas como naturais e próprias de um curso a-histórico fadado à inevitabilidade; (v) por fim, e esse é o aspecto mais importante: trata-se de um pensamento que se funda na necessidade de haver um outro-diferente que seja dominado.

Nessa chave do pensamento hegemônico, o outro é apresentado como diferente para que seja controlado, como as lésbicas e gays em relação aos héteros, as mulheres em relação aos homens, os negros em relação aos brancos. Nas palavras de Wittig (2022, p. 63): “construir a diferença e controlá-la é um ato de poder, já que é um ato essencialmente normativo”. Ora, na medida em que tal pensamento rejeita a possibilidade de o outro se constituir por ele mesmo, numa outra ordem simbólica, numa outra linguagem, podemos dizer que ele fornece, com suas categorias, a inteligibilidade que possibilita a existência em termos binários e hierárquicos e tudo o mais que escapa a tal pensamento não teria lugar de existência ou seria violentado na sua tentativa de existir por outra linguagem que não a hegemônica heteronormativa colonial.

Para resistir à maneira hegemônica de operar do pensamento, é preciso não apenas questionar suas *categorias*, mas também seu *modo* de operar universalizante e dogmático para com a verdade. Como foi dito, a relação com a verdade também deve ser crítica. Não podemos repetir o mesmo erro que é o de naturalizar verdades, mas apenas adotar “verdades” de modo que elas sejam sempre abertas, questionáveis, precárias, contingentes e mutáveis. A verdade não poderia mais ter o lugar de imperativo, de lei universal, de autoridade soberana. Ela deve estar sempre sob suspeita, sendo possível de ser refutada e descartada

sem pudor ou apego. Uma relação de desnaturalização e desuniversalização para com a verdade pode promover, ao meu ver, uma relação de si para consigo e para com os outros mais livre e menos opressiva. Se esse diagnóstico e prognóstico forem plausíveis, então subjetivar ou interiorizar verdades não poderia ser o mesmo que naturalizá-las. A aderência ao jogo de veridicção deve ser sempre crítica e parcial. O indivíduo precisa preservar seu estatuto de ser capaz de subjetivar para criar, construir e desconstruir a si mesmo. Por isso é fundamental ter uma relação de desapego, de distanciamento crítico e de questionamento constante sobre o que se estabelece como verdadeiro.

Resistir também significa não apenas lutar por mudanças econômicas radicais, como bem pontuou Wittig, mas mudar nossa linguagem e nosso pensamento, que atuam diretamente sobre a nossa subjetividade e sua relação com a sociedade. Sem dúvida, são muitos modos de lutas sociais e individuais. Aponto aqui não um modo fundamental de luta, mas sobretudo que toda luta implica um movimento de transformação do próprio agente transformador. Nesse sentido mais fundamental ou elementar, aquela/e que luta, resiste e subverte, põe em questão os discursos verdadeiros e o atual *status quo* do mundo. E ao pôr em questão o que se apresenta como verdadeiro, coloca a si mesmo em questão, num exercício crítico que não pode mais se realizar apartado de uma prática, ou que se define pela própria prática, isto é, uma *prática crítica de si*.

Como antídoto ao dogmatismo que nos impõe verdades e nos obriga a crê-las por autoridade, temos às mãos a prática da dúvida filosófica enquanto atitude crítica. Não há verdades em si sobre si, há verdades sobre si naturalizadas socialmente ou que ganham um aspecto de naturalidade ao serem introjetadas pela repetição no corpo e na fala. A proposta aqui é a de que conhecer-se é desnaturalizar e desintrojetar verdades sobre si, o que pressupõe não apenas exercer a crítica em relação ao pensamento hegemônico, mas de realizar práticas de si que sejam críticas, que resistam aos modos normativos opressivos de se relacionar consigo e com os outros.

Sendo assim, não apenas o pensamento hegemônico deve ser posto em xeque, mas, sobretudo, aquele mesmo que pensa desse modo e se percebe, mesmo que não o saiba, como superior ao outro diferente, identificado que está com seus iguais. Ora, se não podemos negar que nosso pensamento, dentro dessa cultura eurocêntrica colonial e heteronormativa, opera, em algum nível, num modo universalizante hierárquico e a partir de categorias dicotômicas, o grande desafio está não apenas em usar ferramentas epistemológicas para questionar e criticar o pensamento hegemônico, mas também ou sobretudo em se questionar e se criticar como uma prática de si que se realiza no jogo agonístico entre singularidade e identidade.

### Referências bibliográficas

- ANZALDÚA, G. La consciência de la mestiza / Rumo a uma nova consciência. In: HOLLANDA, Buarque (org.). *Pensamentos feministas: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p.323-256.
- BUTLER, J. *Relatar a si mesmo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão de identidade*, ed. Coleção Brasileira, Rio de Janeiro, 2016.
- \_\_\_\_\_. O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault (2013). *Cadernos De Ética E Filosofia Política*, 1(22), 159-179. Recuperado de <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/59447>.
- CURIEL, O. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, H. B. de (org.), *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 121-138.
- DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DUSSEL, E., Europa, modernidade e Eurocentrismo. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- FOUCAULT, M. As técnicas de si (1988). In: Motta, M. (org.) *Ditos e escritos IX*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a, p. 264-296.
- \_\_\_\_\_. O sujeito e o poder (1982). In: Motta, M. (org.) *Ditos e escritos IX*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a, p. 118-140.
- \_\_\_\_\_. *O que é a crítica? seguido de A cultura de si*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2015.
- \_\_\_\_\_. Verdade e subjectividade (Howison Lectures). *Revista de Comunicação e linguagem*. nº 19. Lisboa: Edições Cosmos, 1993. p. 203-223.
- LUGONES, M., Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos feministas*, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014.
- \_\_\_\_\_. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, H. B. de (org.), *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 52-83.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad-racionalidad. In: BONILLO, Heraclio (comp.). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992, pp. 437-449. Tradução de wanderson flor do nascimento.
- \_\_\_\_\_. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- WITTIG, M. *Pensamento Hétero*. Trad. Máira Galvão. Autêntica, 2022.