

I Congreso Latinoamericano de Teoría Social. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.

# **Da consciência de classe às epistemologias feministas: a experiência dos dominados em Georg Lukács, Nancy Hartsock e María Lugones.**

Bittencourt Otto, Natália.

Cita:

Bittencourt Otto, Natália (2015). *Da consciência de classe às epistemologias feministas: a experiência dos dominados em Georg Lukács, Nancy Hartsock e María Lugones. I Congreso Latinoamericano de Teoría Social. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-079/173>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## **Da consciência de classe às epistemologias feministas: a experiência dos dominados em Georg Lukács, Nancy Hartsock e María Lugones<sup>1</sup>**

Natália Bittencourt Otto<sup>2</sup> - *nataliab.otto@gmail.com*

A questão da epistemologia tem se tornado cada vez mais relevante na teoria social produzida por e/ou para grupos em situação de dominação, como as mulheres, os povos do Sul Global, os povos diaspóricos, etc. A teoria produzida por estes grupos nos revela que a realidade é subjetiva e subordinada a definições sociais e que, sendo assim, ilusões coletivas podem ser desfeitas ao introduzirmos novas perspectivas. Pois, embora a sociologia hegemônica tenda a presumir que todos habitamos uma sociedade única, os membros de diversas categorias sociais localizados de modo diferenciado na estrutura social, habitam mundos e realidades subjetiva e objetivamente diferentes (KANTER, MILLMAN, 1987).

Partimos então da ideia de que uma epistemologia é uma teoria do conhecimento. De acordo com Sandra Harding (1987), ela responde a questões sobre quem pode ser o conhecedor de algo; quais testes uma crença deve passar para ser legitimada como conhecimento; que tipo de informações podem ser conhecidas. Conforme a autora, sociólogos do conhecimento caracterizam as epistemologias como estratégias para justificar crenças: apelos à autoridade de Deus, ao costume ou à tradição, ao senso comum, à observação, à razão, entre outros, são exemplos de estratégias justificadoras. Feministas, teóricos da colonialidade e demais pensadores que analisam a sociedade a partir da margem têm argumentado que as epistemologias tradicionais, intencionalmente ou não, excluem a possibilidade de indivíduos não hegemônicos serem agentes de conhecimento. Para Harding, a história do conhecimento tem sido escrita do ponto de vista dos homens da classe e da etnia dominante, que, além de agentes de conhecimento, são também o sujeito universal destas teorias (1987).

Deste modo, teóricos que tratam da realidade de grupos sociais como a classe trabalhadora, as mulheres, os indivíduos de sexualidades desviantes, os povos colonizados têm se focado nas experiências destes indivíduos para produzirem conhecimento sobre a sociedade. E se o conhecimento deriva da experiência – ou, como argumentou Marx, da *prática* e da *atividade*

---

<sup>1</sup> Artigo enviado para apresentação na Mesa 31 - Experiencia, género, clase y etnia en la teoría feminista, do I Congreso Latinoamericano de Teoría Social.

<sup>2</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo.

(HARTSOCK, 1983) – diferentes posições sociais, diferentes práticas, podem e devem gerar conhecimentos sociais diferentes.

O seguinte artigo trata da questão epistemológica *do que é possível saber* a partir da perspectiva, do ponto de vista e/ou da experiência específica de grupos em situação de dominação. Podem os grupos sociais em situação de dominação produzir e invocar conhecimentos específicos que possibilitem uma resistência às estruturas de dominação às quais eles estão submetidos? E ainda, estariam estes grupos em situação *privilegiada*, em termos de possibilidade de conhecimento combativo, devido a sua posição na estrutura social?

Os três autores cuja obra será exposta e relacionada nestes trabalho tratam destes questionamentos: Georg Lukács (2003 [1923]), que escreveu sobre a consciência de classe do proletariado; Nancy Hartsock (1983), que argumentou sobre a possibilidade das mulheres, como grupo, acessarem um conhecimento mais profundo do que o dos homens sobre o capitalismo; e María Lugones (2010), que questionou a universalização da voz das mulheres pelas teorias feministas do Norte global e, focando-se no Sul global colonizado, propôs um enfrentamento à estrutura da colonialidade do poder e à colonialidade de gênero a partir das experiências de resistência de mulheres colonizadas, experiências baseadas em modos *não modernos* de vida e que, por isso, resistem à estrutura fragmentada, dicotômica e hierárquica de pensamento e classificação do capitalismo.

## **1. Lukács e a Consciência de Classe**

Optou-se neste artigo por partir da obra do húngaro Georg Lukács pois foi este autor que se dedicou extensivamente sobre a teoria marxiana a respeito da determinação das classes sociais. Segundo ele próprio, a obra marxiana se interrompeu no momento em que Marx e Engels se debruçavam de modo mais aprofundado sobre esta questão. Após a morte de ambos, os teóricos do marxismo que se seguiram passaram a interpretar e confrontar as declarações de Marx e Engels e a elaborar e aplicar o método marxista. Assim, Lukács toma para si, na obra *História e Consciência de Classe* (2003 [1923]), o trabalho de tratar da questão da consciência de classe.

O autor apresenta as classes sociais em termos de *consciência de classe*, que é explicitada como um ponto de vista teórico e prático específico, que pode – no caso do proletariado, apenas – permitir o conhecimento da realidade e a transformação da vida em sociedade. Ao tratar das classes sociais em termos de consciência, ou seja, de conhecimento possível a partir de um ponto de vista

determinado, Lukács se diferencia de duas vertentes de interpretação da obra marxiana de sua época: a vertente economicista, que definia classe apenas a partir de sua posição no processo econômico; e a vertente que privilegiava a situação política das classes sociais. Com o foco na consciência, o autor pretende englobar e unir em uma totalidade as questões econômicas, políticas e culturais que dizem respeito às diferentes classes sociais, buscando superar, assim, a dicotomia entre economia e política que vigorava no marxismo de sua época.

O arcabouço teórico invocado em *História e Consciência de Classe* é extenso e, neste artigo, focar-nos-emos nas passagens que invocam o tema do *que é possível conhecer, a partir de um ponto de vista determinado, por um grupo social específico, em um contexto histórico particular*. Para tanto, antes de adentrarmos no conceito de consciência de classe, é necessário explicitar o conceito de Lukács de *reificação*. Para cunhar tal conceito, o autor conduziu uma interpretação nova d’*O Capital*, recolocando no centro do debate marxista o *fetichismo da mercadoria* e utilizando-o como princípio explicativo da obra de Marx. O fetichismo ou a “essência da estrutura da mercadoria”, conforme Lukács

se baseia no fato de uma relação entre pessoas tomar o caráter de uma coisa, de uma “objetividade fantasmagórica” que, em sua legalidade própria, rigorosa, aparentemente racional e inteiramente fechada, oculta todo traço de sua essência fundamental: a relação entre os homens (2003, p. 194).

Assim, o fenômeno da reificação é o desdobramento inevitável e generalizado da estrutura da mercadoria para todas as demais formas de vida social no capitalismo. Com este conceito, Lukács argumenta que o fetiche da mercadoria é uma estrutura fundamental para compreender não apenas a vida objetiva, mas também a subjetividade dos indivíduos dentro do capitalismo. É importante ressaltar que o fetichismo é um fenômeno específico do capitalismo moderno, pois apenas neste sistema a estrutura da mercadoria é capaz de influenciar toda a vida exterior e interior da sociedade, tornando-se a “categoria universal de todo o ser social” (2003, p. 198).

É apenas neste contexto histórico que a reificação adquire uma importância decisiva para o desenvolvimento objetivo da sociedade e para a atitude e a consciência das pessoas. Segundo a interpretação de Lukács do conceito marxiano, o “caráter misterioso” da forma da mercadoria consiste em fazer com que as pessoas enxerguem as características sociais de seu trabalho como sendo simplesmente as características objetivas do produto de seu trabalho. Ou seja, a *essência* do trabalho – a relação social entre proletário e capitalista – é mascarada e escondida sob a *aparência*

do trabalho, que é o produto. Assim, enxerga-se a relação social entre proletário e capitalista como uma relação objetiva entre coisas, exterior aos indivíduos (2003, p. 198-199).

Lukács vê no *trabalho* a chave para entender a reificação e também para superá-la através da consciência de classe do proletariado, conforme veremos mais adiante. Afinal, o que caracteriza o sistema capitalista, na visão de Marx, é que a força de trabalho assume, para o próprio trabalhador, a forma de uma mercadoria. Através do trabalho, o indivíduo confronta-se com sua própria atividade, mas, devido à reificação, a vê como algo independente dele, que o domina através de leis próprias, tanto objetiva quanto subjetivamente. Ele é objetivamente dominado devido a um mundo de coisas e de relação entre coisas (o mundo da circulação de mercadorias) cujas leis lhe parecem poderes intransponíveis. Subjetivamente, ele é dominado pois tem sua própria atividade transformada em coisa, em mercadoria, e submetida às tais leis que lhe parecem exteriores: sua própria subjetividade torna-se coisa.

A generalização da forma mercantil só é possível através da consolidação da ideia de igualdade objetiva, na qual objetos – e pessoas, já coisificadas – qualitativamente diferentes são vistos como iguais. Apenas desse modo o trabalho humano abstrato, diferente para cada indivíduo, consegue ser comparável, mensurável e contabilizado a fim de tornar-se mercadoria. A mensurabilidade do tempo de trabalho, bem como sua divisão e sua fragmentação na sociedade capitalista, tornam-se categorias que influenciam os sujeitos, sua relação com seu próprio trabalho, com os outros membros da sociedade e com a natureza (2003, p. 200).

No capitalismo, o trabalho é fragmentado em atividades parciais aparentemente racionais, em um processo que interrompe a relação do trabalhador com seu trabalho e com o produto deste, reduzindo sua atividade a uma função específica que se repete mecanicamente. Simultaneamente, a medida que a mecanização se intensifica, o trabalho socialmente necessário torna-se uma quantidade de trabalho objetivamente calculável, o que coisifica o trabalhador. Assim, segundo Lukács, a mecanização e a fragmentação do trabalho penetram “até a alma” do trabalhador, em um processo no qual suas qualidades psicológicas são separadas de sua personalidade e objetivadas para se integrarem em sistemas racionais e mensuráveis de produção (2003, p. 202).

Essa racionalização rompe com a *unidade orgânica* dos produtos, que em épocas não capitalistas eram baseados na “ligação tradicional de experiências concretas do trabalho” (2003, p. 203). Ademais, a fragmentação do objeto da produção implica na fragmentação do sujeito produtor. Neste processo, o trabalhador perde seu caráter ativo e torna-se cada vez mais contemplativo, com

sua atividade completamente transformada em um valor calculável devido ao tempo de trabalho. Lukács cita Marx para dizer que o relógio se tornou a medida da atividade dos operários: durante uma hora de trabalho, um indivíduo vale tanto quanto o outro. A qualidade (as características específicas de um trabalhador que poderiam levar à produção de mercadorias particulares) não está em questão, apenas a quantidade de horas trabalhadas (2003, p. 204).

Assim, a objetivação do trabalho encobre o caráter qualitativo e material de todas as coisas e relações. Ao aparecer como mercadoria, produtos que anteriormente tinham valor de uso adquirem uma nova objetividade e uma nova substantividade. Sua substantividade original, de uso, é destruída. Lukács traz um exemplo para falar deste processo no qual a propriedade privada e a estrutura da mercadoria não alienam somente a individualidade dos indivíduos, mas também dos produtos. O solo, exemplo dado por Marx, não tem relação concreta com a renda fundiária. Mas, para o proprietário fundiário, o solo é sinônimo de renda: ele aluga a terra e recebe renda. Assim, o objeto com o qual o indivíduo se depara, tanto como produtor quanto como consumidor, é “desfigurado em sua objetivação” por seu caráter de mercadoria (2003, p. 209).

### *O ponto de vista do proletariado*

A posição específica que o proletariado ocupa neste processo de reificação se explica pelo fato de sua força de trabalho ser sua única propriedade, e reside aí a potencialidade de seu conhecimento sobre a realidade. Segundo Lukács, é “típico da sociedade que essa auto-objetivação, esse tornar-se mercadoria, revele com extremo caráter desumanizado e desumanizante da relação mercantil” (2003, p. 209). É, então, devido a esta posição no processo produtivo que o proletariado possui a possibilidade de adquirir uma consciência de classe, como se argumentará mais adiante.

Na própria tarefa de entender a história, o ponto de vista das diferentes classes sociais já nos oferece tentativas e resultados diferentes, segundo Lukács. O pensamento burguês, por exemplo, se depara com uma barreira intransponível: seu ponto de partida e seu objetivo são sempre, mesmo que inconscientemente, a manutenção da ordem vigente e a demonstração de seu caráter estático. Assim, a classe burguesa tem na história uma tarefa insolúvel. O grande erro da ciência burguesa, conforme Lukács, é pensar que encontra o *concreto* no indivíduo histórico empírico – seja este uma pessoa, uma classe ou um povo – e em sua respectiva consciência dada empiricamente (isto é, dada pela psicologia individual). Do ponto de vista marxista, o que é *concreto* é a “sociedade como totalidade concreta, a organização da produção em um determinado

nível do desenvolvimento social e a divisão em classes que ela opera na sociedade” (2003, p. 140). Ou seja, um estudo concreto necessariamente é um relato da sociedade como totalidade. E é apenas neste relato que a consciência aparece em sua essência.

Uma vez estabelecida a relação da consciência com a totalidade concreta, alcança-se a categoria da *possibilidade objetiva*. Para Lukács, aí está a verdadeira essência da consciência de classe: relacionando a consciência à totalidade da sociedade, “descobrem-se os pensamentos e os sentimentos que os homens teriam tido, em uma situação vital determinada, se tivessem sido capazes de perceber perfeitamente essa situação e os interesses que daí decorrem” (2003, p. 141). Assim, a consciência de classe é a “reação racional adequada que deve ser adjudicada a uma determinada situação típica no processo de produção” (ibid.). Importante ressaltar que essa consciência não é a soma das consciências individuais das pessoas que formam determinada classe. A ação historicamente decisiva da classe social está determinada por essa consciência possível de ser alcançada, e não pelo pensamento do indivíduo.

Percebe-se então que na perspectiva de Lukács é preciso compreender a distância que separa a consciência de classe dos pensamentos empíricos, psicologicamente descritíveis e explicáveis que as pessoas têm sobre sua situação. É preciso entender, então, se essa distância varia, e quais são as variáveis que podem diminuí-la ou aumentá-la: seriam o lugar no processo produtivo e a relação que um indivíduo mantém com a totalidade econômica variáveis capazes de influenciar nesta distância? Deve-se entender também o que significa na prática a relação entre *totalidade econômica objetiva, consciência de classe adjudicada e os pensamentos psicológicos reais*.

Segundo Lukács, no plano ideológico e no plano econômico, o proletariado e a burguesia são classes correlativas. Assim, se na burguesia há um processo de aprofundamento das contradições do capitalismo que leva à desagregação, no proletariado este mesmo processo é o seu “trampolim para a vitória” (2003, p. 171). A compreensão crescente da essência da sociedade, em detrimento de sua aparência, leva a burguesia a definhar, enquanto fortalece o proletariado. Se o proletariado tem condições melhores do que a burguesia de conceber a verdade sobre a totalidade social, e Lukács argumenta que sim, é porque apenas o proletariado “é capaz de considerar a sociedade como um todo coerente e, por isso, agir de maneira centralizada, modificando a realidade” (2003, p. 172).

Estabelecido o que é o processo de reificação que determina o contexto em que se desenvolve a consciência de classe para Lukács, é preciso primeiramente afirmar que, para o autor,

a classe burguesa e a classe proletária apresentam, no capitalismo, o mesmo nível de consciência reificada. A diferença entre as duas consciências, que torna possível que uma classe supere a reificação e outra não, é que a burguesia se sente à vontade em sua auto-alienação e a reconhece como seu próprio poder. Já o proletariado se sente aniquilado pela reificação, percebe nela sua impotência e a aniquilação de sua humanidade (2003, p. 309).

Essa posição no processo produtivo dá ao proletariado a possibilidade de alcançar um conhecimento que vá além da reificação. Assim, é no ser social do proletariado que se revela o caráter dialético do processo histórico, pois ele obtém a verdade sobre sua existência apenas quando se remete à totalidade. Para o proletariado, “tomar consciência da *essência* dialética de sua existência é uma questão de vida ou morte”, enquanto para a burguesia, é necessário para sua reprodução encobrir a estrutura dialética com categorias abstratas como a da quantificação e a do progresso.

Enquanto objeto do processo produtivo, o trabalhador é obrigado a transformar sua força de trabalho em mercadoria e a reduzir sua atividade à quantidade. No entanto, é exatamente devido a este fato que o proletário é impelido para além da reificação, devido ao conhecimento que sua atividade prática lhe traz. Se para o burguês o trabalho produtivo aparece como uma coisa quantificável, mensurável, para o proletário este mesmo trabalho aparece como categoria *qualitativa* que é decisiva em sua existência física, intelectual e moral.

Lukács ilustra este argumento com o exemplo da jornada de trabalho. Se compararmos as alterações quantitativas possíveis em relação à jornada de trabalho, veremos que trabalhador e capitalista percebem estas alterações de modo distinto. Para o burguês, o aumento ou a queda do período de trabalho é algo calculável, cuja aparência é quantitativa. Mas para o trabalhador, a jornada de trabalho não é apenas forma objetiva da mercadoria vendida, do valor de sua força de trabalho, mas também é uma categoria que determina sua existência como sujeito (2003, p. 339). Ela tem, portanto, propriedades qualitativas.

Assim, o problema da jornada de trabalho indica como a posição na produção do proletariado o impele para além da reificação. De um lado, o trabalhador se vê objetificado, ao se conceber como objeto e não como ator do processo produtivo. Mas, por outro lado, essa mesma situação é capaz de torná-lo consciente de sua própria objetividade. Uma vez que o proletário consegue ver a si mesmo como mercadoria, as formas fetichistas da estrutura da mercadoria começam a se desintegrar (2003, p. 340). No entanto, enquanto o trabalhador for incapaz, na



prática, de se elevar acima desse papel de objeto, sua consciência será apenas a *autoconsciência da mercadoria* ou o autodesvendamento do capitalismo (2003, p. 340-341), que já existe como conhecimento prático.

O caráter objetivo do trabalho transformado em mercadoria, o “valor de uso” do trabalho, tem a possibilidade de despertar o trabalhador para a realidade social, pois é na produção que o trabalhador pode enxergar que a produção é uma “relação entre homens sobre um capa reificada, um núcleo vivo e qualitativo sob uma crosta quantificadora” (2003, p. 342). Esta possibilidade de conhecimento parte da oposição dialética entre quantidade e qualidade, que surge, por exemplo, na questão do período do trabalho. Assim, o processo de reificação, para Lukács, pode ser superado a partir de um esforço constante para romper, na prática, com a estrutura reificada, mediante referências concretas às contradições do capitalismo (2003, p. 391).

## **2. Nancy Hartsock e o ponto de vista feminista**

As teorias do ponto de vista do proletariado de Marx e dos marxistas que se seguiram impulsionaram a expansão deste tipo de proposta teórico/prática para demais grupos marginalizados pelo capitalismo moderno, entre eles as mulheres. Assim, em *The Feminist Standpoint: Developing The Ground For A Specifically Feminist Historical Materialism* (1983), a estadunidense Nancy Hartsock argumenta que a divisão sexual do trabalho dá às mulheres uma visão única sobre o processo produtivo e, por consequência, sobre a totalidade. Esta visão não estaria disponível de modo completo aos homens na medida em que estes, intencionalmente ou não, se beneficiam da exploração das mulheres. A autora argumenta que as teóricas feministas deveriam levar em consideração o poder da crítica de Marx da dominação de classe, a fim de construir uma abordagem materialista histórica que leve à compreensão da dominação falocêntrica. Para ela, um feminismo materialista poderia expandir a análise marxista para incluir todas as atividades humanas, e não apenas aquelas focadas por Marx em sua obra, que são somente as atividades dos homens na sociedade capitalista.

Assim, o objetivo de Hartsock é desenvolver, a partir da metodologia marxista, uma ferramenta epistemológica para a compreensão e a resistência a todas as formas de dominação: o *ponto de vista feminista*. Em sua construção, ela parte da premissa de que há um sistema de dualidades hierárquicas produzido pela sociedade capitalista reificada – como aparência/essência, abstrato/concreto, valor/uso – que operam objetiva e subjetivamente na consciência dos seres

humanos. No processo de formação do ponto de vista feminista, Hartsock explora o argumento marxista de que as interações socialmente mediadas com a natureza nos processos de produção moldam os indivíduos e, conseqüentemente, suas teorias de conhecimento. Seu argumento é que, de modo semelhante ao que defendem Marx e Lukács sobre o proletariado, a vida prática das mulheres as fornece um ponto de vista privilegiado para apreender a essência das instituições masculinas e da ideologia que constituem o patriarcado em sua forma capitalista.

### *O que é um ponto de vista*

Antes de explicar o por quê das mulheres estarem em uma posição que as permite alcançar um determinado conhecimento diferente daquele adquirido pelos homens, Hartsock define, em diálogo com Marx, o que é um *ponto de vista*. O conceito de ponto de vista carrega consigo a noção de que há algumas perspectivas a partir das quais indivíduos em determinadas posições, não importa o quão bem-intencionados estejam, não conseguem ver a realidade das relações entre humanos e das relações entre humanos e natureza. Este é um argumento em consonância com a ideia da *falsa consciência* da burguesia de Lukács, através da qual o autor argumenta que a burguesia tem uma impossibilidade objetiva de adquirir uma consciência a respeito da totalidade: o fato de que, ao remeter sua consciência à totalidade, a burguesia teria que se deparar com a necessidade e a inevitabilidade de sua própria destruição, o que uma classe não consegue fazer.

Segundo Hartsock, o conceito de ponto de vista deve abarcar cinco questões de implicações epistemológicas e políticas. Primeiramente, a questão de que a vida material – a posição de classe, na teoria marxista – não apenas estrutura, mas limita a compreensão da vida social. Em segundo lugar, a questão de que, se a vida material é estruturada de maneira fundamentalmente opostas para dois grupos sociais – no caso do marxismo, a burguesia e o proletariado –, pode-se esperar que a visão de cada grupo será a inversão da visão do outro, e que, em sistemas de dominação, a visão do grupo dominante será parcial e perversa. Em terceiro lugar, o ponto de vista pressupõe que a visão da classe ou do gênero dominante estrutura as relações materiais nas quais todas as demais pessoas são forçadas a participar, não podendo assim, ser considerada simplesmente falsa. A quarta questão que é estrutural ao ponto de vista é seu caráter de potencialidade: o ponto de vista disponível ao grupo dominado deve ser alcançado através de movimentos de resistência. Ele é uma conquista que requer que o conhecimento alcance níveis que estão abaixo da superfície das relações sociais e depende de processos de disseminação de conhecimento que só podem nascer a partir da luta política para transformar essas relações. Em quinto lugar, como uma visão engajada, o ponto

de vista dos grupos dominados expõe a realidade das relações entre os seres humanos como desumanas, aponta para uma realidade possível além do presente e carrega um papel emancipador (1983, p. 159).

Segundo Hartsock, o conceito de ponto de vista estrutura a epistemologia de modo particular. Ele supera o dualismo hierárquico da sociedade reificada e aponta para uma dualidade dialética da realidade, na qual o nível mais profundo, ou a *essência*, inclui e explica a superfície, ou a *aparência*, e indica a lógica pela qual a aparência distorce e inverte a realidade. Para a autora, o desenvolvimento de um ponto de vista deve considerar o argumento de Marx de que o ponto de vista do proletariado e a crítica do capitalismo podem ser encontrados na atividade prática. Assim, se os humanos são o que fazem, especialmente o que fazem no curso da produção, cada modo de produção deve carregar consigo tanto as relações sociais quanto as relações com a natureza que expressam a compreensão social contida neste modo de produção. Em sociedades com práticas divergentes, deve-se esperar o crescimento de pontos de vista divergentes. Ou seja, cada divisão do trabalho, seja por gênero, seja por classe, deve obrigatoriamente ter consequências para o conhecimento.

Para Hartsock, utilizando-se do exemplo de Marx, a sociedade de classes produz uma visão dualista na forma de duas visões, a visão da classe dominante e a compreensão que está disponível aos dominados. A compra e a venda da força de trabalho, por exemplo, é, na perspectiva do capitalista, um simples contrato entre agentes livres, uma relação de igualdade. Esta, no entanto, é uma explicação que alcança apenas o nível da aparência – a visão da burguesia. Do ponto de vista da produção, o mundo parece muito diferente. Aquele que antes era apenas o comprador, em condição de igualdade perante o trabalhador, agora é o capitalista, o dono dos meios de produção. Ou seja, apenas observando o processo produtivo do ponto de vista do trabalhador é que Marx pode desvelar o que está realmente envolvido na compra e venda da força de trabalho: o processo no qual a mais-valia é produzida e apropriada pelo capitalista, e os meios através dos quais o proletário sofre desvantagens sistemáticas.

Ao examinarmos a descrição de Marx da produção e extração da mais-valia, podemos ver que esta questão abarca os cinco fatores inerentes a uma teoria do ponto de vista. Primeiramente, a ideia de que a vida material estrutura a compreensão humana ao ponto de causar consequências epistemológicas, sendo essas consequências os modelos duais de troca e de produção. O modelo epistemológico da troca resulta na produção de um dualismo baseado na separação entre troca e

uso, e na colocação da troca como o pólo mais relevante dessa dicotomia. O resultado epistemológico que se segue ao domínio do modelo da troca é uma série de dualidades hierárquicas – mente/corpo, ideal/material, social/natural, eu/outros – que replicam a desvalorização do uso em detrimento da troca (1983, p. 287). Já a valorização do uso sobre a troca, feita pelos proletários e pelo marxismo, baseando-se no seu envolvimento com a produção e com o trabalho, resulta em uma epistemologia dialética, em vez de dualista: a unidade dialética e interativa do mundo natural e humano, da mente e do corpo, do ideal e do material, e a cooperação entre o indivíduo e a comunidade.

Já no que diz respeito ao segundo argumento das teorias do ponto de vista, o debate marxista sobre a dualidade entre o modelo da troca vs. o modelo do uso indica que a epistemologia que emana da troca – ou seja, do capital – não apenas inverte o presente no processo de produção, mas é, além disso, parcial e perversa. O real objetivo da produção de bens e serviços é a continuação da espécie, algo que depende do modelo de uso. A epistemologia da troca, então, juntamente com as relações sociais que ela expressa, não apenas ocupam um lado da dualidade que constrói, mas também revertem a ordem própria da hierarquia do dualismo: o uso é o primordial, e não a troca (HARTSOCK, 1983, p. 288).

A terceira questão da teoria do ponto de vista indica o reconhecimento das relações de poder que operam em uma sociedade e aponta para a maneira como o ponto de vista de um grupo pode ser ao mesmo tempo perverso e tornado real pelo poder deste grupo de definir os termos para a comunidade inteira. Na análise marxista, este poder é exercido através do controle ideológico da produção e da participação real do trabalhador nos processos de troca de mercadorias. Assim, a epistemologia dicotômica que parte da troca não pode ser descartada como simplesmente falsa ou relevante para apenas alguns: os trabalhadores e o capitalista compram mercadorias, e se a vida material estrutura a consciência, isto certamente tem um efeito no conhecimento de ambos.

Tal conclusão leva à quarta questão da teoria do ponto de vista: o fato que um ponto de vista é alcançado, que ele é uma compreensão mediada. Porque o grupo dominante controla os meios de produção – mental e física –, a produção de ideias e de produtos, o ponto de vista dos dominados representa uma vitória da ciência (da análise) e da luta política. E porque ele provê a base para revelar a perversão da vida e do pensamento, a desumanidade das relações humanas, o ponto de vista pode ser a base para movermos para além dessas relações.

No contexto histórico da teoria de Marx, a visão engajada disponível aos proletários,

existente através da capacidade deles de verem a potencialidade de suas vidas pode levar à transcendência. Assim, o proletariado é a única classe que tem a possibilidade de criar uma sociedade sem classes, e pode fazê-lo ao generalizar suas próprias condições, transformando toda a sociedade em uma produtora sem propriedade (1983, p. 288). Estabelecidas as características gerais do ponto de vista do proletariado, Hartsock se pergunta: o que as feministas podem tirar desta discussão?

### *O ponto de vista feminista*

Para Hartsock, a ideia de uma simultânea perversidade e realidade do conhecimento da classe dominante apresentada pelo ponto de vista do proletariado sugere que um ponto de vista especificamente feminista poderia nos fornecer uma crítica mais profunda da ideologia falocêntrica. Para a autora, a efetividade da teoria de Marx emana de seu foco na vida material, e propõe que se parta do argumento do autor de que a realidade consiste na atividade humana sensorial e prática (1983, p. 288). Ao invés de partir das atividades dos homens, no entanto, Hartsock propõe que se enfoque a vida e as atividades das mulheres, bem como as instituições que estruturam suas atividades, para questionar se essa atividade pode ser a base para um ponto de vista diferenciado. Hartsock ainda afirma que escolhe o termo *ponto de vista feminista*, e não “ponto de vista feminino”, para indicar que o ponto de vista é uma categoria alcançada, e não dada imediatamente, e que ele, por definição, carrega um potencial emancipatório.

Ao tratar da prática das mulheres nas sociedades capitalistas, a autora inicia afirmando que o trabalho das mulheres é diferente do trabalho dos homens em todas as sociedades. Esta é a primeira divisão do trabalho e, em algumas sociedades, a única, sendo central para organização da divisão do trabalho de modo geral. Assim, partindo da divisão sexual do trabalho, pode-se explorar as oposições e diferenças entre as atividades de homens e mulheres e suas consequências para a epistemologia.

Em seu argumento, ela parte de um tipo ideal de relações sociais e de uma visão de mundo característicos das atividades masculinas e femininas. Ao fazer isso, Hartsock ressalta que não pretende atribuir esta visão a mulheres e homens individualmente, assim como Marx e Lukács não pretendiam aplicar suas teorias da consciência de classe a algum trabalhador específico. O foco de seu argumento está nas práticas sociais institucionalizadas e nas epistemologias específicas manifestadas pela divisão sexual do trabalho. Indivíduos podem transformar suas atividades de

maneiras que os movam para além do que está nestas instituições, mas esse movimento só é significativo quando ocorre na sociedade como um todo (1983, p. 290).

Para Hartsock, o ponto de vista que emerge da análise das atividades femininas tem relação com o ponto de vista do proletariado, mas vai mais além. As mulheres e os trabalhadores – de ambos os gêneros – habitam um mundo onde a ênfase reside mais na mudança do que na permanência; um mundo caracterizado pela interação com substâncias naturais, em vez de um mundo separado da natureza; um mundo onde a qualidade é mais importante do que a quantidade; onde a unificação da mente e do corpo é inerente às atividades performadas (1983, p. 290).

Estabelecida a relevância de observar a atividade contida na divisão sexual do trabalho, cabe ressaltar que, para Hartsock, a atividade das mulheres tem um aspecto duplo: sua contribuição para a subsistência e para a criação dos filhos. No capitalismo, as mulheres contribuem tanto na produção de mercadorias de troca, trabalhando por salários, quanto na produção de bens de uso em casa. Ou seja, como os homens, elas vendem sua força de trabalho e produzem mercadorias e mais-valia, e, além disso, produzem bens de valor de uso. Ao contrário dos homens, no entanto, a vida das mulheres é institucionalmente definida por sua produção de bens de uso (2003, p. 291).

Assim, Hartsock argumenta que a contribuição feminina à subsistência envolve as mulheres em um mundo onde a relação com a natureza e com outros seres humanos é central, tanto na forma de interação com substâncias naturais cuja qualidade é mais importante que a quantidade (alimentos, roupas, etc), quanto na forma pela qual elas atentam para as transformações naturais destas substâncias.

Assim, a atividade da mulher dentro da casa, bem como sua atividade produtiva, a mantém em contato com o mundo da qualidade e da transformação. Sua imersão no mundo do uso – em processos materiais concretos, focados na qualidade, e em constante mudança – é mais completa que a do homem proletário. E se, conforme Marx, a vida consiste em atividades sensoriais, as mulheres têm um ponto de vista avantajado porque sua contribuição para a subsistência representa a intensificação e o aprofundamento da visão materialista e da consciência disponível aos produtores de mercadorias no capitalismo, e, portanto, uma intensificação da consciência de classe (1983, p. 292).

O foco nas atividades de subsistência femininas, em vez de na atividade produtiva dos homens, nos leva a um modelo no qual o capitalista (homem) vive uma vida completamente estruturada pela troca de mercadorias, e não pela produção, estando num ponto extremo distanciado

da vida material concreta. O trabalhador masculino, por sua vez, marca um meio do caminho em direção ao outro extremo do contato constante com as necessidades materiais, que é a contribuição feminina para a subsistência. Aqui é relevante recordar a colocação de Lukács sobre a necessidade de compreender a distância que separa a consciência de classe e os pensamentos empíricos individuais, bem como entender quais as variáveis que aumentam ou diminuem a distância entre a *totalidade econômica objetiva*, a *consciência de classe* e os *pensamentos psicológicos*. Parece seguro dizer que Hartsock argumenta que uma destas variáveis que encurtam a distância entre os três conceitos é o gênero. As mulheres, em sua teoria, estariam mais próximas de alcançar a consciência adjudicada – o ponto de vista feminista – e, portanto, de compreender a totalidade do que os trabalhadores homens, devido a sua localização no sistema de subsistência.

No entanto, a contribuição para a subsistência é apenas uma parte do trabalho feminino nas sociedades capitalistas: as mulheres produzem e reproduzem homens e outras mulheres, diariamente a longo prazo. Muitas coisas estão envolvidas no processo de produção de outro ser humano, atividades que não podem ser facilmente divididas entre lazer e trabalho: ajudar a outra pessoa a se desenvolver, exercer gradualmente a retirada de controle sobre um outro ser, experimentar os limites humanos das ações de outra pessoa. Assim, Hartsock argumenta que as mães, ainda mais do que as proletárias, estão institucionalmente envolvidas em processos de transformação e crescimento. A maternidade é uma atividade muito mais complexa do que o trabalho instrumental de transformar outros objetos e, não surpreendentemente, muitos dos trabalhos femininos assalariados – enfermagem, trabalho social, alguns trabalhos de secretariado – requerem e dependem de habilidades interpessoais que mulheres aprenderam ao serem criadas por alguém do mesmo sexo.

Hartsock argumenta que este aspecto da práxis feminina tem consequências profundas. É na produção dos homens pelas mulheres e na apropriação das mulheres e de seu trabalho pelos homens que reside a oposição entre experiência feminina e masculina. É neste momento que fatores do ponto de vista do proletariado são aumentados e modificados para as mulheres e diluídos para os homens. A experiência feminina da reprodução representa uma unidade com a natureza que vai além da relação do proletariado com a natureza. E, assim como a ação do trabalhador sobre o mundo externo transforma o mundo e ele próprio, uma nova vida transforma o mundo e a consciência da mulher. Isto porque no processo de produzir seres humanos, relações com os outros tomam diversas formas com significados mais profundos do que a simples cooperação com outros

por um fim comum (1983, p. 294). Assim, o processo de gestar e criar crianças envolve uma unidade entre mente e corpo mais profunda do que aquela que nasce da atividade instrumental do trabalhador.

Deste modo, Hartsock argumenta que a maternidade como instituição, o que inclui a gravidez e a preparação para a maternidade que quase todas as meninas recebem como socialização, resulta em uma construção da existência feminina centrada em um complexo *nexo relacional* (1983, p. 294). Assim, se a vida material estrutura a consciência, a existência feminina definida de modo relacional e sua atividade de transformar objetos físicos e seres humanos, deve gerar uma visão de mundo na qual as dicotomias não são naturais. O que a divisão sexual do trabalho define como trabalho feminino lida com questões de mudança e não permanência, e essas mudanças envolvem a produção de bens de uso e de bens de troca. Não só a qualidade das coisas, mas também a qualidade das pessoas, importam para o trabalho das mulheres: a quantidade é periférica (1983, p. 300). Nota-se aqui mais uma consonância entre a obra de Hartsock e a de Lukács: a relevância da percepção dos dominados, mulheres ou proletários, sobre a supremacia da qualidade sobre a quantidade. Em Lukács, é a partir da percepção acerca da jornada de trabalho que, para o proletariado, tem caráter qualitativo, embora para o burguês, esta tenha apenas caráter quantitativo) que o proletariado consegue enxergar para além da reificação.

Então, segundo Hartsock, assim como o capitalismo possibilita ao proletariado pensar na possibilidade de uma sociedade livre da dominação de classes, ele também possibilita um espaço para uma sociedade livre de todas as formas de dominação. A articulação de um ponto de vista feminista baseado na definição relacional da vida das mulheres expõe o mundo que os homens construíram como parcial e perverso. A experiência de continuidade e relação – com outros, com o mundo natural, da mente com o corpo – providencia uma base ontológica para o desenvolvimento de uma síntese social não problemática, que não precisa operar através da negação do corpo, do ataque à natureza, da luta mortal entre o eu e o outro (1983, p. 303).

Assim, Hartsock propõe que generalizar a atividade das mulheres para o sistema social como um todo iria, pela primeira vez na história humana, criar a possibilidade de uma comunidade inteiramente humana, estruturada pela conexão em vez da separação e oposição. Podemos concluir que a atividade das mulheres forma a base para um materialismo feminista, um materialismo que pode oferecer um ponto de vista a partir do qual se pode criticar e trabalhar contra a ideologia falocêntrica e suas instituições (1983, p. 305).



### 3. A perspectiva descolonial de María Lugones

As teorias dos pontos de vista, apesar de sua relevância, recebem diversas críticas. Entre estas críticas, principalmente as advindas dos teóricos que tratam de populações marginalizadas, está a do universalismo e do essencialismo. É possível falar em apenas um “proletariado”, sem tratar das diferenças de gênero, por exemplo? Hartsock, afinal, adicionou à teoria do ponto de vista do proletariado a variável de gênero. Mas seria possível, para Hartsock, falar nas “mulheres” como coletividade, sem fazer distinções de classe, etnia, religião, localização no sistema global? Para a teórica argentina María Lugones, por exemplo, tais teorias ignoram as possibilidades de conhecimento dos povos colonizados e não modernos.

Em *Hacia un feminismo descolonial* (2010), Lugones apresenta uma crítica ao universalismo das teorias feministas do Norte global, que, segundo ela, tornam invisíveis as experiências diversas de mulheres de diferentes classes, etnias e culturas ao falar de uma “voz feminina” ou de um “ponto de vista feminista” singular. Em sua obra, Lugones propõe uma teoria descolonial que foque nas possibilidades de resistência de povos colonizados do Sul global a partir de suas experiências e conhecimentos, que resistem e tensionam a colonialidade.

Como Lukács e Hartsock, Lugones também argumenta que a modernidade capitalista organiza o mundo, ontológica e epistemologicamente, em categorias “homogêneas, atômicas, separáveis” (2010, p. 107). A autora propõe que enxerguemos o sistema colonial de gênero moderno como uma lente através da qual se pode teorizar sobre a lógica categorial dicotômica e hierárquica central para o pensamento capitalista. Por entender a lógica dicotômica e hierárquica é central para o pensamento capitalista colonial, Lugones argumenta que é preciso buscar organizações sociais que existam em tensão com esta lógica, por meio das quais os povos têm resistido à modernidade.

Lugones utiliza o conceito de “não moderno”, de Aparício e Blaser (apud LUGONES, 2010), para caracterizar estas formas de organização sociais que diferem da modernidade em termos cosmológicos, ecológicos, econômicos e espirituais. A autora utiliza o “não moderno”, ao invés de “pré-moderno”, para criticar o aparato moderno que se naturaliza e marca as demais formas de organização social como inferiores e como suas predecessoras. Ao utilizar o termo “não moderno”, Lugones pretende afirmar que esses conhecimentos, relações e valores não modernos e

suas respectivas práticas ecológicas, econômicas e espirituais se constituem como opostas à lógica dicotômica e hierárquica da modernidade.

Dentro deste sistema hierárquico, a autora toma a dicotomia entre humano e não humano como a hierarquia central da modernidade colonial. Ela afirma que, a partir da colonização das Américas e do Caribe, impôs-se essa distinção sobre os povos colonizados pelo homem ocidental. Esta dicotomia estava acompanhada por outras hierarquias fundamentais, entre elas a dos homens sobre as mulheres - sendo esta a distinção que se converteu na marca do “humano” na civilização ocidental. Assim, de acordo com Lugones, apenas os considerados civilizados eram homens e mulheres. Os povos indígenas e africanos eram classificados como não humanos, como machos e fêmeas, animais incontrolavelmente sexuais e selvagens.

Deste modo, a imposição das categorias de gênero está introjetada na história das relações dos povos colonizados. Segundo Lugones, é importante entender que estes povos se tornaram sujeitos em situações coloniais nas tensões criadas pela imposição do sistema moderno colonial de gênero (2010, p. 107), cujas características são o dimorfismo biológico, o heterossexualismo e o patriarcado. Para Lugones, a transformação civilizadora realizava a colonização da memória, da relação dos indivíduos consigo mesmos, com o mundo espiritual, com a terra, bem como a colonização de sua concepção de realidade, de identidade, de organização social, seus conhecimentos ecológicos e cosmológicos.

Lugones argumenta que há um vínculo entre a introdução colonial da hierarquia de gênero moderna nas sociedades colonizadas e a introdução do caráter instrumental do conceito moderno de natureza, que é central para o capitalismo. A autora usa o termo “colonialidade” retirado da obra do peruano Aníbal Quijano, que define o sistema de poder do mundo capitalista a partir de dois eixos: a colonialidade do poder e a modernidade. No conceito de poder capitalista eurocêntrico e global que Quijano expõe, “capitalismo” refere-se à articulação de todas as formas de controle do “trabalho ou exploração, a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, o trabalho assalariado, e a reciprocidade, sob a hegemonia da relação capital/salário” (2000, p. 349 apud LUGONES, 2008, p. 80). Para tratar da modernidade, Quijano fala da produção de um modo de conhecimento eurocêntrico que se rotula como racional. As necessidades cognitivas do capitalismo, da naturalização das identidades e das relações de colonialidade guiaram a produção dessa forma de conhecimento. Essas necessidades incluem a mensuração, a quantificação e a objetivação do conhecimento em relação ao sujeito cognoscente, para controlar as relações das

pessoas entre si e com a natureza. Para Quijano, essa forma de conhecimento foi imposta na totalidade do mundo capitalista como a única racionalidade válida e como emblemática da modernidade.

A análise de Quijano oferece uma compreensão histórica da inseparabilidade da racialização e da exploração capitalista como constitutivas do sistema capitalista de poder. Ao pensar especificamente a colonialidade de gênero, Lugones propõe ao mesmo tempo complexificar a visão deste autor sobre a colonialidade e oferecer uma lente através da qual possamos compreender a profundidade das transformações epistemológicas levadas a cabo por este sistema de poder.

Para Lugones, o capitalismo eurocentrado se constitui através da colonização e introduziu diferenças de gênero onde antes não existia nenhuma. Oyéronké Oyewùmi (1997 apud LUGONES, 2008), por exemplo, demonstrou que o sistema opressivo de gênero que foi imposto à sociedade africana Yoruba transformou completamente as organizações sociais desta população, mostrando que as fêmeas foram subordinadas aos homens em todos os aspectos da vida. Já Gunn Allen (1992 apud LUGONES, 2010, p. 86) expôs também que muitas comunidades nativo-americanas eram matriarcais, reconheciam positivamente tanto a homossexualidade quando o “terceiro gênero”, e compreendiam os gêneros em termos igualitários. Apesar do profundo enraizamento do sistema dual hierárquico de gênero nas sociedades não modernas a partir da colonização, Lugones argumenta que sobreviveram possibilidades de resistência dentro deste sistema.

Assim, ela compreende que o processo de colonialidade começa subjetiva e intersubjetivamente, em um encontro conflituoso que forma a normatividade colonial moderna. Para a autora, a subjetividade resistente se expressa infrapoliticamente, mais do que publicamente. A infrapolítica marca um giro de fora para dentro e mostra o poder das comunidades dos oprimidos para construir significados resistentes às formas de organização social do poder. Quijano nos ensina que esse sistema de poder começou no século XVI nas Américas e persiste até hoje. Os colonizadores depararam-se não com um mundo em forma de tábua rasa sobre o qual eles pudessem trabalhar, não com mentes vazias, mas com seres culturais, políticos, econômicos completos, que possuíam relações complexas com o cosmos, com a terra e com outros seres vivos. Havia nos povos originários expressividades linguísticas, estéticas, eróticas, cujos saberes, sentidos, práticas, instituições e formas de governo não poderiam ser simplesmente destruídos (LUGONES, 2010).

Assim, o processo de colonização *inventou* os colonizados e buscou reduzi-los a seres primitivos. No entanto, em vez de pensar no sistema global capitalista como uma empreitada completamente vitoriosa na destruição destes povos e saberes, Lugones sugere pensar o indivíduo colonizado como um ser que habita um *locus fraturado* construído duplamente. Este indivíduo se percebe duplamente, se relaciona duplamente, em um processo no qual os lados do *locus* estão em um conflito que informa ativamente a subjetividade do colonizado (2010, p. 110). Assim, podemos compreender que o processo de subjetivação dos colonizados para a internalização da dicotomia entre homens e mulheres é renovado e negociado constantemente (2010, p. 111).

Walter Mignolo, em *Histórias locales/diseños globales* (2000) cunha o termo “diferença colonial” para descrever “o espaço onde se coloca em jogo a colonialidade do poder (p. ix apud LUGONES, 2010). Assim, para Mignolo e Lugones, só é possível transcender a diferença colonial a partir de uma perspectiva da subalternidade, a partir de um novo terreno epistemológico onde está localizado o pensamento de fronteira – ou, para Lugones, a partir do *locus fraturado* onde são negociados os saberes modernos e não modernos.

Conclui Lugones que, na medida em que a colonialidade se infiltra em cada aspecto da vida, através da circulação de poder pelos corpos, no trabalho, na lei, na introdução dos conceitos de propriedade e desapropriação da terra, entre outros, sua própria lógica é desafiada por pessoas cujos corpos, em relações pessoais, cosmológicas e espirituais, não seguem a lógica do capital. A partir do *locus fraturado*, os indivíduos submetidos à colonialidade conseguem manter seus modos criativos de pensar que são antiéticos perante a lógica capitalista (p. 116).

No entanto, a autora ressalta que é impossível para um indivíduo resistir à colonialidade sozinho. A resistência em si é constituída pela passagem “de boca en boca, de mano a mano de prácticas, valores creencias, ontologías, espacio-tiempos y cosmologías” (p. 116, 2010), e também pela produção de si, ao lado da produção de vestimentas, alimentos, economias, ecologias, gestos, ritmos, sentidos de tempo e espaço diferenciados, entre outros. É importante, ainda, para Lugones, que estes modos de vida não sejam apenas diferentes dos modos impostos pela colonialidade, mas que também incluam a “la afirmación de la vida por encima de la ganancia, el comunismo por encima del individualismo, [...] seres en relación en vez de divisiones dicotómicas una y otra vez en fragmentos organizados jerárquica y violentamente” (LUGONES, 2010, p. 116).

#### 4. Conclusões

Apesar das diferenças expressas nas obras dos três autores selecionados para este estudo, pode-se concluir que parece haver uma persistente relevância teórica e prática nas teorias dos pontos de vista. Tratamos aqui de autores cujas obras se distanciam através do tempo e do espaço, do início do século XX ao fim da primeira década do século XXI, do leste europeu à América Latina.

Essencialismos e universalismos à parte, a questão central que rege as obras de Lukács, Hartsock e Lugones parece ser a mesma: a necessidade de encontrar meios de acessar conhecimentos que resistam ao processo de fragmentação da vida, de desumanização e quantificação de seres humanos imposto pelo capitalismo – seja este processo chamado de reificação, como pelos marxistas; seja caracterizado globalmente como a colonialidade de poder, como fazem os teóricos pós-coloniais. As soluções, embora surjam em diferentes propostas, parecem apontar para a observação do conhecimento prático produzido por populações não hegemônicas, cujo conhecimento foi excluído do próprio processo de formação epistemológica da modernidade e contra o qual, por isso mesmo, estão em melhor posição de resistir.

#### 5. Referências Bibliográfica

HARDING, Sandra. Is There a Feminist Method? In: HARDING, Sandra (org.). **Feminism and Methodology**. Indiana University Press: Bloomington, Indianapolis, EUA, 1987.

KANTER, Rosabeth; MILLMAN, Marcia. Introduction to Another Voice: Feminist Perspectives on Social Life and Social Science. In: HARDING, Sandra (org.). **Feminism and Methodology**. Indiana University Press: Bloomington, Indianapolis, EUA, 1987.

LUGONES, María. Hacia un feminismo descolonial. **Hypatia**, 25 (4), 2010.

LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista**. Martin Fontes, São Paulo: 2003 [1923].