

Perspectivas críticas sobre as relações entre poder e produção de conhecimento nos processos de hierarquização social de identidades e sujeitos

Critical perspectives on the relations between power and knowledge production in the processes of social hierarchy of identities and subjects

Rafael Soares KRAMBECK¹

Resumo

Este texto tem como objetivo suscitar reflexões e debates sobre a produção do conhecimento nas sociedades ocidentais contemporâneas. A partir de uma perspectiva dos estudos decoloniais, concebe-se uma crítica interpretativa e problematizadora da racionalidade capitalista, patriarcal e moderna das estruturas epistêmicas responsáveis por reproduzirem ideologias dominantes e, conseqüentemente, resultarem na hierarquização das identidades e diferenças sociais. Trabalha-se em três aspectos: em primeiro lugar, a relação intrínseca entre identidades e diferenças, em segundo, a produção de conhecimento científico segundo a lógica moderna e positivista, e, finalmente, potencialidades epistemológicas de rompimento com o logocentrismo e neocolonialismo intelectual. Assim, através do resgate histórico-bibliográfico propõe-se uma problematização crítica das estruturas que (re)produzem redes de poder cotidianamente para, então, sugerir estratégias de uma práxis epistemológica cidadã.

Palavras-Chave: Epistemologia. Produção do conhecimento. Cidadania. Estudos Decoloniais. Construção da Diferença.

Abstract

This text aims to raise reflections and debates on the production of knowledge in contemporary Western societies. From the perspective of decolonial studies, an interpretative and problematizing critique is conceived about capitalist, patriarchal and modern rationality of the epistemic structures responsible for reproducing dominant ideologies and, consequently, resulting in the hierarchy of identities and social differences. It works in three aspects: first, the intrinsic relationship between identities and differences, second, the production of scientific knowledge according to modern and positivist logic, and, finally, epistemological potentials for breaking away from logocentrism and intellectual neocolonialism. Thus, through the historical-bibliographic rescue, a critical problematization of the structures that (re) produce networks of power daily is proposed to then suggest strategies for a citizen epistemological praxis.

Keywords: Epistemology. Knowledge production. Citizenship. Decolonial Studies. Construction of Difference.

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. E-mail: krambeckrs@gmail.com

Introdução

Ao iniciar a discussão sobre identidade e diferença, Kathryn Woodward (2000) traz o seguinte relato de Ignatieff como um exemplo profícuo de “história sobre identidades”: “Olha, a coisa é assim. Aqueles croatas pensam que são melhores que nós. Eles pensam que são europeus finos e tudo o mais. Vou lhe dizer uma coisa. Somos todos lixo dos Bálcãs”. (IGNATIEFF, 1994 apud WOODWARD, 2000, p.8).

O processo da análise sobre a historieta se desenvolve no sentido de evidenciar que, ao afirmar “Aqueles croatas pensam que são melhores que nós”, há uma asserção de certa diferença entre aquele que fala e “croatas”, porém, no trecho seguinte, “Somos todos lixo dos Bálcãs”, contraria-se tal afirmativa, pressupondo uma semelhança entre eles.

Num primeiro momento, parece simples pensar em uma identidade como “aquilo que sou”, contudo, como pode ser percebido no exemplo citado, a identidade daquele que fala é construída enquanto um “não-croata” e não, como sérvio². No entanto, mesmo diferentes, em relação aos “europeus finos”, croatas e sérvios são “todos lixo dos Bálcãs”.

Neste ponto, emergem dois elementos constitutivos da ideia de identidades que devem ser observados atentamente: 1) a identidade é algo relacional; 2) identidade e diferença tem uma relação de estreita dependência (WOODWARD, 2000; SILVA, 2000). Ou seja, uma afirmação como “sou brasileiro” não se esgota em si mesma, não se trata de uma entidade autossuficiente que remete a si própria, pelo contrário, tal afirmativa evoca de maneira oculta uma série de negações da diferença no sentido “não sou argentino”, “não sou japonês” e assim por diante, de modo que “aquilo que sou” constitui-se em relação “àquilo que não sou”, portanto, a identidade está amarrada a diferença e vice versa – não enquanto um binarismo polarizado, mas, mais próximo a uma configuração complexa enredada.

Neste sentido, García-Canclini traz um interessante argumento que “a história dos movimentos identitários revela uma série de operações de seleção de elementos de diferentes épocas articulados pelos grupos hegemônicos em um relato que lhes dá coerência, dramaticidade e eloquência” (2013, p. XXIII). Em outras palavras, o autor esclarece que, ao contrário do que pretendem discursos essencialistas, as culturas e

² A nacionalidade do interlocutor foi suprimida intencionalmente no primeiro parágrafo como forma de evidenciar a relação de exclusão entre as afirmações “eu sou sérvio”, logo, “eu não sou croata”.

identidades são estabelecidas historicamente, encontrando-se “vivas” e em perene (re)construção e movimento, dinamismo esse que escapa as definições estanques.

A essa ideia de identidade estabelecidas historicamente, Martín-Barbero (2014) colabora ao buscar a ideia da “identidade narrativa”, ou seja, a identidade constituída através do ato narrativo, em outras palavras, no processo e na prática de narrar-se aos outros. Isso quer dizer que contar suas histórias significa sermos reconhecidos pelos outros, uma vez a linguagem não é só expressiva, mas também constitutiva do que somos tanto individual quanto coletivamente. Neste sentido, poderíamos recorrer também a teoria da performatividade das identidades, considerando que um ato performativo é aquela prática discursiva que produz aquilo que nomeia (BUTLER, 2001), ou seja, a linguagem funciona, não apenas como descrição da realidade, mas, principalmente, como produtora de realidades.

Entretanto, este argumento sobre o desenvolvimento histórico das culturas e das identidades é apenas um subsídio para que García-Canclini possa desenvolver a problematização da noção de “culturas híbridas”. Segundo o autor, a hibridação cultural pode ser definida como “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (GARCÍA-CANCLINI, 2013, p. XIX). Em outros termos, consiste no processo de negociação e resolução de conflitos culturais gerados pela “criatividade individual e coletiva”.

Tais reflexões sobre a atual circunstância das sociedades contemporâneas são substanciais para pensarmos a problemática da constituição das culturas e identidades a partir de suas dinâmicas interculturais, trocas, transações, movimentos de articulações, influências e conjugações. Mas, seria ingênuo pensar esses processos de maneira desconectada de jogos de poder, embates e contradições comuns em ambiências multiculturais, mas a hibridação pode ser uma alternativa a processos mais violentos como os chamados epistemicídios do longo século XVI (GROSFOGUEL, 2016).

Segundo Lévi-Strauss, “a passagem do estado de natureza ao de cultura se define pela aptidão, por parte do homem, em pensar as relações biológicas sob forma de sistemas de oposições” (1982, p. 175), assim, a partir da dialética hegeliana do senhor e do escravo, a filósofa francesa Simone de Beauvoir identifica “na própria consciência uma hostilidade fundamental em relação a qualquer outra consciência” (1970, p.11-12), ou seja, nessa perspectiva, o sujeito só torna-se possível na oposição, tornando-se o

parâmetro-sujeito-importante, enquanto o outro passa a ser percebido como o desvio-objeto-insignificante.

Tais processos, que objetificam a diferença, ignorando suas complexidades, são essencialmente problemáticos para uma potencialidade de sociedade justa e plural. Dentre outros motores, o fazer do outro um objeto que me serve à algum uso – tal qual uma caneta me serve à escrita – trata-se de um violento projeto que lhe destitui a humanidade, o invisibiliza socio culturalmente e, muitas vezes, o constitui enquanto “o que deve morrer³”, na perspectiva de Foucault (1999).

No entanto, mesmo que as diferenças e as identidades tenham uma intrínseca relação, essa conformação em que há um eu protagonista e um outro antagonista surge de ações discursivas de estratégias de poder e dominação, em outras palavras, sem uma relação pré-concebida com as identidades. Portanto, essa lógica binária e maniqueísta que toma das diferenças para criar desigualdades estabelece-se como paradigma que orienta a racionalização do mundo e dos sujeitos, satisfazendo lógicas dominantes, mas que também busca invisibilizar-se na superfície da história – através de sua naturalização.

No contexto contemporâneo, o advento da comunicação digital e a disseminação exponencial das lógicas e técnicas de produção de comunicação inauguram novos dinamismos e a transformações no domínio das relações dos sujeitos com as mídias e na constituição das identidades culturais. Testemunhamos a emergência de formas inéditas de participação, compartilhamento e geração de produtos culturais, que redesenham os modos como se concretiza a ação social e redefinição da percepção do lugar dos sujeitos envolvidos – de uma recepção apática e acrítica para sujeitos partícipes e constitutivos do processo comunicacional e midiático.

Não obstante, um conjunto de fatores consecutivos e fundantes da estruturação capitalista – hoje, acelerada pelos processos de globalização e digitalização do mundo - vem demonstrando instabilidade, estagnação e mesmo colapso frente aos problemas de ordem econômica, política e social da contemporaneidade. Os Estados perdem força e submetem-se às regras da economia de mercado, os princípios e convicções de partidos e

³ O termo morrer aqui é admitido pelo autor de uma forma mais ampla, “por tirar a vida não entendo simplesmente o assassinio direto, mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc” (FOUCAULT, 1999, p. 306)

sindicatos tornam-se inaptos à mobilização e a precarização expande-se para os mais distintos âmbitos da vida cotidiana.

Diante disso, os processos de constituição das identidades culturais e a problemática da cidadania tornam-se ainda mais complexos, trazendo desafios à práxis da pesquisa comunicacional, exigindo reflexões multidimensionais e demandando formulações de perspectivas epistemológicas, teóricas e metodológicas capazes de promover o conhecimento profícuo e comprometido com a transformação social.

O objetivo neste texto é pensar a produção do conhecimento científico e origem de uma epistemologia característica problematizando, em particular, as estruturas que (re)produzem redes de poder cotidianamente e, através da análise crítica acerca de perspectivas que permitam a emergência de estratégias de resistências contemporâneas, pensar possibilidades para gerar práticas que subvertam por meio das fissuras e desloquem o pensamento hegemônico, em diversos âmbitos. Então, a partir da reflexão crítica dos movimentos sócio-históricos da colonização do pensamento ocidental, devemos explorar perspectivas, suas possibilidades e contradições para fundamentar uma práxis baseada em estratégias emancipatórias da racionalidade capitalista, patriarcal, ocidental e moderna.

Do sujeito cartesiano aos seres (não) humanos

O pensamento do mundo contemporâneo e o imaginário que permeia tais formas “apropriadas” de apreender o mundo tem uma origem histórica que, ainda hoje, opera um poder de ingerência nas estruturas do conhecimento. A constituição do paradigma moderno enquanto condutor da ciência e “uma estrutura mental, consciente ou não, que serve para classificar o mundo e poder abordá-lo” (FOUREZ, 1995, p. 103), além de decorrer uma mitologia de neutralidade e objetividade, estivera alinhada com projetos coloniais de perpetuação da lógica da acumulação capitalista e interesses de estados hegemônicos da geopolítica mundial.

Segundo Fourez (1995), a estruturação do paradigma apresenta um conjunto de prioridades que conseqüentemente refletirão socialmente por resultar em escolhas políticas e econômicas, conforme o autor, “os paradigmas são instrumentos intelectuais poderosos no domínio do mundo” (p. 128). Desta forma, tanto as observações científicas,

quanto aquelas mais cotidianas, são perpassadas pelas convenções sociais resultantes do imaginário moderno.

Para o autor Ramón Grosfoguel (2016), o surgimento da filosofia moderna – conjecturadamente, fundada por René Descartes – inaugura uma nova base do conhecimento através da filosofia cartesiana, deslocando-a da divindade cristã para um “eu”. Para a visão de Descartes, dois argumentos são primordiais: o dualismo ontológico e o solipsismo epistêmico. Assim, por um lado, esse “eu” é constituído num dualismo mente-corpo no qual os fenômenos mentais não são físicos, em outras palavras, mente e matéria, sujeito e objeto são distintos e separáveis. Por outro lado, há a concepção que o conhecimento deve ser alcançado por meio experiência interiores e pessoais, como em um “monólogo interior do sujeito com ele próprio” (p. 29), de modo que o “eu” solipso produz conhecimento de um não lugar.

Ainda hoje, a validação do conhecimento é avaliada a partir de características como a divisão “sujeito-objeto”, a “objetividade”, o “eu” produtor imparcial e não condicionado corpo e temporalmente e o conhecimento como produto do solipsismo. Como resultado, através do pensamento iluminista, surge a ideia de um sujeito estável, coeso e racional que apreende inequivocamente aos fenômenos, suscitando uma ciência geradora um conhecimento objetivo, seguro, universal e transcendental (MACÊDO, 2011). No entanto, a problemática dessa razão cartesiana consiste em não reconhecer seu lugar de observação, como que em negação ao fato de ser uma perspectiva – entre outras.

Ao se basear-se na concepção de um ser humano absoluto e universal, a modernidade gera um pensamento universalista, e os valores iluministas de liberdade, democracia, igualdade, direitos são convertidos em princípios vitais do que a autora chama de “metateorias racionais, universalistas e humanistas (MACÊDO, 2011, p. 32).

Ainda conforme a autora, o desenvolvimento das sociedades modernas e suas instituições estimulou um otimismo na imaginável construção de um “Estado Moderno” referenciado filosoficamente no Humanismo e no Iluminismo. Consequente, não exclusivamente há a crença na emancipação do sujeito, como a edificação de uma igualdade por meio dos direitos civis. Seguramente, a promessa de igualdade prometida prevista pela cidadania moderna agradou as feministas devido sua convergência de interesses. Porém,

as promessas da modernidade ecoadas pelo Iluminismo se materializaram apenas parcialmente, pois aquele projeto, pretensamente em construção, estava, prioritariamente, submetido a

uma orquestração sintonizada com a manutenção do status quo, isto é, através da perpetuação da lógica da acumulação capitalista, dos interesses das nações hegemônicas no contexto da geopolítica mundial e do sexo historicamente dominante em uma sociedade eminentemente androcêntrica (MACÊDO, 2011, p. 34-35).

Portanto, aqueles compromissos com uma sociedade igualitária e uma produção de conhecimento que se mantinha racional e objetiva na busca da verdade pura e universal revelam-se faltosos e, até mesmo, alinhados à um projeto de desigualdade e hierarquização social. Segundo Érico Andrade, as premissas capitais da racionalidade assumem um status através do qual “passam a legitimar uma avaliação da condição das diferentes culturas em relação ao seu processo de autodeterminação [...] avaliar o grau de aperfeiçoamento moral dos diferentes povos” (2017, p. 301).

Logo, essa perspectiva da razão iluminista possibilita a estruturação de hierarquias dos povos e, conseqüentemente, dar subsídio a discursos de cunho racistas/sexistas, pois, “os iluministas fizeram do que não é o espelho da Europa a imagem do atraso, do desumano, que precisaria, na melhor das hipóteses, ser conduzido (adestrado) para se adequar ao modelo europeu” (ANDRADE, 2017, p.294). Assim estabelece-se o que Grosfoguel (2016) denomina como “privilégio epistêmico dos homens ocidentais”, prerrogativa de que o sujeito universal da razão moderna – o homem branco, ocidental, heterossexual, cristão – está apto a decidir quem pode (ou não) partilhar deste conhecimento e o que deve ser este conhecimento reconhecido e superior. Para o autor, este “privilégio epistêmico” é um dispositivo que privilegia concepções imperiais/coloniais/patriarcais, em detrimento ao conhecimento produzido por outros grupos. Logo, os homens ocidentais são capazes de definir o que é verdade, o que é a realidade e o que é melhor para todos. Tal configuração engendrando estruturas e instituições reiteram uma epistemologia que ignora outras perspectivas diante projetos imperiais/coloniais/patriarcais hegemônicos no sistema-mundo (p. 25).

Deste modo, mais do que simplesmente encaminhar o conhecimento por uma perspectiva colonialista e eurocentrada, tais parâmetros estabelecem uma série de códigos sociais que classificam e legitimam sujeitos e práticas por meio de jogos de poder e autoridade e, ainda, colocam em movimento um processo de dissimulação de sua parcialidade.

Todavia, Stuart Hall ao buscar mapear a história da noção de sujeito perpassa por três momentos importantes para chegar às perspectivas críticas contemporâneas, nos

quais, o sujeito “se tornou ‘centrado’, nos discursos e práticas que moldaram as sociedades modernas [...] adquiriu uma definição mais sociológica ou interativa; e [...] está sendo ‘descentrado’ na modernidade tardia” (HALL, 2006, p. 23).

Ainda segundo o autor, podemos pensar em cinco processos que impactaram as ciências sociais na segunda metade do século XX, “cujo maior efeito, argumenta-se, foi o descentramento final do sujeito cartesiano” (HALL, 2006, p. 34). Tais avanços consistem em: releituras do **pensamento de Marx**, nas quais surge a consideração das “condições históricas”; descoberta do **inconsciente por Freud**, de maneira simplista, trouxe a noção que processos psíquicos inconscientes estão envolvidos na subjetividade, que tais processos pouco tem a ver com a lógica racional de Descartes e ainda a “formação” da identidade em processo; o **trabalho do linguista estrutural Ferdinand de Saussure**, que a expressão por meio da linguagem por mais que busque um significado fechado em si, a instabilidade do mesmo faz com que surjam significados complementares; a **"genealogia do sujeito moderno" no trabalho do francês Michel Foucault**, na qual surge a ideia de poder e sua regulação/vigilância do indivíduo e do corpo; e finalmente, **o impacto do feminismo**, que dentro de um contexto de vários movimentos sociais surgidos nos anos sessenta⁴ e que irão trazer uma série de questões para esfera social e política, como a fragmentação das organizações políticas de massa em vários movimentos sociais e, logo, o nascimento da política de identidade (HALL, 2006).

No entanto, o feminismo, tanto movimento social, como teoria crítica, teve uma relação bastante direta com o descentramento do sujeito cartesiano, uma vez que

questionou a clássica distinção entre o “dentro” e o “fora”, o “privado” e o “público” [...] enfatizou, como uma questão política e social, o tema da forma como somos formados e produzidos como sujeitos generificados [...] politizou a subjetividade, a identidade e o processo de identificação [...] expandiu-se para incluir a formação das identidades sexuais e de gênero (HALL, 2006, p. 45-46)

As contribuições de uma vertente feminista – e mais contemporaneamente, decoloniais – denunciam e criticam o caráter ideológico do saber ocidental pensado a partir do homem branco, ocidental, heterossexual, europeu e desconhece ou inferioriza

⁴ As revoltas estudantis, os movimentos juvenis contraculturais e antibelicistas, as lutas pelos direitos civis, os movimentos revolucionários do "Terceiro Mundo", os movimentos pela paz, a política sexual, as lutas raciais etc.

aqueles que divergem dessas referências. Assim, enquanto uma alternativa a esse conhecimento que torna diferenças em estigmas, “as teóricas feministas propuseram não apenas que o sujeito deixasse de ser tomado como ponto de partida, mas que fosse considerado dinamicamente como efeito das determinações culturais, inserido em um campo de complexas relações sociais, sexuais e étnicas” (RAGO, 1998, p. 06).

Apesar de o feminismo, enquanto movimento social, originalmente e apelar para a identidade social de mulheres como luta política, a epistemologia feminista contemporânea tem deslocado seu objeto das mulheres enquanto categoria empírica, para por o foco em gênero como categoria teórico-epistemológica. Para que se possa tomar interpretar o tal entendimento de gênero deve-se atentar para à dois enunciados propostos pela historiadora Joan Scott⁵: (1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder (1995, p. 86).

Ainda segundo a autora, o primeiro enunciado origina quatro elementos interrelacionados: os símbolos culturais e suas representações simbólicas, conceitos normativos às interpretações dos significados, o debate que sugere uma permanência intemporal na representação binária e a identidade subjetiva (SCOTT, 1995). Estes elementos possuem uma interdependência, apesar disso, não devem ser pensados de maneira causal, a questão imposta é evidenciar a relação entre estes elementos.

Quanto ao segundo ponto, deve-se perceber que os conceitos de gênero constituem uma série material de referências para a percepção e disposição da vida social concreta e simbólica. Ao passo que esse processo institui uma regulação ao acesso de recursos materiais e simbólicos, ou seja, controla e distribui poder com referência nos conceitos de gênero, “o gênero torna-se implicado na concepção e na construção do próprio poder” (SCOTT, 1995, p. 88). O poder aqui precisa ser percebido não como algo unificado, coerente e centralizado em uma permanente posse por alguém, mas sim, numa perspectiva foucaultiana de uma força que circula em redes dispersas de relações desiguais e se produz e é produzido no contexto dessas relações (FOUCAULT, 1998).

Então, essa compreensão evidencia a atuação do gênero em função dos sentidos da vida social, não estando limitado ao corpo e ao sexo. Constitui-se - anteriormente às

⁵ A autora sugere que a análise do processo de construção das relações de gênero pode ser aplicada no exame de qualquer processo social e seus efeitos nas relações sociais.

práticas de gênero - um fundamento imperativo da sociedade que provoca uma teia de gênero e poder, em outras palavras, gênero e poder perpassam todas as coisas do mundo.

as diferentes instituições e práticas sociais são constituídas pelos gêneros (e também os constituem), isso significa que essas instituições e práticas não somente "fabricam" os sujeitos como também são, elas próprias, produzidas (ou engendradas) por representações de gênero, bem como por representações étnicas, sexuais, de classe, etc (LOURO, 1997, p. 88).

Portanto, mesmo que parte da discussão aqui tenha sido focada no gênero, há de complexificar-se a análise por meio da relação entre os diferentes marcadores sociais que são articulados na trama que sistematiza e estrutura as desigualdades sociais. O pensamento feminista e decolonial oferecem novos pontos de vista para se refletir os processos de produção da diferença e sua transformação em desigualdade perante as redes de poder-saber. Buscando quebrar com a epistemologia branca, ocidental, heterossexual, europeia, esses vieses complexificam o entendimento da diferença por meio da interseccionalidade de distintos elementos identitários e suas reverberações nas matrizes gerenciadas pela epistemologia positivista que, através da produção de conhecimentos, inferioriza e subalterna grupos às lógicas dominantes e aos regimes de poder-saber (FOUCAULT, 1998).

Consequentemente, as perspectivas feministas e decoloniais evidenciam que valores imperiais/coloniais/patriarcais descendentes da racionalidade positivista ocidental não são somente citados, mas que a epistemologia contemporânea ainda incorpora tais valores que sinalizam a maneira como a realidade e os sujeitos podem ser compreendidos no contexto da normatização de hierarquias sociais.

Um outro projeto é possível

A historiadora Joan Scott afirma “a mudança pode ser iniciada em muitos lugares” (1995, p. 92). Enquanto, por outro lado, Grosfoguel considera que, apesar de bem-sucedido, o projeto colonial ocidental não foi absoluto e o pensamento de indígenas, muçulmanos, judeus, negros e mulheres, que foi marginalizado e descartado, continua vivo, apesar de ter sido afetado pela epistemologia eurocêntrica. Entretanto, “isto não significa que cada tradição está contida, em um sentido absoluto, e que não há uma saída da epistemologia ocidental. Ainda existem perspectivas epistêmicas não ocidentais, que

guardam uma exterioridade relativa da Modernidade eurocêntrica” (GROSFOGUEL, 2016, p 44).

O autor baseia-se adota o conceito de transmodernidade de Dussel, no sentido de “ir além da modernidade”, pois

a existência de diversidade epistêmica garante o potencial para os esforços de decolonização [...] que utiliza continuamente o pensamento crítico das tradições epistêmicas do Sul. É a partir dessas tradições diversas que podemos construir processos que vão trazer ideias diferentes e instituições apropriadas pela Modernidade eurocêntrica para decolonizá-las, em diferentes direções (GROSFOGUEL, 2016, p 44)

Em síntese, ele propõe um esforço para redefinir muitos elementos através de diferentes projetos epistêmicos políticos, além disso, demanda por diálogos interfilosóficos para evidenciar a multiplicidade de sentidos, onde a apreensão do mundo também seja plural. A transmodernidade prevê um plano compartilhado globalmente contra o patriarcado, o imperialismo e o colonialismo, mas sem universalidade das soluções, pois epistemologias diferentes responderam de maneira diferente aos mesmos problemas. Então, poderíamos vislumbrar um futuro plural a partir da produção de conceitos e filosofias plurais.

Outro ponto que deve ser revisitado se refere ao entendimento da produção de conhecimento como um “processo racional e objetivo para se atingir a verdade pura e universal” (RAGO, 1998, p. 10). Assim, é necessário repensar as normas e paradigmas que norteiam essa produção de maneira a transcender as ideias de processos racionais e incorporar as subjetividades, as percepções e anseios, rompendo com as binariedades como natureza/cultura e corpo/mente.

Por fim, Scott traz a imperativa de contrapor-se a suposta estabilização da oposição binária através de movimentos que contextualizem as diferenças de acordo com a história e desconstrua-se tais elementos. Além disso, outra dimensão sensível refere-se à percepção e postura reflexiva frente a “distinção entre nosso vocabulário analítico e o material que queremos analisar. Devemos encontrar formas (mesmo que imperfeitas) de submeter sem cessar nossas categorias à crítica e nossas análises à auto-crítica. (SCOTT, 1995, p. 84). Até mesmo porque os sujeitos reais não desempenham plenamente determinações, sejam sociais, ou analíticas.

A autora entende que há uma potência de reformulação da organização e legitimação social do gênero ao jogar “velhas ordens no caos”. Ainda assim, isso não se dá numa relação simples de causa e efeito, inclusive, ao contrário de reinterpretar a organização social, isso pode reiterar velhas concepções em novas tramas. Isso se deve ao fato de que esse processo não acontece sem confronto de diversos atores e significados em busca do poder e o caráter dessa disputa vai ser assinalado pelo contexto do tempo e do espaço.

Então, “o gênero deve ser redefinido e reestruturado em conjunção com uma visão de igualdade política e social que inclua não somente o sexo, mas também a classe e a raça” (SCOTT, 1995, p. 93), em outras palavras, uma mobilização que busque quebrar os paradigmas patriarcais e coloniais da atual forma de ver o mundo que desumanizam o “Outro” carece de uma autocrítica sobre táticas contemporâneas de maneira a interseccionar as variadas diferenças tornadas em desigualdades.

Considerações finais

Em primeiro lugar devemos partir do fato de que mesmo que a produção científica seja um empreendimento coletivo, a posição de qualquer pesquisador é alienada pelo seu contexto espaço-temporal enquanto mediador do seu estudo e desenvolve-se num dado momento de embate da experiência do sujeito e seu mundo, encontro não limitado, mas contínuo, exigindo sua interpelação constante.

Isso desenrola-se em consequência da indelével historicidade da ciência e do conhecimento científico, sendo este um produto histórico e de um contexto, sempre inconclusivo, fragmentário e passível de escrutínio. Tais brechas e pendências carecem da ação artífice e produtora, do labor da problematização, desconstrução e reconstrução para constantemente revisar e retificar conhecimentos precários e, portanto, prover o desenvolvimento científico. Assim, o trabalho com a teoria demanda problematização, ou seja, por meio do material existente deve-se apoderar-se de teorias para refletir problemas e rearranjar ideias, identificando aspectos a concentrar, problematizando teorias, aceitando ou refutando interpretações, fazendo uso para compreender alguns pontos, reestruturando-as para pensar os contextos concretos de investigação através da operacionalização de conceitos.

Cabe aqui, buscar esclarecer um equívoco comum aos estudos que se propõem decoloniais, pois, a produção de conhecimento não pode ser concebida de uma posição que favoreça a observação empírica, como se desta surgissem as teorias, sequer a prioridade absoluta da razão pode ser fecunda, pois assim, imputam-se dogmas e “verdades” desvinculadas do real. Então, as teorias devem ser problematizadas e desenvolvidas no âmbito da determinação do real, ou seja, é em densa relação dialética com a concretude dos fenômenos e fatos que devem ser pensadas

Logo a postura de simplificação e de inércia cognitiva que confunde a epistemologias europeias com epistemologias eurocentradas e/ou produção de conhecimento ocidental com produção de conhecimento gerada no ocidente carece de uma autocrítica que permita apreender que qualquer pessoa, em qualquer posição estrutural, tem valor epistêmico para o enriquecimento gnosiológico e intercâmbio de saberes. A estrutura verticalizada, escolar, autoritária e burocrática nos distintos níveis tem mostrado um sem-fim de limitações para a construção do conhecimento. Dessa maneira, para transcender tal estrutura, devemos retomar a *bons sensos* culturais que os diversos grupos sociais vêm desenvolvendo nas suas vivências, sem buscar hierarquizar e abandonando a ideia de que apenas a ciência acadêmica produz conhecimento.

Desta forma, outro ponto que merece atenção do pesquisador é a reivindicação da ciência moderna de situar-se como modo exclusivo de produzir conhecimentos. Tendo em vista que as ciências hoje não se estabelecem espontaneamente, é necessário interrogar sobre a ciência que é produzida. Sem desconsiderar a influência daqueles que organizam, financiam e utilizam da ciência - Estado, sociedades, academias, indústria etc. -, é de suma importância que se questione a responsabilidade social dos cientistas e as afetações do fazer científico em uma sociedade industrial e tecnicizada. Os pesquisadores devem ter consciência e responsabilidade com suas descobertas e seus desdobramentos nas sociedades, interrogando-se sobre a significação real da ciência nos contextos socioculturais em que se insere.

Enquanto uma prática social, a produção de conhecimento não pode esquecer que, é responsável por produzir discursos sobre o mundo, as culturas e os cidadãos. Logo, quando o campo difunde modos cognitivos ao imaginário social, a responsabilidade e o compromisso da especialização e, conseqüente, legitimação dos pesquisadores solicitam que as lógicas da ciência não podem ficar restritas às óticas burocráticas e de mercadejo do capitalismo selvagem que acende tamanhas injustiças e desigualdades.

Então, o ambiente e o ofício da pesquisa devem estar impregnados de uma postura que assuma um compromisso vigoroso e renovador em dinamizar suas ferramentas para uma transformação responsável e ecológica do mundo. Nesse sentido, o trabalho de produção de conhecimento é um projeto de vida que exige, além das competências características, uma sensibilidade e uma postura autocrítica em relação aos valores e práticas dos envolvidos.

A produção de conhecimento deve estar ao serviço das sociedades, comprometida com o desenvolvimento civilizatório e movimentos democráticos e democratizadores do espaço público em seus mais diversos aspectos sociais, econômicos, jurídicos, políticos, educacionais. É indispensável que cientistas cultivem saberes ético-político-filosóficos socioculturais que se liberem de valores utilitários, individuais e instrumentais, controlando a lógica do lucro, para então, desenvolver ações estratégicas orientadas ao enriquecimento humano integral, conhecimento ecológico da natureza. demandas urgentes de transformação das sociedades e benefícios dos seres todos.

O pensamento do mundo contemporâneo e o imaginário que permeia as formas “apropriadas” de apreender o mundo tem uma origem histórica na razão perversa da hegemonia capitalista e conseguiu operar teorias no plano sociotécnico alinhadas com projetos coloniais de perpetuação da lógica da acumulação capitalista e interesses de estados hegemônicos da geopolítica mundial. Desta forma, há um desafio estratégico de superação e ruptura de formas de existências e de pensamentos xenófobas, fundamentalistas, etnocêntricas e violentas, que ainda representam um conjunto relevante dos modelos de vida contemporâneos. Portanto, as sociedades necessitam de uma série de revoluções culturais complexas para configurar-se num conjunto da humanidade de modo tolerante, sábio, dialógico, democrático, solidário e artístico.

Referências

ANDRADE, Érico. A opacidade do iluminismo: o racismo na filosofia moderna. **Kriterion**: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 58, n. 137, p. 291-309,

Mai./Ago. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/kr/v58n137/0100-512X-kr-58-137-0291.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2020.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: fatos e mitos**. 4. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

BUTLER, Judith. **Corpos que pesam**. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autentica, 2001. p. 151-172.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUREZ, Gérard. **A construção das ciências: introdução à filosofia e à ética das ciências**. São Paulo: UNESP, 1995.

GARCÍA-CANCLINI, Néstor. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. 4. ed. São Paulo: EDUSP, 2008.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, Jan./Abr. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00025.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2020.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis: Vozes, 1997.

MACÊDO, Márcia dos Santos. Feminismos e pós-modernidade: como discutir essa relação?. In: BONNETI, Alinne; LIMA E SOUZA, Ângela Maria Freire de. **Gênero, mulheres e feminismos**. Salvador: EDUFBA/NEIM, 2011. p. 29-51.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. Diversidade em convergência. São Paulo, **Matrizes**, v. 8, n.2, p. 15-33, jul./dez. 2014.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana; GROSSI, Miriam (Org.). **Masculino, feminino, plural**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, Jul./Dez. 1995. Disponível em:

<https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721>. Acesso em: 15 jul. 2020.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 73-102.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7-72.