

FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ

Presidente

Paulo Marchiori Buss

Vice-Presidente de Ensino, Informação e Comunicação

Maria do Carmo Leal

EDITORA FIOCRUZ

Diretora

Maria do Carmo Leal

Editor Executivo

João Carlos Canossa Mendes

Editores Científicos

Nísia Trindade Lima

Ricardo Ventura Santos

Conselho Editorial

Carlos E. A. Coimbra Jr.

Gerson Oliveira Penna

Gilberto Hochman

Ligia Vieira da Silva

Maria Cecília de Souza Minayo

Maria Elizabeth Lopes Moreira

Pedro Lagerblad de Oliveira

Ricardo Lourenço de Oliveira

JAMIE BREIH

EPIDEMIOLOGIA CRÍTICA

CIÊNCIA EMANCIPADORA E INTERCULTURALIDADE

Tradução
Vera Ribeiro

Revisão Técnica
Luis David Castiel



FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ
FIOCRUZ

perspectiva, de classe, étnica e de gênero, mas eles contribuem para fortalecer e para projetar esses esforços e a construção da contra-hegemonia.

Trata-se de um movimento que se marca no que denominamos de 'neohumanismo popular', um processo que foi despertado não só diante da transformação da inequidade e da destrutividade laboral, mas que também se desencadeou nos municípios em que existem prefeituras do povo – um processo que é recriado e que desperta nos projetos de economia popular paralela, ou simplesmente de economia popular, que descreveremos em outro capítulo. É um processo que se vem constituindo na união do povo com seus intelectuais orgânicos.

Todavía, para evitar que esse processo, no qual a epidemiologia crítica tem importantes espaços de realização, acabe por se converter numa nova ferramenta funcionalista, para que ele não seja reduzido apenas a um processo redistributivo, e para que nossa ação transforme a estrutura da sociedade e abra caminho para um pleno desenvolvimento humano intercultural, haveria, ao que parece, duas condições ou requisitos fundamentais: primeiro, o fortalecimento da organização popular, independente das redes clientelistas dos poderosos, e segundo, que ela incorpore um pensamento crítico emancipador, bem como objetivos estratégicos claramente ligados a um projeto de democratização e equidade profunda, ligados, em suma, a um modelo de desenvolvimento humano.

Considerações Finais: a epidemiologia como práxis emancipadora

A construção de um projeto alternativo para a saúde coletiva em nossos países passa por três dimensões da análise da luta social: o resgate da memória coletiva, a reconstrução do sujeito histórico e o fortalecimento de um processo solidário de construção de alternativas emancipadoras (Hidalgo, 2000).

Esse desafio entrecruza-se com um problema que tem simultaneamente seu correlato epistemológico e político: o problema da diversidade dos sujeitos e da justa valorização da importância da alteridade. Assinalamos anteriormente que a epidemiologia crítica tem de romper o cerco eurocêntrico, liquidar as contas com a racionalidade influenciada pelo pensamento simplificador/reductor do positivismo e se abrir para as potencialidades mais objetivas da complexidade e da diversidade.

Entretanto, propomos igualmente que tal ruptura se efetue sem cair nos excessos de uma desconstrução que termine sendo uma 'emenda pior do que o soneto' e que, em vez de nos permitir avançar para o resgate pleno de idéias fecundas, categorias inovadoras e novos sujeitos, leve-nos a substituir a 'ditadura da totalidade pela tirania da particularidade' (McLaren, 1997), com o que faríamos essas novas categorias perderem força e atomizá-las em os sujeitos potenciais. Ou então, o que dá no mesmo, que, ao procurarmos romper o rígido arcabouço do finalismo, de um determinismo estrutural estático e do sujeito único, caíamos no reino absoluto da incerteza, do relativismo e da dispersão de forças.

Em nenhum outro terreno esse erro pode ter efeitos mais perniciosos que no da ação, posto que, a essa altura do começo de um novo milênio, a maior tarefa a ser realizada pelas sociedades mundiais que se encontram em fase de construção democrática é manter viva a dialética da diversidade e da unidade. Isso implica não perder de vista a rica variação das partes, com suas caracte-

verísticas e demandas próprias, por focar as determinações e realidades mais amplas, tampouco perder de vista as ligações e determinações gerais dos processos, por focar o micros social e o particular.

E esse duplo cuidado é tão válido quando se precisa explicar o ser social, compreender a realidade (o ontológico), como quando se necessita explicar a lógica do saber e seu movimento (o epistemológico), e ainda quando se precisa estudar as formas do fazer (o praxiológico). No âmbito 'ontológico', a determinação da saúde coletiva mostra um dinamismo do todo e das partes, um movimento em que a história do todo depende da história das partes e vice-versa. A determinação dos fenômenos de saúde de uma coletividade mostra que eles são a expressão dos processos ou modos de devir dos fatos fundamentais da sociedade em geral, bem como dos que correspondem aos modos de vida específicos dos grupos (classes, entidades, gêneros) e dos que fazem parte do movimento das pessoas e suas famílias, com seus estilos de vida. Nesse processo de determinação, já explicamos que esta se move em duas direções: de gênese (que vai do particular para o geral) e de reprodução (que vai do geral para o particular). No âmbito 'epistemológico' também funciona esse movimento de unidade e diversidade, porque o conhecimento tem momentos de síntese e de análise, vai e volta do simples para o complexo, reconhece a regularidade e a incerteza.

Agora compreendemos, melhor do que nunca, que esse processo não pode ter a pretensão de congelar a realidade no determinismo, ao analisar a diferença entre determinismo e determinação, tampouco a de dissolvê-la no relativismo e no caos absoluto. Por último, dissemos inicialmente que o debate sobre a unidade e a diversidade adquire uma importância especial na dimensão 'praxiológica', porque é nesse ponto – quando se chega a conhecer para transformar, ou, melhor dizendo, a conhecer transformando tanto o sujeito quanto o objeto – que se visualiza a coerência e a inter-relação das dimensões do problema: a concepção do ser realmente existente (ontologia), a forma de nos aproximarmos da compreensão do movimento do saber (epistemologia), a relação objeto-sujeito (metodologia) e os modos de fazer (praxiologia). Esses são movimentos interdependentes, que devem manter a congruência entre si.

A abordagem praxiológica apóia-se no realismo dialético, como já foi exposto (convencionalmente conhecido como materialismo dialético, e que redeterminamos pelos motivos anteriormente explicados), e o realismo dialético está ligado a uma filosofia de emancipação. Isso significa que uma postura epistemológica e filosófica que explicita sua filiação emancipadora declara-se como instrumento de profunda renovação social, e não simplesmente como instrumento de reforma superficial ou reformismo.

Nos capítulos anteriores, e de acordo com a perspectiva epistemológica adotada, ficou clara a importância da práxis no conhecimento. A práxis não é

uma etapa posterior ao conhecimento, tampouco o antecede, mas é o espaço e o tempo do saber. Ela tem várias dimensões, uma das quais é a práxis científica, a qual, apesar de ser uma forma especializada, com requisitos e formas próprios, está profundamente concatenada com a práxis geral. Um dos desafios desse momento é, precisamente, analisar novas formas de articulação da práxis científica ou acadêmica da epidemiologia com a práxis contra-hegemônica e a construção de um projeto coletivo.

A crítica à sociedade monopolista como sociedade patogênica dirige-se não apenas contra um sistema de monopolização do poder e da propriedade, de empobrecimento maciço e de marginalização, mas é também, e fundamentalmente, uma crítica a toda a institucionalização da sociedade de mercado, que, inspirada numa lógica que nos distancia e nos desumaniza, cria obstáculos à plena realização do projeto humano popular. E sucede que a prática institucional dominante é uma forma estruturada do fazer, e existe uma estreita relação entre os modos sistemáticos do fazer e o processo de pensar. Foi por isso que se disse que a produção de valores de uso – como é o caso das ações epidemiológicas – ocorre de maneira simultânea ao processo de geração do sujeito (Campos, 2000). Em outras palavras, há uma relação íntima entre a forma pela qual se realiza uma atividade e a maneira como se vão construindo nossa subjetividade e nossa ideologia.

Esse vínculo poderia ser ilustrado em termos práticos, ao enfocarmos o impacto provocado na visão dos epidemiologistas pelos condicionamentos e pressões do contexto institucional em que eles trabalham. O referencial institucional determina conteúdos e prioridades, favorece certas construções conceituais e certas práticas, enquanto restringe outras, e com isso termina moldando a direção, os estilos e os vínculos do trabalho técnico com o poder, ou, inversamente, com a construção contra-hegemônica. É por esse motivo que as melhores intenções democráticas de epidemiologistas progressistas acabam sucumbindo nos contextos institucionais em que funciona um sistema de hegemonia. No caso da saúde pública, poderíamos chamar esse fenômeno de 'sobre-hegemonia', porque ao processo de dominação populacional e de liderança intelectual e moral que se impõe às coletividades, mediante a ação funcionalizada que parte do aparelho burocrático da saúde, especialmente interracional, vem somar-se o da dominação dos profissionais que executam essa estratégia e aceitam essa liderança das receitas da cooperação estrangeira ou das políticas de Estado. Assim, a hegemonia se consolida e se reforça nessas duas dimensões inter-relacionadas.

Uma proposta como a presente, que deixa explícita a sua vocação para a práxis e ressalta sua importância no humano, no científico e no político, não pode abordar o problema da relação entre o fazer e o pensar de maneira tangencial. A nosso ver, o assunto crucial, nesse ponto, é a construção consciente de

uma forma de 'unidade' entre o modelo epidemiológico e o modelo político - que situamos essencialmente no modelo de desenvolvimento (ver capítulo 6) - e, ao mesmo tempo, a revelação da 'diversidade' e o fortalecimento de atores, cenários e utopias, como desafio medular em que a epidemiologia se encontra com a luta social ampliada.

É nesse sentido que adotamos a concepção gramsciana da práxis como o instrumento mais poderoso para trabalhar essa dialética de unidade e diversidade, não apenas entre grupos sociais, culturais e de gênero, mas também entre os peritos do mundo acadêmico e os do povo, entre os atores dos diferentes campos da assistência, da prevenção e da promoção. Isso requer que se introduza na análise a articulação entre as dimensões da complexidade social e humana, a intersubjetividade, ou as relações entre os sujeitos da ação, e a prática unitária que emlaça e potencializa as forças.

Entretanto, falar de práxis epidemiológica no começo do novo milênio não é o mesmo que fazê-lo na época em que fundamos o movimento de saúde coletiva, na década de 1970, e trabalhamos as primeiras rupturas. Temos de observar aqueles primeiros anos, para deles extrair muitas lições. É instrutivo nos apoiarmos nos ombros da história, mas a fim de olhar para a frente. Não somos os mesmos, mas somos iguais. Não somos os mesmos porque nossa práxis passou por mudanças e acumulações decisivas, nossas propostas se enriqueceram e nossas idéias cresceram em amplitude e extensão. Mas, somos iguais porque continuamos a ser humanistas, no sentido mais profundo e marxista da palavra - o sentido de forjar a identidade e recriar a utopia emancipadora - e porque não renunciamos a nenhuma das teses que inspiraram nossos compromissos originais com o sentido emancipador do projeto histórico popular.

A práxis crítica ou nova que agora se constrói para a epidemiologia cruza-se, inevitavelmente, com as coordenadas da ação política mais geral, e se vê influenciada por suas condições. A experiência dos que lutam há vários anos a partir de uma perspectiva contra-hegemônica, praticando essa epidemiologia inserida na defesa de um projeto de desenvolvimento humano emancipador e dos interesses sociais, faz-nos saber o peso que têm as características políticas mais amplas do contexto. E uma, em especial, que condicionou negativamente a construção de uma práxis ampliada, é a incapacidade de muitos de nossos núcleos de ação de reconhecer o valor dos outros sujeitos políticos que lutam pela mesma emancipação. Com isso não aludimos às experiências frustradas de concertamento entre projetos de classes sociais opostas, que tanto motivam os programas inspirados numa vontade funcionalista, tampouco nos referimos à impossibilidade de desenvolver um estilo dialógico de comunicação entre a comunidade técnica e as coletividades populares, quando existem de penneio contradições substanciais de interesses entre as classes envolvidas: aludimos, antes, à necessidade imperiosa de construir um 'sinergismo' e um alto grau de

comunicação estratégica entre as forças que lutam por um mesmo objetivo, a partir de suas concepções próprias de emancipação e situadas numa mesma orla das contradições contra os monopólios, o neoliberalismo e os programas de saúde funcionalistas escolhidos por seus ideólogos na saúde pública.

Em toda a extensão da América Latina, temos constatado a dificuldade que têm os grupos contra-hegemônicos da saúde pública para construir laços estreitos de ação com outros sujeitos, tanto da própria esfera acadêmica ou técnica quanto das coletividades, e temos insistido em vários fóruns em que os cenários de práxis intersubjetiva - como, por exemplo, o do 'orçamento participativo' de Porto Alegre, ou o de múltiplos projetos que os núcleos contra-hegemônicos impulsionam em universidades ou organizações não-governamentais, ou os de espaços verdadeiramente democráticos dos governos regionais, como sucedeu nas prefeituras de Montevideu ou de Porto Alegre etc. - são os que melhor se oferecem para exercer esse respeito à alteridade, essa vontade de uma construção intersubjetiva do que chamaremos, mais adiante, de 'multiculturalismo crítico', e são, portanto, os cenários naturais para a construção de uma práxis epidemiológica realmente emancipadora.

Entretanto, ao situar-nos no campo das ações concretas, todo programa enfrenta a dificuldade de convocar os múltiplos atores envolvidos e construir uma mobilização unitária em torno dos objetivos de um plano estratégico, e é nesse ponto que ganha peso a reflexão de Gramsci sobre a unidade de ação e a importância de diferenciar os conceitos de 'frente' e de 'bloco'. Embora essa discussão costume ser aplicada ao debate mais geral na construção de um agir político, parece-nos que também pode esclarecer aspectos fundamentais das estratégias da saúde pública e da epidemiologia. Com efeito, o conceito de 'frente única', que enfatiza o sujeito corporativo e se concentra num programa de reivindicações estatais ou centradas no Estado, tende a reforçar a unilateralidade e os interesses de um único sujeito, o qual, por mais importante que seja, não abarca todas as visões e necessidades. Já o conceito de 'bloco popular' abre-se para a universalidade de sujeitos políticos emancipadores e, embora presuma a importância das condições estruturais e institucionais, outorga um lugar aos problemas da subjetividade e da cultura, sem cuja atenção é impossível fortalecer um campo emancipador.

POSSIBILIDADES E LIMITES DO SENSO COMUM E DO SABER POPULAR

Em muitos textos epistemológicos, quando se faz alusão às relações entre o saber científico e o saber popular, essa problemática é introduzida como o capítulo do 'senso comum', sem que este seja diferenciado do 'saber popular'.

Interessa-nos aqui analisar em profundidade essa diferença, porque ela constitui um tema central do grande problema da intersubjetividade. A nosso

ver, existe uma diferença considerável entre o 'senso comum', nos moldes em que foi trabalhado por Nagel (1979) em "Ciência: natureza e objetivo", ou por Kosik (1985), em seu 'mundo da pseudoconcreção', e a linha que poderíamos designar como de saber popular, trabalhada por Lévi-Strauss em seu 'pensamento selvagem' (Lévi-Strauss, 1964).

O 'senso comum' refere-se ao saber básico que utilizamos na práxis cotidiana utilitária: é um conhecimento com um mínimo de sistematização; é descritivo, trabalhando com representações comuns; não requer procedimentos nem gestores especializados; e se reproduz espontaneamente nos espaços da vida cotidiana.

Nagel explica que, muito antes do aparecimento da investigação sistemática, os seres humanos já haviam adquirido conhecimentos razoavelmente aceitáveis acerca de muitos fenômenos. E até hoje, boa parte das informações de que precisamos para funcionar na vida cotidiana não são produto da investigação sistemática, mas de conhecimentos nascidos do 'senso comum' (Nagel, 1979). Nessa citação se expressa uma relação entre os dois saberes, embora não haja uma discriminação clara entre eles.

O mesmo autor sustenta, provavelmente em alusão ao senso comum, algumas características que, apesar de serem desenvolvidas num sentido pejorativo ou de limitação, não necessariamente implicam um limite, à luz dos novos critérios de validade reconhecidos nas fases recentes do segundo corte epistemológico. A primeira dessas características é a imprecisão, mas a precisão não é a única via para um conhecimento válido. Em seguida, diz Nagel, o senso comum é confuso, ou conflunde fenômenos essencialmente diferentes, o que poderia ser verdade, mas também poderia significar que se parte de um critério diferente de classificação. Em terceiro lugar, observa-se que ele tende a ser fragmentado e desconhece relações substantivas, mas esses dois erros também são encontrados no pensamento científico. Em quarto lugar, diz-se que o senso comum é aceito sem uma crítica rigorosa da validade, mas os critérios de validação podem ser outros. Insiste-se então em que ele é de um utilitarismo mlope; no entanto, a partir do saber popular, muitas vezes se protege melhor a vida e a natureza do que com todo o arsenal acadêmico. E, por último, argumenta-se que o senso comum despreza as possibilidades não tradicionais de enfrentar os problemas: a verdade, porém, é que a experiência recente de muitas sociedades mostra que as fórmulas mais ambiciosas de renovação vêm do saber popular.

Existem idéias científicas no pensamento popular ou no saber não acadêmico?

Como já explicamos, a idéia eurocêntrica do saber e da ciência reconhecia um único método universal, surgido na tradição científica da civilização euro-

péia, que havia chegado a sua apoteose nos avanços e descobertas feitos nos moldes do paradigma positivista. O positivismo e suas variantes impuseram-se durante muitos anos, mas depois surgiram vozes dissidentes em relação ao eixo positivista dominante, e se começou a reconhecer o papel que outros saberes podem desempenhar no conhecimento. Alguns autores mais cautelosos, como Nagel, cujas idéias a esse respeito já expusemos, afirmam que, embora as investigações partam dos conhecimentos e experiências da prática cotidiana, do senso comum e do saber popular, estes têm sempre os limites da imprecisão, da fragmentação, da ligação excessiva com o utilitário e do encerramento na tradição própria, não podendo alcançar o estatuto de ciência (Nagel, 1979). Outros autores, que partem do anarquismo, situam-se no extremo oposto e afirmam que o que falta é um 'antimétodo', porque, para eles, toda a ciência ocidental é enganosa, e é preciso denunciar que o método científico está abarrotado de 'vã sofisticação' e que a ciência hegemônica se converteu, sem nenhuma exceção, num instrumento do poder opressor. Para esta última escola, convém lembrar, não há lugar para resultados nem métodos universais, pois todas as formas de saber são válidas (Feyerabend, 1975, 1985).

Entre os extremos da cautela e do anarquismo, há um vasto campo de trabalho e a possibilidade de uma interpretação dialética que abra espaço para o que poderíamos chamar de fecundação cruzada da atividade intercultural na ciência. Trata-se de uma visão que denominamos de 'multiculturalismo grífico', e que se baseia não apenas no respeito às outras culturas, mas no reconhecimento de que o trabalho intercultural constitui um terreno próprio para a ampliação do horizonte de visibilidade do pensamento humano. Mgno-lo (2002) se distancia do multiculturalismo como forma de absorção de uma cultura dominante sobre as outras, e distingue o caráter contra-hegemônico do interculturalismo, mas isso nada tem a ver com nossa proposta de uma construção intercultural de uma nova forma de multiculturalismo que viabilize a metacrítica da sociedade.

Não há dúvida de que o pensamento das comunidades primitivas e o que está inscrito em nossos saberes mostram um alto grau de complexidade e sistematização. O preconceito de que a gente simples e mesmo as sociedades primitivas não têm capacidade de pensamento abstrato começou a se evidenciar a partir dos estudos de Lévi-Strauss, que iniciou a demonstração dos indícios linguísticos dessa capacidade de abstração e formas lógicas, como as de interpretação da natureza, mais sustentáveis do que a lógica depredadora que está implícita na ciência vinculada às ambições de lucro. Lévi-Strauss (1964) demonstrou ainda que, já no período neolítico, produziu-se uma grande acumulação de conquistas nas artes, na elaboração da cerâmica, na fabricação de tecidos, no desenvolvimento agrícola e no manejo de animais domésticos, a qual seria impossível explicar como produto de acasos fortuitos, e que pressupunha "séculos de observação ativa e metódica e de hipóteses atrevidas e con-

trôlidas, a serem rechaçadas ou comprovadas por intermédio de experiências incansavelmente repetidas" (Lévi-Strauss, 1964: 31). A partir dessas constatações, Lévi-Strauss desenvolveu sua teoria de que existem duas modalidades distintas de pensamento científico, uma delas mais ligada à percepção e à imaginação e outra mais distante destas, a qual ele chamou de 'ciência do concreto'. Esta última estaria ligada ao pensamento mítico, que também permite chegar a resultados magníficos e imprevistos, bem como a generalizações de ordem científica (Lévi-Strauss, 1964). O que importa reconhecer é que não se trata de comparar a lógica da ciência ocidental com essas expressões da outra ciência, pois nesta funciona uma estrutura própria, com suas formas peculiares de abstração e generalização.

A estrutura lógica exata do sistema matemático quíchu-a-aimará, por exemplo, constitui um modelo teórico com os atributos de abstração, alta sistematização e exploração com capacidade preditiva, que são exigidos do pensamento científico (Guerrero, 2001). Tais atributos se expressam na sofisticada experimentação agrícola, enfocada no minucioso contraste entre o rendimento e o comportamento das plantas, nos terraços dispostos em alturas diferentes e na variação dos ângulos de exposição solar – conhecimentos aprimorados, que permitiram alimentar um império imenso e que hoje são examinados pelos especialistas, diante das consequências negativas derivadas do modelo cientificista da revolução verde (Weatherford, 1993). Nenhum desses sucessos foi fabricado sob a mesma lógica da ciência ocidental, e sim dentro do referencial dessa ciência concreta, ligada ao mito e aos ritos religiosos.

Entretanto, assim como reconhecemos as potencialidades do pensamento dos outros e do saber popular para o crescimento e a transformação da ciência em seu conjunto, devemos adquirir uma nova consciência das potencialidades do pensamento ocidental crítico para o crescimento e a renovação do projeto popular. A saúde coletiva e a epidemiologia, especificamente, ajudam-nos a ilustrar esse ponto. É o caso do aperfeiçoamento de uma proposta recente da Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador, que, à parte seus subsídios inéditos, construídos a partir de uma perspectiva etnocultural renovada, pode receber contribuições importantes da epidemiologia crítica para superar certas restrições assistencialistas, bem como para aproveitar de melhor maneira a própria riqueza do pensamento indígena, passível de ser obscurecida pela influência do pensamento hegemônico do sistema de saúde.

Como dissemos num trabalho recente,

no que se refere ao problema da construção teórica da ciência na saúde, concordamos em que o interculturalismo implica a possibilidade de construção de novos referenciais interpretativos, uma tradução recíproca de conhecimentos, novas formas de análise e, por conseguinte, a geração de conceitos renovados. Implica a criação de um referencial epistemológico integrador, que ampare a negociação de

conhecimentos, a (re)estruturação e o (in)disciplinamento das estruturas que se integram, a fim de que se atente para os significados e as especificidades das zonas de contato (Walsh, 2001). E também, acrescentaríamos, para que se potencialize a capacidade crítico-analítica e para que se renovem os paradigmas de ação, a partir de uma perspectiva realmente emancipadora, prova de fogo de uma proposta intercultural que queira levar a um verdadeiro novo projeto para a saúde. (Breilh, 2001d: 40)

Esse é um movimento dialético que dá vida não apenas ao encontro gramsciano entre o povo e seus intelectuais orgânicos, mas também ao processo intercultural de construção do conhecimento.

O PAPEL DA PRÁXIS NO SABER

São várias as interpretações do papel da práxis registradas na epistemologia contemporânea. De cada uma delas podemos extrair lições valiosas para aprimorar uma compreensão mais profunda das possibilidades e limites da investigação intersubjetiva.

O 'empirismo', como forma de realismo acrítico, constitui um objetivismo ingênuo, pois considera o objeto como um 'em si' puro que se reflete no pensamento. Nesse método objetivista reflexo convergem três características ou posições estreitamente ligadas à concepção positivista: uma concepção fragmentada e estática da realidade, uma metodologia associativa fatorial – conjunções constantes – e uma prática funcional de correção pontual dos fatores (Marcovic, 1972; Chalmers, 1997). Em termos mais simples, isso quer dizer que, por essa óptica, vê-se o mundo dividido em fragmentos da realidade, os quais a investigação dessa escola transforma em variáveis, e depois, esses fragmentos ou variáveis são considerados integrados ou vinculados por relações externas, que qualquer modelo associativo é capaz de estudar para estabelecer as conjunções constantes: por último, considera-se que a saúde pública pode agir sobre cada um desses fragmentos, separadamente, a fim de mudá-los através de ações funcionais que não precisam que o sistema global seja alterado em seu conjunto.

Visto por essa ótica, o processo de conhecimento é um indutivismo que funciona, basicamente, numa lógica reflexa, de caráter essencialmente individual, e se fundamenta na capacidade de observação pelos sentidos, num processo de percepção reflexa por um sujeito passivo, acrítico e maleável. É esse indutivismo que poderíamos qualificar de ingênuo, diante de uma pergunta: por que meios é possível extrair das afirmações resultantes da observação as afirmações universais que constituem o conhecimento científico? Tal indutivismo responde que, uma vez satisfeitas certas condições, é legítimo fazer generalizações de uma lista finita de proposições singulares de observação para uma

proposição universal. Essas precondições seriam: o número de proposições deve ser grande, as observações devem ser repetidas numa ampla variedade de condições, e nenhuma proposição deve estar em conflito com a lei universal derivada (Chalmers, 1997).

Para essa abordagem, portanto, a práxis é externa e, de qualquer modo, é um ceto posterior ao objeto. Ela é de observação e de uma associação supostamente não prejudicada: uma construção de afirmações singulares, empiricamente verificáveis. Em resumo, para o empirismo e todas as suas variações, a práxis do conhecimento (objeto) é como uma síntese geral, uma combinação de uma lista finita de idéias simples, suscitadas 'de fora para dentro' (afirmações universais que resumem a experiência). Esse enfoque, portanto, centraliza a 'experiência como construtora' do conhecimento.

A operação desse paradigma interpretativo só é possível mediante a ruptura ou separação do sujeito em relação ao objeto, e mediante a desvinculação de ambos da coletividade ou sociedade em que se desenvolve sua relação. E ocorre que, como explicou Bruno Latour (1999) num de seus livros mais recentes e interessantes, a ruptura entre a 'mente', o 'mundo externo' e o 'coletivo' determina que os empiristas vejam o conhecimento como uma relação entre o mundo externo e uma mente arrancada de seu contexto, como se estivesse dentro de um frasco de laboratório, a partir do qual teria de buscar uma ligação com esse mundo externo de que foi separada. Enquanto, para Descartes, a ligação segura entre a mente e a natureza externa é Deus, para os empiristas, o mundo 'externo' envia-nos informações suficientes, e o que devemos fazer é aprender a reconhecer os padrões relevantes dessas informações. Latour o explica metaforicamente, dizendo:

O cérebro, a partir de seu frasco, simplesmente trocou por outro o 'kit' de sobrevivência de Deus. Bombardado por um mundo reduzido a estímulos múltiplos e sem sentido, ele supostamente extraiu desses estímulos todo o necessário para recompor as formas e as histórias do mundo. O resultado foi como um televisor mal conectado, no qual nenhum esforço de sintonia conseguiu que esse precursor das redes neuronais produzisse mais do que um conjunto borrado de linhas pouco nítidas (...). A certeza absoluta perdeu-se, tão precárias eram as conexões entre os sentidos e um mundo empurrado cada vez mais para o exterior. (Latour, 1999: 5)

As perguntas que derivam naturalmente, diante dessa separação, são: por que surgiu a idéia de um mundo 'externo', que deve ser observado a partir de uma mente encerrada em seu próprio recipiente? Que seqüências teve isso para a relação entre a ciência e os outros saberes? E, embora as respostas não sejam fáceis, e desenvolvê-las em profundidade ultrapasse os limites deste trabalho, podemos sintetizar, como o próprio Latour, uma explicação que não

só deu ensejo à hipótese central de seu livro já citado, como também tem sido motivo de debate permanente na ciência:

Por que sobrecarregar essa mente, supostamente solitária, com a tarefa impossível de encontrar a certeza absoluta (...) ? [Por que] estar absolutamente desconectado, quando se quer encontrar provas absolutas de que se está conectado? (...) É para evitar (...) contaminar o pensamento com o da (...) massa desumana que precisamos recorrer a outro recurso desumano: o objeto objetivo, invocando por mãos humanas (...). A idéia de um mundo completamente externo, sonhada pelos epistemólogos, é a única maneira de evitar que nos tornemos presas da ordem das massas (...). Mas, como é possível imaginar um mundo externo? (...) Não há problema. Basta converter o mundo num espetáculo visto de dentro para fora. (Latour, 1999: 13)

Essa argumentação de Latour reúne as de muitos outros epistemólogos que questionaram o divórcio entre o sujeito e o objeto do conhecimento, explicando-o como um instrumento de hegemonia, uma concepção da realidade e de suas dimensões que as organiza em quatro grandes coordenadas através das quais a realidade é pensada, coordenadas estas que seriam como que o grande sustentáculo do pensamento dominante da ciência na modernidade: um 'mundo externo' ou natureza, uma 'esfera interna' ou mente, um 'mundo inferior', ou o social, e um 'mundo superior', ou Deus.

Essa maneira de ver a realidade marcou o pensamento científico dominante da modernidade, do qual a própria epistemologia não conseguiu se livrar. Assim, para os objetivos de nossa argumentação, é importante reconhecer que a epidemiologia convencional não apenas recaiu na trama dessa visão de mundo, como também, dessa maneira, não só perdeu de vista os vínculos essenciais que dão unidade ao movimento dos processos, substituindo-os pela associação apenas externa dessas ligações, como condenou a práxis à fragmentação funcionalista, ao divórcio do saber em seu conjunto e à separação entre a própria práxis técnica e o coletivo.

No lado oposto do debate surgiu o 'racionalismo', que também poderíamos chamar de 'formalismo', e que, para ser contrastado com o empirismo acrítico, foi descrito como um criticismo, porém como uma visão crítica não realista. O racionalismo também parte da separação radical entre objeto e sujeito – nesse caso, um suposto sujeito 'em si', 'puro', que teria a capacidade de construir o objeto. Sua metodologia construtivista prioriza o sujeito e o presente como teoria preexistente na consciência individual. Seus fundamentos são a contemplação e o raciocínio cuidadosos. Também nesse caso, a práxis seria algo externo ao próprio processo de conhecimento, como uma teorização anterior à observação. A práxis do conhecimento (sujeivo) seria o resultado de hipóteses metafísicas (razão inata ou intuição criadora), inscritas num critério antistóico universal (Marcovic, 1972; Chalmers, 1997).

De acordo com a ilustrativa metáfora de Latour, seria como se a ciência,

para superar a confusão da imagem associativa dos empiristas, presumisse também a mente a partir de um suposto mundo interno, como algo capaz de extrair de si mesmo tudo aquilo de que necessita para dar forma ao mundo e compreender suas histórias (...) mediante categorias preestabelecidas. (Latour, 1999: 5)

Em outras palavras, para essa visão, 'a teoria é construtora' do conhecimento.

A epidemiologia convencional, apesar de fundamentalmente dominada pelo empirismo e pelo positivismo lógico, mostra alguns traços desse construtivismo radical ou formalismo, especialmente quando adota os modelos matemáticos de associação de variáveis como se fossem moldes preestabelecidos da realidade, e o faz não apenas para explicar, mas também para agir. Chega-se ao ponto de absorver modelos de relação de variáveis, muitas vezes retirados de investigações forâneas, como arcabouços explicativos que devem apenas ser preenchidos com os dados da realidade local. Os esquemas rígidos de variáveis refletem esse mundo 'interno', ou imagem mental previamente desenhada e convertida num modelo fixo de associações. Trata-se de um modo de pensar epidemiológico em que geralmente estão ausentes as ligações profundas da totalidade, e no qual são desprezadas as condições estruturais de inequidade e dominação social, as quais apenas se dissolvem em variáveis insignificantes de um esquema de associações estático e sem hierarquia, que não expõe a essência injusta do mundo e suas relações de poder e dominação, nem é capaz de reconhecer a mudança histórica.

O formalismo liga-se naturalmente a uma práxis funcionalista, que deixa intactas as determinações epidemiológicas de fundo da sociedade, que não assume as dimensões da realidade que interessam historicamente aos grupos subalternos, e que deixa as coletividades fora de uma participação historicamente significativa.

Pois bem, em contraposição a esses extremos do empirismo e do racionalismo, surgiram formulações que procuraram resolver as discrepâncias entre o indutivismo e o dedutivismo (é o caso da falsificabilidade), ou que procuraram, principalmente, resolver a ruptura entre o mundo interno e o mundo externo (é o caso da fenomenologia).

Com efeito, os questionamentos do indutivismo puro do empirismo positivista motivaram o aparecimento de uma corrente neopositivista que passou a ser conhecida como a 'falsificabilidade', promovida por Karl Popper, seu principal expoente. Popper chegou à conclusão de que as inferências indutivas não têm justificação num princípio lógico que as sustente, porque,

quando tentamos afirmar que sabemos por experiência que algo é verdadeiro, reaparecem mais uma vez justamente os mesmos problemas que motivaram sua

introdução; para justificar isso, temos que utilizar inferências indutivas e, para justificar essas inferências, temos que supor um princípio de indução (...), o que leva inevitavelmente a uma regressão infinita. (Popper, 1973: 29)

Em resposta, a falsificabilidade ou refutabilidade concebeu uma forma de indução mais sofisticada, que se desenvolve metodologicamente em torno do contraste de novas idéias espontâneas, com as quais se fabricam hipóteses a título provisório, extraem-se conclusões a partir dessas hipóteses, por meio da dedução lógica, e estas são contrastadas através de um processo indutivo de falseamento que permite deduzir as explicações menos falsificáveis e coerentes (método hipotético-dedutivo). O conhecimento é trabalhado como um processo de falseamento indutivo de teorias. Trata-se igualmente de uma forma de objetivismo metodológico (as teorias vistas como estruturas independentes da consciência dos cientistas) (Popper, 1973, 1975; Chalmers, 1997). Para essa abordagem, a práxis também é externa ao processo de conhecimento, posterior ao objeto e anterior à teoria, e a práxis da observação é norreada por teorias 'espontâneas' e por acidentes ou acasos.

A práxis cognitiva essencial é o falseamento empírico de afirmações universais falsificáveis, mediante afirmações singulares. Quanto mais falsificáveis as afirmações e mais bem estruturadas, maior a objetividade. A experiência, nesse caso, é seletiva, e a teoria é construtiva. Essa visão também não resolve os erros do positivismo lógico que apontamos, tampouco suas consequências restritivas para a práxis.

A 'fenomenologia', por sua vez, procura resolver essa separação radical entre o mundo interno e o mundo externo, e o faz - para utilizar a mesma metáfora que já empregamos - tirando apenas uma parte da mente desse recipiente fechado, para voltar a colocá-la na vida 'externa' e num corpo em ação. Com isso, ela procura evitar que o conhecimento resulte apenas de se olhar a realidade a partir desse mundo interno, como se ela fosse um simples espetáculo, e tenta considerá-la uma extensão viva do ser humano (Latour, 1999). Entretanto, embora a direção dessa mudança seja acertada, já que procura superar a dicotomia entre mundo interno e mundo externo, colocando a mente no terreno da vida, ela leva, lamentavelmente, a um beco sem saída, porque a fenomenologia cuida apenas do mundo restrito da consciência individual, das vivências do micromundo, e a verdade é que, por mais rica que seja essa experiência individual, por mais intensas que sejam as valorações psicoculturais de cada ser humano e de seu meio imediato, elas não podem expressar nem representar - como já dissemos num capítulo anterior - a experiência e a visão do conjunto. A fenomenologia, como todo pensamento encerrado nos limites estreitos do microcosmos da consciência individual, desconhece a notável diferença que existe entre o que pensamos e nossas práticas pessoais, entre a autodefinição que fazemos de nós mesmos, a partir da perspectiva dos limi-

tes específicos de nosso micromundo cultural, e o que podemos saber sobre a realidade, ao empregarmos a perspectiva das leis e processos sociais mais amplos (García-Candini, 1993). Esse é um problema que encarna sérias limitações para o campo do conhecimento científico, uma vez que, como explica o próprio Latour,

embora a fenomenologia procure haver conseguido um encurtamento entre o sujeito e o objeto – como se essa distinção tivesse sido criada como algo superável –, ela nos deixa com a mais dramática ruptura entre um mundo da ciência encerrado em si mesmo, inteiramente frio, absolutamente desumano, e o rico mundo vivido das intenções inteiramente humanas, absolutamente divorciado do que são as coisas em si e para si. (Latour, 1999: 9)

Se orientarmos a práxis epidemiológica por essa forma de pensar e de agir, acabaremos por asfixiá-la no micromundo dos fenômenos psicoculturais. Como se deve ter percebido, os propósitos descritos até este ponto implicam um divórcio entre a prática e o conhecimento e criaram a necessidade de devolver unidade e dinamismo recíproco a essas duas instâncias do modo de saber humano. Uma corrente que se enunciou precisamente como integradora da práxis no processo do conhecimento foi o chamado 'pragmatismo'. Trata-se de um enfoque que também poderia ser chamado de 'instrumentalismo', para o qual as elaborações teóricas são produto do controle instrumental sobre o mundo observável, e não são julgadas em termos de verdade ou falsidade. Para o pragmatismo, as idéias científicas válidas são as que funcionam como ficções úteis, e a utilidade é medida em instrumentos eficientes (Oquist, 1976; Chalmers, 1997). A preocupação com a veracidade é substituída pela idéia de utilidade. Isso tem implicações metodológicas e leva a afirmar que a base do conhecimento seria a abdução, que é o procedimento mediante o qual se busca uma analogia estrutural entre a regra e o caso ou pauta de observação numa rede de ações.

A validade do conhecimento, a partir dessa abordagem, não é extraída da experiência presente, mas dos hábitos que comporta e do potencial de efeitos práticos que predizem sucessos futuros. A práxis, por essa visão, consiste em operações guiadas por idéias efetivas, e as idéias que norteiam a ação devem ser traduzíveis em operações concretas, atos e meios.

É verdade que o pragmatismo assume a prática como base do conhecimento, mas o faz sob um enfoque que se afasta das necessidades do coletivo. Embora considere a práxis necessária ao conhecimento, ele a concebe como ligada a preferências individuais, ou seja, por não reconhecer a especificidade social nem histórica do conhecimento e da ação, ele se coloca como uma teoria associada e anistórica. O pragmatismo admite que o conhecimento surge da ação, mas não o relaciona com uma explicação teórica do contexto nem preten-

de articular socialmente a ação. Trata-se de uma concepção essencialmente descontextualizada. Concebe o objeto como construído a partir da prática, mas adota premissas práticas arbitrárias – é uma prática que se reduz a uma sucessão de operações para resolver problemas imediatos e pontuais. O pragmatismo pretende ser uma concepção aberta, que adota as idéias convenientes a cada desafio prático, sem nenhuma preferência analítica e incorporando as idéias e valores em qualquer ordem, separados dos grupos ou interesses sociais específicos, e interpreta as ações como desligadas de qualquer compromisso histórico grupal. Em outras palavras, ao não reconhecer a especificidade social nem histórica da ação e do conhecimento, o pragmatismo impede que a práxis se converta numa ferramenta de emancipação integral.

Outra vertente conceitual cujos subsídios contribuíram para a reflexão crítica sobre as bases do saber científico e de seu método foi o 'anarquismo', doutrina surgida da busca de uma ruptura entre o conhecimento e a ação, por um lado, e toda a estrutura de opressão ou poder, por outro. Ele é uma forma de humanismo que recorre ao 'antimétodo', pois sustenta que a ciência oficial é opressiva. O método, por essa ótica interpretativa, estaria carregado de 'vã sofistaria' (Feyerabend, 1975, 1985; Chalmers, 1997).

Ao afirmar que não existem resultados nem método únicos e universais, e que em todos os saberes existe um conhecimento válido, o anarquismo propõe um confronto interessante com qualquer monismo interpretativo e abre as portas para o multiculturalismo, embora deixe sem solução alguns problemas básicos do conhecimento, como o da inter-relação dos saberes, numa incomensurabilidade que impede a avaliação e a validação comparativas, já que simplesmente presume que todas as formas são válidas no saber.

Embora a corrente anarquista introduza uma tese de ruptura de grande potencial, e defenda uma práxis intercultural em que haja uma triangulação não hierárquica de todos os saberes e racionalidades, ela não desenvolve a fundo as especificidades e potencialidades particulares dos tipos de saber nem as formas de relação que eles acarretariam.

A luz de todas as incoerências destacadas por essa breve revisão das abordagens epistemológicas, surge a importância de uma abordagem que não desvincule o objeto do sujeito, que não separe um mundo interno de um mundo externo, que não divorcie a dinâmica da experiência e as concepções individuais das concepções coletivas, que se articule na inter-relação de dedução e indução, e que não confunda o campo do microcosmo particular com o movimento geral de uma sociedade, nem desloque nenhum desses domínios por levantar uma falsa predominância de outro – uma forma de pensar cientificamente, enfim, que possibilite uma práxis integrada e emancipadora, que é o ponto que nos interessa nesta parte.

Uma abordagem que aponta com força para a superação dessas dicotomias e incoerências é, precisamente, a que preferimos chamar de 'realismo

dialético'⁷⁴ a qual entende o objeto, o sujeito e a práxis como condições necessárias e simultâneas do conhecimento (Marcovic, 1972).

Para o realismo dialético, a práxis, portanto, é inerente ao conhecimento e à sua produção; mobiliza e unifica a teoria e a observação; constrói e mobiliza simultaneamente o singular e o universal; e portanto, é concebida como um ato criador de transformação. A práxis, por conseguinte, é produtiva e está na base de um movimento dialético da ação e do conhecimento, no qual são simultaneamente transformados o objeto e o sujeito. Como será explicado mais adiante, sua base metodológica é o analogismo, que sintetiza os movimentos de indução e dedução no saber.

Essa abordagem é amplamente comentada e utilizada ao longo destas páginas, e é adotada por oferecer condições para se trabalhar na resolução dos problemas da investigação epidemiológica e por possibilitar a formulação da necessária intersubjetividade que é preciso desenvolver como integração de saberes, sob a égide da intencionalidade emancipadora.

DIALÉTICA ENTRE PRÁXIS CIENTÍFICA E PRÁXIS SOCIAL

Ao analisar a articulação entre práxis social e práxis científica, referimo-nos à articulação entre o geral (práxis social) e o particular (práxis científica). A unidade superior mantém com as partes uma relação dupla: suprima-as em sua autonomia (subsunção), mas conserva-as como ingredientes, com sua titulação própria (Samaja, 1993; Breilh, 1997a).

Num importante trabalho epistemológico, Samaja incorpora duas visões da práxis que convêm esclarecer. Primeiro, ao se referir ao discurso descritivo, diz ele: "o discurso descritivo que molda a experiência originária é integrado por categorias que foram constituídas na história da práxis de cada disciplina, e entendido como tal o conjunto de meios técnicos e as conceitualizações consequentes" (Samaja, 1993: 150-151). Essa aceção de práxis científica refere-se à práxis especializada que se dá na produção científica do saber. Logo em seguida, porém, na seção sobre o 'analogismo', o autor define a práxis científica como "caminho de projeção da práxis sobre a teoria, em aproximações graduais que se configuram com o saber de cada grande período da práxis social" (Samaja, 1993: 54); desse modo, abre-se para uma aceção diferente – a da práxis social. Pois bem, o que discutimos é se são dois os domínios da práxis, social parece sugerir Samaja, ou seja, uma práxis científica e uma social não especializada, ou se essas são duas dimensões da práxis que se entrecruzam na realidade concreta, não só porque se influenciam mutuamente, mas também

⁷⁴ Nos capítulos 3 e 4, discutimos nossa preferência por essa denominação em relação a outra que lhe é semelhante – a de materialismo dialético.

porque os sujeitos que as realizam podem até intercambiá-las, isto é, não há externalidade da práxis social com respeito ao processo de produção do conhecimento, mas há, sim, duas dimensões, realizadas por atores, formas de sistematização, critérios de verdade etc. circunstancialmente diferentes, mas simultâneos a uma intersubjetividade criadora numa sociedade. Essa interpretação vem ganhando força crescente, inclusive nos núcleos acadêmicos.

Como os objetos da investigação científica são complexos e fragmentáveis (de diferentes maneiras, e cada plano de fragmentação pode ser estudado por um número infinito de variáveis), isso cria um dilema: como escolher os recortes, e que critérios os norteiam? Para os racionalistas, a explicação é que toda investigação tem um referencial teórico e uma hipótese, ao passo que, para os empiristas, ela surge de observações e experimentos, e para outros, a explicação é o analogismo.

Se voltarmos a enfatizar sucinamente as três grandes maneiras de nos aproximarmos da realidade para conhecê-la, estabelecemos o seguinte (Samaja, 1993):

- Apriorismo ou dedutivismo: teoria *a priori* e hipótese de uma instância metafísica (razão inata ou intuição criadora).
- Empirismo ou indutivismo: hipótese como resultado de um percurso de observações que culmina numa generalização por conjectura.
- Analogismo (no qual se incluem propostas dialéticas, estrutural-constitutivistas e evolutivas): caminho de projeção da práxis sobre a teoria, numa série de aproximações graduais que se configuram com o saber de cada grande período da práxis social.

Assim, a abordagem praxiológica liga naturalmente a práxis social à práxis científica propriamente dita, por meio da analogia, e é esse caminho metodológico que empregamos em nossa proposta.

Agora não se trata apenas de discernir qual é a relação entre a 'história interna' da ciência e a 'história externa', mas de compreender quais são os processos e relações que determinam o vínculo entre o modo de pensar e de agir nos cenários da práxis científica e os modos de pensar e agir externos, inscritos na práxis social (tanto no terreno individual quanto no coletivo); trata-se também de compreender os dois processos como parte de um metaprocesso, se é que ele existe, que examine, explique e tenha possibilidades distintas da soma de seus componentes, já não tanto como relações internas/externas, mas como elementos de um processo multicultural e metacrítico.

O próprio Samaja foi quem mais se ocupou com esse tema na América Latina, tendo uma vasta produção e oferecendo subsídios especialmente sobre o primeiro aspecto, a relação 'interno'-externo', embora, a nosso ver, coubesse acrescentar, mesmo nesse terreno, alguns elementos importantes (Breilh & García, 1999).

Dito de outra maneira, os condicionamentos da produção científica não se referem apenas às determinações do modo de pensar cientificamente de um indivíduo ou de uma coletividade - descobrir e validar -, mas incluem as determinações estruturais e político-ideológicas de processos não psicológicos, como os sistemas de financiamento e poder que caracterizam os cenários em que a ciência é produzida; da mesma forma, incluem os processos de configuração epistêmica e da cultura da sociedade em que trabalham as pessoas que praticam a ciência; as relações de poder e as tendências ideológicas dos cenários pedagógicos que participam da reprodução do pensamento social e técnico de uma sociedade; e as influências que as idéias científicas semelham na consciência coletiva e, inversamente, as influências que os modos de pensar coletivos semelham na consciência dos cientistas. Em outras palavras, não se trata apenas de uma psicologia do problema, tampouco apenas de uma antropologia do problema. Cabe enunciar essas argumentações adicionais não porque Samaja tenha deixado de mencionar esse tipo de idéias no livro que estamos comentando, mas porque, neste, elas não terminam de se incorporar organicamente a sua idéia de práxis. Uma práxis mais social e extrapsicogênica, menos centrada no modo de pensar da comunidade científica, isto é o que devemos procurar desenvolver para a epidemiologia crítica.

Nessa mesma linha de argumentação, poderíamos sustentar que 'o social', ou a 'história externa', como a chama Samaja, não se refere apenas às mediações do econômico, do institucional e do cultural no modo de pensar dos cientistas, mas à pressão direta de dois tipos de impulsos sociais: a) o do poder ou estrutura financeira e ideológico-política dominantes, com seus conhecidos mecanismos históricos, tais como a 'ingerência direta do laboratório' (como a denominaria Franz Hinkelammert (1997) na produção e comercialização de produtos científicos, ou a ameaça explícita ou implícita do poder a membros da comunidade científica, com efeitos como a debilitação do processo crítico da intelectualidade (fenômeno 'pós-moderno'), ou, finalmente, mecanismos refinados de hegemonia e condicionamento das idéias; b) no pólo dominado da sociedade, do povo e seus interesses e demandas surge agora uma pressão salutar sobre a epidemiologia acadêmica, impelindo-a a se integrar com a sabedoria popular. Esses são temas que devemos desenvolver e que aparecem apenas insinuados nestas linhas.

EPIDEMIOLOGIA ACADÊMICA E EPIDEMIOLOGIA POPULAR

A era atual é uma época de grandes polarizações, mas é também um tempo de busca de uniões e alianças de todos os atores que procuram uma construção emancipadora e lutam por construir a contra-hegemonia. Por isso, torna-se indispensável uma reflexão maior sobre a relação entre o saber acadê-

mico e o saber popular, bem como uma investigação de formas concretas de articular o poder explicativo e de intervenção dessas duas fontes.

O poder que sustenta a ciência hegemônica lhe permite arrogar-se a capacidade de estabelecer verdades unilaterais, e a impõe a se colocar como forjadora e legitimadora de explicações que estariam supostamente acima das pessoas, devendo difundir-las a partir de uma posição de superioridade. Em certas circunstâncias, algumas coletividades aceitam esse papel da ciência como fonte principal de sentidos e idéias sobre o que elas devem ser agora e deverão ser no futuro. Através do discurso da objetividade e de se apresentar como uma 'cultura da não cultura', a ciência hegemônica atua como um elemento de peso nas relações de poder e penetra na vida cotidiana, uma vez que as disciplinas científicas e o que delas se filtra para a coletividade funcionam como um projeto cultural, como uma influência intelectual com profundos efeitos legitimadores e forjadores da ideologia (Downey & Dumit, 1998).

Mas não são poucos os investigadores e organizações científicas que, ao contrário, procuram colocar-se perto de seu povo, para apoiar seus projetos libertários. Nesses meios, assim como em muitas organizações sociais, surgiu um interesse crescente pelo encontro entre o saber acadêmico e o saber popular, assunto este que não poderia estar ausente do campo de preocupação da epidemiologia.

Anos atrás, Menéndez (1990) convocou-nos a formular o que denominou de uma 'epidemiologia sintética', fazendo referência à complementação da 'epidemiologia popular' pela epidemiologia convencional. Esse chamado complementável, partido da antropologia, constituiu um sinal saudável de busca de articulação no começo da década de 1990, e ainda traz apelos inquietantes às duas fontes envolvidas. Foi uma convocatória enunciada por quem tem nas mãos a riqueza do mundo da cultura, das identidades e subjetividades, a partir da antropologia, não para suplantá-la ou outra epidemiologia, mas para complementá-la. Outras vozes vieram somar-se, a partir da própria epidemiologia crítica, ao reclamo dessa triangulação (Samaja, 1994; Breilh, 1997a; Castiel, 1994; Almeida-Filho, 1999).

Também de campos afins, como o do desenvolvimento social, surgiram propostas inquietantes para uma 'epidemiologia comunitária' (Tognoni, 1997), e sua riqueza consiste na elaboração de um conjunto de instrumentos simplificados que viabilizam a operação de uma epidemiologia manejada pelo povo (Ceas, 1998a). A luta ecológica nascida de uma perspectiva contra-hegemônica também ofereceu contribuições interessantes para essa epidemiologia popular, que muito deve a essa corrente alguns de seus recentes impulsos, procurando levar à mesa de análise as chamadas 'categorias silenciadas na epidemiologia convencional' e explorar o avanço de técnicas alternativas, como os 'relatórios de saúde vicinal', as amostragens independentes, o mapeamento simplificado e outras (Novotny, 1995). O campo da nova saúde do trabalho produziu recur-

so fundamentais para o que se poderia chamar de modelo laboral modificado, ou modelo Xochimilco, e, partindo das inovações germinais de Laurell e Noriega, surgiram muitas experiências valiosas de construção de recursos operacionais para o modelo contra-hegemônico (Laurell & Noriega, 1989; Laurell, 1993).

Pois bem, todas essas experiências e idéias, que expressam o anseio da comunidade científica democrática de se aproximar do saber popular epidemiológico, ganham agora maior viabilidade, tanto pela visibilidade maior do problema e por sua importância para a própria epidemiologia quanto pelos avanços conceituais e instrumentais obtidos a favor dessa construção intercultural, e sobretudo pelo aparecimento de programas e cenários de ação participativa sustentáveis, propícios a essa comunhão entre os saberes. Nestes últimos casos, trata-se da convergência do poder político alternativo, conquistado para reformular a gestão do Estado e institucionalizar o poder popular, e do concurso, fazendo parte de todo um novo sistema de governo da saúde. Esse é o tipo de campo perfeito para que floresça o processo de síntese – que eu denominaria, antes, aliança intercultural-epidemiológica reivindicado por Menéndez.

Não nos parece necessária nem totalmente conveniente uma fusão completa das duas epidemiologias; o que se requer, antes, é que cada uma conserve sua plena riqueza, sua lógica própria e suas condições de validade pertinentes, mas que se disponha a escutar a epidemiologia dos outros sujeitos, com a abertura intelectual necessária para manter vivo o interculturalismo criativo. Em qualquer proposta de construção intercultural que explicita sua inserção num processo de contra-hegemonia, está implícito o problema da construção do poder democrático. É nesse ponto que as vertentes desenvolvimentistas/funcionalistas separam-se da vertente emancipadora da ação, uma vez que, para impulsionar uma linha de contra-hegemonia e avanço estratégico libertário, é indispensável presumir uma disputa expressa dos espaços de poder e dos cenários em que se tomam as decisões fundamentais que afetam a situação epidemiológica da maioria. E isso implica articular as duas epidemiologias em direção aos processos que impulsionam as organizações populares e os movimentos que enfrentam, verdadeiramente, o poder dos monopólios e os representantes nas instituições públicas e privadas.

Em relação a esse desafio, devemos interpretar com clareza a natureza do poder e a direção de nossas intervenções. Embora seja verdade que o poder não é um ente monolítico abstrato, unicamente concentrado no aparelho estatal, como explicaram Foucault (1978) – com sua idéia do deslocamento do poder para espaços locais e de autonomia relativa do centro – ou Bourdieu (1998) – com sua idéia do poder simbólico que transfigura as outras formas de poder – ou o próprio Gramsci (2000) – com sua idéia da hegemonia como estado do poder dominante. O fato é que, por uma perspectiva emancipadora ou revolucionária,

a ação epidemiológica deve enfrentar as estruturas de poder das quais depende a reprodução dos determinantes da deterioração e da destruição da saúde. Nesse objetivo, convém montar uma estratégia de ação enraizada num bloco popular contra-hegemônico.

Por essa perspectiva, a epidemiologia crítica enfrenta um paradoxo: situando-se a partir da sociedade civil dos oprimidos, dos comitês de ação das organizações e agremiações laborais, vicinais e comunitárias, dos espaços democráticos do mundo acadêmico e dos órgãos de desenvolvimento social, e até das fissuras democráticas do próprio Estado, ela deve encarar o poder capitalista que se recia e se respalda no próprio Estado, como aparelho que concentra e canaliza, em termos jurídico-administrativos, a dominação de classe de uma sociedade. Portanto, os epidemiologistas democráticos devem buscar maneiras de enfrentar esse paradoxo, sem comprometer sua identidade e sua ação emancipadoras. Trata-se de uma contradição da qual nem todos saem imunes, mas os que se saem melhor são os que mantêm uma relativa independência dos órgãos e políticas que conduzem e alimentam a agenda hegemônica e legitimadora, como são o Banco Mundial, as agências internacionais de cooperação e as instâncias matrizes da política neoliberal do Estado.

POR UMA INTERSUBJETIVIDADE EMANCIPADORA

Em vários capítulos desta obra, demos destaque à importância da intersubjetividade no desenvolvimento do modelo praxiológico aqui proposto. Cabe fazer algumas pontuações, para que se compreenda melhor nossa visão desse conceito e de sua transcendência para a epidemiologia crítica.

Como foi anteriormente assinalado, nossa análise epistemológica implica agora um movimento duplo. Em primeiro lugar, tem-se a busca consciente de articulação da epidemiologia crítica com um modelo de desenvolvimento emancipador, isto é, a procura de uma configuração epidemiológica instrumental do referido modelo, tarefa esta que envolve a construção de uma práxis orientada para a equidade, contra o poder hegemônico e em prol da reestruturação e do fortalecimento de uma construção coletiva do saber – uma forma de exercer a intelectualidade orgânica, no sentido gramsciano, que se opõe à descomuniarização e à instrumentalização funcional desse saber. Nesse sentido, é preciso que esse seja um movimento duplamente concatenado, tanto com a totalidade social quanto com a localidade. Em segundo lugar, porém, é preciso desenvolver um movimento de construção intersubjetiva de um metadiscorso que acabe sendo uma narrativa metacrítica, formada pela convergência intersubjetiva e intercultural dos saberes e potencialidades, uma ruptura com as formas clássicas bipolares, inclusive a dialética, que explore uma dialética de temas múltiplos (mas não descontextualizada das relações

históricas essenciais de dominação e exploração). Que seja, enfim, um discurso de articulação com os discursos dos outros, mas não se pretenda um 'discurso-matriz' nem uma narrativa mestra; uma narrativa que seja unificadora, como dissemos antes, mas sem ser dominadora, e que possa orientar os discursos emancipadores que se encontram em torno de um processo comum de transformação do objeto e do sujeito do conhecimento para a saúde.

Se a necessidade é romper os 'monismos', a comunitarização do saber epidemiológico implica um trabalho de análise das formas de construção inter-subjetiva e transdisciplinar que tenha como produto um resultado multicultu-ral e uma capacidade de visão metacrítica.

No apêndice deste livro constam dois quadros que sistematizam as categorias necessárias para compreendermos a 'interculturalidade' (Quadro 11) e aquelas que nos ajudam a trabalhar a interdisciplinaridade (Quadro 12).

Revisamos com muito interesse os trabalhos de Almeida-Filho (1997) e Heru-lano (2000) e, inspirados nesses autores, incorporamos algumas de suas idéias a variações nossas, modificando o espectro da análise e algumas designações sintetizadas nos quadros 11 e 12, que incorporam os prefixos 'inter' (entre ou em meio a), 'multit' (muitos), 'pluri' (pluralidade, que indica 'muitos', mas incorpo-ram a variação de tipos), 'meta' (além, mais do que as partes) e 'epi' (acima dos demais, com maior hierarquia), com os quais foram formuladas as categorias e a classificação cujas explicações constam das referidas figuras.

A 'interculturalidade' é o processo histórico de relação entre os saberes que compartilham um espaço social de reprodução de cultura, mas são gerados em grupos específicos. As relações interculturais podem ser de dominação ou solidárias. Quando a construção intercultural se inscreve num projeto de con-tra-hegemonia, pode-se chegar a um movimento pluricultural que reconheça a diversidade cultural e respeite as diferenças. Quando se consegue estabelecer um processo pluricultural, inscrito num movimento emancipador, o pluricul-turalismo assume a forma de um multiculturalismo crítico e democrático. Por isso, podemos dizer que o multiculturalismo é a integração de várias culturas em meio a uma visão cultural solidária, em prol da construção de um projeto comum de democratização e equidade, ou seja, no qual as diferentes culturas possam reproduzir-se e interrelacionar-se com igualdade de direitos, responsa-bilidades e oportunidades. O multiculturalismo implica um projeto e políticas e movimentos expressos, não uma simples e passiva inércia pluricultural.

A 'interdisciplinaridade' é uma relação entre saberes acadêmicos que com-partilham um espaço social comum. Existem formas distintas de relaciona-mento dos saberes, que vão desde a simples colaboração pluridisciplinar até uma verdadeira multidisciplinaridade, que integra as disciplinas através da

² Epi: substitui aqui o prefixo 'meta', utilizado por Almeida-Filho, por ser mais acertado para o significado que tem quando algo está situado hierarquicamente acima.

análise interdisciplinar num processo científico solidário, para a construção de um projeto comum. Em algumas ocasiões, a interdisciplinaridade possibilita a formação de um corpo metadisciplinar, que constitui um novo campo explica-tivo surgido da colaboração multidisciplinar.

O 'discurso metacrítico' da nova epidemiologia é, essencialmente, o dis-curso epidemiológico contra-hegemônico, que integra todas as vozes e narra-tivas – a narrativa étnica, de gênero, de classes e de gerações –, tomando todas essas vozes como narrativas de oposição ao poder dominante e artifi-cando-as na contradição com os mecanismos de exploração econômica, do-minação política e coerção cultural que operam na base de todos os proces-sos destruidores da saúde.

A contribuição essencial que nossa proposta pretende oferecer é a idéia da 'metacrítica', que só pode emanar de um contexto de multiculturalismo críti-co, formado num bloco multicultural contra-hegemônico. A proposta é meta-crítica porque presume que a voz crítica da epidemiologia acadêmica, bem como as outras vozes críticas que se expressam nos outros discursos contra-hegemônicos, não compõem uma simples soma, porém formam uma nova ca-pacidade de penetração, interpegação e questionamento. É esse o significado ou a implicação de uma nova epidemiologia.

Em páginas anteriores, argumentamos que um dos processos que terá maior impacto na práxis científica geral, e especificamente na práxis do conhe-cimento epidemiológico, é a abertura de novas condições para o reencontro dos saberes acadêmico e popular. Não é que esse seja um processo rigorosamente novo na ciência, uma vez que vem sendo proposto há tempos e a partir de posturas epistemológicas diferentes. As primeiras propostas lançadas em décadas anteriores, chamadas de 'investigação-ação' ou 'investigação participativa', surgiram nos núcleos e cenários mais progressistas, como o Inverso do modelo dos programas de desenvolvimento não necessariamente calcados em projetos libertários. Seja como for, essa corrente não alcançou, à época, a ressonância e a aceitação que esse tipo de tese começa agora a receber.

A crise do pensamento da modernidade e a comoção filosófica gerada criaram condições para que se fortalecesse uma linha de busca mais rigorosa da relação entre o saber científico e o saber popular. É claro que, nesse ponto, ressurgem mais uma vez as distâncias ideológicas, visto que, para alguns, trata-se de funcionalizar e domesticar essa aproximação, amoldando-a aos interesses do poder e a seu emprego em programas funcionalistas. Para outros, no entanto, haverá a busca de uma aproximação profunda desses saberes, até como forma de capacitação das coletividades por meio da atividade científica, o que Steve Wing (1997, 2000) denominou 'ciência comunitariamente conduzi-da' (*community-driven research*).

Além disso, mesmo nos espaços hegemônicos e do Primeiro Mundo, o grande paradigma dominante do positivismo parece haver entrado numa crise importante, acompanhando o fracasso social e ecológico do sistema. Junto com os impactos negativos da tecnologia no mundo – sinais que se multiplicaram com o retrocesso e a polarização dramáticos trazidos pelo neoliberalismo –, abre-se caminho, portanto, para os mal denominados ‘métodos qualitativos’, que vêm ganhando terreno e prestígio até na própria *mathstradam*,⁷⁶ situando-se quase no mesmo nível dos ‘métodos quantitativos’ convencionais, geralmente tidos como os verdadeiramente rigorosos.

No pano de fundo desse campo de redefinições também foi posto em jogo o tema do sujeito da investigação, que teve, forçosamente, de se tornar mais plural. Em outras palavras, se o paradigma positivista foi o berço natural do sujeito único e do ‘monismo’ interpretativo e cultural, a abertura para outros sujeitos, em contrapartida, gerou a necessidade de avançar em direção ao pluralismo, o que teve de significar, mais cedo ou mais tarde, a ‘intersubjetividade’ – um encontro de sujeitos para pensar e agir coletivamente.

Portanto, a saída para superar o monismo e o culturalismo, para acabar com esse sujeito restrito ou unilateral, despojado da riqueza dos ‘outros’ e incapaz de projetar neles sua própria riqueza, está no trabalho e na reflexão sobre formas de construção ‘intersubjetivas’, que desdobram em resultados multiculturais e numa visão pluralista emancipadora. Tudo isso introduz a necessidade de promover avanços no pensamento dialético e de trabalhar com novas categorias deste.

Quando os sujeitos históricos deixam de se colocar de costas uns para os outros e se ‘olham’ com um empenho compartilhado, nasce um processo de ‘intersubjetividade’ que pode ocorrer no cenário acadêmico (interdisciplinaridade) ou no da cultura (interculturalidade).

POR UMA EPIDEMIOLOGIA CRÍTICA: INTERSUBJETIVA, INTERDISCIPLINAR E MULTICULTURAL

O pensamento crítico dialético não reduz a cultura a um reflexo da estrutura produtiva e reconhece suas próprias condições generativas e sua própria capacidade de transformação, mas não a descontextualiza, como faz o pluralismo. A cultura tem sua margem de autonomia e é, por si só, uma força de transformação ou de hegemonização, mas, como quer que seja, sua competência deve entrelaçar-se num modo de viver concreto, e esse modo de viver, por sua vez, insere-se num sistema de produção.

Assim, numa sociedade de classes sociais com modos de vida distintos e interesses opostos, em geral as classes dominantes convocam a um diálogo de

⁷⁶ A corrente central ou dominante, em inglês no original (Nota da Tradução).

culturas, para deixarem de lado a realidade de sua dominação e para se legitimarem. Todavia, a partir do pólo oposto da sociedade oprimida, a interculturalidade se convoca para concretizar uma aliança entre os integrantes de um bloco social emancipador, em prol da contra-hegemonia e da construção de um poder simbólico alternativo. É claro que não pode haver uma interculturalidade plena e solidária no mundo capitalista, pois a própria essência deste é a negação do florescimento das culturas.

De qualquer modo, a interculturalidade emancipadora é um processo permanente, um modo de agir e de pensar que não pode ser episódico, que é gerado numa oposição contra-hegemonia, e não apenas como uma inquietação acadêmica. Um dos papéis que a epidemiologia crítica pode desempenhar diante dessa intersubjetividade é, precisamente, a investigação, pois esta não pode ser formulada de improviso, mas requer um conhecimento profundo, uma vez que, quando não há conhecimento do outro, não pode haver respeito nem relação idônea.

Como podemos depreender do que foi dito, nem todo reconhecimento da ‘interculturalidade’, lamentavelmente, tem um sentido emancipador. A visão hegemônica da diversidade cultural, reproduzida de muitas formas pelo Estado neoliberal e pelas organizações não-governamentais funcionalistas, procura reconstituir a hegemonia mediante a funcionalização da diversidade cultural, através de formas de ‘assimilacionismo’ ou da absorção e recodificação de outras culturas na forma dominante e em seu projeto, e isso graças a mecanismos como a acluturação, o folclorismo ou o indigenismo. Mas ela também pode assumir a forma da fusão (o chamado *melting pot*), que implica o esvaziamento em favor da configuração de uma nova cultura ‘comum’, homogênea e funcional na sociedade de mercado, segundo o padrão do ‘cidadão consumidor’, que encarna a versão cidadã renovada da ‘ética protestante’ (Q’Anil, 1999).

O reconhecimento efetivo da diversidade cultural, ou seja, o ‘pluriculturalismo’ que se opõe ao monismo, implica o respeito pelas diferenças culturais e a vontade de que elas sobrevivam; neste ponto, entretanto, cabe também reconhecer que nem todo pluriculturalismo é emancipador, a não ser, unicamente, aquele que assume a forma de ‘multiculturalismo crítico’, isto é, de um processo de construção conjunta, mediante a integração de várias culturas através da análise intercultural, em meio a uma visão solidária de respeito às diferenças culturais, com igualdade de direitos e oportunidades, tese esta que não apenas é viabilizada pela crítica cultural, como ganha respaldo na subversão de qualquer forma de domínio e concentração do poder, seja de classe, de gênero ou étnica. Nessa medida, a ‘interculturalidade’ pode ser uma relação estratégica ou dialógica.⁷⁷

⁷⁷ Nem sempre ela pode ser dialógica (horizontal e entre iguais), pois, quando há um encontro de interesses históricos opostos, ela é estratégica (confronto de projetos e idéias que lutam pelo poder).

dependendo das relações históricas da citada relação, que se materializa com o objetivo de levar adiante um projeto de emancipação global, no qual, além de as culturas sobreviverem e se fortalecerem, com mútuo enriquecimento, também se reconhecem as características sociais comuns dos grupos subalternos, bem como as metas estratégicas socialmente interligadas e solidárias de sua luta conjunta. Trata-se, portanto, de um duplo movimento dialético – o de desenvolvimento da diversidade cultural, em suas expressões mais avançadas e democráticas, e um movimento de desenvolvimento da união contra-hegemônica e da construção unitária de uma nova sociedade. Significa, pois, um movimento que respeita e constrói os vínculos e os encontros, entre eles os de classe, os valores democráticos e solidários compartilhados por várias culturas e a defesa dos espaços e instituições que viabilizam essa construção.

A construção emancipadora intersubjetiva será, portanto, uma superação dialética da construção emancipadora convencional da esquerda mesiça, que tem sido monocultural, em larga medida. Monocultural não apenas no sentido de sua linha 'eurocêntrica', ou fortemente referida aos parâmetros do pensamento da modernidade 'ocidental', mas também monocultural androcêntrica. Dizer 'superação dialética', no entanto, significa que, assim como reconhecemos o valor de nossas histórias de luta, das expressões emancipadoras de nosso pensamento e da prática de nossas organizações, devemos igualmente reconhecer o valor das outras, com os processos libertários gerados também pela cultura mesiça, por sua literatura e suas organizações de luta. Esse gesto significa a conjunção do poder explicativo de várias formas ou expressões do pensamento crítico, rumo a uma 'metacrítica' que não é o simples somatório das capacidades explicativas e do poder transformador dos grupos, mas implica uma dimensão nova, uma superação dialética.

A abertura multilateral do pensamento crítico não pode implicar a diversificação absoluta sem um movimento concomitante de união, porém não mais a união sob uma 'epicultura' que se presume reitora e hegemônica, tampouco a união construída em torno de um 'relato-matriz' ou 'narrativa mestra' qualquer, que se imponha sobre os outros: o que se faz necessário é uma narrativa unificadora, ou metadiscursiva, que unifique sem ser dominadora, e que possa orientar discursos emancipadores complementares (McLaren, 1997), para o que não deve incorporar verdades dogmáticas, e sim a narrativa da equidade, dos direitos e da libertação coletivos e integrados – e não liberais e individuais. Tudo isso, por seu turno, demanda, para uns, um salto para uma dialética mais abrangente ou pluriótica,⁷⁸ e, para outros, a abertura para uma 'exterioridade'.

⁷⁸ Crítica dialética pluriótica proposta por Mario Sáenz (1991), que possa superar o entendimento monotípico das concepções eurocêntricas.

(Dussel, 1977), escoradas numa nova concepção de totalidade, não homogênicizada nem impositiva, num processo de superação dela mesma.

A grande interrogação que os fatos da história recente nos formularam, a nós, marxistas, é se a teoria marxista, assim como nas etapas anteriores, foi um discurso emancipador. Talvez ele tenha sido o que integrou com maior alcance a experiência histórica da luta emancipadora da modernidade, e que agora pode constituir-se numa ferramenta para a construção de novas meta-narrativas da libertação, que permitam compreender os processos particulares à luz das determinações mais amplas, que ofereçam aos estudos políticos uma teoria social e simbólica, e que contribuam para coordenar os discursos 'dos outros'. Tudo isso, porém, sem que se esfumem sua pertinência social e as metas históricas globais, num multiculturalismo que seja a semente de um 'neo-humanismo popular' que aposte num 'novo homem' e no reconhecimento de um sujeito histórico, em prol de um 'renascimento' para novas utopias, só que, desta vez, a partir da perspectiva coletiva e numa concepção de 'totalidade responsável', aberta, que "evite a homogeneização discursiva e o fechamento prematuro dos significados, ou um falso universalismo que leve a uma utopia categórica" ou dogmática e determinista (McLaren, 1997: 89).

Chegamos a esta conclusão ao trabalhar por uma nova saúde coletiva, cuja perspectiva se aproxima da defesa máxima da vida e do bem-estar, em relação à qual o marxismo foi uma ferramenta formidável para forjar uma cultura da transformação. Nesse sentido, é urgente a consolidação de um saber crítico, com a renovação profunda do método científico e da teoria do conhecimento, juntamente com a interpretação integrada das instâncias da prática e do Estado. Trata-se de reconstruir o arsenal pelo qual passaram até hoje todas as manifestações importantes da contracultura latino-americana, e que pode continuar a alimentar a nova construção que perfilamos aqui.

No apêndice, à guisa de ilustração, desenvolvemos uma breve exposição das principais categorias operacionais que permitiram a implementação do novo modelo na mudança dos sistemas de monitoramento e informação epidemiológicos. São elementos como a matriz de processos críticos, que serviram para favorecer o desenvolvimento participativo do planejamento, do monitoramento e do controle social da gestão, dentro do novo modelo de gestão e gerenciamento social que o autor formulou.

Ao longo destas páginas, procuramos resgatar as idéias alheias e próprias da nova epidemiologia, e sustentar a necessidade de uma mudança de paradigma. O futuro da epidemiologia dependerá de nossa visão e tenacidade para alargar os limites dos cenários acadêmicos e fazer com que eles se encarnem nas instituições de saúde pública e nas organizações sociais.

O movimento da saúde coletiva no mundo deverá bater à porta de novos cenários e autores não tradicionais, que podem desempenhar um papel-chave

na luta por um modo de viver saudável; deverá arejar os antigos cenários, para lhes injetar uma nova vitalidade. Ainda estamos em tempo de despertar as consciências e reencontrar nossas potencialidades; basta apenas que enfrentemos a irracionalidade patogênica de um mundo de egoísmo estrutural, recuperando as forças, as identidades, os sentidos e os códigos de um humanismo popular. Ainda estamos em tempo de dar as mãos e lançar pontes entre nós, a fim de construir um mundo de justiça, no qual a equidade e a diversidade de culturas emancipadas floresçam em mil formas de saúde e nos permitam manter vivos todos os nossos sonhos.

Apêndice
Categorias para compreender a intersubjetividade
no conhecimento e na ação

Quadro 11 – Interculturalidade (como forma de intersubjetividade)

ÂMBITO OU DOMÍNIO	TIPO DE RELAÇÃO	CONCEITUAÇÃO RESUMIDA
INTERCULTURALIDADE (relação entre todos os saberes que partilham um espaço histórico de reprodução de cultura, mas são gerados em grupos específicos)	Pluriculturalismo (oposto do monismo cultural)	O pluralismo cultural é o simples reconhecimento da diversidade cultural como característica importante dos seres humanos, bem como o respeito às diferenças culturais num cenário social comum, no qual as diferentes culturas devem coexistir com igualdade de direitos, responsabilidades e oportunidades. Como possibilidade histórica, pode transformar-se em multiculturalismo crítico e democrático.
	Interculturalidade	Relação estratégica ou dialógica entre culturas, com objetivo e proposta global integrados, para construir, contraconstruir e desconstruir. A interculturalidade pressupõe igualdade de direitos, reconhecimento e respeito pela cultura dos outros, e reconhecimento de características sociais e metas estratégicas socialmente interligadas.
	Multiculturalismo (crítico e democrático)	Forma de pluriculturalismo que envolve um programa, políticas e um movimento nascido do reconhecimento da diversidade e dos direitos culturais. É a integração de várias culturas, através da análise intercultural e em meio a uma visão cultural solidária, para a construção de um projeto comum de democratização e equidade.