

I. Abordagens teóricas

antropologia, saúde e medicina: uma perspectiva teórica a partir da teoria da ação comunicativa de Habermas

Marcos S. Queiroz

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

MINAYO, MCS., and COIMBRA JR, CEA., orgs. *Críticas e atuantes: ciências sociais e humanas em saúde na América Latina* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005. 708 p. ISBN 85-7541-061-X. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

7. ANTROPOLOGIA, SAÚDE E MEDICINA: UMA PERSPECTIVA TEÓRICA A PARTIR DA TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA DE HABERMAS

Marcos S. Queiroz

A TRADIÇÃO DA ANTROPOLOGIA SOCIAL E CULTURAL

O objetivo, aqui, é focalizar a relação existente entre antropologia, medicina e saúde coletiva, propondo, ao mesmo tempo, uma dimensão teórica mais abrangente, que possa contribuir para o desenvolvimento desta área interdisciplinar. Em outra ocasião, realizamos um inventário sobre os rumos tomados por esta área de estudos, focalizando, em particular, a situação do Brasil (Queiroz & Canesqui, 1986a) e a situação internacional (Queiroz & Canesqui, 1986b). Outros estudos focalizaram o estado de arte desta área em contexto mais recente (Canesqui, 1988).

O artigo inicia-se com um foco dirigido a alguns aspectos essenciais da antropologia moderna, segue aproximando-se das principais dimensões teóricas dessa disciplina, que se abrem para a área da saúde coletiva, e conclui apresentando a Teoria da Ação Comunicativa como um meio pelo qual a antropologia pode recuperar seu interesse pela dimensão macrossociológica e, com isso, estreitar ainda mais a interação com a medicina e saúde coletiva.

É evidente que o campo de abrangência deste estudo é bastante amplo, o que o obriga a tomar como parâmetro apenas algumas referências consideradas não só clássicas como também oportunas para esta exposição. Como não se trata de realizar um inventário do estado de arte, envolvendo a produção antropológica internacional e brasileira, é evidente que muitos trabalhos importantes deixaram de ser contemplados.

O trabalho pioneiro de Malinowski, *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (1976), inaugura o que se convencionou chamar de antropologia moderna. Diante dessa obra, tudo que viera antes, como o evolucionismo de Frazer (1922) ou o difusionismo de Tylor (1964), pode ser considerado como parte da pré-história da antropologia, uma vez que se baseava em fatos conjecturais, assentados em princípios e valores etnocêntricos, ou seja, comprometidos com a tendência de avaliar o 'outro' a partir de um ponto de vista impregnado de princípios e valores pertencentes ao mundo do observador.

A pretensão de entender o 'outro' em seus próprios termos coincide com a necessidade de promover metodologias que pudessem controlar tanto os valores como as categorias intelectuais provenientes do mundo do investigador. Tal postura metodológica, essencialmente qualitativa, passou a exigir dos investigadores dois tipos de disciplina: um, de caráter emocional, que pressupõe abertura e tolerância em relação ou 'outro'; outro, de caráter intelectual, que pressupõe disciplina e controle voltados aos próprios valores morais e categorias de percepção e de entendimento presentes inevitavelmente no mundo do investigador.

O grande inimigo da antropologia moderna passou a ser a atitude etnocêntrica que, à menor distração do pesquisador, se insinua e deixa traços em sua pesquisa. Para controlar tal atitude, é necessário explicitar os procedimentos e as circunstâncias da observação do fato pesquisado, numa situação em que o pesquisador se torna parte inevitável do experimento. Nesse esquema, a divisão entre sujeito e objeto, tão cara ao desenvolvimento da ciência positiva, desde Descartes e Bacon, deixa de existir. O método antropológico solicita, da mesma maneira que a postura fenomenológica, apreensão da essência das coisas, e não o seu controle.

A metodologia qualitativa inaugurada pela antropologia moderna introduz vários problemas que acarretam conseqüências importantes. A principal delas é a possibilidade de conferir relatividade ao fenômeno investigado. Assim, a proposta antropológica transcende, sem negar, o mundo dimensionado pelo positivismo, ao acrescentar a ele uma perspectiva subjetiva, que se projeta no sentido de profundidade do fato pesquisado. O método da observação participante, inaugurado pela antropologia moderna, coloca o sujeito e o objeto numa relação na qual nem o 'outro' é consumido pelo sujeito, nem vice-versa. Nesse espaço, qualquer proposta metodológica fechada estaria fadada ao fracasso. O método deve abrir-se num processo de negociação perene com a realidade estudada. Além disso, uma boa etnografia passou a exigir um comprometimento, por parte do investigador, maior do que uma mera avaliação intelectual do 'outro'. Passou a exigir, como deixou claro Malinowski (1976), além de um levantamento de dados quantitativos, uma avaliação dos imponderáveis da vida social, do colorido emocional presente nos eventos, que escapam ao controle numérico e exigem do pesquisador uma abertura emocional e intuitiva.

Na pesquisa antropológica, os conceitos e operacionalizações metodológicas parecem-se, num certo sentido, mais com a linguagem artística do que com aqueles das ciências exatas e naturais. Como muito bem expressam Denzin e Lincoln (1994), um etnógrafo, no fundo, sabe que os métodos para se chegar aos resultados da pesquisa são concomitantes à investigação e só podem ser explicitados totalmente após a conclusão de seu trabalho.

Se, na tentativa antropológica de apreender o 'outro', é impossível sair totalmente de si mesmo, a tensão que esta tentativa produz propicia uma perspectiva de relatividade, voltada para um relacionamento inevitável entre o mundo observado e o mundo do observador. O conhecimento produzido apresenta, assim, uma direção dupla que se projeta tanto em relação à realidade estudada quanto em relação ao mundo do observador.

Uma outra contribuição importante trazida por Malinowski (1976) diz respeito à sua perspectiva de totalidade do fato psicológico e social. O fato social, nessa perspectiva, só adquire sentido no interior do contexto cultural que o configura. Se esse fato for isolado de seu contexto, ele poderá parecer absurdo e irracional.

Embora a perspectiva inaugurada por Malinowski (1976) tenha contribuído significativamente para o desenvolvimento da metodologia qualitativa moderna, a sua postura teórica funcionalista revelou, da mesma forma que em Durkheim (1957), uma perspectiva rígida, incapaz de lidar com dimensões importantes da realidade social, como a mudança, o conflito e a criatividade, que se manifestam tanto no nível individual como no grupal. Foi assim que o desenvolvimento teórico, tanto do estruturalismo durkheimiano como do funcionalismo de Malinowski, necessitou de uma abertura para incluir o indivíduo e a dimensão cotidiana do fato social, cultural e psicológico. Foi esse o empreendimento que se propuseram realizar, no interior da antropologia social britânica, autores como Gluckman (1973), Leach (1977), Turner (1957) e, no interior da antropologia cultural norte-americana, autores como Garfinkel (1967) e Goffman (1974).

O olhar antropológico desses pesquisadores partia do pressuposto de que a sociedade se estrutura com base em vários princípios culturais, que podem ser complementares ou conflitantes entre si, e não em apenas uma única totalidade cultural, como pretendia Malinowski (1976). As circunstâncias vividas no cotidiano freqüentemente colocam os indivíduos em uma posição em que são estimulados a desempenhar papéis compatíveis ou em conflito com determinados princípios culturais. Eles, os indivíduos não podem ser percebidos como meras marionetes que reproduzem incondicionalmente os valores e as regras de uma sociedade. Pelo contrário, em várias circunstâncias, tais princípios são manipulados, alterados e adaptados às circunstâncias e às conveniências de indivíduos ou grupos sociais imersos em suas condições de vida cotidiana.

Victor Turner (1957), em sua obra clássica sobre os ndembu da África Oriental, desenvolve o conceito de 'drama social', uma circunstância fundamentada no conflito entre indivíduos ou grupos sociais, que permite evidenciar a estrutura social profunda e inconsciente da sociedade. Numa situação de calma social, jamais o investigador chegaria a desvendar essa estrutura profunda, exatamente porque, como já advertira Malinowski (1976) – antecipando o desenvolvimento ulterior de sua teoria –, o que os indivíduos dizem é diferente do que eles fazem.

Tal postura apresenta alguma analogia tanto com a psicanálise freudiana – em que o conflito aparece como uma dimensão psicológica inevitável entre o superego e o id – como com o materialismo histórico de Marx – na qual o conflito é necessário tanto para a emancipação do ser humano como para o desenvolvimento da História.

A perspectiva da nova antropologia social e cultural, trazida pelos autores mencionados anteriormente, contém, portanto, uma concepção complexa e maleável de sociedade e cultura,

que assentadas em bases estruturais conflitantes entre si, permitem um equilíbrio social inevitavelmente precário. Os indivíduos são agentes que reproduzem essas bases, mas o fazem através de uma interpretação subjetiva, geralmente condicionada por interesses pessoais de ordem econômica, política ou meramente simbólica, como deixaram claro as etnografias de Turner (1957), Gluckman (1973) e Leach (1977) e, mais modernamente, Geertz (1973).

Os níveis da cultura, das representações sociais, das racionalidades ou das ideologias, nesse enfoque, deixam de ser meros reflexos da estrutura social mais ampla, e apresentam, em relação a esta, uma autonomia relativa. Trata-se de esferas que se referem inevitavelmente a uma determinada configuração sociocultural, mas que, diante dela, podem conter elementos de inversão, de oposição e de conflito. É no interior desse cenário mais amplo que a medicina, o sistema de saúde, as racionalidades, práticas e representações sobre saúde e doença aparecem como temas de interesse antropológico.

Antes de concluir este tópico, cabe uma palavra sobre a contribuição do marxismo, ou de perspectivas por ele influenciadas, ao desenvolvimento do pensamento antropológico em geral e, mais especificamente, à área da antropologia da saúde e medicina.

Em primeiro lugar, é preciso mencionar que, por muito tempo, o relacionamento da antropologia com a teoria marxista foi difícil, principalmente pela postura funcional-estruturalista hegemônica da primeira e a dificuldade da segunda em admitir que tal perspectiva possa realçar um aspecto importante da realidade social. Recentemente, no entanto, tem havido esforços bastante produtivos de integrar a antropologia em um corpo teórico mais amplo, no qual o marxismo aparece como uma base fundamental.

No marxismo moderno, há uma inquestionável tendência acerca da inclusão de dimensões culturais na base do materialismo histórico, como em Gramsci (1978) e Luckács (1998), além da inclusão de uma preocupação hermenêutica à sua perspectiva dialética, como o encontrado em Minayo (1992). O esforço desta última autora para conciliar o materialismo histórico com as perspectivas metodológicas de análise sincrônica ocorre tendo como referência justamente a área interdisciplinar entre as ciências sociais (com ênfase na antropologia social e cultural), a medicina e a saúde coletiva.

Cabe lembrar, ainda, o importante trabalho desenvolvido por Zaluar (1985), que é bem sucedido no empreendimento de estabelecer uma conexão entre a perspectiva local, dimensionada pelo método etnográfico, e a sociedade brasileira mais ampla, dominada pelo sistema econômico e social capitalista e observada sob uma perspectiva marxista.

Contudo, ainda que tais autores tenham apontado a importância das perspectivas socio-culturais e fenomenológicas na configuração do fato social, fica ainda faltando uma grande teoria que pudesse conciliar plenamente tal dimensão com a transformação dialética da realidade social. Ainda que autores importantes como Sahlins (1976) e Geertz (1978) tenham elabo-

rado uma perspectiva teórica que privilegia a dimensão cultural na explicação dos fatos sociais – em resposta ao ponto de vista marxista, que privilegia a dimensão econômica –, tal perspectiva não chega a ser explicativa para amplos setores da modernidade, principalmente no que diz respeito ao sistema econômico, político e administrativo.

Como, no entanto, as dimensões econômica, política e administrativa influenciam, cada vez mais, o desenvolvimento da modernidade e, com isso, passam a subordinar amplos aspectos da cultura, mesmo em povos periféricos ao sistema capitalista, a antropologia terá inevitavelmente que se envolver com uma macro-teoria que dê conta desse tipo de situação.

Antes de propor a Teoria da Ação Comunicativa de Habermas (1984) como um instrumento bastante oportuno para que a antropologia possa continuar transitando entre as dimensões ‘micro’ e ‘macro’ em contexto moderno, focalizaremos mais de perto, no próximo tópico, as contribuições da antropologia à área da saúde.

CONTRIBUIÇÕES DA ANTROPOLOGIA À MEDICINA E À SAÚDE COLETIVA

Teorias da doença, envolvendo etiologia, diagnóstico, prognóstico, tratamento e cura são partes do repertório cultural de grupos humanos e variam no tempo e no espaço, em consonância com a variação cultural. O primeiro foco antropológico moderno sobre esse tema foi o de Rivers (1924), que conceituou este campo como um subsistema interno ao sistema cultural de uma sociedade, antecipando assim a consolidação das bases da teoria funcionalista. Desse modo, crenças sobre saúde e doença de povos ‘primitivos’ deixaram de ser encaradas como fenômenos ilógicos, bizarros ou irracionais, passando a ser percebidas como teorias da causação da doença, que fazem sentido dentro do contexto cultural a que pertencem. É importante que se esclareça que Rivers realizou seu estudo antes de Malinowski e Boas, e sua obra antecipa o ‘relativismo cultural’ desses autores.

Evans-Pritchard (1937) realizou uma obra clássica dentro da antropologia que também serve à área da medicina e saúde. A sua preocupação envolvia, de um modo geral, teorias de causação de infortúnios individuais, inclusive doenças, principalmente no que se refere à lógica da acusação de feitiçaria. Ele mostrou que, para os azande, toda doença, assim como toda má sorte individual, provém de um feitiço, ação que reflete a estrutura de poder e suas divisões dentro da sociedade. Ao obedecer a uma lógica em que conflitos socialmente estruturados se expressam e se resolvem através de uma complexa interação sociopolítica, a crença em feitiçaria deixou de ser encarada como resultado de uma mentalidade primitiva, mas como uma expressão cultural de uma complexa realidade humana.

Desenvolvendo ainda mais as idéias lançadas por Evans-Pritchard, Turner (1977) mostrou que a medicina africana utiliza-se de um paradigma baseado principalmente em fatores sociais. Nele, não só as doenças, como também as curas, são percebidas como resultantes de crises e reconciliações no relacionamento social. Turner mostrou, em particular, como o cu-

randeiro ndembu exerce as suas atividades de cura mais concentrado no grupo social do que no paciente individual. Ele observou ainda que, naquela cultura, o paciente não melhorará enquanto as tensões e agressões nas inter-relações grupais não tiverem sido expostas à luz e ao tratamento ritual. O papel do médico ndembu, então, é se deixar sensibilizar pelas correntes sociais de sentimentos conflituosos e pelas disputas interpessoais e, ao mesmo tempo, canalizá-las num sentido positivo. Assim, “as energias cruas do conflito são domesticadas a serviço da ordem social” (Turner, 1977:43).

O propósito de Turner, nesse estudo, foi mostrar que mesmo uma medicina ‘primitiva’ como a dos Ndembu pode oferecer, segundo a sua própria expressão, lições para a medicina científica ocidental, muito embora ele resista à idéia de romantizar a situação, ao lembrar que essa medicina convive com um baixíssimo nível de saúde das populações a que serve.

O relativismo cultural norte-americano suscitou o interesse pelo estudo dos costumes e funcionamento das culturas, enfatizando a relatividade das condutas normais e patológicas. Os trabalhos de Benedict (1934) que mostraram que aquilo que as sociedades ocidentais consideram fatos patológicos podem ser observados como perfeitamente normais em outras sociedades, e vice-versa, podem ser considerados típicos dessa linha. Dentro do paradigma funcionalista, essa postura enfatizou a afirmação de que cada elemento de uma organização cultural deve ser visto como dotado de um sentido próprio e único, impossível de ser extrapolado para uma outra organização cultural.

Ainda no interior do paradigma funcionalista, a investigação da causa (cultural e biológica) dos fenômenos resultantes do desvio da norma impôs a colaboração conjunta da psiquiatria e da antropologia, abrindo assim o campo hoje denominado ‘etnopsiquiatria’. Linton (1999), por exemplo, ao combinar categorias biológicas com antropológicas, distinguiu as anomalias absolutas, válidas para todas as sociedades, das anomalias relativas, capazes de expressar o normal e o patológico próprios exclusivamente a uma cultura particular.

Parsons (1951), um dos mais importantes autores do funcionalismo, retoma a questão do desvio como fenômeno sociológico (e não necessariamente psiquiátrico), no interior do qual a medicina é encarada como uma instituição indispensável à manutenção do equilíbrio social, por lutar contra uma das fontes mais perigosas de disfunção e desvio, ou seja, as doenças. O seu conceito de ‘papel social’, em geral, e ‘papel de doente’, em particular, evocam um conjunto de expectativas padronizadas, que definem as normas e os valores apropriados ao indivíduo e àqueles que interagem com ele. De modo geral, em qualquer meio social a norma é sempre reforçada e o desvio, punido.

No interior dessa linha, uma divisão fundamental se estabelece entre os aspectos objetivos e os subjetivos da doença, sendo que os primeiros dependem das ciências médicas e biológicas para a sua compreensão e os segundos, das ciências sociais. Assim, os campos da sociologia e da antropologia da medicina e saúde passaram a se concentrar no comportamento social com

relação à doença e, particularmente, no ‘mal-estar’, já que este configura uma área bastante aberta para diferentes interpretações cosmológicas e diferentes padrões de comportamento, variando conforme a experiência social do indivíduo (Kleinman, 1980).

Zborowski (1952) e Zola (1975) podem ser tomados como exemplos importantes desse tipo de postura em seus estudos sobre as reações à dor entre indivíduos de diferentes influências culturais. Ambos os autores sustentam que o fenômeno ‘dor’ não inclui tão-somente uma dimensão biológica, mas também, necessariamente, uma dimensão cultural. A antropologia, nesse caso, promove uma visão multidisciplinar de fenômenos que, antes, eram observados de um ponto de vista exclusivamente médico.

Outros trabalhos foram realizados em uma conjunção bastante estreita com a perspectiva da medicina oficial, integrando o desempenho de sociólogos, antropólogos e médicos dentro de programas de saúde pública em áreas periféricas. Assim, os pontos de vista sociológico e antropológico contribuíram para a penetração mais efetiva das técnicas sanitárias em comunidades pobres. As palavras de Benjamin Paul ilustram perfeitamente tal atitude:

Se você quiser controlar pernilongos você deve aprender a pensar como um deles. A irrefutabilidade desse argumento é evidente. Ele se aplica, no entanto, não apenas para as populações de pernilongo que se procura exterminar, mas também para populações humanas que se procura beneficiar. Se se deseja ajudar uma comunidade a melhorar a sua saúde, deve-se aprender a pensar como uma pessoa dessa comunidade. (Paul, 1955:1)

Sob a influência da postura funcionalista, alguns estudos enfatizaram o aspecto objetivo da realidade, enquanto outros enfatizaram o aspecto subjetivo, dentro da tradição fenomenológica.

Foster (1953, 1976), um dos pioneiros da área da antropologia médica nos Estados Unidos, pode ser tomado como um bom exemplo de uma postura mais próxima de uma perspectiva ‘objetivista’, influenciada pelo funcionalismo. Trata-se de uma postura hegemônica na época, que lida com as crenças e costumes da população como heranças reificadas pela cultura. Para os adeptos dessa visão, os indivíduos aparecem como ‘marionetes’, que apenas reproduzem o legado cultural, sem que possam exercer sobre esta dimensão um aspecto crítico.

Como já mencionamos aqui, tal postura foi criticada no interior do desenvolvimento teórico da antropologia por autores que mostraram que, a não ser em casos extremos, a cultura, mesmo de sociedades simples, não é monolítica e comporta dimensões antagônicas e, até mesmo conflitantes. Isso é particularmente verdadeiro em contexto moderno, em que mesmo as sociedades tribais têm alguma forma de contato com a influência da sociedade moderna (Gluckman, 1973).

Nesse caso, os vários elementos da cultura são inevitavelmente interpretados e manipulados por indivíduos e grupos de acordo com seus interesses mais imediatos, o que os torna agentes sempre dispostos a manipular aspectos culturais em favor de interesses e ganhos polí-

ticos, econômicos e simbólicos em geral. Como mostra Turner (1957) a esse respeito, o que é importante não é tanto a crença que o indivíduo expressa, mas o contexto que torna a expressão de tal crença oportuna.

A ‘teoria do rótulo’ e o ‘interacionismo simbólico’, por sua vez, constituíram vertentes subjetivistas influenciadas principalmente pela perspectiva fenomenológica e também pelo paradigma funcionalista mais amplo. A ‘teoria do rótulo’ sugere que a sociedade é muito menos um sistema coerente do que um arranjo pluralístico de grupos que competem entre si para impor a sua visão de mundo. Assim, temos uma relatividade total das normas, que só são válidas para os grupos sociais específicos que as sustentam. A simples criação de uma norma implica necessariamente a criação de desviantes, como enfatizou Becker (1963).

Já o interacionismo simbólico critica o caráter determinista do sistema social do funcionalismo e propõe uma visão segundo a qual os indivíduos desempenham as ações relevantes com base na interpretação que eles imprimem à realidade. Assim, a ordem social não é somente dada como propusera Durkheim (1971), mas também criada na interação de seus membros. Como insistia George Herbert Mead (1967), o indivíduo não consiste somente de normas internalizadas de conduta; ele sempre pode agir impulsiva e inventivamente de maneira que não foi aprendida na sociedade.

No campo da medicina, essas teorias ou metodologias têm produzido trabalhos interessantes como, por exemplo, o de Rosenhan (1980), cuja equipe de pesquisadores se internou como esquizofrênicos em vários hospitais psiquiátricos por vários dias em diferentes regiões dos EUA. A pesquisa mostra que, em nenhum dos casos, a ‘farsa’ foi descoberta, apesar do comportamento amigável, não disruptível e absolutamente normal que todos eles exibiram. O autor comprova que, uma vez que alguém é rotulado como doente mental, não há nada que se possa fazer para desmentir o rótulo, pois a percepção da realidade dos agentes hospitalares depende de uma configuração organizada previamente que, dessa forma, rotula a realidade. Assim, o autor conclui que a categorização psicológica da doença mental é, na melhor das hipóteses, inútil.

A análise de Goffman (1974) sobre hospitais para doentes mentais é das mais importantes. Como o lugar do doente é fundamental nessas instituições, e como este lugar é organizado em função de uma lógica que beneficia a própria ordem institucional, ao papel do doente é dada pouca margem para desvios. O paciente é obrigado a seguir esse papel depois de vários processos de ‘mortificação do eu’, ou seja, processos que visam, de um lado, à perda de sua identidade anterior, tais como o uso de uniforme, a raspagem da cabeça e a perda do nome em favor de um número; e, de outro, à conformidade com o novo papel de doente. Não obstante tais procedimentos, característicos das chamadas instituições sociais totais, o indivíduo ainda assim desenvolve estratégias de sobrevivência que podem parecer insanas ou bizarras, mas que no contexto em que se manifestam devem ser consideradas como respostas compatíveis com as condições em que são obrigados a viver.

A etnometodologia é outra postura teórica desenvolvida nos EUA que tem contribuído para o campo da antropologia da saúde e medicina. Ela originou-se a partir dos estudos de Boas, que considerava os fenômenos culturais e lingüísticos como relacionados entre si e dotados de uma origem inconsciente comum. Garfinkel (1967) foi o autor que realmente estabeleceu os métodos dessa postura, a partir da qual a ordem social é vista como uma dimensão existente muito menos no sistema social externo ao indivíduo e muito mais como uma dimensão interior ao ator social, que é criada e recriada continuamente na dimensão cotidiana.

Na área da etnomedicina, Frake (1977), que analisou o sistema médico entre os subanum de Mindanao, nas Filipinas, pode ser considerado um autor bastante representativo. Numa etnografia densa e rigorosa, ele mostra que em alguns aspectos esse sistema de medicina realiza uma discriminação mais elaborada, principalmente entre os sintomas de doença de pele, do que a da medicina científica.

Tanto a 'teoria do rótulo' como o 'interacionismo simbólico' e a etnometodologia podem ser entendidos como reações liberais ao conservadorismo funcionalista. Para ambas as perspectivas, não existe a preocupação de observar fatos relativos ao sistema social mais amplo, uma vez que a organização da sociedade é vista como algo fluido, pouco consistente e em constante mudança pela manipulação e reação contínua de seus membros. A crítica que se pode fazer a tais posturas diz respeito à reduzida dimensão que dão para a estrutura social mais ampla e, nela, a incapacidade de dimensionar uma perspectiva histórica. Além disso, na medida em que adotam um relativismo radical, tais posturas freqüentemente perdem a escala do fenômeno dimensionado por seu estudo.

O estruturalismo avançou muito a partir de Durkheim. Além da perspectiva de autores como Gluckman, Turner e Leach, já mencionados no tópico anterior, é preciso destacar a proposta de Lévi-Strauss (1970), que também teve *insights* importantes na área da medicina e cura. Sua análise sugere um vasto campo de estudos relacionados tanto com o caráter psicossomático da doença como com o efeito placebo de inúmeros tratamentos e terapias médicas, científicos ou não. Com a exceção de Comaroff (1978), que realizou um trabalho bastante interessante sobre o aspecto placebo existente em grande parte das consultas de clínicos gerais na Grã-Bretanha, não têm havido muitos estudos antropológicos nessa área sobre o assunto.

A crítica que se pode fazer ao estruturalismo também diz respeito à sua dificuldade de lidar com a história e com os conflitos sociais. Para Lévi-Strauss, as diferenças culturais são produtos das estruturas que se forjaram pelo acaso, e não de forças sociais determinadas. Tal perspectiva mascara o fato de que tanto a arbitrariedade da existência dos elementos de uma cultura como o desenvolvimento histórico em uma certa direção beneficiam inevitavelmente os interesses de certos segmentos de uma sociedade em detrimento de outros.

É possível, ainda, apontar as contribuições de Foucault (1977), que serviram de referência para muitos estudos no campo das ciências sociais em saúde e medicina, especialmente aqueles

voltados para as racionalidades dos saberes e das instituições médicas, que têm servido de reflexão aos aspectos culturais, ideológicos e, principalmente, políticos do saber, em geral. Influenciados por tal perspectiva no Brasil, é importante citar os trabalhos de Luz (1988, 1996, 2003).

Recentemente, o campo da antropologia da saúde e medicina tem-se desenvolvido em múltiplas direções, empregando diversos princípios teóricos e metodológicos. Autores de orientação empiricista como Edward Wellin, embora não considerem esse aspecto um problema, o reconhecem como um fato. Essa opinião, embora emitida há 27 anos, ainda encontra algum eco nos dias de hoje:

Nós não temos muita teoria em antropologia em geral ou em antropologia da medicina em particular. O que nós temos são orientações teóricas, postulados amplos que envolvem modos de selecionar, conceituar e ordenar dados em resposta a certos tipos de questão. (Wellin, 1977:47)

Se Wellin tem razão quando observa os limites teóricos de um grande número de trabalhos na área, ele deixa de tê-lo quando não vê problema nesse fato. Sem uma teoria que formalize certas questões fundamentais, o resultado é, por melhor que seja a pesquisa, uma produção fragmentada, que não pode levar a um desenvolvimento sustentado dessa área científica.

A antropologia brasileira tem produzido excelentes trabalhos na área da saúde e medicina. De modo geral, tal produção foi influenciada, em grande medida, pela perspectiva estruturalista e culturalista, própria do corpo hegemônico da teoria antropológica. Em tal perspectiva, o nexos entre o nível local e um nível cultural mais amplo se processa em aspectos específicos, cujo significado simbólico encontra-se no nível da cultura. Duarte (1986, 1994), que analisa a saúde mental em geral e o fenômeno do 'nervosismo' em particular no Brasil; Uchoa e Vidal (1994) e Uchoa e colaboradores (2002), que estudam temas variados da antropologia da saúde, relacionados com aspectos simbólicos das doenças e do processo de envelhecimento; Queiroz (1991), que estuda a oferta, o consumo e as representações sobre saúde e doença; Alves (1993, 1994), que se aprofunda em aspectos teóricos e também contribui com etnografia relacionada com saúde mental; Leal (1995) e Leal e Lewgoy (1995), que iluminam a percepção do corpo e da sexualidade, podem ser lembradas como exemplos bem-sucedidos desse tipo de aproximação.

Se a perspectiva for influenciada pelo estruturalismo de Lévi-Strauss, então, em última instância, a questão é remetida ao nível de funcionamento do cérebro humano, que classifica a realidade de modo binário. Queiroz (1984), que analisa a lógica popular do 'quente' e 'frio', pode ser lembrado como um exemplo desse tipo de produção.

A conexão mais solidamente verificada entre o método antropológico e uma macroteoria moderna que abranja não só a sociedade e a cultura mais ampla como também a história da civilização, tem ocorrido pela influência do marxismo na antropologia. Tal influência é fundamental para a percepção do fenômeno e pode influenciar todo o transcorrer do estudo. Só para dar um exemplo: uma população pobre que habita uma favela na periferia urbana pode ser

vista do ponto de vista do desvio e da marginalidade, se houver um foco funcionalista, ou como uma parte fundamental do sistema capitalista, que contribui para regular o custo da mão-de-obra, se for observado a partir da postura marxista.

Mencionamos, anteriormente, Minayo (1992) como uma pesquisadora que, consistentemente, procura empreender esforços para aliar a perspectiva teórica ‘micro’ com a ‘macro’ com base no marxismo. É preciso acrescentar também o trabalho de Loyola (1984), que empreende uma etnografia muito bem-sucedida nesse aspecto.

No entanto, o ponto que gostaríamos de destacar aqui – e que significa a contribuição mais efetiva que este artigo procura dar – está no fato de que um marxismo reconstruído de uma perspectiva que reconcilia as dimensões subjetiva, objetiva e dialética, como o empreendido por Habermas, pode ser uma fonte renovadora importante para a teoria antropológica. O próximo tópico focalizará mais de perto essa possibilidade, enquanto a conclusão final trará algumas possibilidades que essa teoria poderia trazer para os estudos clássicos da antropologia.

ANTROPOLOGIA E A TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA DE HABERMAS

Uma grande parte dos grandes antropólogos estabeleceram bases de comparação entre os vários aspectos das culturas ‘primitivas’ com aqueles correspondentes da civilização ocidental moderna. Tal postura, inaugurada por Malinowski (1976), com sua análise do sistema social trobriandês, estabeleceu como espaço privilegiado do estudo antropológico a dimensão de pequena escala, com implicações que se estendem para esferas muito mais abrangentes, envolvendo a própria civilização ocidental e até mesmo a humanidade. Um exemplo de tal postura, entre vários outros que poderiam ser arrolados, encontra-se em sua refutação do pressuposto freudiano de que o complexo de Édipo teria uma dimensão universal, independentemente da cultura (Malinowski, 1973).

Contudo, observa-se nos estudos antropológicos modernos, cada vez mais, uma ênfase no rigor analítico das situações de pequena escala e, cada vez menos, implicações sobre questões de grande escala. Talvez a preocupação com o rigor analítico (com ênfase na experiência sensível com relação ao fato observado) e, por outro lado, a aversão à análise especulativa e conjectural tenham levado a antropologia a se concentrar quase que exclusivamente em situações de pequena escala, sendo que as implicações com esferas mais abrangentes só ocorrem pontualmente. Desse modo, o desenvolvimento teórico da antropologia moderna tem excluído de suas preocupações a perspectiva de evolução, seja da sociedade ou cultura, seja da consciência humana.

Tal condição dos estudos antropológicos tem recebido críticas, principalmente da perspectiva marxista, que aponta nos estudos antropológicos a fraqueza de uma postura empirista desconectada de uma perspectiva teórica mais ampla. Por outro lado, os antropólogos, muitas vezes, consideram a teoria marxista como uma perspectiva quase ‘etnocêntrica’, uma vez que ela reflete não a realidade como ela se manifesta, mas uma projeção volitiva do pesquisador sobre ela.

De certa forma, o progresso teórico das ciências sociais exigiu o desenvolvimento de uma especialização entre os diferentes prismas pelos quais o fato social pode ser dimensionado, configurando assim suas três grandes vertentes teóricas: a fenomenologia, o funcional-estruturalismo e o marxismo. Em tal processo, cada campo especializado, ao mesmo tempo que promovia seu enfoque teórico, procurava desqualificar o desenvolvido pelos demais. Nesse processo, havia pouca margem para um diálogo entre tais vertentes teóricas e, muito menos ainda, para uma tentativa de integração.

Assim, a dimensão subjetiva do fato social foi projetada na perspectiva fenomenológica que, por sua vez, influenciou o método etnográfico, o interacionismo simbólico e a etnometodologia. A dimensão objetiva do fato social foi projetada na perspectiva positivista, que influenciou o método funcional-estruturalista. A evolução dinâmica das transformações sociais, por sua vez, foi projetada na perspectiva dialética, por intermédio do marxismo.

Atualmente, o progresso das ciências sociais exige que haja uma reconciliação entre tais perspectivas teóricas, como de fato tem ocorrido recentemente. O conhecimento teórico acumulado pelas ciências sociais não permite mais que se pretenda que o fato social possa ser interpretado exclusivamente por qualquer um desses prismas. É por isso que chama a atenção a Teoria da Ação Comunicativa de Habermas (1984), cuja elaboração foi assentada exatamente na crítica dessas posturas tomadas isoladamente e, ao mesmo tempo, na elaboração de uma perspectiva que as reconcilie, no interior de um sentido de totalidade que aspira, ao mesmo tempo, a um maior grau de racionalidade e autonomia comunicativa.

Em primeiro lugar, interessa à antropologia o postulado da teoria de Habermas de que todo o conhecimento da realidade social só pode ser engendrado através de um mergulho na dimensão micro ou, nos próprios termos de Habermas, na dimensão do “mundo vivo”, onde os indivíduos interpretam, constroem e manipulam a realidade social. Tal espaço seria preenchido plenamente pela antropologia, com todos os seus métodos de investigação científica de pequena escala.

No entanto, na modernidade esse nível da realidade submete-se inevitavelmente a um nível estrutural mais amplo, que foge completamente ao seu controle, que é o nível de um ‘sistema’ impessoal, que se impõe ao mundo da vida: o nível da produção econômica e da organização administrativa da sociedade. O método funcional-estruturalista constitui a postura metodológica que se considera apta para focalizar esse prisma com competência.

Em um terceiro plano, encontra-se a perspectiva de evolução, que implica uma concepção de totalidade. A única teoria moderna que pretende dar conta dessa dimensão é a marxista, que, no entanto, necessitou ser totalmente reconstruída para dar conta do mundo globalizado da atualidade. A reconstrução do marxismo, na concepção de Habermas, comporta, em primeiro lugar, uma revisão do materialismo histórico, que lhe permita incluir na infra-estrutura social a dimensão cultural, em geral, que promove o sentido de evolução.

Baseando-se em Piaget – que previu que o desenvolvimento cognitivo do ser humano envolve a aquisição da capacidade de descentralizar a compreensão da realidade, afastando-a de uma perspectiva egocêntrica –, Habermas construiu uma teoria da evolução calcada na semelhança estrutural entre os estágios de aprendizado verificados em crianças na superação de suas limitações pessoais e os estágios evolutivos das sociedades na resolução de seus limites sociais. Sob forte influência kantiana, o aspecto moral, ou prático, dessa evolução está relacionado à capacidade humana de transcender reflexivamente os preconceitos paroquiais e de fundamentar os julgamentos sob a forma de princípios gerais. Esse esquema concebe quatro formas de racionalidade social e de compreensão comunicativa: a arcaica, a civilizada, a moderna inicial e a moderna tardia.

Com a transição das sociedades arcaicas para as tradicionais e modernas, ocorre uma ruptura moral-cognitiva na qual narrativas são substituídas por explicações, que podem ser justificadas com argumentos cada vez mais racionais e puros. A racionalização crescente, que acompanha uma maior diferenciação estrutural da sociedade, resulta numa separação entre cultura, sociedade e indivíduo, liberando, assim, as instituições normativas das cosmovisões metafísico-religiosas e permitindo maior liberdade aos indivíduos quanto à revisão interpretativa da tradição.

A necessidade de abordagens mais reflexivas para a solução dos problemas práticos dá ímpeto à emergência de disciplinas especializadas, à democracia política e à desparoquialização no processo de reprodução social, via sistema de educação. Desse modo, avanços no aprendizado moral condicionam avanços no aprendizado cognitivo-instrumental que, por sua vez, engendram avanços na divisão do trabalho.

Essa teoria pressupõe que novos níveis de aprendizado não só resolvem problemas antigos como geram novas dificuldades. A sociedade liberal burguesa, por exemplo, desenvolveu instituições legais para conter o conflito político e, ao mesmo tempo, criou novos problemas no sistema, relacionados à expansão e distribuição de riqueza. O capitalismo do *welfare state*, da mesma forma, pode ter conseguido controlar as crises econômicas, mas provocou outros tipos de escassez – no âmbito da cultura –, fundamentais para a motivação e a formação da identidade. Para Habermas, no entanto, as patologias da modernidade são mais do que compensadas pelo aumento da autonomia individual com respeito à tradição e pela emergência de novas possibilidades de sentido provenientes da arte e do *ethos* democrático do humanismo comunicativo.

A condição fundamental do processo evolutivo social e individual, nessa concepção, está na diferenciação racional no interior da estrutura do ‘mundo vivo’ (cultura, sociedade e indivíduo), que promove a especialização e autonomia de áreas do conhecimento, de um lado, e maior reflexividade e individuação, no plano da pessoa, de outro. Se a modernidade trouxe, no âmbito do conhecimento, uma racionalidade e um grau de especialização cada vez maior, trouxe também um crescente desequilíbrio relacionado com a falta de controle normativo do sujeito social diante de um sistema político e econômico cada vez mais abstrato.

Portanto, a modernidade possibilitou a diferenciação estrutural no ‘mundo vivo’ entre os níveis culturais, sociais e individuais, permitindo uma pureza comunicativa nunca antes alcançada, mas produzindo como efeito colateral um desequilíbrio na integração dessas dimensões, através da colonização do ‘mundo vivo’ pelo ‘sistema’ (nível político, econômico, tecnológico e administrativo).

A separação do sistema político e, posteriormente, econômico do controle proveniente do parentesco e da comunidade acabou por reduzir a esfera do ‘mundo vivo’ à condição de uma mera colônia. Como os indivíduos numa comunidade agem tendo como referência o mundo abstrato do ‘sistema’, sem que haja qualquer necessidade de justificar normativamente seu comportamento, a ação comunicativa torna-se irremediavelmente distorcida, uma vez que o componente normativo é fundamental para a competência comunicativa.

Nesse processo, cada vez mais a comunicação passa a depender da ciência e de sua função técnica de árbitro. No capitalismo tardio, uma das funções mais importantes da ciência, nesse contexto, é impedir a tematização dos fundamentos do poder e legitimá-lo, não por meio das normas sociais, mas da sua supressão em favor de regras técnicas eficazes. Indivíduos vivendo numa comunidade, porém sem vínculos normativos com ela, acabam por renunciar à sua capacidade comunicativa e se alienam.

A racionalidade sistêmica governada pelo nível econômico, por sua vez, enfatiza o nível objetivo da realidade (ciência - tecnologia), em detrimento dos níveis subjetivo (cultura - indivíduo) e coletivo (social). Transcender essa racionalidade significa restaurar um equilíbrio perdido em função de uma diferenciação assimétrica provocada pela ênfase excessiva dada à dimensão objetiva. O sentido de uma pós-modernidade utópica só poderá ser estabelecido com base em um novo equilíbrio entre as dimensões da objetividade, subjetividade e coletividade. A realidade positivista unidimensional, quando aplicada ao mundo social, torna-o achatado, sem profundidade, com perdas irrecuperáveis de seu sentido hermenêutico e histórico.

Além disso, Habermas vê a perda da utopia como uma condição intrínseca dessa fase de civilização. Portanto, como no marxismo, o seu esquema teórico considera que cabe às ciências sociais não somente a tarefa de estudar e descrever a realidade tal como ela se mostra em sua estrutura superficial, mas de nela projetar um sentido e uma direção rumo a uma evolução possível.

Coerentemente com sua fase inicial e em sintonia com a filosofia crítica da Escola de Frankfurt, Habermas considera que a demonstração das distorções comunicativas sistemáticas no âmbito social, em analogia com o processo psicanalítico, tem o potencial não só de restaurar a comunicação como de permitir a evolução para uma fase mais avançada de racionalidade social e integridade moral. Assim, sua teoria crítica, revestida da teoria da competência comunicativa, revela e expõe a falsa teoria e a falsa prática.

Na perspectiva desse autor, ao contrário do que ocorre com outros membros da Escola de Frankfurt, como Adorno, Benjamim e Marcuse, não faz qualquer sentido uma crítica tal do positivismo que leve ao seu aniquilamento. O grande erro da experiência do socialismo real foi excluir a base normativa assentada no direito burguês e deixar um ‘buraco negro’ por detrás da tentativa de construção de uma sociedade mais evoluída. O processo evolutivo da sociedade, da cultura e da individualidade, componentes estruturais do ‘mundo vivo’, pressupõe que cada patamar superior integre e inclua o patamar inferior.

O iluminismo positivista, que propiciou uma ruptura com as racionalidades pré-moderanas, foi revolucionário em seu tempo, porque catalisou forças sociais em uma escala nunca antes vislumbrada, permitindo com isso a instauração da modernidade. A divisão e a especialização de áreas do saber, próprias do iluminismo, possibilitaram um avanço sem precedentes do pensamento, principalmente da área científica. Antes, a esfera moral ou política podia intervir na filosofia e na ciência, porque não havia fronteiras estabelecidas entre essas áreas. Cada esfera podia interferir na outra e arrestar seu desenvolvimento.

O mesmo aconteceu com as artes, que lutaram por sua independência, como expresso no lema ‘a arte pela arte’. A modernidade deve sua dignidade ao estabelecimento de fronteiras do saber, tão duramente conquistadas com a contribuição fundamental do pensamento iluminista. A crítica que fazemos ao positivismo, portanto, está em posição totalmente antagônica a um certo romantismo que pretende retroceder a um estágio anterior de indiferenciação das esferas do saber.

Contudo, a realidade do positivismo, como a de todo o pensamento, é, antes de tudo, histórica e, portanto, passível de superação. Atualmente, são muito fortes as evidências de que a racionalidade iluminista perdeu boa parte da aura de autoridade de que um dia usufruiu, o que, de certa forma, resulta provavelmente da desilusão com os benefícios que ela alega ter trazido para a humanidade.

De qualquer maneira, um compromisso com o restabelecimento de uma competência comunicativa no ‘mundo vivo’ alienado de si mesmo implica necessariamente a promoção de condições que permitam a este último um aumento de controle sobre o ‘sistema’. Um paradigma científico, necessariamente interdisciplinar, que inclua o positivismo, necessita ser construído para se alcançar tal propósito.

COMENTÁRIOS FINAIS

Com base na Teoria da Ação Comunicativa de Habermas (1984), vimos que a grande virtude do paradigma cartesiano-positivista, próprio da civilização moderna, foi a diferenciação e especialização do saber humano e do indivíduo em relação ao seu meio social e cultural. Tal diferenciação trouxe dignidade ao processo da modernidade e permitiu, ao lado do desenvolvimento sem paralelo do conhecimento, os movimentos libertários e o surgimento da democracia liberal.

Ao mesmo tempo que a modernidade introduziu esse processo, ela trouxe também, como efeito colateral, o domínio da perspectiva que privilegia a natureza (coisa) em relação ao 'eu' e à cultura. Nessa configuração, o universo tornou-se unidimensional e a razão, instrumental, resultando uma realidade despojada de sua dimensão interior e de profundidade. Como afirma Wilber (1995), se a dignidade da modernidade foi a diferenciação, o desastre foi a dissociação. A cura só poderá ocorrer com a transcendência rumo a um estágio superior de civilização, através da harmonização entre as áreas do saber e entre as dimensões do 'eu' em relação à cultura e ao meio social, de um lado, e entre este conjunto e a natureza, de outro lado.

Tal passagem vislumbra um esquema em que uma nova civilização, baseada em um novo paradigma, deve transcender o paradigma cartesiano/positivista, incluindo ao mesmo tempo as suas contribuições. Enquanto a modernidade produziu, pela primeira vez, a divisão entre indivíduo, objeto e coletividade, cabe à pós-modernidade harmonizar esta divisão que se tornou dissociativa e alienante.

Como o sentido da pós-modernidade que se vislumbra no horizonte dos nossos tempos indica um convite irresistível ao diálogo e à integração entre as áreas do saber e as especialidades acadêmicas, a Teoria da Ação Comunicativa de Habermas pode oferecer uma contribuição inestimável para as ciências humanas.

Como vimos, a proposta de Habermas é extremamente abrangente, na medida em que integra, no interior do mundo humano, obrigatoriamente, as dimensões objetiva, subjetiva e de transformação dialética, ou seja, ela inclui as perspectivas teóricas relacionadas com o positivismo, a fenomenologia e o marxismo. Em tal esquema, a antropologia teria um papel fundamental, na medida em que a ela caberia principalmente a dimensão subjetiva do 'mundo vivo', em associação interativa inevitável com o nível do 'sistema', uma dimensão mais apropriadamente focalizada pela economia, sociologia e ciências administrativas.

Ainda que tenha introduzido uma nova metodologia científica, basicamente qualitativa para as ciências sociais e humanas, sobrevivem, na produção antropológica, influências poderosas provenientes do paradigma científico positivista que, em contexto de pós-modernidade, necessitam ser reconstruídas.

Entre tais influências, destaca-se a idéia cartesiana de que, para ser conhecida, a realidade deve ser decomposta em partes e subpartes, até que se atinjam as suas formas elementares. Foi com esse espírito que Durkheim escreveu *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1957); foi com esse espírito também que ele outorgou tanta importância à necessidade de se conhecer as sociedades ditas 'primitivas', como estratégia para o conhecimento ulterior das sociedades modernas, influenciando, com isso, o desenvolvimento da antropologia.

Uma outra influência poderosa do positivismo encontra-se na pressuposição de que o mundo humano ordenado pela cultura é coerente e racional, cabendo ao antropólogo desen-

dar o seu sentido. Há uma certa analogia entre o universo configurado por essa atitude e o de Newton, que percebia o universo como constituído de leis invariáveis que dependem da inteligência do cientista para desvendá-las. É evidente que tal pressuposto, que permeia a perspectiva positivista, é um convite ao empirismo.

Não há dúvida sobre o fato de que tal postura – ainda que tenha sacrificado uma visão de grande escala, envolvendo história e civilização – permitiu um grande desenvolvimento do conhecimento antropológico, ao mesmo tempo que checou as visões ‘etnocêntricas’ e ‘conjeturais’. No entanto, na atual fase de desenvolvimento da modernidade, com o mundo transformado no que McLuhan (1967) chamou de grande aldeia global, com a impossibilidade de sobrevivência isolada de qualquer cultura ou aspecto cultural, a perspectiva teórica voltada para situações de pequena escala desenvolvida pela antropologia vê-se obrigada a dialogar com uma grande teoria que dê conta de um sentido de totalidade.

De qualquer maneira, no período de modernidade radical em que vivemos, o vínculo entre ‘mundo vivo’ e ‘sistema’ é muito estreito, de tal modo que estudar um sem o outro induz à configuração de uma realidade inevitavelmente parcial e limitada. Igualmente importante para o antropólogo é saber que alguns fatos do ‘mundo vivo’ estão em sintonia maior do que outros em relação à possibilidade de evolução social.

O conceito de evolução social é dos mais difíceis de serem absorvidos pela antropologia. Após tanto tempo sendo recusado como ‘etnocêntrico’, ‘conjetural’ e ‘idealista’, ou seja, como parte de uma perspectiva que não se encontra ‘êmicamente’ presente na cultura em estudo, ele está, portanto, fora do interesse do antropólogo.

É possível argumentar, no entanto, que a neutralidade absoluta perseguida pela perspectiva positivista também faz parte de um processo histórico projetado pela civilização ocidental. Além disso, a neutralidade absoluta do pesquisador, em qualquer área do conhecimento, mas principalmente nas ciências humanas e nas artes, é uma dimensão idealizada que deixa escapar nas entrelinhas os interesses e os valores provenientes da sociedade mais ampla e do desenvolvimento histórico que, inevitavelmente, influenciam o mundo acadêmico do pesquisador.

Diante da constatação de que é praticamente impossível ser totalmente neutro diante do objeto pesquisado e de que o pesquisador é parte inevitável do experimento científico, a antropologia moderna chegou a um consenso quanto ao fato de que, se não é possível realizar uma pesquisa neutra, o antropólogo deve, então, assumir e explicitar as pressuposições e, até mesmo, os valores que se encontram por detrás e por debaixo de seu projeto.

Assim, é perfeitamente legítimo assumir princípios evolutivos em favor da possibilidade de que eles ocorram quando houver efetivamente maior pureza comunicativa e maior emancipação do indivíduo e de seu meio social. É evidente que o campo se abre para que

haja princípios evolutivos alternativos. A questão que permanece é explicitá-los, reconstruir o projeto evolutivo e selecionar da realidade os dados empíricos que dão suporte e sentido à proposta.

Da mesma maneira que há matemáticas e geometrias alternativas em relação aos axiomas euclidianos, a antropologia poderia e deveria discutir os seus pressupostos que dão sentido à sua produção e, com isso, assumir, de uma vez por todas, que eles são, em geral, arbitrários e só podem ser sustentados por valores sociais e históricos. É importante lembrar que Kuhn (1975), entre vários outros historiadores e filósofos da ciência, chegou a essa mesma conclusão com relação às ciências 'exatas' e 'naturais'.

Portanto, a proposta evolutiva deste artigo não significa exatamente incorrer em um processo 'etnocêntrico'. Significa, pelo contrário, assumir uma proposta essencialmente iluminista européia, que pressupõe que a emancipação social e individual é um projeto universal do espírito humano, com uma certa analogia ao impulso genético de desenvolvimento da fase infantil para a fase adulta.

Assumir tais princípios evolutivos significa também admitir que a civilização ocidental, tomada como um todo, apresenta um potencial emancipatório (do indivíduo e do meio social) maior do que, por exemplo, o encontrado na sociedade trobriandesa do tempo de Malinowski. De qualquer maneira, a teoria de Habermas significa um convite para que antropólogos reiniciem a discussão de temas desse tipo.

Para dar um exemplo muito específico de como uma perspectiva teórica mais ampla pode influenciar a escolha e a condução de uma pesquisa etnográfica, gostaria de citar a pesquisa realizada por Queiroz (2003) sobre medicinas alternativas. Influenciada pela perspectiva evolucionista de Habermas, em primeiro lugar, a escolha do tema deve-se, sobretudo, ao fato de a perspectiva 'vitalista' contida em várias racionalidades médicas alternativas na medicina mostrar um sentido que integra a perspectiva subjetiva com a objetiva, em um contexto em que a experiência da doença é observada mais como um processo do que como uma coisa. Tal perspectiva, além disso, não exclui a medicina positivista, ainda que a transcenda para perceber a doença como um processo inalienável da experiência subjetiva do indivíduo. Em outras palavras, tal perspectiva contém uma semente de pós-modernidade.

O epicentro de uma nova concepção de saúde que se forja no interior do paradigma pós-moderno deve necessariamente conter tanto um sentido integrador – envolvendo o indivíduo, seu meio sociocultural e a natureza – como um aumento considerável da autonomia do indivíduo no processo de cura. Tal autonomia circunscreve-se no interior do conceito de individualização proposto por Habermas, que prevê uma interação do indivíduo com seu meio social, no interior de um processo de racionalidade que almeja um grau maior de pureza e de competência comunicativa. Se tais aspectos configuram claramente uma concepção pós-moderna de

saúde, é evidente que a sua implementação prática ainda permanece dependente de um processo amplo de transformações sociais e culturais.

É importante destacar também que, como vimos, na medida em que essa proposta evolutiva prevê um sentido de transcendência que inclui, necessariamente, a medicina cartesiana/positivista, ela vai em sentido contrário ao das propostas românticas, que advogam um retrocesso em direção a uma fase pré-moderna, ao invés de um avanço.

Iluminar uma racionalidade alternativa, através de meios antropológicos, no interior de uma sociedade globalizada, adquire um sentido que vai além do mero estudo do 'outro'. Isso porque o sentido de alteridade não se define apenas por sua capacidade de se distinguir do sistema hegemônico, mas por poder conter em si uma proposta potencial que o vincula com o sentido de evolução social.

Terminamos com uma proposta e um desafio à antropologia. Se ela puder incorporar em seu foco de interesse não apenas situações de pequena escala, mas também uma perspectiva teórica mais ampla, que dê conta do âmbito da civilização e da consciência humana, incluindo seu processo de evolução possível, tanto tecnológico como moral, então ela se verá no epicentro da promoção da pós-modernidade, em cujo processo o sentido de buscar o 'outro' integre-se com o sentido de buscar a 'si mesmo'.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, P. C. A experiência da enfermidade: considerações teóricas. *Cadernos de Saúde Pública*, 9(3):263-271, 1993.
- ALVES, P. C. O discurso sobre a enfermidade mental. In: ALVES, P. C. & MINAYO, M. C. S. (Orgs.) *Saúde e Doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994.
- BECKER, H. S. *Outsides: studies in the sociology of deviance*. New York: Free Press, 1963.
- BENEDICT, R. *Patterns of Culture*. New York: Houghton Mifflin, 1934.
- CANESQUI, A. M. Notas sobre a produção acadêmica de antropologia e saúde na década de 80. In: ALVES, P. C. & MINAYO, M. C. S. (Orgs.) *Saúde e Doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1988.
- COMAROFF, L. A bitter pill to swallow: placebo therapy and general practice. *The Sociological Review*, 76(1):134-151, 1978.
- DENZIN, N. K. & LINCOLN, Y. Introduction. In: DENZIN, N. K. & LINCOLN, Y. (Orgs.) *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1994.
- DUARTE, L. F. D. *Da Vida Nervosa (nas classes trabalhadoras urbanas)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- DUARTE, L. F. D. A outra saúde mental, psicossocial, físico-moral? In: ALVES, P. C. & MINAYO, C. S. (Orgs.) *Saúde e Doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994.
- DURKHEIM, E. *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: Allen & Unwin, 1957.
- DURKHEIM, E. *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1971.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1937.
- FOSTER, G. M. Relationship between Spanish and Spanish-American folk medicine. *Journal of American Folklore*, 66(1):98-114, 1953.

- FOSTER, G. M. Disease etiologies in non-western medical systems. *American Anthropologist*, 78:773-782, 1976.
- FOUCAULT, M. *O Nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.
- FRAKE, C. O. The diagnosis of diseases among the Subanum of Mindanao. In: LANDY, D. (Ed.) *Culture, Disease and Hea-ling: studies in medical anthropology*. New York: MacMillan, 1977.
- FRAZER, J. G. Sir. *The Golden Bough: a study in magic and religion*. New York: The MacMillan Co., 1922.
- GARFINKEL, H. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967.
- GEERTZ, C. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- GLUCKMAN, M. *Custom and Conflit in Africa*. Oxford: Basil Blackwell, 1973.
- GOFFMAN, E. *Manicômios, Prisões e Conventos*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- GRAMSCI, A. *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press, 1984.
- KLEINMAN, A. *Patients and Healers in the Context of Culture*. Berkeley: University of California Press, 1980.
- KUHN, T. S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.
- LEACH, E. *Political Systems of Highland Burma*. London: Ahtolone, 1977.
- LEAL, O. F. Sangue, fertilidade e práticas contraceptivas. In: LEAL, O. F. (Org.) *Corpo e Significado: ensaios de antropologia social*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1995.
- LEAL, O. F. & LEWGOY, B. Pessoa, aborto e contracepção. In: LEAL, O. F. (Org.) *Corpo e Significado: ensaios de antropologia social*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1995.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1970.
- LINTON, R. *Le Fondament Culturel de la Personalité*. Paris: Dunod, 1999.
- LOYOLA, M. A. *Médicos e Curandeiros: conflito social e saúde*. São Paulo: Difel, 1984.
- LUCKÁCS, G. *History and Class Consciousness*. Cambridge, Massachusetts: The Mitt Press, 1998.
- LUZ, M. T. *Natural, Racional Social: razão médica e racionalidade científica moderna*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- LUZ, M. T. *A Arte de Curar versus a Ciência das Doenças: história social da homeopatia no Brasil*. São Paulo: Dynamis, 1996.
- LUZ, M. T. *Novos Saberes e Práticas em Saúde Coletiva: estudo sobre racionalidades médicas e atividades corporais*. São Paulo: Hucitec, 2003.
- MALINOWSKI, B. *Sexo e Repressão na Sociedade Selvagem*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril, 1976.
- McLUHAN, M. & FIORI, Q. *The Medium is the Message*. Corte Madera: Gingko Press, 1967.
- MEAD, G. H. Mind, self and society. In: MORRIS, C. W. (Ed.) *Mind, Self and Society*. Chicago: Chicago University Press, 1967.
- MINAYO, M. C. S. *O Desafio do Conhecimento*. São Paulo: Hucitec, 1992.
- PARSONS, T. *The Social System*. New York: Free Press, 1951.
- PAUL, B. D. *Health, Culture and Community*. New York: Russel Sage Foundation, 1955.
- QUEIROZ, M. S. Hot and cold classification in traditional Iguape medicine. *Ethnology*, 23(1):63-72, 1984.
- QUEIROZ, M. S. *Representações sobre Saúde e Doença: agentes de cura e pacientes no contexto do SUS*. Campinas: Editora da Unicamp, 1991.
- QUEIROZ, M. S. *Saúde e Doença: um enfoque antropológico*. Bauru: Edusc, 2003.
- QUEIROZ, M. S. & CANESQUI, A. M. Contribuições da antropologia à medicina: uma revisão de estudos no Brasil. *Revista de Saúde Pública*, 20(2):141-151, 1986a.
- QUEIROZ, M. S. & CANESQUI, A. M. Antropologia da medicina: uma revisão teórica. *Revista de Saúde Pública*, 20(2):152-164, 1986b.

- QUEIROZ, M. S. & PUNTEL, M. A. *A Endemia Hansênica: uma perspectiva multidisciplinar*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1997.
- RIVERS, W. H. R. *Medicine, Magic and Religion*. London: Kegan Paul, 1924.
- ROSENHAN, D. L. On being sane in insane places. In: MECHANIC, D. (Ed.) *Readings in Medical Sociology*. New York: The Free Press, 1980.
- SAHLINS, M. *Culture and Practical Reason*. Chicago: The Chicago University Press, 1976.
- TURNER, V. W. *Schism and Continuity in an African Society: a study of Ndembu village life*. Manchester: Manchester University Press, 1957.
- TURNER, V. W. *The Forest of Symbols*. London: Cornell University Press, 1977.
- TYLOR, E. B. *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.
- UCHOA, E. & VIDAL, J. M. Antropologia médica: elementos conceituais e metodológicos para uma abordagem da saúde e da doença. *Cadernos de Saúde Pública*, 10(1):497-504, 1994.
- UCHOA, E. et al. Signos, significados e ações associados à doença de Chagas. *Cadernos de Saúde Pública*, 18(1):143-156, 2002.
- WELLIN, E. Theoretical orientation in medical anthropology: continuity and change over the past half-century. In: LANDY, D. (Ed.) *Culture, Disease and Healing: studies in medical anthropology*. New York: MacMillan, 1977.
- WILBER, K. *A Brief History of Everything*. Boston & London: Shambhala, 1995.
- ZALUAR, A. *A Máquina e a Revolta*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- ZBOROWSKI, M. Cultural components in responses to pain. *Journal of Social Issues*, 8(1):271-289, 1952.
- ZOLA, I. K. Culture and symptoms. In: COX, C. & MEAD, A. (Eds.) *A Sociology of Medical Practice*. London: Collier, MacMillan, 1975.