

A CULTURA E A DIMENSÃO SELVAGEM DA ALTERIDADE: Alguns conceitos e reflexões para um encontro com o *estranho*

* Professor de Psicologia da Religião e Counseling no Itesp, EDT, Pio XI; do programa de pós-graduação em Psicologia e Educação no CES, Juiz de Fora.

José Luiz Cazarotto*

Resumo:

O a. tendo em mente uma obra de Hans Peter Duerr, apresenta reflexões sobre as dificuldades dos estudos das ciências humanas. As dimensões da natureza humana, em sua complexidade, desafiam as diversas abordagens, especialmente a etnologia. A partir da terminologia de Duerr, pode-se perguntar e mesmo questionar diversas abordagens redutivas. Como tentativa de superação destes impasses, algumas metáforas são apresentadas e alguns questionamentos e sugestões servem de pano de fundo de uma crítica das abordagens antropológicas contemporâneas. As possibilidades e os riscos do encontro com a alteridade são apresentados.

Chaves:

Etnologia: conceitos; Etnologia: Duerr; Alteridade.

INTRODUÇÃO

Um dos nossos ideais acadêmicos — e talvez o mais arraigado — é uma suposta certeza de que de algum modo podemos compreender a realidade com que vivemos a partir de algum referencial. O mundo não seria totalmente arredo e mostraria seus *segredos*. Até certo ponto, isto parece óbvio nem mereceria discussão: alguma coisa sempre podemos conhecer ou pelo menos referir a determinados parâmetros. Entretanto, quando o objeto de estudo é a experiência humana em sua

complexidade, as coisas assumem dificuldades que um estudioso sério não deveria desconsiderar. Não raro encontramos aqui o que Deconchy chama de realidade um tanto quanto *nebulosa, ambígua e indefinida*. Daí a necessidade da elaboração e verificação de constructos teóricos.¹

É o que podemos entrever também nesta observação de J. W. Berry: *A sociedade contemporânea é, nos dias de hoje, culturalmente plural. Não existe mais sociedade alguma que possa crer-se homogênea no que diz respeito aos agentes culturais objetivos — origens étnicas, linguagem e religião, por exemplo — ou referências subjetivas tais como identidade étnica ou expressões singularizada da cultura pessoal.*² Daí, garante o mesmo autor, a necessidade da elaboração de modelos de abordagens da fenomenologia humana que ao mesmo tempo contemplem esta diversidade em sua facticidade circunstancializada e em sua dinâmica evolutiva e histórica. Os processos coloniais, as migrações e a escravatura fizeram com que grupos humanos consideráveis fossem marcadamente pluriculturais onde estão presentes tendências predominantes, minorias ou grupos étnicos os mais diversos. Um estudioso atento não poderá deixar de perguntar-se sobre as dificuldades que possam surgir em função de vários elementos: adaptação sócio-cultural, comunicação e aprendizado no sentido amplo.³

Se um aspecto dos estudos é a compreensão da dinâmica da construção da realidade humana — natureza cultural — um outro é a compreensão da própria natureza humana. Tendo em mente os desafios para a psicologia, J. M. Ingham vê este tema do seguinte modo: *As perspectivas [de estudo] sobre a natureza humana é [um aspecto] crítico para a psicologia antropológica, e até mesmo para a antropologia como um todo. Os estudos das sociedades e das culturas do passado e do presente são, de algum modo, tentativas de esclarecer não somente a condição humana mas também a própria natureza humana.*⁴ Algumas ciências, em seus desdobramentos específicos, muitas vezes caíram em reducionismos elementares levando a crer que a experiência humana em sua complexidade poderia ora ser compreendida a partir da neurobiologia, ora partir das descobertas da paleoantropologia e ainda através dos estudos do comportamento social dos primatas. De qualquer modo, ainda que o tema não esteja exaurido, esta é uma dimensão dos estudos que sempre retornará na forma de um desafio permanente.

Uma vez que o acesso à realidade humana é feito através de mediadores que *grosso modo* podemos chamar de *representações da experiência*, cada vez mais tornam-se significativos

1 Percebermos com certa facilidade este impasse nos estudos de fenômenos culturais. É o caso da psicologia da religião, por exemplo, uma vez que o fenômeno religioso reveste-se de um sem-número de dimensões simultâneas. Cfr. J. P. DECONCHY, *Non-Experimental and Experimental Methods in the Psychology of Religion: A Few Thoughts on Their Implications and Limits*. Em BROWN L. B. (Ed.), *Advances in Psychology of Religion*, Pergamon Press, Oxford, 1985, p. 78.

2 Cfr. J. W. BERRY, *Individual and Group Relations in Plural Societies*. Em GRANROSE, S. S. — OSKAMP S. (Ed.), *Cross-Cultural Work-Groups: The Claremont Symposium on Applied Social Psychology*. London, Sage Publications, 1997, p. 17.

3 Cfr. W. H. GOODENOUGH, *Multiculturalism as the normal human experience*. Em ANTHROPOLOGY AND EDUCATION QUARTERLY, 1976, 7, pp. 4-7; H. C. TRANDIS, *The Future of Pluralism*. Em JOURNAL OF SOCIAL ISSUES, 1976, 32, pp. 179-208.

4 Para muitos autores, a natureza humana manifesta-se em todos os eventos; já outros tendem, como os pós-modernistas e interpretativistas, a deixar de lado intencionalmente este aspecto. De qualquer modo sempre existe uma *concepção* de natureza humana sendo considerada. Cfr. J. M. INGHAM, *Psychological Anthropology Reconsidered*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 21.

os estudos da adequação dos mesmos. Este nem é um assunto recente; já os gregos tinham em mente a possibilidade da compreensão do mundo a partir de uma espécie de *mimesis*. Aí tem origem a teoria da reflexão: nossa compreensão parte do pressuposto de que a realidade reflete-se de algum modo. À medida em que a questão do sentido estava presente no *objeto de estudo* esta não poderia ser simplesmente descartada com a simples desculpa da objetividade. Com isto surge a teoria da *abordagem intencional*, ou melhor, a que considera também este aspecto na experiência humana e, especialmente, na construção da fenomenologia cultural; existe intenção não somente nos dados culturais mas também da parte do próprio estudioso. A tendência atual, através do estudo das assim chamadas práticas simbólicas — a realidade cultural, mais que os componentes materiais é um mundo *do espírito* [*Geist*, na língua alemã] — privilegia a realidade humana como resultante de uma construção levada a efeito por diversas mãos e momentos: abordagem construtivista. *De acordo com este modelo, não devemos confundir o mundo material, onde as pessoas e as coisas estão, com as práticas simbólicas e processos através dos quais operam as representações, significações e linguagem.*⁵

5 Cf. S. HALL, The Work of Representation. Em HALL S. (Ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London, Sage Publications, 1997, p. 25.

É neste contexto que pode ser de efetiva utilidade a elaboração conceitual de algumas correntes da antropologia contemporânea. Apesar de o objeto de estudos desta ciência ser bem definido, podemos trabalhar algumas inferências da experiência deste campo para as outras áreas das ciências humanas, tais como a educação, a clínica psicológica, a política, etc. Em outros termos, sempre que encontrarmos a necessidade de abordarmos um desconhecido, um estranho — um *outro* — esteja este em busca de formação, de saúde mental ou um posicionamento em termos de seu papel de cidadão, sempre necessitaremos estabelecer alguma *ponte simbólica*.⁶

6 Cf. M. C. CABRERA NASSER, *O mapa e a ponte: a morte da transcendência com o bloqueio da linguagem simbólica*. Tese de mestrado — PUC-SP, 1998.

1. A CONTRIBUIÇÃO DE HANS PETER DUERR

A abordagem da cultura do etnólogo Hans Peter Duerr está muito ligada à sua proposta de uma filosofia da etnologia. Esta proposta de elaboração conceitual, por sua vez, tem vínculos com muitas ciências, no dizer de F. Cassinari, tais como a antropologia, história das mentalidades, certas correntes psicanalíticas e mesmo a crítica das abordagens científicas dos fenômenos humanos.⁷

O pano de fundo, que nos interessa mais de perto, e que tem atualidade em termos dos estudos dos fenômenos humanos complexos é a problemática da *representação*, no sentido

7 Cf. F. CASSINARI, *Natura selvaggia e cultura: Hans Peter Duerr e la fondazione filosofica dell'etnologia*. Em DUERR H. P., *Tempo di Sogno*. Milano, Guerini e associati, 1992, p. 261. Muitos dos dados apresentados a seguir, tem relação direta com esta síntese de Cassinari.

de S. Hall: *Representação significa o uso da linguagem para dizer algo significativo sobre [algum fenômeno] ou representar o mundo de um modo tal que tenha sentido para uma outra pessoa*. No fundo, trata-se de um processo através do qual produzimos um sentido e o partilhamos dentro de um sistema cultural.⁸ Esta é a mesma preocupação Duerr com sua obra *Traumzeit: Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*, que busca elaborar um aparato teórico para facilitar o conhecimento da realidade cultural. De um certo modo, o próprio título chama a atenção para um aspecto amplamente significativo da cultura: o *Traumzeit* — O tempo do sonho. O tempo *sonho* dá conta de uma dimensão de fantasia do mundo, de um aspecto *geistlich*, de uma espécie de mundo dos espíritos. Isto pode ser constatado com mais clareza nos rituais vinculados a determinados espaços e datas, nas festividades de um modo geral. Naturalmente, o pensamento de Duerr não deixa de ser também uma espécie de crítica às atividades acadêmicas que, por preconceitos ou por falta de instrumental teórico adequado, deixaram de lado esta dimensão da experiência humana.

Para a compreensão do ponto de vista de Duerr talvez seja interessante considerar o modo como ele mesmo pensa a origem do livro acima citado. No início dos anos 60 ele estava pesquisando na região de Albuquerque (Novo México) e perambulava pelas cavernas da região. Conversando com um herbário solicitou informações sobre um lugar — *pueblo* — onde hospedar-se por um tempo enquanto estudaria as danças noturnas nos subterrâneos da região. Depois de uma risada, o índio disse que o melhor lugar para se estudar tais danças seria o *pueblo Nuestra Señora la Reina de Los Angeles*, isto é, Universidade da Califórnia. Duerr diz que acabou ficando um pouco ofendido e até mesmo ferido com esta resposta.

Duerr buscava exatamente a aproximação da realidade cultural desvinculada de conceitos prévios. Não queria chegar com a cabeça cheia de conceitos e discursos prontos. Querida estudar com *sinceridade* as formas de vidas dos *outros povos*. Por fim, ao que parece, devido ao seu orgulho ferido, ele toma um ônibus para o Arizona, deixou o *umbigo do mundo*, e vai para as bibliotecas de Los Angeles e *outros lugares igualmente desgraçados*. Parte do livro, segundo Duerr, acabou sendo conferências num seminário de Filosofia na Universidade de Constança e outra parte — ele não diz qual, mas que lhe causou grande satisfação — está dirigida às donas de casa da Sociedade das Donas de Casa de Mannheim.⁹

A experiência cultural humana — artes em geral, música, literatura, danças, rituais, religiões, etc. — sempre foi significativa, mas nos dias de hoje, por diversos fatores, assume dimen-

8 Cfr. S. HALL, o. cit., p. 15. Neste campo existe uma literatura bastante ampla. Veja-se a bibliografia, por exemplo em J. R. BOWLIN — P. G. STROMBERG, Representation and Reality in the Study of Culture. Em AMERICAN ANTHROPOLOGIST, 99 (1997), p. 23-143.

9 O efeito destas *bibliotecagens* é a própria fisionomia do livro: 2/3 do mesmo são notas e bibliografia.

sões assombrosas. Desconsiderando o aspecto mercantil, não deixa de chamar a atenção as enormes aglomerações humanas por ocasião dos concertos de música *rock*, no carnaval ou nos esportes. O aspecto assombroso não vem tanto da magnitude de tais manifestações, mas das dimensões de *assombração* presentes nas fantasias destas aglomerações. Ao que parece, são os ídolos que parecem ter estas forças e seu controle. Se de um lado estas manifestações criam sentimento de pertença, criam também tendências de diluição. Tudo do mesmo modo em todos os lugares. É a cocacolização do mundo. Quem entre em contato com as assim chamadas minorias étnicas, não pode deixar de perceber o desafio que são certos processos de *auto-depreciação através do espelhamento cultural*. Em situações de ameaça, os povos costumam *sonhar*, ou seja, buscar uma dimensão que de algum modo fora abandonada.¹⁰

10 M. Taussig, comentando os processos de contatos culturais, usa o termo *mimesis* para dar conta de um processo que *registra tanto a mesmidade como a diferença; o ser igual e o ser Outro*. Admite que buscar uma certa estabilidade em meios culturais tão diversos e desproporcionais não é tarefa fácil. É o que ele mesmo constata — e chama de caminho da autodestruição — nos povos indígenas desde o Alasca até a Terra do Fogo: religião e moralidade ocidentais, linguagem e doenças ocidentais, vestuário, comida e álcool ocidentais, corte de cabelos ocidentais, e *mais que tudo (...)* *autodepreciação pelo confronto com a cultura ocidental e uma torturante ambivalência em relação à sua [cultura] indígena*. Cfr. M. TAUSSIG, *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. New York, Routledge, 1993, p. 129.

1.1. O deserto

Para dar conta desta dimensão de fantasia ou *não-ordenada*, Duerr lança mão de uma série de conceitos, que em geral nem são originais no sentido de novos: o original é a colocá-los num mesmo conjunto que ele mesmo organiza. O primeiro deles é o *Wildnis*: literalmente significa *deserto, região selvagem* ou *território em estado natural*. Talvez devamos mesmo concordar com Cassinari, que a melhor maneira de traduzir este termo seja *dimensão de natureza selvagem* da experiência humana.

De um modo geral, este conceito possuía uma valência topológica — espacial — no sentido cartesiano da divisão do espaço entre um *dentro* — dimensão puramente psíquica — e o *fora* — uma dimensão mais objetiva. Mas o que Duerr tem em mente é muito mais o *eremus*, ou melhor, a experiência do lugar êrmo. O cenário do termo relaciona-se à experiência do eremita: alguém que está a meio caminho entre a cidade e a selva. O *lugar deserto* podia constituir-se de um deserto mesmo — com areia e muito nada — ou de grutas, florestas ou bosques. Muito mais de um lugar, trata-se de uma vivência. Para Duerr, portanto, o *eremus* fazia parte de uma experiência física — e temporal — mas também uma espécie de transposição metafórica da mesma. É uma experiência dos limites das próprias *formas de vida*, dos modelos culturais — *Lebensform* — vivida nas bordas, nas fronteiras da mesma. De um modo geral, temos em mente estes seres singulares que vivem isolados longe da cidade ou dos lugares habitados, mas podemos encontrar os *eremitas urbanos* que buscavam no isolamento em suas próprias casas — espécie de metáfora do deserto — experimentar os limites da *civilização*.

Trata-se, para Duerr, de uma espécie de vivência da *mentalidade arcaica*, — no sentido de primeiro ou primário — mais próxima das dimensões originárias da experiência humana. O que interessa da experiência *eremita* não é tanto a vida num território hostil e perigoso — e para os medievais o mundo estava permeado de muito mais demônios que hoje em dia — mas a dimensão existencial limitada pertinente à essência de uma civilização. Não é uma experiência puramente mental mas de busca do que Heidegger chama de *Grund*; fundamento essencial. Associava-se a isto, a descoberta da dimensão originária da experiência humana — *Ursprung* — fonte: donde brotam as mais diversas modalidades de organização das vivências humanas e seus significados.

A *Wildnis* é então a experiência primeira ainda destituída de qualquer *organização significativa mental e científica*. Não é nem um território ou uma *região selvagem* a ser temida ou a ser exaltada acriticamente: é uma dimensão ontológica e existencial, o limite do *espaço cultivado e familiar da forma de vida própria a cada um* (mentalidade). Evidentemente, que na área da etnologia, Duerr acaba por ser um crítico tanto das abordagens positivísticas da antropologia como dos modelos eurocêntricos ou etnocêntricos das compreensões dos *outros*.

Naturalmente, podemos apresentar-nos uma questão sobre a compreensão da *realidade cultural*? De onde brotam as *formas* pelas quais organizamos o nosso mundo? Para Duerr, a cultura resulta deste *tempo do sonho*. Daí a fonte da proveniência das mitologias, dos rituais e do revestimento fantásmico e do encantamento do mundo. Como compreender a dimensão temporal e espacial do sonho?

Do *mundo do sonho* vem o mundo da vigília, assim como do *deserto vem a cultura*. As realidades nas dimensões do *tempo do sonho e do deserto* não têm as mesmas dimensões que as da *vigília* e da civilização. O *deserto* que algum modo remete aos limites e fronteiras de nossa experiência, é o lugar do *sonho* (*Traum*): ali habitam os *selvagens*, as bruxas, todos os perturbadores da *ordem constituída*. Apesar de o tempo e o espaço do *deserto* não terem tempo e espaços reais — se considerarmos tempo e espaço reais os da civilização — eles não perfazem *mundo paralelos*: segundo Duerr estes espaços e tempos têm uma relação significativa radical, no sentido de fundante.

1.2. Validade e realidade

É por isso que ele acaba por, semanticamente, trabalhar com dois conceitos de realidade: *Wirklichkeit* (Realidade efetiva) e *Realität* (Realidade). A *realidade efetiva* é a realidade con-

creta, ôntica que encontramos no interior de uma dada forma de vida cultural em sua experiência cotidiana (*Kultur*). Já a outra *realidade* é o fundamento ontológico da *realidade efetiva*; é aquela que o etnólogo deve ter em mente. Neste sentido, é um conceito mais amplo que o da *realidade efetiva*.

Para Duerr, quem busca compreender a experiência humana, deve ter em mente esta *realidade* uma vez que ela tem por função compreender, além da *realidade efetiva*, a *outra parte desta realidade efetiva* — ou melhor, a parte do *outro* — em seus limites, em sua dimensão selvagem e não-civilizada. Em outros termos, esta *realidade* considera também os *dados reprimidos ou amnesiados ou não-organizados* de uma determinada cultura. A *Realität* compreende a *Wirklichkeit* e de algum modo, é necessário ter alguma *experiência da mesma* se se quiser compreender a *realidade efetiva*. Não existiriam, nem para o homem comum e nem para o cientista, *realidades efetivas diversas*, uma ao lado da outra, como pensa quem se preocupa com processo de *tradução* dos aspectos de uma experiência para uma outra.

Cassinari reconhece que Duerr contrapõe *Kultur* — como espaço cultivado e da manifestação histórica das formas de civilização ou de processos civilizatórios — a *Wildnis* — espaço de dimensão originária situado num *momento e lugar em que não têm presença significativa nem a métrica, nem o tempo e o espaço*. A *realidade* na cultura é diferente da *realidade* deste espaço originário. A realidade do deserto remete à *origem*, vista em seu momento de unidade e unicidade, que nunca passa e é sempre atual, e de onde brotam as diversas *formas de vida*, isto é, as diversas formas de organização social. A realidade da cultura refere-se a esta mesma origem mas na perspectiva de seu *ser plural*, como *início* — ontológico — das diferentes formas de vida, isto é, como a gênese no vir-a-ser.¹¹

11 Aqui mereceria uma atenção à distinção que Duerr faz entre civilização e processo civilizatório, especialmente pela importância que tem para compreender os dois conceitos de história (*Historie e Geschichte*). Cf. F. CASSINARI, o. cit., pp. 264-265.

1.3. Civilização e evolução

Zivilisation é compreendida como o processo de civilização e *Zivilisationprocess* é compreendido como o *evoluir* do processo de civilização. Isto tem sentido, para Duerr, uma vez que no entendimento da desenvolvimento histórico da civilização, a *evolução* não faria parte. No sentido preciso, o *Zivilisationprocess* é um mito: acontece, como fenômeno humano, somente *Zivilisation*, isto é, uma processualidade que está aquém da sucessão cronológica dos eventos. O vir-a-ser inerente à processualidade, a que faz referência o conceito de *Zivilisation*, em síntese, exclui o evoluir factual, ao qual, por outro lado, refere-se o conceito de *Zivilisationprocess*. No sen-

tido estrito, indica-se aqui a dimensão ontológica do evento histórico. Evidentemente, deve-se ter em mente os conceitos heideggerianos de história: *Geschichte* — historia do ponto de vista ontológico¹² — e *Historie* — o simples suceder-se dos fatos. O conceito de *Zivilisation* refere-se, portanto à acepção ontológica da realidade que é ulterior e diversa da *realidade efetiva* à qual pertence o conceito de *Zivilisationprocess*. Duerr tem em mente aqui uma crítica à ciência social iluminista que pretendia *medir tudo* deixando de lado o caráter histórico, mas especialmente a dimensão originária, a dimensão da procedência, do que é algo diverso que o *mesmo*.¹³

Naturalmente, podemos ver aqui a problemática da adequação do discurso da realidade. Até que ponto ele dá conta de todas as dimensões da mesma? A *natureza selvagem* da experiência humana pode ser compreendida no mesmo plano da *natureza cultivada*? São dimensões que estão separadas por algum tipo de *fronteira* [*Grenze*] ou simplesmente são co-existentes?

Tomemos como exemplo, o fenômeno medieval da caça às bruxas. A bruxa foi expulsa do recinto, do limite do espaço cultivado, e foi colocada num *fora*, num espaço que se contrapõe ao cultivado, mas que porém constitui-se somente no momento em que a bruxa deve ser separada. Para que exista lugar das bruxas, deve existir um lugar onde a presença das mesmas não é permitida.

A redução do *deserto* — dimensão de natureza selvagem — a um espaço do qual devemos defender-nos e colonizar, ou, ao contrário, um lugar no qual encontrar um refúgio de fuga de uma civilização sentida como opressora, são duas faces de uma mesma moeda. A constituição do *fora* é também constituição do *dentro*. A compreensão de uma *Kultur* — lugar cultivado — e do processo através do qual ela se formou — *Zivilisation* — exige, por isso, uma experiência de passagem pelo seu *limite* [*Grenze*]: a experiência do que esta é em seu próprio fundamento e núcleo mais básicos [*im Grunde*] e ao mesmo tempo, os aspectos os mais distantes destes fundamento e núcleo, ou seja, daquilo que para ela é enquanto *deserto* [*Wildnis*]. É por isso que Duerr dá importância aos *ritos de passagem* e aos momentos em que a *ordem e a lei são deixadas de lado* que são típicos dos momentos de transição *de uma época para outra* [*Zeiten zwischen den Zeiten* — tempo entre tempos] que estão ainda hoje presentes em certas culturas consideradas *puras*.¹⁴ Dentro deste âmbito, Duerr reconhece que especialmente a cultura ocidental perdeu a capacidade de compreender-se, uma vez que considera o seu *momento fundante como residindo num hipotético território estranho a ela mesma, mas no seu limite*.

12 Talvez possamos utilizar aqui um termo muito em voga: história como leitura que de algum modo constitui a história; ou leitura do que constitui a história.

13 Idem, p. 266.

14 Idem, p. 266.

1.4. Limite e representação

A constituição de uma identidade e/ou de uma diferença, para Duerr passa pela compreensão que temos dos limites (não confundir confins). Não se trata de uma linha de demarcação de dois territórios, mas de uma orla que é essencial porque define, delimita o espaço da civilização ou do cultivado. Pode-se, como exemplo, retomar o caso dos eremitas medievais, que ao mesmo tempo estavam próximos da *cidade e dos bosques*. O limite [*Grenze*] define o que limita e não é algo além do que ele limita: é limite, é deserto, é o fundamento essencial do *mesmo*, é a origem do que está sendo limitado, isto é, o processo civilizatório.¹⁵ Retomando o exemplo acima: o *ermo* tomado como limite. Ele é o limite, no sentido espacial (quais conceitos podemos utilizar?); ele está fora do *campo cultivado* e por isso tem a dimensão selvagem — definida neste caso pela referência à cidade (a referência do ser e do não-ser); ele estabelece o referencial do *semelhante* e do *diferente* — neste caso ora referindo à cidade e ora à floresta (referindo-se ao conhecido e ao desconhecido ou estranho); nele inicia-se, em dois sentidos, dois campos: o cultivado — no sentido da cidade — e o deserto — no sentido dos bosques (a direção das referências podem originar-se em qualquer um dos espaços).

Esta dimensão vale também para a problemática das aproximações inter-pessoais: o *outro* pode ser *conceituado* como uma espécie de deserto cujo acesso pode ser efetivado através de limites. Estes, dentro das mais diversas possibilidades, passam a *constituir uma existência*: nem tudo do deserto pode existir ou ser constituído como deserto. Os limites estabelecem, além disto, a distância e a diferença entre o *mesmo* e o *outro*, de algum modo *espacializam* os referenciais.

No processo educativo, de um certo modo, estes elementos estão presentes, uma vez que também aqui trata-se de uma abordagem de um *campo desconhecido ou estranho* que passa a ser mediado pelos *limites*. O *outro* estudante ou professor — para usar uma das díades possíveis — estabelecem-se como *campos eremíticos*. Neste sentido, a tentativa de Duerr, no sentido de ver a etnologia não com uma *ciência exata* mas como uma ciência de metodologia eurística acabe sendo um referencial importante. É evidente que nascem problemas de metodologia não desprezíveis; quais os critérios da *interpretação*? Como *traduzir* as experiências ou os *mundos*? Como decodificar sem que os dados sofram processos de *difração*? Aqui em termos de ciências humanas, temos dois grupos: os que acreditam na absoluta singularidade das experiências e com isto a inutilidade ou falsidade dos *discursos representativos* e os que

15 Diversamente dos conceitos kantianos ou de Leibnitz que tinham como referência o termo latino *terminus* [*Schranke*]; está mais associado a *limes*: fronteira onde algo termina. Ibidem, p. 267.

acreditam na *realidade única* das civilizações humanas (todos os campos são cultivados por homens, eventualmente de modos diversos, mas antropoficamente do mesmo modo). Para Duerr — e isto vale também para outras ciências — isto, entretanto, depende o que entendemos por ciência e por seu objeto.

2. CONCLUSÃO; EXPERIÊNCIA E VIVÊNCIA

Para elaborar esta distinção — ou a natureza das ciências humanas — Duerr lança mão de dois termos alemães que em português recebem a mesma tradução: *Erfahrung* e *Erlebnis* — Experiência. A experiência normal, no senso comum, a mesma que é o centro de atenção das ciências em geral seria a *Erfahrung* — Experiência; já a experiência mais original, básica, vinculada de um modo essencial aos fundamentos do conceito de realidade seria a *Erlebnis* — Vivência (ainda que este termos seja bastante impreciso). Como explicação da compreensão desta distinção, talvez possamos tomar os termos de Cassinari: O etnólogo *cientista* acha que o *selvagem* passa por uma experiência (*Erfahrung*) da qual pode-se observar o que é *puramente psicológico* — efeito da auto-sugestão ou de drogas alucinógenas — e o que é *real* e que corresponde ao que de fato pode ser considerado independentemente do que o sujeito percebe (gestos, comportamentos, expressões, etc.). Este tipo de etnólogo é o sucessor dos caçadores de bruxas que, com a preocupação de dever demonstrar a intervenção e o poder do Maligno no mundo terreno, julga importante dar-lhe uma realidade objetiva introduzindo-o subrepticamente nas deposições dos acusados, para que estas não sejam reduzidas a narrativas de experiência totalmente internas de seu psiquismo. Para Duerr, antes da distinção entre experiência *real* [*Erfahrung*] e experiência puramente *psíquica* existe, entretanto, a dimensão da *vivência da experiência* [*Erlebnis*] na qual encontram-se os limites da própria forma de civilização, que entra em contato com a *dimensão de natureza selvagem* (deserto). Apesar de as ciências terem dedicado sua atenção às experiências que são função da realidade — *Erfahrung* — as experiências humanas que são função de uma vivência [humana] — *Erlebnis* — deveriam ser o objeto de atenção da etnologia, da antropologia e outras ciências da fenomenologia humana e, evidentemente, os processos educativos.

Na perspectiva da *experiência* [*Erfahrung*] tem-se uma experiência, uma prática, um procedimento; na *experiência da vivência* (*erleben* — vivenciar) se vivencia, ou melhor, *nós somos envolvidos pela experiência*. De um certo modo, pode-se referir estas experiências aos conceitos de *realidade*. A experiên-

cia da *Wirklichkeit* — validade — é feita pela *Erfahrung* (referência a algum tipo de critério); a experiência da *Realität* — aquilo que é — é alcançada somente através da vivência da experiência — *Erlebnis*. Que concluir disto?

Quem estuda a experiência humana — seja ela qual for — não pode limitar-se a descrever quais sejam *na realidade* as experiências pelas quais as pessoas, com as quais entra em contato, estejam passando. Devemos ter em mente que lhe falta a noção de *realidade* para usar como critério, uma vez que esta é uma questão em aberto quando se estuda realidades humanas. Quando abordamos realidades humanas devemos tomar cuidado para não termos previamente como dados certos o que seja real e o que não seja. Agindo deste modo, perde-se não somente a capacidade de ver, mas também estabelecemos como padrão e de um certo modo negamos *nosso deserto*. Assim como para nós o *outro* é um espaço estranho a ser conhecido, assim também para ele nós somos um campo inculto. Assim, *a viagem no tempo do sonho do deserto* é uma viagem, literalmente, no *nada*, do ponto de vista da *realidade efetiva da civilização*: esta não leva a conhecer o *tempo do sonho* mesmo mas proporciona a compreensão essencial da *realidade efetiva* através da experiência do seu limite.