

# DIÁLOGO E PENSAMENTO POR IMAGEM

## Etnografia e iniciação em *Las enseñanzas de Don Juan*, de Carlos Castañeda

**Vital Pasquarelli Junior**

*A divindade está ativa no vivo, mas não no morto; ela está no que vem vindo a ser e no que se transforma, mas não no que já se formou e no inerte. Por isso também a sensatez, na sua tendência ao divino, só tem a ver com o que vem a ser, com o que é vivo; o intelecto, com o que já se formou, o inerte, para que o aproveite. (Goethe) (\*)*

A noção de diálogo costuma ser inspiradora enquanto imagem metodológica em ciências humanas, como na pedagogia (que, entre nós, tem no nome de Paulo Freire quase um sinônimo de diálogo) e, talvez mais recentemente, na antropologia, onde vem se apresentando como a "metáfora" pela qual se orientam algumas etnografias inovadoras. De modo geral, o recurso à noção de diálogo traduz a intenção de proceder à superação do caráter unilateral, hierárquico e auto-suficiente de abordagens de conhecimentos, de situações e relações intersubjetivas. A preocupação é, naturalmente, com a forma pela qual se dá, por exemplo, o aprendizado, a vivência, a criação ou, no caso da pesquisa de campo antropológica, com a forma de produção de conhecimento, em uma pesquisa que envolve a subjetividade do pesquisador e a interação intersubjetiva.

Mas, se a noção de diálogo tem apelo, enquanto imagem de um *modo de fazer e de pensar*, creio que o seu uso, talvez em virtude de ser bastante rotineiro, incorre no risco de banalizações que tendem a reificar *justamente a forma*. Assim é que normalmente, ao menos no cotidiano, empregamos o termo *diálogo* para conotar situações que se apresentam sob o aspecto exterior de conversas. Mesmo no âmbito de discussões mais especializadas, como na antropologia social, a noção é empregada de maneira variada e ampla, tanto pelos autores de etnografias experimentais que adotariam como orientação uma "metáfora do diálogo", quanto por parte da crítica desses experimentos. (1)

Neste artigo, num primeiro momento meu propósito é focalizar um sentido forte de diálogo, que se exprime para além dos limites acadêmicos da antropologia. (2) Minha motivação é tratar de questões que me são pessoalmente instigantes e que nem sempre podem ser transpostas para os códigos da disciplina. No entanto, apesar disso, ao mesmo tempo que procuro focalizar o sentido forte de diálogo, tentarei aproxima-lo de noções mais correntes nos códigos da disciplina e, para tanto, faz-se necessário introduzir outra noção, a de pensamento por imagem, a ser explicitada ao longo do texto, que permite a discussão da natureza da forma na imagem simbólica - uma discussão essencial tanto para o discernimento do sentido rigoroso de diálogo quanto para essa aproximação.

Num segundo momento, procuro desenvolver a reflexão a respeito do sentido forte de diálogo, associada à noção de pensamento por imagem, em um dos experimentos etnográficos classificados dentre os de tipo "dialógico": *Las enseñanzas de Don Juan - Una forma yaqui de conocimiento*, de Carlos Castañeda.

## O caráter experimental da etnografia de uma iniciação

A escolha de uma obra de Castañeda me traz um sentimento um pouco incômodo, o da obrigação de justificá-la; por isso, antes de prosseguir, quero firmar os termos da justificativa. Sabemos que *Las enseñanzas de D. Juan*, traduzido no Brasil como *A erva do diabo*, (3) é um livro bastante popular, principalmente entre as gerações que viveram o movimento contracultural dos anos 60/70. A afirmação contracultural de uma "nova sensibilidade" e a busca de autoconhecimento encontraram expressão na obra de Castañeda. Já os antropólogos acadêmicos, a julgar pelos meios que conheço, tendem a desconhecer o empreendimento do autor como pesquisa antropológica e o livro como etnografia - apesar de ter sido proposto dessa maneira. Estas já seriam razões para se supor uma intenção polêmica na escolha; entretanto, não é o caso. Não fiz parte da geração que conferiu sucesso editorial a Castañeda, e minha leitura foi motivada em um contexto acadêmico de estudos referentes a tendências inovadoras, em uma fase recente da antropologia (aproximadamente nos últimos trinta anos), tendências essas que, segundo a revisão de Marcus & Fischer (1986), caracterizariam uma vertente "experimental", marcada pela suspensão dos paradigmas teóricos e mesmo pela ausência da preocupação com paradigmas. *Las enseñanzas de D. Juan* é por eles situada dentre as inovações etnográficas e identificada, no interior desse conjunto, como de orientação "dialógica". Logo, o que de fato justifica a escolha do livro são as perguntas instigadas por seu caráter experimental no método etnográfico.

É bastante conhecido que, para pesquisar as práticas e os conhecimentos de um velho índio acerca de plantas alucinógenas, o trabalho de campo do autor, em lugar da observação participante convencional, tomou o rumo de um processo de iniciação do qual fizeram parte experiências de ingestão dos alucinógenos. Pois esse foi o caminho que o mestre-feiticeiro D. Juan estabeleceu para o pesquisador como a forma real, e supostamente única, pela qual ele poderia "aprender" a respeito das plantas e "compartilhar o conhecimento" - conhecimento que, nos termos do feiticeiro, as plantas, que são entidades, propiciam ao iniciado.

Resultou disso uma etnografia insólita, porque o pesquisador ousa estruturá-la segundo seu processo de iniciação nos conhecimentos do mestre. (A iniciação de antropólogos junto a práticas "nativas" não é algo tão incomum, porém, o ato nada desprezível de estabelecer a vivência da iniciação como fio condutor da representação etnográfica ainda o é.)

Em outras palavras, como etnografia é inusual porque, por um lado, é estruturada basicamente a partir dos dados memorialísticos das próprias experiências do investigador e das codificações, editadas sob o estilo de *diálogos* de campo, que essas experiências recebiam por intervenção do mestre-feiticeiro. Por outro lado, inusual e causadora de muita estranheza porque Castañeda traz à tona, com o estatuto de vivência própria de uma dimensão real, experiências subjetivas e intersubjetivas cuja natureza poderia ser denominada místico-espiritual.

O primeiro aspecto - o de que é o antropólogo quem fornece dados para o feiticeiro - contém, entre outras inovações e dificuldades, uma curiosa subversão na ordem dos fatores entre pesquisador e pesquisado. O segundo aspecto, que se assemelha à ordem da internalidade pessoal da vivência mística, é particularmente difícil para os códigos da disciplina antropológica - senão intraduzível nesses códigos. (4)

*Las enseñanzas de D. Juan* é o aprendizado de uma forma de conhecimento dada, como diz o autor, no "sistema de crenças" de D. Juan, o índio yaqui tido e autodenominado como feiticeiro (um "bruxo") em virtude de suas artes adivinhatórias e do tipo de forças e entidades que conhecia. A meu ver o texto se esmera em mostrar - de modo empático, não-teórico - que a intimidade da iniciação permitiu compreendê-la como algo que deve ser adequadamente nomeado como caminho espiritual ou de desenvolvimento da espiritualidade. (5)

Dessa maneira, tomo como ponto de partida que o livro deve ser considerado uma etnografia de uma iniciação na alteridade de um caminho espiritual. A rigor, uma dupla alteridade: a do misticismo como um outro (proscrito) do conhecimento intelectual e a de uma via mística distinta das vias dessa natureza no interior das tradições ocidentais (letradas e cristãs). (6)

Isso é instigante para questões relativas ao diálogo em antropologia porque, entre outros fatores e como deverá ficar claro adiante, traz, para a reflexão, o lugar que o conhecimento nascido da experiência biográfica do pesquisador tem na etnografia. E, ainda, porque se trata de um tipo de experiência, a místico-espiritual, que continua sendo um desafio para a real postura relativizadora do princípio antropológico do relativismo cultural: como é possível o diálogo

com um outro que nos fala, por assim dizer, de realidades metafísicas?

## I

### O SENTIDO FORTE DE DIÁLOGO

#### A pergunta pela experiência

A "metáfora do diálogo" surge na antropologia, conforme Marcus & Fischer (op. cit., p. 20), em substituição a uma metáfora anterior - a "metáfora do texto" -, proposta no paradigma interpretativista (ao qual se vinculam destacadamente as proposições de Geertz quanto ao que é fazer etnografia: produzir interpretações a respeito de um universo cultural, tomando as ações e símbolos investigados como um texto que o etnógrafo reconstitui por meio da interpretação). Em lugar do texto, o "diálogo se torna a imagem para expressar o modo como antropólogos e seus leitores devem se engajar num ativo processo de comunicação com outra cultura" (idem, ibidem). Então, a atenção do investigador estará voltada para as mediações atuantes na comunicação entre nativos-nativos, antropólogo-nativos e também na comunicação leitor-etnografia. Na revisão dos autores, esses experimentos etnográficos são desdobramentos da "antropologia interpretativa" e sua ênfase na linguagem, e vêm proporcionando fôlego renovado à sensibilidade do relativismo cultural: "A antropologia interpretativa contemporânea, sumariada na metáfora do diálogo, é a essência do relativismo propriamente concebido como um modo de inquirir a respeito da comunicação dentro de culturas e entre elas" (idem, p. 32). Porque o enfoque prioriza a linguagem e a comunicação, as novas etnografias "põem menor atenção na atividade social e maior no corpo de categorias, metáforas e retórica dos informantes" (idem, pp. 46-7). Essa atenção acentua o interesse por questões a respeito das variações culturais na construção do sujeito (do self), da experiência subjetiva e intersubjetiva. Dessa maneira, os princípios básicos da disciplina - o relativismo e a diversidade cultural -- seriam conduzidos para foros, por assim dizer, mais íntimos. **(7)** A pergunta pelas possibilidades subjetivas do outro e da comunicação com elas aprofunda a promessa de espelhamento e autocrítica cultural que moveria o pensamento antropológico contemporâneo: a do movimento para dentro da nossa própria subjetividade, para o reconhecimento crítico dos nossos valores, nossas estruturas cognitivas e formas de conhecimento.

A ênfase na linguagem e na comunicação faz com que, ao menos em algumas etnografias, as interações e os percursos vividos ao longo do trabalho de campo sejam direta e explicitamente problematizados como o núcleo do interesse da pesquisa e da representação etnográfica. Por vezes o texto final apresenta fartas edições dessas interações e de sua evolução, com o intuito de indicar (na medida em que isso for possível) os investimentos seletivos do pesquisador, convidando o leitor a participar da elaboração da interpretação. Em tese tais inovações permitiriam uma margem de avaliação acerca das consonâncias reais e das dissonâncias entre os registros das enunciações de "nativos" e antropólogos, bem como as do leitor. Tudo isso se assemelha à imagem trazida na noção de diálogo, ou a uma "metáfora do diálogo", porém, gostaria de insistir num sentido não-metafórico, ou na necessidade de conservar o diálogo como um reino muito particular da experiência da comunicação com o outro e consigo mesmo.

Podemos explicitar esse sentido (forte) de diálogo e questionar se ele se verifica nos "diálogos" antropológicos, se perguntamos qual o lugar da experiência no discurso na disciplina, ou, também, se examinamos de que modo são consideradas as propriedades do símbolo, a natureza da sua ação anímico-espiritual. Naturalmente isso deve ser conduzido de modo colado à especificidade de cada experimento etnográfico, o que não é o meu propósito. Aqui, limito-me à formulação da pergunta, valendo-me de uma situação exemplar na pesquisa e teoria antropológicas e, mais adiante, à condução dessa pergunta junto à etnografia de Castañeda.

A pergunta fica mais clara se tomamos uma situação clássica na história das ciências sociais e que desafia a raiz dos pressupostos dessas ciências: a da atitude do pesquisador e da antropologia frente ao simbolismo religioso, ou, diante do Sagrado, da experiência mística, das manifestações do transcendente. **(8)** O Sagrado é um velho poço cujas águas seguem apresentando certas qualidades da experiência humana que a mentalidade dominante na antropologia ainda mantém na condição de um "Isso" - parodiando Buber (1982a), quando diz que, na ausência do diálogo, a relação "Eu-Tu" se converte em "Eu-Isso". O que sofre a redução objetificante não é senão o fulcro da vivência religiosa: o ato anímico, a forma da experiência humana que ocorre na consciência e no sentimento místicos. Diante d'Isso, a racionalidade antropológica se posiciona defensivamente sob o termo "crença". **(9)**

Enquanto forma de experiência anímica, a crença tem permanecido exterior à nossa capacitação, ao menos

como antropólogos, para encontrar a experiência do outro em sua integridade própria e para o reconhecimento da realidade de determinadas províncias das nossas próprias experiências. Em *Um paradoxo do relativismo: o discurso racional da antropologia frente ao Sagrado*, Segato, ao rever e criticar sua própria observação participante junto a um culto de candomblé, exprime uma tensão nuclear, que a meu ver pode ser generalizada para as situações de observação participante em que nos deparamos com a experiência afetiva do transcendente e das formas de consciência a ele correspondente. Essa tensão pode ser identificada da seguinte maneira: em campo, via de regra, os antropólogos experimentam uma profunda dissonância entre a perspectiva da religiosidade dos informantes, que se inscreve, por assim dizer, num "eixo vertical" e a "horizontalidade" dos interesses (sociológicos da explicação e/ou interpretação) do pesquisador.

O choque entre as perguntas do pesquisador e os enunciados/experiência dos informantes expõe a divergência entre "programas de verdade" muito distintos (Veyne, apud Segato, op. cit.). Ao passo que a nossa atenção antropológica se volta para a "horizontalidade" das condições mundanas da vida, em sua "verticalidade" a experiência da crença supõe, cognitiva, moral e afetivamente, a presença da agência divina e/ou do cosmo animado. A crença, diz a autora, é verdadeiramente um ato anímico - um ritual da alma -, que corresponde a um estado afetivo. O cerne tenso da observação participante - a incompatibilidade das perspectivas - costuma desaparecer no texto final, onde tem vez a compreensão, coerente com o nosso "programa de verdade". Evidentemente, o não-reconhecimento da consciência cósmica, que é crucial nos caminhos espirituais místicos (Carvalho, op. cit.), ou a redução do ato anímico da fé, esse núcleo essencial da crença religiosa, a qualquer outra dimensão (horizontal, profana), afasta a possibilidade da reflexão (dialógica) a respeito da relatividade e da diversidade profundas (qualitativas) das experiências humanas.

É claro que as idéias de alma, experiência anímica, consciência (de participação) cósmica e espiritualidade causam grande desconforto nos códigos da disciplina. Lidamos mais facilmente com elas enquanto *categorias nativas* nossas ou dos outros, isto é, como algo apropriável como sistema lógico e social, como "categorias do pensamento" ou da historicidade do discurso. **(10)** Mas a dificuldade é enorme quando se trata de torná-las como forma de experiência.

A crítica ao "paradoxo do relativismo diante do Sagrado" é particularmente aguda e criativa quando mostra que também no paradigma interpretativista ocorre a tentativa de traduzir a crença ao "programa de verdade" da ciência. Aqui, apesar da teoria afirmar que a experiência humana apresenta diversidade quanto aos seus registros ou "províncias de significação" (Schultz, apud Segato, op. cit.), a crença é interpretada visando à compreensão de sua coerência de conteúdo, de significado; conteúdo esse que circularia, de maneiras variadas, nas diversas instâncias e redes de comunicação social, pois a crença, como um "fato total", tem seu sentido nessas relações de múltiplas determinações no contexto onde é vigente. O imperativo da compreensão depende do imperativo da contextualização, o que faz com que no discurso interpretativista a crença seja apropriada como mensagem (conteúdo) coerente em um determinado contexto.

Dessa maneira, a interpretação, ao menos em antropologia, tem reproduzido sobre a crença o nosso imperativo cultural (racional-moderno) da coerência, que implica conceder toda ênfase ao conteúdo (Segato, op. cit.), porque este é supostamente passível de controle pela inteligência - essa nossa obsessão espiritual, característica constitutiva do *self* ocidental. Dispomos da ação anímica traduzindo-a como um conteúdo coerente para a inteligência, em detrimento da forma/natureza dessa dimensão da experiência. **(11)**

Nas ciências sociais, o universo de referências daquele que crê vai ao encontro de um universo que tem um "estatuto (...) de paradigma da ilusão" (Claverie, op. cit., p. 63). Assim, se o termo "crença" nomeia o núcleo da vivência religiosa, a abordagem antropológica tende a não se relacionar *de frente* com o vivido, mas, antes, "faz a economia da crença" - "para a antropologia trata-se de atribuir a essas crenças sentido, coerência, e função" (idem, ibidem); logo, a relação é com o que estaria, digamos, por *detrás* das crenças/ilusões, com aquilo que seria o "agente não-manifesto desconhecido dos atores, agente que os manipula involuntária ou semi-involuntariamente em todos os setores da prática social" (idem, ibidem). Enfim, para a promessa do pensamento antropológico, um procedimento paradoxal, porque produz uma "asfixiante antropologização do mundo" (Segato, op. cit.), ao promover a tradução (redução) para o nosso registro, ou também porque, na ausência da consideração da "verticalidade" essencial da performance da experiência religiosa, esta pouco difere de outras esferas da existência.

Para uma abordagem relativista da religião, das experiências místicas ou dos caminhos de desenvolvimento da

espiritualidade, Carvalho julga de extrema necessidade que a antropologia considere uma dimensão crucial ao saber humano: "A possibilidade de se alcançar uma consciência cósmica (...) que transcenda definitivamente as limitações da consciência racional (esta, inevitavelmente discriminativa e fragmentadora) e que possa prover-nos com uma compreensão acabada da unidade que subjaz ao Todo" (Carvalho, op. cit., p. 7). Portanto, o postulado que esse autor propõe inclui a possibilidade de que possamos nos comunicar com a dimensão da experiência mística, inclusive para atingir um "relativismo de segundo grau", isto é, que possa "sair da neutralidade paralisadora e fazer afirmações qualitativas" a respeito das vivências espirituais de cada caminho religioso, não a partir de valores fixados *a priori*, mas extraindo critérios êmicos à própria senda espiritual nativa (idem, ibidem). Parece-me que essa atitude do conhecimento tem por requisito a possibilidade de encontrar a experiência do outro em determinadas províncias das nossas próprias experiências.

Nessa última direção - a de um pensamento dialógico -, algo bastante semelhante aparece no pensamento teológico de Panikkar. A partir da sua própria experiência biográfica, na qual se cruzaram o desenvolvimento da espiritualidade nos caminhos do cristianismo e do budismo, a forma do seu pensamento encontra a província do conhecimento do "diálogo intra-religioso". Para ele, a condição para haver esse diálogo passa pela distinção entre fé e crença. A crença diz respeito aos vários caminhos humanos de busca da Verdade, enquanto a fé supõe a existência dessa Verdade como meta - talvez seja melhor dizer que supõe a verdade dessa busca -, independentemente dos diversos caminhos. A condição do "diálogo intrareligioso" (em que "Eu" encontro a "Tua" verdade na "Minha", diria Buber) é que aquele que conhece assuma a preeminência da fé sobre a crença. Ao postar-se segundo essa preeminência, o sujeito cognoscente conectaria, a meu ver, o domínio de um "programa de verdade" que reúne "verticalidade" e conhecimento.

Então, o diálogo aparece possuindo natureza de conhecimento, aprendizado e reflexão que não são identificáveis nos limites da inteligência racionalista, pois realizam e resultam de um movimento - de uma pergunta - para dentro e a partir de uma vivência, ou experiência, acumulada biograficamente.

### Pensamento por imagem e diálogo

A matéria desse tipo de conhecimento por experiência, a matéria do diálogo, tem afinidade antes com a imagem simbólica do que com o conceito (no sentido de construto lógico). Por sua vez, a imagem é algo resistente à definição conceitual e que promove o conhecimento nascido da experiência e para ela voltado. **(12)** Denomino essa forma do conhecimento ou modo de pensar de *pensamento por imagem*, sempre com a conotação de conhecimento para além do estrito racionalismo, ou ainda, nos termos de Platão, como conhecimento nascido não do puro Logos, mas do *Ergon*, fruto da experiência biográfica e cuja matéria e registro são os da imagem.

A afinidade entre diálogo e pensamento por imagem é trazida por Buber e Gádamer quando consideram a performance dialógica da arte.

De acordo com o primeiro, no diálogo é menos importante o que é transmitido, o conteúdo, e muito mais a forma da comunicação. O importante é o fato de o voltar-se para o outro ocorrer gratuitamente, ou ainda, de surgir na particularidade dessa forma de comunicação uma terceira dimensão (que atua) para além do preenchimento das *necessidades* de cada uma das partes que assim se relacionam. O encontro só se torna presente se a interação atinge uma conexão acima de qualquer posição social previamente estabelecida e acima das demandas psicológicas e intelectuais (objetificantes) dos participantes. Se assim não fosse, não haveria diálogo, pois as partes comportar-se-iam de modo a tomar uma à outra como objetos definidos antes do entrar em relação dialógica - logo, como existências já definidas anteriormente ao ato comunicativo. O diálogo é essencialmente estar na presença do outro, por isso mesmo é verdadeiramente uma experiência, inscreve-se na integralidade do vivido, não sendo passível de redução ao registro da mera inteligência racional. A realidade que nasce dele - a terceira existência que tem validade em si mesma - está limitada pela presença do outro, mas estaria engajada com o "Ilimitado", com o não-sabido, ao qual "Eu" e o "Outro" possamos nos abrir. É a existência real e social do "Entre", do "inter-humano" concreto, presente (cf. Buber, 1982a).

Para Buber a obra de arte é de natureza dialógica porque nasce destinada ao "inter-humano" (idem, ibidem), ao passo que o procedimento classificatório e contextualizador, de natureza monológica, marca o pensamento filosófico-científico do nosso tempo em sua ênfase nas determinações dos coletivos - por exemplo, a nacionalidade, a etnia, a

hora histórica, a classe social etc. - sobre o "Indivíduo" (idem, ibidem), sobre o sentido e o modo de pensar. A atitude/a forma desse pensamento prioriza o conteúdo e a classificação, o que substitui a presença real pela relação com abstrações conceituais e negligencia as formas do pensar e a performance das demais atividades de simbolização.

À semelhança da performance da obra de arte, a performance do diálogo é uma ação anímica que gera a conexão com uma "província de significação", diversa da comunicação instrumental, das falas psicológico-emocionais (que não deixam de ser instrumentais) e da abstração intelectual classificatória - entre outras possíveis províncias da horizontalidade mundana dos gêneros do discurso, ao qual é estranha toda poética.

A pergunta de Gadamer na sua reflexão a respeito da ontologia da obra de arte ajuda a esclarecer melhor a forma de ação desse registro do diálogo e do pensamento por imagem. Qual vem a ser o seu objeto, a consciência estética do artista e dos espectadores, ou a própria obra de arte? Ele entende que o objeto é a forma, ou seja, "a experiência da arte, e com ela a pergunta pelo modo de ser da obra de arte" (Gadamer, 1977, p. 145). Daí que "a obra de arte tem seu verdadeiro ser no fato de que se converte em uma experiência que modifica quem a experimenta" - assim como o diálogo -, "pois o 'sujeito' da experiência da arte, do que permanece (...) constante, não é a subjetividade de quem experimenta, mas a própria obra de arte". Para ele, a obra de arte tem a estrutura do jogo, tanto porque o "sujeito do jogo não são os jogadores, mas sim que através deles o jogo simplesmente acede à sua manifestação" (idem, ibidem), quanto porque o "jogo humano requer seu próprio espaço de jogo", isto é, vale como um comportamento por si mesmo, que não está voltado para outras finalidades além da sua própria existência: "a verdadeira essência do jogo consiste em liberar-se da tensão que domina o comportamento quando este se orienta para alcançar objetivos" (idem, ibidem, p. 151).

Então, o jogo é essencialmente performance, forma de fazer, assim como na "imaginação simbólica" aberta pela arte a performance (a forma) não é um veículo entre outros para um sentido, mas a experiência do sentido só se dá na performance da imagem. (Se quisermos chamar a imagem de *significante*, temos que conceber que há uma relação não-arbitrária entre *significante/significado* na "imaginação simbólica".) O modo de ser do jogo é a "auto-representação" (idem, ibidem); ele não está no lugar de algo, como a metáfora está; o seu ser é da ordem da experiência da sua performance, do seu próprio espaço... de jogo.

Na arte, o jogo é algo como o mundo que se abre para nós quando, num determinado instante, experimentamos uma elevação para além das nossas idiossincrasias e dos contextos que nos envolvem. É essa elevação, às vezes uma revelação, o sujeito que age no espírito - e que é a conexão com o registro da imagem simbólica. Conexão que é, portanto, experiência, algo irreduzível ao que a compreensão intelectual do conteúdo e das determinações contextuais (sociais) consegue atingir. Reafirmando, tal experiência também não é produto de uma vontade intelectual ou emocional ("tensa") que busca atingir objetivos, que se relaciona com o mundo ou com o outro de maneira instrumental (segundo a estrutura sujeito/objeto); ao contrário, apenas podemos conectar o registro da imagem quando ele vem ao nosso encontro, e se isso acontece é porque o espírito se encontra em estado receptivo, possibilitado de jogar. O espaço desse jogo é uma existência em si, gratuita; tal como um ser metafísico, é ele quem atua abrindo o mundo para além de nós e em nós.

Parece-me necessário destacar que o "verdadeiro ser" dessa conexão "se converte em experiência que modifica quem a experimenta", pois em nossos padrões culturais dominantes o entendimento da experiência pode ser gravemente vazio, destituído da densidade daquilo que é caminho biográfico percorrido e incorporado como conhecimento (por experiência) que modifica/trabalha a subjetividade.

A importância do lugar do *Ergon* - conhecimento que nasce da experiência biográfica e para ela está voltado - na filosofia de Platão é tematizada por Gadamer (1980) a respeito do diálogo platônico sobre a amizade. Segundo Gadamer, o que interessa nesse diálogo não é, como poderia parecer, o exercício de retórica ou de argumentação, e sim que nele Platão quer mostrar a estreita dependência entre experiência e diálogo: a condição para que exista o diálogo é a reciprocidade entre o *Ergon* e o *Logos*. A cena montada por Platão (1969) põe Sócrates conversando com um grupo de jovens adolescentes sobre como definir o que é a amizade. O desenvolvimento da conversa mais se parece com um monólogo, no qual Sócrates domina inteiramente a condução das investigações sobre o tema, causando a forte impressão de que os jovens estão sendo confundidos pela perspicácia retórica e lógica do sábio. O texto termina subitamente, sem que aparentemente se tenha chegado, na relação leitor/texto (e tampouco entre o sábio e os meninos),

a qualquer conclusão. Mais do que súbita interrupção, o final causa impressão de dissenso. Porém, eis a tese de Gadamer, Platão possui uma conclusão: a de que os jovens ainda não tinham experiência suficiente para aceder à verdade do conhecimento do que é a amizade. A amizade supõe o voltar-se para o outro gratuitamente, e alguém pode conhecer em si o que ela é quando aprende que o crescimento da intimidade com o outro se dá ao mesmo tempo e na mesma medida em que cresce a intimidade consigo mesmo - porque são a mesma coisa. Então, Sócrates, numa postura exemplar do dialógico em pedagogia, não se vale da sua astúcia lógica e de seu domínio retórico, tampouco se aproveita da devoção que os meninos lhe dedicam enquanto sábio e homem muito mais velho, para impor uma definição. Pois, entre a compreensão estritamente logocêntrica de uma definição, e o conhecimento que só advém com a experiência, há uma razoável distância. (13)

O que qualifica o "diálogo sobre a amizade" como um diálogo não é exatamente seu aspecto exterior de uma conversa, ou, para falar frouxamente, de um diálogo; tampouco é o conteúdo do que é dito, a troca de significados independentemente da forma como isso ocorre. Mas é exatamente esta última: a forma, que é, por assim dizer, a viagem anímica que os meninos supostamente experimentam, e que os deixa sem uma definição de amizade, já que a hora biográfica deles não lhes propicia a perspectiva da reciprocidade entre a definição conceitual e o conhecimento da amizade por experiência própria; e, antes de tudo, é a performance da experiência do leitor ao ler o texto - ao menos, que o leitor potencialmente poderia vir a experimentar se se lograsse a ação da obra (o sujeito) em seu espírito, instaurando o diálogo. A forma é algo de ordem anímica que transcende e perpassa os aspectos materiais e exteriores; é da natureza da imaginação simbólica, da imagem que se inscreve no espírito ao promover a abertura para um pensar que reúne intelectão, volição, sensação e sentimento.

No diálogo de Platão as palavras são estreitamente dependentes do jogo de aporias que se dá no todo do texto; em sua performance, elas são imagem. Seu "programa de verdade" é o mesmo da poesia, do teatro - afinal, não é senão teatro a cena escrita por Platão. O importante nessas palavras é o modo de voltar-se para o outro, e que corresponde a um tipo de conhecimento (por experiência), ou uma forma de pensar - "pensar com todo o ser" (Heidegger, apud Segato, op. cit., p. 30). Como observa precisamente Gadamer, o interesse do resgate desse diálogo não é exercer a crítica dos seus problemas de lógica, mas apontar que a razão é limitada pelo *Ergon*. Muito antes de ser uma demonstração dos passos de lógica em torno de uma definição pretendida, o texto é uma performance no seu todo: as palavras e orações, editadas como conversa, estão desempenhando uma função ritual, são matéria de um jogo, e falam ao espírito para além dos seus significados contraditórios.

"A razão e a ciência apenas unem os homens às coisas, mas o que une os homens entre si, no nível da humildade das felicidades e penas cotidianas da espécie humana, é essa representação afetiva, porque vivida, que constitui o império das imagens" (Durand, op. cit., p. 106). Assim, uma antropologia dialógica deveria superar o pensamento que se encerra no plano estrito do Logos - do "mental objetificante" (Segato, op. cit., p. 122) - e encontrar nas criações do espírito- a experiência. Na proposição de Durand essa seria uma "antropologia do imaginário: aquela (...) que não tem apenas a finalidade de ser uma coleção de imagens, de metáforas e de temas poéticos. Mas que também deve ter a ambição de montar o quadro compósito das esperanças e temores da espécie humana, a fim de que cada um nele se reconheça e se revigore; (pois) o espírito só pode se conhecerem suas obras se, de algum modo, nelas se reconhecer" (op. cit., p. 106, citando J. Lacroix). Nos termos de Segato (op. cit., p. 133), é preciso achar, na etnografia, "uma nova possibilidade e um novo papel para o exercício da empatia, tão injustamente sacrificada. E o diálogo, ou a comparação mediadora, não pode ser somente inteligível, senão também sensível; para isto, é necessário evitar que o modo analítico entre perversamente na vivência, matando-a".

Talvez os desafios de uma antropologia dialógica tenham a ver, em boa medida, com uma atitude de fazer a lista das coisas que fomos perdendo sob a hipertrofia do intelecto. No sentido de diálogo que pretendi focalizar, o interesse pela perspectiva dialógica seria próprio da modernidade ocidental, uma vez que dentre as suas principais motivações está a experiência do pensamento logocêntrico, ao reconhecer o lugar do não-sabível no registro do intelecto. Como atitude nossa, o diálogo seria a radicalização do questionamento da constituição ocidental do self, a incorporação do não-sabido como cosmovisão, principalmente no que se refere ao padrão de *consciência* que inscreve no espírito a obsessão da intelectão/coerência e a maneira de proceder à objetificação do mundo que lhe é conata.

O pensamento dialógico é um enfrentamento da redução à unidimensionalidade e à objetificação promovidas pela preeminência da ciência moderna. O apelo que isso tem para a antropologia não seria pequeno; afinal a disciplina

se caracteriza pela tensão de estar dentro da academia científica e, simultaneamente, lidar com formas de conhecimento não-científicas. Ao que parece, o que tem predominado é o empobrecimento dessa tensão e conseqüente antropologização do mundo. Contudo, como disse anteriormente, se os novos experimentos etnográficos, que preferem a "metáfora do diálogo" para fazer etnografia, abrem perspectivas na direção desse sentido forte de diálogo, é uma discussão não contemplada nas considerações deste artigo. Atenho-me adiante ao reconhecimento da perspectiva dialógica na etnografia de Castañeda.

## II

### LAS ENSEÑANZAS

A determinada altura do seu aprendizado, logo após ter ingerido pela segunda vez a raiz da *Datura inoxia*, a "erva do diabo", e após ter relatado a D. Juan o "estado alterado de consciência" provado com a ingestão, no qual a experiência básica fora a de um vôo, Castaneda narra a seguinte interação com o mestre: (14)

*Había una pregunta que yo deseaba hacerle. Supe que él la evadiría, de modo que había esperado que él mismo tocara el tema; esperé todo el día. Por fin, aquella noche antes de irme, tuve que preguntarle:*

- De verdad volé, don Juan?

- Eso me dijiste. No?

- Ya lo sé, don Juan. Quiero decir, voló mi cuerpo? Me elevé como un pájaro?

- Siempre me preguntas cosas que no puedo responder. Tú volaste. Para eso es la segunda parte de la yerba del diablo. Conforme vayas tomando más, aprenderás a volar a la perfección. No es asunto sencillo. Un hombre vuela con ayuda de la segunda parte de la yerba del diablo. Nada más eso puedo decirte. Lo que tú quieres saber no tiene sentido. Los pájaros vuelan como pájaros y el enyerbado vuela así.

- Así como los pájaros?

- No, así como los enyerbados.

- Entonces no volé de verdad, don Juan. Polé sólo en mi imaginación, em mi mente. Dónde estaba mi cuerpo?

- En las matas - repuso cortante, pero inmediatamente echó a reír de nuevo. El problema contigo es que nada más entiendes las cosas de un modo. No piensas que un hombre vuela, y sin embargo un brujo puede recorrer mil kilómetros en un segundo para ver qué está pasando. Puede descargar un golpe sobre sus enemigos a grandes distancias. Conque... vuela o no vuela?

- Mire, don Juan, usted y yo tenemos orientaciones diferentes. Pongamos por caso que uno de mis compañeros estudiantes hubiera estado aquí conmigo cuando tomé la yerba del diablo. Habría podido verme volar?

- AN vas de vuelta con tus preguntas de qué pasaría si... Es inútil hablar así. Si tu amigo, o cualquier otro, toma la segunda parte de la yerba, no le queda otra cosa sino volar. Ahora, si nada más te está viendo, puede que te vea volar, o puede que no. Depende del hombre.

- Pero lo que quiero decir; don Juan, es que si usted y yo miramos un pájaro y lo vemos volar estamos de acuerdo en que vuela. Pero si dos de mis amigos me hubieran visto volar como anoche, habrían estado de acuerdo en que yo volaba?

- Bueno, a lo mejor Tú estás de acuerdo en que los pájaros vuelan porque los has visto volar. Polar es cosa común para los pájaros. Pero no estarás de acuerdo en otras cosas que hacen los pájaros, porque nunca los ha visto hacerlas. Si tus amigos supieran de hombres que vuelan con la yerba del diablo, entonces estarían de acuerdo.

- Vamos a ponerlo de otro modo, don Juan. Lo que quise decir es que, si me hubiera amarrado a una roca con una cadenota pesada, habría volado de todos modos, porque mi cuerpo no tuvo nada que ver con el vuelo.

Don Juan miró incrédulo.

- Si te amarras a una roca - dijo -, mucho me temo que tendrás que volar cargando la roca con su pesada cadenota.

### A performance da obra

*Las enseñanzas de Don Juan é classificada por Marcus & Fischer (op. cit.) como uma etnografia (representação etnográfica) do tipo "modernista" e com estratégia de texto "dialógica". Os seguintes traços são destacados para recortar o tipo: interesse pelas categorias do senso comum; preferência pela "metáfora do diálogo" na pesquisa de campo e na representação etnográfica, porque são etnografias centradas na reciprocidade de perspectivas entre os que estão vinculados interna e externamente à situação de pesquisa, e porque, enquanto outros tipos de etnografias "realistas" preferem o "controle do dado" pelo etnógrafo, as de tipo modernista apostam no discurso entre sujeitos e pesquisador e em "vincular o leitor no trabalho de análise" através da edição de conversas de campo. Para os autores, os modernistas teriam concluído que "não podiam representar a experiência de seus sujeitos com autenticidade" se mantivessem o estilo narrativo de controle do dado; assim, "a experiência representada é a do diálogo*



com o informante", de modo que é feito "um arranjo textual para que os informantes tenham suas próprias falas". O objetivo central desse experimento em etnografia seria "destacar a mensagem por meio da manipulação da forma do texto", sendo que isso estaria intimamente articulado "ao que pode ser aprendido sobre outra cultura quando se põe a atenção no próprio desempenho do processo de pesquisa" (idem, ibidem, pp. 40-1).

Dentre os modernistas, a estratégia dialógica de elaboração do texto tem em Castañeda seu "arquétipo popular" (idem, ibidem, p. 70) e em todos os trabalhos que optam por essa estratégia é recorrente o questionamento do conceito de cultura: o relevante aí não é a configuração objetiva de padrões de comportamento coletivo num dado universo, mas sim a multiplicidade das vozes e a tentativa de encorajar a leitura de diversas perspectivas. A estratégia de representação dialógica teria por finalidade "refletir sobre a experiência em outra cultura no que tange ao modo como essa experiência mexe com a definição de realidade do etnógrafo em sua própria cultura" (idem, ibidem, p. 69); não perdendo de vista as dificuldades com o conceito de cultura, esta última formulação é uma síntese do que ocorre na representação etnográfica escrita por Castañeda. Para os autores, as etnografias modernistas com texto dialógico visam criticar as etnografias convencionais porque estas "falhariam em apreender as áreas mais significativas do conhecimento e do discurso indígena". Nos esforços de textos dialógicos os dados básicos são provenientes da memória do pesquisador de campo, registrados em seu diário de campo, e incluem "relações situacionais, associações, sonhos e reflexões sobre fontes de informação" (idem, ibidem). Ainda segundo a avaliação dos mesmos autores, as melhores contribuições de um trabalho como o do "aprendizado de bruxaria" seriam "demonstrar as conexões entre o simbolismo local e o estímulo fisiológico", e, sobretudo, "trazer à cena a relação do etnógrafo com um nativo manipulador da experiência" (idem, ibidem).

A descrição das propriedades "modernistas" e "dialógicas" do estudo de Castañeda é bastante produtiva como ponto de partida para uma interlocução útil ao meu interesse. Marcus e Fischer apontam precisamente: a preocupação com a montagem do texto para produzir um efeito que enfatiza uma mensagem, o que em Castañeda ganha qualidades literárias; e a íntima relação entre a construção do texto e a captação de uma ordem de experiência, com a preocupação de transmitir ao leitor a performance (o modo de ser/a forma) específica dessa experiência, uma vez que isso escapa ao padrão de controle dos dados nas representações etnográficas convencionais. (Em *Las enseñanzas de D. Juan*, como eu gostaria de deixar claro adiante, a relação entre a construção do texto e a captação da experiência é função do fato de que a escritura está orientada pela dimensão poético-literária.) Os autores são precisos ainda quando apontam a irrelevância do conceito de cultura e que os dados básicos provêm da memória' do pesquisador. Contudo, a avaliação é a meu ver inadequada em função do entendimento de "dialógico", praticamente um sinônimo de estilo de construção do texto, e ao identificar as duas contribuições substantivas principais.

A inadequação talvez seja proveniente exclusivamente da ausência do sentido forte de diálogo, uma vez que uma leitura que não considera esse sentido tende a se contentar com a horizontalidade da afirmação de que, dentre as principais contribuições do esforço de Castañeda estariam a demonstração "das conexões entre estímulo fisiológico e simbolismo local" e a investigação da relação "etnógrafo/ nativo manipulador da experiência". De fato essas duas formulações do objeto da investigação aparecem, mais do que isso, se insinuam no livro o tempo todo, porque são interesses por relações que revelam claramente a perspectiva horizontalizante e redutora *do self* ocidental. Mas as questões que o livro põe para o conhecimento antropológico e para o leitor como pessoa são bem outras.

É muito difícil a essa nossa perspectiva não equacionar a realidade em termos de causa e efeito, tanto mais quando o estímulo ocorre por meio da ingestão de substâncias: em situações semelhantes, não é fácil escapar à equação entre uma noção de normalidade da percepção, sempre pronta a se prestar como padrão de medida, e os efeitos causados pelas alterações fisiológicas. Porém, se esse interesse é legítimo no conhecimento científico, não deixa de exercer um estreitamento da nossa capacidade de imaginar outras perguntas e interesses de conhecimento, incluindo-se aqui outras formas do conhecer / pensar.

Na antropologia social o equacionamento dominado pelo padrão causa/efeito é ambigualmente reproduzido, porque permanece não-questionado, quando o interesse é conhecer como uma causa e seus efeitos são codificados e significados num simbolismo local (o que é comum na disciplina, por que subjacente às pregnantas noções de "representação", ou de "sistemas de representação"). Dizer que o objeto de estudo são as "conexões entre estímulo fisiológico e simbolismo local" é uma formulação aparentemente técnica, genérica e sem maiores comprometimentos com o campo de estudos das determinações biofisiológicas do comportamento, porque constrói o objeto no âmbito das

representações (convenções coletivas?) simbólicas. Dessa maneira, promove uma certa autonomia da atividade cultural face àquelas determinações e firma uma determinada postura relativista ao definir o objeto como o modo pelo qual o outro classifica (a natureza?; as causas-efeitos?). Certamente é relativizador (num dado nível) conceber a cultura como instância dotada de dinâmica própria na construção do mundo; entretanto, a concepção antropológica da cultura como sistemas simbólicos de classificação, por ser condicionada ao coletivo e ao cognitivo, apresenta sérios obstáculos para a aproximação junto à experiência subjetiva. Então, pela impotência de ir ao encontro da experiência, a fórmula antropológica cede terreno à equação estímulos fisiológicos/efeitos *neuropsíquicos*, que também é, evidentemente, uma equação fechada à experiência. (No sentido forte, humano e biográfico desse termo, pois o entendimento da experiência segundo uma ótica fisio-neuropsíquica é uma tradução ao "programa de verdade" da ciência, ou seja, é obviamente uma objetificação que perde de vista a sensibilidade como domínio em si, porque reduz o sensível-anímico ao sensorial e ao físico-orgânico.)

Eis a ambigüidade: ao dizermos que o outro classifica diversamente de nós, evitamos perguntar se existe, nas experiências e/ou estados de consciência que nos causam assombro, algo além do que pode ser legitimamente traduzido (e apropriado segundo os nossos códigos) apenas como sistema de classificação. Na verdade, evitamos perguntar pelo não-sabido (em nossos códigos; portanto, dirigimo-nos ao outro já com a resposta, e não com a pergunta) e, de fato, desconsideramos a experiência. Tal ambigüidade é muito semelhante àquela mencionada anteriormente quanto à noção de crença, senão a mesma: um posicionamento defensivo diante da alteridade, face ao medo de sermos absorvidos pelo objeto. No entanto, veremos que é notável, se quisermos ser leitores minimamente fidedignos, como o objeto das "conexões entre estímulos e simbolismo" está longe de ser uma descrição de um dos núcleos reais, principais ou secundários, do livro de Castañeda.

Analogamente, também é bastante difícil escaparmos à sedução da dicotomia e da noção de poder presentes nos termos da outra contribuição principal: a investigação da relação entre atores manipuladores e manipulados na experiência, ou ainda, de condutores e conduzidos numa conversa (mesmo porque a nossa obsessão pela coerência se exprime inclusive como desconfiança e maquinação mental, sistemáticas e voltadas para identificar/classificar a ideologia e/ou a posição ideológica do outro). Sabemos que o procedimento dicotômico e sua afinidade com determinada postura de poder não resultam de uma abordagem ingênua, mas constituem internamente a manifestação do *self* ocidental no modo de pensar.

Do ponto de vista de uma compreensão puramente relacional/horizontal da comunicação, também é perfeito ou adequado dizer que "um bruxo manipula a experiência" ou que um mestre iniciador "manipula a experiência" dos seus aprendizes/iniciandos. Formulações tão rotineiras quanto essas atuam contra a possibilidade de ir ao encontro de um outro tipo de pensamento ou conhecimento (por imagem), cuja natureza instaura diferentemente a relação intersubjetiva (além da relação consigo mesmo e com o Todo, uma vez que essas três dimensões são membros de um mesmo movimento); e aqui também estou querendo referir que a possibilidade desse conhecimento ser reconhecido entre os nativos (no caso, o velho feiticeiro yaqui) passa naturalmente pela possibilidade de os antropólogos acederem a esse tipo de conhecimento - o que, na minha preferência, deveria ser formulado como *conectar com o pensamento por imagem*.

Afirmar que entre as melhores contribuições do esforço de Castañeda estaria a investigação acerca da relação estímulo fisiológico/simbolismo local é incidir numa leitura anterior ao que ocorre na performance da obra. Marcus & Fischer apontam com inteira adequação que as etnografias experimentais, e em especial as "modernistas", têm uma queda especial pelos caminhos da pesquisa: costumam conduzir a etnografia de modo colado aos percursos que o campo vai impondo ao pesquisador e à pesquisa, pois nesses percursos estariam os principais *dados* que a reflexão deveria tomar para chegar ao conhecimento (que talvez possa atingir o diálogo). Em outras palavras, a atenção que os experimentos etnográficos modernistas (e possivelmente os novos experimentos em geral) devotam aos percursos da pesquisa de campo seria uma das principais motivações para que nesses experimentos se definisse o centro do enfoque em torno das conversas/ interações entre sujeitos-etnógrafo, uma vez que aí se exprime a tensão das dissonâncias de perspectivas (e por vezes as consonâncias empáticas). É justamente nessa direção que se empenha a performance da etnografia do "aprendizado de bruxaria".

Ora, Castañeda tinha, inicialmente, a intenção de pesquisar a respeito do "conhecimento" dos índios do México relativamente às plantas alucinógenas. Deve ficar claro que o tipo de *conhecimento* referido neste último sentido é

sinônimo de "sistemas de classificação", "categorias lógicas do pensamento", "simbolismo local" e noções semelhantes; é sinônimo da redução das outras possíveis formas do conhecimento ao "programa de verdade" dominado pela inteligência racionalista. Entretanto, o planejamento prévio da sua pesquisa sofreu uma inflexão nada desprezível quando o pesquisador passou a entrar em contato com D. Juan.

Quando Castañeda, segundo seu relato de introdução ao livro, esteve com o feiticeiro pela primeira vez, solicitou a este que lhe ensinasse a respeito das plantas alucinógenas que os índios conhecem. D. Juan resistiu durante algum tempo em aceitar a transmissão dos seus conhecimentos; por fim, após várias insistências do antropólogo, ele tomou "literalmente" a expressão "aprender sobre as plantas" e decidiu que Castañeda iria se iniciar na arte dos bruxos: D. Juan declarou que "havia fumado" o pesquisador, isto é, que já conhecia a "intenção e a natureza" do mesmo e que era "o seu escolhido" - escolhido como aprendiz, do mesmo modo que o próprio D. Juan tivera seu mestre (seu "benfeitor"). Para o mestre, o aprendizado por conversas não vale nada, "é pura estupidez": é preciso praticar. A partir daí ocorreu a inflexão que define a transformação do trabalho de campo do autor em iniciação.

A tensão entre "aprender conversando e tomando notas", como queria o antropólogo, e "aprender" como entendia (a rigor, como sabia) D. Juan, perpassa todo o livro: porque é um elemento da tensão entre "programas de verdade" e seus profundos pressupostos pedagógicos (ou vínculos com o mundo). Não apenas uma tensão amortecida, distanciada sob o véu das noções que organizam a compreensão, mas também a tensão trazida na narrativa memorialística pessoal que inclui o medo. Aliás, gancho literário ou não, o livro termina com a capitulação de Castañeda diante do medo de prosseguir a aprendizagem. Ainda que esse tenha sido um final *literário* (numa acepção má, de coisa romaneada com o intuito de seduzir), o objetivo das etnografias modernistas ao adotarem estratégias dialógicas é, como já mencionado, o de enfatizar uma mensagem, e, no livro de Castañeda, a mensagem enfatizada está muito longe de ser a das conexões estímulos fisiológicos/simbolismo local, pois está centrada na relação de iniciação, no que D. Juan entende por *aprender* e na forma pela qual isso se dá, enfim, numa pedagogia e em perguntas relativas ao Ser. A mensagem dirige o foco para a interação entre dois sujeitos e seus "programas de verdade".

Toda a ênfase está na tentativa de aproximação da natureza do registro a que pertence o conhecimento de D. Juan e da forma de experiência pressuposta, segundo o "sistema de crenças" dele, para aceder a tal registro. O leitor é convidado a realizar essa aproximação ao longo da descrição do processo do próprio pesquisador, porque esta apresenta percursos das nossas dificuldades em conectar com o modo pelo qual esse conhecimento experimenta os vínculos com o mundo.

Por sinal, tendo tal ênfase/tensão pela frente, o leitor atento percebe que nem sempre, nos relatos desse livro, o registro dos "estados alterados de consciência" é atingido com o expediente da ingestão das plantas alucinógenas. Isso será textualmente explicitado pelo autor somente noutra obra: esse ponto é retomado na abertura do terceiro livro (*Viagem a Udán*) relativo ao empreendimento junto a D. Juan; Castañeda corrige então a afirmação feita em *Las enseñanzas de D. Juan*, de que a ingestão das plantas era procedimento necessário e obrigatório no método de ensino do mestre-feiticeiro. (15) O método, diz o antropólogo, era efetivamente de caráter "pragmático" - compreendendo "técnicas", passos ordenados e progressivos de ensino e de experimentação empírica do que ia sendo aprendido -, porém, o expediente das plantas psicotrópicas fora a técnica escolhida pelo mestre em virtude das idiosincrasias do pesquisador. D. Juan confirmou, já num estágio avançado do aprendizado e quando isto lhe foi perguntado, que escolhera essa estratégia para quebrar a dura resistência do aprendiz à abertura ao "estado de consciência" compatível com os conhecimentos nos quais se iniciava: para que o aprendiz pudesse "parar o mundo", para poder "ver" (Castañeda, s/d. p. 9). Ainda segundo ele, seria possível atingir com outras "técnicas" a mesma realidade dada na percepção "extraordinária" (como ele nomeia) propiciada pelas experiências com ingestão. A "suposição básica", presente nos dois primeiros livros, diz o autor (p. 7), de que os estados produzidos pelos psicotrópicos "eram os únicos meios de me comunicar e aprender aquilo que D. Juan estava querendo ensinar-me, estava errada". Ora, essa suposição básica errada faz parte, no trabalho aqui analisado, dos elementos que objetivam a tensão que perpassa o texto e que é o foco do estudo. A bem dizer, é um erro verdadeiro, porque o núcleo da representação etnográfica é o percurso real vivido em campo.

Então, se a linguagem do autor guarda ressonâncias do padrão causa-efeito e dá margem a leituras segundo a dualidade de poder *manipulados-manipulado*, o conteúdo deliberado (mensagem) do livro e a performance do todo do

texto instigam o distanciamento perceptivo face às tentativas de padronizar a realidade segundo o "programa de verdade" científico-racionalista. Inclusive porque a construção do texto destaca a ironia impassível com que o *informante* desnuda as crenças - ou imagem do mundo que dá suporte ao conhecimento - do antropólogo. Aliás, o feiticeiro tem a noção de "descrição da realidade" (idem, s/d) para designar as variantes nas imagens do mundo aprendidas na socialização. Segundo ele, aprendemos uma "descrição da realidade", isto é, um padrão de percepção, porque fomos continuamente solicitados a fazê-lo, a tal ponto que, se alguém deseja "ver" de outras maneiras, terá de "quebrar" aquela descrição profundamente arraigada em sua visão.

E, se não bastasse a propriedade da performance da obra em promover o distanciamento face às invasões redutoras da própria "descrição de realidade" do autor, a retificação de que a ingestão das plantas é apenas um meio entre outros (para a conexão com as entidades das plantas e para a iniciação no conhecimento que as últimas propiciam) esclarece que o próprio "sistema de crenças" do *nativo* compreende formulações explícitas a respeito da sua diferença face a quaisquer desdobramentos do padrão causa-efeitos. Esse dado novo se encaixa no sentido da mesma tensão entre "programas de verdade", renovando-lhe o assombro, pois, para que se possa interagir com aquelas entidades, é necessário atingir um estado extraordinário da percepção, porém isto não quer dizer que a realidade das entidades e do "mundo" do qual fazem parte seja um mero efeito de alterações no funcionamento ordinário da percepção.

Por exemplo, no "sistema de crenças" de D. Juan, o peiote não é apenas uma espécie de planta, ou tampouco uma planta habitada por uma entidade, mas é um ente em si, cujo mundo é uma realidade distinta, que existe independentemente da subjetividade dos homens. As vias para que se venha a saber se ele, a entidade do peiote, "gosta" ou não de um homem que quer conquistar sua confiança e os poderes que propicia, podem ou não passar pela ingestão progressiva de porções da planta. (Qualquer que seja a via, será sempre algo terrivelmente ritualizado, principalmente para um ocidental, inclusive porque exige a auto-espreita aguda das próprias intenções e desejos, entre outras coisas a que se deve dedicar extrema atenção.) A iniciação a essa forma de conhecimento - que é pragmaticamente transmissível e dependente da natureza/individualidade de cada um - deve levar cada indivíduo a trilhar um caminho próprio, assim como cada um é único. (Como se vê, o "sistema de crenças" em questão contém uma noção pragmática de individuação e opera uma interconexão de caráter intersubjetivo com a natureza, ou antes, com os entes que habitam o Todo, o Cosmo.)

A representação etnográfica na obra aqui estudada se permite o "assombro diante da crença", porque preserva a "literalidade da performance" (Cf. Segato, op. cit.) da mesma: os participantes do jogo/da experiência nesse "sistema de crenças" são homens, em sua condição falha e mortal, e entes que possuem poderes que podem vir a compartilhar com os homens que possam e saibam lidar com tais poderes. (Nas palavras do feiticeiro, entes que podem ser "aliados" daquele que quer tomar o caminho de "um homem de conhecimento".) E a esse espaço do "jogo" próprio da crença (conhecimento) de D. Juan que a antropologia praticada por Castañeda se dirige, uma vez que é nele que a qualidade específica da experiência se manifesta. A experiência orienta inteiramente a construção do objeto da pesquisa, o que não impede evidentemente que outra orientação de pesquisa na disciplina se interesse pelo "sistema de crenças" de D. Juan como *representações ou classificações* referentes às conexões estímulos fisiológicos-simbolismo local.

Seguindo ainda com Marcus e Fischer, temos que os experimentos modernistas apresentam dois grandes riscos. O primeiro seria o da limitação a uma mera confissão do antropólogo, um simples registro das idiossincrasias da sua experiência, produzindo dessa maneira um relato marcado por um "nihilismo atomista" que impossibilita a generalização da experiência de um só etnógrafo. Igualmente, a generalização das informações sobre o universo pesquisado estaria seriamente limitada porque os textos modernistas tendem a trabalhar com apenas um informante e, assim, não haveria garantia de que o informante eleito fosse representativo da cultura de um grupo. O segundo risco é relativo à suposição de que o texto editado sob a forma de diálogo com os sujeitos seria mais capaz de captar a autenticidade da realidade dos nativos, com a vantagem de permitir ou convidar o leitor a co-participar da condução da interpretação. Mais uma vez, é possível contrapor que essas críticas seriam procedentes somente na ausência de uma noção de diálogo em sentido forte - pelo menos no que toca às características do livro de Castañeda.

O livro pode ser encarado como um relato memorialístico pessoal. Entretanto, não é mera confissão idiossincrática; antes, é a tentativa de compreender a própria experiência a partir dos termos das crenças do feiticeiro. Por isso mesmo, a ênfase recai nos percursos dessa tentativa, já que estes são reveladores das dissonâncias que entram

em cena conforme a ordem da experiência que está sendo comentada pelo mestre. Se a experiência do antropólogo é única, o fato de que entre ele e seu informante se dê um embate cultural entre "programas de verdade" não é obviamente um fato idiossincrático. Disso decorre que o problema da representatividade e da generalização não se colocam nos termos de Marcus e Fischer. Estes autores estão a solicitar uma representatividade enquanto cultura de grupo, uma generalização de tipo sociológica (horizontal). A solicitação é heterônoma se temos em vista que o enfoque do livro recorta a tensão entre "programas de verdade" que descrevem a realidade.

Se o que pensa D. Juan, se o seu modo de conhecimento não pode ser derivado do contexto de um grupo, ou generalizado para uma cultura, é porque Castañeda está fazendo um outro tipo de antropologia. Ele está se aproximando da antropologia da imaginação simbólica, como propõe Durand: a investigação das criações do espírito humano (e não a investigação dos condicionamentos das instâncias coletivas sobre as manifestações do espírito). A generalização possível é a que se pode fazer através da comparação entre conhecimentos de diversos feiticeiros. (16) Também seria plausível a comparação com as expressões das formas da consciência geradas nas experiências místicas. E, como o conhecimento de D. Juan é da natureza das sabedorias, poder-se-ia compará-lo ao de sábios que se valem de performances outras no ato de conhecer. A representatividade dele é, portanto, do âmbito da poética do espírito humano.

A segunda crítica é que o texto sob modelo "dialógico" se apóia na suposição simplista de que o recurso a farras transcrições dos diálogos de campo conservaria maior transparência ou autenticidade dos dados. Todo texto, diz a crítica, é sempre uma edição; perde-se nele muito das dimensões não-verbais e outras importantes mediações da comunicação oral. É sempre uma autoria; a pretensão de maior autenticidade pode ser um meio de ocultação do autor. Esse é um problema que não poderei explorar mais longamente aqui. Entretanto, partindo do livro de Castañeda, parece-me que, apesar da notória intenção de conferir a impressão de autenticidade, o mais significativo é a seletividade que destaca a mensagem relativa às dissonâncias entre os "programas de verdade". A bem dizer, acho melhor não me deter na intenção do etnógrafo ao adotar o texto de modelo dialógico; acredito que é preferível entender que as formas do espírito, e seus programas de verdade, agem sobre a seletividade que o antropólogo exerce sobre a bagagem de campo, atuando ou na direção de textos que permanecem na "horizontalidade", perdendo assim o que é da matéria da experiência, ou na direção da "verticalidade". Daí que é perfeitamente plausível a existência de textos *dialógicos* apenas quanto ao estilo, sem que neles ocorra o aceder à experiência/ao diálogo; vice-versa, certamente existem textos de outros estilos que conseguem a ascensão ao diálogo real.

Por felicidade, no livro aqui comentado, a seleção que o espírito exerceu na edição do texto - nitidamente literária, *arrumadinha* -, e também naquilo que ocorreu em campo, operou a favor da preservação da verticalidade da imagem. Descrevendo de modo mais rigoroso, nesse livro a prioridade é situada no que se dá entre os "programas de verdade"; a suposição de que a motivação do experimento etnográfico é a maior transparência ou autenticidade deve ser reformulada: a etnografia dirige o foco para dimensões ou parte das dimensões essenciais que nas etnografias convencionais são descartadas porque permanecem como ruído incoerente com os códigos de inteligência aplicados para organizar a compreensão.

*Las enseñanzas de Don Juan* é apresentado pelo autor como um desenvolvimento a partir de uma pergunta básica nascida da experiência que viveu durante o período em que esteve em aprendizado junto ao "bruxo" (estadias de campo iniciadas em 61 e suspensas em 65). Durante os meses seguintes ao abandono da iniciação, surgiu a necessidade de compreender algo que havia experimentado: que o "ensinamento de D. Juan era um sistema coerente de crenças por meio de um método pragmático e experimental". A impressão de que os ensinamentos possuíam coesão interna aparecera já na primeira sessão do aprendizado e daí por diante a impressão se firmou: o mestre passou a fazer suas explicações por passos ordenados. A pergunta desenvolvida é, portanto, "descobrir essa ordem e compreendê-la" - o que resultou numa tarefa de "extrema dificuldade" (Castañeda, 1986, p. 38).

No livro, esse desenvolvimento é realizado em duas partes, com dois tratamentos distintos: A primeira, "Os ensinamentos", é uma performance temporal situada ao longo do percurso da aprendizagem. É a parte escrita com qualidade literária. Nela estão reunidas: conversas com D. Juan, editadas de maneira a destacar a mensagem mencionada acima; memórias das performances dos "estados alterados de consciência" experimentados a cada ingestão de um 'alucinógeno (e que haviam sido registradas no diário de campo algum tempo depois da experiência, ou seja, quando o antropólogo já se julgava de volta à "realidade de consenso ordinário", o que ocorria em geral alguns

dias depois do transe); descrições dos passos extremamente ritualizados que o mestre-feiticeiro realizava e prescrevia a cada preparativo que precedia a ingestão de uma planta. Nas palavras do autor, a primeira parte resumir-se-ia a uma edição das suas notas de campo. A segunda parte, "Uma análise estrutural", procura demonstrar a coesão interna do "sistema de crenças"; para tanto, o autor procede a decomposições das crenças sob a forma de premissas e assertivas lógicas que revelam coerência, uma vez aceitos seus pressupostos. É uma parte inteiramente dependente da anterior e de leitura aborrecida, assemelhando-se mais a uma sistematização descarnada da performance vivida (que a primeira parte expressa), pela qual o pesquisador pôde alcançar essa sistematização. Não aparece em momento algum qualquer preocupação em situar D. Juan como representativo de uma cultura específica (salvo a exceção do subtítulo do livro, que traz a classificação de "uma forma de conhecimento yaqui"); ao contrário, Castañeda diz que "o velho feiticeiro viajou muito durante sua vida, tendo mantido contato com diversos sistemas de crenças indígenas e "o seu conhecimento podia ser produto de múltiplas influências" (idem, p. 36). Mais do que isso, declara Castañeda, não é sua intenção "determinar seu meio cultural preciso" (idem), pois o propósito é compreender a experiência por ele vivida de iniciação às práticas do sistema de D. Juan - a iniciação, como diz o último, a um modo de "aprender" que pode transformar um homem em um "homem de conhecimento".(17)

Castañeda concluiu que só poderia vir a compreender a experiência de coerência que viveu nesse aprendizado se o fizesse nos termos do próprio conhecimento do mestre, pois a tentativa de fazê-lo diferentemente, ou de aplicar as suas categorias para tornar inteligível a experiência, resultou inútil. Partiu, então, do reconhecimento de que havia uma regularidade em todo o processo de aprendizagem: a de que o feiticeiro insistira particularmente no uso de plantas alucinógenas para que fosse possível "aprender". Feita essa descoberta, o próximo reconhecimento foi que, para D. Juan, "a importância das plantas alucinógenas consistia no fato de produzir etapas de percepção particular em um ser humano", percepções essas que o autor denominou "estados de realidade não ordinária". Disso decorre que os ensinamentos se constituíam como um sistema pragmático, composto por atos ordenados num processo temporal, e não por mera transmissão oral de conteúdos. Para D. Juan, o único meio de realizar um aprendizado pragmático - e o único meio de alcançar a "sabedoria" e o "poder" - estava nos "estados de realidade não-ordinária". Como já foi dito, esses estados não eram estritamente devidos à ingestão das plantas alucinógenas. Muito embora para a iniciação de Castañeda as ingestões tenham sido necessárias, o mais significativo era a possibilidade de aceder à "realidade não-ordinária", e uma vez que ele tivesse aprendido a lidar com as plantas poderia seguir seu caminho de "homem de conhecimento" sem aquele recurso. Portanto, nos termos de D. Juan, há duas realidades, ou dois estados de percepção igualmente reais: o ordinário, ou da realidade cotidiana, e o não-ordinário.

As conversas entre ambos apresentavam duas formas de consenso: o "consenso ordinário", ou da percepção corriqueira da vida cotidiana, e o "consenso especial", quando se tratava de lidar com percepções extraordinárias, em estado ordinário. (O que Castañeda denomina "consenso especial" é o modo pelo qual o que estou chamando *de pensamento por imagem* se aplica ao caso.) Nessas situações - como a que aparece no trecho da conversa sobre o vôo -, o mestre empreendia, segundo Castañeda, o exercício de uma seletividade sobre as sensações, visões e sentimentos mais significativos do que o antropólogo lhe relatava após cada estado não-ordinário. A seleção tinha por meta converter as imagens fornecidas pela percepção extraordinária em ensinamentos pragmáticos, em "conhecimento".(18)

A única forma de compreender o modo de lidar com esse tipo de percepção era a aceitação da "verticalidade" de um "consenso especial". Uma vez aceito esse consenso, as impressões extraordinárias tornavam-se atos ("etapas operativas") do processo de aprendizado que, como decompõe Castañeda, tinha por "meta operatória o tornar-se um homem de conhecimento". Aprendendo a lidar com o que iam revelando essas impressões/sensações/imagens, um homem poderia vir a alcançar, se conseguisse superar todos os obstáculos do caminho, uma visão própria a "um homem de conhecimento".

A preocupação em dar conta da sensação de coerência como encadeamento lógico levou à conclusão de que: *só se tornava viável compreender a própria experiência nos termos do outro*. Esta me parece ser a formulação mais sintética da natureza dialógica da antropologia praticada no livro. (Seria generalizável tal proposição de compreender a própria experiência nos termos do outro? Acredito que a generalização é possível como pergunta - pergunta pela experiência -, a ser conduzida caso a caso, pesquisa a pesquisa.)

Nesta última direção, o antropólogo verificou que a característica mais constante do "sistema de crenças" era que todo "aprender" e todo "conhecimento" se davam através de atos. Não fosse a constatação do caráter pragmático, é

possível que a sistematização de Castañeda corresse o risco de perder sua experiência e, sobretudo, o *modo pelo qual*, no sistema do informante, se dá a experiência. Por isso mesmo, ele teve que descrever a performance específica do que é se iniciar no conhecimento possuído por D. Juan. Esse conhecimento só se faz com estados especiais da percepção, porque se exercitando dessa forma um homem pode, com o tempo e depois de longo aprendizado, chegar a imagens reveladoras acerca de coisas que queira saber ("adivinhar"), da própria existência, do destino, ou dos obstáculos no caminho para se tornar "um homem de conhecimento", quais sejam: "o medo, a claridade da mente, o poder e a velhice (morte)".

Com o "esquema estrutural" Castañeda (1986, p. 226) tem a intenção de "revelar a coesão interna e a força lógica dos ensinamentos de D. Juan". Nessa parte do livro o autor tende a tomar o conhecimento do mestre-feiticeiro como um corpo de *conceitos ou classificações*. A meu ver, o objetivo de decompor os ensinamentos como um conjunto de unidades e seu encadeamento lógico tem o mérito de explicitar dificuldades colocadas pelo embate entre "programas de verdade"; entretanto, creio que é uma proposição inadequada e de importância menor se se considera a natureza da imagem simbólica e/ou a forma do ato de conhecer no "sistema" do informante. Parodiando Gadamer quanto ao que é mais instigante no diálogo platônico sobre a amizade, a própria performance da etnografia de Castañeda permite superar a preocupação com o aspecto lógico e desperta o interesse tanto pela natureza do conhecimento quanto pelo aspecto pedagógico do "sistema de crenças". Na esquematização das etapas do aprendizado junto a D. Juan, o autor destaca os ensinamentos mais constantes da iniciação que tem por meta ser um "homem de conhecimento". Esses ensinamentos mais constantes possibilitam entender a sensação de coerência (que o autor quer compreender) *como uma questão de atitude básica, ou de caráter*: as "crenças" têm uma espinha dorsal ou essência antes de tudo, no que diz respeito ao modo de proceder, à forma ou postura do caminho de um "homem de conhecimento". Um resumo desse corpo de ensinamentos permitirá mais alguns apontamentos a respeito da sua natureza de imagem.

O conhecimento que se adquiria através dos atos prescritos pela pedagogia de D. Juan não era mais do que uma forma especial de ver. Além do mais, o estado do ser um "homem de conhecimento" era, segundo a linguagem do antropólogo, "impermanente": jamais chegava a ser obtido de modo definitivo, porque ser um homem assim era sempre manter a meta de ser um "homem de conhecimento". A rigor, isto era algo que só seria verdadeiramente assimilado ao longo do processo de se manter voltado para a meta, sendo que um homem que julgasse, num determinado momento desse caminho, ter alcançado definitivamente a consecução da meta, era exatamente um homem que se perdeu do verdadeiro caminho, pois cedeu às seduções da "claridade da mente e do poder" que os estados de realidade não-ordinária vão proporcionando, com o tempo, a quem os experimenta.

"Medo, claridade da mente e poder" são, nesta ordem, os três primeiros inimigos desse árduo e solitário caminho. (Relembrando, o epílogo do primeiro livro é a confissão do autor de que sucumbira ao primeiro inimigo.) Ao longo das experiências de estados de realidade não-ordinária, um homem tem medo. Ter medo não é algo que o desqualifique para "seguir aprendendo"; ao contrário, é algo que lhe ensinará "o respeito", diz D. Juan. É preciso sempre "seguir adiante, vencendo o medo", apesar do medo. Se, apesar disso, um homem vai adiante, chegará a dominar o medo. Então, depara com os dois outros "inimigos". A "claridade da mente" ocorre porque, após um longo tempo de iniciação junto aos estados de realidade não-ordinária, um homem experimenta que nada mais lhe é obscuro. Mas, se se deixar iludir por essa "luz" que invade o seu espírito e a sua visão, ficará cego, incapaz de prosseguir no caminho do verdadeiro conhecimento. Se conseguir vencer o segundo inimigo, seguirá adiante e, então, surgirá o "terceiro inimigo de um homem que busca aprender: o poder" que adquire através dos seus "aliados" (os entes não-humanos) e que lhe permitirá realizar "façanhas". Segundo D. Juan, o perigo aqui consiste em julgar que o "poder" é de si mesmo. Se um homem se ilude dessa maneira, também estagnar-se-á em meio ao caminho. O último inimigo é a velhice (e a morte): a velhice tenta um homem, para que se entregue ao cansaço, e um homem que já venceu os três obstáculos anteriores terá que resistir ao cansaço. A morte revela mais uma vez, conforme a análise da lógica interna feita por Castañeda, a impermanência do que é ser "um homem de conhecimento"; é o obstáculo perante o qual não há superação possível.

Mas o antropólogo entende, em sua "análise estrutural do sistema de crenças, que há uma compensação para a impermanência de um homem de conhecimento". Dom Juan reiterou diversas vezes ao longo do aprendizado que um homem deveria se perguntar se o caminho que está seguindo é um "caminho que tem coração". Esse caminho é aquele que dá a alguém "uma vida forte, serena (calmada)". (19) (E, segue o feiticeiro, geralmente só um velho se lembra de

perguntar se um caminho tem coração.) O antropólogo tenta várias vezes saber como alguém pode descobrir se está em um "caminho com coração". As respostas de D. Juan são inconsistentes do ponto de vista de uma definição logocêntrica. Ele apenas afirma que basta perguntar ao caminho se este tem coração, porque se não o tiver derrotará um homem, já que não há um lugar onde chegar: há somente caminhos a percorrer, "sem alento". A única certeza que se pode ter é se o caminho vale por si. Ele também faz entender que um tal caminho é destituído de "ansiedade e de ambição": um homem deve querer aprender sem pressa e sem ambição; deve querer conquistar um "aliado". (Na iniciação de Castañeda, os aliados em questão eram as personalidades da erva do diabo e do fungo chamado "*humito*", ambos alucinógenos, que atuavam, para o homem que soubesse/pudesse conquistá-los, trazendo "poder", no caso da erva do diabo, e "sabedoria", no caso do "*humito*". Para o feiticeiro, todos nascem para aprender e o farão por bem ou por mal; então, é melhor que um homem se disponha a aprender e melhor ainda se puder conquistar um "aliado".)

No seu esforço de tornar "inteligível" sua própria experiência, Castañeda classifica o "caminho que tem coração" como "uma compensação para o valor negativo da impermanência" e como "uma metáfora". (20)

Ora, só se pode considerar que o "caminho com coração" é uma "compensação" para a "impermanência", se considerar-se que o objetivo a perseguir é algo inatingível. Entretanto, o "conhecimento" no "sistema" de D. Juan nunca é objetificável. Ainda que o objeto seja o inatingível, já é um objeto. D. Juan fala da realidade de coisas intangíveis e misteriosas, que podem ser atingidas pelo conhecimento, da dependência e da necessidade de aprender a interagir com a agência dessa realidade para que um homem se mantenha no caminho do conhecimento. O conhecimento é caminho, sempre; é saber caminhar virtuosamente. Não está no futuro, ou em um objeto, ainda que inatingível, a ser perseguido como uma obsessão. No "sistema de crenças" de D. Juan, o conhecimento tem a natureza gratuita das sabedorias: é como a vida e a natureza, bastam em si. Pensar assim é pensar com a experiência e perguntar pelo caminho.

Também é abstrato e apenas classificatório dizer que o "caminho que tem coração" é "metáfora". É mais encarnado e concreto perceber que se trata de uma imagem que localiza precisamente o centro da experiência viva e do conhecimento que nasce da experiência. Caminhar com o coração é fazê-lo de modo perceptivo: a percepção, por natureza, é "inconcebível" (Castañeda, 1993) - escapa ao controle pelas capacidades intelectivas -, e tem afinidade com os sentimentos e seus potenciais pragmáticos de orientação. Nos ensinamentos do mestre-feiticeiro, aquele que caminha em desacordo com a percepção/os sentimentos se perde de si mesmo. E quem segue em acordo se torna forte, calmo, confiante. A imagem descreve, portanto, a performance da experiência do acordo com a própria natureza, tal como isso pode ser sensivelmente experimentado - tanto quando há consonância com essa senda, como quando dela alguém se desvia.

Enfim, as avaliações de "compensação" e "metáfora" nascem das abstrações intelectuais, descarnadas da percepção, da segunda parte do livro e, mais uma vez, exprimem a tensão entre "programas de verdade" - agora, face à natureza da imagem do "caminho com coração". "Compensação" e "metáfora" são classificações externas ao propósito de compreender a própria experiência segundo os termos do outro; assim, penso que o mais adequado é seguir entendendo essa "análise estrutural" como renovação e desdobramento do embate entre "programas de verdade". Isso é possível porque a primeira parte consegue o efeito intencionado: o da literalidade da experiência de uma angustiante iniciação em um "programa de verdade" irreduzível ao intelecto.

### **A performance pedagógica dos ensinamentos de D. Juan**

Não só o esforço de Castañeda se insere no que seria uma antropologia dialógica - aquela que se põe na presença das performances do espírito e da experiência -, mas também a forma do conhecimento de D. Juan é da natureza elemental do diálogo. D. Juan transmite conteúdos em seus ensinamentos, via de regra, após um estado de realidade não-ordinária. Mas a transmissão de conteúdos tem por pré-requisito a *experiência da forma*, o pensar por imagens, e tudo consiste em atingir uma forma de ver - à semelhança da performance da obra de arte. Um exemplo será ilustrativo.

Numa dada situação em que estava na fase de aprender a fazer perguntas a Mescalito - a entidade do peiote, uma figura semi-humana com quem se pode "falar" e de quem jamais podemos falar do mesmo modo como conversamos no estado de consenso ordinário, segundo D. Juan -, Castañeda, após relatar haver tido a visão da figura



da entidade (que era tal como o feiticeiro a descrevera antes do contato do aprendiz com a entidade), diz ao feiticeiro que não conseguia compreender o que ela lhe dissera como resposta. Aliás, que não conseguia identificar sequer a pergunta que estava em seu coração - como D. Juan instruiu que fizesse - no momento em que se entrevistara com Mescalito. Então, o mestre oferece o entendimento que o aprendiz não alcançava: ao aparecer também como uma "luz", em seguida à aparição como figura semi-humana, a entidade do peiote estava indicando ao aprendiz que este não pertencia a "dois mundos"; o mundo dele, Mescalito, é um mundo sem diferenças, assim como a luz, ao passo que o mundo do aprendiz é o mundo do ser humano e há que se conformar com isso. A imagem da "luz" seria a resposta à pergunta que estava no coração do aprendiz quando da visão; em sua inexperiência de primeiros passos, a intenção recôndita de Castañeda era a presunção de que podia alcançar uma outra forma de existência: era isso que ia pelo seu coração durante aquele estado de realidade não-ordinária. (A presunção do inexperiente de atingir uma existência supra humana não é evidentemente apenas um fato idiossincrático da personalidade e do aprendizado do autor. Na imagem da luz podemos reconhecer a imagem das vozes - em particular a de Mefistófeles - que disputam a consciência do Fausto; a visão de Goethe das perspectivas seminais do *self* na modernidade: dentre elas, a onipotência.)

Este exemplo mostra que no "sistema" do informante a transmissão de um conteúdo pressupõe a percepção do modo pelo qual alguém está se dirigindo a si mesmo, ao outro e ao mundo. As imagens só se abrem ao entendimento (com todo o ser) se ocorrer, reiteradamente, a conexão com o presente, com a pergunta que vai pelo coração, com a intencionalidade. Em termos aproximados, diria que é o autoconhecimento, ou a conexão com a própria intenção/atitude - se esta última for tomada como uma constelação de sentimento, vontade e suposições que já se encontram como bagagem biográfica de alguém.

A impossibilidade de objetificação do conhecimento praticado por D. Juan - a "impermanência" do estado de "homem de conhecimento" - é outro elemento claramente presente no sentido forte de dialogia. Trata-se do não-sabido, da assunção de que a atitude real de conhecimento dialógico compreende o desconhecido - que, na internalidade da crença do feiticeiro, não é acaso, mas agência dos entes cósmicos, do Desconhecido. É uma forma de conhecimento na qual não existe a separação entre experiência e pensamento e tampouco a separação sujeito-objeto, porque esta última pressupõe a redução do mundo a objetos finitos, limitados, recortáveis e devoráveis pela inteligência. Como é um conhecimento não-dissociado da experiência, é sempre moral. Assim como no diálogo platônico sobre a amizade existe a moralidade (ou ética) da amizade como gratuidade da experiência de crescimento da intimidade consigo mesmo, simultaneamente com o crescimento da intimidade com o outro, nos ensinamentos de D. Juan o conhecimento é uma meta que está associada a um caminho que não leva a parte alguma, mas que "tem coração". A atitude básica parece muito semelhante à conclusão do diálogo de Platão, embora literalmente as performances da experiência de conhecer sejam distintas.

Podemos dizer que a forma de aprendizado no "sistema de crenças" do nativo compreende uma atividade de reflexão e auto-inspeção, desde que a reflexão não seja entendida como operação de uma consciência atomizada, psicológica e mental que investiga a si mesma. Isto porque, naquele "sistema", essa atividade só se faz pela conexão com o cosmo: nas imagens, nas sensações e nos sentimentos que os entes cósmicos assumem e produzem nos estados de realidade extraordinária. Somente a aceitação da realidade desse terceiro participante no processo de aprendizado torna possível aceder ao "programa de verdade" dos ensinamentos de D. Juan. A estrutura, ou melhor, o elemento desse aprendizado, ou do conhecimento que visa, é da natureza da dialogia. Trata-se de um processo de iniciação, pelo qual se imprime no iniciando a atitude dialógica: o iniciando deverá aprender as regras do jogo do que é aceitar a condição do "ser humano", o que, por sua vez, é o mesmo que aceitar as regras do que é "aprender". O diálogo seria a ontologia da experiência pressuposta no modo de conhecer de D. Juan.

Porque inexiste a separação da continuidade entre o espírito humano e o cosmo, aquilo que um homem pode vir a conhecer depende do estreito caminho da correta relação com forças/ entes cósmicos. Aquele que procede dessa maneira ganha, de acordo com esse "sistema de crenças", "confiança" e "domínio de si". A observância da correta relação face à agência cósmica (e que proporciona o sentimento de confiança) introduz, portanto, a presença e a dependência contínuas do elemento do desconhecido. Assim, o conhecimento no "sistema" do informante é da ordem elemental do jogo, porque "aprender" é aceder à forma de participar do jogo que o desconhecido e/ou o cosmo joga, através de nós. Se não se supera "o medo, a claridade da mente e o poder", o jogo é interrompido e o conhecimento deixa de sê-lo, uma vez que é fixado num desses três inimigos da participação no jogo. Ou seja: o "medo" impede a abertura ao desconhecido como participante do jogo; a "claridade" leva quem a alcançou à cegueira de acreditar que já

sabe tudo que pode acontecer no jogo; "o poder" leva quem o experimenta a supor que pode estabelecer as regras do jogo e portanto, o jogo se torna para esse alguém um objeto cuja existência independe do ato de jogar. Para D. Juan o homem que consegue dominar o medo e não se deixa seduzir nem pela "clareza" nem pelo "poder", alcança "a confiança, a clareza e o poder". O único modo de "um homem de conhecimento" conquistar esses três atributos é não se deixar vencer ou iludir por eles. Qualquer um desses "inimigos" rompe a co-participação e a reciprocidade de perspectivas que instauram o espaço do jogo, do dialógico.



Uma ressalva: por convenção, D. Juan foi classificado até o momento como *informante*. A rigor, na etnografia de Castaneda isso não é adequado porque, como ela está centrada no percurso da iniciação pessoal do antropólogo, o aprendiz é o informante do mestre-feiticeiro. É ~o antropólogo quem fornece dados relativos às suas experiências de estados extraordinários para dar curso ao aprendizado necessário para vir a compartilhar da natureza do conhecimento de D. Juan. Ou, ainda, aprendizado que deve conduzi-lo "a parar o mundo", colocando em suspenso a "descrição de realidade" que lhe é familiar, e a "ver" de outra forma.



Se a comunicação etnógrafo-nativo é o que possibilita fazer antropologia, uma antropologia dialógica teria que lidar com a comunicação com as distintas formas da experiência. Essa comunicação deve ser possível porque o espírito humano conhece a função poética, a província do pensamento por imagem - e conhece ao modo próprio do conhecimento no registro dessa função, que é conectável por experiência.

## NOTAS

\* In *Poemas e pensamentos*, 1993, tradução de H. Haetinger. São Paulo, Instituto Christophorus.

1. A respeito da "metáfora do diálogo" em experimentos etnográficos recentes, ver a ampla avaliação de Marcus e Fischer (1986) acerca dos últimos trinta anos da produção antropológica. Para uma crítica de usos da noção de diálogo em antropologia social ver também Crapanzano (1991).

2. Focalizo esse sentido a partir de vertentes filosóficas - como em Platão, Gadamer e Buber - e teológicas - como em R. Panikkar, basicamente. Não tenho intenção de realizar uma leitura extensa da literatura hermenêutica relativa ao tema, pois as referências mencionadas permitem definir com suficiência um sentido bastante claro e vigoroso de diálogo - e este suscita perguntas relevantes para a antropologia. Além disso, este artigo também não abrange todas as implicações e interesses relativos ao diálogo nas novas etnografias, limitando-se a levantar questões em uma determinada direção.

3. Utilizei a edição em castelhano (FCE, México/Argentina) e conservo o título nesse idioma porque, além de ser o mesmo do original em inglês, o título da tradução brasileira (lançada em 1968) desloca a ênfase do original na relação com D. Juan e com seu conhecimento - ênfase bem importante para minha argumentação, como deverá ficar claro.

4. Empresto neste trecho expressões de Segato (1992), em sua crítica das dificuldades da antropologia social frente ao Sagrado. Ao longo do artigo emprego amplamente noções desenvolvidas pela autora, em especial a de "programa de verdade" e as imagens contrapostas de "verticalidade" da experiência daquele que crê e de "horizontalidade" do discurso antropológico.

5. Utilizo a noção de espiritualidade à semelhança do entendimento de Carvalho (s/d): no sentido de que a "espiritualidade" já implica uma dimensão de "subjetividade trabalhada" (idem, p. 6), um desenvolvimento espiritual individualizado que vai além do comportamento normativamente esperado numa dada comunidade. Esse desenvolvimento, levado a efeito por características e necessidades idiossincráticas, ocorre, no comum das vezes, a partir de um dado "sistema articulado de crenças" religiosas (idem) - ou, como me parece mais genérico e inclusivo da situação de pesquisa de Castaneda, a partir de "sistemas de crenças" que envolvem experiências do transcendente como fonte de conhecimento e autoconhecimento.

6. Carvalho (op. cit.) ressalta que experiências humanas do mesmo gênero, como as de natureza místico-espiritual, podem ter expressões e formas de transmissão radicalmente distintas, o que torna ousada e desafiante a comparação antropológica dos seus núcleos qualitativos. Na tradição cristã

ocidental, os grandes místicos produzem registros textuais/conceituais do conhecimento revelado por experiência transcendente, ao passo que em outras tradições, como ocorre por exemplo no transe místico do candomblé, a expressão verbal (inclusive a oral) é pobre e não-valorizada. Neste último caso, no desenvolvimento da espiritualidade, a expressão comunicativa das revelações incorporadas pelos indivíduos parece se dar em registros de natureza empática e intuitiva e, acima de tudo, ocorre de maneira ritualizada.

7. Quanto a tematizações relativas ao *self* na produção recente da antropologia, ver também a coletânea de ensaios de Marsella & Hsu (1985). A conotação do termo *self* mereceria uma reflexão à parte. Penso que por vezes o termo é empregado com uma conotação que ficaria mais próxima da tradução como ego - e menos como sujeito (e menos ainda como o *Self* na acepção do "Si-Mesmo" na psicologia analítica de Jung). De qualquer modo, essa discussão não é contemplada neste artigo.

8. Poderiam ser tomados outros exemplos, já que as propriedades da ação do símbolo no universo do Sagrado são semelhantes às da arte, do sonho, do mito, entre outros universos da experiência - pois todos são de fato criadores de experiência. Porém, as especificidades da experiência mística, tais como a possibilidade de certo tipo de consciência, as questões relativas a desenvolvimento espiritual e a ação de seres e forças que chamaríamos metafísicos, bem como os desafios que tais especificidades estabelecem para o diálogo, guardam maior proximidade com o que emerge no livro de Castaneda.

9. Diante do Sagrado, os antropólogos se posicionam "defensivamente" sob a noção de "crença", evitando o temor da "absorção pelo objeto", nas palavras de Claverie (1990, p. 63).

10. Em Durkheim (ef. Segato, op. cit.), essa apropriação obteve uma das suas expressões mais acabadas, de larga influência na disciplina. Apesar de afirmar que o Sagrado e o Profano constituem a dualidade essencial da religião, que são gêneros irreduzíveis entre si; apesar de vislumbrar a natureza afetiva da experiência religiosa e da genial concepção da religião como ritual, ou como ação cuja performance e qualidade seriam aquelas do encontro e da integração (que formula como a "efervescência" que os cultos inscrevem na afetividade dos indivíduos); o passo seguinte da teoria da religião de Durkheim rumou para a redução da afetividade, do encontro e do Sagrado como expressões de uma razão prática, de uma realidade (profana) mais real que o Sagrado, a sociedade, que se imprime no espírito como "categorias do entendimento" e sistemas de classificação. Na vertente de pesquisas orientada por essa teoria, a religião passa a ser interessante na medida em que possibilita a compreensão do contexto social do pensamento simbólico - o que aprisiona o símbolo na rede dos códigos de classificação, reduzindo-o a signo de algo e afastando a dimensão de experiência que habita em todo símbolo.

11. Para além da antropologia, na filosofia do símbolo de Ricoeur, a conotação de interpretação passa pelo movimento da interlocução dialógica, pela pergunta pela experiência, porque escapa à redução de um "programa de verdade" a outro, ao buscar um terceiro lugar: aquele que pode surgir quando o pensamento, no momento histórico em que já não podemos crer na verdade da experiência do mito religioso, se deixa interpelar por essa verdade. Ao indagar pelo sentido vivo da simbólica do Mal no mito adâmico e na ("pseudo") noção de pecado original, ele especula se o enigma desse símbolo está no fato de que nomeia um irracional que pode ser reconhecido na "experiência do Mal" (Ricoeur, 1978). Então, para levar adiante essa especulação - posicionada a partir daquilo que o enigma da experiência anímico-espiritual trazida no símbolo "nos dá a pensar" -, o pensamento já não se encerra num âmbito apenas intelectual. Para poder falar desse irracional, o filósofo utiliza palavras que evocam a experiência biográfica: "toda consciência que desperta para a tomada de responsabilidade" pode conhecer que o Mal é algo que existe como um domínio (cósmico) fora de mim, como uma "quase-natureza", que eu dou continuidade mas que eu encontro "já aí". Ora, esse despertar (vertical) da consciência, que de algum modo já pode reconhecer esse mistério do Mal, só pode ser algo que se dá àqueles que se encontram num determinado estágio de um desenvolvimento espiritual (a iniciação cristã).

12. Aproximamo-nos, portanto, de Bachelard, da forma de conhecer nascida da poética (cf. Durand, op. cit.). E também de Jung, entre outras coisas porque a sua psicologia evita a redução da imagem simbólica como mero sintoma de algo e entende que os símbolos situam um registro para além da consciência e da intelecção, registro com o qual as experiências biográficas poderão levar o espírito individual a se conectar, à maneira da performance da imagem, com as experiências anímicas sedimentadas nos símbolos, o que é vivido como revelação.

13. O veredicto sobre a amizade, formula Gadamer (1980, p. 20) é que: "One must know oneself what friendship is if one is to grasp once and for all that in it sameness and difference, longing and fulfillment, growing intimacy with others and with oneself, are all one and the same thing. And precisely this boys do not yet know." Nos termos de Buber (1982b), diria que a postura de Sócrates é exemplar do dialógico na pedagogia: quando entre o pedagogo e o educando há o desenvolvimento do instinto do vínculo. Aquele que ensina está trazendo facetas do mundo para os educandos; isso é mais do que a transmissão de conteúdos, pois é o desenvolvimento do próprio instinto do vínculo com o mundo, o que depende em muito da forma de fazer.

14. Castañeda, 1986, pp. 158-160. Optei por conservar este longo trecho (e outras citações menores, adiante) em castelhano, porque é sensível a perda de qualidade na tradução brasileira - que, aliás, nesse mesmo trecho adota por vezes o recurso de justapor termos e frases inteiras da edição em castelhano à tradução para o português.

15. Todas as citações de Castañeda sem indicação de fonte são referentes a *Las enseñanzas de Don Juan*. Este artigo se restringe à performance desse primeiro livro relativo ao aprendizado junto a D. Juan. Não há qualquer pretensão de abordagem do conjunto da obra do autor, mesmo porque ela me é desconhecida. Assim, como a iniciação do autor é retomada em outros livros, podem haver reelaborações que não estão sendo

consideradas aqui. As menções ao terceiro livro, *Viagem a Ixdán*, são fruto de uma consulta ocasional que veio a explicitar o sentido presente de maneira um pouco indireta no primeiro livro: de que a realidade extraordinária propiciada pela ingestão das plantas alucinógenas possui existência em si e pode ser conectada, segundo D. Juan, por outros meios (mais difíceis para um aprendiz inexperiente e muito jovem, como o pesquisador na época da pesquisa). A previsibilidade dessa ressalva, feita na introdução do terceiro livro, é devida inclusive à capacidade do primeiro livro de destacar que o aprendizado junto a D. Juan é algo extremamente difícil: ou seja, difícil inclusive na acepção de que os conhecimentos do feiticeiro não cabem na comodidade da alteração da percepção por meros estímulos fisiológicos.

16. Em uma resenha recente do livro de outra "discípula" do feiticeiro, Castañeda (1993) sugere esta comparação: "Dom Juan sempre deixou claro que as idéias dos feiticeiros da antiguidade continuam vigentes no mundo de hoje e que os feiticeiros modernos continuam se agrupando (...) em duas facções tradicionais (a atenção sonhadora e a atenção à espreita). Por este motivo, seu empenho como mestre foi trazer a seus discípulos, através de rigoroso treinamento e disciplina férrea, as idéias e práticas dos feiticeiros da antiguidade."

17. O autor não se preocupa em nomear seu empreendimento como dialógico; ele se limita a realizar sua experiência. Também inexistente no livro um tópico dedicado a discussões com as teorias antropológicas.

18. Na mesma resenha citada na Nota 13, Castañeda (1993) especifica ainda mais a particularidade do papel da percepção. A percepção é o traço essencial que permite recortar as *crenças* do mestre-feiticeiro como *sistema*: "Dom Juan acreditava que não existe em lugar algum do mundo, ou talvez nunca tenha existido, outro sistema, comparado àqueles dos feiticeiros pré-colombianos, que dependa da inconcebível porém pragmática natureza da percepção" (grifo meu).

19. Nas palavras de D. Juan: "Ningún camino Neva a ninguna parte, pero uno tiene corazón y el otro no. Uno hace gozoso el viaje; mientras lo sigas, eres uno con él. El otro te hará maldecir tu vida. Uno te hace fuerte; el otro te debilita." (Castañeda, 1986, p. 134).

20. "Don Juan sintetizaba la exposición razonada de todo su conocimiento en la metáfora de que lo importante para él era hallar un camino con corazón y luego recorrer todo su largo, con lo cual quería decir que la identificación en sí mismo bastaba; cualquier esperanza de alcanzar una posición permanente se hallaba fuera de los límites de su conocimiento." (idem, p. 237).

## BIBLIOGRAFIA

BUBER, Martin. (1982a), *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo, Perspectiva.

\_\_\_\_\_. (1982b), "Da função educadora". *Reflexão*, 23. Campinas, Inst. de Filosofia e Teologia, PUC.

CARVALHO, José Jorge. (s/d), "O encontro de velhas e novas religiões. Esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade". *Antropologia*, 131. Brasília, UnB.

CASTANEDA, Carlos. (1986), *Las enseñanzas de Don Juan - Una forma yaqui de conocimiento*. México/Argentina, Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_. (s/d.), *Viagem a Ixtlan*. Rio de Janeiro, Record.

\_\_\_\_\_. (1993), "Discípula do bruxo D. Juan revela a `arte de sonhar'" (Resenha do livro *Sonhos lúcidos*, de Florinda Donner). *Folha de São Paulo*, caderno "Mais!", S. Paulo, 31 de outubro.

CLAVERIE, Elisabeth. (1990), "La Vierge, la . désordre, la critique - Les apparitions de la Vierge à . Pâge de la science". *Terrain*, 14.

CRAPANZANO, Vicent. (1991), "Diálogo". *Anuário Antropológico* 88. Brasília, UnB.

DURAND, Gilbert. (1988), *A imaginação simbólica*. São Paulo, Cultrix/Edusp.

DURKHEIM, Émile. (1978), *As formas elementares da vida religiosa*. Série "Os Pensadores". S. Paulo, Abril Cultural.

GADAMER, Hans-Georg. (1977), "El juego como hilo conductor de la explicación ontológica", in *Verdad y método*. Salamanca, Sigueme.

\_\_\_\_\_. (1980), "Logos and Ergon in Plato's Lysis", in *Dialogue and Dialectic*. New Haven, Yale University Press.

- GEERTZ, C. (1978), *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar.
- MARSELLA, Anthony & HSU, Francis L.K. (1985), *Culture and Self - Asian and Western Perspectives*. Nova York/Londres, Tavistock.
- MARCUS, George & FISCHER, M.J. Michael. (1986), "Etnography and Interpretative Anthropology" e "Conveyng other Cultural Experience", in *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago/Londres; The University of Chicago Press.
- PANIKKAR, R. (1978), *The Intrareligious Dialogue*. Nova York, Paulist Press.
- PLATAO. (1969), *Lisis, o Dela amistad*. "Obras completas". Madri, Aguilar.
- RICOEUR, Paul. (1978), "O `pecado original'- estudo de significação" e "Hermenêutica dos símbolos e reflexão filosófica", in *O conflito das interpretações-Ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro, Imago.
- SEGATO, Rita Laura. (1992), "Um paradoxo do relativismo: o discurso racional da antropologia frente ao Sagrado". *Religião e Sociedade*, 16, 1: 2. Rio de Janeiro, Iser.