

## O LUGAR DA EMOÇÃO NO ENCONTRO ETNOGRÁFICO: CARLOS CASTANEDA E A LINGUAGEM DA DIFERENÇA

Frederico César Barbosa de Oliveira<sup>1</sup>



Todos os homens, uma vez socializados, são potenciais traidores de si mesmos (Berger, 2001, p.224).

**Resumo:** O objetivo central deste artigo é discutir as experiências emocionais dos antropólogos com “seus” nativos, utilizando uma abordagem lingüística do encontro etnográfico considerando, sobretudo, o encontro etnográfico como uma linguagem própria. Assim, me proponho a tomar as experiências descritas por Carlos Castaneda em seus livros, com “seu” informante Dom Juan, sobretudo, como uma grande metáfora capaz de nos dizer algo de mais geral sobre essa relação com a diferença e com a emoção.

**Palavras-chave:** Emoção, diferença, alteridade, antropologia, conhecimento.

**Abstract:** The central goal in this article is to discuss the emotinal experiences of anthropologists with “their” native, using a linguistic approach of the ethnographic conjuncture as a peculiar language. This way, I propose to take the experiences described by Carlos Castaneda in his books, with his informer Dom Juan, mainly as a great metaphor able to reveal us something more general about this relationship with difference and emotion.

**Keywords:** Emotion, diference, otherness, anthropology, knowledge.

O ponto central a ser discutido neste trabalho sobre a obra de Carlos Castaneda diz respeito à possibilidade de alguém – e, no seu caso, um antropólogo – abrir mão de uma visão de mundo já estabelecida e mergulhar completamente numa realidade distinta, tendo, por conseqüência, seus costumes, percepções e hábitos completamente alterados. Devo inicialmente destacar o caráter literário e muitas vezes ficcional que sua obra tem recebido por parte de muitos críticos, leitores e mesmo do meio acadêmico antropológico de uma forma geral. Ainda que, de fato, exista uma grande aura de mistério envolvendo os acontecimentos em seu trabalho de campo, não vejo porque não considerar alguns aspectos de seus relatos sobre o encontro com o índio Don Juan e analisá-los a partir de um viés hipersignificativo<sup>2</sup>, ou seja, como um exemplo extremo capaz de indicar algo de concreto e padronizado sobre a vida social e sobre as percepções que utilizamos para dar sustentação à nossa realidade. Para evitar me perder diante de suas reflexões num mundo tido por muitos como fantasioso e místico, invoco ainda a

experiência descrita por Vincent Crapanzano em seu encontro com “Tuhami”, como uma espécie de controle, que permite também uma maior aproximação da realidade científica acadêmica.

Pois bem, diante dessas perspectivas, permito-me dizer que temos duas metáforas, das quais, a partir das falas dos próprios antropólogos, proponho-me a trabalhar o encontro e, mais especificamente, o encontro etnográfico como uma linguagem. Trata-se, portanto, de propor um trabalho de interpretação dos diálogos – internos<sup>3</sup> e externos – dos próprios antropólogos, sobre sua experiência diante de uma realidade adversa à sua de origem e, a partir daí, reconhecer algo de mais concreto sobre o que realmente suporta as perspectivas de construção da identidade pessoal. Para me referir a essa identidade pessoal, utilizo o conceito de *Self*, recuperado pelo próprio Crapanzano em obra posterior a “Tuhami”<sup>4</sup>, em que propõe uma compreensão lacaniana do termo. Devo ressaltar a importância de trabalhar com as falas dos antropólogos, em função de serem pessoas já estabelecidas no meio científico-

<sup>1</sup> Professor da UNEMAT, campus de Alta Floresta-MT.

<sup>2</sup> Para mais detalhes sobre o aspecto hipersignificativo da linguagem, ver Santos (2002).

<sup>3</sup> Mesmo sendo uma conversa interna, é digno ressaltar que ainda assim é dirigida a um público determinado.

<sup>4</sup> Cf. *Hermes Dilemma and Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation. 1992.*



acadêmico, uma vez que interpretar suas preocupações diante de um mundo que ameace tal lógica é capaz de proporcionar uma visão, digamos, “mais elaborada” (ainda que subjetiva) sobre o que está em jogo nesse processo.

A partir da concepção de Mead<sup>5</sup>, considero que o indivíduo somente experimenta a si mesmo, de forma indireta, ou seja, a partir do ponto de vista de outros membros individuais, que fazem parte de um mesmo grupo social. O Outro significa não apenas um indivíduo concreto, mas tudo aquilo que nos circunda de forma simbólica, provendo o mundo de significados. Segundo Crapanzano: “ele é um *locus* transcendental de significado” (1980, p. 9).

Um outro componente importante dessa análise, que diz respeito à constituição e afirmação do *Self*, é o conceito de *Terceiro* avançado por Peirce (1955). Esse conceito certamente não se apóia em uma definição fixa, uma vez que tem seu significado definido em função da situação e do próprio valor que lhe é conferido pelo *Self*. De acordo com Peirce, que se preocupou em estabelecer uma fenomenologia das idéias, lançando mão, sobretudo, de conceitos da lingüística, os elementos do fenômeno são divididos em três categorias: qualidade, fato e pensamento. O primeiro é representado pela qualidade positiva, o segundo pela atualidade do fato e o terceiro por uma lei ou convenção que governa os significados futuros. Assim, se deixamos para resolver as coisas do pensamento em função do primeiro ou segundo elemento, o que ocorrerá será uma quantidade inexaurível de significados. O ponto central, portanto, da argumentação de Peirce é que o significado de um determinado fenômeno sempre dependerá de uma relação triádica. Sua concepção de signo admite, logo, como fundamental a presença do Terceiro ou interpretante, ou seja, algo que se coloca para alguém (sujeito), em relação a algo (objeto) e cria na mente do sujeito um signo equivalente, que adquire significação em função da mediação de uma convenção ou lei, previamente, estabelecidas. De início, e para os propósitos deste trabalho, digamos que o Terceiro é tudo aquilo que aponta metaforicamente ou simbolicamente para a confirmação previamente

definida de um determinado *Self*. É aquilo que fortalece a concepção de um determinado indivíduo que ele é quem sempre acreditou ser.

Assim, apresento uma primeira questão que será capaz de nos conduzir de forma mais direta ao ponto central desse trabalho: reconhecendo que o *Self* é constituído social ou culturalmente (tomando como referência o Terceiro peirceano, que avaliza e garante o significado), o que ocorre quando o indivíduo tem seu *Self* ameaçado por um outro conjunto de significados que o faz avaliar seus conceitos e rever suas concepções e seu mundo anterior? De acordo com Crapanzano, temos nessa situação, um dilema de intencionalidade uma vez que:

O outro deve importar na constituição de seu próprio *self*; não deve simplesmente ser um objeto do escrutínio científico ou quase-científico. Para compreender o Outro, o etnógrafo deve vir a *participar* o melhor que puder da realidade do Outro. Sem considerar as dificuldades usuais que vêm com esta entrada em uma tradição cultural estrangeira, o etnógrafo é arrastado para o interior de um dilema de intencionalidade. [...] De um lado, o etnógrafo deve se engajar na vida dos povos que estuda [...] Do outro lado, o pesquisador de campo deve permanecer fiel à sua intenção preliminar: fazer pesquisa. (1980, p. 141-142, grifo meu, tradução minha).

Considerando que nossos dois exemplos dizem respeito a situações em que o antropólogo mantém viva a questão de se envolver com o outro, mas sempre com o receio de se perder nesse mundo estrangeiro, procuro reconhecer os mecanismos que operam nessa defesa do *Self* (mais no caso de Crapanzano) e o que é perdido quando se muda de mundos (no caso de Castaneda).

Tomando inicialmente a experiência de Castaneda, cabe aqui delinear uma breve introdução sobre seu encontro e as circunstâncias em que ocorreu. Teria sido então no verão de 1960, quando era estudante de antropologia da Universidade da Califórnia, em Los Angeles, que Castaneda fez algumas viagens ao Sudoeste dos Estados Unidos, com o intuito de coletar informações sobre as plantas medicinais da região – mais especificamente o peiote – utilizadas pelos

<sup>5</sup> Cf. *On The Social Psychology*. Chicago: University of Chicago Press, 1964. A concepção de *Self* que me proponho a trabalhar tem mais relação com essa possibilidade da consciência de se perceber como tal de forma indireta e nem tanto a partir das formulações do interacionismo simbólico avançadas por este autor.

índios locais. Numa dessas viagens, teria sido apresentado por um amigo a um índio Yaqui – tido como grande conhecedor de plantas –, que se apresentou como Don Juan (CASTANEDA, 1995, p. 17).

Tendo de antemão compilado uma longa lista de traços culturais dos índios Yaqui, a partir da literatura etnográfica, Castaneda havia preparado uma genealogia com quadros de parentesco, que buscava completar com o auxílio do índio<sup>6</sup>. Reproduzo a seguir o diálogo que teve com Don Juan a partir desse momento:

– Como você chamava seu pai?

– Eu o chamava de Papai – respondeu ele muito sério.

Fiquei meio contrariado, mas continuei, supondo que ele não tivesse entendido. Mostrei-lhe o quadro e expliquei que um espaço era para o pai e outro espaço para a mãe. Dei como exemplo as diferentes palavras usadas em inglês e em espanhol para pai e mãe. Pensei que talvez devesse ter escolhido a mãe.

– Como você chamava sua mãe? – perguntei.

– Eu a chamava de Mamãe – respondeu, num tom inocente.

– Quero dizer, que outras palavras você usava para chamar seu pai e sua mãe? Como os chamava? – disse eu, tentando ser paciente e educado.

Ele coçou a cabeça e olhou para mim com uma expressão estúpida.

Puxa! – disse ele. – Agora você me pegou. – Deixe me pensar.

Depois de um momento de hesitação, pareceu lembrar-se de alguma coisa e eu me preparei para escrever.

– Bem, disse ele, como se estivesse pensando muito seriamente – de que outro jeito os chamava? Eu os chamava: Ei, Papai! Ei mamãe!

Ri contra a vontade. A expressão dele era realmente cômica e, naquele momento, eu não sabia se era um velho absurdo caçoando de mim ou se era realmente um palerma. Com toda a minha paciência, expliquei-lhe que essas eram questões muito sérias e que era muito importante para meu trabalho preencher os formulários. Tentei fazê-lo compreender a idéia de genealogia e de história pessoal.

– Quais eram os nomes de seu pai e de sua mãe? – perguntei.

Olhou me com olhos límpidos e bondosos.

– Não perca tempo com esse tipo de besteira – disse ele baixinho, mas com uma força insuspeitada.

Eu não sabia o que dizer; era como se alguma outra pessoa tivesse pronunciado aquelas palavras. Um momento antes, ele era um índio desajeitado e burro, coçando a cabeça; e depois num instante, inverteram-se os papéis: eu era o burro e ele olhava para mim com um olhar indescritível, que não era de arrogância, nem desafio nem raiva nem desprezo. Seus olhos eram límpidos e penetrantes.

– Não tenho história pessoal – disse ele, depois de uma longa pausa. – Um dia eu descobri que a história pessoal não me era mais necessária e, como a bebida, eu a deixei de lado. (CASTANEDA, 1997, p. 25-26).

Se considerarmos que é nos diálogos e interações sociais que o indivíduo se define, definem-se os papéis e hierarquias, é possível notar, nessa passagem, que algo não ocorre conforme o planejado na mente do antropólogo. Quando Castaneda apresenta o quadro genealógico a ser preenchido com a ajuda de Don Juan, algumas categorias já parecem dadas de antemão para o observador, mas não para o observado. Para Castaneda, seria muito natural aproximar-se – avalizado pela figura de pesquisador universitário – de um índio pertencente a um determinado meio cultural e, a partir desse encontro, tomar o nativo como seu informante. Inclusive, o fato de ter estudado traços culturais dos índios da região e propor um quadro genealógico são estratégias que visam entender o indivíduo a partir da cultura da qual faz parte, ou seja, através de sua história de vida.

No momento em que o índio parece não entender o propósito de tal quadro, o problema parece estar, de fato, em algum tipo de imprecisão lingüística que teria sido capaz de confundi-lo. De acordo com Crapanzano, o *Self* não é algo pronto ou acabado, deve ser formado continuamente através de um movimento dialético e, por conseguinte, as caracterizações ou tipificações do outro estão sujeitos a certos constrangimentos inerentes à linguagem (1992, p. 91). Porém, se a constituição do *Self* pressupõe um idioma (Terceiro) que possa garantir o significado, quando Don Juan diz que pesquisar sobre a história pessoal é besteira, esse Terceiro passa a ser ameaçado. A estabilidade inicial do diálogo interior do estudante de antropologia com

<sup>6</sup> A maior parte do material aqui utilizado foi extraída do livro *Viagem a Ixtlan*.



seus mestres e teorias é, logo, abalada. A posição de cientista – que sabe – em contraposição ao objeto de estudo – que fornece o saber – começa a correr perigo. Quando o antropólogo afirma que parece ter sido outra pessoa a pronunciar tais palavras, parece que seu idioma científico-acadêmico não estaria dando conta de abarcar tal tipo de mudança de papéis tão brusca e inesperada. O índio parecia aos poucos tomar conta da situação.

O diálogo se desenvolve, em seguida, no sentido de Castaneda entender como alguém pode viver sem possuir algum tipo de história pessoal. Ainda acreditando que possa ser algum tipo de problema no código, o antropólogo procura testá-lo com seu interlocutor (função fática da linguagem, como diria Jakobson), até perceber que os idiomas são incongruentes, ou ainda desacreditar o índio, retomando sua posição de superioridade no diálogo:

- Como é que a pessoa pode largar sua história pessoal? – perguntei com vontade de discutir.

- Primeiro, é preciso ter o desejo de largá-la – respondeu. – E depois é preciso passar a harmoniosamente cortá-la, pouco a pouco.

- Por que a pessoa havia de ter esse desejo? Eu tinha apego muito forte por minha história pessoal. Minhas raízes de família eram profundas. Sentia sinceramente que, sem elas, minha vida não tinha continuidade, nem objetivo.

- Talvez você possa me dizer o que quer dizer com abandonar a história pessoal. – continuei.

- Acabar com ela é o que quero dizer – respondeu, de maneira mordaz.

Insisti que eu não devia ter entendido o que ele dissera.

- Veja seu caso, por exemplo – falei. – Você é um yaquí. Não pode modificar isso.

- Sou? – perguntou sorrindo. – Como é que sabe disso?

- É verdade! – disse eu. – Não posso saber disso com certeza, a essa altura. Mas você o sabe e é isso que importa. É isso que torna tal fato história pessoal.

Achei que havia acertado um tento.

- A circunstância de eu saber se sou ou não um índio yaquí não torna isso história pessoal – respondeu ele. – Só quando outra pessoa sabe disso é que tal fato se torna história pessoal. E eu lhe garanto que nunca ninguém há de saber isso ao certo.

(...) Não conseguia entendê-lo. (...) Seu humor aborrecido e sua esperteza, sua expressão de burrice de boa-fé quando lhe perguntei pelo

pai e pela mãe, e depois a força inesperada de suas declarações, me tinha estraçalhado.

(...) Don Juan disse que todo mundo que me conhecia tinha idéia a meu respeito e que eu alimentava aquela idéia com tudo o que eu fazia.

- Você não vê? – perguntou, teatralmente. – Você tem de renovar sua história pessoal contando a seus pais, seus parentes e seus amigos tudo o que faz. Por outro lado, se não tiver história pessoal, não há necessidade de explicações; ninguém fica zangado nem desiludido com seus atos. E acima de tudo, ninguém o prende com seus pensamentos.

*De repente a idéia esclareceu-se em minha mente. Quase sabia dela, eu mesmo, mas nunca a examinara. Não ter uma história pessoal era realmente um conceito atraente, pelo menos ao nível intelectual; dava, porém uma sensação de solidão que eu achava ameaçadora e desagradável. Queria discutir meus sentimentos com ele, mas me controlei; havia alguma coisa de terrivelmente incongruente naquela situação. Sentia-me ridículo procurando entrar numa discussão filosófica com um velho índio que obviamente não tinha a “sofisticação” de um estudante universitário. De alguma maneira, ele me afastara de uma intenção original de lhe perguntar acerca de sua genealogia.* (CASTANEDA, 1997, p. 27-28).

Diante dessa passagem, podemos pensar um pouco sobre como se estabelece o *Self* no indivíduo e começar a perguntar se ele, de fato, é algo característico de toda sociedade. Partindo de algumas concepções psicanalíticas, Crapanzano argumenta que:

O *self* é um momento de parada no movimento dialético contínuo entre o *self* e o outro; e esta apreensão depende da tipificação do *self* e o do outro, através da linguagem e a tipificação do outro depende de um terceiro – garantidor do significado que permite a manifestação do desejo. (1992, p. 72, tradução minha).

O Terceiro seria, então, simbolizado pela lei, cultura, convenção e o que mais me interessa aqui, a língua. Assim, quando Castaneda afirma que sua vida não teria continuidade nem objetivo sem história pessoal, é possível inferir que o processo dialético e constante da definição de seu *Self* seria interrompido e aquele “eu”, muitas vezes reificado, que sempre lhe dava segurança diante da vida, poderia deixar de existir. Deixar de sustentar uma determinada imagem na mente dos outros, exatamente não mais lhes contando tudo o que fazia, parecia algo inconcebível em seu mundo. Se, como afir-

ma Berger (2001, p. 230), a identidade só é inteligível quando está localizada em um mundo, esse mundo somente existirá se houver uma dialética contínua entre indivíduo e sociedade (os Outros). De outra forma, os mundos interior e exterior podem tornar-se descontínuos e incongruentes. Daí o medo da solidão e da falta de objetivos.

Outro ponto chave dessa discussão repousa em compreender o momento em que Don Juan afirma que somente quando os outros sabem de alguma coisa, tal coisa torna-se história pessoal. Assim, devemos entender onde situa-se esse poder criador das palavras, que durante a comunicação – como afirma Austin (1962) – não apenas descrevem estados, mas também fazem coisas. Ao contar sobre sua vida para seus amigos e parentes, o que Castaneda estaria fazendo seria buscar um aval de uma caracterização prévia, ancorada num idioma social válido e reconhecível, na mente de terceiros. Nesse sentido, buscava receber de alguma forma um *feedback* que confirmasse uma certa imagem e, então, “(re)fizesse” a sua identidade. As palavras parecem, assim, firmar de forma privilegiada uma determinada forma de pensar, ou ainda uma ideologia ou superestrutura (BAKHTIN, 2004, p.17). Assim, é possível reconhecer, como Saussure, que a língua é um fenômeno social por excelência, mas, por outro lado, a fala não é meramente individual, como viria a afirmar Jakobson. A oposição entre forma e conteúdo, ponto de vista e objeto sequer seria operativa nessa análise.

Quando alguém nos diz algo relativo a uma imagem passada que procuramos reafirmar no presente, essas palavras visam produzir um efeito prático, o de situar um indivíduo dentro de um papel correspondente aceito no interior de um determinado idioma cultural. Aqui também tem papel fundamental a figura do “outro significativo” (BERGER, 2001, p. 175), uma vez que as definições de pessoas com maior envolvimento afetivo têm maior poder de apresentar-se como realidade objetiva. E, ainda, cada sociedade deve ter um repertório particular de formas de comportamento ritualizadas (tradicionalizantes) capazes de aproximar o interior do exterior, o subjetivo do objetivo.

Até aqui espero ter encontrado alguns caminhos sobre como a história pessoal opera na constituição do *Self*. No entanto, a pergunta de Castaneda sobre o porquê de alguém desejar não ter uma história pessoal não deixa de incomodar. Certamente, a resposta de Don Juan já é em alguma medida esclarecedora, quando afirma que agindo assim não ficamos presos aos pensamentos dos outros, ou a uma imagem construída no passado. Assim, o que estaria dizendo é que teríamos a liberdade de expressar um suposto “verdadeiro eu”. Fica evidente aqui que o índio parece ser um pleno conhecedor das lógicas dos dois mundos<sup>7</sup>.

De acordo com Crapanzano, os “verdadeiros entendimentos” da nossa cultura estão localizados em um lugar sempre misterioso e potencialmente ameaçador: a mente do outro (1992, p. 97). Assim, a partir daquilo que se imagina que o outro imagina, a “voz da consciência” profere o veredicto final – porém sempre instável e carente de renovação – sobre o significado e a verdade referente àquilo que somos. Bom, mas será que, de fato, existiria essa possibilidade de alguém não se reconhecer que não a partir de um Outro, ou será que o *Self* existiria em todas as sociedades e culturas, sendo apenas expresso através de modalidades distintas?

Crapanzano assume que os conceitos simbolicamente mediados pelo *Self* afetam a auto-consciência e que tais conceitos variam de sociedade para sociedade. Esse autor ainda afirma que essa auto-consciência e a linha entre objetividade e subjetividade podem variar entre sociedades (1992, p. 74). Um bom exemplo é a experiência de Maurice Leenhardt em “Do Kamo”. Partindo da perspectiva de Levy-Bruhl, Leenhardt afirma que as pessoas se percebem muito mais como personagens de uma coletividade do que indivíduos objetivos. A realidade é muito mais sentida que representada. Os canaque, logo, não reconhecem a possibilidade de uma reflexividade, uma vez que a noção de *Self* requer não simplesmente a consciência de um mundo contrastivo, mas o reconhecimento de sua própria alteridade naquele mundo. Em suma, é indispensável a noção de posse. Porém, esse autor acaba admitindo que, com a “chegada” da

<sup>7</sup> Quando me refiro a dois mundos, não quero dizer que o mundo de Don Juan seja o da sociedade daqui, uma vez que Castaneda mesmo faz questão de enfatizar que ele é um sujeito a parte de sua sociedade de origem, o que não significa dizer que não esteja inserido numa cultura. E de fato está: a cultura dos feiticeiros xamãs.

reflexividade, por meio dos missionários e de outros elementos da modernidade, a participação cósmica deixa de existir ou pelo menos perde seu lugar preponderante.

No entanto, no caso de Castaneda, o movimento parece ter ocorrido no sentido inverso. Assim, para analisar sua experiência, devo considerar que em algum momento ele foi levado a cruzar o umbral do outro mundo e viver como um feiticeiro xamã, que em tese não tem história pessoal, uma vez que esse tipo de prática seria percebida valorativamente como algo que prende o indivíduo às amarras do “eu”. Nesse sentido, se tomarmos o Terceiro peirceano, a partir de uma perspectiva mais micro do que aquela avançada sobre o idioma (linguagem) cultural, talvez possamos ir um pouco mais além. Vejamos, então, a passagem que se segue, em que Don Juan inicia uma explicação de como apagar a história pessoal:

- Pouco a pouco deve criar uma névoa em torno de si; deve apagar tudo em volta de si até que nada possa ser considerado coisa sabida, até não haver nada de certo nem de real. Seu problema é que você agora é real demais. Seus esforços são por demais reais; seus estados de espírito também. Não se fie tanto nas coisas. Precisa começar a se apagar.

- Para que? – perguntei, com trulência.

Nesse momento, vi claramente que ele me estava aconselhando um comportamento. Em toda a minha vida, tinha um acesso quando alguém procurava me dizer o que devia fazer; a simples idéia de me dizerem o que fazer me colocava imediatamente na defensiva.

- Você disse que queria aprender a conhecer as plantas – respondeu calmamente. – Queria conseguir alguma coisa por nada? O que pensa que isso é? Combinamos que você me faria perguntas e eu lhe diria o que sei. Se não quiser, não há mais nada a dizer um ao outro. Sua terrível franqueza me agastou e, de má vontade, concordei que ele tinha razão.

- Então vamos dizer que seja assim – continuou. – Se quer aprender a respeito das plantas, como não há realmente nada a dizer sobre elas, você deve, entre outras coisas apagar sua história pessoal.

- Como? – perguntei.

- Comece com as coisas simples, assim como não revelar o que você realmente faz. Depois, deve abandonar todas as pessoas que o conhecem realmente bem. Assim, você construirá uma névoa em torno de si.

- Mas isso é absurdo – protestei. – Por que as pessoas não me podem conhecer? O que há de errado nisso?

- O que há de errado é que, uma vez que o conheçam, você é coisa em que se fiam e, desse momento em diante, não poderá romper o fio dos pensamentos deles. Pessoalmente, gosto da liberdade total de ser desconhecido. Ninguém me conhece com certeza, como as pessoas o conhecem, por exemplo. (CASTANEDA, 1997, p. 29-30).

Antes de qualquer coisa, devo reforçar que Don Juan, mesmo intuitivamente parece conhecer muito bem a lógica pela qual opera o mundo do pesquisador. Dessa forma, esse diálogo se desenvolve praticamente como uma armadilha para capturar Castaneda e envolvê-lo no mundo dos xamãs. Para que Castaneda pudesse, realmente, “se apagar”, a sugestão do índio partia exatamente no sentido de eliminar as relações que fossem capazes de funcionar como um Terceiro, mantendo o antropólogo em seu mundo de origem, renovando-o constantemente e dando-lhe alguma segurança. Partilhar relações com pessoas que partilham de um mesmo código significa que procuramos afirmar constantemente nossa lógica e, muitas vezes, acreditamos ser a única existente. Assim, recuperando o pensamento de Peirce:

Nossa lógica, mais do que uma operação mental é uma operação social, na qual nosso pensamento é o posicionamento de uma consciência em relação à outra em face de um objeto. Logo, nossa lógica seria, por definição, social, visto que ela existe apenas na medida em que coexistem interpretantes distintos diante de um objeto comum. (BORGES, 2003, p. 15-16).

Talvez tenhamos aqui um ponto marcante do momento em que Castaneda imerge decisivamente nessa outra realidade. Como não possuía nenhum informante, que também pudesse cumprir o papel de Terceiro, o antropólogo foi aos poucos se esvaziando de seu mundo, ao perder o sentimento de alteridade e envolvendo-se emocionalmente com o mundo e com a pessoa do índio Don Juan. A emergência da refletividade depende da conversação e comunicação e, a “voz da consciência” deixada “sozinha”, parece não dar conta. Lembremos também da experiência de Malinowski, que vivia às voltas com seu diário e seus romances, muito mais para transportá-lo de volta a seu mundo do que para passar o tempo.

Se, como disse anteriormente, é meu objetivo compreender como se processa essa passagem do *Self* de uma realidade mais objetiva para outra

mais subjetiva, cumpre-se ressaltar que a história pessoal não é o único componente nesse processo, mas talvez seja o primeiro a ser desafiado. A premissa básica do mundo dos feiticeiros xamãs é que a nossa realidade é apenas uma das muitas descrições possíveis e que, desde o momento em que nasce uma criança, todas as pessoas que com ela entram em contato criam e reforçam essa realidade em sua mente através de suas falas, até que, de fato, a criança é sócia desse mundo e sequer concebe que possa haver outros (CASTANEDA, 1997, p. 8-9). Daí exatamente a dificuldade de Castaneda em entender métodos e conceitos que eram estranhos a suas unidades de descrição. De acordo com Don Juan, apagar a história pessoal era um primeiro passo para ensinar o aprendiz a “ver” em oposição a simplesmente “olhar” e “parar o mundo” era o primeiro passo para “ver”. Portanto, não ter história pessoal era apenas mais uma tática para que o aprendiz pudesse penetrar no mundo dos feiticeiros. Inclusive, para que Castaneda se tornasse sócio desse mundo, Don Juan teria lançado mão de algumas plantas psicotrópicas, justamente com a intenção de “assustar” a sua lógica racionalista, que sempre o mantinha preso a seu mundo de origem, uma vez que a interiorização somente se realiza com a emoção<sup>8</sup> ou identificação (BERGER, 2001, p. 176). Sobre essa dificuldade, temos uma fala de Don Juan, após quase dez anos do primeiro encontro:

*- Você ainda não conseguiu – disse ele, sorrindo. – Nada parece adiantar, porque você é muito teimoso. Mas se você fosse menos cabeçudo, provavelmente já teria “parado o mundo” com qualquer das técnicas que lhe ensinei. (CASTANEDA, 1997, p. 10).*

Porém, como se sabe, em algum momento de seu aprendizado, Castaneda teria conseguido cruzar o umbral e fazer parte dessa nova ordem. Assim, sua saída ao dilema da intencionalidade é que, diante de uma outra riqueza de conceitos e significados, seu mundo original não foi capaz de suportar e sucumbiu a esse novo mundo chamado de feitiçaria. Portanto, ao fim de seu aprendizado, Castaneda afirma que:

*Eu tinha aprendido uma nova descrição do mundo de maneira convincente e autêntica, e assim eu me tornara capaz de obter uma nova percepção do mundo, de acordo com sua nova descrição. Em outras palavras, eu tinha conseguido ser “sócio”. (CASTANEDA, 1997, p. 12).*

Mesmo que Crapanzano afirme logo na primeira frase de seu livro, que “Tuhami” é um experimento, é razoável admitir que se trata mais de um experimento controlado. Analisando sua experiência, fica mais evidente que o autor está, de fato, escrevendo para um público acadêmico e, quando se vê diante das evocações poéticas e contraditórias de Tuhami, não hesita em invocar o Terceiro de uma teoria antropologia para buscar um significado mais seguro. Certamente, o dilema da intencionalidade é também vivido pelo autor em seu encontro etnográfico, porém, como procuro demonstrar a seguir, Crapanzano parece estar mais firmemente enraizado em sua cultura de origem e é capaz de lançar mão de artifícios mais poderosos de sua razão cientificista que não o permitam mergulhar numa viagem sem volta ao mundo emotivo de seu interlocutor. Passo, então, a relatar momentos em que sua subjetividade é exposta e quais mecanismos operam na afirmação de seu *Self* de forma *convincente*.

Tendo chegado ao Marrocos como um estrangeiro, Crapanzano afirma que seu objetivo inicial era entender pelo menos uma pequena faceta das vidas das pessoas que, por alguma razão, achara intrigante e significativa. Havia encontrado várias pessoas, porém poucas eram interessantes e dignas de estima como Tuhami. Tuhami era, como afirma Geertz: “O ladrilheiro marroquino, analfabeto, [...] considerado um forasteiro ou mesmo um paria pelas pessoas de seu círculo”, que “morava sozinho numa choça [urbana] escura e sem janelas”, e que se via casado com uma diaba caprichosa e vingativa, um [...] espírito de pés de camelo chamado ‘Aisha Qandisha” (2002, p. 124-125). Além disso, era um mestre da magia e um esplêndido contador de histórias. De acordo com Crapanzano, seu “assistente” estava pronto para dar e ele, como pesquisador – apoiado em sua “avareza científica” – pronto para receber.

<sup>8</sup> Durkheim e Mauss, em *Algumas Formas Primitivas de Classificação* (1903), também comentam sobre a força da emoção nas representações coletivas e sobre como a afetividade social teria enfraquecido, diante do pensamento refletido dos indivíduos e do avanço da lógica científica (2001, p.455).



É, portanto, por meio do poder que a palavra exerce nas sociedades islâmicas (GEERTZ, 1997)<sup>9</sup> e na habilidade evocativa singular de Tuhami que se torna possível destacar alguns momentos em que as identidades são afirmadas e também situações que ameaçam a própria identidade do pesquisador que buscava apenas por informações para completar sua pesquisa. Não é meu objetivo entrar aqui nas interpretações do antropólogo a respeito das funções sociais que a fala exerce no dia a dia dos marroquinos. Apenas destaco que as recitações cumpriram um papel de lançar o indivíduo em mundo liminar que permite a ele certos privilégios, removendo-o de certos constrangimentos da vida social (CRAPANZANO, 1980, p. 84).

O que mais me interessa é a capacidade que as palavras proferidas por Tuhami têm de causar algum impacto no mundo lógico-reflexivo do antropólogo. Assim:

Tuhami reagiu ao nosso encontro, como disse, com uma dose de fantasia e auto-referência. Era freqüentemente impossível distinguir o que era real do que era sonho e fantasia, alucinação e visão. Seu interesse não era informativo, mas sim se voltava para o aspecto evocativo da linguagem. Ele se contradizia tão freqüentemente que a mínima ordem que eu buscava em sua vida transforma-se em uma forma dele se articular. (CRAPANZANO, 1980, p. 14, tradução minha).

Mais uma vez é fundamental reconhecer que as palavras não somente visam descrever ou informar algo. Assim como nos lembra Leach (1966), a própria fala é uma forma ritual e, como este, exerce um efeito tradicionalizante (perpetua o conhecimento necessário à sobrevivência) e, ao mesmo tempo, estabelece-se como um sistema de comunicação. Tuhami buscava um preenchimento mais completo através do uso da metáfora e da função poética da linguagem (JAKOBSON, 1971), sem, com isso, negar sua qualidade de fantasia. Segundo Crapanzano, “there was always something captivating about Tuhami’s discourse. It was as though he wanted to entrap me, to enslave me through the power of the word in an intricate web of fantasy and reality” (1980, p. 140).

Exatamente por intermédio do poder das metáforas em propiciar um salto imaginativo e da força das redundâncias (TAMBIAH, 1985) que as entoações de Tuhami funcionavam como fórmulas mágicas, transportando-o para uma outra realidade de santos e demônios, ameaçando levar consigo o antropólogo.

Mesmo diante do perigo de ser capturado, Crapanzano enfim reconhece que deveria se tornar um ativo participante na história de vida de seu interlocutor se realmente quisesse apreender a ele e seu mundo de forma mais completa. Como já mencionado, a emoção também produz conhecimento e, segundo o pensamento de Simmel, recuperado por Crapanzano, o conhecimento do Outro com sentimento e frescor teria sido perdido nas teorias mais recentes que procuram tipificar, rotular e alienar. Nesse sentido, deixando de lado a perspectiva de superioridade que seu *Self* no mundo ocidental lhe conferia e constatando um envolvimento emocional, Crapanzano chega a afirmar que “O cuidado fazia parte de nosso relacionamento” (p. 141 / tradução minha). Assim, reconhecendo que as identidades são definidas na interação e que o conhecimento deve ser negociado, confessa que: “Eu me tornei, imagino, um pivô de articulação sobre o qual ele podia girar sobre suas fantasias, a fim de criar a si mesmo como desejasse” (p. 140 / tradução minha).

Admitindo que teria sido cativado e seduzido pelas evocações de Tuhami, Crapanzano também assume que teria se resguardado com mecanismos oferecidos por sua ciência. O autor afirma que a forma pela qual o impulso de tal tipo de cognição, baseada na fusão de percepções, orienta-se diz respeito a um certo medo do oposto, ou seja, a possibilidade de nos perdermos no solipsismo. Então, o pesquisador aciona o diálogo (condicionante) com o Terceiro da teoria antropológica que opera no sentido de afirmar o lugar do “eu” em seu mundo e colocar o Outro no seu lugar de alteridade. Como afirma Bakhtin, é somente impregnada de conteúdo ideológico (aqui entendido como interpretante peirceano) que a consciência se torna consciência e, por conseguinte, isso somente ocorre no processo de interação social (2004, p. 34).

<sup>9</sup> Citando Geertz: “No caso da fé islâmica, cujo ponto central é a retórica divina, a linguagem é considerada sagrada porque é semelhante à palavra de Deus” (p. 168). “Em termos de linguagem, ou mais precisamente em termos de linguagem atuada, a poesia se encontra entre os imperativos divinos do Corão e o empurra-empurra da vida cotidiana, e é isso que lhe outorga seu status incerto e seu estranho poder” (p. 177).

O principal artifício que o antropólogo diz ter acionado relaciona-se à “distância etnográfica”, posto que se trata de um mecanismo retórico que o permitiu mascarar sua posição e racionalizá-la ao mesmo tempo. Contudo, mesmo que o Terceiro referido pelo antropólogo para lhe dar estabilidade e segurança seja a teoria antropológica e os mecanismos de sua ciência, parece-me que havia um outro que, se ali não estivesse presente, possivelmente a “voz interior” da consciência do *Self* não tivesse dado conta de sustentá-lo em seu mundo reflexivo. Refiro-me a seu “assistente de campo” e tradutor, Lhacen. Segundo Crapanzano: “Ele me deu a distância e me protegia do contato direto e imediato. Lhacen era menos um estranho que Tuhami. Eu imagino que Lhacen representava um papel similar para Tuhami. Ele de nenhuma forma se colocava no caminho” (p. 146, tradução minha).

Teria sido, então, através desse Terceiro “presentificado” – em alguns momentos também operando como Segundo (ou seja, com índice) – que o antropólogo teve seu primeiro contato com o Marrocos. Nesse sentido, Lhacen, em algumas situações, era um ícone e um índice que logo permitiam “traduzir” as conversas de um modo aceitável e seguro. Ele e o pesquisador eram estranhos a Meknes<sup>10</sup>, a Tuhami e um ao outro. Dessa forma, aquele outro que em algum momento Crapanzano afirma que sua presença não seria suficiente para distanciá-lo de Tuhami, parecia operar como um garantidor de significado. Então, ainda que Lhacen fosse capaz de ocultar sua presença nos momentos do diálogo, o *Self* do antropólogo podia “percebê-lo” e sentir sua proximidade com seu mundo. Portanto, a saída de Crapanzano ao dilema da intencionalidade é que certamente seu mundo teria sido abalado diante de um outro mágico e poético de Tuhami. Todavia, os mecanismos de defesa de sua razão reflexiva parecem ter operado com relativo sucesso, mas não sem deixar alguma dúvida sobre a riqueza e a validade daquela outra realidade. Como ele mesmo afirma: “O encontro etnográfico, como qualquer encontro, mesmo distorcido pelo imediatismo ou pelo tempo, nunca termina. Ele continuamente demanda interpretação e acomodação” (1980, p. 140, tradução minha).

Se, de fato, o indivíduo nasce em mundo de palavras, que, por sua vez, faz parte de uma ordem simbólica, construindo-o e ao mesmo tempo lhe

dizendo o que ele é, espero ter conseguido mostrar através desses dois exemplos, que os encontros etnográficos, como afirma Crapanzano, são antes de tudo, experiências humanas. As experiências vividas pelos dois antropólogos são ricas na medida em que nos permitem estar mais tolerantes e sensíveis às diversidades de modos de pensamento. O ponto é que com o avanço da lógica racionalista ocidental, muitas vezes perdemos de vista a possibilidade de nossa ciência estar também envolvida em um contexto cultural específico e direcionada a metas particulares. Como comenta Tambiah (1996), a ciência deve ser entendida como uma das muitas funções da linguagem. Assim, a linguagem deve ser percebida além da questão representativa (SAUSSURE, 2002), mas também como uma forma de *participação* e *persuasão* (Jakobson/Bakhtin). O conceito elevado que se atribui ao conhecimento tecnocrático muitas vezes cerra a visão do cientista e não o permite perceber que muitas das práticas de seu meio são também realizadas a partir de expedientes retóricos e persuasivos que em muito se assemelham aos usos primitivos da magia. Basta lembrar a relação que Foucault estabelece entre poder/saber, para admitir que a ciência não está apenas a serviço do conhecimento.

Procurei mostrar neste trabalho que a emoção representa um papel fundamental nos modos de conhecimento de uma realidade. No entanto, ao invés de opô-la de forma polarizada à razão reflexiva, acredito ser mais prudente operar com níveis e gradações que permitem reconhecer um maior ou menor grau de afetividade dirigindo os processos perceptivos dos indivíduos. Assim, as coisas do mundo parecem adquirir qualidades mais em função da cultura e da língua do que de sua própria natureza. Logo, diante das experiências de Castaneda e Crapanzano e dos choques que esses autores experimentaram em suas razões, podemos pensar que a emoção e a identificação com o Outro talvez não sejam este “algo” tão obscuro e incompreensível para a nossa ciência e para o encontro etnográfico.

No que concerne à questão do conhecimento, se, de fato, o propósito do etnógrafo é conhecer o Outro em sua completude, talvez seja relevante considerar que talvez a cognição perfeita pressuponha identificação perfeita. Significa dizer que o Outro não é, primeiramente, objeto da

<sup>10</sup> Cidade de Tuhami.



compreensão e, depois, interlocutor. Torna-se fundamental manter a relação, que por si só é uma linguagem. Da mesma forma, devemos reconhecer que a compreensão do Outro é uma forma de compreensão de si mesmo. Contudo, para tanto é necessário não ter receio de permitir uma exposição afetiva do *Self*, uma vez que o retorno embora recomendável, nem sempre é certo.

Aceito para publicação em 23/04/2007.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUSTIN, J.L. *How to Do Things With Words*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 11. ed. São Paulo: Hucitec, 2004.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- BORGES, Antonádia. *Tempo de Brasília*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- BURKE, Peter. *A arte da conversação*. São Paulo: Editora Unesp, 1995.
- CASTANEDA, Carlos. *A erva do diabo*. 22. ed. Rio de Janeiro: Record, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Viagem a Ixtlan*. 15. ed. Rio de Janeiro: Nova Era, 1997.
- CRAPANZANO, Vincent. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- \_\_\_\_\_. The Self The Third and Desire. In: \_\_\_\_\_. *Hermes Dilemma and Hamlet's Desire: On the Epistemology of Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1992. p. 70 - 81.
- \_\_\_\_\_. Self Characterization. In: \_\_\_\_\_. *Hermes Dilemma and Hamlet's Desire: On the Epistemology of Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. In: MAUSS, Marcel (Org.). *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1903. p. 399 – 455.
- GEERTZ, Clifford. A arte como um sistema cultural. In: \_\_\_\_\_. *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 142 – 181.
- \_\_\_\_\_. Clifford. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- JAKOBSON, Roman. *Selected Writings*. Paris: Mouton, 1971.
- LEACH, Edmund. Ritualisation in Man. In: HUGH-JONES, Stephen; LAIDLAW, James (Eds.). *The Essential Edmund Leach*. New Heaven: Yale University Press, 1966. p. 158-165.
- LEENHARDT, Maurice. *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: \_\_\_\_\_. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 49 – 181.
- PEIRCE, Charles. *Philosophical writings of Peirce*. New York: Dover Publications, 1955.
- SANTOS, Ana Flávia M. Peirce e o beijo no asfalto. In: PEIRANO, M. (Org.). *O dito e o feito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 43 – 57.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. São Paulo: Editora Cultrix, 2002.
- SILVA, Cristhian Teófilo da. *Borges, Belino e Bento: a fala ritual entre os tapuios de Goiás*. São Paulo: Annablume, 2002.
- TAMBIAH, Stanley J. *Culture Thought and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. Relations of Analogy and identity. Toward multiple Orientations to the World. In: OLSON, D.; TORRANCE, N. (Eds.). *Modes of Thought: Explorations in Culture and Cognition*. New York: Cambridge University Press, 1996. p. 34 – 52.