

Ana Maria Ramo y Affonso

**O CORPO DO XAMÃ E A *PASSAGEM* DE  
CARLOS CASTANEDA**

Belo Horizonte  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG  
2008

Ana Maria Ramo y Affonso

**O CORPO DO XAMÃ E A *PASSAGEM* DE  
CARLOS CASTANEDA**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Área de Concentração: Antropologia Social

Linha de Pesquisa: Etnologia Indígena.

Orientador: Prof. Dr. Ruben Caixeta de Queiroz

Belo Horizonte  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG  
2008

Ana Maria Ramo y Affonso

O corpo do Xamã e a *Passagem* de Carlos Castaneda

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.  
Área de Concentração: Antropologia Social

Aprovada em \_\_\_/\_\_\_/2008

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Ruben Caixeta de Queiroz - UFMG  
(Orientador)

---

Prof. Dr. Eduardo Viveiros de Castro – Museu Nacional

---

Prof. Dr. Eduardo Viana Vargas - UFMG

*A Don Juan Matus*

## AGRADECIMENTOS

Esta dissertação que eu assino foi realizada com o apoio de várias pessoas que não quero deixar de notar. Agradeço a todas elas em comum, e a cada uma em particular.

Ao meu orientador, Ruben Caixeta, por ter confiado em mim e ter me permitido escolher o modo de realizar este trabalho.

À prof<sup>a</sup> Léa Freitas Perez, pelas suas aulas que são para mim verdadeiras festas antropológicas.

Ao prof. Leonardo Figoli, pela sua paciência e seu bom humor.

Ao prof. Eduardo Vargas, por ter me influenciado tanto, mesmo sem sabê-lo.

Ao prof. André Prous, por ter me iniciado nos meandros da arqueologia.

À prof<sup>a</sup> Débora Magalhães Lima, por estar sempre disposta a responder às minhas variadas perguntas.

Ao prof. Eduardo Viveiros de Castro, pelo seu afeto.

Às minhas amigas, Maria José, Raquel e Fernanda, por serem as companheiras das minhas divagações (matéria bruta deste texto).

À minha querida Raquel Las Casas, por ter me lembrado tantas coisas importantes.

À Sônia, pela atenção na revisão.

À Marcia, pela sua disponibilidade.

Aos meus pais, por terem me ajudado tudo o que podiam, e um pouco mais.

Aos meus irmãos, pelo apoio moral que me mantém em pé.

Ao Ricardo, por ter me salvado da desistência nesses momentos críticos que toda mestranda já conhece.

Aos que não cito aqui, mas que reconheço.

Obrigada a todos e a todas. Espero que gostem deste trabalho que lhes dedico.

## RESUMO

RAMO Y AFFONSO, Ana Maria. **O corpo do Xamã e a *Passagem* de Carlos Castaneda**. 2008. 91 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

Na presente dissertação, refletimos a respeito da prática antropológica e do impacto da obra de Castaneda na relação entre ciência e magia que a antropologia (entre outras coisas) representa. Castaneda sabe da impossibilidade de explicar o conhecimento de don Juan, o xamã que é seu “informante” (e seu mestre), fora de seus próprios termos, e é por isso que a antropologia de Carlos Castaneda vem abalar a explicação científica da magia. As palavras de don Juan transbordam o texto antropológico de Castaneda e chegam até nós com uma força que encantou milhares de leitores, dentro e fora da antropologia. Mas, o que dizem? Qual é o recado que Castaneda transmite e que teve tanto impacto quando se publicaram seus livros? No contexto de uma reflexão sobre a magia, o xamanismo, a bruxaria ou a feitiçaria, tentaremos prestar uma homenagem acadêmica a quem modificou o saber e a prática antropológica nos anos 70: don Juan Matus.

**Palavras-chave:** Xamanismo. Antropologia. Modos de Conhecimento. Etnologia. Transformação.

## ABSTRACT

RAMO Y AFFONSO, Ana Maria. **The Shaman's body and the Carlos Castaneda Passage.** 2008. 91 f. Dissertation (Master in Anthropology) – College of Philosophy and Human Sciences, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

In the present dissertation, we reflect about the anthropological practice and the impact of Carlos Castaneda's work in the relation between science and magic that anthropology (among other things) represents. Castaneda knows the impossibility to explain don Juan's knowledge, the shaman that is his "informant" (and his master), out of his own terms, and this is why the Carlos Castaneda's anthropology comes to shake the scientific explanation of magic. Don Juan's words overflow Castaneda's anthropologic text and come to us with a strength that has enchanted thousands of readers, inside and outside anthropology. But, what do they say? What is the message that Castaneda passes and that had so much impact when published his books? In the context of a reflection about magic, shamanism, witchcraft or sorcery, we will try to render an academic tribute to whom has changed the anthropological knowledge and practice in the seventies: don Juan Matus.

**Keywords:** Shamanism. Anthropology. Ways of Knowledge. Ethnology. Transformation.

Sólo como guerrero se puede sobrevivir en el camino del conocimiento – dijo –. Porque el arte del guerrero es equilibrar el terror de ser hombre con el prodigio de ser hombre.

Castaneda (VI: 365)

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO: O auxílio da magia</b> .....	10
<b>CAPÍTULO 1: Realidade e ordem</b> .....	20
1.1 A dialética dos vesgos .....	24
1.2 Flexibilizando conceitos .....	27
1.3 Compromissos que determinam <i>membrecias</i> .....	28
1.4 Encenando o homem .....	31
1.5 Um convidado de honra .....	34
1.6 A última treta .....	37
<b>CAPÍTULO 2: Pensando o poder</b> .....	40
2.1 Um tonal vesgo .....	41
2.2 Os perigos do sentido .....	44
2.3 Os humanos da passagem .....	47
2.4 O poder de sentir .....	50
2.5 A fluidez das formas .....	52
2.6 O corpo do mito .....	54
<b>CAPÍTULO 3: Flexibilizando limites</b> .....	59
3.1 Variar .....	61
3.2 Varrer a ilha .....	63
3.3 Ter que crer .....	68
3.4 Don Juan .....	69
3.5 Devir-feiticeiro .....	71
3.6 A “vontade”: modo de agenciamento .....	75
3.7 Fatos energéticos .....	79
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS: A predileção do guerreiro</b> .....	82
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	92

## INTRODUÇÃO

### O AUXÍLIO DA MAGIA

Después de años de lucha por mantener intactos los límites de mi *persona*, estos límites cedieron (Castaneda 2000b: 34).

Nesta dissertação, minha intenção inicial era falar do xamanismo, mas me deparei com um paradoxo: como falar do que foge às palavras e à razão que elas traduzem? O conhecimento antropológico é de fato (e de valor) um instrumento afinado de tradução, uma ponte entre modos diversos de dizer as coisas, uma mediação possível entre diferenças. Porém, nem tudo pode ser explicado nas suas linhas. Tentar falar do que foge às palavras é uma empreitada aparentemente absurda, mas quem sabe não o seria tanto se falássemos da própria fuga e, portanto, dos limites conceituais das palavras e suas razões, suas explicações e interpretações, seus entendimentos e traduções. Os antropólogos ocidentais inscrevemos a nossa prática no papel, possibilitando que nossas palavras traduzam um “pensamento cheio de esquecimento” para uma duração de certos axiomas aparentemente imutáveis e imóveis (como disseram um xamã e um antropólogo em um desses poéticos encontros que promovem tanto o xamanismo como a antropologia) (Viveiros de Castro 2007: 06).<sup>1</sup>

A antropologia é um modo de conhecimento, um modo de falar das coisas que abre uma fissura no discurso ocidentalmente organizado pela qual penetram outros modos de conhecimento; modos que o texto antropológico se esforça por digerir. Por isso, na busca de minha formação em antropologia quis percorrer suas linhas e entrelinhas e, neste caminho, tive como guia um xamã: don Juan, o bruxo que transbordou as entrelinhas do texto antropológico e se apoderou deste veículo<sup>2</sup> através do qual Carlos Castaneda

---

<sup>1</sup> Estou aqui e ao longo desta dissertação citando uma versão provisória do texto “Floresta de cristais”. Esta versão foi impressa a partir de um arquivo em PDF cedido pelo autor. Tal artigo foi publicado na revista “Caderno de Campo” (USP), como referenciado na bibliografia ao final desta dissertação.

<sup>2</sup> É de fundamental importância esclarecer este ponto, posto que, como afirmo adiante, a antropologia de Castaneda foge aos padrões acadêmicos de sua época na medida em que, ao invés das interpretações do antropólogo, são as falas de don Juan, suas explicações e conceitos, que

preenchia freneticamente seus cadernos, que eram seus escudos, suas fachadas, seus limites – seu ponto de vista. A antropologia é um veículo de mediação, de dialética entre culturas e naturezas, mundos e pensamentos, e nela cada ponto de vista é um compêndio de pontos de vista diversos e diferentes (o que a aproxima ainda mais do xamanismo).

O campo deste trabalho é também uma revisão bibliográfica de alguns dos múltiplos pontos de vista que se encontram, se chocam e se alteram, nas aulas de antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais. São poucos os autores que dialogam entre si neste trabalho para definir o ponto de vista do homem e seu conhecimento, pois a questão é tão vasta quanto os próprios conceitos que a enunciam, e a limitação é o que permite o meu ponto de vista – escolhas são necessárias na definição de lugares ou centros de percepção. A invenção de Roy Wagner, o homem de Michel Foucault, o mundo pensado por Lévi-Strauss, a diplomacia de Bruno Latour, a festa de Jean Duvignaud, as entrelinhas de Marcel Mauss, a perspectiva de Eduardo Viveiros de Castro, a diferença de Gabriel Tarde e o devir de Gilles Deleuze e Félix Guattari se fundem e se confundem ao dialogar com a antropologia de Carlos Castaneda.<sup>3</sup> Por isso mesmo é que, com frequência, ao longo da dissertação, procuramos cruzar as “frases”, os “dizeres” ou os “pensamentos” destes autores, até o ponto de poder caracterizar este trabalho como exemplo da *bricolagem* que nos permite o texto antropológico.

Fazemos autores de diferentes épocas e de diferentes filiações teóricas ou paradigmáticas se comunicarem, através dos escritos de Castaneda e dos ensinamentos de seu Mestre, Don Juan, sempre na busca de uma janela para aquilo que ficou fora da razão ocidental, mas que, pelo menos numa certa antropologia, permaneceu nas margens, numa força latente, à espreita da oportunidade de aparecer, ou melhor, do antropólogo se fazer desaparecer com a força de sua forma e de sua razão, e, como por arte de magia, fazer

---

predominam nos quatro primeiros livros de Castaneda (2000, 2001a, 2001b, 2001c). Mesmo aparecendo o nome deste último nas citações deste trabalho, uma vez que é ele o autor das obras, os conceitos e conhecimentos com os quais trabalhamos provêm do mestre e não do aprendiz, ou seja, de don Juan e não de Castaneda. Nas citações que aparecem recuadas, coloquei aspas quando se trata de transcrições literais das palavras de don Juan. O leitor fica, com esta nota, avisado: estamos dialogando com o conhecimento de don Juan Matus, “homem de conhecimento” que pertence à linhagem dos xamãs do México antigo, conhecimento transcrito por Carlos Castaneda, antropólogo que se esforçou ao máximo para reportar com fidelidade aquilo que estava aprendendo.

<sup>3</sup> Nesta dissertação utilizo apenas os quatro primeiros volumes (publicados) de Carlos Castaneda (2000, 2001a, 2001b, 2001c), dado que o que me interessa é o diálogo do autor com don Juan e ele aparece fundamentalmente nestes volumes. Originalmente os livros de Castaneda foram publicados em inglês, mas eu uso as versões em espanhol publicadas pelo “Fondo de Cultura Económica”, pelo fato de que conheço melhor esta língua que a original e também melhor que o português (além do mais, todas as conversas entre Castaneda e don Juan foram em espanhol (Castaneda, 2001a:12)). Quando as citações aparecem em português, a tradução é de minha autoria.

aparecer uma outra razão (que muitos se atreveram a chamar de irracionalidade) que abole a distinção entre matéria e pensamento, ação e racionalização, sensível e inteligível.

De certo modo, era inevitável que o trabalho acadêmico de Castaneda desse lugar à controvérsia: seria don Juan realmente um informante, ou nada mais que o produto da imaginação de Castaneda?<sup>4</sup> O antropólogo perdeu a credibilidade, pois não podiam retirar-lhe o doutorado (Castaneda *apud* Carmina Fort 1995: 115). Antes poesia que ciência, afirma enfático Edmund Leach (1977: 36), uma vez que Castaneda não só não quis reduzir aos nossos termos os conhecimentos de don Juan, como acabou sendo ele mesmo analisado nos termos deste último. Isto ofendeu certa prática antropológica cuja tendência era (e ainda é) falar de si através do outro, alegorizar suas próprias realidades, deslegitimando as realidades alheias. Há na antropologia uma (inescapável) produção “sobre si mesma” (Wagner 1981: xix<sup>5</sup>), um constante significar do significado que é caro ao modo de experimentar o conhecimento do homem branco ocidental e as invenções que o espelham. Mas, como existem *modos diversos de dizer as coisas*, a fala de don Juan só poderia ser traduzida em seus próprios termos. Castaneda, como diria Viveiros de Castro (2001: 19), “entra no (outro) pensamento pela experiência real”, e esta entrada o transforma<sup>6</sup>. É uma transformação radical e lenta, que decepcionaria os desavisados após a publicação em 1968 do primeiro dos seus livros (*The Teachings of Don Juan (a Yaki Way of Knowledge)*), aqueles que pretendiam proteger o monopólio ocidental da invenção cultural (principalmente em se tratando de inventar as outras culturas). Adotando um conceito (ou uma idéia) de Viveiros de Castro (2001: 14), afirmamos que a “vantagem epistemológica” de Castaneda na sua condição de antropólogo não lhe serviu muito, uma vez que don Juan decidiu acomodá-lo na cognição dos Xamãs do México Antigo, linhagem à qual don Juan pertencia, apesar da insistência do antropólogo em continuar o jogo do sentido<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Sobre este assunto, ver “Castaneda a examen. Debate en torno al autor de ‘Las enseñanzas de don Juan’”. Selección y prólogo de Daniel Noe. Barcelona: Kairos, 1977.

<sup>5</sup> A versão consultada e utilizada desta obra se refere a uma tradução preliminar, que deverá ser publicada pela editora Cosac & Naify. As referências se referem à obra original (em inglês).

<sup>6</sup> Diz Octavio Paz (2000: 12): “el tema del saber está ligado al del poder y ambos al de la metamorfosis.”

<sup>7</sup> “Isso é o mesmo que perguntar: o que acontece quando se leva o pensamento nativo a sério? Quando o propósito do antropólogo deixa de ser o de explicar, interpretar, contextualizar, racionalizar esse pensamento, e passa a ser o de o utilizar, tirar suas conseqüências, verificar os efeitos que ele pode produzir no nosso? O que é pensar o pensamento nativo? Pensar, digo, sem pensar se aquilo que pensamos (o outro pensamento) é ‘aparentemente irracional’, ou pior ainda, essencialmente racional, mas pensá-lo como algo que não se pensa nos termos dessa alternativa, algo inteiramente alheio a esse jogo?” (Viveiros de Castro 2001: 23).

Don Juan conhece Castaneda tanto *de jure* como *de facto* a partir de seu ponto de vista xamânico, o que inverte a relação que costuma se estabelecer entre antropólogos e informantes. São as palavras de don Juan, e não os argumentos de Castaneda, que sobressaem no que poderia ter sido mais um desses debates entre magia e ciência que a antropologia promove.

A ciência e a magia são modos diferentes de conhecimento, de poder, de transformação, cuja tradução implica traição. A humildade da antropologia de Castaneda se verifica quando ele assume a impossibilidade de compreender e julgar o conhecimento de don Juan a partir de seu próprio ponto de vista e dos sentidos que este produz. É inútil explicar a magia pela ciência, apesar de nossa insistência em “ver o desconhecido em termos do conhecido” (Castaneda *apud* Sam Keen 1977: 84). Carlos Castaneda é o informante: um *perceptor* que reporta um sistema de aprendizagem que não consegue categorizar<sup>8</sup>. Um antropólogo que é capaz de fazer com que “as palavras” do bruxo “falem por si mesmas” (Castaneda 2001b: 16), há de ser um guerreiro, um aprendiz, um praticante (dado que na magia “a prática ocupa o lugar central” (Paz 2000: 21)). Don Juan não estava tão interessado em praticar com o pensamento como o estava Castaneda: tudo o que o mestre fazia tinha como interlocutor o corpo do antropólogo (Castaneda *apud* Keen 1977: 91). Seria por isso que tal corpo foi pouco a pouco virando outra coisa? A “aliança intelectual” com os conceitos dos bruxos da linhagem de don Juan, com os seus modos de *cognição* (Castaneda 2000b: 32), requer mudar o ponto de vista e, portanto, transformar o corpo. Não se trata de deixar de ser antropólogo para virar nativo, ou bruxo; também não se trata de evitar virar nativo ou bruxo para continuar sendo um antropólogo – neste trabalho sobre guerreiros e *homens comuns*<sup>9</sup> queremos abrir mão de oposições definidas entre termos (sejam elas quais forem). Trata-se de ser menos antropólogo perante a possibilidade de ser bruxo, e vice-versa; de não ser um nem ser outro depois de ter aprendido a ser ambos, depois de ter percebido que há múltiplas possibilidades de ser. Passar por entre as várias realidades, por entre múltiplas dimensões, eis a finalidade, a funcionalidade do guerreiro.

---

<sup>8</sup> “El sistema en aprendizaje me era incomprendible; así que la pretensión de hacer algo más que reportar sobre él sería engañosa e impertinente. Yo, como perceptor, registré lo que percibí, y en el momento de registrarlo me propuse suspender todo juicio” (Castaneda 2001a: 23).

<sup>9</sup> Neste trabalho, os *homens comuns* somos todos aqueles que nos comprometemos com uma descrição específica, com um modo de percepção, em oposição aos *guerreiros* que aprendem a se libertar desse compromisso. À medida que o trabalho for se desenvolvendo, espero, estes conceitos ficarão mais claros.

O primeiro passo para esta incrível façanha é se comprometer com diversos modos de descrição. Há mais de um modo do tempo, pois o tempo mágico não é o tempo ordinário (Castaneda *apud* Keen 1977: 86); o último é uma categoria do modo da dobra, do intervalo, enquanto que o primeiro é uma categoria do modo da passagem. Vitória da magia na antropologia (Paz 2000: 11), da poesia ou da arte na erudição da ciência, vitória de outros modos do saber. Bruno Latour nos alerta contra a falta de tato que às vezes caracteriza a antropologia (1999: 340), mas não falta tato na antropologia de Carlos Castaneda; talvez justamente por isso ele foi banido dela, por não poder mais se comprometer com um modo de relação que usurpa a criatividade alheia, transformando, como diria Roy Wagner, a invenção da realidade em um conjunto de símbolos catalogáveis (Wagner 1981: 144). Os bruxos “devolveram a vista” ao antropólogo (Paz 2000: 22), pois este aceitou se tornar outro, variar, ser alterado. E com ele se poderia alterar a própria prática antropológica, o que não era desejável para aqueles que tinham se comprometido com o jogo da *mesmificação*. Castaneda foi banido da antropologia acadêmica após “ser devorado” pelo modo de conhecimento de don Juan (Castaneda *apud* Fort 1995: 115). Será este o perigo de tornar-se nativo?

Nativo ou antropólogo, Carlos Castaneda era um homem comum que variou seu modo de estar no mundo, concentrando-se cada vez mais na qualidade de sua presença, na apropriação de sua percepção, aperfeiçoando o modo de ação do guerreiro para o qual don Juan o preparava. A razão alerta e insone de Carlos Castaneda foi derrotada e voltou ao lugar que lhe correspondia: ser um “instrumento do corpo” (Castaneda *apud* Keen 1977: 92). A *bruxaria* de don Juan ensinou a Castaneda que o conhecimento não é uma prerrogativa da razão, pois “conhecemos com o corpo inteiro” (Castaneda *apud* Keen 1977: 83). O mundo é um sentir e o corpo pode estar mais ou menos afinado, ser um melhor ou pior receptor; o guerreiro se esforça por equilibrar e afinar o seu corpo, o seu instrumento de percepção do mundo ou, em outras palavras, a própria percepção. Para isto o guerreiro conta com a ajuda da melhor das conselheiras: a morte, aquela que não o deixa esquecer que ele está só passando, e que não adianta fugir e teimar em durar projetando-se incansavelmente em objetos, pois a única coisa que estes fazem é nos tornar pesados em demasia. Considero que esta é a grande lição da bruxaria de don Juan traduzida na antropologia de Castaneda: para os bruxos da linhagem de don Juan, a morte não é uma descrição, um jogo simbólico e metafísico, e sim uma presença física que se pode sentir por meio da percepção (Castaneda *apud* Keen 1977: 90). De nada adianta negá-la, pois ela é o incontornável, inclusive para os guerreiros mais poderosos que se tornam homens de

conhecimento. A única coisa a fazer é “assentir com ela”, e entregar a vida como um presente depois de tê-la mantido graças à morte dos outros seres, das plantas e dos animais que nos alimentam e afetam (Castaneda *apud* Keen 1977: 87). Se deixar comer é o único modo de evitar ser um fantasma.

Grande lição dos que sabem que a terra sente, e é possível se comunicar com ela, com o “todo” múltiplo e elementar, com todos os elementos, os cristais que constituem mundos a perpassar. Que seriam os bruxos senão aqueles capazes de empatia com este sentir? Aqueles que afinam seus corpos com o sentir do mundo? É preciso ter respeito, e aceitar a própria insignificância ao *encarar o desconhecido*, pois somos “tão desconhecidos como o Desconhecido em si” (Castaneda *apud* Keen 1977: 84). Assumir este fato como verdade, realizar esta escolha, resume o processo antropológico de Carlos Castaneda. A nós nos restam as nossas próprias escolhas, e são estas que tento analisar neste trabalho, que perscruto por entre os autores escolhidos e questiono com a ajuda de don Juan, pois: “Más que nunca, el hombre necesita la ayuda de la magia” (Castaneda *apud* Fort 1995: 76).

\* \* \*

O corpo desta dissertação se constitui da presente introdução, três capítulos e as considerações finais.

No primeiro capítulo, vemos como a idéia de ordem e, portanto, de realidade que possuímos depende do modo como percebemos o mundo<sup>10</sup> de acordo com os códigos culturais que regem e determinam os nossos hábitos. Esta idéia não se diferenciaria muito do que se conhece como relativismo cultural no campo da antropologia, a não ser porque nesta dissertação assumimos, de acordo com os bruxos da linhagem de don Juan e de acordo com as teorias antropológicas de Roy Wagner (1981) e Viveiros de Castro (1996), que é a própria realidade que varia, ou o mundo a perceber, e não só a interpretação que fazemos dela. Partindo desta premissa, no primeiro capítulo tentamos aprofundar o modo pelo qual experimentamos, fazemos ou inventamos a nossa realidade, o nosso modo do

---

<sup>10</sup> Perceber o mundo é tanto experimentá-lo como inventá-lo. Na dissertação uso a expressão “modo de estar no mundo”, com o intuito de confirmar a idéia segundo a qual os hábitos, ou seja, as ações cotidianas, determinam e conformam a realidade e o modo de experimentá-la. A idéia de “modo” permeia todo o trabalho como um de seus principais conceitos.

real ou modo de ação, com a ajuda de Bruno Latour (2004), Roy Wagner (1981), Foucault (1999), Deleuze (1982) e Lévi-Strauss (1996, 2002, 2003, 2004).

O que percebemos através destes autores é que a nossa prática de sentido, ou seja, o nosso modo de significar o mundo e, portanto, de compreendê-lo e experimentá-lo, passa necessariamente pelo estabelecimento do intervalo, da oposição entre os termos. Trata-se de um acordo necessário à construção de significado, à determinação de lugares para termos, conceitos e idéias. Enquanto Roy Wagner se concentra no intervalo entre ação e motivação, e nos descreve o modo de ação próprio dos “atores”, ou seja, daqueles comprometidos com um estilo de criatividade determinado, Bruno Latour enfatiza a influência que exerce na prática científica, política e filosófica a separação entre fatos e valores. Lévi-Strauss, por sua vez, afirma a importância da oposição como forma de pensar e ordenar o mundo. Este modo dicotômico de estar no mundo responde à vontade de permanecer, de durar, como vemos em Foucault e suas análises a respeito da “finitude” e das “positividades” que a possibilitam. Ao finalizar o primeiro capítulo, percebemos então que nosso modo de ação se concentra na invenção e manutenção dos limites que permitem o sentido e a sua comunicação. Mas, o que mostram estes autores (assim como os outros) é que os limites são necessários na medida em que as relações e interpenetrações entre os termos são anteriores à sua separação. Há sempre uma possível passagem! Porém, pelo temor de uma relativização extrema, tal virtualidade povoada de infinitas possibilidades de atualização é controlada e reduzida, o que se consegue por meio da ação do homem comum, do ator, da pessoa: aquele que se compromete com um determinado modo de estar no mundo, com um determinado modo de percepção e de invenção do real. Modo que na presente dissertação é o contraponto do modo de ação do guerreiro explicitado por don Juan nas obras de Castaneda. Don Juan ensina o antropólogo a mudar de um para o outro, ou seja, a se transformar em guerreiro. E é justamente essa transformação o “problema” que nos interessa aqui; transformação de modos: de ações, de percepções, de pontos de vista, de agenciamentos, de corpos. Considero, e postulo, que existem diversos “modos” e que a antropologia é (no mundo ocidental) a testemunha deste fato, e, por isso, tentei transformar este trabalho, esta antropologia que pratico, experimento e imagino, em um espaço onde diferentes autores, com seus respectivos diferentes modos de entendimento, afetam uns aos outros; mais ainda, um espaço no qual o modo de conhecimento de don Juan facilita a compreensão dos modos dos demais autores em questão.

Para isso, tomo como conceito de referência o “Tonal”, e o compreendo como o compêndio de todos os modos de que falamos aqui. Don Juan tenta convencer Castaneda

de que o Tonal pode ser mais ou menos fluido, mas o segundo está distraído demais com seu conjunto de problemas conceituais e epistêmicos. Segundo don Juan, o verdadeiro problema do antropólogo é que ele crê dispor de muito tempo. Todos nós, homens comuns, temos o mesmo problema. O Tonal não quer assumir que o seu reinado é passageiro, e por isso nos apegamos a nossa duração. Nós, Tonais Individuais, estamos presos ao Tonal de nosso Tempo. Sejam ainda mais enfáticos: nós ocidentais estamos presos à idéia de tempo – assim como à idéia de espaço, de eu, de corpo, de alma, etc.... de nosso Tonal Coletivo.

Compreender que idéias são essas e como elas são inventadas, ou seja, elucidar o modo pelo qual o Tonal de nosso Tempo se inventa a si mesmo é uma das aspirações deste trabalho. Empreitada difícil, pois o Tonal não é um conceito fácil de experimentar, dado o seu caráter tautológico. Porém, não devemos esquecer que a pretensão de don Juan, na qual nos espelhamos, não é a de abarcar epistemologicamente a “verdade” do mundo e obrigar o seu aprendiz a fazer o mesmo – nada mais longe de suas intenções. Ele mesmo afirma que tudo quanto diz a Castaneda “serve só para indicar uma direção” (Castaneda 2001c: 160). Seguimos os conselhos do mestre também aqui neste trabalho, num esforço constante de humildade e aceitando que qualquer pensamento, entendimento, explicação, análise, dissertação ou tese são *modos diferentes de falar das coisas* – modos pelos quais o Tonal se experimenta a si mesmo – e, pois, convidamos a antropologia a falar nesta assembléia que ela mesma promove.

No segundo capítulo, lanço mão da antropologia de Viveiros de Castro, da sociologia de Gabriel Tarde, das análises de Gilles Deleuze e das reflexões de Jean Duvignaud, junto com os autores anteriores (e sempre tendo como referência os conceitos de don Juan), no intuito de mostrar como o jogo do duplo serve à vontade de durar e se revela um modo de mascarar a transformação constante dos termos em relação. A dobra cria o lugar do intervalo e é nesse e desse lugar que conseguimos pensar a forma, ou seja, é nele e por ele que estabelecemos e definimos interiores e exteriores – que fixamos limites. Este modo de ação determina a nossa experiência da matéria como solidez, a transformação de nossos hábitos em essências duráveis e imutáveis. E o que há de mais habitual em nós (além de nós mesmos) que nossa relação com os objetos que nos circundam? Estamos rodeados de máquinas produzindo objetos que sirvam de espelhos onde possamos nos deleitar com essa essência permanente e imutável que acreditamos possuir. Podemos pensar o sentido em lugar de sentir o poder, e é isso o que fazemos. Mas não esqueçamos que “sentido” é um participio passado e que o verbo que serve de

referência também pode ser conjugado em outros tempos, como por exemplo, o gerúndio. Trata-se de tempos diferentes... Como os tempos da magia, ou os tempos míticos. Tempos de passagem, não de duração. A essência não é o produto, mas a própria ação; por isso quando don Juan responde a Castaneda sobre a realidade dos sonhos, dos aliados ou dos mundos, o critério do mestre é que o real é o que pode agir, é a própria ação. Os hábitos fazem essências, sim; os hábitos fazem corpos, mas há corpos e corpos!

No terceiro capítulo, vemos que o modo de ação do guerreiro, a diferença do modo do homem comum ou ator, consiste em flexibilizar os limites, variar os compromissos com os possíveis modos de percepção do mundo. Para isso, é necessário que os atos do guerreiro sejam fluidos, isto é, que estejam afinados com a sua motivação, com o seu desejo. Variar com as descrições (após ter assumido a possibilidade de diferentes descrições, ou seja, diferentes realidades) requer a mudança de atenção, a mudança de perspectiva, a mudança de corpo – o que coincide com os estudos de Viveiros de Castro a respeito do perspectivismo ameríndio e de seus principais representantes, os xamãs. Apesar de me limitar a conhecer os bruxos da linhagem de don Juan a partir das descrições que este realiza, considero que estes compartilham muitas das características que os etnólogos conferem aos xamãs ameríndios, principalmente no que se refere à possibilidade de variar a perspectiva, ou os modos de percepção. Liberar o corpo do fazer cotidiano ao que o limita o compromisso com a razão e a linguagem é uma das principais tarefas do guerreiro, pois só desta forma (a que don Juan se refere quando diz que é preciso “parar o mundo”) se tornam possíveis outros modos de percepção. Para poder transmutar a perspectiva, o guerreiro precisa ter poder e o poder é adquirido através do sentimento. É o modo de sentir o mundo, e não o modo de outorgar-lhe sentido, que permite ao guerreiro a potência necessária para sobreviver sem precisar estar comprometido com um ponto de vista, ou com um modo de ação, determinado. O sentido faz parte do modo de percepção ditado pela razão e veiculado pela linguagem. No presente trabalho, afirmo, seguindo os pressupostos de don Juan, que há outros modos de percepção possíveis e que os xamãs são aqueles que possuem corpos capazes de perceber vários mundos diferentes.

Enfim, o meu interesse neste estudo são os modos dos xamãs e espero que ele seja um ponto de partida para futuras investigações. A intenção principal é mostrar, com a ajuda de don Juan, que não é possível compreender, ou sequer imaginar antropologicamente o xamanismo reduzindo-o a modos simbólicos de representação de uma realidade que não cessa de fugir. O xamanismo é um termo que agrupa um conjunto de múltiplas práticas de invenção, construção, expressão, imaginação e ou experimentação

dos possíveis veículos que são os corpos dos xamãs: muito antes instrumentos de comunicação que sujeitos ou objetos de interpretação ou representação.

## CAPÍTULO 1

### REALIDADE E ORDEM

Cruzaron una mirada furtiva. Don Juan dijo a don Genaro, en voz alta, que mi razón era peligrosa, y que podía matarme si no le daban la razón.

– ¡Por Dios santo! – exclamó don Genaro con voz rugiente –. ¡Dale la razón a su razón!

Dieron de saltos riendo, como dos niños.

Don Juan me hizo sentar bajo la linterna y me dio mi cuaderno. (Castaneda RP: 135).

O que é a ordem, a organização do mundo? Será que depois de tanto tempo nos questionando a seu respeito podemos afirmar que é hoje em dia uma questão definitivamente esclarecida? Não creio. Porém, como afirmar que os inumeráveis esforços para descrever e determinar esse crucial ponto de interrogação tenham sido em vão? Longe de nós essa pretensão. A proposta neste capítulo, no entanto, é considerar tal idéia, noção ou conceito, tal fato ou realidade, se preferirem, nos termos de uma das explicações dadas, *a explicação dos bruxos*<sup>11</sup> *do México antigo* que Castaneda atentamente escuta de seu mestre; e assim fazemos deste último também o nosso mentor. Eis a nossa escolha conceitual. A essa tarefa principal, segue outra: mostrar como essa *explicação* pode nos ajudar a compreender melhor o nosso modo “científico”, antropológico e filosófico, de lidar com o assunto, enfatizando as ressonâncias entre estes dois modos diferentes de conhecimento.

Falar da ordem em *nossos* termos é, em princípio, uma tarefa filosófica. Michel Foucault (1999: XVI) nos esclarece o seu sentido:

A ordem é ao mesmo tempo aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas

---

<sup>11</sup> O termo “bruxo” é usado na tradução espanhola editada pelo Fundo de Cultura Económica, que seguimos aqui. Na tradução para o português publicada pela Editora Nova Era, o termo usado é “feiticeiro”. Na introdução de “Viaje a Ixtlan”, Castaneda esclarece que utiliza o termo “bruxo” por ser este utilizado pelo próprio don Juan. No presente trabalho consideramos que “bruxos” e “feiticeiros” são xamãs.

às outras e aquilo que só existe através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem; e é somente nas casas brancas desse quadriculado que ela se manifesta em profundidade como já presente, esperando em silêncio o momento de ser enunciada.

A ordem é para nós uma questão de olhar, de perspectiva, que se atualiza em cada um de nós (ou que nos atualiza!) através dos códigos culturais que regem os nossos esquemas perceptivos, e determinam o nosso modo de estar no mundo; códigos que se exprimem na linguagem (Foucault 1999: XVI). As “casas brancas” onde a ordem se mascara, onde quem olha e o que é olhado (o sujeito e o objeto) brincam incansavelmente de esconde-esconde, invertendo seu papel ao infinito (Foucault 1999), são o espaço epistêmico que o conhecimento ocidental percorre com afinco. Trata-se de um jogo do saber específico, mas há outros jogos possíveis (como atesta a etnologia), outros modos de conhecimento que parecem ter desvendado o enigma que nos consome, mesmo quando parte da antropologia, influenciada demais pela sua irmã mais velha, teima em permanecer cega ao fato que acabaria com a brincadeira: os xamãs (os bruxos, os magos, os feiticeiros) nos dizem que é possível liberar a percepção dos grilhões do sujeito e do objeto, dos termos e das descrições. Como dizíamos, muitos jogos podem ser jogados nos tabuleiros textuais da antropologia; e assim, não tememos nos expressar nos seguintes termos (que nos parecem mais esclarecedores): a ordem é o Tonal...

E o Tonal é o “organizador do mundo” (Castaneda RP: 163)<sup>12</sup>, o responsável pelo ordenamento do caos, pela criação de sentido que permite a comunicação; é tudo aquilo de que podemos falar, o obreiro de tudo o que conhecemos e fazemos como homens (RP: 163). O Tonal é a *pessoa social* (RP: 162); somos nós mesmos. Foi ele que inventou a própria noção de *eu*, de modo a poder falar de si (RP: 176). Tudo cai sob seu domínio, pois ele “é feito de seus próprios fatos” (RP: 164), e força a si mesmo a seguir seus próprios julgamentos (RP:176), assumindo os papéis de criador e criatura. Porém,

“El tonal construye el mundo sólo en un sentido figurado. No puede crear ni cambiar nada, y sin embargo construye el mundo porque su función es juzgar, y evaluar, y atestiguar. Digo que el tonal construye el mundo porque atestigua y evalúa al mundo de acuerdo con las reglas del tonal. En una manera extrañísima, el tonal es un creador que no crea nada. O sea que, el tonal inventa las reglas por medio de las cuales capta el mundo. Así que, en un sentido figurado, el tonal construye el mundo” (Castaneda RP: 166-167).

---

<sup>12</sup> Doravante, nas citações textuais das obras de Castaneda utilizadas neste trabalho, as referências serão feitas pela indicação de seus títulos abreviados: EDJ – *Las enseñanzas de Don Juan* (2000); RA – *Una realidad aparte* (2001a); VI – *Viaje a Ixtlan* (2001b); RP – *Relatos de Poder* (2001c).

O mundo tal como o conhecemos é um produto do Tonal. Conhecer, ou seja, “julgar”, “avaliar”, “testemunhar” o mundo de uma determinada forma é uma tarefa do Tonal. Podemos inclusive dizer, dentro do contexto da presente análise, que ele é a própria forma – ou a sua determinação. “O Tonal é uma ilha” (RP: 167), um espaço delimitado pela imensidão do oceano. E o Tonal é também o protetor, o *guardião* dessa ilha. “Astuto e zeloso”, protege o “nosso próprio ser”, a possibilidade de estarmos de uma determinada forma neste, também *determinado*, mundo (RP: 163), as nossas fronteiras ou “fachadas” – as nossas máscaras. Ele protege a nossa vida, pois “o Tonal começa no nascimento e acaba na morte” (RP: 165).

Nossa vida é, então, a atuação do Tonal Individual. Digamos, e assim facilitamos as coisas, que a nossa Cultura e a nossa sociedade (pelo menos enquanto conhecidas pela nossa episteme) são o Tonal de *nosso* Tempo, modos determinados de ser no tempo e estar no espaço. Duração e memória, que proclamam a História, ou o “modo de ser fundamental das empiricidades”, como o “incontornável” do pensamento moderno. Tão incontornável que acaba se tornando “estanque”, duração imóvel (Foucault 1999: 300, 356).

O Tonal de *nosso* Tempo possibilita o aparecimento do saber antropológico e a academização da antropologia: modo de experimentar nossa Cultura ao inventar outras como alegorias de nosso próprio modo de durar. Colonialismo conceitual? Não o deixa de ser; faz parte de sua filiação, pois bem antes do aparecimento deste campo do saber, o Tonal do *homem de razão* (o branco) arrasou os outros tonais que encontrou no seu caminhar. Estranho modo de relação, que para os bruxos do México antigo teve a sua contrapartida (ironia do destino):

“Digamos que arrasaron con todo lo que estaba dentro de los límites de su propio tonal. Pero en la vida que vivían los indios había cosas incomprensibles para el blanco; esas cosas ni siquiera las notaron. Capaz fue la pura suerte de los brujos, o capaz fue su conocimiento lo que los salvó. Después que el tonal del tiempo, y el tonal personal de cada indio, fueron aniquilados, los brujos se encontraron agarrados de lo único que seguía en pie: el nagual. En otras palabras, el tonal del brujo buscó refugio en su nagual. Esto no habría podido pasar de no ser por las penurias del pueblo vencido. Los hombres de conocimiento de hoy, son el producto de esas condiciones y los únicos catadores del nagual, puesto que los dejaron allí, totalmente solos. En esos matorrales, el blanco nunca se ha aventurado. Es más aún, ni siquiera tiene la idea de que existen” (Castaneda RP: 186).

Preocupado em espalhar a sua própria imagem, o Tonal Ocidental fechou-se em si mesmo, instaurando nos portões a “polícia epistemológica” de que nos fala Latour (2004). Do outro lado dos muros, o Nagual estremece os homens nas guaritas.

O Nagual, a outra parte, a outra face, de cada ser humano (Castaneda RP: 161) é aquilo que não conhecemos, para o qual “não há descrição, nem palavras, nem nomes nem sensações” (RP: 168). O Nagual não tem limites; ele nunca acaba, nem mesmo após a morte. O Nagual é “puro efeito”; ele é acessível a nós unicamente através do “efeito que ele causa”, o que faz com que o entendamos melhor em termos de “poder” (RP: 187). Se no contexto do presente trabalho chamamos o Tonal de *forma*, podemos nos aventurar também a chamar o Nagual de *força*, mas, por muito tentadora que seja esta tradução, devemos segurar o nosso impulso comparativo e aceitar as premissas colocadas pelo mestre, já que a única coisa que podemos fazer em relação ao Nagual é “ser testemunhas de seus efeitos” (RP: 188).

A “totalidade de nós mesmos” é a soma do Tonal e do Nagual. A partir do nascimento, o Tonal vai pouco a pouco tomando as rédeas e “apagando o brilho do Nagual”. Um sentimento de incompletude se inscreve no nosso ser e nos acompanha ao longo de toda a nossa vida. Percebemos a falta, mas, na sua arrogância, o Tonal nega o Nagual e começa a fazer pares com o que há dentro de sua própria ilha, de modo a explicar a si mesmo essa sua condição, essa sua percepção. O Tonal se transforma de “guardião magnânimo” em “guarda intolerante” (RP: 163) e, pela proliferação das dicotomias que inventa, instaura a sua ditadura baseada na repressão da percepção de um par verdadeiro. “El gran arte del tonal es reprimir toda manifestación del nagual, de tal modo que, aunque su presencia sea lo más obvio del mundo, pasa por alto” (RP: 176).

Mas o Tonal é limitado: ele acaba com a morte. O sentimento experimentado pelo Tonal nos momentos da vida em que o Nagual escapa ao seu controle, a sua interdição, é chamado por don Juan “darse cuenta de la totalidad del ser que va a morir” (RP: 177). Morrer é experimentar a “totalidade de nós mesmos” (RP: 177). Os bruxos da linhagem de don Juan se propõem não só a morrer com essa totalidade, mas também viver com ela (RP: 177). Para isso é necessário ser livre, não abdicar de nossas possibilidades como homens frente ao despotismo exagerado do Tonal. O caminho é árduo e requer a *impecabilidade do guerreiro*. A liberdade é pavorosa, e por vezes Castaneda prefere a escravidão de uma única descrição, aquela mantida com unhas e dentes pelos *bruxos malignos* e suas verdades inquebrantáveis e dicotômicas (os funcionários do Tonal tirano), à maravilhosa e misteriosa diversidade que o cerca.

## 1.1 A dialética dos vesgos

Falemos de realidades; melhor, comecemos dizendo que *a realidade* é um modo de *falar* das coisas (afirmação na qual o caráter singular dos conceitos faz toda a diferença). Tal é a premissa básica da bruxaria nos termos colocados por don Juan: a realidade é unicamente “uma descrição”: um “fluir interminable de interpretaciones perceptuales que nosotros, como individuos que comparten una *membrecía*<sup>13</sup> específica, hemos aprendido a realizar en común” (Castaneda VI: 09).

Desde que a realidade enquanto descrição é algo que se apreende, podemos vir a ser membros de grupos definidos por outras descrições, como por exemplo, o dos *bruxos* do México antigo a cuja linhagem don Juan pertence. Eis no que consiste a aprendizagem de Castaneda: adquirir “membrecía” no conhecimento de don Juan; apreender uma “nova descrição do mundo” (VI: 15). Essa nova descrição, nova realidade ou novo mundo são inapreensíveis a partir destas páginas, desta escrita e desta fala comprometidas por demais com um determinado modo de estar no mundo. O próprio Castaneda realizou o seu longo percurso de aprendiz agarrado ao seu caderno como instrumento de proteção (mesmo sem sabê-lo), mas este lhe servia quando estava de volta, ou estava evitando experimentar a nova descrição. Para chegar lá, Castaneda deixava lápis e palavras, pois tal passagem requer que o antropólogo pare com a descrição que constitui a nossa realidade, “pare o mundo” que habita, adquira um novo ponto de vista, outro modo de perceber. Nos momentos em que Castaneda escreve é a nossa própria descrição que podemos experimentar, o modo de atuação do nosso Tonal. Don Juan, pacientemente, desmonta o caráter irreversível e absoluto deste modo e descreve o processo de sua relativização à incrédula antropologia que Castaneda traz de casa.

A mudança de atitude epistêmica que Castaneda experimentou durou muitos anos e foi resultado de um penoso trabalho por parte do antropólogo. As unidades da descrição de Castaneda pareciam em princípio incompatíveis com as de don Juan, pois para ele a realidade da vida cotidiana era algo que podemos assumir como dado (“dar por sentado”) (Castaneda RA: 14). Provavelmente Don Juan tinha razão ao dizer que o problema do antropólogo era que ele só conseguia compreender as coisas de um modo (EDJ: 175). A principal tarefa do mestre foi, então, ajudá-lo a desfazer essa certeza, esse “senso comum”, ou melhor, o seu caráter definitivo, pois não é do alcance da interpretação ser definitiva

---

<sup>13</sup> Este é um conceito central no presente trabalho. Diz respeito a ser *membro* de um grupo, de uma sociedade ou uma cultura, com cujo “ponto de vista” nos comprometemos.

(RA: 17-18). Trata-se, simplesmente, de um acordo sobre a realidade das coisas (RP: 33), um acordo que permite a comunicação entre as pessoas. Criamos um “mundo comum” e “o mantemos com nossa conversação interna” (RA: 251).

Mas convenhamos: que o mundo é assim como é só porque dizemos a nós mesmos que ele é assim como é (RA: 252) não quer dizer que a realidade que conhecemos é uma ilusão, na linha da afirmativa platônica do Mito da Caverna. Diferença radical entre o sentido do conceito que Castaneda se esforça por proteger e aquele que Don Juan tenta fazê-lo experimentar. O sentido do conceito de realidade que nós temos está ligado aos mitos de origem que nos explicam<sup>14</sup>.

Assim, ainda que não seja nova “a idéia de que o homem inventa suas próprias realidades” (Wagner 1981: ix), como também não o é a de que o acordo é a matriz da comunicação e, portanto, a possibilidade do significado, a dificuldade de aceitação de Castaneda provém do fato dele pertencer a uma Cultura, e representar uma antropologia (pelo menos até o momento em que é banido dela), “que desejam intensamente controlar suas próprias realidades” (Wagner 1981: ix).

Mas quais são “as realidades” de tal Cultura? Quais são os conceitos que sedimentam a sua invenção? Responder a questões desse alcance nos leva, inevitavelmente, a bater nas portas da filosofia. Como *herdeiros de uma alegoria* cujo modo de mascaramento é a “vesguice”, a proliferação de dicotomias insuperáveis que continuam a manter os postos de trabalho dos filósofos-sábios (*bruxos malignos*) e de seus filhos cientistas, os únicos capazes de ir e voltar do mundo dos fatos ao mundo dos valores (Latour 2004: 27-28), não nos é fácil realizar tal empreitada. Admitir que “não há ruptura entre os dois mundos, e que se trata muito mais de um tecido sem costura”, implica encontrar uma saída alternativa que não nos deixe no vasto campo do relativismo que estamos tentando driblar (Latour 2004); supõe admitir não só a relatividade do subjetivo, mas também do objetivo (Wagner 1981: 02).

Enquanto antropólogos podemos pedir o auxílio de povos que encarnam modos diferentes de inventar a realidade ou de compor “mundos comuns”, como é o caso dos bruxos representados por don Juan. Assim, à medida que os antropólogos foram se tornando mais sensíveis àquilo que “os nativos” (*os outros*) falavam ou faziam (ou falavam que faziam) e percebiam que os quadros epistemológicos e conceituais que traziam de casa

---

<sup>14</sup> “Uma história-mito desse tipo dá um fundamento cosmológico ao tempo e ao espaço da experiência comum mas, ao mesmo tempo, contrapondo diversas possibilidades, oferece uma base lógica para o complexo de regras e convenções que caracterizam a ‘nossa’ maneira particular de fazer as coisas” (Leach 1985: 17).

não enquadravam perfeitamente com os dados observados, e à medida que as entrelinhas de seus textos foram falando cada vez mais alto, que mais vozes pediam a vez de falar, a antropologia começou a se questionar a respeito de si e se percebeu como uma “alegoria do homem”. Tal modo de atuação justifica um ponto de vista segundo o qual todos evoluímos na mesma direção, ocupando lugares diferentes na mesma linha temporal, no mesmo passar do tempo e assim, assumindo esta perspectiva, legitimamos “a nossa própria invenção da sociedade como relação do homem com a natureza” (Wagner 1981: 132), relação a que damos o nome de Cultura.

Essa tomada de consciência provocou uma reflexão a respeito de tais conceitos e das características do *homem* que alegorizamos, sendo este nada mais e nada menos que o que coordena o biológico e o moral, os fatos e os valores, a natureza e a cultura, o inato e o artificial, e o mesmo que os inventa. Um *homem* dual, dividido, cindido; o espírito ansiando a liberdade da matéria, a mente que não se reconhece no corpo. “Brecha na ordem das coisas” (Foucault 1999: XXI). Invenção que mascara o ato de inventar. Personagem criada para interpretar e encarnar o dualismo – alegoria da dualidade.

Mas, qual o sentido de tal dualismo exacerbado? Por que ele nos é tão caro? A distinção entre *qualidades primeiras* e *qualidades segundas*, que determina o ponto de vista que ocupamos para nos definir – o modo pelo qual o Tonal de nosso tempo funciona – há longo tempo vem proliferando em múltiplas dicotomias que, apesar de apresentar nuances específicas que complicam um pouco o seu reconhecimento, constituem a mesma paisagem das variadas pinturas que formam a pinacoteca das ciências, humanas e não-humanas. Bruno Latour (2004) decifra a relação que se desdobra em um destes memoráveis e influentes pares: o dos *fatos* e dos *valores*. A oposição que lhes cabe representar se manifesta nos seus modos diferentes de estar no mundo, ou seja, de agir. Os primeiros estão em silêncio e os segundos falam tanto que não conseguem se ouvir. Procurando a função de tal par na sua origem (o nosso “mito fundante”), ele descobre uma armadilha fatal, por “astuta” e “eficaz”: a invenção da necessidade do “filósofo-sábio”, “ao mesmo tempo Legislador e Salvador”, “único capaz de ir e voltar de um ao outro mundo”, ou seja, único porta-voz legítimo dos fatos mudos. Todos nós conhecemos o poder que tal papel encerra; o autor, por sua vez, o deixa claro:

Nele e por ele a tirania do mundo social se interrompe milagrosamente: no ir, para lhe permitir contemplar, enfim, o mundo objetivo; no voltar, para lhe permitir substituir, qual um novo Moisés, a indiscutível legislação de leis científicas pela tirania da ignorância. Sem esta dupla

ruptura, não há ciência, nem política sob influência, nem concepção ocidental da vida pública (Latour 2004: 28).

O *filósofo-sábio* é, assim, imbuído do poder de inventar a realidade, ou, pelo menos, a sociedade. Ele é, parafraseando Viveiros de Castro (2001), “o proprietário dos conceitos”

## 1.2 Flexibilizando conceitos

Libertemo-nos pouco a pouco, passo a passo, de nossos carcereiros e amos, os *bruxos malignos* que nós mesmos somos (Castaneda RP: 34). Mudemos as palavras que traduzem conceitos e desloquemos, assim, o ponto de vista. Escolhamos uma “imageria” que nos ajude a “ver melhor a paisagem” (Wagner 1981: xix). Em lugar de “tipos de sociedades” pensemos em “estilos de criatividade”; sendo que “cada estilo de criatividade é também um estilo de entendimento” (Wagner 1981: 26). Estilos de criatividade, de entendimento, cujo produto final é a invenção de um determinado “modo de estar no mundo”, um conjunto de pensamentos e ações a que chamamos Cultura (Wagner 1981: 04); invenção que se inventa na relação.

Para Wagner, a cultura é invenção, e a invenção é relação. Não qualquer tipo: relação dialética entre estilos de criatividade ou, se preferir, estilos de entendimento. Os vários contextos ou conjuntos de elementos simbólicos que manejamos se inventam uns aos outros (Wagner, 1981: 41). A convenção serve ao significado, que serve à comunicação. O significado é a “associação” de “elementos” em “contextos” (“partes da experiência que a própria experiência constrói” (Wagner 1981: 37). Os contextos convencionais “juntam os pedaços do mundo” (Wagner 1981: 41) (o que nos lembra muito os afazeres do Tonal!). A convenção cultural é uma “espécie de movimento ou fluxo inventivo” (Wagner 1981: 106).

“O significado é, pois, um produto de relações”, diz Roy Wagner (1981:39). O significado é a relação (associação) convencionalizada, compreendemos nós. Relação formatada, contextualizada, “ambientada” (pois um contexto “é um ambiente” (Wagner 1981: 37); relação transformada em termo; ou melhor, em termos – normalmente dois. O significado é a invenção de um exterior e um interior operada pela convenção. A instauração do intervalo é imanente à significação. Porém, os contextos se interpenetram mutuamente, eludindo “fronteiras e definições precisas” (Wagner 1981: 37), e a própria

significação se dá pela e na “participação” dos elementos em “contextos externos”<sup>15</sup> (Wagner 1981: 41). A convenção aparece como o que é: um acordo, uma ilusão necessária. Relatividade subjetiva? Sim, mas também objetiva. O evento desmascara a construção artificial do intervalo entre o sujeito e o objeto, dado o caráter múltiplo das associações e suas possibilidades (Wagner 1981: 43). A obviedade é declarada pela e na invenção. A invenção é necessária. O Tonal, o inventor de convenções, também. Ele atualiza uma das possibilidades: a da vida – o estado do ser, definido pelas fronteiras, fachadas e positivities; pelos limites.

A invenção, a fluidez, a interpenetração dos contextos é o óbvio, enquanto que a separação dos contextos (a instauração de fronteiras e intervalos em prol da significação) é só um artifício cuja convencionalidade serve ao Tonal para manter o seu domínio. É por meio da convenção (ou da moral) que o Tonal de nosso Tempo encarna em cada um de nós, inventando assim um *eu* “polifacético” com um campo de ação definido (e restringido) *a priori*. O Tonal de nosso Tempo delimita a possibilidade de ação dos Tonais Individuais, outorgando a cada um de nós o roteiro guia de nossa interpretação nos palcos onde representamos incansavelmente as distintas versões dos mitos elaborados pelos *filósofos-sábios*. Somos atores, antes que autores, encenando uma realidade que não deixa espaço para a improvisação. O teatro no Ocidente (ou pelo menos certo teatro) “acostuma” o homem a ser o que é (Duvignaud 1979: 176)<sup>16</sup>.

### 1.3 Compromissos que determinam *membrecias*

Ser ator (no contexto da presente dissertação e seguindo os pressupostos de Wagner (1981)) é se comprometer com um modo de olhar, com um ponto de vista, ajustar as percepções a uma descrição determinada, e transitar entre os distintos contextos segundo intenções pré-fabricadas, percebendo (e interpretando) um dos domínios como resultado delas (ação humana) enquanto o outro aparece, inversamente, como sua causa ou motivação (inato). Tal distinção, segundo Wagner, é uma “ilusão cultural”, consequência do “mascaramento”, ou seja, da “convenção social”, a qual define o “contexto de controle” – a perspectiva do ator e, portanto, sua ação e sua motivação (Wagner 1981: xv). Como

---

<sup>15</sup> Desde que semióticos, esses contextos se definem pela sua propriedade de convertibilidade recíproca.

<sup>16</sup> Esta obra de Jean Duvignaud foi publicada originariamente em francês (1977). No presente trabalho uso a tradução espanhola editada pelo “Fondo de Cultura Económica”. As traduções para o português são de minha autoria.

conseqüência da objetificação, a “invenção” de um dos modos provoca simultaneamente a “contra-invenção” do outro (Wagner 1981: 44), sendo necessário neste processo que ambos os domínios se encontrem separados, de modo que a atenção do ator simbolizador esteja focalizada só em um deles: “o contexto de controle” (Wagner 1981: xv). Di-visão da visão – voltamos ao dois, à “vesguice”... “[...] a mais imperiosa necessidade de ação é uma restrição da visão” (Wagner 1981: 44).

O aspecto "psicológico" da simbolização resulta da separação, incorporada na consciência do simbolizador, entre coletivizante e diferenciante, e entre mascaramento e obviação — uma separação necessária para que ele seja protegido do relativismo essencial de toda construção simbólica (Wagner, 1981: 45).

O modo convencional nos obriga a preservar nossos mistérios (mascarar a invenção), traduzindo os produtos de nossas invenções (a natureza, o tempo, o Eu) como realidades dadas que motivam o nosso fazer cultural. A “cultura interpretativa” que fornece o contexto significativo para o viver da vida cotidiana na América moderna, e no Ocidente em geral, objetifica a natureza em tecnologia através da propaganda, ao mesmo tempo que naturaliza a cultura (Wagner 1981: 72). O problema advém do fato de que deste modo inventamos um mundo altamente relativizado: “sistematizamos sistemas e particularizamos particularidades” (Wagner 1981: 67). Só podemos sair desse círculo tautológico brincando de fazer cultura seriamente, pois enquanto convencionalmente inventamos a natureza como o “inato” e a denominamos muito seriamente “realidade”, brincamos de inventar a Cultura como único antídoto contra a nossa Cultura relativizada (Wagner 1981: 68). Para manter a distinção entre o que se é e o que se faz (Wagner 1981: 67), pagamos o preço de não levar a sério a nossa “personalidade”, a nossa “invenção consciente” do Eu (Wagner 1981: 81), deixando este último comodamente situado na imensidão de uma realidade inata e, portanto, imutável. Levar a personalidade a sério (relativizar o Eu) é viver uma neurose obsessiva ou compulsiva. Como proteção temos a culpa, que nos impede de brincar com a convenção da Cultura à qual pertencemos, ou seja, com a moralidade que prescreve as normas de conduta “saudáveis”. O problema da sociedade americana (e ocidental) moderna é que por nos agarrarmos à Cultura (ao mascaramento da invenção), vivemos uma “neurose institucionalizada” (Wagner 1981: 82).

Nestas reflexões a respeito da natureza dialética do dado e do construído, do fato e do feito, enfim, do inato e da ação humana, Roy Wagner utiliza-se das vantagens da antropologia comparada, já que “todo entendimento de uma outra cultura é um experimento com a nossa própria” (Wagner 1981: 12). Enquanto nós usamos como

contexto de controle o “modo convencional” e contra-inventamos uma diferenciação motivante (a Natureza), outros povos usam o “modo diferenciante” e contra-inventam o coletivo como motivante (o inato).

Os povos do modo diferenciante que a antropologia de Wagner inventa fazem do convencional o inato. Para eles, segundo o autor, o motivante é a alma; alma que vive uma aventura contínua de “‘imprever’ o mundo”, de “desequilibrar o convencional” (Wagner 1981: 88). O seu mundo da ação e invenção é inverso do nosso. É a “alma” que distingue o inato do artificial, é ela, a “convenção precipitada no eu”, que deve ser levada a sério, sob pena de viver na histeria: relativização exagerada da convenção (Wagner 1981: 94, 97). Mas, assim como aprender personalidade implica passar pela neurose, aprender humanidade implica a ambigüidade da histeria. A “cura” é uma “luta para restabelecer um equilíbrio entre convenção e invenção”; uma luta contra a relativização excessiva (Wagner, 1981: 101).

Trata-se sempre de uma questão de mediação, da existência de diferentes modos de tensão – alternância (de dialética) entre os termos que formam os pares com que o Tonal organiza o mundo. Falamos de diferentes “Tonais dos tempos” ao afirmar que a forma de mediação define o *modo total de ser*, de “inventar o eu e a sociedade” de cada cultura (Wagner, 1981: 117). A diferença, para Wagner, entre os ocidentais, representados pela classe média Americana, e os outros (povos tribais, camponeses e as classes desfavorecidas) é que enquanto nós mediamos a dialética por meio do convencional, evitando qualquer contradição ou paradoxo, eles (principalmente as sociedades tribais) medeiam o convencional dialeticamente, numa “invenção permanente” da sociedade (Wagner 1981: 121). Grande desafio para o *corpus* conceitual da antropologia, pois: “Una mutación permanente afecta a los conjuntos que ingenuamente se piensa reconstruir con una perspectiva inmutable, inmóvil” (Duvignaud 1979: 106).

O nosso modo de mediação, nosso *mascamamento* da invenção, se relaciona com a “estatização” (transformação do dinâmico em estático). Mediar a dialética, a tensão–alternância ou interdependência–contradição, convencionalmente supõe estatizar o dinâmico, reificar os termos em detrimento da relação, na constante tentativa de prever o mundo, de instaurar a ordem, o intervalo discreto. Um outro “Tonal dos Tempos” é aquele que faz a mediação do convencional dialeticamente, imprevedendo o mundo ou atestando o óbvio da relação, como diria Wagner (1981); um tonal mais “criativo”, desde que menos guardião e mais diplomata; outro possível “modo de estar no mundo”, de ser fronteira, fachada; outro modo de ação.

Os Tonais com o primeiro caráter inventam sociedades formadas, pensadas, experimentadas e entendidas por personalidades que atuam num mundo do qual não são autores, pois a sua *motivação* não é sua propriedade. Já os Tonais que se esforçam por controlar os impulsos de despotismo inventam associações de humanos que podem escolher os “caminhos com coração”, se apropriando do “ânimo do guerreiro”. A perspectiva adotada é um compromisso, e os compromissos diferem, assim como as máscaras.

O homem é tantas coisas, que se fica tentado a apresentá-lo em um particularmente bizarro só para mostrar o que ele pode fazer, ou pelo menos a escolher uma roupagem que reforce uma linha argumentativa particular. E todavia tudo o que ele é ele também não é, pois sua mais constante natureza não é uma de ser mas de devir. Mesmo a presunção de que ele é um perfeito mascarado é verdade apenas nesse sentido, pois o ator ou mascarado só pode ser bem-sucedido em sua performance negando que se trata de um mero "ato", e portanto um mascarado bem-sucedido é aquele que é capaz de "ser" o que ele não é sendo o que ele é (Wagner, 1981: 139).

#### **1.4 Encenando o homem**

Os compromissos diferem mesmo? Com certeza. Os antigos compromissos conceituais da antropologia parecem não estar mais satisfazendo os antropólogos. Porém, a antropologia está por demais comprometida com uma episteme específica e falar do Tonal de nosso tempo não é uma tarefa simples. Continuemos, então, experimentando e imaginando relações. Voltemos à filosofia, grande amiga dos conceitos. Podemos afirmar que a modernidade é o Tonal de nosso tempo? Recorreremos a Foucault (1999) para introduzir um conceito pertinente à reflexão: o Homem, anteriormente chamado ator, pessoa, Tonal individual de nosso tempo ocidental.

O Homem é uma “brecha”, uma “abertura” por onde passam o tempo, a duração, as coisas (Foucault 1999: 458). E também um lugar onde as relações intrincadas e imanentes a essas três instâncias se constituem enquanto limites determinados como muros infranqueáveis. Limites que tomam o nome comum de positivities, mas que possuem também seus nomes particulares: a vida, o trabalho, a linguagem. Sempre recuadas, as positivities “rondam nos limites exteriores de nossa experiência” (Foucault 1999: 336). Realidades realizadoras que formatam a experiência, a percepção, e definem o ponto de vista com o qual devemos então nos comprometer, atores que somos neste palco do saber, cujos “modos fundamentais” (Foucault 1999: 347) adotamos como únicos possíveis.

Finitude da produção, unidade escondida da vida sob a transitória multiplicidade dos seres, designação de ações, estados e vontades pela linguagem (Foucault 1999: 353, 369, 400); eis os instrumentos do Tonal para fechar as fronteiras que somente deveria guardar, de modo a instaurar o intervalo convencional que possibilite a significação. O Tonal do homem comum se ilude ao negar o ilusório, ainda que necessário, das realidades (ou significações) deste modo concebidas. É tão importante definir, formatar e delimitar, estabelecer um interior e um exterior que possam instaurar uma dialética interminável, que o Tonal prefere se entregar a este vício tautológico a libertar-se e abrir a sua percepção ao mistério sem-fim de que faz parte.

E assim o Tonal nomeia. Inventa um Homem que o habite, que seja o espaço dual onde se distinguem um dentro e um fora (referência crucial para a sua construção frenética de pares a partir de si). Espaço dual cujo limite imanente se manifesta como *finitude*, “abertura para a possibilidade de todo limite concreto”; concretizar limites, eis a tarefa fundamental de toda finitude (Foucault 1999: 434). A vida, o trabalho e a linguagem, as positivities que determinam o homem, são “formas concretas da existência finita” (Foucault 1999: 436): limites, concretização de formas, determinação, ou seja, limite, demarcação, fim, extremidade do Homem moderno. Modos que o Tonal de nosso tempo utiliza para administrar as suas fronteiras, as suas aberturas, os seus desejos. Foucault não cessa de afirmá-lo: o Homem moderno é uma abertura. Abertura do desejo? Claro! (Foucault 1999: 433). Selada pelo espaço do corpo, determinada pelo tempo da linguagem (Foucault 1999: 434) – estado do ser. Viver, trabalhar e falar em um tempo e um espaço pré-determinados, limitados, demarcados, finitos, é isto o que fazemos; são estes nossos *escudos*. Nós, *homens comuns*, deixamos que estes fazeres, estes escudos, estas ilusões necessárias “dominem e transformem nossas vidas” (Castaneda RA: 253), limitando a nossa experiência e nomeando o nosso ser – estatizando-o.

“Atribuir um nome às coisas e com esse nome nomear o seu ser” (Foucault 1999: 169), eis a ocupação do Tonal na Idade Clássica, tempo em que a linguagem aparece ocupando o intervalo interno à representação (Foucault 1999: 103) e dando voz, palavra e verbo a um pensamento que se emancipa assim do mundo pensado, permitindo à representação “representar a si mesma” (Foucault 1999: 91) e fundando na natureza o seu “artifício” (Foucault 1999: 149). Na Idade Clássica a linguagem instaurava a ordem num espaço contínuo que penetrava o intervalo do tempo (Foucault 1999: 114 e 160). Mas o contínuo do espaço e o descontínuo do tempo serão renomeados pela *historicidade* introduzida na redefinição do dentro e do fora do ser, agora (na modernidade) vivo. O novo

modo do ser é o da “descontinuidade espacial” e do “fluxo temporal” (Foucault 1999: 380). O contínuo, o descontínuo, o espaço e o tempo se definem e se determinam entre si, se perpassam infinitamente e constituem a matéria da episteme ocidental. Ao opor o “ponto de vista da continuidade” ao “ponto de vista da descontinuidade” (Foucault 1999: 497), os *filósofos-sábios*, os *bruxos malignos* da modernidade, temos um prato cheio onde saciar a nossa voracidade intelectual, o vício do Tonal de nosso tempo, num esforço constante para que “o mundo se adapte a nossos pensamentos” (se for preciso, “forçando-o” a fazê-lo) (Castaneda RP: 34).

Qualquer oposição é em si um modo de instaurar o intervalo. Dialética da dicotomia ou dicotomia da dialética, o Tonal de nosso tempo parece sempre funcionar do mesmo modo. Modo este que se divide em quatro submodos: a definição dos limites, o jogo tautológico da dialética, a ditadura da razão e a instauração do intervalo. Em outros termos (os de Foucault): a analítica da “finitude”, que “determina o ser do homem por positivities que lhe são exteriores” estabelecendo limites fixos, rígidos, estáticos para uma abertura que é em si passagem; a analítica da “reduplicação empírico transcendental”, a “oscilação indefinida” da experiência e de sua possibilidade (a velha dicotomia das qualidades primeiras e segundas, dos fatos e dos valores), que pretende reduzir o transcendental ao empírico, fazendo do corpo uma “especialidade irreduzível” e da cultura um conjunto de “significações sedimentadas”, e mascarando o fato graças a um discurso que impõe uma separação entre ambos (a relatividade é sempre subjetiva, nunca objetiva); a “soberania do ‘eu penso’”, o pensamento como ato de Mesmificar o Outro, de pensar o impensado: o Tonal fazendo pares com os elementos de sua ilha como se nessa redução pudesse se apreender a totalidade; o “recuo da origem”, a distância, o intervalo imposto ao fluir temporal, não por ser tempo ou continuidade, mas por ser *fluir*, inapreensível por direito próprio (Foucault 1999: 464-465).

Na modernidade, o pensamento, libertado do mundo dos obscuros fatos mudos, pode servir de lanterna à linguagem que o domina, que define o lugar do foco, ou seja, o seu enfoque. “Somos dominados e perpassados pela linguagem” (Foucault 1999: 413). Imbricada relação. Pensamento e linguagem – razão e fala: “entre las dos urden y mantienen el mundo” (Castaneda RP: 133). A razão e a fala afirmam a duração de tudo aquilo que inventam, legitimando esse particular modo dobrado de estar no mundo como o único possível ou o mais viável e recolhendo qualquer exceção à regra na própria confirmação desta, *mesmificando* o Outro. Tudo isto uma “Descripción que se refleja a si misma” (Castaneda RP: 37).

A dobra, o intervalo, “distância ínfima mais invencível que reside no ‘e’ do recuo e do retorno, do pensamento e do impensado, do empírico e do transcendental, do que é da ordem da positividade e do que é da ordem dos fundamentos” (Foucault 1999: 470), define a relação espaço/tempo da perspectiva, o “ponto” do “ponto de vista”, o feixe epistêmico que nos escraviza e nos torna vesgos, depois de sutilmente nos convidar a estar comprometidos com ele, pois somos nós, Homens modernos, *filósofos–sábios, bruxos malignos*, atores e pessoas, os únicos capazes de dar-lhe corpo e de manter a sua duração. Duração do tempo no espaço (ser) e do espaço no tempo (estado) – estado do ser. O Tonal individual de nosso tempo se enrijeceu demais e se contenta em pensar e falar, e repetir o jogo tautológico dos pares.

No pensamento moderno, o que se revela no fundamento da história das coisas e da historicidade própria ao homem é a distância que escava o Mesmo, é o afastamento que o dispersa e o reúne nos dois extremos dele mesmo. É essa profunda espacialidade que permite ao pensamento moderno sempre pensar o tempo – conhecê-lo como sucessão, prometé-lo a si mesmo como acabamento, origem ou retorno (Foucault 1999: 470).

A dobra se situa entre o empírico e o transcendental. As qualidades primeiras e segundas, o lógico e o sensível, são espaços diferentes para o saber. Ou deveriam sê-lo? Ainda estamos em um “sono antropológico”, lembra Foucault. Mas será que conseguimos acordar com a luz provocada pelo “desdobrar de um espaço onde, enfim, é de novo possível pensar” (Foucault 1999: 473)? Não, se for para pensar novos modos da dobra, do intervalo. Despertar não é pensar a convenção do pensamento, “procurar explicações convenientes”, ajustadas ou, pelo menos, ajustáveis (Castaneda RP: 15). Explicar, interpretar, entender, e até experimentar, são modos de ser da dobra. Insistir em explicar tudo, como se tudo fosse explicável, é o modo de ação do Mesmo na procura do “reflexo” de si e de suas idéias (RP: 16). O truque não é compreender, diz don Juan, e a “explicação dos bruxos”, mesmo com a limitação de ser só uma explicação, consiste não em “esclarecer” o mundo e seus mistérios, mas em torná-los “menos pavorosos” (RP: 16), pois: “El mundo es incomprendible. Jamás lo entenderemos; jamás desenredaremos sus secretos. Por eso, debemos tratarlo como lo que es: ¡un absoluto misterio!” (Castaneda RA: 253).

### **1.5 Um convidado de honra**

Mundo, pensamento, linguagem, ordem e intervalo... Foucault propõe uma ponte com a antropologia de Lévi-Strauss: etnologia e lingüística, despertar da modernidade, desdobrar

e dissolução do homem. (Foucault 1999: 525). Os limites começam a ser redefinidos, pois o mundo não é mais exterior ao pensamento: a própria matéria é “instrumento de significação” (Lévi-Strauss 2004: 386). Os “estados da subjetividade” e as “propriedades do cosmos” não são categorias separadas no campo da lógica das qualidades sensíveis (Lévi-Strauss 2004: 278). Pensamento e mundo aparecem em um mesmo plano: o espírito também faz parte do mundo que ele mesmo elabora (Lévi-Strauss 2004: 385). O *Pensamento Concreto* é uma alternativa ao “e” do empírico e o transcendental; depois do aparecimento da etnologia, a relação entre qualidades primeiras e segundas já não será mais a mesma. Lévi-Strauss encontra no campo e nos mitos o desafio que o ocupará durante muito tempo: transcender a oposição entre o sensível e o inteligível e situar a análise no “plano em que as propriedades lógicas se manifestam como atributo das coisas” (Lévi-Strauss 2004: 33). É possível falar de uma “lógica das qualidades sensíveis” (Lévi-Strauss 2004: 19).

Porém, alternativa não quer dizer solução. Conceitos e epistemes fazem parte da tautologia do Tonal que é tão difícil driblar. A dobra persiste em fundamentar as análises. A oposição encontra o meio de situar-se no centro do palco. O pensamento do Homem é um *pensamento por oposição*.

Nada a reclamar. Falar de Tonal é falar de ordem e, segundo Lévi-Strauss, a ordem do universo só se mantém porque cada coisa ocupa o lugar que lhe cabe, de modo a não ocupar nenhum outro, onde outras relações possíveis se atualizariam (2004: 29-30). Construir contextos para poder significar, conforme observamos em Wagner (1981). Porém, assim como os contextos possuem sempre outras relações além das atuais, estes lugares das coisas não são fixos no estruturalismo levistraussiano, já que cada um deles depende da relação dos elementos entre si. Uma estrutura é sempre relacional; a matéria e a estrutura são significantes enquanto feixes de relações. O mundo pode ser ordenado em estruturas, sendo os termos em que estas se atualizam a comprovação da possibilidade de instaurar a ordem no caos relacional. A significação é uma ilusão necessária, como assinalado anteriormente. Ilusão que inventa feixes e lugares – contextos. Os contextos são os termos da convencionalidade das relações entre elementos diferentes. Os contextos são estruturas de significação (ou as estruturas são contextos significativos, ou seja, comunicáveis): ambientes onde os elementos encontram um lugar.

A importância do conceito de “lugar”, ou seja, de espaço delimitado em um tempo determinado, para o estruturalismo, se compreende melhor com a leitura de um breve artigo escrito por Gilles Deleuze chamado *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*

Segundo este autor, o reconhecimento do simbólico é o primeiro critério do estruturalismo, pois a estrutura está formada por elementos simbólicos. Tais elementos “nada têm senão um sentido: um sentido que é necessária e unicamente de ‘posição’” (Deleuze 1982: 276). Os “locais” são anteriores às coisas, aos papéis e aos acontecimentos (Deleuze 1982: 276). “O sentido é sempre resultado, um efeito”: “um efeito de posição” (Deleuze 1982: 277-278). A ordem, a determinação de lugares, é operada, no estruturalismo levi-straussiano, pelo pensamento que se ocupa de ordenar o mundo, o pensamento por oposição. Como podemos observar, a oposição é um conceito que em si mesmo inclui a palavra posição. A importância de tal conceito se enraíza nas teorias lingüísticas propostas por Saussure. *Os fonemas não existem independentemente das relações*. E as relações são diferenciais, desde que um fonema só existe enquanto é diferente de outro fonema, enquanto ocupa um lugar diferente na estrutura.

A relação é imanente à estrutura e são vários os modos relacionais que estruturam a estrutura: combinação, permutação, inversão, oposição etc. A idéia da combinação, ou permutação, se encontra na base do desenvolvimento metodológico em *A estrutura dos mitos*; sendo a combinação de “feixes de relações” a maneira pela qual “as unidades constitutivas” do mito, os mitemas, “adquirem uma função significante” (Lévi-Strauss 1996: 244). “Toda relação concebível é possível” (Lévi-Strauss 1996: 239). O mundo aparece aqui como *continuum* relacional e transformacional. *Continuum* que deve ser ordenado, de acordo com a natureza essencial do pensamento que Lévi-Strauss se esforça por revelar.

Ao mesmo tempo que a ordenação do mundo (o processo de significação) se realiza na relação (combinação, permutação de propriedades, signos, ou conceitos), ela consiste também na escolha de certas relações, o que implica negar outras possíveis, pois, caso contrário, seriam indistinguíveis dentro do continuum. Trata-se de retirar o discreto do contínuo, de introduzir a cultura na natureza, de instaurar um intervalo, de definir lugares relacionais. Como já disse Lévi-Strauss (2004: 32), “toda relação concebível é possível”, e, portanto, o pensamento é uma escolha relacional, o pôr em relação – pôr em estrutura.

Mas, que tipo de relação? Uma relação de oposição com dois modos: a conjunção e a disjunção. Modos que administram as distâncias específicas entre os termos. A distância é prerrogativa do modo de ser do espaço e do tempo de nosso Tonal Coletivo, pois a distância é intervalo e o intervalo é o sentido que nos permite pensar o espaço enquanto limite, ou limitado, e querer um tempo durável – a duração.

Porém, o intervalo da ordem é constantemente perturbado pelo caos de um universo que não acaba de se comprometer com a estrutura. O Nagual acossa o Tonal e o lembra constantemente que os seus limites são só fronteiras e o seu tempo é antes fluxo que duração. O Tonal se aferra à dialética, que lhe permite jogar consigo mesmo. A distância nunca acaba de se atualizar, e a conjunção e a disjunção não são de fato oposições; antes, uma engendra a outra, num jogo de inversões e simetrias entre significado e significante (Lévi-Strauss 2004: 364); ou entre qualidades primeiras e segundas, sujeito e objeto, fatos e valores, natureza e cultura, contínuo e descontínuo.

Dobras do pensamento, do mundo, da convenção, do Homem, pessoa e ator. Dobras do Tonal de nosso Tempo. Dobras do tempo e do espaço que o Tonal inventa sem cessar. Entender, explicar e até experimentar são modos de inventar a dobra. “Si dices que entiendes mi conocimiento no has hecho nada nuevo”, afirma enfático don Juan! (Castaneda RA: 296). A razão e a fala estão ligadas entre si. Os Homens comuns, os atores, passamos a vida nos movimentando entre estes dois pontos, e denominamos entendimento este movimento. Don Juan avisa Castaneda: “Tu problema es que quieres entenderlo todo, y eso no es posible” (RA: 296). A razão e a fala, de cujo laço nasce a dobra, são só duas possibilidades. Os homens somos capazes de *manejar* (que não é o mesmo que entender) oito pontos que são como oito mundos diferentes. “Si insistes en entender, no estás tomando en cuenta todo lo que te corresponde como ser humano. La piedra en la que tropiezas sigue intacta” (RA: 296-297).

## 1.6 A última treta

Somos escravos da razão (Castaneda RA: 299), do compromisso com a vesguice, com a dicotomia e a dialética do intervalo que nos dá a falsa esperança de durar. Limitados pelo compromisso com um único modo (dicotômico e dialético) de ser no tempo e estar no espaço, nos saciamos com o entendimento ignorando, e até negando, outras possibilidades de saber, outros modos de conhecimento que escapam à razão e à linguagem. Há outras descrições, outros compromissos, outros modos de percepção. Os *bruxos* afirmam que a razão é só um dos “centros” de percepção possíveis, uma perspectiva mais, e que é um desperdício dar-lhe tanta importância (Castaneda RP: 333). Assim como o seria dar por assentada a definição dos bruxos. Visão do mundo mais ampla? Sim, mas nada além disso (RP: 320).

Castaneda também lida com uma descrição, com um ponto de vista, com um compromisso com determinado modo de ser no tempo e estar no espaço – com um corpo. O importante é experimentar no corpo “as premissas da explicação” (RP: 357); eis a antropologia “experimental” de Castaneda.

Mi evaluación consciente era que yo había aceptado la descripción mágica del mundo, dada por don Juan, sólo en términos intelectuales, mientras mi cuerpo como entidad completa la rechazaba; de ahí mi dilema. Sin embargo, en el curso de los años que tenía de tratar a don Juan y a don Genaro, yo había experimentado fenómenos extraordinarios, y todos habían sido experiencias corporales, no intelectuales (Castaneda RP: 57).

O desconhecido não é conhecível, assim como o impensável não é pensável; só podemos *presenciá-lo*, estar de “corpo presente” perante as suas manifestações. O mundo é misterioso e tentar explicá-lo é reduzi-lo a nada. Mas, estamos comprometidos demais com um ponto de vista e nosso corpo dividido por ele, dicotomizado, encadeado à razão, é demasiadamente obtuso. Don Juan tenta mostrar isto a Castaneda, e várias vezes a arte do mestre consiste em enganar o aprendiz. A tarefa de don Juan é ensinar Castaneda a varrer a ilha do Tonal, ordenar os elementos e compreender que só algumas facetas de si e do mundo são acessíveis à razão. Mas a razão é muito apegada ao seu domínio absoluto, ou o ator é muito apegado à sua razão, e a defesa perante esta redução de suas possibilidades (de seus possíveis) consiste em reforçar sem trégua as poucas verdades que lhe restam. O aprendiz reúne tudo aquilo que conhece, toda a sua visão do mundo em torno da razão, o que lhe permite assumir com segurança a possibilidade de que exista um Outro lado incompreensível mas, por isso mesmo, desconhecido e longínquo, que pode ser testemunhado com outro “centro de ensamblagem”, outro “feixe” ou “ponto de vista” – o da “vontade” (RP: 332). A vontade: o modo de testemunhar o Nagual.

A razão pode aceitar estes fatos e continuar em segurança, pois tudo o que é compreensível, inteligível e explicável tem um lugar legítimo: o Tonal, a ordem do mundo que se impõe ao caos. O próprio mestre deve convencê-la disto para mantê-la em segurança; convencê-la de que “o tonal é explicável e previsível” (RP: 360). Porém, o mestre engana o aprendiz até o último momento, pois nem sequer o Tonal pode ser compreendido e/ou explicado. A razão nunca chega lá; deve contentar-se com ser “un centro de ensamble, un espejo que refleja algo que está fuera de ella” (RP: 361). Grande feixe da história: o Tonal é também inexplicável (RP: 361).

"El último trozo de la explicación de los brujos dice que la razón no hace sino reflejar un orden externo, y que la razón no sabe nada de ese orden;

no puede explicarlo, como tampoco puede explicar el nagual. La razón sólo puede atestiguar los efectos del tonal, pero jamás podría comprenderlo o deshilvanarlo. El hecho mismo de que estemos pensando y hablando indica que hay un orden que seguimos sin ni siquiera saber cómo lo hacemos, o qué es el orden ese." (Castaneda RP: 361).

“Aquilo que faz a metáfora, mas sempre escapa em sua expressão” (Wagner 1981: xvii) – o símbolo negativo – é o Tonal, pois é o Tonal que *faz* qualquer coisa para a qual a razão tenha um nome. O Nagual é puro “efeito” (RP: 187) – não se usam as palavras para traduzir o Nagual. E se o fizermos, será com as palavras escolhidas pelo seu tradutor por excelência, no presente caso: don Juan. O próprio Tonal também não pode ser explicado, interpretado ou entendido, mesmo que este seja o nosso modo de ser razão, ou o modo de ser de nossa razão. O modo de ser do Tonal de nosso tempo, o Tonal da *do*bra, é só um dos “pontos de vista” possíveis, mais um modo de ação, e a antropologia é testemunha nada inocente deste fato. Ao traduzir modos de conhecimento, as entrelinhas do(s) texto(s) deslocam o saber antropológico das figuras conceituais a que os antropólogos o limitam. E assim, neste, por este, e desde este campo do saber, Castaneda nos convida a percorrer a diferença diferencial entre fazer antropologia e ser um homem comum e fazer-se um guerreiro ao des-antropologizar o ser... Entre outras coisas. Enquanto isso, Don Juan se ocupa do Tonal do antropólogo e, portanto, também do nosso. Acompanhemos o mestre através do aprendiz.

## CAPÍTULO 2

### PENSANDO O PODER

A dialética é o modo de relação da oposição; um modo de conhecimento do Tonal de nosso tempo, um jogo tautológico que lhe permite experimentar, explicar e entender a si mesmo – um espelho. O Tonal joga consigo mesmo, fazendo pares com as suas criações, inventando relações e nomeando-as oposições. A razão e a fala, os “modos de testemunhar” o Tonal, pensam e nomeiam a passagem como intervalo, pois é no intervalo que elas se conhecem. A razão pensa a fala, que fala da razão – razão que pode assim pensar a si mesma, e isolar-se no interior da representação, da dobra. O Tonal instaura intervalos e ergue limites e fronteiras imaginários aos quais se apega com a fé e a força da crença. Fica assim bem resguardado das possíveis, constantes e múltiplas relações com *outros*. Um Tonal que não se relaciona demais é um Tonal que não se transforma e, portanto, que dura.

O poder dura como conhecimento, o conhecimento como fala, e a fala como palavra escrita. A nossa Cultura ocidental repousa perene no lugar que o quadro e o livro, as bibliotecas e os museus lhe outorgam. É ali que podemos olhá-la, impassíveis e impávidos, imóveis no nosso lugar de testemunho: o sujeito, o modo de ser de nosso Tonal Individual. Testemunha atenta e comprometida, criador e criatura que joga o jogo dos espelhos. A brincadeira consiste em “inventar as regras com as quais capta o mundo” (Castaneda RP 167).

“La atención del tonal tiene que colocarse en sus creaciones. De hecho, esa atención es la que por principio de cuentas crea el orden del mundo; el tonal debe prestar atención a los elementos de su mundo con el fin de mantenerlo, y debe, sobre todo, sostener la visión del mundo como diálogo interno.” (Castaneda RP: 309).

A fala, o movimento do pensamento, percorre e torna permanente o circuito de um interior isolado. É o diálogo interno com que mantemos a descrição do mundo que todos nós, homens comuns, compartilhamos. A cada dia interpretamos o que vemos, o que ouvimos e o que sentimos e percebemos através do diálogo que estabelecemos conosco mesmo. O modo pelo qual escolhemos interpretar reitera o nosso compromisso com o “estilo de criatividade” que define a nossa *membrecia*, o nosso compromisso com um tipo de sociedade ou cultura. Parar o diálogo interno é, então, prerrogativa para cotejar a

possibilidade de outras descrições, de outros pontos de vista ou compromissos, de outros modos de significar o mundo, é, enfim, a “chave” para o mundo (ou a descrição) dos bruxos (RP: 311). Ao parar o diálogo interno mudamos de perspectiva (e, portanto, de corpo). Abandonar, ou melhor, pôr de lado a perspectiva dicotomizante ao extremo, a vesguice, é o que se consegue ao suspender o diálogo interno através de uma série de tarefas práticas, de técnicas que permitem mudanças de atenção e, portanto, de ação e sensação: os modos de percepção manipulados pelo Tonal de acordo com o seu modo, tautológico, de invenção.

O Nagual não faz parte desse jogo tautológico. Ele nunca é um dos elementos do par que o Tonal escolheu. O Nagual não pode ser testemunhado através das criações do Tonal. As regras do Tonal encontram nele a sua limitação, o seu limite imanente. Contradição para Castaneda, aprendiz preocupado em compreender. O mestre o provoca, e faz da mente, da alma, dos pensamentos, do “céu”, do intelecto puro, da psique, da energia, da força vital, da imortalidade e do princípio vital, dos nossos queridos conceitos transcendentais meros objetos da mesa de um restaurante (RP: 171). A relação de intervalo que o Tonal estabelece não revela ou atualiza o Nagual, mas ela diz muito sobre o próprio Tonal e o seu modo de ser: o Tonal gosta de fazer pares com os elementos de sua ilha, e vai passando de um ao outro como modo de experimentá-los.

“A partir del momento en que somos todo tonal, empezamos a hacer pares. Sentimos nuestros dos lados, pero siempre los representamos con objetos del tonal. Decimos que nuestras dos partes son el alma y el cuerpo. O la mente y la materia. O el bien y el mal. Dios y Satanás. Nunca nos damos cuenta, sin embargo, de que sólo estamos haciendo parejas con las cosas de la isla, algo muy semejante a hacer parejas con café y té, o pan y tortillas, o chile y mostaza. Somos de verdad animales raros. Nos creemos tanto y, en nuestra locura, creemos tener perfecto sentido.” (RP: 171).

## **2.1 Um Tonal vesgo**

É fácil perceber que o Tonal dos nossos tempos, o Tonal ocidental, possui a fraqueza do narcisismo. O problema não é a tautologia ou a dialética, pois esses são modos do jogo; o problema é a perfeição do sentido que tal jogo tem para nós, pois dificilmente conseguimos, ou melhor, queremos, variar as regras. Jogamos o jogo da duração, e fazemos do mundo um palco onde possamos encenar nosso compromisso. Palco da vida no qual jogamos o jogo do duplo e inventamos pares que se remetem mutuamente: empírico e

transcendental, essência e aparência, qualidades primeiras e qualidades segundas, fatos e valores, natureza universal e cultura relativa, inato e ação humana, semelhança e diferença; “dicotomia universal do osso e da carne” (Duvignaud 1979:80), elementos do nosso pensamento, realidade atualizada pela ação vesga dos atores, membros comprometidos com um modo de descrição: a representação, o modo da dobra, a “fonte principal de infecção” (Latour 2004:78).

Como vimos no capítulo anterior, os limites, as positivities, as fronteiras, atualizam a dobra do espaço no tempo ou do tempo no espaço – atualizam o tempo e o espaço como dobra, intervalo. Assim, é possível o “quadro” que permite ao pensamento “ordenar” as similitudes e as diferenças, permite à linguagem se entrecruzar com o espaço e fundar o “lugar” onde o contínuo do tempo pode vir a repousar, a durar (Foucault 1999: XII). Lugar como “tábua de trabalho” (Foucault 1999: XII), solo positivo preche de positivities (de vida, trabalho e linguagem) que posicionam o *olhar*, determinando e delimitando a ação e a atenção. Com que descrição ocupar o intervalo? Com a do lugar, o corpo estabelecido, determinado, estado, significado pela linguagem – figuração de um significante.

Ocupar um lugar é possuir uma forma, ponto de vista que se reflete no espelho. Se o pensamento moderno é uma “relação de sentido com a forma da verdade e a forma do ser” (Foucault 1999: 287) e o estruturalismo é a “consciência desperta e inquieta do saber moderno” (Foucault 1999: 287), então nós nos perguntamos qual a relação do sentido com a forma, da forma com o estruturalismo e do estruturalismo com o sentido, ou seja, a forma da relação de sentido que os estruturalistas imaginam e inventam, que figuram.

Não é difícil perceber essa figuração, pois o estruturalismo dá perfeitamente conta de pensar a forma devido à sua “concepção exclusivamente extensivista da diferença” (Viveiros de Castro 2001: 10). A ordem encontra o seu sentido no intervalo, na instauração do discreto no contínuo, na relação de oposição entre diferenças, que são intervalos no contínuo da semelhança. O sentido é “necessária e unicamente de posição” (Deleuze 1982: 276), de lugar relacional, ou seja, de ponto de vista. O espaço é que é estrutural para o estruturalismo. A estrutura não é a forma, a figura ou a essência (Deleuze 1982: 275). A estrutura é o sujeito, o estruturador, que se move num espaço estrutural e dura num tempo estrutural, num “tempo de atualização” (Deleuze 1982: 285).

“Atualizar-se é diferenciar-se” (Deleuze, 1982: 284); ocupar lugares e impor intervalos entre eles. Atualizar-se é o estruturar da estrutura, que é “diferencial em si mesma e diferenciadora em seu efeito” (Deleuze 1982: 285); enquanto virtualidade,

“indiferenciação”; enquanto atualização, diferença (Deleuze 1982: 284). Atualizar virtualidades, diferenciar indiferenciações, distribuir posições, lugares: eis a prática de sentido no estruturalismo, com seus modos de tempo de atualização e espaço de diferenciação.

“O verdadeiro sujeito é a própria estrutura”, diz Deleuze (1982: 282). Sujeito que produz espécies e partes, e que as faz aparecer como reflexos recíprocos e infindáveis. Modo de ser do Tonal de nosso Tempo? Jogo possível! Jogo tautológico da dialética: praticar o sentido é realizar uma escolha, definir lugares para as coisas e lhes determinar uma duração, uma atualidade permanente. Praticar o sentido é dicotomizar o mundo em pares opostos, pensar a ordem possível perante o caos, definir as fronteiras, os limites, as formas de que a vida necessita, as positivities que a posicionam, que atualizam o ser do tempo no estar do espaço (estado do ser). O sentido é a “realidade do possível enquanto tal” – efetuação do possível exprimido na linguagem ou no signo (Viveiros de Castro 2001:08).

Construir sentido, fabricar significado é criar e experimentar contextos, ambientes de relação e relacionais; produzir relações convencionadas que permitem a comunicação, o diálogo, o entendimento. Rotulamos, nomeamos a relação de sentido, a associação de símbolos, como realidade. Mas não há realidade absoluta e unânime, pois o que há é relativismo, ou seja, relação (Wagner 1981). Relação que desafia a instituição de um exterior e um interior: os elementos que se relacionam no interior do contexto participam também em contextos externos (Wagner 1981: 41). Porém, a dialética é o jogo do duplo e a convenção é a regra que torna esse jogo permanente, duradouro. Estabelecendo, repartindo os distintos domínios entre o par de uma dicotomia clássica, a do inato e da ação humana, a Cultura, o mundo de pensamento e ação, pode reproduzir seu reinado, seu desígnio. Este modo ou estilo convencional que Wagner (1981) descreve pressupõe a existência de contextos antes da ação, contextos ou relações inatas, básicas; e a única ação pertinente é descobrir estas células-tronco, separando os contextos, mascarando a relação em seus termos (Wagner 1981: 41). Ação do sujeito, do ator, do homem comum, que assinou o compromisso de fazer cultura. Ilusão cultural – ilusão necessária?

Ordenar o mundo para poder habitá-lo! Perfeitamente plausível. O Tonal veicula o possível da vida, tal e como a experimentamos, a atualização, o aqui e agora, a distribuição de um tempo e um espaço para a forma. A crítica é mais sutil e mais profunda. A objetividade também pode ser relativa, e o transcendental empírico ou a aparência essência. Os limites que dotam de sentido o mundo são necessários, mas nem por isso

havemos de outorgar-lhes o estatuto de verdade inquebrantável. Como afirma don Juan: “Nuestro error es que insistimos en permanecer en nuestra isla, monótona y fastidiosa, pero conveniente. El tonal es el villano y no debería serlo” (Castaneda RP: 210).

## 2.2 Os perigos do sentido

*Fazer cultura* é o nosso modo de ação. Partimos de um fundo homogêneo, a natureza, o “termo que permite recapitular em uma só série a hierarquia dos seres” (Latour 2004: 54) e, linha reta, vamos progressivamente diferenciando. À “variação relacional” damos o nome de cultura (Viveiros de Castro 2001: 17), e por isso *fazer cultura* é relacionar variedades, ou seja, cristalizar (atualizar) diferenças. Este modo do fazer, nosso modo de ação, a encenação que nos cabe como atores, implica a restrição da visão ou *mascamamento*, um modo de sobreviver ao relativismo, à pluralidade das descrições, à multiplicidade dos possíveis...

É impossível objetificar, inventar algo, sem "contra-inventar" seu oposto. A percepção desse fato pelo simbolizador, é claro, seria fatal para sua intenção: enxergar o campo inteiro de uma só vez, em todas as suas implicações, é sofrer uma "relativização" da intenção, tornar-se consciente de como é gratuita a parte que ela desempenha na ativação dos símbolos. Assim, sob essas circunstâncias, a mais imperiosa necessidade de ação, é uma restrição da visão, concentrando a consciência e intenção do ator sobre um dos modos e seu efeito (Wagner 1981: 44).

Estamos comprometidos com o “mascamamento convencional de uma cultura particular” (Wagner 1981: 49), a nossa. Mascamamento do símbolo como ato de ordenação em pares, de distinção entre significado e significante, que “priva o sentido de seu suporte material” (Duvignaud 1979: 91). Distinção das partes duras e moles, do empírico e do transcendental, da vida e da morte. A finitude nos impele para a duração. O primeiro simbolismo aparece para fazer do mole o duro, da passagem a duração (Duvignaud 1979: 81): “Se pide a la materia que supla lo que la muerte destruye [...] práctica común que tiende a construir significado a fin de que el ‘significante’ sobreviviente tenga un sentido” (Duvignaud 1979: 82). Jogo dos sentidos!

Jogar é um modo de ação; o jogo da dialética, dos pares e das dicotomias é a “ação-atuação” dos atores que encarnamos o “pensamento moderno” (Foucault 1999: 453). Modo de ação que remete ao nosso “modo de ser Outro”: o Outro, o “exterior indispensável”, é produto da diferença de reflexo quando visto de frente, quando retorna a nós. O Outro é para nós mais um caso do Mesmo – diferença que assemelha, que identifica, que

mesmifica (Foucault 1999: 453). É por isso que, na nossa loucura, cremos que é possível “pensar o impensado” e fazemos desta afirmativa uma lei (Foucault 1999: 451). Para Foucault, o pensamento é “ao mesmo tempo saber y modificação do que ele sabe, reflexão e transformação do modo de ser daquilo sobre o que reflete” (1999:451).

O pensamento é a chave de poder para os *filósofos – sábios*, pois o pensamento é o poder de cruzar a ponte e voltar dando voz aos fatos outrora mudos. O mundo, o espaço-tempo da episteme foi ordenado. Tudo o que lhe escapa, tudo o que o provoca e causa-lhe assombro pode ser *mesmificado* pelo ato simbólico. Mesmificar é universalizar a dicotomia, a ordem, o sentido e até os corpos.

O nosso modo de ser Tonal Individual foi reduzido ao compromisso com o Tonal de nosso tempo. Somos atores, homens, pessoas: os “mesmos” – os objetos da *mesmificação*. Todos com o mesmo compromisso de ser vesgos para poder enxergar os limites que nos mantêm em nossos lugares. Estes limites são as positivities de que nos fala Foucault (1999), as máscaras, os títulos, as posições, papéis, propriedades, prenomes, direitos e funções que sobrevivem à nossa finitude, como lembra Mauss a respeito da *persona*. Perpetuar os nomes garante a duração das coisas e das almas (Mauss 2003b: 377), pelo menos na memória.

A *pessoa* é a invenção de um duplo, a repetição das dicotomias, da separação do espírito e da natureza (Duvignaud 1979: 84). “A partir das ‘pessoas’ ordenam-se os gestos dos atores num drama” (Mauss 2003b: 375). Gestos; de que outro modo referirmo-nos à ação? A cultura é uma “rede de movimentos concertados” (Duvignaud 1979: 116). Movimentos de duração... Compromisso com um modo de ação, de atuação, de atualização.

O ator se compromete com a construção de um mundo comum, com a definição de um exterior definitivo e, por meio de seus gestos, de suas ações cotidianas transformadas em hábitos, experimenta a substância como solidez, inventando a realidade de um mundo fechado no qual possa permanecer tranqüilo. Um mundo pronto, um “escudo” para mascarar o mistério e sua ação transformadora. Eis nossa relação com a finitude. Na essência somos duráveis e indiscutíveis (Latour 2004: 376), mas a aparência (vaidosa aparência!) se angustia perante a multiplicidade dos possíveis reflexos, dos reversos que a linguagem percorre dentro dos muros da cidade que a permitem. Como diz Duvignaud: “Lenguaje empotrado en la extensión urbana de múltiples transformaciones internas” (1979: 71).

Nela, na cidade, proliferam as máquinas dos tempos modernos. Máquinas de transformação, como toda máquina. De transformação (controlada e mascarada) dos hábitos em essências (Latour 2004: 238), das positivities em limites que contenham a variação, que mascarem a finitude. Máquinas de produzir formas duradouras, de torná-las irreversíveis; formas duradouras que legitimam a própria durabilidade, o modo de produzir tempos modernos (Latour 2004: 309 e 376). As máquinas de produzir tempos modernos produzem metáforas que “estabelecem sociedades” – metáforas e sociedades que são como as regras do “jogo de um espelho” (Duvignaud 1979:91). Ponto de vista que cria um objeto... Perspectiva da máquina<sup>17</sup> cujos reflexos penetram em nossos sentidos até que o hábito se torna essência e nossos corpos adotam os objetos como seu limite imanente e necessário – objetos que “detêm o tempo, imobilizam a duração, tecem a teia do sistema cultural [...] que escapam à dissolução geral, à morte” (Duvignaud 1979: 66). Objetos que nos tornamos (Wagner 1981: 138), objetos onde o tempo repousa na forma da memória imortal. O pecado tornou nossa alma espessa (Foucault 1999: 25), por isso escolhemos como reflexo a durabilidade.

Durabilidade: duração do que é duro. Somos sólidos demais; metáforas do osso, do que permanece. Nossos gestos são nosso testemunho. “Seguimos los movimientos y figuramos um significante” (Duvignaud 1979: 37). Estamos presos ao corpo da ordem, ao quadro fechado, aos gestos predefinidos no roteiro convencional. O corpo se torna forma, metáfora de um discurso estruturado. Somos atores vessos no palco da natureza una. Homens modernos que ocupam o lugar do finito, do acabado, do sólido, da memória. “Experiência de uma espacialidade irreduzível” (Foucault 1999: 443) – significação sedimentada. Nossos corpos se consolidam nos limites que inventamos para contê-los: a vida, o trabalho, a linguagem; “formas concretas da existência finita” (Foucault 1999: 436). Positividades que são para nós uma “crosta dura”, formada pouco a pouco, graças às inúmeras repetições de gestos e atos sempre dotados de uma função, de uma funcionalidade (Duvignaud 1979). Confundimos o mundo com o que fazemos nele ou dele (Castaneda RA: 219). E esta confusão compromete o nosso corpo (Duvignaud 1979: 37). Os papéis, as funções, o “conjunto de movimentos ligados a atos definidos” retiram do corpo a sua disponibilidade (Duvignaud 1979: 27). A nossa imagem permanece como reflexo dos limites que nos cercam, as positividades, e os objetos que estas produzem, são os espelhos de que escolhemos nos rodear. Eles nos devolvem uma imagem certa, definida

---

<sup>17</sup> Perspectiva: “posição de realidade que especifica um sujeito” (Viveiros de Castro 2001: 05).

(e até colorida), não do que somos, mas do que fazemos de nós. Imagem do nosso modo de ser no tempo e estar no espaço; imagem, porém, que se desfaz junto com os espelhos que a produzem...

Se diría que la memoria común trata de acomodarse como se acomoda el ojo, que la disolución momentánea de los nexos establecidos por el tiempo y la cultura ayuda a los grupos a penetrar en una región del ser, ajena a los conceptos habituales, a las prescripciones de un código. Que el aparente desorden o la aparente vacilación es la forma que adopta la experiencia colectiva cuando se desprende de la utilidad o del “funcionalismo” de los ademanes y las emociones debidamente instituidos [...]. Simplemente piernas y brazos se mueven en ademanes que no concuerdan con los movimientos del trabajo o del descanso en la vida común. Allí está la ruptura. No violenta. Simplemente un juego (Duvignaud 1979: 118).

Duvignaud encontra uma linha de fuga: a experiência do transe que desordena o sentido; força de um “dinamismo” que a sociedade já não mais canaliza (Duvignaud 1979: 53). O transe, a festa, o riso são experiências de um “corpo errante” e de uma “personalidade ‘anômica’ que nenhuma regra mede e nenhum conceito define” (Duvignaud 1979: 99). A palavra errante é o testemunho, o relato desta experiência. Palavra errante e selvagem que anuncia a morte do homem. Palavra traduzida por uma etnologia que dirige seu olhar não à imagem, mas ao próprio espelho. Palavra errante que povoa a antropologia de *possíveis*...

### 2.3 Os humanos da passagem

Novos modos veiculam novos conceitos. O modo de conhecimento antropológico precisa escapar ao poder do pensamento. Mesmo quando a cultura do antropólogo (ou antropóloga) o posiciona no lugar do sujeito que vê, entende e explica um objeto, o Outro que ele encontra e tende a mesmificar sempre lhe escapa em algum dos seus versos. Os “humanos” da passagem, aqueles que pertencem a culturas que não são vesgas, falam nas entrelinhas da antropologia clássica, até que seus “conceitos” começam a adquirir relevância (conceitual, antropológica e filosófica) para os antropólogos “contemporâneos”, os leitores dos clássicos, aqueles que conseguem fazer da entrelinha, do ainda não dito, a figura. Novas figurações surgem neste processo: proliferação de possíveis...

Possível antropológico: a *obviação* (Wagner 1981). O Outro do Ocidente toma corpo, pois ao sentido é de novo permitido o suporte material (Duvignaud 1979: 91). Na estrutura da linguagem, o concreto do pensamento experimenta o “lugar” e o “lugar” experimenta a passagem, como se a cidade tivesse sido aberta à estepe, à “errância” da

palavra outrora amuralhada. Etnologia e lingüística: Lévi-Strauss se propõe “transcender a oposição entre sensível e inteligível” (Lévi-Strauss 2004:33).

Lugares e passagens são *modos de conhecimento* e *modos do poder*. O poder do conhecimento consiste, para nós, em refletir sobre o Outro<sup>18</sup> como o mesmo – em senti-lo como sentido. Pensar o poder é um modo de mediar a dialética convencionalmente<sup>19</sup>, de definir contextos e estabelecer intervalos de significação, intervalos que permitem o sentido; intervalos duráveis, como um jogo de espelhos que pudesse conter a imagem. Assim, obtemos a primeira diferença: entre o olhar, ou sujeito, e a imagem congelada, ou objeto.

No outro pólo, o conhecimento do poder... Antes da ordem do *sentir* que da ordem do pensar. Sentir o poder é um modo testemunhar o mundo. Modo da *obviação*, da mediação dialética da convenção (Wagner 1981), da introdução de outro espelho, ou lugar, (de um possível efetuado) que permite ao sujeito se ver vendo o objeto. Lugar do rei, lugar do espelho, lugar onde o que é representado está “ausente”; ausência que não “cessa jamais de ser habitada” (Foucault 1999: 424). O que falta ao objeto e ao sujeito, ao par, o que se mascara, o que se esconde na modernidade da cidade e nas ruelas neurais do pensamento é a relação e, principalmente, seu modo de ação: a variação. Somos um tonal da duração, e por isso o nosso modo de simbolização convencional não “fornece” um “regime ideológico capaz de manejar a mudança” (Wagner 1981: xiii-xiv).

Outras culturas, outros “estilos de criatividade”, outros “modos de ação”, outros Tonais Coletivos, nos mostram a incontornabilidade da variação, mudança ou transformação constante de qualquer realidade no presente atualizada. Longe de querer ser o mesmo que nós, os *outros* (pelo menos enquanto antropologicamente traduzidos) nos convidam a liberar a diferença de seu caráter de limite externo e transcendente, em prol de sua possibilidade de também ser um limite imanente. O pensamento já não é só a instauração do intervalo; o pensamento é “imaginação relacional” (Viveiros de Castro 2001a: 05). Imaginação que varia junto com o mundo. A diferença está no mundo, e a objetividade também é relativa (Viveiros de Castro 2001a: 04). Longe de querer fazer do Outro o Mesmo, este pensamento nativo antropologizado (traduzido) por Viveiros de Castro internaliza a diferença de modo que a “auto-identidade envolve a ‘perspectiva do Outro’ como um momento constitutivo” (Viveiros de Castro 2001a:05). O óbvio é a relação e, portanto, a diferença que diferencia: “diferença intensiva” ou “relação

---

<sup>18</sup> Esse outro que é “exterior e indispensável” (Foucault 1999: 451).

<sup>19</sup> Sobre a mediação convencional da dialética, ver Wagner (1981).

relacionante”, em contraposição ao mascaramento inerente a toda “oposição extensiva” ou “relação relacionada” (Viveiros de Castro 2001a: 10).

“Ato de diferenciação” (Wagner 1981: xiv), em lugar de ato de mesmificação. Os nativos da (ou para) a antropologia de Wagner não fazem cultura, fazem vida. A diferença é o inato, e a construção metafórica, a possibilidade de associar é atualizada como um ato de invenção (Wagner 1981: xiv), uma possível relação, outra possível diferença diferenciada – um acordo que permite o sentido. Mas apenas um acordo, um modo de ação. A ação do modo da *obviação* é o desmascaramento, o “evento que manifesta símbolo e referente simultaneamente” (Wagner 1981: 43). Evento, ou relação, que é convencionalizado, ou seja, limitado, para poder ser vida, para poder ser substância – associação. Fazer vida é atualizar a diferença, inventar fachadas, escudos, limites que nos mantenham vivos, que nos permitam sobreviver à relatividade, à relação, à alteridade, ao Outro transformador e transformacional. A vida não é o dado, assim como também não o é a motivação; e o mais provável é que não encontremos dados neste jogo da variação, que encontremos só uma constante redefinição de interiores e exteriores, como pede Latour (1999), de limites que substancializem as ações, os gestos, as relações . “[...] a substância é uma modalidade da relação, os termos são a relação em seu estado explicado, e a relação é a diferença ou disparidade entre os termos em que ela se desenvolve” (Viveiros de Castro 2001: 06).

Limites necessários, a vida é a atualização de uma diferença de potencial. Dinamismo da diferença, da variação. Dinamismo: “fluência permanente” de um “infinito sem limites” (Duvignaud 1979: 203). Entre a forma do termo, da diferença diferenciada, e a força dinâmica da relação, do diferencial da diferença, de sua ação transformadora, a etnologia se atualiza. Termos, substâncias e propriedades são resíduos das relações, “aquilo que surge e sobra quando estas se consomem e se consumem” (Viveiros de Castro 2001: 05). Consumar e consumir são modos de transformação.

A substância da forma e a força da relação se penetram e se fundem, se transformam. A continuidade e o descontínuo do tempo e do espaço se encontram por um momento. Momento em que no jogo do espelho se confundem os reflexos entre si, em que os espaços se interpenetram, e a *indiscernibilidade* expande-se no horizonte do saber; momento da *obviação*, do evento. Momento mágico da passagem entre o sujeito e o objeto... Momento “heterotópico”. Perdeu-se o “comum” do lugar e do nome, a “tábua de trabalho” (Foucault 1999: XIV). Morre o homem e, nas entre-linhas da etnologia, a palavra selvagem encontra sua linha de fuga. O *sulco neutro do olhar* (Foucault 1999: 05) é o lugar aonde o símbolo negativo vem brincar de esconde-esconde. A *palavra selvagem* passa

“pelo” sentido, carregada de não-senso. E o estruturalismo experimenta o que Deleuze (1982: 291) chama seus “fatores estruturais” (os tropos e seus “deslocamentos relativos”), até às últimas conseqüências. Metáfora das formas descontínuas e metonímia das forças contínuas (Viveiros de Castro 2002: 465). Os contrastes são cada vez mais sutis e os intervalos conceituais mais fáceis de percorrer com a imaginação. Eis o trabalho de “transdução” da antropologia.

## 2.4 O poder de sentir

O modo convencional, o modo da forma, do intervalo, também é acionado pela “fluência criativa” do tropo e pelas extensões de seus significados que permitem *innovar* – se mover, ou seja, passar (Wagner 1981: xiv). Há *participação* em contextos externos, pois o próprio conceito de *externo* é em si um contexto. A relação possui pluriversos de exterioridades. O estruturalismo, na sua passagem por entre as séries, dá de cara com o não-senso do sentido, o lugar de comunicação das ordens fechadas, a relação que foi mascarada. Uma “casa-vazia” “ao mesmo tempo palavra e objeto, significado e significante” (Deleuze 1982: 292-295). Coexistência (virtual) de “elementos, lugares, pontos e relações”, o “modo da estrutura” (Deleuze 1982: 283). A estrutura circula (Deleuze 1982: 276) e passa pelos lugares vazios, os intervalos plenos de possíveis, virtualidades “suspensas” no espaço do tempo. O próprio sentido é circular. Entre a realidade e a ilusão situamos a obviação da invenção (Wagner 1981). Grau zero, significante flutuante, lugar do rei. O Tonal de nosso tempo excede no sentido e é o não-senso que permite a passagem para além das palavras; palavras que sempre falham quando se trata de encarar o mundo (Castaneda RP: 39).

A palavra percorre os intervalos da razão neste infundável jogo de espelhos. É o seu modo de ação; modo que os atores atualizamos no gesticular constante de um discurso adquirido, convencionado, socializado, sentido. “Mantemos o mundo com nossa conversa interna” (Castaneda RA: 251). Mundo que é uma associação de possíveis atualizados, um atualizar dos possíveis na associação, na relação. Confundimos o mundo com os “fazeres”, diálogos gestuais prescritos nos roteiros culturais. Forma que adquirimos frente aos espelhos. Mas os atos são somente atos e, com seu “desatino controlado”, o homem de conhecimento, o guerreiro que foi o mais longe possível na caça ao poder, varia junto com as descrições. Estranha figura para os filósofos-sábios, que permanecem na mesma ponte, durando na memória, e protegendo o poder de seu pensar com a “polícia epistemológica” (Latour 2004). Mas o *poder* dos homens de conhecimento é o poder do movimento, do que

circula, servindo para ensinar alguém mais a guardar poder. Don Juan, que sabe do quimérico de qualquer duração, é a figura que ri dos filósofos sábios a partir das estantes de auto-ajuda esotérica, lugar ao qual ele e Castaneda foram relegados.

O mestre não ensina ao antropólogo um modo de compreender o mundo, pensá-lo, ou explicá-lo, pois o modo do antropólogo já dá conta do trabalho. O mestre ensina seu aprendiz a “parar o mundo”, parar a descrição, sair do circuito fechado dos reflexos da palavra e da razão. E para isso o aprendiz deve se tornar um caçador de poder, pois o modo do poder é um *estado de ânimo*, o sentir que des-loca, que des-ordena o sentido. A caça do guerreiro ao poder é solitária, é preciso abrir mão, momentaneamente, do sentido e de seu social acolhedor para poder passar por entre as descrições.

Perder o sentido, procurar o não-senso, a linha de fuga, passar por entre as descrições... Caçar o poder não pensando o sentido (já passado), mas sentindo o estado de ânimo presente. Para experimentar a “brujeria” de don Juan, Castaneda precisa se abster do sentido, e sentir o poder. E é aqui que Castaneda deixa de ser antropólogo e se torna outro, nativo, aprendiz, bruxo... Mudar o compromisso é mudar a perspectiva, o modo de “inventar” sujeitos; o modo de se inventar sujeito, de se sujeitar à invenção.

Ecuación de diversas variables – el trance que descompone los grilletes de los modelos culturales del “yo”, el enfrentamiento con un cosmos polisémico en el que el hombre se somete a la prueba de la materia, el don de la nada hecho a la nada que se opone al cambio, la restauración hecha por la risa del cuerpo en su dinamismo – la fiesta remite al conjunto de la experiencia imaginaria. Ni la antropología ni la filosofía pueden explicar esa manifestación subersiva que opone a la cohesión de los conjuntos la destrucción de las formas instituidas (Duvignaud 1979: 218).

Duvignaud, pensador da passagem, diz da festa: *Metafísica em ato* (1979: 220). Metafísica em gesto da matéria, do corpo sensível. Nada a ver com o modo de atuação de um ator, cujos gestos são a manifestação material e sensível de uma lógica que permanece nos circuitos fechados da significação (gestos que anunciam os limites), mas com o modo de agir do guerreiro, do aprendiz de bruxo e possível homem de conhecimento, que, parafraseando Duvignaud, encontra o “sentido” no “desvio da atividade obrigada ou normal” (1979: 130). Agir que perverte as formas (Duvignaud 1979: 153). Como o sacrifício, jogo e festa da aniquilação do ser social (Duvignaud 1979:131 e 150), do papel, do modo vesgo que instaura o intervalo entre a metafísica e a física, o espírito e o corpo, a força e a forma (dentre outros). A transmutação sacrificial, a passagem intensiva (Viveiros de Castro 2002: 463) afirma a inescapável variação. Só nos resta testemunhar a

transformação, dando sem esperar retorno o que temos, a fim de não ser mais (Duvignaud 1979: 169); a fim de entrar no “modo do haver”, modo da relação como alteração (Vargas 2007: 34). Aposta feita ao imprevisível (Duvignaud 1979: 22).

## 2.5 A fluidez das formas

A linguagem é estrutural; a estrutura é o seu efeito, a sua ação. Mas a linguagem não é o único modo de experimentar o mundo, e nem tudo deve passar por ela para ser comunicado. Então, o que estaríamos realizando nesta dissertação, senão falar ou, pior ainda, escrever? Quase nada. Eis o nosso limite conceitual, o texto antropológico pelo qual nosso pensamento aprende e experimenta a domesticação das formas duráveis. Com uma ressalva: podemos experimentar uma maior fluidez conceitual, e fazer jus à *palavra selvagem*, às entrelinhas do texto antropológico que tantas fugas têm permitido à razão dicotômica. Há outros possíveis modos de razão e de linguagem; modos mais fluidos e humildes que nos permitem testemunhar a flexibilidade do Tonal, o nosso e o dos Outros.

Somos, como Deleuze, “‘pró’ alguma coisa de novo” (Deleuze 1982: 302), sempre. Assumindo as limitações do modo escolhido, pensamos e falamos, porém, em vez de fazê-lo sobre o comportamento social, a natureza humana ou a estrutura da linguagem, pensamos e falamos sobre a “experiência imaginária” de que nos fala Duvignaud (1979:218) e até tentamos “experimentar uma imaginação”, “entrar no (outro) pensamento pela experiência real”, na linha do proposto por Viveiros de Castro (2001:19). Infelizmente nosso modo textual de ação, a escrita, é uma prisão para o “nomadismo da imaginação” (Duvignaud 1979:94) que encontramos além das nossas tão bem estabelecidas margens. Porém, a *imaginação nômade*, a *palavra selvagem* transborda as linhas que tentam domesticá-la, e faz das grades, dos muros e dos limites do pensamento ocidental e de sua tradução textual, *brechas*, *aberturas*, *fissuras* – outros modos da margem: os modos da passagem.

As dualidades tão freqüentes nas cosmologias amazônicas formam apenas as margens, incessantemente desfeitas e refeitas, entre as quais flui o pensamento nativo. Longe de ser o avatar de um Dois a obcecar a razão indígena, a alteridade está situada, como diria Guimarães Rosa, na terceira margem desse rio (Viveiros de Castro 2001: 05).

A antropologia de Mauss abre uma nova margem à “palavra selvagem”, agora transcrita. Mauss é um autor imprescindível para compreender outros autores e, principalmente, os grandes temas da antropologia, da *episteme* antropológica marcada pelo resíduo, pelo

Outro ao qual dirige seu olhar. Uma ciência que fale da magia não poderia deixar de ser assim. E é isso que Mauss nos ensina; é essa a sua eficácia. Pois o texto de Mauss constantemente se revela, se desdobra e se transforma dentro de um ambiente no qual a parte é sempre o todo; espaço de entrelinhas, de fugas de uma palavra errante, de resíduo... Espaço antropológico da *multiplicidade*, do *mana*: força, ser, ação, qualidade e estado (Mauss 2003a:142). Mauss deixa de herança a flexibilidade conceitual da idéia nativa, primitiva, complexa e confusa...

A idéia de *mana* é uma dessas idéias turvas das quais acreditamos ter-nos livrado, e que por isso temos dificuldade de conceber [...] Sua natureza primitiva, isto é, complexa e confusa, nos impede de fazer dela uma análise lógica, devemos então nos contentar em descrevê-la (Mauss 2003a: 143).

Mas não todos ficaram contentes com a solução encontrada. Lévi-Strauss está preocupado demais com a superabundância de significante e não pretende deixar uma noção de tal importância sem significar. É necessário procurar a “realidade subjacente” através da “crítica objetiva” (Lévi-Strauss 2003: 26). O *mana* é um poderoso instrumento de tradução: “significante que precede e determina o significado” (Lévi-Strauss 2003: 20). Com Lévi-Strauss, o *mana* encontra a sua função, “suprir um desvio” que estava ali antes do próprio *mana* (2003: 30); desvio que o pensamento percorre sem fim, que serve de espaço onde o pensamento pode se movimentar: “A noção de *mana* não é da ordem do real, e sim da ordem do pensamento que, mesmo quando pensa sobre ele mesmo, pensa sempre um objeto” (Lévi-Strauss 2003: 32).

O conhecimento científico progride “retificando fendas” (Lévi-Strauss 2003: 33), suprimindo desvios, ou seja, percorrendo intervalos e ocupando lugares. O pensamento mágico não progride: o pensamento mágico passa. Eis a grande diferença. A magia não é simbólica, nem representação, pois ela nega o intervalo, a dobra, o desvio ou a fenda. A magia é da ordem do contínuo. A magia opera uma passagem: esse é o seu modo de atuação e, portanto, a sua *ordem do real*. A magia está mediando a oposição do pensamento. Um modo não pode ser apreendido pelo outro, e don Juan não se cansa de explicar isso a Castaneda.

Enquanto isso, o *mana* atua e afeta uma antropologia às voltas com seus próprios objetos e sujeitos. Atualiza-se no estruturalismo, no não-lugar da “função semântica”, o que “permite o pensamento simbólico apesar da contradição” (Lévi-Strauss 2003: 35), o que permite a obviação da contradição, a mediação da oposição. Traduzindo o *mana* à lógica simbólica e assumindo a anterioridade da contradição ou da oposição, a passagem se

resume à mediação dialética. Lévi-Strauss encontra uma interessante função para o pensamento mágico:

Dilacerado entre esses dois sistemas de referência, o do significante e o do significado, o homem exige ao pensamento mágico que lhe forneça um novo sistema de referência [...] esse sistema se edifica às custas do progresso do conhecimento (Lévi-Strauss 1996: 212).

O que nos perguntamos aqui é se essa tal *dilaceração* não é em si um produto e função de *um pensamento* que opera intervalos na sua distribuição de lugares, que estabelece diferenças como forma de ordenação-atualização de um mundo que o ultrapassa, que o impele constantemente a atuar para definir o seu lugar neste mundo, para construir um sentido que o justifique, que o transforme em conhecimento durável. Mas, a qual preço? Mauss responde: “Em última instância, é sempre a sociedade que se paga, ela própria, com a moeda falsa de seu sonho” (Mauss 2003a: 159).

De novo é uma escolha. Quais sonhos, enfim, nos interessam? E qual é, de fato, o falso sonho? Se traírmos a nossa língua, em lugar da outra, se traírmos o sentido, a semântica, a sintaxe e a própria preponderância da linguagem e de seu corolário, a razão, poderemos então liberar o *mana* da razão, que nunca, em qualquer caso, o dominou. “¿Para qué hacer del mana una “categoría del entendimiento colectivo” cuando designa una fuerza real para los melanesios?” (Duvignaud 1979: 86).

O “a-estrutural” e “a-conceitual” do *mana* irrita o espírito redutor (Duvignaud 1979: 43), mas não o espírito levistraussiano, espírito ávido de conhecimento que povoa o estruturalismo com os fenômenos “a-estruturais” e, apesar do antropólogo afirmar que o seu pensamento é comparável ao dos nativos em prol da própria universalidade do pensamento, são os mitos que, nas entrelinhas, por entre as séries da estrutura, se pensam nele, à sua revelia (ou não).

## 2.6 O corpo do mito

Lévi-Strauss viaja pela “floresta de imagens e de signos” que é o mito (Lévi-Strauss 2004: 52). As *Mitológicas* são o relato dessa viagem-mediação, desse percurso entre oposições. O intervalo se desdobra em infinitas possibilidades, constantemente; a estrutura é “uma multiplicidade de coexistência virtual” (Deleuze 1982: 283). Coexistência de multiplicidades: eis a sustância do mito. Nele, o intervalo é antes passagem que lugar.

*Ponto de fuga* das formas e das forças, os mitos são um meio, o relato da transformação... da variação.

Ponto de fuga universal do perspectivismo cosmológico, o mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as afecções, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo – meio cujo fim, justamente, a mitologia se propõe a contar (Viveiros de Castro 1996: 135).

Relatos das transformações, nos mitos encontramos o corpo da passagem, o seu modo de atualização: o modo da variação. *O desaninhador de pássaros* (Lévi-Strauss, 2004), o rapaz que transgride as fronteiras da convenção e trai os modos de associação que seu compromisso com um grupo implica, entra constantemente em relação com outros modos na sua viagem por entre a vida e a morte. Ele só permanece na medida em que se dispõe a variar a perspectiva, ou seja, o corpo.

O “corpo” é ponto de encontro da forma e da força – do lugar e da passagem. Nele podemos experimentar uma indiscernibilidade entre ambas, de forma que ele é o mediador por excelência entre as grandes oposições, como Contínuo-Discreto ou Natureza-Cultura. Mediador entre o mundo sensível e o inteligível, ou se preferir, entre o mundo e o pensamento (ou espírito). Ou seja, “corpo” é mediação. Ou, dito em uma linguagem perspectivista, o corpo é a origem das perspectivas (Viveiros de Castro 1996: 128); das perspectivas visuais, auditivas, olfativas, tácteis, gustativas (dentre as mais conhecidas). Os sentidos (junto com a natureza) são *puros limites*: “limites-tensão”, pontos para os quais “tende uma série ou uma relação” (Viveiros de Castro 2001: 17), não fronteiras ou limites que definem exterioridades e interiores. Os sentidos no corpo são o interstício, o próprio intervalo, só que não vazio, pelo contrário, cheio de *possíveis*, de *afecções*.

O que estou chamando de "corpo", portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de morfologia fixa; é um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um *habitus*. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há um plano intermediário que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas (Viveiros de Castro 1996: 128).

A cópula e a comida são hábitos que fazem corpo, que definem perspectivas e determinam pontos de vista. A força da relação transformada na forma da substância quando, na cópula, se gera um filho; a forma da carne, da matéria, transformada na força da energia que permite o gesto, o movimento. Comer e copular são modos da passagem, ações cotidianas e habituais que fazem mundo – modos de relação do corpo; modos de transformação. A variação é prerrogativa tanto para a existência como para a permanência.

O que dizer dos nossos corpos, habituais e ocidentais? Atualizar, encorporar ou criar um corpo para o homem, o ator, o sujeito, é se comprometer com uma determinada relação tempo/espaço, com um modo de conhecimento, com uma perspectiva, com um ponto de vista: no intervalo, na dobra, no vão, no “lugar”, no descontínuo do espaço, o tempo contínuo da virtualidade vem repousar. É o movimento do ser ou a velocidade da percepção – o sentir, enfim – que o modo da duração quer deter, e, assim, limitar o que seria uma passagem à permanência estática. Atual permanente – que é o contrário do “atual momentâneo”, da atualização da diferença como passagem – na forma acabada e definida pelas positivities e fronteiras. Os termos são, neste modo, anteriores à relação, produtos de um poder pensado, de uma força formatada. A oposição e a dicotomia são inventadas como realidades universais percorridas incansavelmente pela dialética. A natureza do semelhante e a culturalização das diferenças encontram aqui a sua razão de ser.

Quando o intervalo, a dobra, o vão, é fissura, ou brecha, os possíveis se multiplicam e a transformação imanente à relação é obviada, desmascarada. Fluidez das formas, matéria carregada de energia, dinamismo. Há sempre outras relações não atualizadas, possíveis: os centros são múltiplos, assim como as naturezas: podemos por fim pensar os pluriversos; eis nossa alternativa à dialética (Latour 2004: 137, nota 22), em lugar de exterioridade, interpenetração recíproca (Tarde 2007b: 79). O exterior é um “estado interno” (Tarde 2007b: 68), pois os limites, as fronteiras, são relativos, ou seja, relacionais. “Os tipos são apenas freios, as leis são apenas diques opostos em vão ao transbordamento de diferenças” (Tarde 2007b: 106).

As formas que se apresentam à nossa percepção culturalmente codificada, os significados, os sentidos, os centros, os feixes, os corpos são momentos do movimento, do “deslocamento gradual” de uma materialidade viva e ativa (Tarde 2007b: 61). A essência não é a matéria ou a substância, mas a atividade. Ocupar um lugar, atualizar um estado: a monadologia renovada de Gabriel Tarde possibilita (certifica sob condição) experimentarmos conceitualmente um corpo como associação de “esferas de ação” que “estão inteiramente lá onde agem” (Tarde 2007b: 80).

[...] na hipótese das mônadas tudo flui naturalmente. Cada uma delas absorve o mundo a si, o que é apreender-se melhor a si mesma. Elas bem fazem parte umas das outras, mas podem pertencer-se mais ou menos, e cada uma aspira ao mais alto grau de possessão; daí sua concentração gradual; além disso, elas podem pertencer-se de mil maneiras diferentes, e cada uma aspira a conhecer novas maneiras de apropriar-se de suas semelhantes. Daí suas transformações. É para conquistar que elas se transformam; mas, como jamais se submetem a uma dentre elas a não ser por interesse, o sonho ambicioso de nenhuma delas se realiza

inteiramente, e as mônadas vassalas empregam a mônada suserana enquanto esta as utiliza (Tarde 2007b: 120).

Há vários centros possíveis: *pluriversos* infinitesimais. Nestes não-lugares da passagem, os agentes são “pequenos seres infinitesimais” e as ações “pequenas variações infinitesimais” (Tarde 2007b: 61). O que resolve a contradição da *transformação* e desmascara o “jogo do duplo”. Tarde revela lançando uma pergunta: “[...] mas por que uma transformação, incompreensível quando apresentada como uma soma de diferenças nítidas, definidas, é facilmente compreendida se a consideramos como uma soma de diferenças infinitamente pequenas?” (Tarde 2007b: 58).

Diferir infinitesimal... Os limites, as fachadas, as fronteiras adquirem uma fluidez conceitual que muito aportou ao Tonal de nosso Tempo. Lévi-Strauss, pensado e perpassado pelos mitos, chega à dialética dos pequenos intervalos. O corpo, nos mitos, passa pela transformação da putrefação. O “podre” é uma “forma da sensorialidade” (Lévi-Strauss 2004: 191). Modo de sentir, modo de ação e, principalmente, de variação. Ser “perecedouro, por um momento”, diz Duvignaud (1979: 126). As “rupturas na duração” geram esquecimento, e este “rui a permanência” (Duvignaud 1979: 72-73). Para poder variar por entre as distintas descrições, é necessário “parar o mundo”, parar a máquina de fabricar tempo e duração. Lévi-Strauss encontra nos mitos e na música o relato desta possibilidade, pois ambos são “máquinas de suprimir o tempo” (Lévi-Strauss 2004: 35). Música e mito se encontram no corpo do ouvinte. Corpo aberto ao desdobramento, à transmutação; assim como o são a música e o mito. Corpo em comunicação. Corpo de sentidos... Os mitos e a música se assemelham no seu modo de penetrar o corpo, de passar por ele – o tempo psicofisiológico do ouvinte (Lévi-Strauss 2004: 35). Assim como a música, os ritmos e períodos do mito soam no labirinto neurológico, cujo ritmo é, por sua vez, marcado pela pulsação cardíaca. Pulsar da vida, pulsar do tempo. Como a música, o mito é uma máquina de suprimir o tempo, pois ao desdobrarem o intervalo “irreversível” porque diacrônico, entre uma pulsação e outra, instauram o campo fértil da transmutação. Transmutação da diacronia em sincronia. Ao escutar a música e os mitos, “atingimos uma espécie de imortalidade” (Lévi-Strauss 2004: 35).

Transmutação é o modo da imortalidade, da duração do infinito. *Durar é mudar*, afirma Tarde (Tarde 2007a: 136). O *herói* estruturalista, o “sujeito nômade” sabe disto e atua de acordo; na “práxis”, um “ponto de mutação” (Deleuze 1982: 300-303). O herói é o *ser-menos*, aquele que passa entre o ser e o não-ser, o filósofo do *haver* ou o caçador de poder, enfim, o xamã que “encarna os modos da mediação” (Lévi-Strauss 2004: 76). “O

‘ser-menos’ tem direito a ocupar um lugar inteiro no sistema, pois é a única forma concebível da passagem entre dois estados ‘plenos’” (Lévi-Strauss 2004: 71).

Incompletude do “ser” e plenitude do “estar”. A mediação é “ser-menos”. Os termos que são mediados são *plenos*, mas esta plenitude só é possível enquanto estado e, portanto, não é permanente. O ser, ao contrário, pode ser percebido enquanto permanência, mas só pela sua qualidade de *menos* (ou minoria). *Única forma concebível da passagem*, múltiplas possibilidades de pensamento brotam deste fértil solo epistêmico: o *ser-menos*. Corpo-relação, signo (negativo), passagem, *função vacante* da estrutura, a *casa vazia*, constantemente perpassada. *Há sempre um entre-dois...*

Se o modo da ação é a fluidez, e não a duração, então o “estar” é uma passagem antes que a ocupação de um lugar em um quadro pré-definido. Entretanto, é o “ponto”, a ocupação de um lugar que permite o sujeito, que permite a atualidade da perspectiva, o corpo (Viveiros de Castro 1996). O Tonal define o modo de ser no tempo e estar no espaço. Ele começa com o nascimento e acaba com a morte, é o modo da vida. E para permanecer vivos precisamos atuar, convencionar gestos em hábitos e compartilhar o “sentido” que limita os sentires, que fecha as aberturas. A identidade e a diferença emergem nos hábitos (Viveiros de Castro 2001: 11), e os hábitos, assim como as descrições, podem variar. Porém, é preciso estar muito bem preparado, pois “apenas os xamãs, pessoas multinaturais por definição e ofício, são capazes de transitar entre as perspectivas, tuteando e sendo tuteados pelas subjetividades extra-humanas sem perder a própria condição de sujeito” (Viveiros de Castro 1996: 135).

## CAPÍTULO 3

### FLEXIBILIZANDO LIMITES

Eres sólo un hombre, y tu vida es demasiado breve para abarcar todas las maravillas y todos los horrores de este mundo prodigioso. (Castaneda RA: 249).

A descrição dicotômica do mundo realizada pela razão e a linguagem é um modo de ação, de atualização, de diferenciação. Mas há outros modos possíveis, além dos que conhecemos. Outros possíveis acessíveis: reais “sob condição” (Tarde 2007a: 167). A condição dos bruxos da linhagem de don Juan é “parar o mundo” de modo a variar com as descrições. Silenciando, parando de falar consigo mesmo, o guerreiro detém a descrição, o fluxo das interpretações perceptuais que outros impuseram a ele como únicas válidas. A realidade, que, como vimos, se baseia em “compartilhar” certo conhecimento sobre o mundo que se habita (Castaneda VI: 192), em significar as percepções (as relações) de acordo com o compromisso com uma perspectiva determinada e comum, deve ser questionada, relativizada. “Há mundos sob mundos” (VI: 190) – “multiplicidade inarmônica de mundos” (Tarde 2007a:162). Mundos de experimentação do Tonal, o *guardião* das fissuras, das brechas, das margens. E o guerreiro as perpassa com a velocidade perfeita: a fluidez.

Todas as técnicas que Castaneda deve aprender no intuito de tornar-se guerreiro podem ser compreendidas como modos em que a pessoa (ou ator) adquire fluidez ao flexibilizar os limites que a definem, as máscaras que a constituem, ao agir de acordo com a sua vontade mais íntima, ou seja, ao se libertar dos grilhões de uma convenção que a desapropriou de sua motivação. O guerreiro foge da prisão do *homem comum*, do compromisso inviolável com um roteiro de vida traçado por outros, com uma cultura que é uma “rede de movimentos concertados” (Duvignaud 1977: 116) com um ponto de vista que faz de seu corpo um objeto durável, permanente na sua finitude. Os homens comuns somos atores cuja escolha, ou compromisso, com um único “modo de estar no mundo” não é feita por nós mesmos a cada volta do caminho. A motivação, a “inércia ou a necessidade sentida de ter de resolver as coisas de um certo modo”, não nos pertence (Wagner 1981:

54); não temos escolha e, portanto, não há possibilidade de mudança de compromisso com a realidade. Somos um conjunto de pensamentos e ações delimitados culturalmente pelo compromisso com determinado estilo de criatividade. Não só as “personalidades”, como também as “almas humanas” estão comprometidas com o estabelecimento de um intervalo, de uma distinção entre o inato e o artificial, entre o que se é e o que se faz (Wagner 1981: 95). O Tonal do ator está fadado ao desequilíbrio, à falta de balance, pois não há concordância constante entre as decisões e os atos. E assim a neurose (dentre inúmeras possibilidades) é o sintoma. Modo de ser no espaço e estar no tempo dobrado, como já falamos. Modo de ação que convencionou o evento em contexto, que detém o movimento, que imobiliza a duração. Modo de ação de pessoas inventando personalidades que nem de longe abarcam todas as possibilidades do ser e do estar. Mas preferimos nos limitar a um roteiro pré-definido, pois assim temos a certeza de ocupar algum lugar no palco da vida. E ainda, achamos que somos as estrelas do espetáculo, esquecendo o pouco tempo que temos para aproveitar as infinitas possibilidades do improvável. “¿Cómo puede uno darse tanta importancia sabiendo que la muerte nos está acechando?”, pergunta don Juan (Castaneda VI: 62). *Pedir conselho à morte muda o nosso sentido da duração*, e, portanto, do tempo. Saber que não tem tempo a perder faz com que o guerreiro atue sempre como se o seu ato presente fosse o último e, portanto, dá sempre o melhor de si (VI: 127-128). Os atos de um guerreiro têm poder (VI: 125) porque ele convida a morte para ser testemunha de suas ações, de seu estado passageiro, de sua diferença mutante. *O guerreiro não atua, ele age*. Ele “atua só por atuar”, de forma descompromissada com toda descrição, inclusive com a dos homens e a dos bruxos. Ele *flui por entre as descrições*.

O mundo é um “mistério sem fim” e o guerreiro da variação deve buscar a *fissura* entre as várias descrições. Mas o guerreiro sabe que o seu espírito não está suficientemente balanceado para suportar tal desafio e procura minuciosamente este balanço através de seus atos, pois a falta de balanço se deve à “soma total de todas as ações” (Castaneda VI: 42). A persistência na ação é a chave-mestra de inúmeras portas: agir como um guerreiro é apaziguar a mente e pular os muros, em lugar de derrubá-los (VI: 74); agir como se nada tivesse acontecido, atuar por atuar, pois um guerreiro “aceita sem aceitar e descarta sem descartar” (VI: 75), realizando atos sem esperar recompensa.

É preciso atuar sem buscar explicações, pois só como guerreiro é possível sobreviver ao caminho do conhecimento e do poder, à experimentação da “totalidade de si mesmo”, às investidas do Nagual. Um guerreiro que vai o mais longe possível na caça ao poder se transforma em “homem de conhecimento”, como don Juan. Um “homem de

conhecimento” é um ator que sabe que seus atos são somente atos, mas que atua “como se” eles tivessem alguma importância. Aqui também há controle, controle do “desatino” de querer estar constantemente fazendo sentido (Castaneda RA: 92-94). O “homem de conhecimento” é um ator que desmascarou a peça e vaga pelos palcos da vida, livre e automotivado.

“Ya deberías saber a estas alturas que un hombre de conocimiento vive de actuar, no de pensar en actuar, ni de pensar qué pensará cuando termine de actuar. Por eso un hombre de conocimiento elige un camino con corazón y lo sigue: y luego mira y se regocija y ríe; y luego ve y sabe. Sabe que su vida se acabará en un abrir y cerrar de ojos; sabe que él, así como todos los demás, no va a ninguna parte; sabe, porque ve, que nada es más importante que lo demás. En otras palabras, un hombre de conocimiento no tiene honor, ni dignidad, ni familia, ni nombre, ni tierra, sólo tiene vida que vivir, y en tal condición su única liga con sus semejantes es su desatino controlado. Así, un hombre de conocimiento se esfuerza, y suda, y resuella, y si uno lo mira es como cualquier hombre común, excepto que el desatino de su vida está bajo control. Como nada le importa más que nada, un hombre de conocimiento escoge cualquier acto, y lo actúa como si le importara. Su desatino controlado lo lleva a decir que lo que él hace importa y lo lleva a actuar como si importara, y sin embargo él sabe que no importa; de modo que, cuando completa sus actos se retira en paz, sin pena ni cuidado de que sus actos fueran buenos o malos, o tuvieran efecto o no. Por otro lado, un hombre de conocimiento puede preferir quedarse totalmente impasible y no actuar jamás, y comportarse como si el ser impasible le importara de verdad; también en eso será genuino y justo, porque eso es también su desatino controlado”. (Castaneda RA: 100).

Há uma imensa diferença, e não podemos deixar de notá-la, entre os filósofos-sábios que inventam um durável mundo comum, e um “homem de conhecimento” que só tem *vida para viver*, até que acabe.

### 3.1 Variar

Variar com as descrições (Castaneda RP: 145), admitir tudo sem admitir nada, cortar o “desconcerto” do Tonal, esta é a grande tarefa de um guerreiro, o seu compromisso com o poder (RP: 238). A maior lição de don Juan a Castaneda não é ter-lhe ensinado o mundo dos bruxos...

"Yo te di lo suficiente de la visión de los brujos sin permitir que te enganchara. Te dije que si uno hace encarar a dos visiones, la una contra la otra, puede escurrirse entre ambas para llegar al mundo real. Me refería a que sólo puede llegarse a la totalidad de uno mismo cuando uno tiene bien entendido que el mundo es simplemente una visión, sin importar que esa visión pertenezca a un hombre común o a un brujo” (Castaneda RP: 320).

Para testemunhar o Nagual, o guerreiro precisa primeiro “encolher” o seu Tonal (Castaneda RP: 208). Um guerreiro é um caçador de poder, e o *poder pessoal* de um guerreiro é o que permite que o Tonal ceda espaço à manifestação do Nagual, pois é a força que desloca o Tonal, que lhe retira o lugar e o sentido, que o desordena – um *puxão* (RP: 214). A arte do guerreiro consiste então em *encolher* o Tonal até o ponto em que o Nagual tome as rédeas, e então parar por aí e impedir que o Tonal encolha demais, pois caso contrário o Nagual pode causar um grande dano ao Tonal (RP: 214). O guerreiro deve crer que o poder pessoal é algo que pode ser usado e guardado, um sentimento que determina o modo de agir da pessoa, o seu modo de estar no mundo e de ser mundo. Estar convencido disto significa que o guerreiro pode atuar por si mesmo, que ele percebe o estado de ânimo em que consiste o seu poder pessoal (Castaneda VI: 221).

Se o poder é um estado de ânimo, então o guerreiro deve caçá-lo através de seu sentir, atualizando seu ser em um estado animado pelo poder, e não pelo fazer convencional. Um guerreiro é aquele que “cria seu próprio ânimo”, seu próprio modo de estar no mundo através de cada um dos seus atos realizados impecavelmente (VI: 171). Mudando o seus atos, os seus hábitos, o guerreiro consegue, pouco a pouco, tampar os buracos, os “pontos de desague” por onde o poder se esvai (VI: 247). Ele deve treinar seu espírito para ser impassível, se controlando e se abandonando ao mesmo tempo (VI: 160). Difícil técnica esta que dá ao guerreiro a fluência necessária para se alinhar com o poder e segui-lo até que o “mundo deixe de existir” (VI: 151). Sem contexto de controle estabelecido o guerreiro libera a sua visão, e o seu corpo, e *marcha* com o poder, fluindo por entre as descrições do mundo. Don Juan explica: “[...] el poder es algo dentro de uno mismo, algo que controla nuestros actos y a la vez obedece nuestro mandato” (Castaneda VI: 143).

Ter poder: poder de puxar o Tonal, de se descomprometer com o lugar ocupado, com a forma, com o limite, com o ponto de vista, com o seu corpo, e não sucumbir. O que don Juan ensina a Castaneda se resume às técnicas para “parar o mundo” e adquirir poder, pois o poder pessoal é o que permite ao guerreiro não se comprometer com qualquer descrição dada, ou seja, “derrubar o mundo” (Castaneda VI: 193). A chave para o poder não é só o conhecimento, apesar do conhecimento ser uma forma de poder. A chave para o poder é se apropriar da própria percepção através dos atos: eis porque os atos de um guerreiro *têm poder*. O poder pessoal, o estado de ânimo impecavelmente afinado segundo os acordes da vontade mais íntima do guerreiro, é o único que ele possui neste mundo que

é um mistério sem-fim (VI: 233). O *agir* é essa afinação do ânimo do guerreiro com o ânimo do poder. Agir é fluir, estar presente no *momento* (Castaneda RP: 19), perseguir o poder até que o mundo tal como o conhecemos tenha deixado de existir (RP: 151) – “derrubar o mundo”, como dizíamos acima. Com confiança e abandono o guerreiro sente o poder em si, e este poder permite a ele desfazer o mundo, para depois refazê-lo e continuar vivendo (RP: 193).

Don Juan enfatiza: “A experiência das experiências é ser um guerreiro” (Castaneda RP: 76). *Ser guerreiro é ser fluido, imprevisível, de modo a poder acompanhar as variações nas descrições*. Enquanto o ator pertence a um mundo definido de pensamentos e ações, (máscaras com as quais ele se faz pessoa), o guerreiro é aquele que vai além das próprias fronteiras e flexibiliza os limites que o definem, os escudos que o mantêm vivo, as positivities que o *finitam*. O guerreiro busca a “totalidade de si mesmo” e para isto ele procura que o Tonal ceda as rédeas, o controle. Como o Tonal é a sua própria vida, o guerreiro deve convencê-lo a fazer isso, e não forçá-lo. Assim, o guerreiro “varre a ilha” do Tonal de forma cuidadosa e prepara o Tonal para ser capaz de “entrar em relações com outras alternativas” (RP: 235).

“Nadie es capaz de sobrevivir un encuentro voluntario con el nagual, sin una larga preparación. Lleva años preparar al tonal para tal encuentro. Por regla general, si un hombre común y corriente se encuentra un día cara a cara con el nagual, la impresión es tan grande que lo mata. La meta de la preparación del guerrero no es entonces enseñarle conjuros ni embrujos, sino preparar a su tonal para que no se caiga de narices. Una empresa de lo más difícil. Al guerrero se le debe enseñar a ser impecable y a estar totalmente vacío antes de que pueda aún siquiera concebir el ser testigo del nagual” (Castaneda RP: 231).

### 3.2 Varrer a ilha

Castaneda aprende o modo do guerreiro com don Juan. Don Juan o ensina falando, principalmente, já que a sua tarefa é ajudá-lo com o seu Tonal. Mas esclarece que na aprendizagem da bruxaria ou se fala ou se atua; não se podem fazer ambas as coisas com a mesma pessoa (Castaneda RP 233), pois enquanto o Tonal se convence com razões, o Nagual se convence com ações (RP: 213). Don Genaro é o “benfeitor” de Castaneda; se ocupa de seu Nagual. Don Juan é o seu mestre, se ocupa do seu Tonal (RP: 232-233).

O mestre deve ensinar o antropólogo a “varrer a ilha”, a organizar os elementos do Tonal de modo que o aprendiz logre uma transformação da ilha. Esta tarefa requer do

aprendiz que escolha o caminho do guerreiro, marcado pela “sobriedade” e pela “força” (Castaneda RP: 313). A tarefa de Don Juan de “limpar e reordenar” a ilha do Tonal do antropólogo é o modo de ensiná-lo a ser um guerreiro (RP: 302). O Tonal individual de um guerreiro é cada vez mais fluido, pois aceita a sua limitação em relação ao Nagual. Os elementos da ilha nos quais a pessoa centrava sua atenção, as suas *fachadas erigidas como fronteiras infranqueáveis*, as máscaras que o definiam enquanto pessoa, os limites que o conformavam, são substituídos por outros elementos que sempre estiveram presentes na ilha, mas que não eram conhecidos porque tal pessoa não prestava atenção neles. A mudança drástica requerida pelo mundo da bruxaria consiste, então, em “alterar o uso dado” aos elementos da ilha, modificando assim a sua importância e proeminência, pois na ilha nada pode ser acrescentado ou eliminado (RP: 316). “Varrer a ilha” é uma escolha de perspectiva, uma escolha de outro corpo.

Tornar-se guerreiro, fluido, imprevisível, desapegado e, sobretudo, impecável, essa é a meta do aprendiz. Uma das principais técnicas que permitem ao aprendiz tornar-se guerreiro e ao guerreiro parar o diálogo interno é o que don Juan chama “apagar a história pessoal” (Castaneda RP: 311). A história pessoal é uma das amarras que escravizam um Tonal individual ao Tonal dos Tempos, pois a história pessoal é o roteiro dado ao ator, já nos primeiros momentos da sua vida, por aqueles que o cercam. A história pessoal é o que nos torna previsíveis aos olhos alheios e o que permite que os outros nos “segurem com seus pensamentos” (Castaneda RP: 34), criando a ilusão de que já estamos prontos, ou seja, *mascarando o caráter fluido da auto-invenção* e, em consequência, da invenção do mundo. Ao nos acharmos prontos, dados, acabados e definidos, pensamos que tudo no mundo compartilha conosco estas características. “Apagar a história pessoal”, assim como as três técnicas usadas para este fim, “perder a importância”, “assumir a responsabilidade”, e “usar a morte como conselheira”, são “os meios que usa o bruxo para mudar a fachada dos elementos da ilha” (Castaneda RP: 314).

A outra técnica que faz cessar o diálogo interno é o sonhar (Castaneda RP: 311). Para se fazer acessível ao poder, um guerreiro, além de afinar o seu ânimo com o fluir do poder, deve aprender a “arrumar seus sonhos”, pois o *sonhar* é uma das principais avenidas para se atingir o poder (Castaneda VI: 135). Primeiro, ele aprende a focalizar sua atenção de maneira deliberada nos elementos que escolhe dentre aqueles que formam o sonho; depois, aprende a se movimentar de acordo com a sua vontade ou intenção e a viajar para o lugar que escolher. Arrumar *os sonhos* é um modo de controlar a própria percepção e os

próprios atos. O guerreiro pode atuar neles com deliberação, por isso, para ele, os sonhos são realidades<sup>20</sup> (VI: 135).

“Soñar es una ayuda práctica que los brujos inventaron” – dijo -. “No eran tontos; sabían lo que estaban haciendo y buscaron la utilidad del nagual entrenando a su tonal para que se dejara ir por un momento, por así decirlo, y luego volviera a agarrarse. Esta frase no tiene sentido para ti. Pero eso es lo que has estado haciendo hasta ahora: entrenándote para dejarte ir sin perder la chaveta. Soñar es, por supuesto, la corona del esfuerzo de los brujos, el uso máximo del nagual” (Castaneda RP: 327).

Para aprender a sonhar o guerreiro deve realizar outras três técnicas: a “marcha de poder”, o “não-fazer” e o “romper as rotinas da vida”. Tais técnicas são “avenidas para aprender novos modos de perceber o mundo”, dando ao guerreiro “uma antecipação de possibilidades incríveis de ação” (Castaneda RP: 327). A “marcha de poder”, por exemplo, é um modo pelo qual o corpo conhece as coisas sem pensar nelas (Castaneda VI: 239). Ela serve para correr de noite. Permitindo a fluência do poder pessoal, este se mistura com o poder da noite que guia o corpo na escuridão (VI: 237).

“Romper as rotinas da vida” é rasgar o roteiro que define os nossos papéis no mundo, ou seja, a nossa atuação; é variar os “estilos de criatividade, os modos de conhecimento. Um guerreiro é um caçador de poder, e um caçador digno é aquele que não tem rotinas, pois o seu propósito é “deixar de ser ele mesmo uma presa” (Castaneda VI: 115). Rompendo as rotinas da vida ele é livre, fluido, imprevisível...

As rotinas são modos de atuação, porque é a ação pré-definida, pré-determinada, mecânica e monótona que nos torna previsíveis. Em outras palavras, as rotinas resultam da convenção de determinados modos de ação que metaforizam o sujeito, o referente, o significante, o *ser estando* em objeto, referido, significado, o *estado do ser*. As rotinas são as cristalizações do *fazer* com que inventamos a familiaridade do mundo, e acabamos confundindo o mundo com o que fazemos dele. “Realidades [...] são o que fazemos delas, não o que elas fazem de nós, ou o que elas nos fazem fazer” (Wagner 1981: xix).

Realidades são *fazer*es, não feitores ou feitos – ou fatos e valores, diferenciados pelas suas qualidades primeiras ou segundas. *Fazer é atuar, construir, convencionar*. “Fazer é o que te faz ser você e a mim ser eu” (Castaneda VI: 262). Ser membro comprometido de uma convenção é conhecer o seu *fazer mundo*, o que às vezes requer compactuar com o mascaramento e só enxergar o mundo como feitor ou feito.

---

<sup>20</sup> “Soñar es igual de serio que ver o morir o cualquier otra cosa en este temible y misterioso mundo” (Castaneda VI: 144).

[...] uma Cultura "naturalizada" e particularizada, e uma natureza organizada e sistematizada, fazem parte de um mundo altamente relativizado, no qual distinções cruciais entre "o que nós fazemos" e "o que nós somos" sofreram uma erosão e um dismantelamento substanciais, em consequência da troca de características. [...] Sistematizamos sistemas e particularizamos particulares. (Wagner 1981: 67).

O acordo do *fazer* determina o mundo que habitamos. Tal acordo é muito poderoso. Porém, don Juan lembra que “o não-fazer é igualmente milagroso e poderoso” (Castaneda VI: 293). Não fazer o que se sabe fazer é a “clave do poder”, o “primeiro passo deliberado para juntar poder” (VI: 251). Parar o mundo é, *então*, “parar de fazer” (VI: 263).

Não é fácil falar do “não-fazer”, pois falar é “fazer”. *O não-fazer* é um sentir que “o corpo executa” e é ele que deve descobrir o poder e o sentir de “não-fazer” (Castaneda VI: 261). Na sua caça ao poder “o primeiro passo deliberado” de um guerreiro é “permitir ao corpo ‘não-fazer’” (VI: 251). O guerreiro é um ator que tirou a máscara vesga, a prótese. Este ato é o “não-fazer” e está reservado a guerreiros muito fortes, ou seja, muito fluidos, que percebem que “o mundo é um sentir” (VI: 268). “Cuando uno no hace está sintiendo el mundo, y se siente a través de sus líneas (Castaneda VI: 268).

O guerreiro procura o balanço do Tonal no seu desejo de *chegar à* “totalidade de si mesmo”<sup>21</sup>. A excelência da tarefa requer um espírito impecável e humilde. Trata-se de uma luta, de um desafio, cuja base é aceitar-se como é e procurar nos próprios olhos a humildade, sendo impecável nos próprios atos e sentimentos (Castaneda RP: 17). A impecabilidade do guerreiro consiste em fazer as coisas o melhor que se pode, e mais (Castaneda EDJ: 39). O guerreiro é o dono (o proprietário) das suas escolhas; ele é um homem disposto a morrer por suas decisões, pois este é o modo máximo que encontra de se responsabilizar por elas (Castaneda VI: 74). *As possibilidades de ser se atualizam no presente do estar*: eis o modo de conhecimento que don Juan descreve como “caçar poder”, sendo que o poder se dá de acordo com a impecabilidade do aprendiz (Castaneda RP: 318), ou seja, na medida em que ele age dando o melhor de si, como se cada ato fosse o último, compreendendo humildemente que o modo da ação (o ser estando) possui para ele mais valor que o seu produto (o estado do ser). Atuar só por atuar, responsabilizar-se por suas ações e assentir com a morte são os compromissos do guerreiro com o poder, do qual ele se torna escravo consciente, desmascarado. A impecabilidade é o único ato verdadeiramente livre, “a verdadeira medida do espírito de um guerreiro” (RP: 326). Um guerreiro inventa para si uma personalidade impecável, e não neurótica, histérica, culpada

<sup>21</sup> “No ser nada, perecedouro por um momento” (Duvignaud 1979: 126).

ou resolvida. A *impecabilidade* do guerreiro é o poder de variar o modo de atualização, a perspectiva, o corpo. O guerreiro é um homem que é impecável na sua intenção.

“Todo lo que tienes que hacer es instalar tu intención como aduana. Cuando estés en el mundo del tonal, deberías de ser un tonal impecable; ahí no hay tiempo para porquerías irracionales. Pero cuando estés en el mundo del nagual, también deberías ser impecable; ahí no hay tiempo para porquerías racionales. Para el guerrero, la intención es la puerta de en medio. Se cierra por completo detrás de él cuando va o cuando viene” (Castaneda RP: 230).

“Ter que crer que o mundo é misterioso e insondável é a expressão da predileção íntima de um guerreiro” (Castaneda RP: 156) e, portanto, este é o único compromisso definitivo com um modo de ação, aquele que o mantém em um “caminho com coração”, que é uma viagem que basta por si mesma, sem esperança de lograr uma posição permanente (Castaneda EDJ: 252). Um guerreiro escolhe um “caminho com coração”, um caminho de prazer, e o segue até o fim. Nisto o guerreiro se diferencia do homem comum, pois o guerreiro *escolhe* os elementos que formam seu caminho (Castaneda RA: 250), que fazem os mundos nos quais ele habita, que o habitam aos mundos; que o atualizam e lhe permitem ter um “ponto de vista”, um corpo, uma individuação. Tais elementos são os fazeres, as positivities, as fachadas, os escudos chamados por Don Juan “resguardos”, que protegem o guerreiro das “forças inexplicáveis” que anda intencionalmente buscando (RA: 250), da multiplicidade de agências que povoam os mundos (Tarde 2007b: 121), dos pontos de vista *outréns* que é perigoso atualizar (Viveiros de Castro 2001: 24). O “ponto de vista” do guerreiro é o “ponto de mutação”, da “transmutação de perspectivas” (Viveiros de Castro 2002: 467). Para manter sua vida, o guerreiro joga o jogo do diferir; diferir das “forças” que o cercam no mistério pavoroso e sem-fim. O modo de ação impecável do guerreiro é o possível da variação. Parafraseando Tarde (2007b: 67), pelas suas “faculdades de crer e desejar”, o guerreiro acessa os “modos da crença” e os “modos do desejo” das múltiplas agências que atuam sobre ele.

Quando o poder não tem um nome, um sentido que o traduza ao nosso próprio olhar, que o atualize para nós, como é o “poder polissêmico” de que nos fala Duvignaud (1979: 65), o poder que o guerreiro caça, os significados são substituídos por estratégias (Castaneda RA: 209). É por isso que um “Tonal em bom estado” é prerrogativa na vida de um guerreiro, o compromisso que ele possui consigo mesmo. Já não se trata de *ser* um homem comum, um ator que “atua seus pensamentos”, uma pessoa inventando personalidade (vestindo máscaras) e fazendo mundo, mas de *se fazer* guerreiro ao *ter que*

*crer*, de acordo com a sua vontade mais íntima (única bússola nos “caminhos com coração”). Já não mais atuação e pensamento, mas *desejo* (vontade) e *crença*.

### 3.3 Ter que crer

A crença é um dos mais importantes conceitos do fazer antropológico. Através dela os ocidentais conseguimos explicar tudo aquilo que foge ao nosso entendimento – a “crença” é, para o conhecimento ocidental, um instrumento conceitual de mesmificação. Porém, os conceitos antropológicos são mais fluidos do que o pensamento que trata de domesticá-los. De novo Mauss nos alerta com as suas definições: “Quem diz crença, diz adesão do indivíduo todo a uma idéia e, em consequência, estado de sentimento e ato de vontade ao mesmo tempo que fenômeno de ideação” (Mauss 2003a: 131-132).

*Adesão a uma idéia, estado de sentimento e fenômeno de ideação*, a crença é também um modo de ação – o modo de ação do guerreiro. Ele crê no que crê, não porque conheça as verdades de fundo de todas as coisas, e muito menos porque esteja iludido num oceano de representações. Um guerreiro sabe que as descrições são somente descrições, e para pular os muros do relativismo radical de tal percepção, ou seja, para poder habitar os mundos que ele habita, um guerreiro tem que crer em algo, deve se comprometer com alguma descrição e, de tal modo, escolhe crer de acordo com a sua vontade mais íntima. É assim porque ele assume que a sua vida é feita de desafios, em lugar de bênçãos ou maldições (Castaneda RP: 144), desafios aos quais ele responde de modo impecável. E, não se preocupando em “fazer sentido”, ele se ocupa em sentir. O guerreiro sabe que o sentido é só um resguardo, uma fachada, uma máscara que o posiciona. Mas é o gesto que o move: o guerreiro atua, e crê no seu desejo... Seu desejo de *diferir*.

A ação é o “efeito do desejo: sempre uma mudança” (Tarde 2007c: 135). A ação e a atuação constituem as margens do Tonal (Castaneda RP: 191) e, portanto, quanto mais fluida maior a possibilidade de relação e variação. O tempo e o espaço inventam a duração da matéria delimitando o eu a uma forma finita, enquanto a forma da sensibilidade, *a crença e o desejo*, o “papel exterior do eu em relação às sensações” (Tarde 2007b: 68), ou seja, o modo de fluência material do eu, são limites também, mas *limites-tensão* cuja fluidez permite a passagem, a variação constante. “Pela crença o eu se distingue e distingue; pelo desejo ele se modifica e modifica” (Tarde 2007c: 135). A crença é a força que atualiza e, portanto, qualquer diferença, contexto, ou convenção é um efeito da crença, enquanto o desejo é a vontade de diferir, de variar, de mudar, a força do virtualmente

possível. O desejo é uma “força dinâmica” (que dinamiza) e a crença é uma “força estática” (que estatiza) (Tarde, 2001b: 70). Tanto a física quanto a vida são objetos da crença (Tarde 2007b: 70), e nós, ocidentais, cremos ser duráveis e possuir uma “matéria sólida”, e desta forma nos relacionamos com ela (Tarde 2007b: 125).

Mas a matéria pode ter outros modos, inclusive para nós. A matéria é uma sensação, uma percepção, um modo. Os limites da matéria, o tempo e o espaço, são “quase-sensações”, lugares de tradução, de transdução. Tarde anuncia: a força e a forma são “númenos exteriores de nossas duas ‘quantidades interiores’” (a crença e o desejo) (Tarde 2007b: 71). Da forma à força e da força à forma, o corpo, realidade do material, é uma variação. No não-lugar da sensação sem sentido, o guerreiro de limites fluidos se abre à “perspectiva de Outrem”, como diria Viveiros de Castro (1996) – com a bússola do desejo e a persistência da crença. O guerreiro leva às últimas conseqüências os possíveis de Tarde: *existir é diferir e durar é mudar* (Tarde 2007b: 98 e 136).

### 3.4 Don Juan

Don Juan é um mestre com uma tarefa: “acomodar” o antropólogo “dentro da cognição dos xamãs do México antigo” (Castaneda EDJ: 33), dentro de um “sistema de taxinomia”, de interpretação de dados sensoriais e catalogação de respostas (EDJ: 35): sistema de invenção de realidades, de constituição de compromissos e *membrecias*, de modos de percepção ou agenciamentos. Modos que podem variar; “fluir interminável de interpretações perceptuais” (Castaneda VI: 09) que pode ser interrompido e que aceita outros compromissos (Castaneda EDJ: 35)<sup>22</sup>. O ponto de vista é uma passagem, e don Juan ajuda Castaneda a escolher percorrer o *caminho com coração*, a preparar o Tonal da variação.

O Tonal da passagem é um guardião magnânimo. Varrendo a ilha, o guerreiro convence o seu Tonal a baixar a guarda, pois uma ilha organizada é resguardo seguro para a vida, a individuação. O guerreiro percorre um *caminho com coração*, onde a “vontade”, a ação do desejo, e a impecável atualização da crença, formam o modo da passagem individuada. Agenciamentos variáveis, em lugar de atos duráveis. Desvelamento do segredo, desmascaramento do ator: “o segredo de tudo está na atenção” (Castaneda RP: 202).

---

<sup>22</sup> Castaneda alerta: trata-se de modos diferentes de cognição, de outros modos de experiência, de percepção e do uso da sintaxe (Castaneda EDJ: 31).

Aprender um novo “sistema de interpretação sensível” como um “processo de re-socialização” é o primeiro passo para mostrar ao Tonal a possibilidade de variação (Castaneda RA: 17). Don Juan descreve a Castaneda alguns “fatos energéticos” da cognição dos xamãs do México antigo: um Cosmos com multiplicidade de matizes, de versos que são “expressões da energia”, composto por “forças gêmeas” de “energia animada” pela vibração, que é a condição da consciência, da transformação da energia do universo em dados sensoriais; e “energia inanimada” (Castaneda EDJ: 34). A consciência organiza estabelecendo a “coesão e os limites” da energia animada e fabrica organismos: os *seres orgânicos* que habitam a Terra (EDJ: 34). Porém, a vibração da energia conhece outras velocidades ou modos de consciência, outras “forças aglutinantes” diferentes do organismo (EDJ: 34) (outros corpos sem órgãos, diria Deleuze). São os *seres inorgânicos* que povoam o mundo, livres das “ataduras de um organismo” (EDJ: 34), e com os quais o guerreiro joga o jogo da variação. E para sobreviver a este jogo, o Tonal do guerreiro deve aprender a flexibilizar o poder de aglutinar, de individualizar, modulando a perspectiva.

“Somos perceptores”, diz o mestre, seres luminosos perceptores; “não temos solidez” (Castaneda RP: 132), nem limites (muito menos limites duráveis, estáticos). “El mundo de los objetos y la solidez es una manera de hacer nuestro paso por la tierra más conveniente” (RP: 132), uma descrição que apazigua os ânimos. A razão se contenta e compromete a totalidade variável com um corpo organizado incapaz de ir além das máscaras que delimitam seus gestos. Atuar, fazer mundo, ter uma visão de mundo, uma ilha, uma individuação, um Tonal feito com uma percepção treinada para focar certos elementos e constituir com eles a visão do mundo é o único modo que o homem comum conhece. A tarefa do mestre não é arrasar com essa visão, mas nomeá-la, “limpar e reordenar a ilha” e “reagrupar todos os elementos do lado da razão” (RP: 331).

“El orden en nuestra percepción es el dominio exclusivo del tonal; sólo allí pueden nuestras acciones tener continuidad; sólo allí son como escaleras en las que uno puede contar los peldaños. No hay nada por el estilo en el nagual. Por ello, la visión del tonal es una herramienta, y como tal no es sólo la mejor herramienta, sino la única que tenemos” (Castaneda RP: 354).

A ferramenta pode ser usada de outros modos. Em lugar de atuar, agir, não-fazer. Não fazendo, o homem de conhecimento pode inventar outro mundo, que habitará com outro corpo, que passará com outra agência, outro “anel de poder” (Castaneda RP: 133). Desmascarar o ator, devolver-lhe sua visão, liberá-lo do compromisso com um modo de percepção que torna os seus olhos “intransigentes” (RP: 230): “abrir as assas da

percepção” – intrincada tarefa que só com a paciência de um guerreiro é possível atingir. É preciso convencer o Tonal de que “há outros mundos que podem passar frente às mesmas janelas” (RP: 230).

Percebendo outros mundos, percebendo a percepção, o modo de passar, os xamãs do México antigo aprendem a abrir a bolha, descobrem o segredo do jogo de espelhos:

“Esa burbuja es nuestra percepción. Vivimos dentro de esa burbuja toda la vida. Y lo que presenciamos en sus paredes redondas es nuestro propio reflejo. La cosa reflejada es nuestra visión del mundo” -dijo-. “Esa visión es primero una descripción, que se nos da desde el instante en que nacemos hasta que toda nuestra atención queda atrapada en ella y la descripción se convierte en visión. La tarea del maestro consiste en reacomodar la visión, a fin de preparar al ser luminoso para el momento en que el benefactor abre la burbuja desde afuera.” (Castaneda RP: 329-330).

Abrir a bolha, abrir as “assas da percepção” permite ao “ser luminoso” perceber a “totalidade de si mesmo” (Castaneda RP: 331), ir até “os mais recônditos confins do Nagual ou aos mundos inconcebíveis do Tonal” (RP: 362). O Tonal é só uma metade da bolha da percepção; é o centro máximo da razão. O Nagual é a outra metade, o centro máximo da “vontade”. Tal é a ordem que deve prevalecer para os bruxos, que sabem que “a razão é só um centro” (RP: 333) e não lhe concedem a importância que tem para os homens sábios. Para os segundos, somos sujeitos ancorados em um sistema de significação. Para os primeiros, somos seres luminosos, herdeiros da magia, guerreiros que não sabem de si. E para Deleuze e Guattari, caçadores de devires-feiticeiro, ovos plenos, Corpos sem órgãos passando em um *plano de imanência*. Voltemos, brevemente, à filosofia.

### 3.5 Devir-feiticeiro

Há um Tonal da dobra fazendo plano, “superfície de estratificação”, de organização, de significação, de subjetivação (Deleuze & Guattari 1996: 22); “plano das formas e das substâncias” (Deleuze & Guattari 1997: 48). O Tonal-Máquina dos tempos modernos instaurando intervalos e oposições, deleitado com seu jogo de espelhos. Modo do tempo de nosso Tonal Coletivo. *Cronos* em ação, fixando coisas e pessoas (Deleuze & Guattari 1997: 49), quebrando devires ao dobrar o homem sobre o homem (Deleuze & Guattari 1997: 45). O Plano define tempos e vibrações e impõe durações. Duração da matéria sólida – objeto durável, espelho dos sujeitos. O Plano de *organização* escondido que os filósofos-

sábios não param de fabricar nos transporta por entre os objetos, por entre os limites cartografados do cenário. Enfocamos no exterior a nossa agência, e prendemos inevitavelmente no interior o desejo: jogo de espelhos, de conter desejo imóvel. As máquinas produzem fantasmas, desejos sem agência, agências sem desejos – cortes, intervalos; pelo menos as máquinas de produzir tempos duráveis.

Mas há devires povoando os mitos, povoando a música, o mundo e o pensamento. “Máquinas de suprimir o tempo” (Lévi-Strauss 2004: 35), “música dos micro-intervalos” (Deleuze & Guattari 1997: 61). O micro aproxima, facilita a passagem, e ainda mais o infinitesimal, como diria Tarde (2007b); ou pelo menos torna mais fácil ao pensamento percebê-la. Há um outro tempo, uma “linha flutuante que só conhece velocidades”: Aion, o tempo do devir: a cada modo de temporalidade correspondendo um modo de individuação (Deleuze & Guattari 1997: 49).

A fluidez conceitual nos aproxima do *devir-imperceptível*. Dentre outros, Deleuze também leu Castaneda, ou seja, escutou don Juan. Segundo o primeiro, Castaneda descreve uma longa experimentação dos afetos, dos desejos, dos agenciamentos: “devir do devir” (Deleuze & Guattari 1996: 23-24). Deleuze experimenta a flexibilização conceitual. Imaginar uma experiência: experimentar uma imaginação, outra *cognição*.

Promovamos o encontro no texto de possíveis conceituais, modos de passagem. Modos e operadores: um *significante flutuante*, uma *casa-vazia*, um *ser-menos*. Pluriversos relacionais das mônadas... Devires na *zona de vizinhança*: “uma noção ao mesmo tempo topológica e quântica, que marca a pertença a uma mesma molécula, independentemente dos sujeitos considerados e das formas determinadas” (Deleuze & Guattari 1997: 64).

A “zona de vizinhança” é um movimento particular, um movimento de partícula (Deleuze & Guattari 1997: 64). Uma vibração, uma passagem, um modo de agenciamento, um devir molecular. Um devir é uma multiplicidade de dimensões (Deleuze & Guattari 1997: 33), um *pluriverso*: encontro. E o Eu? O Eu é um “limiar”, uma porta, “devir entre duas multiplicidades” (Deleuze & Guattari 1997: 33), variação. Só um Tonal suficientemente fluido é capaz de liberar o devir da sociedade que o caçou e o reduziu (Deleuze & Guattari 1997: 31). Saímos do jogo dos espelhos e entramos no “jogo de hecceidades”, o “entre-dois”, a passagem (Deleuze & Guattari 1997: 38). “Tudo aí é relação de movimento e de repouso entre moléculas ou partículas, poder de afetar e ser afetado” (Deleuze & Guattari 1997: 47). O afeto de Deleuze, a potência que subleva o Eu (Deleuze & Guattari 1997: 21), nos lembra o poder pessoal de que fala don Juan: o poder que faz variar, o poder de devir (Deleuze & Guattari 1997: 64).

É todo o agenciamento em seu conjunto individuado que é uma hecceidade; é ele que se define por uma longitude e uma latitude (um ponto, um corpo), por velocidades e afetos, independentemente das formas e dos sujeitos que pertencem tão somente a outro plano (Deleuze & Guattari 1997: 49-50).

Os Planos são modos de agenciamento do Tonal, modos de ser limite, de fazer corpo – velocidade da passagem. Um Tonal rígido perpassa o Plano dos estratos, das formas, dos sujeitos e dos organismos. Um Tonal fluido *faz* o Plano de Consistência; plano que é um “meio de transporte” (Deleuze & Guattari 1997: 58), um modo de passagem, de movimento veloz ou lento, por entre as dimensões temporais e espaciais das multiplicidades (Deleuze & Guattari 1997: 35 e 50) – “Máquina abstrata da qual cada agenciamento concreto é uma multiplicidade, um devir, um fragmento, uma vibração” (Deleuze & Guattari 1997: 36). Plano da variação: “infinidade das modificações que são partes umas das outras” (Deleuze & Guattari 1997: 39). Os agenciamentos se fazem e desfazem continuamente, os compromissos não são mais incontornáveis no plano de composição de hecceidades (Deleuze & Guattari 1997: 44 e 48): “a linguagem não é mais a das palavras, a matéria não é mais a das formas, a afetibilidade não é mais a dos sujeitos” (Deleuze & Guattari 1997: 44).

Agenciamentos como percepção das vibrações. Com um Tonal fluido Castaneda percebe o imperceptível, o “fim imanente do devir” (Deleuze & Guattari 1997: 72). A desterritorialização da percepção, a fluidez do Tonal perceptor é o encontro de uma linha de fuga, um devir no Plano de consistência. O devir torna o organismo, a significação e o sujeito imperceptíveis, fazendo o plano de estratificação entrar num “movimento de desterritorialização generalizada” (Deleuze & Guattari 1996: 19). Devir do devir de Castaneda, fluidez do Tonal, fabricação de um plano de imanência povoado de afetos e velocidades. O Tonal do guerreiro é o Tonal da variação, a grande máquina abstrata de agenciamentos, de fabricação de corpo sem órgãos.

Um Tonal rígido só permite testemunhar o mundo com a razão e a fala, eis o seu modo de agenciamento que determina hecceidades como estratos, como corpos organizados, sólidos e rígidos. O guerreiro precisa *fabricar* outro plano, inventar outro corpo, convencer o seu Tonal. O corpo sem órgãos que Castaneda experimenta é outro modo de corpo, de agenciamento, de individuação, de ponto; é o modo da passagem: “conexão de desejos, conjunção de fluxos, *continuum* de intensidades” (Deleuze & Guattari 1996: 24).

O CsO [Corpo sem Órgãos] faz passar intensidades, ele as produz e as distribui num *spatium* ele mesmo intensivo, não extenso. Ele não é espaço e nem está no espaço, é matéria que ocupará o espaço em tal ou qual grau – grau que corresponde às intensidades produzidas. Ele é a matéria intensa e não formatada, não estratificada, a matriz intensiva, a intensidade = 0, mas nada há de negativo neste zero, nem existem intensidades negativas nem contrárias. Matéria igual a energia. Produção do real como grandeza intensiva a partir do zero. Por isso tratamos o CsO como o ovo pleno anterior à extensão do organismo e à organização dos órgãos, antes da formação dos estratos, o ovo intenso que se define por eixos e vetores, gradientes e limiars, tendências dinâmicas com mutação de energia, movimentos cinemáticos com deslocamento de grupos, migrações, tudo isto independentemente das *formas acessórias*, pois os órgãos somente aparecem e funcionam aqui como intensidades puras (Deleuze & Guattari 1996: 13-14).

Interior e exterior não são mais perceptíveis: a bolha da percepção foi aberta, e o reflexo da descrição desaparece junto com o espelho. Mudança de jogo: o desejo do guerreiro é variar. O seu corpo já não é só a organização da vibração em órgãos. O guerreiro deseja chegar a ser vibração consciente sem organismo, chegar à totalidade de si mesmo. O CsO, o ovo pleno, é o seu modo, a sua individuação: fabricando um CsO o guerreiro se prepara para a experimentação da totalidade de si mesmo. O CsO é um modo de experimentação das margens, a entrada na *zona de vizinhança* – ele próprio “um limite” – um “conjunto de práticas” (Deleuze & Guattari 1996: 09). *O CsO é desejo* (Deleuze & Guattari 1996: 28), assim como o desejo do guerreiro, que o guia no “caminho com coração”; caminho impecavelmente agenciado. Desejo afinado na vibração, na velocidade do movimento que se escolheu percorrer. O guerreiro possui desejo – eis seu *modo do haver*. E o desejo é o poder impecavelmente caçado e guardado: um sentir.

Há uma afinação do ânimo do guerreiro com o poder, pois um guerreiro possui um Tonal fluido que permite à percepção variar o modo, a velocidade, perceber o imperceptível. Pois, para um Tonal fluido, guardião em lugar de guarda, o limite e suas fronteiras são margens, brechas fissuras, povoadas de multiplicidades e atualizadas por modos de agenciamento, de individuação, de pontos de vista, de corpos. O modo da sensação, o *limite-tensão*, a passagem do afeto.

A cada relação de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, que agrupa uma infinidade de pares, corresponde um grau de potência. Às relações que compõem um indivíduo, que o decompõem ou modificam, correspondem intensidades que o afetam, aumentando ou diminuindo sua potência de agir, vindo das partes exteriores ou de suas próprias partes. Afetos são devires (Deleuze & Guattari 1997: 42).

Afetos se encontram no corpo, ou melhor, afetos *fazem* corpo, individuando, pontuando a perspectiva (Viveiros de Castro 1996). O guerreiro possui uma perspectiva impecável,

afinada. Um guerreiro é um caçador de poder, e o poder é a possibilidade de variar a perspectiva (a moduladora de velocidades), um puxão, um nocaute no Tonal do sentido que repousa, imóvel, no lugar que inventamos para ele. O poder des-loca o Tonal (Castaneda RP: 214); o poder pessoal que o guerreiro se esforça por guardar provém de uma multiplicidade de “intencionalidades extra-humanas” de perspectivas variáveis, com as quais o guerreiro escolhe entrar em relação (Viveiros de Castro 1996: 119). Relação que o altera, entendendo por alteração a “diferenciação intensiva” (Viveiros de Castro 1996: 10); alteração que é preciso não atualizar demais, de modo a conhecer o caminho de volta, a permanecer individuado até o momento em que o organismo já não seja mais necessário.

Desfazer o organismo nunca foi matar-se, mas abrir o corpo a conexões que supõem todo um agenciamento, circuitos, conjunções, superposições e limiares, passagens e distribuições de intensidade, territórios e desterritorializações medidas à maneira de um agrimensor (Deleuze & Guattari 1996: 22).

Só como guerreiro sobrevive-se ao caminho do conhecimento, pois o encontro com as forças abre o corpo do guerreiro à variação e, portanto, à morte (Castaneda RA: 247). O guerreiro sabe como preencher a sua abertura, e com a potência do seu desejo e a impecabilidade de sua crença, de seu agenciamento<sup>23</sup>, ele caça o poder da relação ao sobreviver à perspectiva alheia – até que chegue a sua hora. O guerreiro convence o seu Tonal a percorrer as margens, fortalecendo-o para não sucumbir.

### 3.6 A “vontade”: modo de agenciamento

As margens são bordas movediças: vibração do movimento ou movimento da vibração (Deleuze & Guattari 1997: 36). O CsO é uma borda, ou uma multiplicidade de bordas, um limite. E as bordas são *lugares* que operam passagens – limites imanentes ou limites-tensão. Os limites-tensão, ou os sentidos, traduzindo as diferentes velocidades das perspectivas em ação, para “coordenadas perceptivas do espaço-tempo” (Deleuze & Guattari 1997: 32). Os sentidos são bordas, margens, zonas de vizinhança, de afeto. Lugares de tradução, de passagem entre multiplicidades. Também interplanos. Dimensão extrema (intensa) que define a natureza da multiplicidade. As próprias multiplicidades e

---

<sup>23</sup> “Nós apenas dizemos: a identidade dos efeitos, a continuidade dos gêneros, o conjunto de todos os CsO não podem ser obtidos sobre o plano de consistência senão por intermédio de uma máquina abstrata capaz de cobri-lo e mesmo de traçá-lo, de agenciamentos capazes de se ramificarem no desejo, de assumirem efetivamente os desejos, de assegurar suas conexões contínuas, suas ligações transversais.” (Deleuze & Guattari 1997: 29).

seus devires são definidos e transformados por bordas que funcionam como *Anômalo* (Deleuze & Guattari 1997: 35). Para Deleuze, a borda é o anômalo com o qual se faz aliança para devir (Deleuze & Guattari 1997: 28), pois o anômalo conduz à transformação, à passagem na linha de fuga (Deleuze & Guattari 1997: 33), operando uma transformação dimensional. Mudar de dimensões é mudar de multiplicidade (Deleuze & Guattari 1997: 27). O anômalo desdobra as bordas (multiplicação extensiva e intensiva das margens) e “conduz as transformações de devir ou as passagens de multiplicidades cada vez mais longe na linha de fuga” (Deleuze & Guattari 1997: 33). Ele é ao mesmo tempo ameaça e treinador (Deleuze & Guattari 1997: 28), o que o coloca conceitualmente muito próximo ao *Aliado* de Castaneda.

“Um aliado é um veículo” (Castaneda EDJ: 259), como o plano. Na redefinição das margens e dos limites, o aliado veicula a passagem, o movimento, a permutação de perspectiva. O aliado, para don Juan, é uma ajuda indispensável ao saber, “um poder capaz de levar um homem além de seus próprios limites” (EDJ: 90), meio de transporte a “mundos inconcebíveis” (EDJ: 109) que só pode ser testemunhado pela “vontade”. A “característica distintiva” do bruxo é a posse de um aliado (EDJ: 273). Dentre as possíveis atualizações, individualizações, perspectivas ou posições, o bruxo é aquele que fez aliança com o aliado, ocupando a partir daí uma posição anômala. Ele se situa na borda, na margem, na zona de vizinhança, no modo da variação (Deleuze & Guattari 1997: 28).

Os bruxos, aqueles que fizeram aliança, são as testemunhas do Nagual. O modo de testemunhar o Nagual não é o mesmo modo de testemunhar o Tonal. O centro de percepção do Nagual é a “vontade”, um modo de ação, de relação, de variação, de afeto – uma sensação, um poder. A “vontade” não é uma idéia; a vontade é um modo de percepção, um modo de “agarrar as coisas” (Castaneda RA: 170-171), um modo de matéria. A *vontade* é o modo de relação do guerreiro cujo corpo é uma abertura por onde a própria *vontade* agarra o mundo (Castaneda RA: 171). Trata-se de um “poder dentro de nós mesmos” (nem pensamento, nem objeto, nem desejo), de uma força que é nossa “liga” com o mundo, da própria relação entre nós e o mundo (RA: 170). Mundo que pode ser percebido com os sentidos, mas também com a vontade, pois a vontade é uma “força que provém de dentro e se prende ao mundo de fora” (RA: 171).

“Digamos que un guerrero aprende a entonar su voluntad, a dirigirla a un punto directo, a enfocarla donde quiere. Es como si su voluntad, que sale de la parte media de su cuerpo, fuera una sola fibra luminosa, una fibra que él puede dirigir a cualquier sitio concebible. Esa fibra es el camino al

nagual. O también yo podría decir que el guerrero se hunde en el nagual a través de esa sola fibra” (Castaneda RP: 237).

As “fibras largas e poderosas” do guerreiro “guiam” a sua percepção do Nagual (Castaneda RP: 337). Um homem de conhecimento produz linhas que o unem às coisas, e pode fazê-las com as mãos, com os olhos, ou com a parte média de seu corpo, que são as mais duradouras (Castaneda VI: 268). Fibras “como tentáculos” que lhe dão estabilidade e equilíbrio (Castaneda RA: 124). Estas linhas são modos de percepção do mundo, que é um *sentir*, e para produzi-las, para senti-las, é necessário parar de fazer, ou seja, *não fazer*. Quando o guerreiro *não faz*, está “sentindo o mundo e se sente através de suas linhas” (Castaneda VI: 268). Um guerreiro é um homem que desenvolve a sua “vontade”, que controla o poder da “vontade” (Castaneda RA: 169). Eis o seu modo de agenciamento, o seu devir: o “movimento pelo qual a linha libera-se do ponto, e torna os pontos indiscerníveis” (Deleuze & Guattari 1997: 92).

O movimento do CsO guerreiro é um devir, uma aceleração (Deleuze & Guattari 1997: 91); um modo de percepção, de velocidade e lentidão, de movimento e repouso (Deleuze & Guattari 1997: 39); um movimento particular de aceleração que transforma a própria relação entre as partículas, entre as últimas partes infinitamente pequenas de um infinito atual (Deleuze & Guattari 1997: 91) – o movimento relacional e vibracional das mônadas, a operação de uma passagem.

O movimento está numa relação essencial com o imperceptível, ele é por natureza imperceptível. É que a percepção só pode captar o movimento como uma translação de um móvel ou o desenvolvimento de uma forma. Os movimentos e os devires, isto é, as puras relações de velocidade e lentidão, os puros afetos, estão abaixo ou acima do limiar de percepção (Deleuze & Guattari 1997: 74).

O aliado é o que permite a “desterritorialização da percepção”, o que dá à percepção “potência molecular”, possibilidade de variar a velocidade, instaurando um momento no qual “desejo e percepção se confundem” (Deleuze & Guattari 1997: 77). Neste momento o guerreiro desfaz o seu compromisso com um modo de estar no espaço e ser no tempo. Varrendo a ilha, ou, como diria Deleuze, “suprimindo de si o que o impedia de deslizar entre as coisas”, o guerreiro se transforma em hecceidade, entrando numa linha de fuga que é a ligação entre o “indiscernível”, o “imperceptível” e o “impessoal” (Deleuze & Guattari 1997: 74). Como o cavaleiro da fé, o guerreiro confronta a percepção com seu próprio limite (Deleuze & Guattari 1997: 76).

Ao aliado se pode chegar através do *humito* (a planta de poder). Os efeitos do aliado sobre a percepção consistem em que "el aliado se llevaba el cuerpo de uno" (Castaneda RA: 13). Ele retira a solidez organizacional do corpo, a subjetivação pesada que prende o desejo no interior de um corpo perfeitamente limitado e imobiliza o movimento, detendo a passagem, instaurando a duração<sup>24</sup>, pois o mundo de múltiplas forças e modos de agenciamento que o guerreiro procura perceber está longe de ser durável: trata-se de um "mundo fugaz" que requer certa velocidade de percepção para poder testemunhá-lo.

"El mundo, cuando ves, no es como ahora piensas que es. Es más bien un mundo fugaz que se mueve y cambia. Por cierto que uno puede aprender a capturar por sí mismo ese mundo fugaz, pero a ti de nada te servirá, porque tu cuerpo se gastará con la tensión. Con el humo, en cambio, jamás sufrirás de agotamiento. El humo te dará la velocidad necesaria para asir el movimiento fugaz del mundo, y al mismo tiempo mantendrá intactos tu cuerpo y su fuerza." (Castaneda RA: 129).

Ao retirar o corpo sólido, a diferença extensiva e duradoura, o aliado permite ao guerreiro a metamorfose, e também o possibilita atravessar as coisas (Castaneda EDJ: 270). Desta forma, o guerreiro pode acessar outro modo de agenciamento, o *Ver*, um modo de atravessar as coisas (Castaneda RA: 171), de passar por entre os limites, de povoar as bordas, de variar. Modo de agenciamento do *homem de conhecimento*, junto com a sua vontade e o seu sentir (RA: 172). "Ver" é "responder a los estímulos perceptuales de un mundo fuera de la descripción que hemos aprendido a llamar realidad" (Castaneda VI: 16).

*Ver* é a grande façanha de um *homem de conhecimento*, de alguém que foi além da bruxaria, pois a bruxaria consiste unicamente, segundo don Juan, em "aplicar uma conjuntura clave", em interferir (Castaneda RA: 229), enquanto que para ver é necessário parar de fazer, *parar o mundo* e se descomprometer com qualquer tipo de descrição, seja a dos homens comuns ou a dos bruxos (Castaneda VI: 15). Para *Ver* é necessário passar por entre as descrições, permitir ao corpo perceber a "insignificância" das descrições (Castaneda RA: 194). Mas primeiro o aprendiz deve aprender uma nova descrição, diferente daquela com a qual está comprometido, de modo a compreender a existência de várias descrições. Uma vez que o guerreiro percebe a relatividade do objetivo, e não só do subjetivo, ele é capaz de passar pela fissura, de se enfiar por entre as descrições. Percorrer a linha de fuga, o *entre-dois*, passar pelo meio, na "velocidade absoluta do movimento"

---

<sup>24</sup> Este movimento é extremamente difícil para Castaneda, que diz: "si aceptaba la idea de que era posible perder mi cuerpo, perdería toda mi racionalidad" (Castaneda EDJ: 187).

(Deleuze & Guattari 1997: 91). “Ver é o ato de perceber a energia diretamente como flui no universo” (Castaneda EDJ: 33).

### 3.7 Fatos energéticos

*Ver* permite aos xamãs do México Antigo perceber os seres humanos como “conglomerados de campos de energia que possuem a aparência de esferas luminosas” (Castaneda EDJ: 35). Somos, para os xamãs do México Antigo da linhagem de don Juan, “seres luminosos e fluidos feitos de fibras luminosas”, e não os objetos sólidos, acabados, finitos e duráveis que supõem o senso comum da razão e suas dobras, o modo rígido de percepção do Tonal (Castaneda RP: 211). O aliado ajuda o guerreiro a perceber as “fibras de luz” que percorrem e constituem o universo percebido no *Ver* (“filamentos luminosos que se estendem infinitamente”). Na *cognição* dos xamãs do México Antigo, “um homem se vê como um ovo de fibras que circulam” (Castaneda RA: 29); ovo pleno – CsO: dinâmicas da mutação da energia no deslocamento, no movimento (Deleuze & Guattari 1997: 13-14). As descrições diferem de acordo com a velocidade da percepção agenciada, dos modos vibracionais da consciência. Os ovos somos modos vibracionais, consciência que faz fibra da borda, modos de passagem – veículos conectados ao “obsuro mar da consciência” (Castaneda EDJ: 35).

O *mar obscuro da consciência* é um conglomerado de “filamentos luminosos”, uma “massa”, a “fonte original” de vibração para os ovos (Castaneda EDJ: 36). E o universo está povoado de “massas de tamanhos inconcebíveis”, dentre as quais o “intento”.

*Vieron* que el universo entero era un universo de *intento*, y para ellos el *intento* era el equivalente de inteligencia. Por lo tanto el universo era para ellos un universo de inteligencia suprema. La conclusión a la que llegaron y que se convirtió en parte de su *mundo cognitivo* fue que la energía vibratoria, consciente de sí misma, era en extremo inteligente. Vieron que la masa de *intento* en el cosmos era responsable de todas las mutaciones posibles, todas las variaciones posibles que ocurrieron en el universo, no a causa de circunstancias ciegas y arbitrarias, sino debido al *intentar* ejecutado por la energía vibratoria, al nivel del flujo de la energía misma (Castaneda EDJ: 36).

*Intentar* é variar; variar a vibração, a velocidade – “enfocar a atenção”, modular a perspectiva, transmutá-la, um ato xamânico (Castaneda EDJ: 36). Os seres humanos temos um ponto de *cognição* comum, o “punto de encaje” que se situa no mesmo lugar das “esferas energéticas que somos” (EDJ: 37). Trata-se de um ponto de passagem e de tradução de campos energéticos, de enfiada de fibras, de planos. E também de uma

coordenada, uma conexão individual, um ponto de encontro ou de perspectiva (o ponto de vista de que nos fala Viveiros (1996)), limite-tensão (ou tensão no limite): “punto de encaje”, o “lugar onde ocorre a percepção”, a “tradução da energia”, a tradução da vibração do *oscuro mar da consciência*, em “dados sensoriais que são interpretados como o mundo que nos rodeia”, que nos circunda, que nos limita (Castaneda, 2000b: 35-36).

Os xamãs do México antigo descobriram a possibilidade de movimento volitivo do “punto de encaje”, de des-locamento, de variação da posição que ocorria nos sonhos, nos estados de fadiga extrema ou após a ingestão de plantas psicotrópicas, de plantas de poder (Castaneda EDJ: 38). Eles aprenderam a variar a perspectiva, mover o ponto de modo a permitir a passagem de outros campos, que forçosamente interpretamos como o mundo (ou a realidade); só que neste caso, um “verdadeiro mundo novo a perceber” (EDJ: 38), ou vários, pois é possível escolher uma dentre as várias “posições chave” que há “dentro da totalidade da esfera luminosa” (EDJ: 38). “Don Juan me aseguró que era un *hecho energético* que la posibilidad de viajar a cualquiera de esos mundos, o a todos ellos, es el legado de la humanidad. Dijo que esos mundos estaban allí para ser interrogados [...]” (Castaneda EDJ: 38).

O universo, “predatório ao máximo”, pressiona os seres orgânicos e inorgânicos a variar, a “acrescentar sua consciência”, de modo a “se fazer consciente de si mesmo”, a afinar a vibração (Castaneda EDJ: 39). A consciência é, para estes guerreiros caçadores de poder, de velocidades e lentidões, de vibração, a “questão final” que anima seu modo de cognição, seu “mundo cognitivo” (EDJ: 39). O que requer descomprometer-se com a própria descrição, com a própria cultura, aliás, com “qualquer cultura dada” cujo papel seja “restringir a capacidade perceptiva de seus membros” (EDJ: 39); liberar o desejo de variar, de fluir, de sentir – liberar o desejo de sua funcionalidade, dos “ideais e pseudo-metas” dos homens comuns (EDJ: 39), do seu modo finito e imutável de ser no tempo e estar no espaço. Conhecer as múltiplas possibilidades perceptivas, experimentar possíveis. Há função, também, neste modo de percepção dos xamãs do México antigo: “fazer tudo o melhor que puder, e um pouco mais” (EDJ: 39), ser impecável. Ser funcional é afinar o ânimo, entrar em velocidades e lentidões que permitam “seguir o fluxo da energia” (EDJ: 39). A intenção impecável dos xamãs do México antigo da linhagem de don Juan é chegar ao “fato energético mais essencial para cada ser humano sobre a Terra”: a “viagem definitiva”.

El *viaje definitivo* es la posibilidad de que la conciencia individual, acrecentada hasta el límite por la adherencia del individuo a la *cognición de los chamanes*, pudiera mantenerse más allá del punto en que el

organismo es capaz de funcionar como una unidad cohesiva, es decir, más allá de la muerte. [...] llegar al nivel de la energía que fluye en el universo. Para los chamanes como don Juan Matus su búsqueda consistía en llegar a ser, al final, un *ser inorgánico*, es decir, energía consciente de si misma, actuando como una unidad cohesiva, pero sin un organismo. Llamaron a este aspecto de su cognición *libertad total* un estado en el que existe la consciencia, libre las imposiciones de la socialización y la sintaxis (Castaneda EDJ: 40).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### A PREDILEÇÃO DO GUERREIRO

Luego dijo que un maestro brujo podía llevar consigo a su discípulo en un viaje y atravesar literalmente las diez capas del otro mundo. El maestro, siempre y cuando fuera un águila, podía empezar en la capa de abajo y luego atravesar cada mundo sucesivo hasta llegar a la cima. Los brujos malos y los líricos, dijo, sólo podían cuando mucho atravesar tres capas. Don Genaro describió aquellos pasos diciendo:

– Empiezas en el mero fondo y entonces tu maestro te lleva en su vuelo y al rato, ¡pum! Atraviesas la primera capa. Luego, un ratito después, ¡pum! Atraviesas la segunda; y ¡pum! Atraviesas la tercera . . .

En tal forma don Genaro me llevó hasta la última capa del mundo. Cuando hubo terminado de hablar, don Juan me miró y sonrió sabiamente.

– Las palabras no son la predilección de Genaro – dijo –, pero si quieres recibir una lección, él te enseñará acerca del equilibrio de las cosas. (Castaneda RA: 116).

A *Viagem definitiva* é realizada pelos homens de conhecimento que apreenderam, em vida, a morrer, que *assentiram com a morte*. Morrer é apodrecer: experimentar o podre, ou, como diria Lévi-Strauss, experimentar uma forma de sensorialidade (2004: 191); uma forma de sentir a “energia disseminada na matéria” (Duvignaud 1979: 86). O segredo está na atenção, na afinação com os modos de vibração que nos perpassam. E essa afinação se traduz no gesto, na ação, no modo de agenciamento de velocidades e lentidões. Cada gesto de um guerreiro pode ser sua última batalha sobre a terra (Castaneda RA: 248); são os gestos que lhe permitem deter-se e ocupar um lugar, um ponto de vista na sua caça ao poder, nas suas lutas. O conjunto destes movimentos, destas *posturas*, será a coreografia que interpretará nos últimos instantes de sua vida.

"Y así bailarás ante tu muerte, aquí, en la cima de este cerro, al acabar el día. Y en tu última danza dirás de tu lucha, de las batallas que has ganado y de las que has perdido; dirás de tus alegrías y desconciertos al encontrarte con el poder personal. Tu danza hablará de los secretos y las

maravillas que has atesorado. Y tu muerte se sentará aquí a observarte. El sol poniente brillará sobre ti sin quemar, como lo hizo hoy. El viento será suave y dulce y tu cerro temblará. Al llegar al final de tu danza mirarás el sol, porque nunca volverás a verlo ni despierto ni soñando, y entonces tu muerte apuntará hacia el sur. Hacia la inmensidad." (Castaneda VI: 218).

Assentir com a morte, travar a última batalha. O gesto é o modo de objetivar a crença, de ocupar um ponto de vista, a fé do desejo. O guerreiro dança perante a morte: este é o seu tributo; e a dança é a coreografia que conta de suas lutas, dos gestos que ao longo de sua passagem pela terra impediram que fosse devorado pela perspectiva alheia. A luta é sentir, trocar e guardar o poder que o permitirá continuar mais uma vez o jogo da variação. Ser *perecedouro* por um instante, neste instante atual; chegar, em vida, à totalidade de si mesmo, eis a grande tarefa que só um espírito impecável é capaz de empreender. E um espírito impecável é a conquista de um guerreiro, o resultado de suas ações, como o são todas as outras variedades e qualidades de espíritos e as realidades que os espelham. Um espírito impecável *se faz*, só que aprendendo a *não-fazer*.

“[...] a lo mejor entonces te das cuenta de que ambos haceres son mentira, son irreales, que prenderte en cualquiera es una pérdida de tiempo, porque lo único real es el ser que hay en ti y que va a morir. Llegar a ese ser, al ser que va a morir es el no-hacer de la persona” (Castaneda VI: 277).

Peço paciência aos cétricos! Assentir com a morte não é abolir ou negar a vida; assentir com a morte não é uma fuga, a projeção transcendental de uma “substância coerente e sólida, satisfeita e repousada” (Tarde 2007b: 70) que representa a si mesma nos mesmos espelhos que a permitem durar. Eis a visão da máquina dual, da máquina de opacidade que produz objetos finitos e projeta a nossa finitude nos objetos<sup>25</sup>, tornando-se assim nossos espelhos. A nossa visão se adaptou à duração do objeto, à sua imobilidade, e é por isso que nosso olhar é rígido. Eis o preço que pagamos pelos resguardos que nosso Tonal déspota nos vende junto com uma imagem de fragilidade perante a inevitável morte. Achamos que podemos esgotar o mistério sem-fim que é o mundo com nossos afazeres de homens comuns, com nossas realidades indiscutíveis e objetivas e com o poder que nos outorga o conhecimento. Também para um guerreiro o conhecimento pode se transformar em poder, mas não no modo da duração, na imobilidade de estantes onde se acumulam palavras e pó, até que alguém venha a tirá-las do lugar. No mundo habitado pelo guerreiro, “cada

<sup>25</sup> Como sinaliza Foucault, a finitude e a produção se superpõem numa figura única, a da oposição entre a vida e a morte (Foucault 1999: 360).

pedacinho de conhecimento que se torna poder tem a morte como força central” (Castaneda RA: 173).

Um guerreiro é alguém que assente com a sua morte, o que não quer dizer entregar o jogo e quebrar os espelhos num voraz movimento de inquietação. Um guerreiro é alguém que escolhe os elementos que formam o seu mundo, os espelhos que o refletem, e que, com muito esforço e de modo impecável, equilibra o seu espírito e fortalece o seu Tonal pessoal, lutando para viver, para desfrutar ainda um pouco mais no “caminho com coração” que escolheu percorrer. Pois um caminho com coração é uma escolha, o modo pelo qual um homem que assentiu com a morte passa pelo mundo, no mundo. Prazer indizível de realizar cada ato, desfrutar cada momento presente, dando o melhor de nós mesmos, e transformando em “poder mágico nosso tempo ordinário sobre a terra” (RA: 173) – modo de ação daqueles que fazem da morte sua melhor conselheira, que assentem em escutá-la, em percebê-la:

"Sólo la idea de la muerte da al hombre el desapego suficiente para que sea incapaz de abandonarse a nada. Sólo la idea de la muerte da al hombre el desapego suficiente para que no pueda negarse nada. Pero un hombre de tal suerte no ansía, porque ha adquirido una lujuria callada por la vida y por todas las cosas de la vida. Sabe que su muerte lo anda cazando y que no le dará tiempo de adherirse a nada, así que prueba, sin ansias, todo de todo. Un hombre despegado, sabiendo que no tiene posibilidad de poner vallas a su muerte, sólo tiene una cosa que lo respalde: el poder de sus decisiones. Tiene que ser, por así decirlo, el amo de su elección. Debe comprender por completo que su preferencia es su responsabilidad, y una vez que hace su selección no queda tiempo para lamentos ni recriminaciones. Sus decisiones son definitivas, simplemente porque su muerte no le da tiempo de adherirse a nada. Y así, con la conciencia de su muerte, con desapego y con el poder de sus decisiones, un guerrero arma su vida en forma estratégica. El conocimiento de su muerte lo guía y le da desapego y lujuria callada; el poder de sus decisiones definitivas le permite escoger sin lamentar, y lo que escoge es siempre estratégicamente lo mejor; así cumple con gusto y con eficiencia lujuriosa, todo cuanto tiene que hacer” (Castaneda RA: 174-175).

Os atos de um guerreiro são uma forma de passar, pois a “continuidade” do homem carece de *sentido* neste “mundo de pavor e mistério” (Castaneda VI: 126). A arrogância, a excessiva importância que atribuímos a nós mesmos e a nossas invenções, nos impede a percepção de que o mundo ao nosso redor é um mistério sem-fim, de modo que acreditamos que somos os únicos que podem inventar os modos como queremos estar nele; o resto dos seres, como não pensam ou falam, vêem-se limitados ao reino dos fatos mudos, da motivação inata e, portanto, carentes de escolha. Somos seres isolados em nosso cubículo de verdades, alheios à diferença radical dos outros modos de estar no mundo, o

que empobrece, e muito, a nossa experiência do *diferir*. “Perder a importância” supõe perceber que somos, assim como muitos outros, seres que vão morrer – ou seja, diferença diferindo, ou o diferir da diferença<sup>26</sup>. Tal possibilidade de ação se abre ao guerreiro que aprende, ou seja, que se compromete com a *cognição* dos xamãs do México antigo, e estabelece uma aliança conceitual com o “fato energético” de que somos seres que vão morrer, que vão mudar, que vão variar (Castaneda EDJ: 33). O guerreiro que assente com a morte, com o infinito (EDJ: 33).

Mas nós, ocidentais, homens modernos, atores mascarados, filósofos sábios, fantasmas, temos uma relação negativa com a morte, pois, como disse Foucault (1999: 382), escolhemos acreditar que a poeira em que se desfazem “as grandes arquiteturas funcionais” é “poeira sem vida”. Que pretensão do sujeito! A poeira, as partículas, os elementos em que nos desmembramos, as mônadas, o infinitesimal infinito de que nos fala Tarde (2007b), testemunham o fim da finitude<sup>27</sup> (Foucault 1999: 516), a cegueira da perspectiva da duração. A variação infinitesimal é o movimento do aparentemente imóvel, a fluidez imanente do sólido, a passagem do durável – percepção do imperceptível aos “olhos de fantasma” que, segundo Kopenawa, nos caracterizam (Kopenawa *apud* Viveiros de Castro 2007: 02). Variar é alterar, se alterar e ser alterado – o modo de ação do bruxo, ou do xamã, aquele que não é mais um fantasma depois de sobreviver ao encontro com o aliado que lhe dá a velocidade necessária para vibrar em sintonia com múltiplas consciências. Há uma grande diferença entre as durações dos homens comuns e os encontros dos guerreiros, mesmo que tenhamos o costume de sacrificar os encontros às durações, como afirma Tarde (2007a: 189-190). “O real é apenas um caso do possível”, como diz Vargas (2007: 26) parafraseando Tarde; um possível e misterioso mundo.

“El mundo es todo lo que está encajado aquí – dijo, y pateó el suelo –. La vida, la muerte, la gente, los aliados y todo lo demás que nos rodea. El mundo es incomprensible. Jamás lo entenderemos; jamás desenredaremos sus secretos. Por eso, debemos tratarlo como lo que es: ¡un absoluto misterio!” (Castaneda RA: 253).

O guerreiro ou, nas palavras de Viveiros de Castro (2007: 03), o “diplomata cósmico” procura intencionalmente encontrar as “forças inexplicáveis e inflexíveis” que povoam os mundos que ele habita, percorrendo o que, em outro contexto, Duvignaud (1979: 85) chama de “labirintos de durações diversas” na extensão do cosmos. Mas encontro não quer dizer, no seu caso, explicação ou entendimento ou modificação ou controle das forças. Um

<sup>26</sup> Este modo de conceituar a diferença é tomado de Gabriel Tarde.

<sup>27</sup> “[...] uma finitude sem infinito é uma finitude que jamais tem fim” (Foucault 1999: 516).

guerreiro aprende a usar as forças poderosas graças ao equilíbrio que conquistou com sua impecável “vontade” (Castaneda RA: 246-247)<sup>28</sup>.

A “vontade” é um *centro* de percepção, um modo de ação; um modo que se atualiza, que se realiza, graças à *fluidéz* do Tonal do guerreiro. Os resguardos, escudos, fachadas, limites, são modos de agenciamento do Tonal, modos de individuação, de modulação da velocidade da percepção. Modos que os homens comuns chamamos corpos, que interpretamos e experimentamos como corpo e, muitas vezes, como objetos, delimitados a um espaço, imóveis no tempo. Mas o guerreiro fluido não pode mais datar o mundo cronologicamente, e para ele “o mundo e ele mesmo já não são objetos” (Castaneda RP: 67).

Don Juan, e os bruxos de sua linhagem, percebem os seres humanos como “ovos de fibras luminosas”, como diagramas ou figuras geométricas nas quais podemos “manejar” oito coordenadas principais que são oito mundos para perpassar (Castaneda RA: 296); “oito pontos interconectados por meio de linhas” que a solidez do corpo dos homens comuns nos impede conceber (Castaneda RP: 129).

“No lo llames el cuerpo” – dijo –. “Ésos son ocho puntos en las fibras de un ser luminoso. Un brujo dice, como puedes ver en este dibujo, que el ser humano es, primero que nada, voluntad, porque la voluntad se relaciona con tres puntos: el sentir, el soñar y el ver: después, el ser humano es razón. Este es propiamente un centro más pequeño que la voluntad; sólo está conectado con el habla” (Castaneda RP: 129).

Todos nós, homens comuns, *manejamos* a fala e a razão. E também sentimos, apesar de fazê-lo de modo vago. Mas só os bruxos manejam o sonhar, o ver, e a “vontade”. Diferença nada simbólica que, se alegorizada a outros contextos, nos permite compreender a impossibilidade de explicar a magia pela ciência. Modos diversos de ação, só isso. O Nagual não pode ser explicado ou entendido pelo Tonal, pois explicar é um modo de percepção e interpretação do Tonal. A razão é um “centro de ensamblagem”, um espelho, um modo de testemunhar o Tonal (Castaneda RP: 361). O *centro* de testemunho do Nagual, o modo de presenciá-lo, é outro: a “vontade”.

Razão, fala, “vontade”, sonhar, ver, sentir: seis dos oito pontos que formam a “totalidade de nós mesmos” (Castaneda RP: 129) – coordenadas das relações entre os elementos do racimo, que don Juan chama “bolha da percepção” (RP: 356). Modos de

---

<sup>28</sup> “En su última batalla sobre la tierra, el guerrero deja fluir su espíritu libre y claro. Y mientras libra su batalla, sabiendo que su voluntad es impecable, el guerrero ríe y ríe.” (Castaneda RA: 248).

passagem e de individuação, de formatar o ovo em corpo, de tradução. A razão e a fala nos permitem conhecer, entender e explicar o mundo de modo elaborado, e tem nos mantido em vigília durante séculos, enquanto povoamos o mundo de objetos que refletem o nosso modo de interpretar a matéria como algo sólido e durável. Mas há outros espelhos possíveis, acessíveis “sob condição”, como diria Tarde (2007a: 167), outros modos de organizar e reorganizar o racimo de que nos fala Don Juan; e a condição é submergir-se no Nagual através da “vontade” e experimentar a “totalidade de si mesmo” ao “abrir as asas da percepção” (Castaneda RP: 332); des-organizar o Tonal e liberar os elementos da liga da vida, durante um momento (RP: 332). *Assentir com a morte*.

Yo era una miriada de yo mismo y todos eran "yo", una colonia de unidades independientes que tenían una alianza especial entre sí e inevitablemente se unirían para integrar una sola conciencia, mi conciencia humana. No era que yo "supiese" sin duda alguna, porque no había nada con lo que hubiera podido "saber", pero todos mis yo mismos "sabían" que el "yo" de mi mundo familiar era una colonia, un conglomerado de sentimientos separados e independientes que poseían una inflexible solidaridad mutua. La solidaridad inflexible de mis incontables conciencias, la alianza mutua de esas partes, era mi fuerza vital (Castaneda RP: 350-351)<sup>29</sup>.

Aliança mútua que é a vida: a “goma da vida” cola os sentimentos, os seres e as individualidades, inventando modos de povoar o Tonal (Castaneda RP: 355). Um guerreiro fluido consegue expandir o seu racimo um pouco nas suas incursões ao Nagual (RP: 355-356) – experimentar a Totalidade de si em vida é morrer, mas só um momento; é ter a própria consciência, liberar as mônadas, as partículas infinitesimais (Tarde 2007b), da liga, da cola da vida, e perceber que somos uma associação, uma “miríade de eu mesmo” (Castaneda RP: 350), um racimo. Vibração da consciência sem organismo, ou sem o compromisso inalienável com um organismo.

Organismos são modos de agenciamento, produtos da interpretação da percepção. Dentre os possíveis organismos há os organismos fantasmas, interpretações não de percepções, mas de outras interpretações<sup>30</sup> (Deleuze & Guattari 1996: 12) que formam o roteiro do nosso modo de estar no mundo, e é com estes modos que os atores comuns costumamos nos comprometer, confundindo o que fazemos da nossa percepção com o que somos enquanto perceptores. Os olhos de fantasma dos homens comuns não conseguem ver muitos dos mundos aos quais os olhos dos xamãs, amigos dos espíritos, aqueles que

<sup>29</sup> Ver a “licença metafísica” de Tarde (Tarde 2007b: 131).

<sup>30</sup> “Conjunto de significâncias e subjetivações”, matéria fantasmal, “interpretação a ser ela própria interpretada” (Deleuze 1996: 12).

sobrevivem (após morrer) no seu encontro com o aliado, se abrem. O importante, diz Castaneda, é “ter experimentado com meu corpo, ou nele, as premissas da explicação” (RP: 357). O corpo de um guerreiro, o organismo fluido, é um modo de organizar a experiência perceptiva, um modo de sentir o mundo e a possibilidade de testemunhar o Nagual, de “apreender a alteridade”, a “marca da presença *Outrem*” (Viveiros de Castro 2001: 10). Marca que é como um espelho, ou uma miríade de espelhos infinitesimais – de cristais pluridimensionais que refratam a luz, o movimento, em inúmeras direções. Movimento modulado pelo crivo de um olhar, de um modo de agenciamento, de atualização momentânea e passageira. Um espelho é um modo de agenciamento, o “instrumento de passagem entre as experiências da intensidade luminosa e da inumerabilidade dos espíritos” (Viveiros de Castro 2007: 19); um meio de transporte: ponto de vista, marca ou modo da ação. E quando a ação é variação, o que ser além da imagem? O corpo é como um jogo de espelhos, compêndio de cristais polifacéticos, multidimensionais – pluriverso em ação.

A etnologia de Viveiros de Castro (2007: 11) chega ao ponto: o xamã, o “modulador de perspectivas”, é alguém que “possui corpos demais”, que possui espelhos demais. É alguém que enxerga outros modos de organizar a energia, outros modos de consciência, outras modulações da vibração; alguém que *vê* os espelhos infinitesimais da floresta, os “corpos” dos xapiripê, que “sempre brotam de novo”. Conforme diz Kopenawa, citado por Viveiros de Castro (2007: 20): “Nós não fazemos senão viver entre os espelhos [dos espíritos]; ...nossa floresta pertence aos *xapiripê* e ela é feita de seus espelhos”.

“Ambigüidade trans-específica” dos xamãs (Viveiros de Castro 2007: 06), os heróis dos mitos, os que passam por entre os intervalos da ciência e seus modos de diferenciar o semelhante, seus modos de especiação. Se há oposição caberia dizer que o modo de ação dos bruxos do México antigo da linhagem de don Juan se opõem à mesmificação simbólica dos *filósofos-sabios*. Pois, apesar de ser a física ocidental por demais metafísica (como a amazônica) e de que seus representantes, seus tradutores, experimentam velocidades de percepção, usando “próteses” que lhes permitam enxergar o invisível, a sua função não é a mesma. Ser xamã, como ser filósofo socrático, é um “funcionamento”, mas ser funcional é no primeiro caso ser impecável (Castaneda EDJ: 39) e no segundo, razoável. O poder do pensamento não é o poder pessoal que don Juan ensina a Castaneda caçar e guardar. O poder do guerreiro é poder variar. O guerreiro, como as mônadas de Tarde (2007b), *está lá onde age*; aqui e ali, às vezes, num mesmo momento.

“El secreto del doble radica en la burbuja de la percepción, que en tu caso estaba, aquella noche, en lo alto del peñasco y en el fondo del barranco al mismo tiempo” – dijo. “El racimo de sentimientos puede agruparse al instante en cualquier parte. En otras palabras, podemos percibir a la vez el aquí y el allí” (Castaneda RP: 358).

Don Juan e don Genaro aprenderam a ser inorgânicos, eis o legado, eis o segredo. Algum dia voltarão a entrar nos olhos do antropólogo, como “poeira no caminho” (Castaneda RP: 384); poeira cintilante, luminosa, viva, consciente de si.

O mestre e o “benfeitor” se despedem do antropólogo no final de *Relatos de poder* (Castaneda, RP). Castaneda, agora guerreiro, tem um longo caminho pela frente; um caminho com coração, um caminho que serve de metáfora à continuação deste trabalho antropológico, desta investigação acadêmica que estou iniciando. Diferentes Tonais são diferentes modos de ação e, portanto, diferentes mundos. Que mundo nós queremos habitar, homens modernos embebidos numa construção frenética de máquinas que fabricam objetos? O nosso mundo, a nossa invenção cultural de fato durará. Pelo menos o tempo da digestão da matéria, dos elementos sobre e sob o solo da terra que não cessamos de extrair e transformar em papéis, plásticos, metais e gases. Provavelmente os objetos que fabricamos testemunharão nossa finitude, como lhes pedimos para fazer. Este é o fim com o que nos comprometemos no cotidiano dos hábitos. Mas há outros possíveis modos de nutrição, de variação, como podemos testemunhar nas entrelinhas, nas linhas de fuga do texto antropológico. Há risos e “festas canibais” também no texto antropológico (Duvignaud 1979:202). E principalmente nos textos antropológicos de Castaneda, cujo autor é antes o mestre que o aprendiz. A função do guerreiro devora a funcionalidade da antropologia da duração. A morte é um presente, é deixar-se comer. Como é um presente a impecabilidade do guerreiro; um presente conquistado para o ser amado: um guerreiro “toca o menos possível o mundo ao seu redor” (Castaneda VI: 107), retirando do mundo só o que precisa para percorrê-lo e mastigando pouco a pouco o poder da morte do outro, da planta, do animal, do vento, da água, da terra, dos elementos que se agrupam nesse *ser esplêndido* que ele ama, que ele escolhe amar – a predileção do guerreiro é a vida na terra.

“El amor de Genaro es el mundo” – decía – “Ahora mismo estaba abrazando esta enorme tierra, pero siendo tan pequeño, no puede sino nadar en ella. Pero la tierra sabe que Genaro la ama y por eso lo cuida. Por eso la vida de Genaro está llena hasta el borde y su estado, dondequiera que él se encuentre, siempre será la abundancia. Genaro recorre las sendas de su ser amado, y en cualquier sitio que esté, está completo” (Castaneda RP: 381).

Poderá a antropologia dar testemunho deste modo de estar no mundo, de ser mundo? Ou não é esta a tarefa que lhe compete? De qualquer modo, a antropologia é um veículo, e o caminho dependerá da escolha de quem viaje nela. Neste trabalho tentamos mostrar como a escolha de Castaneda de usar os “termos” de Don Juan para expressar os seus postulados é um modo de *fazer* antropologia que permite não só uma aproximação do Outro que queremos compreender, como também possibilita um modo diferente de experimentar os nossos próprios postulados, o nosso próprio mundo, a nossa descrição. E é justamente esta descrição que foi esquadrihada na presente dissertação, a qual serve de ponto de encontro entre antropólogos, sociólogos, filósofos e xamãs, uma vez que suas produções, seus textos, suas palavras e seus conceitos pareciam, aos nossos olhos, ter muitos pontos em comum.

Carlos Castaneda mostra que é possível uma antropologia que, menos que produzir explicações, procura ser um veículo de expressão de modos de conhecimento e de experimentação do mundo que diferem dos nossos. Uma antropologia pronta para dialogar e deixar de reduzir os postulados dos povos que estuda a exemplos ou exceções que confirmem as suas próprias regras. Esta é uma difícil empresa que requer uma transformação e uma flexibilização conceitual que já vem acontecendo há algum tempo, como mostram os autores apresentados nesta dissertação.<sup>31</sup> Porém, trata-se de um processo que requer ainda mais esforços de nossa parte, principalmente no que se refere aos estudos sobre o xamanismo. Pretendemos continuar nesta linha de investigação com nossos aportes ao modo (conceitual) da passagem, no intuito de propor alternativas ao modo do intervalo, da oposição e, inclusive, da dialética e da contradição, que tem preponderado na prática antropológica e na *episteme* ocidental como um todo.

Concluimos, então, que a fluidez conceitual, a fluidez do pensamento e do entendimento, enfim, o modo fluido da passagem são necessários para qualquer aproximação antropológica aos diversos postulados do que se chamava magia e agora se denomina xamanismo. Somente a partir deste ponto de vista, desta escolha conceitual nos parece possível aceitar como fato, e não só como valor, a “descrição mágica do mundo”, na

---

<sup>31</sup> Neste trabalho, não sei se bem-sucedido, quis escrever um texto fluido, que fosse fiel ao pensamento que experimento, no qual os conceitos e os pensamentos dos autores com os quais trabalho se confundissem e se alterassem mutuamente, na tentativa de operar uma transformação constante de uns através dos outros. Por vezes, pode ter passado a impressão que repeti o que antes já havia falado e possivelmente, seja assim mesmo, mas não é por acaso que isto acontece, pois as transformações são graduais e achei necessário experimentar cada momento (às vezes mais de uma vez), cada grau da mediação entre os conceitos.

qual “a comunicação através de palavras com os animais era assunto rotineiro” (Castaneda RP: 15); na qual existe uma série de técnicas que “dão fluidez à personalidade e ao mundo” de modo a “eliminar a impraticabilidade de ter um duplo no mundo ordinário” (RP: 67); na qual não é mais preciso o apego à duração, uma vez que qualquer instante pode ser uma passagem ao infinito...

“¿Sabes que puedes extenderte hasta el infinito en cualquiera de las direcciones que he señalado?” – prosiguió –. “¿Sabes que un momento puede ser la eternidad? Esto no es una adivinanza; es un hecho, pero sólo si te montas en ese momento y lo usas para llevar la totalidad de ti mismo hasta el infinito, en cualquier dirección” (Castaneda RP: 19).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CASTANEDA, Carlos. [1968] 2000a. *The Teachings of Don Juan (a Yaki Way of Knowledge)*. Berkeley: University of California Press. Edição em espanhol: *Las enseñanzas de Don Juan*. Tradução de: Juan Tovar. México: Fondo de Cultura Económica (Segunda edição).
- \_\_\_\_\_. 2000b. “Comentarios del Autor en ocasión del trigésimo año de publicación de ‘las enseñanzas de don Juan: una forma yaqui de conocimiento’” In: *Las enseñanzas de Don Juan*. México: Fondo de Cultura económica (Segunda edição).
- \_\_\_\_\_. [1971] 2001a. *A separate Reality (Further conversations with don Juan)*. Edição em espanhol: *Una realidad aparte*. México: Fondo de Cultura Económica (segunda edição).
- \_\_\_\_\_. [1972] 2001b. *Journey to Ixtlan. The lessons of Don Juan*. Edição em espanhol: *Viaje a Ixtlan*. México: Fondo de Cultura Económica (segunda edição).
- \_\_\_\_\_. [1974] 2001c. *Tales of Power*. Nueva York: Simon and Shuster. Edição em espanhol: *Relatos de poder*. México: Fondo de Cultura Económica (segunda edição).
- DELEUZE, Gilles. 1982. “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?” In: François Châtelet (org). *História da Filosofia: idéias, doutrinas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. 1996. “28 de novembro de 1947 – como criar para si um corpo sem órgãos”. In: *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Volume 3. São Paulo: Ed. 34.
- \_\_\_\_\_. 1997. “Devir animal, devir intenso, devir imperceptível.” In: *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Volume 4. São Paulo: Ed. 34.
- FORT, Carmina. 1995. *Conversaciones con Carlos Castaneda*. Barcelona: Ediciones Obelisco.
- DUVIGANUD, Jean. 1979. *El sacrificio inútil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, Michel. 1999. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes.
- KEEN, Sam. 1977. “Aprendiz de brujo”. In: Daniel Noe (org). *Castaneda a examen. Debate en torno al autor de “Las enseñanzas de don Juan”*. Barcelona: Kairos.
- LATOURET, Bruno. 2004. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru: EDUSC.
- LEACH, Edmund. 1977. “La mística universitaria”. In: Daniel Noe (org.) *Castaneda a examen. Debate en torno al autor de “Las enseñanzas de don Juan”*. Barcelona: Kairos.
- \_\_\_\_\_. 1985. “Anthropos – Homem”. In: Fernando Gil (Ed.) *Enciclopedia Einaudi*. Volume 5. Porto (Portugal): Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

- LÉVI STRAUSS, *Claude*. 1996. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- \_\_\_\_\_. 2002. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus Editora.
- \_\_\_\_\_. 2003. “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- \_\_\_\_\_. 2004. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify.
- MAUSS, Marcel.
- 2003a. “Esboço de uma teoria geral da magia”. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- 2003b. “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de ‘eu’”. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- PAZ, Octavio. 2000. “La mirada anterior”. In: Castaneda, Carlos. *Las enseñanzas de Don Juan*. México: Fondo de Cultura económica, 1976.
- TARDE, Gabriel. 2007a. “A ação dos fatos futuros”. In: Eduardo Vianna Vargas (org). *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify.
- \_\_\_\_\_. 2007b. “Monadologia e Sociologia”. In: Eduardo Vianna Vargas (org). *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify.
- \_\_\_\_\_. 2007c. “A variação universal”. In: Eduardo Vianna Vargas (org). *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify.
- VARGAS, Eduardo. 2007. “Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal”. In: Eduardo Vianna Vargas (org). *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. “Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio”. In: *Mana: Estudos de Antropologia Social* 2/2. Museu Nacional – UFRJ. Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_. 2001. “A propriedade do Conceito”. Texto apresentado no Seminário Temático “Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena)”, Caxambu, ANPOCS, 2001.
- \_\_\_\_\_. 2002. “Xamanismo e Sacrifício”. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- \_\_\_\_\_. 2007. “A Floresta de cristais: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. In *Cadernos de Campo (USP)*, v. 14/15, p. 319-338.
- WAGNER, Roy. 1981. *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press