

Theodore Roszak, Joyce Carol Oates,
Joseph Chilton Pearce y otros

Castaneda a examen

editorial **K**airós

A DON B

*y a las dos personas que compartieron
conmigo sus placeres culpables*

Titulo original: SEEING CASTANEDA
Portada: Juan Batallé
Traducción: Jorge Oliver
© 1976 by Daniel C. Noel
y Editorial Kairós S.A., 1977

Primera edición: septiembre 1977

Dep. Legal: 34.508
I.S.B.N. 84-7245-087-2
Fotocomposición
y Realización Técnica:
YATE, S.A. - Enna, 100, 5.º - Barcelona
Impreso en
Gráficas Aleu, S.A., Zamora, 45

Editorial Kairós
Numancia, 110
Barcelona -14-

(Las citas que aparecen en el presente texto entre corchetes se refieren a citas originales de los libros de Castañeda que Daniel C. Noel creyó conveniente resumir o reducir.)

Nuestro agradecimiento a los siguientes editores y particulares que nos han permitido reproducir los textos que constituyen el material del presente libro:

Edward H. Spicer: *Primer elogio de una autoridad en cultura yaqui*, reproducido con permiso de la American Anthropological Association, publicado en el "American Anthropologist", vol. 71, n.º 2, 1969.

Edmund Leach: *La mística universitaria*, reproducido con permiso de "The New York Review of Books", 1969 Nyrev, Inc.

Weston La Barre: *Crítica radical al autor de "El culto del peyote"*, reproducido con permiso de The New York Times Company, 1972.

Robert Buckhout: *Encadenados a la razón*, reproducido con permiso de The American Psychological Association, 1972.

Paul Riesman: *Un comprensivo tributo antropológico*, reproducido con permiso de The New York Times Company, 1972.

Don Strachan: *La palabra del Rolling Stone*, reproducido con permiso de Straight Arrow Publ. Inc., 1973.

Elsa First: *Don Juan es para Carlos, lo que Carlos es para nosotros*, reproducido con permiso de The New York Times Company, 1974.

Joyce Carol Oates: *Carta a The New York Times Book Review; Carta a Daniel C. Noel*, reproducidas con permiso de la autora, 1974, publicadas originalmente en el "Psychology Today", septiembre de 1974.

Sam Keen: *Aprendiz de brujo*, reproducido del "Psychology Today", diciembre de 1972, con permiso de Ziff-Davis Publ. Co., 1972.

Time Magazine: *Don Juan y el aprendiz de brujo*, reproducido con permiso del "Time", Time Inc.

Ronald Sukenick: *Hacia arriba y hacia Don Juan: el sueño posible*, reproducido con permiso de "The Village Voice", The Village Voice Inc., 1973.

Jerome Klinkowitz: *El relato persuasivo: Ronald Sukenick y Carlos Castaneda*, reproducido con permiso de "North American Review".

Theodore Roszak: *Desenjaulando alondras: el significado de los símbolos trascendentes*, reproducido de *Where the Wasteland Ends* de Th. Roszak, publicado por Doubleday and Co., Th. Roszak, 1972.

Carl Oglesby y otros: *Hacia una teoría juanista del conocimiento*, reproducido con permiso del autor.

Joseph Chilton Pearce: *Don Juan y Jesús*, reproducido con permiso de The Julian Press, Inc., del autor, 1973.

James W. Boyd: *Las enseñanzas de Don Juan desde una perspectiva budista*, reproducido con permiso de "The Cristian Century", 1973.

Joseph Margolis: *Don Juan como filósofo*, reproducido con permiso del autor.

TOMANDO EN SERIO A CASTANEDA

Modelos alternativos de interpretación

El difunto Alan Watts solía desarmar a los críticos académicos que postulaban que su obra no debía ser tomada en serio, autodefiniéndose como "filósofo bufón", —alguién que no *pretende* ser tomado en serio. Al mismo tiempo, la rara habilidad de Watts para con las artimañas del Zen, parecía acentuar la importancia filosófica de su peculiar frivolidad. La actitud de la crítica con respecto a Carlos Castaneda y su "don Juan" coincide con algunos de estos mismos factores en la intención y en la reacción. La tetralogía de Castaneda pide ser considerada con la mayor seriedad, aún cuando la obra esté impregnada de bufonadas y ardides y muy a pesar de la confusa personalidad pública de su autor. Al margen de la continuada presencia de los cuatro libros en las listas de "best-sellers", la mayoría de los críticos y comentaristas han concluido que "*Las enseñanzas de Don Juan*", "*Una Realidad Aparte*", "*Viaje a Ixtlan*" y "*Relatos de Poder*"(1), *merecen*, en verdad, ser consideradas como obras de profunda y sólida significancia. La obra de Castaneda ha sobrevivido, sin duda, a los satíricos intentos de desmitificación que surgieron a través de las parodias que se sucedieron en la prensa tras el éxito de su primer libro. En este momento, la misma tetralogía podría entenderse, incluso, como una sátira de la cultura que fue capaz de generar tales parodias.

Sin duda, Castaneda tiene sus detractores. La crítica más incisiva apunta especialmente al gradual abandono de la objetividad de los valores en favor de lo que se asemeja a una auténtica expresión subjetiva. Como contrapeso a dichas críticas negativas encontramos, sin embargo, el excepcional elogio de un

Joseph Chilton Pearce. El ve en Carlos "al genio literario, psicológico y espiritual más importante de las últimas generaciones" y en Don Juan "al paradigma más significativo después de Jesucristo".

Aunque en su mayor parte las reacciones positivas han sido menos pródigas, algunas de las parodias y de las condenas también pueden interpretarse como un tributo indirecto a la importancia de los textos. Puede decirse que tanto unas como otras suscriben, en definitiva, las observaciones de Don Juan sobre Don Genaro, un camarada hechicero que aparece en *Relatos de Poder*. En dicha ocasión Don Juan aconseja a Carlos que "tenga mucho cuidado y seriedad con las recomendaciones de Don Genaro, pues aunque podían resultar chistosas, no eran un chiste".

En cuanto a la crítica, el dilema no está en *si* hay que tomar en serio las recomendaciones de Castaneda, sino en *cómo* hacerlo: ¿Cómo podemos valorar mejor el significado de sus obras? Para ello es necesario, quizás, explorar las vías alternativas que sugiere toda interpretación.

Esta necesidad implica, sin embargo, el peligro real de que nuestras reflexiones puedan parecer impropriamente solemnes en lugar de convenientemente cautas. Es cierto que en la investigación de algo tan grandilocuente como son "las opciones interpretativas", corremos el riesgo de olvidar el humor que se desprende de lo que quedará como una serie divertida de aventuras literarias. Más aún, si nuestra elección interpretativa resulta excesivamente seria o torpe, podemos convertirnos en el blanco perfecto para el mordaz ingenio de Don Juan. Con todo, tendremos que desafiar a ese hado; el peligro de malinterpretar la intención de Castaneda tras una risueña mueca anti-intelectual, es aún mayor. Para bien o para mal, la mayoría de nosotros *ya* hemos interpretado a Castaneda mediante sentidos que inconscientemente dan preferencia a un método cognoscitivo, en detrimento de los otros; de modo que una deliberada negligencia no nos ayudaría. Sería, y es, poco honesto rehuir toda reflexión cuidadosa sobre el significado de la tetralogía cuando nuestra risa desborda presunción ideológica.

En otras palabras, sólo una verdadera "no-intencionalidad" budista nos permitiría gozar del texto en lugar de proponer explicaciones, pero pocos de nosotros podemos pretender semejante honestidad intelectual. Por esta razón, nos vemos forzados al imperativo intelectual de tomar en serio a Castaneda asumiendo los difíciles interrogantes que ello supone. ¿Sabemos siquiera cómo *empezar* a explorar las vías alternativas de interpretación? ¿Dónde están esas vías? ¿Cómo podemos hallarlas?

Quizás una vía, o un indicio para hallarla, la encontremos en lo que Carlos —como personaje en los textos de Castaneda—, describe y explica del extraño fenómeno que experimenta, esa realidad no-ordinaria que vive con y sin asistencia química. Notamos como a medida que evoluciona en su aprendizaje bajo la dirección del anciano Yaqui, Carlos recurre, en ocasiones, a determinadas fuentes conceptuales que le ayudan a racionalizar lo que le acontece. Georg Simmel, el estructuralismo, Juan Ramón Jiménez, *El Libro Tibetano de los Muertos*, la fenomenología, César Vallejo: estos son los distintos teóricos sociales, metodologías, poetas y visiones espirituales a los que Carlos apela en sus cuatro libros.

Por otra parte, nunca utiliza estos instrumentos de modo sistemático, excepto en el apéndice "Análisis Estructural" del primer libro (donde la total ausencia de referencias y el notable *fracaso* del análisis, sugieren la idea de un sistema al alcance de un sueño surrealista o de un episodio esquizofrénico). El hecho es que, tanto el enfoque antropológico como las perspectivas filosóficas que Carlos emplea para encarar sus interpretaciones, apenas si aparecen esbozadas. Es más, parece como si todos los recursos, implícitos y generales, o específicos y obvios, a los que apela Carlos en los libros, se convierten en *el blanco* de las enseñanzas de Don Juan, así como en la clave para la comprensión de estas enseñanzas.

¿A dónde nos conduce esto? Si resultan vanos los intentos de Carlos para explicarnos su experiencia, ¿cómo podemos a través de él encontrar los ángulos de visión más prometedores para valorar su obra? La pista que los propios esfuerzos de

Carlos parecen ofrecer, se complica porque los mismos textos fomentan la sensación de que el lector es superior a Carlos. Su razonamiento puede parecer igualmente inadecuado tanto a una lógica formal como a una no formal. En verdad, a veces nos sentimos presionados a ver cualquier virtud, sea cual fuere, con tal de seguir la incierta guía de Carlos.

Aquí deberíamos desafiar nuestros sentimientos de superioridad. No sólo porque son incómodamente parecidos a la actitud autosuficiente de Carlos con respecto a Don Juan, sino porque nos impiden aprender la lección que nos revelan los fracasos de Carlos. Sin duda los indicios son complejos. Sin embargo, el tipo de aventuras que corre Carlos en las páginas de sus libros nos proporcionan el mejor de los comienzos para ver la forma de analizar seriamente esos libros. Es decir, aquello que sucede en los textos de Castaneda será nuestra puerta de acceso para entender lo que en ellos nos refiere.

Si observamos, entonces, los móviles más importantes del aprendizaje de Carlos en la tetralogía, aparecen cuatro vías alternativas u opciones interpretativas. Otras, menos definidas, surgen como resultado de la exploración de las cuatro primeras.

Experiencia Psicodélica

En primer lugar, debemos examinar la decisiva influencia de las poderosas plantas psicotrópicas en los inicios del aprendizaje de Carlos. No puede negarse que el interés y las ventas iniciales de los libros deben atribuirse, en gran medida, a este énfasis. Muchos lectores aficionados a las drogas cayeron en la "trampa", sólo para averiguar con Carlos que la sabiduría de Don Juan no dependía de la ingestión de la hierba Jimson, hongos o peyote. Las revelaciones retropectivas de *Viaje a Ixtlan* parecieron alcanzar al público lector en el preciso momento en que decaían los absolutismos psicodélicos de los años sesenta. Pero, a pesar de haber leído que, sólo tras constatar la insensibilidad de Carlos, Don Juan se había decidido a adoptar esta

larga tutela alucinógena —descrita en los dos primeros libros—, muchos necios aficionados a Castaneda siguen viendo en las plantas psicotrópicas, la única vía válida para adquirir el conocimiento que se desprende de la tetralogía.

¿Acaso estos lectores fracasan al no hallar algo en las crónicas de Castaneda, que conflictúe sus ideologías? O, ¿están confesando que su insensibilidad a las enseñanzas, prescindiendo de la química, es incluso mayor que la de Carlos? No queda claro. De cualquier modo, y en completa contradicción con el texto, probablemente se lean a menudo los cuatro libros, bajo la actitud de quién descifra un acertijo de solución inminente. Comience, despreocúpese y conviértase, (aquí y ahora), en el hombre de conocimiento que Carlos no pudo llegar a ser tras quince años de apuntes.

Hay que añadir, que la intermitente crítica a la intelectualidad, por parte de Don Juan, es un arma muy tentadora para saltarse todo este difícil arsenal de racionalizaciones. Como apuntábamos más arriba, un vacío mental poco auténtico o un falso sentido de inseguridad, constituyen, hoy día, poderosos alicientes. Tal vez, los viajes psicodélicos que en otros tiempos fueran una prometedora vía para confrontar con honestidad los poderes y los misterios, hoy se han convertido en parte de una realidad cultural que los libros de Castaneda intentan relativizar. Nunca ha sido bienvenido el consejo de detener el mundo tal como lo representa un Don Juan. Resulta mucho más fácil suponer, instalado cómodamente en una cultura (o contracultura), que uno es un guerrero impecable, en lugar de reconocer, ante un aprendiz, el propio aprendizaje.

Antropología

Aunque lo que aquí nos ocupa son los textos y no las plantas, el caso es que, sin embargo, los textos tratan del uso de alucinógenos naturales en un contexto cultural desconocido. Y aquí nos hallamos ante un campo de erudición antropológico que nos aporta analogías edificantes. Carlos está lejos de sus

primeros trabajos prácticos como investigador entre los nativos americanos adictos al peyote. En realidad, al principio del tercer libro, menciona haber leído informes sobre este tipo de investigación durante el año inicial a la caza de las informaciones que suponía disponer Don Juan sobre plantas medicinales.

Desafortunadamente, a la luz de su evidente fracaso en la comprensión de lo que veía como el "sistema" de Don Juan, la perspicacia antropológica de Carlos nos plantea más dudas de las que resuelve. ¿Acaso su error pretende enseñarnos que barajando los *datos* correctos, a saber alucinógenos y shamanismo, podemos evitar la obvia ingenuidad que observamos al reconsiderar los primeros pasos del aprendizaje de Carlos? ¿O debemos interpretar que cualquier cantidad de mera *información*, por muy sofisticada que sea, nos convertirá en guerreros, o incluso nos ayudará a comprender lo que significa llegar a serlo?

Parece que para Carlos, "los hechos" referentes a las substancias de poder, no significan un "ábrete Sésamo" a la sabiduría de Don Juan, así como tampoco la ingestión de las plantas mismas. Más aún, el aislamiento de Don Juan de casi todo lo que podría identificarse con la cultura Yaqui, difícilmente constituye una defensa de la antropología cultural como campo privilegiado de análisis de la tetralogía. Obviamente, Carlos se considera un etnógrafo en todos sus intentos, pero los hechos que relata nos inclinan a ir más allá de esa dependencia *exclusiva* de los modelos entropológicos y de sus antecedentes.

Psicología

Los libros de Castaneda nos ofrecen con creces la posibilidad de una "observación-participativa"; lo ambivalente de este término, así como su cuidadosa metodología de campo, es una evidencia que refleja la creciente esquizofrenia del autor. Tal escisión, inducida por Don Juan en la desapasionada mente de Carlos, puede sugerir al lector el buscar una comprensión conciliadora en las corrientes del pensamiento *psicológico* contem-

poráneo. Posiblemente, las modernas revelaciones sobre la naturaleza de la conciencia humana en el campo de la psicología social y de la psicofarmacología, sean pertinentes para orientarnos sobre la intención de Castaneda. Como siempre, y una vez más, esta vía puede que no nos conduzca a la comprensión que precisamos.

El problema radica en que los resultados de los experimentos de "bio-feedback" o de las investigaciones sobre "psi-phenomena", también pueden convertirse en productos de consumo cultural —los Estados Alterados de América: una retórica y una realidad en las que uno puede quedar atrapado, al menos, tan insidiosamente como en el mundo de la brujería. Los conceptos psicológicos, como los antropológicos, tienen relación con la lectura de Castaneda en tanto que permiten poner en duda su validez. Son *necesarios* para explicar la tetralogía, pero insuficientes para hacerlo por sí mismos.

En resumen, a pesar de la evidente y cercana conexión con el aprendizaje que pretenden los cuatro libros, ni la experiencia psicodélica, ni las dos disciplinas académicas con las que normalmente conceptualizamos la obra, son capaces de proporcionarnos una perspectiva lo suficientemente amplia como para que abarque las consecuencias con las que se enfrenta cualquiera que reflexione seriamente sobre los textos de Castaneda. Estas cuestiones —que implican el relativismo cultural, la sociología del conocimiento y la filosofía de la interpretación—, requieren un enfoque interdisciplinario.

Conciencia del Cuerpo

La cuarta vía posible en los textos de Castaneda, parece contradecir las impresiones adquiridas en la investigación de las tres primeras. Ya que las sensibilidades del cuerpo tienen la primacía sobre todas y cada una de las disciplinas puramente intelectuales cuando se trata de evaluar el conocimiento de Don Juan. La experiencia de Carlos lo apremia a lograr una "conciencia del cuerpo" la cual, generalmente, ha sido reprimi-

da por la cultura occidental como parte de la negación psicológica de la muerte. La tetralogía muestra, en alguna medida, que la mente difícilmente puede totalizar su función al conocer su final siempre inminente, y como el cuerpo, en cambio, puede interrelacionarse con su medio físico en mayor grado de lo que imaginamos.

Es evidente que esta conciencia del cuerpo no consiste en el aprendizaje de extraños ejercicios respiratorios, posturas, carreras, o siquiera en el enfoque de los propios ojos *per se*. La enseñanza de Don Juan, tal como la describe Castaneda, equipara todas estas técnicas experienciales a una actitud para con los procesos de percepción, lo cual contribuye a reforzar la impresión, profundamente convincente, del modo metafórico en que creamos nuestros mundos. Vale decir, que las detalladas interacciones con el medio experimentadas por Carlos durante el minucioso entrenamiento, son análogas a una parábola fisiológica. La necesidad de utilizar términos como “metafórico” y “parábola”, se debe a nuestra intelectual posición ventajosa.

Aparte del hecho de nuestra dependencia del lenguaje al leer y escribir sobre el cuerpo, debemos reconocer que para la mayoría de nosotros, nuestros cuerpos constituyen un asunto harto intelectual: Al igual que las posibilidades pre-reflexivas y pre-verbales de la experiencia psicodélica, la conciencia del cuerpo se ve encubierta por ideologías abstractas —rótulos culturales al modo de “bio-energía”, “integración estructural”, “artes marciales”—, incluso cuando intentamos llegar a ellas más directamente. Estos adornos ideológicos, que constituyen sin duda, broches y verdaderas cremalleras, pretenden facilitar el acceso a nuestra desnudez esencial. Pero mientras todavía estamos cubiertos de ellos, tenemos que admitir que el cuerpo de Carlos llega a convivir conscientemente con perros juguetones, mosquitos babeantes, matas quemadas del desierto o mariposas temblorosas, de un modo que, por ahora, no podemos corroborar por nosotros mismos.

Resumiendo: No se puede analizar literalmente la conciencia del cuerpo (o lo que ésta nos presenta), mientras aspiremos a interpretaciones sobre el trabajo de Castaneda con un psi-

quismo que necesita elaborar su propio conocimiento. Tal es nuestra entrenada incapacidad cultural que, por ejemplo, para expresar el *poder* de los ojos de Carlos capaces de transformar los objetos ordinarios naturales o infundir vida en ellos, disponemos de palabras tan poco precisas como, “poesía” e “imaginación”, —etimológicamente, creación de imagen—. A propósito de esto, calificar lo que Carlos ve como una ilusión, alucinación o engaño de la vista, está fuera de lugar. Esa aptitud física que Don Juan le enseña, debe ejercitarse incluso *después* de constatar que Mescalito es “sólo” un perro, el guardián “sólo” un mosquito, el mamífero picudo “sólo” un matorral quemado y el conocimiento “sólo” una polilla.

De modo que la cuarta vía no resulta ser una alternativa a un esfuerzo interdisciplinario para la interpretación de los textos, en cambio se trata de un reto adicional para los observadores-participantes de los escritos de Castaneda. O más bien, la insistencia en la concienciación del cuerpo finalmente sugiere que tanto si recurrimos a una combinación de metodologías intelectuales o tratamos de evitarlas, el conocimiento de Don Juan es, en última instancia, inasible. Como en el símil que aparece en el primer libro buscamos partículas de polvo en las pestañas, o por los vasos sanguíneos en la córnea del ojo: una forma como gusano que puede verse mientras uno no la mira directamente. Debido a que el símil mismo está basado en una experiencia física concreta nos permite observar que tanto las vías aclaratorias mentales como las corporales deben ser indirectas. Pero aún en el caso de que investigásemos los textos con la creciente esperanza de que el cuerpo es el fundamento de nuestra búsqueda, y el fuerte asidero de la seriedad de Castaneda, nos desilusionaríamos al leer en *Relatos de Poder*, que Don Juan le dice a Carlos que no puede comprender sus enseñanzas si piensa que él mismo constituye un “cuerpo sólido”.

Y de este modo parece como si tanto la inmensidad del análisis interdisciplinario, como la concreta y minuciosa “educación física” de Carlos, nos separasen del equilibrado significado literal que nos gustaría poseer sobre el trabajo de Castane-

da. En efecto, ambas se centran en el tipo de evanescentes posibilidades "simbólicas" que nos han enseñado a despreciar.

Del mismo modo, tal es el poder de la tetralogía, que *al leerla* nos vemos implicados dramáticamente en estas mismas posibilidades, hasta el punto de ser rescatados, aunque sólo efímeramente, de la presión cultural para hallar la simple verdad y la doctrina sin ambigüedades del camino de Don Juan. Lo que significa, a su vez, que las fuentes de interpretación que pueden *mantener* con efectividad este sentido de posibilidad y apertura pluralista *al finalizar* la lectura, puede sernos de gran utilidad, probablemente, en nuestras indagaciones para hallar una explicación de los libros.

El Hecho, La Ficción, La Realidad Literaria

Llegamos al tema conexo de la controversia sobre si los textos de Castaneda son estrictamente un reportaje documental, como él afirma, o una narración puramente ficticia, como por cierto no puede negarse con la obvia evidencia en la mano.

El debate podría resultar saludable. Contribuye a la comprensión de los textos pues tiende hacia una réplica, en la medida en que reconsideramos la narrativa desde *fuera* de algunas de las ambigüedades con las que Carlos se enfrenta desde *dentro*, ya que también nosotros experimentamos la fascinación y el terror cuando nos sorprendemos leyendo prescindiendo de todo sentido crítico. La sorprendente relevancia interpretativa de esta controversia —su propensión a socavar nuestra confiada categorización de los textos en hecho o ficción—, también significa que cualquier destreza específicamente literaria nos proporcionará una importante guía al considerar la lectura de los textos de Castaneda.

Ya se ha dicho que los libros son textos y no plantas, pero las herramientas de la crítica literaria nos ayudarán a explorar más profundamente las implicaciones de esta realidad esquivada. Las palabras son los únicos agentes psicotrópicos que recibimos de Castaneda, y nuestros ojos sobre las manchas oscuras

de sus páginas constituyen la única vía para atravesar su desierto. ¿Qué clase de escritura nos está enseñando este antropólogo? ¿Acaso la narrativa multigradual de la confesión de Carlos quiere suponer el próximo paso en la historia de la etnografía, o debemos suponer que las notas de su investigación socio-científica son "de hecho", "en realidad" un avance para la novela, una última ficción innovadora capaz de paralizar incluso la incredulidad de un catalogador de libros?

"La ilusión", afirma el teórico literario Northrop Frye, "es cualquier cosa fija y definible", y uno de los adagios poéticos de Wallace Stevens afirma el reverso: "La realidad no es lo que es. Consiste en varias realidades en las que puede transformarse". Estas perspicacias literarias se acercan a lo específico de esa relatividad y apertura sin fin de los textos de Castaneda. Al encararnos con lo que se niega a ser definido o fijado en hechos o ficciones, los lectores nos vemos acorralados hacia la situación del guerrero, tal como se describe en *Historias de Poder*. El guerrero no solamente cree, él "*debe creer*" eligiendo deliberadamente aceptar como verdadero lo que sabe conscientemente que puede *no serlo*. Esto recuerda de nuevo uno de los pensamientos centrales de Stevens sobre la relación entre imaginación y realidad en una época desprovista de ingenua confianza religiosa: estamos obligados a "creer sin creencia, más allá de la creencia". Si Castaneda ha escrito un texto sagrado, será requerida una nueva generación de investigadores bíblicos para desenmarañar el llamado de su reto a nuestra credulidad.

Lenguaje y Metafísica

Por añadidura a la controversia sobre la *veracidad* de las palabras de Castaneda, está la cuestión, tantas veces planteada por Don Juan, sobre el *valor* de las palabras en general. Lo cual no sólo se repite con las intrincadas intimidades de la conciencia del cuerpo, sino que se convierte, a medida que nos acercamos al final de la tetralogía, en una profunda materia de mística teológica.

Debe remarcar que Don Juan no aprueba ninguna supresión del lenguaje, ni defiende un misticismo unitivo convencional. Al fin y al cabo, todo el aprendizaje se apoya en conversaciones y las explicaciones de Don Juan en el último libro, vienen invariablemente prologadas por frases que respaldan la necesaria, aunque insuficiente, utilización del lenguaje en el estilo de un guerrero. Del mismo modo, en las enseñanzas de Don Juan, no existe la "verdadera realidad" ni detrás ni por encima de la realidad ordinaria, tampoco hay una "morada apropiada" para "el alma inmortal" del hombre, más allá del *maya* de la ruda materia. La intrincada "explicación de Los Brujos" sobre el *tonal* y el *nagual* es un tópico dedicado para la habilidad del metafísico, pero esto contribuye más a una paradoja que a una confirmación sobre el absolutismo del más allá.

"Digamos que Dios es el mantel", comenta Don Juan con Carlos, completando una lista de los componentes del *tonal* lo cual era inadmisibles en cualquier lenguaje comprensible para Carlos, por muy cósmico que fuese, ni tampoco aplicable al *nagual*, "el área fuera de los límites de la mesa". El difunto teólogo protestante Paul Tillich, se vio forzado a hablar en términos parecidos del "Dios que está fuera del Dios del teísmo" y en una ocasión declaró que la única afirmación no-simbólica que podía hacerse sobre este Dios trans-teístico era que todas las afirmaciones sobre Él eran simbólicas. Esto complica pero no niega el rol positivo del lenguaje religioso; y el comentario de San Agustín que "no debiera llamarse a Dios inefable, pues cuando esto se afirma, algo se afirma", se reitera en el aforismo clásico del Lao-Tse que descende "el Tao que puede ser nombrado" cuando se cita con demasiada confianza.

El poder silencioso a través del cual la pedagogía de Don Juan prepara a su alumno, no está nunca alejado de las narraciones que ambos intercambian, ni del diálogo interno al que Carlos retorna cuando reflexiona durante las interrupciones, sobre lo acontecido. Evidentemente, lo que le ocurre al lector depende radicalmente del lenguaje. Pero una vez enfatizado el indispensable andamiaje lingüístico, ¿no debemos reconocer que la estructura erigida por las palabras de Castaneda tras-

ciende a estas mismas palabras en una forma que podríamos llamar "mística"?

Quizá. (Lo cual es un modo de afirmar que no podemos presumir haber superado la cumbre final con Carlos sin haber alcanzado el abismo de su aprendizaje.)

El Misticismo Negativo y el Postmoderno

De cualquier forma, el misticismo *negativo* compendiado por un budismo enfocado sobre la "nada" o la "apertura" (*sunyata*), parece ser la única variedad pertinente a la cual recurrir, aunque tampoco nos proporciona una base más sólida, ni una vía más segura que las propias enseñanzas de Don Juan. Quizá sea oportuno recordar, en este punto, el franco testimonio de Don Juan en el primer libro, cuando el anciano brujo menciona que ninguna de las muchas vías que tomó le llevó nunca a ningún sitio.

¿Nos llevan a algún punto nuestras vías de aclaración? Al analizar los textos de Castaneda hemos determinado que la forma apropiada de tomarlo en serio consistía en la búsqueda de una interpretación interdisciplinaria, sensible a la poesía de nuestra experiencia carnal en la ecósfera, indirecta en el modo de abordar su objeto, fiel a la indeterminación que hallamos en la lectura. Pero, ¿acaso esto no nos *aleja* de cualquier explicación, acercándonos hacia lo paradójico, lo inefable, lo desconocido?

No exactamente; y además ¿qué alternativa nos queda? El lector serio reconocerá eventualmente que ningún acontecimiento no-ordinario, en cualquiera de los cuatro libros, queda sin su *posible* ordinaria explicación naturalista, en términos de "percepción errónea", "sugestión", "manipulación indirecta", "hipnosis", "condicionamiento", "creencia deseada", "estados inducidos por drogas", etc. Como un activo compresor del moderno Occidente, *podemos* desacreditar cualquier visión "trascendente", si así lo deseamos, y reducirla a lo que pueden ser realmente categorías seculares bastante prosaicas. El problema

—y en parte lo que hace que los textos de Castaneda sean *post-modernos*—, surge con el chocante descubrimiento de que estas interpretaciones perfectamente accesibles, simplemente no nos satisfacen. Esta opción de explicaciones claras y racionales sobre todo lo que le acontece a Carlos, fracasa precisamente en su logro. Del mismo modo que Carlos tuvo que seguir el aprendizaje completo para llegar a comprender en *Las Enseñanzas de Don Juan*, que su éxito como científico-social estaba humanamente vacío, sin “corazón”, tendremos que recorrer las vías aclaratorias detenidamente, para aprender con Nietzsche que “el mandato de una ilusión *consciente*” puede conducir a la auténtica destrucción escéptica de supersticiones y devociones soportadas inconscientemente.

Si los libros de Castaneda nos llevan a estar desilusionados con nuestras modernas desilusiones, tendremos que estar dispuestos a aceptar algo análogo a la explicación de los brujos en *Relatos de Poder*: una interpretación que se confunde con lo que encontramos como secuela de nuestras indagaciones al explicar la tetralogía, un modo de interpretación lindante, deliberadamente, con lo paradójico, lo inefable y lo desconocido.

El Último Ardid de los Brujos: El Conocimiento de uno Mismo

A lo largo de los cuatro libros, la brujería de Don Juan ataca las suposiciones de Carlos sobre el conocimiento; sobre lo que supone una interpretación adecuada. Sin embargo, cuando a través de la lectura vemos que la alternativa “correcta” que se propone no es exactamente una explicación irracional, empezamos a sentir, en efecto, el sentido de la propia perspectiva solitaria de Don Juan. Por una oreja escuchamos un susurro, “explicación racional”, “hecho”, “realidad ordinaria”; y otro susurro por la otra, “explicación irracional”, “ficción”, “realidad no-ordinaria”. Nuestras mentes salen fuera del enfoque familiar y las distinciones claras desaparecen. Ahora vemos que alrededor de estas distinciones existen determinantes distintas de

la correcta relación con cualquier cosa, desde un mosquito hasta el *nagual*. “Intento”, “propósito”, “predilección”, “voluntad”, estos son algunos de los términos juanistas que indican una orientación corregida del camino a seguir. En este proceso, como Carlos aprendió, el explorador de las explicaciones se encuentra embaucado dentro del conocimiento de sí mismo.

Y ¿qué disciplina, de las muchas que sugiere la tetralogía, sería aplicable a sí misma? ¿Acaso la antropología, la psicología, la teoría literaria, la metafísica, por no mencionar las especulaciones psicodélicas y la conciencia del cuerpo?

Ninguna puede descartarse. De hecho, una reacción tan absolutista sería adoptar una de las actitudes que debemos evitar a lo largo del camino. Se trata, más bien, de una cuestión de cada disciplina el clarificar sus propios fundamentos y contextos, para intentar resolver el enigma planteado por Don Juan y su cohorte. Esto, a la vez, es una especie de conocimiento de sí mismo, y sin duda de una parte de la dirección personalista y reflexiva que está tomando el pensamiento occidental moderno, con el objeto de avanzar más allá de los dilemas característicos actuales. Aun cuando esto es plantear la situación de un modo demasiado abstracto, como si no fuéramos *nosotros* los que estamos pensando, los estudiantes, en un sentido u otro, de estas disciplinas.

Don Juan afirma que es preciso recordar constantemente que cualquier orientación total, incluso la brujería, es “solo una vía” y que el requisito previo para tener esto siempre presente es “una vida disciplinada”. El significado de la disciplina en la propia vida —comprendiendo la vida psíquica—, tal vez sea, finalmente, lo que aquí está en juego. Pues con esta disciplina, sugiere el anciano brujo, uno puede hallar entre el millón de vías —incluyendo las vías aclaratorias— la propia vía con corazón, la vía que no lleva a ninguna parte y que a pesar de todo ayuda a “un placentero tránsito”. Sólo una visión momentánea de tal vía sería una recompensa nada despreciable por una seria y cuidadosa observación de los textos de Castaneda. Y tras la visión momentánea, la risa podría ser nuestro próximo paso.

Primera Parte
COMENTARIOS

I

LAS ENSEÑANZAS DE DON JUAN

Una forma yaqui de conocimiento

Dos destacados profesores de antropología, campo en el que Carlos Castaneda era todavía un estudiante graduado, escribieron los primeros análisis que aparecieron sobre los textos que nos ocupan. En abril de 1969, un año después de la aparición de *Las Enseñanzas de Don Juan* publicado por la University of California Press —y el mismo mes de la 1ª edición rústica y psicodélica de Ballantine Books —Edward Spicer comentaba el libro para la *American Anthropologist*. Dos meses más tarde la rigurosamente intelectual *New York Review of Books* publicaba un comentario de Edmund Leach, antropólogo cultural de la Universidad de Cambridge. Ambos análisis contribuyeron a la acogida amplia y afirmativa que la obra de Castaneda iba a recibir en los próximos seis años. Y lo que es más importante, cada uno de los comentarios destacó aspectos de la obra que la colocaron rápidamente en la atormentadora categoría cultural que ha ocupado desde entonces.

Spicer, un distinguido profesor de antropología en la Universidad de Arizona y primera autoridad académica sobre la cultura de los Indios Yaquis, unos treinta años antes había escrito *Pascua: Una aldea yaqui en Arizona*. En su análisis no duda en afirmar que Castaneda no logra establecer ninguna conexión sólida entre Don Juan y lo que conocemos de la cultura Yaqui. En efecto, Spicer indica que el autor describe una figura con varias características bastante opuestas a los hábitos de los yaquis. Por este motivo, borra un adjetivo del subtítulo del primer libro que, según Spicer, prometía limitar los significados posibles de la extraña filosofía de Don Juan. Al mismo tiempo,

elogia los relatos de episodios alucinógenos y su descripción de la "esfera de conducta" de un estudiante de antropología, a la vez que aprueba el "análisis estructural" el cual ha hecho parpadear a la mayoría de los lectores de *Las Enseñanzas de Don Juan*, Spicer enfatiza lo que ha venido a constituir el foco de la controversia. "La maestría literaria de Castaneda", afirma, "me mantuvo totalmente absorto en lo que casi parecía la experiencia directa".

La reacción del profesor Leach, no sólo es más crítica que la del profesor Spicer, sino que llega a expresarse con frases tan cáusticas que rayan, a veces, en lo ridículo. Reconoce que la exposición que hace Castaneda de la relación de Don Juan con los yaquis resulta excesivamente tenue como para decirnos algo sobre el marco étnico, y considera que el libro es "el diario de una experiencia personal poco común". Aunque se muestra especialmente antipático para con el filosofar de Don Juan, cree que *Las Enseñanzas de Don Juan* es una excelente obra de arte más que de erudición". De modo que, en última instancia, Leach se coloca del lado de Castaneda, pero transfiere la discusión del campo de la etnografía al de la "estética literaria", y supera a Spicer al destacar la técnica literaria del autor. Su maliciosa apreciación de los escritos de Castaneda, queda oportunamente resumida en el juicio en que afirma que "ciertamente no es un completo engaño... pero si hubiese sido un engaño, no sería muy diferente".

Es importante destacar que mientras Spicer ve que la aptitud novelística de Castaneda sirve a los propósitos antropológicos, Leach cree que esta habilidad fue utilizada en detrimento de la efectividad etnográfica (a pesar del análisis estructural).

EDWARD H. SPICER

Primer elogio de una autoridad en Cultura Yaqui

Este pequeño libro logra tres objetivos diferentes: 1) ofrece la descripción de una experiencia personal con el peyote, datura y hongos alucinógenos; 2) describe la relación entre un estudian-

te de antropología y un anciano indio del norte de Méjico; y 3) nos ofrece el análisis de una serie de conceptos y un modelo del pensamiento relacionado con una importante esfera del conocimiento para la visión india del mundo. Los dos primeros objetivos (si en verdad se puede hablar de objetivos del autor) son logrados con gran éxito, lo cual hace que el libro merezca un sólido lugar tanto en la literatura sobre alucinógenos como en el campo del conductismo antropológico. El tercer propósito (que supongo es el principal objetivo del autor) sólo se consigue con un éxito algo menor.

La descripción de las experiencias alucinógenas del joven antropólogo, bajo la tutela del indio, es notablemente vivida y convincente. Ciertamente, la descripción de Castaneda, consignando los momentos culminantes de las distintas experiencias con cada una de las tres drogas, puede equipararse con los mejores relatos de psicólogos experimentales sobre el peyote como aquellos de Havelock Ellis y Weir Mitchell y los de Wassons sobre hongos alucinógenos. Me parecen superiores a varias narraciones literarias del tipo de las de Aldous Huxley, por ejemplo. Mientras que las evocaciones descriptivas están, al menos, a la par de las de Huxley, el relato de Castaneda parece apoyado en una utilización más sistemática de apuntes y menos en la reelaboración posterior a la experiencia. La maestría literaria de Castaneda me mantuvo totalmente absorto en lo que casi parecía la experiencia directa. Creo que esto es debido, en parte, a su habilidad para delinear el marco inmediato, o sea, la relación personal entre el autor y su maestro, la cual provee de motivación y sentido a las actividades.

Precisamente, es en la presentación de esta relación donde Castaneda se consagra. Con la destreza de un novelista consumado, utiliza el suspense para revelar a los personajes, la sugerencia apremiante en vez de la exposición detallada del lugar y la situación, la intensa relación que se desarrolla entre el joven y despistado antropólogo y el experimentado maestro absorbe al lector. Este es para mí el valor capital del libro y representa un notable acierto. Además, soy de la opinión de que los antropólogos encargados de la formación de investigadores

en el significativo campo de las relaciones, hallarán inmensamente útil la presentación de la experiencia de Castaneda. Los diversos aspectos de observación participativa que nos presenta, servirán, sin duda, para iluminar los análisis y las discusiones sobre lo que implica este tipo de trabajo de campo.

Castaneda fue incapaz de comprender inmediatamente la naturaleza del punto de vista, relativo a la esfera de conocimiento, al que Don Juan le introdujo. Sólo seis años después de su primer contacto llegó a sentir una comprensión adecuada. En lo que se denomina "análisis estructural" se presenta el proceso por el cual se establece una conexión entre esta extraña serie de conceptos y la propia visión del mundo de Castaneda. Este análisis consiste en una exposición concisa de los conceptos básicos de Don Juan, y una especie de análisis operacional de la aplicación de dichos conceptos en el proceso de aprendizaje de un neófito, que llegan a concienciarle, hasta la aceptación y permitirle el acceso al tipo de conocimiento que proveen las drogas alucinógenas. El concepto de "consenso especial" de Castaneda en este análisis es particularmente interesante.

Resulta absolutamente gratuito enfatizar, como lo hace el subtítulo, cualquier conexión entre el tema del libro y las tradiciones culturales de los yaquis. Uno sospecha que el editor fue más allá de la intención de Castaneda, pues el texto no contiene dato alguno para establecer dicha conexión. Es cierto que en una ocasión se menciona la condición yaqui de Don Juan. Más aún, la breve descripción de su vida revela una norma común entre personas de ascendencia yaqui, a saber: primera residencia en Sonora, "exilio" en Méjico Central y posterior residencia en Arizona y en alguna parte de Méjico Septentrional. Sin embargo, el uso de las tres drogas no coincide con nuestro conocimiento etnográfico de los yaquis y no se menciona que Don Juan desempeñe ningún rol en alguna comunidad yaqui. Tampoco se utilizan vocablos yaquis, ni siquiera relacionados con los conceptos más distintivos del "forma de conocimiento" de Don Juan. De hecho, todos los indicios sugieren que los dos hombres hablaban siempre en español. Me veo forzado a concluir que Don Juan es una de esas innumerables personas que

se pueden encontrar en Méjico o Arizona y quienes, aunque tal vez descendientes de yaquis, nunca han participado en la vida comunitaria yaqui o, en el mejor de los casos, lo hicieron sólo esporádicamente. Esta clase de personas han participado en una mezcla interesante de costumbres y creencias derivadas de un número de fuentes indias pero que está ampliamente dominada por una u otra de las variantes mestizas derivadas de la cultura española. Por lo tanto, es engañoso describir el contenido de este estudio como una "forma yaqui del conocimiento", sin embargo, puede que viéndose compelido a hacerlo, Don Juan se haya identificado con la prestigiosa (bajo ciertas circunstancias) investidura de yaqui.

En la medida en que este libro informa al lector, las enseñanzas de Don Juan existen en un limbo cultural. No obstante, esta grave limitación, el libro es un excelente trabajo. Se espera que Castaneda cultive el don especial que posee para la prosa expresiva y continúe utilizándola en sus posteriores contribuciones a la antropología.

EDMUND LEACH

La mística universitaria

El misticismo está de moda. En este momento no existe nada más fácil para ganarse el pan que una descripción meticulosa de los horrores y las delicias del hipismo, marihuana, LSD, Santa Teresa, o lo que se tenga. Por esta razón, cualquier libro de esta clase invita a precaución. El tono general es el de Coleridge-de Quincey pasando por Rousseau hasta el gótico del dieciocho:

Vi sus ojos mirar a través de párpados entornados. Me levanté de un salto; supe entonces que quienquiera o lo que fuera, que estuviese frente a mí, no era Don Juan... En cuestión de segundos, sentí que me invadía un extraño vigor. Entonces grité y arrojé la piedra. Me pareció un clamor magnífico. En ese momento no me importaba vivir ni morir. Sentí que el grito era estremecedor en su potencia. Era penetrante y prolongado, y en verdad dirigió mi puntería. La figura frente a mí osciló y chilló...

La atmósfera es, con toda evidencia, la de *The Ancient Mariner*:

- (1) I close my lids, and kept them
close and the balls like pulses
beat....
The body of my brother's son stood
by me, knee to knee:
The body and I pulled at one rope
but he said nought to me

Pero incluso si las imágenes son familiares, se necesita un *guru* para conducirlo a uno a través de "las cavernas inconmensurables para el hombre, hacia el fondo del mar sin sol", y si hay escasez de maharishis del Himalaya, un indio de Arizona puede servir exactamente igual. El resultado no es necesariamente despreciable, pero tiene más tendencia a surgir como poesía que como ciencia. En otras palabras, el lector de esta fascinante pieza autobiográfica puede ignorar el hecho de que en todos los casos relevantes el autor era un estudiante graduado en Antropología por la Universidad de California, Los Angeles. A pesar de las últimas cincuenta páginas del "análisis estructural" cargado de jerga, esta es una obra de arte más que de erudición, y es en tanto que diario de una experiencia personal poco común, que el libro merece atención. Apreciada sobre esta base, la obra quizá no sea de una calidad excelente pero sí muy estimulante.

El Don Juan que se menciona en el título es un anciano, un indio yaqui de Sonora, Méjico, que ahora vive en una localidad de Arizona no especificada. Esto es todo lo que se nos dice

- (1) Cerré los ojos, y así permanecí buen rato,
sintiendo su palpitar como latidos,
.....
El cuerpo del hijo de mi hermano,
hombro con hombro a mi lado seguía:
su cuerpo y yo cobramos un cabo,
él sin decirme nada
Samuel Taylor Coleridge "La Oda del Viejo
Marinero" (La Gaya Ciencia, 1975.)

sobre él. El libro no contiene bibliografía alguna ni posibles claves sobre los yaquis y sus modos de vida. En verdad, si se hubiera descrito a Don Juan como habitante de Marte la diferencia hubiera sido mínima. El texto se reduce a las interacciones personales entre Don Juan y el autor en el periodo comprendido entre el verano de 1960 y el otoño de 1965. Es una relación a la vez íntima y tensa como la que existe entre Moby Dick y Ahab, Dios y Job, o entre cualquier psicoanalista y su paciente.

Todo empezó cuando Castaneda, en su papel de antropólogo, se interesó en la búsqueda de información sobre el uso por los indios de plantas alucinógenas tales como el peyote. Fue introducido a Don Juan porque éste tenía reputación de ser un *brujo* (hechicero, exorcista). El libro es un relato, narrado paso a paso, del modo como, intentando aprender los secretos de Don Juan, Castaneda se convirtió gradualmente en su aprendiz. Don Juan le enseñó su arte a través de la iniciación. En primer lugar indujo al alumno a tomar una droga; luego, mientras estaba aún bajo su influencia o con posterioridad, le persuadió, por medio de comandos hipnóticos o por otros medios de sugestión menos directos, a aceptar la interpretación del maestro sobre la experiencia producida por la droga. Desde el punto de vista del maestro, éste era un camino hacia el verdadero conocimiento. Queda cuidadosamente velado el grado de credibilidad de Castaneda en las fantasías de Don Juan. Y la indudable fascinación del libro radica precisamente en esto: la incertidumbre de la actitud del propio autor. Es Don Juan y no Castaneda quien lleva la voz cantante.

De modo que no nos hallamos ante un relato más de los placeres y terrores de las visiones inducidas por la mescalina, pues éste posee la novedad que nos conduce a aprehender los contornos de otro mundo según las categorías de Don Juan, antes que como quimeras de la imaginación de un americano confundido. Reducido a su mínima expresión, lo que en realidad ocurre en el relato es que el aprendiz Castaneda es entrenado para experimentar tres clases diferentes de alucinaciones correspondientes a la ingestión de tres brebajes hechos con: 1) la planta

Datura ("yerba de Jimson"), 2) una variedad de la especie de hongos *Psilocybe*, y 3) el cactus peyote (*Lophophora Williamsii*). Don Juan interpreta estos estados como resultado de la influencia de poderes personales sobrenaturales (familiares). La *Datura* es femenina, violenta, imprevisible; el hongo es masculino, amable, previsible; el cactus peyote, que Don Juan conoce como Mescalito, es un ser de orden superior, más independiente y más sutil en el modo de guiar al adicto a la comprensión de misterios filosóficos. El novicio comienza interpretando sus visiones como una fugaz lucidez de otro mundo de "realidad no ordinaria", pero a medida que el libro avanza llega a aceptar, cada vez más globalmente, la lógica no formal que sustentan las premisas mágicas de Don Juan. En este momento crítico, cuando está alcanzando la posición en la que el estado alucinatorio parece real y la experiencia normal una ilusión, Castaneda, quizá sabiamente, pero sin más explicaciones, decide de pronto que ya ha tenido suficiente e interrumpe el análisis.

Entre descripciones de las técnicas para la preparación de drogas y los vívidos relatos de las alucinaciones personales de Castaneda, Don Juan es presentado como un místico recitando la jerga universal del Apocalipsis:

—La cosa que hay que aprender es cómo llegar a la ruptura entre los mundos y cómo entrar en el otro mundo. Hay un corte entre los dos mundos, el mundo de los diablos y el mundo de los seres vivos.

Pero es difícil decir hasta qué punto esa es realmente la "filosofía" de Don Juan y hasta qué punto es Castaneda (o aún el propio Don Juan) reproduciendo el Libro de las Revelaciones. Los indios yaqui han sido, incidentalmente, cristianos católicos a su modo durante varios siglos. Lo que parece inquietante es que si bien es probable que el lector acabe con una fuerte impresión de cómo debe ser Don Juan, de hecho, poco o nada se nos ha dicho sobre él. Todo lo que sabemos está relacionado con sus actitudes para con las fuentes de su magia, y aunque parecen bastante coherentes en el marco del libro,

carecen de una conexión obvia con la cultura yaqui tal como nos ha sido descrita por otros autores.

La sobrecubierta llama nuestra atención hacia el paralelismo entre las enseñanzas de Don Juan y "el Taoísmo, Yoga, Vedanta, y Zen" —las antiguas "vías de liberación". Pero precisamente ese es el problema: es demasiado parecido para ser cierto. Hace algunos años *El tercer ojo* (1956) de T. Lobsang Rampa¹ constituyó toda una sensación. El libro pretendía ser el relato autobiográfico de un lama tibetano emigrado que presumía de metafísico en Lhasa precomunista. Pareció convincente porque se ajustaba a las expectativas de los lectores. En realidad, "Rampa" es un inglés, y dudo que haya estado alguna vez a menos de mil millas del Himalaya. El libro de Castaneda no es, ciertamente, un completo engaño, pero si hubiese sido un engaño, no sería muy diferente. Los pacientes de los psicoanalistas son testigos poco fidedignos para juzgar la personalidad o la doctrina de sus mentores, y Castaneda no es una excepción. Tengo la impresión de que simplemente ha acomodado a Don Juan dentro de un molde prefabricado.

Potencialmente, este es un tema muy amplio. Intenta describir un cosmos ilógico en términos que podemos aceptar como constituyentes de una "realidad". Pero de algún modo, al margen de la sensibilidad del autor hacia el simbolismo poético implícito en sus, a menudo, aterradoras experiencias, toda la cuestión queda reducida a algo trivial. Quizás ocurre, simplemente, que el lienzo es demasiado pequeño para lo que pretende retratar. O quizás, el lector sádico se siente frustrado porque, al llegar el momento, Castaneda no se entrega a su propia destrucción. Por Melville sabemos a que atenernos:

"Oh! Ahab", gritó Starbuck, "Todavía no es demasiado tarde para desistir, incluso ahora, al tercer día. ¡Mira! Moby Dick no anda detrás tuyo. ¡Eres tú, solo tú, quien obsesivamente andas tras él!"

Por esto nos desilusiona la modestia y discreción de Castaneda:

(1) Ediciones Destino, Barcelona 1967.

Permaneci varias horas en un estado de profunda zozobra. Más tarde, Don Juan explicó mi reacción desproporcionada como un hecho común. Me declaré incapaz de descubrir lógicamente qué había ocasionado mi pánico, y el repuso que no fue el miedo a morir, sino más bien el miedo a perder el alma, un temor común entre los hombres que no poseen una intención indomable.

Esta experiencia fue la última enseñanza de Don Juan. Desde entonces me he abstenido de buscar sus lecciones.

En este campo de la estética literaria la competencia es bastante dura.

UNA REALIDAD APARTE

Nuevas conversaciones con Don Juan

Recordando el principio de su aprendizaje, Carlos afirma que durante la segunda mitad de 1960, tras su encuentro inicial con Don Juan, estudió diligentemente varios libros sobre peyotismo entre los indios americanos. Según Weston La Barre autor de un breve estudio, *The Peyote Cult* —uno de los trabajos a los que Carlos se refiere— esta lectura no debe haberlo “afectado”. Al analizar *Una Realidad Aparte*, que apareció en 1971, y nos acostumbró a la idea de una *serie* de trabajos sobre Don Juan, La Barre condena concienzudamente a Castaneda. La Barre es un profesor de la Universidad de Duke quien, como Edward Spicer y Edmund Leach, es un prominente antropólogo de renombre internacional. En su comentario (encargado y pagado por el *New York Times Book Review*, pero nunca publicado) va aún mucho más allá que Leach en su recelo, denigrando el éxito de los libros, su competencia etnográfica, e incluso su calidad literaria. Desde su perspectiva resueltamente freudiana, La Barre ve el trabajo de Castaneda exclusivamente como un devaneo narcisista, “ansioso por una información completa” sobre alucinógenos y peyotismo.

El comentario de Robert Buckhout, psicólogo de la Universidad de Nueva York, contrasta bruscamente con la reacción negativa de La Barre. La comparación de ambos comentarios revela con toda claridad una diferencia fundamental en los criterios de valoración. “Castaneda”, admite Buckhout, “viola las reglas del juego científico”. La Barre apenas hubiera discrepado de esta opinión, pero si éste calificó las consecuencias de esta violación como “escolar y extremadamente vulgar”, Buck-

hout se permite elogiarlas. El observa que Castaneda "llega 'demasiado cerca' de su propósito en un esfuerzo logrado por iluminar al público". Considera los dos primeros libros como "volúmenes cruciales y de transición" sobre estados alterados de la mente; Buckhout está impresionado por el *desafío* planteado por Castaneda a las nociones positivistas de razón y realidad. En un sentido, defiende la postura precisamente opuesta al sentimiento de La Barre quien afirma que Castaneda dirige a su público hacia el autoritarismo y lo *aparta* de "nuevas indagaciones sobre Lo Que Es la realidad". Aunque el juicio de Buckhout ha triunfado, será útil reflexionar sobre las profundas divergencias de criterio de esos dos comentarios breves de científicos sociales acreditados.

WESTON LA BARRE

Crítica radical al autor de El Culto del Peyote

Todos los hombres buscan alguna piedra fundamental para la validación de sus creencias, ya venga esa autoridad de personas (tribus, tradiciones históricas, experiencias visionarias individuales, inmediatas o adquiridas), o de cosas (desde la referencia científica hasta la validación por la naturaleza impersonal). Para los inexpertos en la utilización de esta última técnica, y para los alienados por su propia sociedad y cultura, resulta muy fácil suponer que hallarán esa autoridad en las creencias o visiones del mundo de otra comunidad. De este modo, muchos jóvenes ignorantes de la disciplina científica, en solo cuestión de años han pasado fácilmente del Budismo Zen al Vedanta Hindú, en su búsqueda de una autoridad cultural mistificable, e incluso se han revuelto, a menudo, para convertirse de nuevo en "Los estafalarios seguidores de Jesús".

Se puede simpatizar con otras visiones del mundo y aún así preguntarse: ¿No será, esta insaciable apetencia de un *guru*, el diagnóstico de la personalidad autoritaria, un signo de la eterna adolescencia del que busca?. Es decir, tales individuos buscan dependiendo de la mera autoridad de otras personas lo que

sólo puede hallarse mediante nuevas indagaciones sobre Lo Que Es, la realidad. La finalidad de los estudios culturales comparados consiste en descubrir adecuadamente la naturaleza de la cultura misma, y no en permitir la indulgencia individual sobre el problema de lo que "el hombre puede creer". En cuanto al hallazgo de la verdad cósmica mediante la búsqueda en el "espacio interior" —a menudo deplorablemente hueco— con la ayuda de drogas, consitituye una epistemología demasiado absurda y "naïve" para merecer un comentario.

Tras haber conseguido el éxito con "Las enseñanzas de Don Juan: Una forma yaqui de conocimiento", Carlos Castaneda escribe ahora una especie de "Retorno a Don Juan". Existe un cierto patetismo en la figura de un joven antropólogo inexperto al encontrarse con un sabio anciano de otra cultura, y en ambos libros Castaneda ha jugado este papel ya que todo tiene su precio incluso a costa de su propia dignidad. Pero ningún antropólogo profesional que leyera el primer libro sería capaz de suponer que aportara algo a la etnografía sobre los yaqui, y es todavía menos claro hasta que punto Don Juan pertenecía culturalmente a esta etnia. El apéndice que pretende llamarse "Análisis Estructural" muestra un abrupto cambio en el estilo y fue evidentemente un añadido requerido por el comité director para apuntalar la tesis, con el fin de subsanar lo que de otra forma hubiera sido una lastimosa aportación a la etnografía. Pero este tedioso intento de juego sumiso a lo Levi-Strauss no puede haber satisfecho ni al comité ni al lector.

La prolongada disquisición de Don Juan y la detallada narración de las confusas reacciones emotivas del autor en el presente volumen, presuponen una memoria fuera de serie, talento novelístico, o una cinta magnetofónica. No queda una sola banalidad sin registrar, no se resume nada, y nada se nos ahorra; aún así, la esencia de todo esto difícilmente logra convertirse en algo. La impresión general es autodramática y vaga, y Castaneda se las ingenia para aparecer a la vez "naïve" e incrédulo. El libro deja que desear incluso en el terreno de las "belles lettres" pues tiene un estilo pretencioso (en dos ocasiones menciona la expresión "cabello insidioso" como si el

autor estuviera enamorado de su invención). La *fumada* del "psilocybe" (hongo) también es un portento.

Parece que existe un público considerable con un gusto especial por las flores plastificadas de los textos científicos a lo Ardrey, Heyerdahl y Desmond Morris, y ese público no dudará en sentirse complacido con esta nueva producción. Uno anhela una información completa sobre la datura y los hongos narcóticos más allá de las palabras indirectas de Don Juan y de los sentimientos huecos de su acólito, pero ambos libros juntos no aumentan ni un ápice nuestro conocimiento del peyotismo. Sin embargo, quizá sea injusto esperar semejante cosa de un "ego-trip". El conjunto es una gran adulación, repleto de engrimiento, sentimientos realmente triviales y de auto-preocupación narcisista.

Nuestra impaciencia aumenta cuando deja sin respuesta la pregunta más obvia. Por ejemplo, ¿hay "una realidad aparte" idéntica para cada sociedad, o incluso para dos individuos distintos? ¿Un estado alterado del cerebro implica una prueba o señal para la existencia de otra "realidad"? El libro es pseudo-profundo, escolar y extremadamente vulgar. Al menos para un lector interesado durante varios decenios en los alucinógenos de los indios americanos, el libro es frustrante y cansador, adopta una postura pseudo-etnográfica e intelectualmente "kitsch".

ROBERT BUCKHOUT

Encadenados a la razón

El psicólogo que conozca profundamente el positivismo lógico se verá frustrado a la vez que iluminado al emprender este viaje a través de la etnografía personalizada de un brujo. El viaje implica la creciente suspensión de los desarrollados criterios de un científico social para dejar lugar a la credibilidad ante la evidencia, lo cual implica un período de educación participativa sobre la que, normalmente, sólo se teoriza. Carlos Castaneda experimenta como aprendiz, a través del peyote o

psilocybe, la realidad aparte del "hombre de conocimiento", Don Juan, un indio yaqui, brujo o hechicero.

El relato que Castaneda hace de sus experiencias absorbe al lector en un mundo, a veces escalofriante, de conocimiento empírico paradójico, violento, trascendental y desafiante para el cómodo sentido de lo real del hombre moderno occidental. Como la exploración de R.D. Laing en el mundo del "loco", Castaneda viola las reglas del juego científico; llega demasiado cerca de su propósito en un esfuerzo logrado por iluminar al público.

La popularidad de esos dos libros en las librerías más importantes de los EE.UU podría ser cancelada, porque presentan una descripción comprensiva de los beneficios que se derivan del uso disciplinado de las drogas psicodélicas. Pero, al margen de las motivaciones de los lectores de Don Juan, Castaneda es un graduado en ciencias sociales cuyo propio marco analítico de referencia se interfiere constantemente en el aprendizaje modelado por Don Juan, quien nos sorprende como un elocuente filósofo de la ciencia. En un caso concreto, en el que Don Juan enseña a Castaneda a percibir como un cuervo, la intensidad de la experiencia mueve al autor a preguntar si su cuerpo voló realmente. El exasperado Don Juan contesta (que es una pregunta insensata, pues no voló como pájaro —que era la corroboración que Castaneda deseaba— sino como alguien que ha tomado la hierba del diablo (¡como Castaneda acababa de hacer!)

El primer libro, que lleva el sello de una disertación doctoral extravagante, es más analítico; contiene un apéndice explicativo sobre el supuesto proceso de la utilización de la "realidad no-ordinaria" en los rituales yaquis en los que se consumen drogas. Pero, a medida que aumenta la experiencia de Castaneda, desaparecen sus criterios preconcebidos —el observador se convierte en el aprendiz y en el observado. Las conversaciones —presentadas como un sólido reportaje— son los fascinantes datos que sólo pudieron surgir de la confianza mutua y de la buena voluntad del autor para descubrir en lugar de dar explicaciones.

Estos libros alterarán al psicólogo, al filósofo científico y a cualquier "hombre racional". Deben ser leídos y experimentados; yo no puedo transmitir el impacto de los libros en un simple comentario. Castaneda ha contribuido con dos cruciales volúmenes de transición a la emergente literatura sobre estados alterados de la mente. El lector comparte la angustia de un profesional socio-científico cuyo sentido de la razón y cuyos límites de la "realidad" son sacudidos hasta sus cimientos. Sólo puedo recomendar a los profesores de psicología que se pongan al corriente con algunos de sus alumnos y reflexionen, si así lo desean, sobre las palabras de Don Juan: "Un brujo charlatán trata de explicar el mundo con explicaciones de las que no está seguro... así que todo acaba siendo brujería. Pero tú andas igual (...) pues tampoco estás seguro de tu explicación".

VIAJE A IXTLAN

Las lecciones de Don Juan

Un indicio de que la afirmación de Robert Buckhout prevalece sobre la condena de Weston La Barre es la reseña completa de los tres primeros libros de Castaneda que publicó el *New York Times Book Review* después de la aparición de *Viaje a Ixtlán* en 1972. Paul Riesman, antropólogo del Carleton College, comenta que no dispone de espacio suficiente para anotar su propia interpretación de lo que significan las enseñanzas de Don Juan, pero se extiende en explicar el reto de estas enseñanzas al modo en como lo subrayara Buckhout. Dramatizando algunos lemas y deficiencias en la comprensión antropológica convencional de culturas foráneas, la obra de Castaneda, para Riesman, "está entre las mejores que ha producido la ciencia de la antropología".

Un aspecto que destaca este comentario es la sutileza con la cual, incluso los más sensibles estudiosos de otras concepciones del mundo, pueden aferrarse a su propio sentimiento de superioridad, la presunción de tener un acceso privilegiado a una realidad singular a cuyas primitivas concepciones intentan curiosamente aproximarse sin éxito. Riesman acentúa que los escritos de Castaneda socavan, radicalmente, esta penetrante arrogancia occidental, y cuán incierto es cortar las amarras del asidero de un escondido absolutismo cuando nos sentíamos libres de cualquier creencia dogmática. "Castaneda aclara que las enseñanzas de Don Juan nos indican algo de cómo es el mundo en realidad", concluye Riesman, y mientras elogia la "gran habilidad artística" del autor, trata los libros como absolutamente objetivos.

En el estilo más juguetero del principal órgano literario de la cultura rock juvenil-drogadicta, el comentario de Don Strachan sobre *Viaje a Ixtlán* para *Rolling Stone*, devuelve a Castaneda una respuesta experiencial. Bajo su punto de vista, la escritura sobre Don Juan supone principalmente una serie de ejercicios prácticos para el lector. Ese literalismo “vaya y hágalo usted mismo”, mitigado por el humor auto-reprobatorio de Strachan, prevalece entre aquellos que —perteneciendo o no a la audiencia de *Rolling Stone*— están saturados de las respuestas puramente intelectuales ante textos relevantes.

Pero Strachan también repite lo que él denomina “los axiomas”, los conceptos paradójicos de las enseñanzas de Don Juan, y resucita en el contexto de *Viaje a Ixtlán* el enigma intelectual que se insinuaba en los comentarios de Spicer y Leach: “¿Es Don Juan un Peter Pan vivo y real que creció, o sólo un vuelo literario a la Tierra de Irás y no Volverás, de la imaginación de Castaneda?”. Strachan prosigue dando a entender que duda de la existencia de Don Juan, y quizá la verdadera razón por la cual no le importa si Don Juan es real o ilusorio sea que, en la medida en que la efectividad de la receta es el principal beneficio, poco importa la correcta identidad del cocinero.

PAUL RIESMAN

Un comprensivo tributo antropológico

La antropología, para muchos de sus profesionales y amateurs americanos, es un camino para intentar salir de nuestra cultura particular o, al menos, para averiguar si son posibles “otros modos de vida”, y si es así, quizás mejores que el nuestro. Sin embargo, a pesar del ímpetu de tal curiosidad, la mayor parte de los textos publicados en este campo, sólo tienden a confirmar lo que creemos que ya sabemos sobre la naturaleza del hombre, la sociedad y la condición humana. Al estudiar “otras culturas” de esta forma, presuponemos que “entendimiento” significa “explicación” en términos con los cuales ya estamos familiarizados por nuestra propia experiencia y

conocimiento de cómo es el mundo. Para decirlo de otro modo, el entendimiento antropológico es una forma de conseguir que el mundo se sienta más seguro, un modo de extender el margen del orden para poder afirmar cómodamente que la gente es fundamentalmente idéntica en todas partes y que “las diferencias culturales” son, simplemente, algo como diferentes imágenes mentales de la misma realidad básica.

Yo solía pensar, en realidad, que una de las mayores contribuciones humanísticas de la antropología a nuestra civilización, había sido el concepto de una humanidad básica, común a todo el género humano —una humanidad solamente resaltada en forma diferente o diferentemente expresada en diferentes culturas. Esta idea ha sido utilizada repetidamente para argumentar que ninguna raza es superior o inferior a otra y que los diferentes logros culturales, no son resultado de cualidades genéticas diferentes. Aunque yo haya utilizado este argumento, creo ahora, que no ha sido efectivo y aún irrelevante para la lucha contra el racismo, y que en realidad, ha frenado el proceso antropológico porque, casi sin excepción, nos ha llevado a confundir igualdad con identidad y desigualdad con diferencia, como ha demostrado Dorothy Lee en su obra “Freedom and Culture” (Prentice Hall, 1959).

Paradójicamente, entonces, la creencia de que todos somos humanos nos conduce a una *falta de respeto* hacia otra gente, pues en un rincón de nuestra mente estamos afirmando: Podrían ser tan buenos como somos nosotros si lo intentaran, o si adoptasen otras normas culturales, o si aprendieran a leer, etc. La creencia de que todos somos humanos no ha evitado que los antropólogos occidentales se sintieran superiores a los pueblos que estudian y sobre los cuales escriben, ni tampoco de las serias deformaciones en nuestra imagen de los pueblos no-occidentales (y en los nuestros), de influenciar y aumentar nuestras acciones.

A la luz de estas consideraciones, somos increíblemente afortunados al disponer de los libros de Carlos Castaneda. Tomados en su conjunto —y deberían leerse en el orden que fueron escritos— constituyen una de las mejores obras que ha pro-

ducido la ciencia antropológica. Mi respuesta se debe fundamentalmente a tres aspectos de la obra: Primero, el valor y el interés de las extraordinarias enseñanzas de Don Juan en sí mismas; segundo, Carlos Castaneda ha transmitido estas enseñanzas con gran calidad artística, de forma que nos afectan a muchos niveles; y tercero, nos muestra las condiciones bajo las que estas enseñanzas le fueron transmitidas, y no sólo nos hace sentir la relación que tuvo con su maestro, sino que revela parte de su lucha personal con la realidad standard occidental que le impedía, como a un esclavo, aceptar las lecciones de Don Juan en sus propios términos.

Aunque estos tres aspectos están obviamente conexos intentaré tratarlos por separado. No hace falta mencionar el valor artístico de estos libros. La narración es tan buena, y las descripciones tan vividas que permanecí completamente fascinado mientras los leía. Lo que da importancia a los textos, es la valentía de Castaneda para poner por escrito algo que él mismo no lograba comprender. Esto es cierto en todos los libros, pero más evidente en el primero, *Las enseñanzas de Don Juan*, en el que Castaneda separa ampliamente su descripción de lo que ocurrió de su intento por comprender. El "análisis estructural", segunda parte de este libro, es malo y útil a la vez por lo que revela sobre nuestra forma de enfocar el mundo: en lugar de tratar qué significan las enseñanzas de Don Juan, el análisis hace hincapié en el hecho de que parecen ser sistemáticas y coherentes consigo mismas. El análisis estructural, pues, es una patética negación de la realidad de las experiencias relatadas en la primera parte del libro y ejemplifica, de este modo, la arrogancia y el sobresalto de la mayoría de nuestros antropólogos occidentales que se conducen como si conociéramos la realidad mientras, las "otras culturas", disponen simplemente de "versiones" aproximadas de aquella realidad. Afortunadamente, algo visceral le dijo a Castaneda que había más en sus experiencias de lo que él podía entender, y de este modo, en lugar de proporcionarnos un alimento a base de datos analizados, realizó la magnífica tarea de comunicarnos las experiencias que vivió bajo la tutela de Don Juan.

Carlos Castaneda era un estudiante graduado en Antropología de la Universidad de California en Los Angeles cuando empezó a trabajar con Don Juan. Empezó un estudio sobre las plantas medicinales utilizadas por los indios del suroeste; presumiblemente este estudio, de haberse llevado a cabo, hubiera añadido algo al cuerpo de nuestros conocimientos. Alguien, si no el mismo Castaneda, bien pudiera haber escrito una etiqueta con el título, "Transformaciones Contraculturales en la Estructura del Léxico de la Planta Lore de los Indios del Suroeste de Estados Unidos". Esto no ocurrió, sin embargo, porque Castaneda conoció a Don Juan un "brujo" yaqui que, tras sondear a Castaneda, decidió tratar de enseñarle lo que sabía.

De hecho, esto no es lo que pasó; esta frase no es más que una salida fácil para mí; tanto el escritor como el lector podríamos pasar a la próxima frase creyendo haber entendido: lo que ocurrió en realidad es que Mescalito, el "espíritu" de la planta del peyote, indicó a Don Juan que Carlos era el "escogido", la persona a quien Don Juan debía transmitir su conocimiento.

El resultado de esto ha sido para nosotros una magnífica colaboración, y precisamente por la naturaleza colaborativa del trabajo que es apropiada, pienso denominarla ciencia. Castaneda afirma modestamente que deja que las palabras de Don Juan hablen por sí mismas, pero esto es cierto, solamente, en la medida en que Castaneda no las carga de calificaciones ni las modifica intentando explicarlas. El hecho es que las palabras no estarían en absoluto allí si Castaneda no hubiera estado allí "con propósito inflexible", y si no hubiera dispuesto todo su ser de forma que Don Juan pudiera también darse con integridad. No es el objeto que intentamos conocer lo que hace que el conocimiento sea científico, ni siquiera el tipo de conocimiento que tenemos sobre ello (v. gr. intuitivo, cuantificable, sueño, etc.) sino, más bien, el hecho de que la persona que tiene el conocimiento ha puesto todo su empeño en mostrar a otros el método exacto sobre cómo llegó a dicho conocimiento.

De todas maneras pienso que él debería haber trabajado más sobre esto, Castaneda en verdad revela bastante de sí como para que podamos ver en qué sentido somos parecidos

ducido la ciencia antropológica. Mi respuesta se debe fundamentalmente a tres aspectos de la obra: Primero, el valor y el interés de las extraordinarias enseñanzas de Don Juan en sí mismas; segundo, Carlos Castaneda ha transmitido estas enseñanzas con gran calidad artística, de forma que nos afectan a muchos niveles; y tercero, nos muestra las condiciones bajo las que estas enseñanzas le fueron transmitidas, y no sólo nos hace sentir la relación que tuvo con su maestro, sino que revela parte de su lucha personal con la realidad standard occidental que le impedía, como a un esclavo, aceptar las lecciones de Don Juan en sus propios términos.

Aunque estos tres aspectos están obviamente conexos intentaré tratarlos por separado. No hace falta mencionar el valor artístico de estos libros. La narración es tan buena, y las descripciones tan vividas que permaneci completamente fascinado mientras los leía. Lo que da importancia a los textos, es la valentía de Castaneda para poner por escrito algo que él mismo no lograba comprender. Esto es cierto en todos los libros, pero más evidente en el primero, *Las enseñanzas de Don Juan*, en el que Castaneda separa ampliamente su descripción de lo que ocurrió de su intento por comprender. El "análisis estructural", segunda parte de este libro, es malo y útil a la vez por lo que revela sobre nuestra forma de enfocar el mundo: en lugar de tratar qué significan las enseñanzas de Don Juan, el análisis hace hincapié en el hecho de que parecen ser sistemáticas y coherentes consigo mismas. El análisis estructural, pues, es una patética negación de la realidad de las experiencias relatadas en la primera parte del libro y ejemplifica, de este modo, la arrogancia y el sobresalto de la mayoría de nuestros antropólogos occidentales que se conducen como si conociéramos la realidad mientras, las "otras culturas", disponen simplemente de "versiones" aproximadas de aquella realidad. Afortunadamente, algo visceral le dijo a Castaneda que había más en sus experiencias de lo que él podía entender, y de este modo, en lugar de proporcionarnos un alimento a base de datos analizados, realizó la magnífica tarea de comunicarnos las experiencias que vivió bajo la tutela de Don Juan.

Carlos Castaneda era un estudiante graduado en Antropología de la Universidad de California en Los Angeles cuando empezó a trabajar con Don Juan. Empezó un estudio sobre las plantas medicinales utilizadas por los indios del suroeste; presumiblemente este estudio, de haberse llevado a cabo, hubiera añadido algo al cuerpo de nuestros conocimientos. Alguien, si no el mismo Castaneda, bien pudiera haber escrito una etiqueta con el título, "Transformaciones Contraculturales en la Estructura del Léxico de la Planta Lore de los Indios del Suroeste de Estados Unidos". Esto no ocurrió, sin embargo, porque Castaneda conoció a Don Juan un "brujo" yaqui que, tras sondear a Castaneda, decidió tratar de enseñarle lo que sabía.

De hecho, esto no es lo que pasó; esta frase no es más que una salida fácil para mí; tanto el escritor como el lector podríamos pasar a la próxima frase creyendo haber entendido: lo que ocurrió en realidad es que Mescalito, el "espíritu" de la planta del peyote, indicó a Don Juan que Carlos era el "escogido", la persona a quien Don Juan debía transmitir su conocimiento.

El resultado de esto ha sido para nosotros una magnífica colaboración, y precisamente por la naturaleza colaborativa del trabajo que es apropiada, pienso denominarla ciencia. Castaneda afirma modestamente que deja que las palabras de Don Juan hablen por sí mismas, pero esto es cierto, solamente, en la medida en que Castaneda no las carga de calificaciones ni las modifica intentando explicarlas. El hecho es que las palabras no estarían en absoluto allí si Castaneda no hubiera estado allí "con propósito inflexible", y si no hubiera dispuesto todo su ser de forma que Don Juan pudiera también darse con integridad. No es el objeto que intentamos conocer lo que hace que el conocimiento sea científico, ni siquiera el tipo de conocimiento que tenemos sobre ello (v. gr. intuitivo, cuantificable, sueño, etc.) sino, más bien, el hecho de que la persona que tiene el conocimiento ha puesto todo su empeño en mostrar a otros el método exacto sobre cómo llegó a dicho conocimiento.

De todas maneras pienso que él debería haber trabajado más sobre esto, Castaneda en verdad revela bastante de sí como para que podamos ver en qué sentido somos parecidos

(o diferentes, según el caso). En realidad, su coraje no se basa solamente en la persistencia de su esfuerzo para convertirse en un “hombre de conocimiento” —un camino que obliga a una constante apertura hacia lo desconocido— sino también en el hecho de que no tiene reparo en comentar aspectos relativos a sí mismo, cosa que otros hubieran preferido ocultar tanto para sí como para los demás. Aún quedan estas cosas, las verdades que hieren en la boca del estómago, que nos impiden ver que nuestra imagen de hombre es solamente eso —una imagen— y que sugieren totalmente otras formas de percibir al hombre y al mundo. No me refiero aquí a las extrañas hermosas y desconcertantes experiencias que Castaneda llama “realidad no ordinaria”, sino más bien a la experiencia más sencilla y cotidiana que, puedo asegurar, casi todos los lectores de estos libros podrán reconocer como propias. Permítanme ilustrar con dos ejemplos.

Casi al comienzo de *Una Realidad Aparte*, Carlos le cuenta a Don Juan sobre su experiencia observando a un grupo de rapaces callejeros que vivían de limpiar zapatos junto a un hotel de una ciudad mejicana, y de comer de las sobras de los platos, hasta dejarlos limpios, del restaurante del hotel. Y le dijo a Don Juan que se había conmovido al considerar la situación desesperada de esos niños, su encarcelamiento en una vida predeterminada desde tan temprana edad por la patética comida de carroña. Entonces, Don Juan alarma a Carlos al oponerse a su pena por los muchachos. Fuerza a Carlos a defender su postura aparentemente irrefutable, lo que éste hace señalando el contraste entre su propia vida, abierta a gran variedad de posibilidades culturales y de actividad, y el mundo limitado de los niños. La contestación de Don Juan es que los únicos hombres que conoce que han recorrido con éxito el camino del conocimiento, comenzaron exactamente como estas lastimosas criaturas callejeras. Puesto que la lástima de Carlos por los pordioseros se funda en sus expectativas intelectuales, y no en las económicas, y dado que el progreso en la vía del conocimiento era, en ese momento, la meta *intelectual* más importante para Carlos, éste se ve encarado a la inquietante comprensión

de que, como reconoce, “mi razón para compadecerlos era incongruente. Don Juan me había atrapado de forma impecable”.

Mientras “Una realidad aparte” es una continuación de “Las Enseñanzas de Don Juan”, “Viaje a Ixtlan” no es continuación, excepto en los tres últimos de sus veinte capítulos. En parte, por el nuevo sentido de su relación hacia el mundo que se desarrolló en él a través de las experiencias descritas en estos capítulos; Carlos entendió la significancia de toda una serie de otras “lecciones” que recibió de Don Juan durante el periodo descrito en *Las enseñanzas de Don Juan* y las narra en *Viaje a Ixtlan*. Carlos las había omitido en su primer libro porque, en aquella época, no fue capaz de ver cómo encajaban en sus experiencias psicodélicas: de hecho, ninguna de las experiencias descritas en el *Viaje a Ixtlan* tuvo lugar bajo influencia de plantas psicotrópicas, sino solamente en relación con montañas, valles, animales y plantas y, por supuesto, con Don Juan mismo. El pasaje siguiente describe una parte de una de las lecciones de Don Juan. Tras haber hablado Don Juan sobre la época en la que cambió su forma de vida, Castaneda le replica que estaba satisfecho con su vida tal como era, y que no veía razón para modificarla.

En este punto Don Juan había desafiado a Carlos a decirle si pensaba que ambos eran “iguales”. Tras cierto nerviosismo ante la pregunta, Carlos confirma al fin que eran iguales, manteniendo en secreto un profundo sentimiento de superioridad y condescendencia. Cuando Don Juan discrepó de esta afirmación, Carlos se apresura a alentar al anciano indio, pero es silenciado e irritado al recibir la tranquila respuesta de aquél: “No somos iguales, yo soy un cazador y un guerrero, y tú eres un cabrón”.

Don Juan había explicado este deslumbrante diagnóstico acusando a Carlos de buscar el conocimiento de la brujería no para sí mismo, sino sólo por reunir información para otros, y agregó que, comparado con su propia vida, cuidadosamente controlada, la de Carlos era de una “idiotez cegadora”.

Esta lección tuvo lugar casi al principio del aprendizaje de Castaneda como se describe en "Las Enseñanzas de Don Juan", de hecho, ocurrió al día siguiente de haber hallado su "sitio". La lección, aquí ofrecida, muestra de modo marcadamente dramático algunos de los puntos que había señalado al principio del artículo. Castaneda, como casi todos los occidentales, se siente superior a los miembros de otras culturas, y, en realidad, a cualquier otra entidad del mundo. Pero ya que estos sentimientos van en contra de nuestra ideología democrática, argüye que Don Juan es su igual. Don Juan, no sólo ve esto, sino que ve también que Castaneda está alcahueteando, en el sentido de que su razón para estar allí no era aprender, sino recoger información para otros: para añadir al corpus de conocimientos antropológicos escribiendo, por ejemplo, una tesis de doctorado que se añadiría a lo ya conocido para que otros pudieran luego añadir incluso más y aparentar así, que nuestros conocimientos aumentan realmente.

Pero ¿conocimiento de qué? Este es el punto crucial. Nuestras ciencias sociales tratan, generalmente, la cultura y el conocimiento de otros pueblos como formas y estructuras necesarias para la vida humana que estos pueblos han desarrollado e impuesto sobre una realidad que conocemos —o al menos nuestros científicos conocen— mejor que ellos. De esta forma, podemos estudiar estas estructuras en relación a la "realidad" y evaluar cuán acertada o deficientemente se han adaptado a ella. En sus estudios de las culturas de otra gente, incluso aquellos antropólogos que aman sinceramente a la gente que estudian, casi nunca consideran que están aprendiendo algo sobre cómo es el mundo realmente. Más bien, se forman un concepto de sí mismos como si estuvieran averiguando cuáles son "las concepciones" del mundo de otros pueblos. Durante mucho tiempo, Castaneda también, consideró de este modo lo que Don Juan le explicaba.

Es estúpido e inútil, sin embargo, pensar en el conocimiento de Don Juan —así como en el de otros pueblos no occidentales—, sólo como *concepciones* de una realidad fija. Castaneda aclara que las enseñanzas de Don Juan nos dicen, sin duda,

algo sobre como es el mundo en realidad y, yo siento, que este es un conocimiento de gran valía. No dispongo de espacio suficiente para anotar mi propia interpretación sobre lo que nos dice Don Juan, ni tampoco comenzar a señalar todos los encantos que pueden hallarse en estos libros. En cualquier caso, la exquisitez de los escritos de Castaneda asegura, creo, que los lectores descubrirán eso por sí mismos. Para terminar, cederé la última palabra a Don Juan citando un comentario aparentemente simple pero inquietante. Al principio de la conversación de la que tomo esta cita, Don Juan describió cómo sus padres fueron asesinados por los mejicanos. Luego, tras un diálogo referente a la infancia de Castaneda, dijo Don Juan:

"Prometí a mi padre que viviría para destruir a sus asesinos. Años enteros cargué con esa promesa. Ahora... he aprendido que los incontados caminos que uno recorre en su vida son todos iguales. Los opresores y los oprimidos se encuentran al final y lo único que sigue valiendo es que la vida fue demasiado corta para ambos. Hoy me siento triste porque mis padres murieran como murieron; me siento triste porque eran indios. Vivieron como indios y murieron como indios, y nunca se dieron cuenta de que antes que nada, eran gente."

DON STRACHAN

La palabra del Rolling Stone

Peter Pan y Wendy cruzaron planeando airosamente el escenario y se sumergieron en la noche repleta de burbujitas. Más tarde, llegué a casa y batí mis brazos echado en la cama hasta que finalmente volé unos dos pies de altura. Tenía ocho años. (Bueno, tenía doce). Carlos Castaneda halló su sitio benéfico y su sitio enemigo en el zaguán de la casa de Don Juan haciendo *cruzar los ojos*; es decir, lanzando miradas tan rápidas, que sus ojos no se fijaron en ningún objeto. Esto forzaba a que cada ojo viera la misma imagen por separado permitiéndole percibir alteraciones de su entorno normalmente imperceptibles.

Mientras leía estas cosas, apareció un ratón a mis pies. Por tener ahora veintinueve años culturalizados, carecer de un hermanito de Mescalito flotando frente a mi lóbulo frontal, y por no haber oído ninguna voz en la obscuridad al concluir *Una Realidad Aparte*, no pude reconocer a un aliado en este roedor. Prevenido por Don Juan no le miré directamente, sin embargo, le *crucé los ojos*. Después de unos quince minutos, estalló un balón detrás de mis ojos. Miré el libro pero estaba en blanco. El aliado salió a pasitos menudos en dirección a la cocina y el lóbulo frontal me dolía.

Si el *cruzar de ojos* le proporciona únicamente fuertes dolores de cabeza, en lugar del acceso al mundo de la brujería, deberá intentarlo ordenando sus sueños. Comience esta noche mirándose las manos durante el sueño...

Estos ejercicios le preparan para *detener el mundo*, primer paso para convertirse en brujo. Quizás aparecerá un coyote bilingüe y charlará con usted, como le ocurrió a Carlos; quizá verá una sombra caer deslizándose desde una piedra al suelo hasta ser absorbida por la tierra (...). Ixtlán es incluso más rico que los volúmenes anteriores de Castaneda en acontecimientos misteriosos y sobrenaturales y en centelleos vacilantes al borde de la retina.

La relación entre Carlos y Juan al estilo Flakey Foont-Mr. Natural se afila hasta extremos realmente divertidos. (Flakey Carlos se queja, por ejemplo, de que el "presagio" que anuncia su poder no está próximo). Cuanto más pregunta a su mentor, más desdeñoso y exacerbado, enigmático o callado queda el sabio. Juan se parte de risa desde su superioridad, desde el principio al final del libro, en un pasaje lleva a Carlos andando tres pasos detrás de él, y le ocasiona diarreas regulares con el fin de prepararle para sus joyas secretas de sabiduría resonante.

Carlos, a pesar de que realmente *detiene el mundo* hacia el final del libro, es el más obtuso y asqueroso americano que se haya conocido. (Cuando se digna reconocer ante Don Juan que ambos son iguales, el retruque del brujo vomita brusca-mente que el inferior es Carlos). El estrafalario Juan considera el mundo "asombroso, imponente, misterioso, insondable"

mientras la blanda y programada mente universitaria de Carlos sólo es capaz de producir indecisión, depresión y miedo.

Y ya que no hay nuevos chistes tampoco encontramos nueva sabiduría. Juan realza el sabor de su consejo embaucándolo en espléndidas dramatizaciones y parábolas, pero, aún fuera del contexto, la cosa se soporta. Aconseja que se borre la historia personal. Renunciar a la propia importancia. (...) Usar la muerte como consejera. (...) (Asumir la responsabilidad de los propios actos; realizar cada acto como si fuera "tu última batalla sobre la tierra") hacerse inaccesible. (...).

Para valorar la verdad de estos axiomas, supongamos sus opuestos: Son igualmente ciertos. Juan describe su personalidad a Carlos exactamente a la inversa de cómo éste la percibe; en breve Carlos descubre, para su sorpresa, que esta descripción también se ajusta a él... El temperamento del guerrero requiere "control y abandono" al mismo tiempo... "El Poder te manda y te obedece". Juan es un maestro del Yin-Yang, o lo que Carlos denomina la paradójica unidad de los contrarios.

Lo que mejor ha logrado Carlos es el haberse hecho inaccesible. Como brujo de oficina (enseña en la Universidad de California), se mueve en una niebla de misterio, sin permitir que se forme ninguna imagen a su alrededor que limite sus acciones. La niebla satura incluso los libros: ¿Es Don Juan un Peter Pan vivo y real que creció o sólo un vuelo literario a la Tierra del Irás y no Volverás de la imaginación de Castaneda?

Nada de eso importa —los libros borran, convincentemente, la línea que cada uno ha marcado para separar "la realidad" de "la ilusión"— pero creeré que Don Juan es una entidad con aliento cuando lo vea en el "Dick Cavett Show". (De acuerdo, sobrepasé los treinta).

RELATOS DE PODER

La publicación de *Relatos de Poder*, el cuarto volumen de la tetralogía, al final de 1974, produjo otra reacción extremadamente favorable en el *New York Times Book Review*. Elsa First, psicoanalista de Nueva York interesada en la relación entre las terapias freudianas y budistas, cree que la única contribución de Castaneda ha sido el habernos “situado dentro de la conciencia del chamán”. A través de técnicas de trance, sueño controlado y el uso ritual de alucinógenos, estos “virtuosos” religiosos han emprendido, durante siglos innumerables, en muchas culturas, “vuelos visionarios” de desmembración y transfiguración. Profesores como Eliade (y sobre todo Weston La Barre), nos han mostrado ejemplos suficientes de las exteriorizaciones de esta tradición para sugerirnos conexiones con la brujería de Don Juan, pero First, recalca el modo como el texto de *Relatos de Poder* arrastra al atento lector hacia una participación junto con Carlos.

Lo denomina “el libro más inverosímil de Castaneda”, y ofrece una descripción más completa de su contenido real que la mayoría de los comentaristas de la obra de Castaneda: los papeles de Don Genaro y Pablito, su aprendiz; la sorprendente aparición de un Don Juan pulcramente trajeado en Ciudad de Méjico; las sofisticadas categorías de *tonal* y *nagual*; los saltos de la sección final que desafían toda lógica. Incluso más que Robert Buckhout, Elsa First recurre a la experiencia de “estados alterados” para explicar lo que le acontece a Carlos. “Don Juan y Don Genaro”, a pesar de la ausencia total de escenas dirigidas o terminología en los textos que permitan subrayar la

manipulación, permite al lector escéptico mantener su escepticismo.

Su óptica también sugiere una consideración adicional. Desde nuestro punto de vista psicológico: ¿Podríamos permanecer indiferentes a la “posición” de estados de conciencia como Don Juan hubiese hecho permanecer a Carlos sobre los paraderos metafísicos del *tonal* y el *nagual*? De acuerdo con First, no importa si estas realidades existen o no: “A través de *Relatos de Poder*, Carlos aprende a aceptar lo indeseable ‘por su valor facial’.”

Los críticos que no se limitan a citar, simplemente, la tetralogía, se ven forzados a aceptar lo indeseable por su valor facial. Pero, los cinco años y medio transcurridos entre el artículo de Spicer y el de Elsa First, han ayudado a ver que los textos sobre Don Juan eran aceptados como obras serias, dignas de atención, incluso por los lectores más sofisticados.

ELSA FIRST

Don Juan es para Carlos lo que Carlos es para nosotros

Durante la última década, el estudio científico de los estados alterados de la conciencia nos ha proporcionado una nueva perspectiva sobre la historia de la religión, y en particular, sobre el chamanismo —una forma religiosa en las culturas tribales—, que está siendo rápidamente extinguida en el preciso momento en que hemos empezado a apreciar lo que pueden enseñarnos sobre las potencialidades de la mente humana, operando en modos distintos de los que hemos cultivado, tan exclusivamente, en la moderna civilización occidental.

Hoy, ya no nos hallamos ante la estrecha actitud de los etnógrafos del siglo diecinueve que se rascaban la cabeza ante las peculiares creencias mágicas de la gente de las tribus, ni en la posición de los antropólogos de la pasada generación que veían, en su mayoría, el chamanismo como una forma punible

de esquizofrenia. Ahora podemos ver que el chamanismo no es sólo magia, sino metafísica: Afirma que este mundo —el mundo de las apariencias cotidianas— no es más real que el otro mundo —el de los poderes, energías, demonios y dioses— porque este mundo es sólo el “engaño” que construyen nuestras mentes en un estado particular: la conciencia ordinaria en estado de vigilia. Hemos descubierto la continuidad esencial entre el chamanismo y la sofisticación psicológica del budismo, que sostiene que todos los mundos no son sino el producto de la mente en diversos estados de conciencia. Mircea Eliade, historiador de la religión, ha demostrado esto, en efecto, a lo largo de su carrera, elucidando el significado interno de los mitos del chamanismo.

Eliade, sin embargo, no nos colocó dentro de la conciencia del chamán. Carlos Castaneda sí lo hace —y por eso su trabajo es original e importante—. Castaneda es, naturalmente, el antropólogo, esquivo con deliberación, (su método implica la “ruptura de rutinas” y el “borrar la historia personal”) quien se ha convertido en un escritor “best-seller” y casi una figura legendaria por su proyecto único y por su valentía, al intentar aprender a experimentar el mundo como lo hace un chamán. Sus informes sobre el aprendizaje intermitente con un indio chamán mejicano, que se vino desarrollando durante más de catorce años —*Las enseñanzas de Don Juan* (1968), *Una Realidad Aparte* (1971), *Viaje a Ixtlán* (1972)— han sido ampliamente aclamados por su vivacidad y ampliamente recelados por la evidente habilidad que Castaneda utiliza para dar forma a la imagen del chamanismo visto desde el interior.

Para mostrarnos un mundo en el que los estados “no ordinarios” de la realidad tienen el mismo valor que la conciencia despierta, Castaneda ha inventado una poderosa estrategia literaria. Describe las experiencias “no ordinarias” como si le ocurrieran subjetivamente, cogiéndole a menudo arrolladamente y por sorpresa. Sólo con posterioridad intenta entenderlas racionalmente —y siempre en forma de diálogos con su maestro, de modo que los términos de la discusión son los del mundo de Don Juan y no los nuestros. La línea narrativa

de Castaneda pasa de un estado de conciencia a otro sin transición.

Esto ha causado una considerable perplejidad entre el grupo de escépticos “naïves” que afirman que tales cosas no ocurren. Castaneda prescinde deliberadamente de las útiles señalizaciones en las que debería leerse “estado alucinatorio” o “trance”. De hecho, muchos de los fenómenos que relata Castaneda —como sueños conscientes, estados de trance compartidos, carreras misteriosamente rápidas, la utilización de espíritus guías o “aliados”, el cultivo de sinestesia— son fenómenos familiares en una amplia variedad de culturas no-occidentales.

Existe una variedad de escepticismo más erudita que sostiene que las experiencias de Castaneda son demasiado buenas para ser ciertas: las enseñanzas de Don Juan son sorprendentemente similares a las de todas las grandes tradiciones esotéricas (como el sufismo, el vedanta o el budismo tántrico) y el mismo personaje de Don Juan se ha ido perfilando, cada vez más, como un paradigma espiritual, maestro o guru. ¿Por qué, por ejemplo, los chamanes de Castaneda parecen poseer una analogía cercana al sistema chakra hindú cuando esto no había sido relatado por otros?. Sobre este particular, todo lo que podemos afirmar es que las experiencias relatadas por Castaneda parecen en gran medida datos contraculturales —y eso podría explicarse por el hecho de que la “mente natural” percibe en todas partes de un modo parecido.

Antes de la publicación de *Relatos de Poder*, comenzó a circular una anécdota en Berkeley, California, sobre una reciente visita de Carlos Castaneda al Yogi Chen, un anciano chino practicante del budismo esotérico que está considerado como un santo local. Castaneda, parece, explicó al Yogi Chen que le habían informado sobre el modo de producir un “doble” de sí mismo. ¿Había algo similar en las tradiciones de China? Naturalmente, respondió el Yogi Chen, había métodos para producir hasta seis emanaciones de uno mismo. “Pero, ¿para qué molestarse? Entonces sólo tienes seis veces más preocupaciones”.

Relatos de Poder, el libro más inverosímil de Castaneda, trata parcialmente sobre el papel de las prácticas mágicas en el adiestramiento espiritual de un chamán y, más ampliamente, sobre lo conocido y lo desconocido. Era difícil imaginar lo que podía seguir al *Viaje a Ixtlán* de Castaneda. La pasmosa y antigua brujería de Don Genaro y Don Juan consiguió finalmente “detener el mundo” para Carlos, como habían hecho desaparecer aparentemente su coche y hacerlo aparecer de nuevo ante sus propios ojos. Esta saludable conmoción permitió a Carlos, solo, al día siguiente, en el desierto, mantener una conversación mágica bilingüe con un coyote parlante; de este modo ingresa en el mundo de la brujería sin la utilización de drogas. *Viaje a Ixtlan* es, de todos, el libro más lírico (especialmente en la fábula humorística de Don Genaro al final del libro), pero también el más explícito sobre lo que Don Juan intentaba enseñar. Carlos se convenció y aceptó (una visión brujo de la realidad), no para convertirse en brujo, sino para convencerse de que nuestra experiencia ordinaria del mundo es sólo “una descripción”.

Relatos de Poder se inicia sólo unos cuantos meses después del final de *Viaje a Ixtlán* (está basado en las experiencias de Castaneda en 1971 y 1972), pero notamos inmediatamente que el ritmo es más rápido y la escala más elevada. Carlos, junto con su compañero de aprendizaje Pablito, va a empezar su completa iniciación y, Don Juan, como deben hacer todos los buenos gurus, se desmitifica a sí mismo, hacia el final (más o menos) con una explicación comprensiva de las estrategias usadas a lo largo del aprendizaje de Carlos. No nos resultaría extraño escuchar algunas de estas explicaciones de la boca del psicólogo Robert Ornstein u otros en el campo de la investigación de la conciencia.

Es un libro espléndido, por muy desgarrado que pueda parecer, pesado en ocasiones, en otras sobresaltado. Carlos nunca se había estremecido, vomitado, perdido el control de sus intestinos o desmayado con tanta frecuencia por el terror. El trastorno sistemático de sus sentidos va más allá que en ninguna otra ocasión. *Relatos de Poder* podría leerse como una

absurda épica picaresca de los estados alterados de la conciencia. Carlos se aventura por muchas formas de percepción extraña y también sufre muchos encantamientos. El absurdo comienza muy pronto cuando Carlos, el obstinado apúntalo-todo tira su lápiz y los dos brujos se zumbullen para recuperarlo, presentando en su lugar, en una escena maravillosamente grotesca, toda clase de trastos estrafalarios y banales (sin usar, aparentemente, ningún truco escenográfico). (Aquí, como en otros casos, el lector debe resolver por sí mismo cómo Don Juan y Don Genaro manipulaban directamente la conciencia de Carlos).

En todos los grandes ejemplos del género picaresco, vagamos de historia en historia hasta sentir que estamos en peligro de perdernos. La mayor parte de la sección central de *Relatos de Poder* tiene lugar en Ciudad de Méjico donde Don Juan hace añicos el romanticismo de Carlos, y el nuestro, apareciendo con un impecable traje. Allí nos encontramos definitivamente perdidos: de pronto, Carlos se siente arrastrado por una fuerza que lo aleja de un conocido, quien lo había estado siguiendo con la esperanza de ser presentado al verdadero Don Juan. Carlos aterriza a una milla y media del lugar donde se encontraba, cerca de un puesto de mercado que, como descubre al intentar confirmar el hecho más tarde, no estaba abierto aquel día...

Relatos de Poder son historias de hazañas mágicas relatadas a un aprendiz en el momento en que ha llegado demasiado lejos para volverse atrás, pero que es incapaz todavía de realizar (tales proezas) por sí mismo. Este libro gira alrededor de una proeza oculta que Don Genaro dice poseer como habilidad —corroborada por sus oportunas apariciones imprevistas— como el enviar un “doble” de sí mismo.

En la primera parte, Carlos recibe nueva instrucción en las técnicas de “soñar” consciente, que es el punto de partida para aquel curioso viaje conocido en antropología como el vuelo visionario chamán, en las tradiciones yogas como el viaje astral, y en la psicología corriente como “experiencia-fuera-del-cuerpo”. Castaneda aprende que “el soñar” es el primer paso

hacia la constatación de que el "yo" es un sueño. Vemos como "el soñar" establece nuevas experiencias del yo y deshace la distinción ordinaria entre el sueño y la realidad. En la segunda parte, Carlos y Don Juan tienen una serie de diálogos filosóficos en Ciudad de Méjico. En la tercera parte, en las escenas de la iniciación, con Don Juan susurrando en un oído y Don Genaro en el otro, la conciencia de Carlos se divide en dos. Luego descubre que ha sido capaz de percibir objetos al mismo tiempo en dos sitios separados. En un climax espectacular, Carlos relata que es desde el interior una prueba ritual, a medida que su conciencia se disgrega en (fragmentos y aprende que él es un) "cúmulo".

Carlos ha recorrido un largo camino. Así como el estilo de Castaneda ha variado desde la precisión meticulosa del primer libro hasta la extravagancia lunática de este último, lo mismo ha ocurrido con su *persona*, la comprensión de los estados de "realidad no ordinaria" ha crecido de libro en libro. Su relación con Don Juan también se ha desarrollado, desde aquel momento en *Una Realidad Aparte* cuando Don Juan descubre la promesa olvidada de Carlos que debía ser suspendida —un ejemplo sorprendente de cómo puede actuar el chamán guru como psicoterapeuta cuando trata con las interferencias al "ver" del aprendiz. Uno de los aspectos más notables de *Relatos de Poder*, por estilizado y ficticio que pueda parecer, es el retrato convincente de un maestro espiritual haciendo desaparecer la tendencia del alumno a "complacerse" en auto-dramatizaciones y auto-compasión. También hay interesantes muestras de cómo y cuánto puede readaptarse en el terreno de la personalidad bajo esta clase de enseñanza.

Ahora, en unas comunes conversaciones concretas aunque esquivas con Don Juan, alrededor de una mesa de restaurante o en los bancos de un parque de Ciudad de Méjico, la perspectiva se ensancha todavía más. Esos diálogos cómicos, mientras Don Juan va apilando platos, cubiertos y una botella de salsa de chili sobre el mantel, para ilustrar su significado, constituyen, probablemente la más poética declaración de la que disponemos sobre la posición epistemológica que parece producirse

siempre que se toman como datos principales los estados de conciencia.

Don Juan introduce dos nuevos términos, el *tonal* y el *nagual*; los cuales sacados del vocabulario chamánico. El *tonal* es cualquier cosa para la que disponemos de una palabra (digamos, toscamente, el mundo del ego y de la cultura), mientras el *nagual* es cualquier cosa que no puede ser nombrada; ambas, dice Don Juan, constituyen (la totalidad del hombre). Luego empieza un turno dialéctico deslumbrante: (Carlos pregunta si estas dos dimensiones están dentro de nosotros mismos o fuera de nosotros. Don Juan contesta que mientras su *tonal* le llevaría a afirmar lo último y el de Carlos *le* inclinaria por el primero, ninguna de las contestaciones sería correcta). "Dentro, fuera, realmente no tiene importancia".

Durante los últimos seis años las figuras de Carlos y Don Juan han supuesto un papel peculiar en la imaginación de toda una generación. Surgieron como lo hacen los grandes personajes de ficción, digamos que así como Sancho Panza y Don Quijote marcaron la caída de la civilización occidental en el materialismo, Don Juan y Carlos significan el intento de emerger de éste. Pero también sabemos que en alguna parte existe un Carlos real que ha aprendido aparente y concienzudamente a "detener el diálogo interno" que continuamente recrea el mundo limitado por el ego.

¿Puede, realmente, Don Genaro emanar un doble? ¿Está Carlos en contacto con una red de "brujos" en Centro y Sud-América cuyas técnicas prosperan como respuesta a la Conquista y quienes continúan iniciando aprendices? ¿Qué ocurrió cuando Carlos "vió" a Pablito saltar al vacío de un precipicio y desintegrarse en el aire, exactamente igual que cuando le llegó el turno, también él "estalló" en (un montón de puntos disgregados, todos con la misma conciencia personal)?

¿Qué ocurrió? ¿Dónde? Dentro, fuera, realmente no tiene importancia. A lo largo de *Relatos de Poder*, Carlos aprende a aceptar lo indeseable "por su valor facial" Enfrentado a lo inexplicable, un guerrero responde, simplemente, explica Don Juan, sin pretender siquiera que algo ha ocurrido, ni pretender

que comprende. Finalmente Carlos deja de preguntar con ansiedad, deja de intentar reducirlo todo a categorías racionales. Ha aprendido la postura del guerrero de "creer por creer", una especie de aplomo metafísico. El Carlos neurótico ha sido rescatado de su "razón" cuando es preciso, como así también a utilizar aquellas facultades ocultas que los brujos llaman "voluntad".

Relatos de Poder es extravagante y fuera de serie en su intención. Castaneda somete a su público a lo que Don Juan y Don Genaro le someten a él, desde el momento en que comienzan a atormentarlo para sacarlo fuera de quicio ante la posibilidad de estar viendo a sus "dobles". Al tratar de enseñar a sus lectores a "creer por creer", Castaneda amplía su éxito como cronista de los antiguos métodos para reestructurar el sentido de la realidad. Nos ha acercado a la comprensión de la enseñanza más allá de toda magia. Según las palabras de Don Juan, "la vida es suficiente por sí misma, auto-aclaratoria y completa".

Segunda Parte

CORRESPONDENCIA Y CONTROVERSIA

¿ANTROPOLOGIA O FICCION?

Dos cartas

A finales de noviembre de ¹⁷²1952, respondiendo al comentario de Paul Riesman aparecido el mes anterior, la novelista Joyce Carol Oates, ganadora del premio National Book Award dirigió una carta al *New York Times Book Review* que puso al rojo vivo la controversia que estaba a punto de estallar sobre la naturaleza de los escritos de Castaneda. Provieniendo de una corresponsal con una merecida reputación como excelente autora del género novelístico y astuta crítica literaria, su perplejidad sobre la opinión de Riesman,—que defendía la autenticidad de los tres primeros libros—, era digna de tenerse en cuenta. Su propia conjetura, pronto desestimada, de que debía resolver la forma de creer algo demasiado inverosímil para ser aceptado —conjetura curiosamente consecuente con la última recomendación de Elsa First de aceptar el fenómeno Juanista en su valor facial— inclinaba también a completar el planteamiento.

Por consiguiente, a la luz de su deseo de conocer si otros lectores de Castaneda compartían su perplejidad, escribí a Ms. Oates. Mi carta expresaba la opinión de que los textos bien podían ser auténticos, pero que en cualquier caso la ambigüedad a este respecto podía constituir una parte importante de su impacto. Por esta razón, su respuesta me desconcertó pues en ella me refería confidencialmente que se trataba de un “fraude”. Aunque le había mencionado las semejanzas que observaba entre Castaneda y la novelística del argentino J. L. Borges (no se me había ocurrido el simil entre Castaneda y Laing o Suzuki), nunca había escuchado un argumento *concluyente* sobre el enjuiciamiento de los libros como engaño rotundo, y todavía

no me ha ocurrido. Nunca fui capaz de resolver lo que Ms. Oates pretendía con su afirmación, pero veo con escepticismo su tenaz y erudita resistencia para con la supuesta objetividad del relato de Castaneda.

JOYCE CAROL OATES

Carta al New York Times Book Review

AL EDITOR,

El comentario de Paul Riesman sobre los tres libros de Carlos Castaneda (*Las Enseñanzas de Don Juan, Una Realidad Aparte y Viaje a Ixtlan*), a pesar de constituir un análisis iluminador y digno de respeto, me dejaron más perpleja que nunca.

Por no estar familiarizada, bajo ningún concepto, con la antropología, y no haber leído todavía el libro más reciente de Castaneda, *Viaje a Ixtlan*, debo clarificar que mi reacción es propia de una aficionada y sin duda personal... pero, ¿es posible que estos libros no sean ficticios?

Me hago cargo de que son aceptados, mayoritariamente, como estudios antropológicos, aunque me parecen notables obras de arte, en el estilo en que Hesse trataba el tema de la iniciación de un joven ante "otra forma" de realidad. Están bellamente contruidos. El diálogo es intachable. El personaje de Don Juan es inolvidable. Tienen ímpetu novelístico —desarrollan la acción con suspense, hay una revelación gradual del personaje... por ejemplo el momento en que Don Juan observa en el autor cierto secreto al que éste se abraza como un niño que debe superarse si quiere convertirse en un "hombre de conocimiento".

Es muy posible que Don Juan represente una "realidad no ordinaria" tan extraña para mí que me es imposible aceptarla, y debo intentar resolver la forma de creerlo. Pero no creo que eso ocurra. La voz de Don Juan ha estado con nosotros desde siempre... y aunque su vocabulario sea diferente, afirma básicamente lo mismo que los budistas han dicho siempre. De cualquier modo, por no estar familiarizada con los estudios antro-

pológicos y con la respuesta que estos libros han recibido de los profesionales, estaría muy interesada en conocer si otros lectores comparten mi perplejidad.

JOYCE CAROL OATES
Windsor, Ontario

JOYCE CAROL OATES

Carta a Daniel C. Noel

...sólo he leído los dos primeros libros de Carlos hace unas tres semanas —y los disfruté inmensamente—. Pero ahora que veo que son un "fraude" dudo que vaya a leer el tercero; para mi Borges ha realizado este tipo de trabajo magníficamente, y debo confesar mi preferencia temperamental por el "ver" de —digamos— un doctor Suzuki, si se desea un guru. O del Dr. Laing...

Con los mejores deseos,
JOYCE CAROL OATES

UNA ENTREVISTA, UNA REVELACION, UNA HISTORIA SOBRE HISTORIAS

Aproximadamente sobre la misma fecha en que me llegó la nota de Joyce Carol Oates, en Diciembre de 1972, *Psychology Today* incluía un artículo escrito por Sam Keen en el que entrevistaba a Castaneda e intentaba llegar al fondo de la controversia. Keen, además de ser uno de los editorialistas de la revista, es especialista en temas teológicos y autor de dos libros —*Apology for Wonder* y *To a Dancing God*— en los que expone argumentos líricos para un acceso “dionisiaco” y autobiográfico a la religión. Sus preguntas y comentarios a Castaneda reflejan su propia biografía, y la búsqueda de “hechos verdaderos” sobre la que —en ese entonces trilogía— se convierte en una conversación profunda sobre algunos de los conceptos más esotéricos de la enseñanza de Don Juan y del aprendizaje de Carlos: “glosas”, “desocialización y resocialización”, las deficiencias de las drogas como medio para interrumpir nuestras descripciones de la realidad, percepción de todo el cuerpo, etc...

Entre tanto, los comentarios de Castaneda sobre la maestría artística de los métodos de enseñanza de Don Juan, *podrían* justificar el brillo de los trabajos que, afirma, son un escrito reportaje, y sus argumentos sobre cómo romper sus rutinas *podría* dar razón de la actitud esquiva sin socavar su papel de reportero fidedigno. El hecho es que, tras la entrevista, todavía no sabemos la verdad de la controversia entre antropología vs. ficción, pero las cuidadosas respuestas de Castaneda a los analogismos filosóficos propuestos por Keen son instructivas. Por otra parte, la confesión de Castaneda —contraria a las expectativas de sus alumnos— según la cual para él “entender es im-

portante”, es un fragmento iconoclasta especialmente sugestivo, al igual que su descripción de la actitud práctica con la que busca vivir hasta el fin las disciplinas de Don Juan. “Para mí la forma de vivir —el camino con corazón— no es la introspección o la trascendencia mística sino la presencia en el mundo”.

Unos meses más tarde de la aparición del artículo-entrevista de Keen, la importancia y el impacto de la trilogía de Castaneda en la cultura popular americana se vió confirmada por una “cover story” en el *Time Magazine*. Si el artículo de *Psychology Today* respaldó minimamente las declaraciones de Castaneda sobre la exactitud antropológica, el intento del *Times* de presentar una revelación reavivó la controversia.

Para los lectores, a quienes el margen de credibilidad de la revista, aumentada aún más por el Watergate, no les hizo perder la fe en una publicación de tal reputación, los detalles descubiertos por los investigadores del *Time* les supusieron inclinar de nuevo la balanza hacia el escepticismo de Joyce Carol Oates (incluso su perpleja carta se cita en cierto momento). En su característico estilo abreviado y humorístico el franco *Rolling Stone* resume los tres libros y reúne testimonios del propio Castaneda y de varios amigos, colegas y antiguos profesores. El veredicto final de la revista es cauteloso: aunque Castaneda pueda haber falsificado su propia historia, y no sea posible hallar a ningún Don Juan, no puede *probarse* todavía que los libros sean ficticios.

Había llegado la hora de una consideración menos quebradiza y legalista de la controversia y, según ha resultado, ya se ha publicado una *entre* la aparición de los más difundidos: *Aprendiz de brujo* de Sam Keen y *Don Juan y el Aprendiz de Brujo* en *Time*. A finales de enero de 1973 apareció en *Village Voice* el artículo de Ronald Sukenick en el que defiende la credibilidad de Castaneda en términos de la función de las historias y ficciones de *todos* nuestros contactos con la “realidad”, incluyendo nuestras apelaciones confiadas a la sólida objetividad. Concluye haciéndose eco de un tema que ya había abordado Sam Keen: las implicaciones sociales y políticas del abandono, por parte de la brujería, del consenso ordinario. Pero en tanto

que autor de un estudio crítico de Wallace Stevens (el hombre de negocios y poeta de Hartford que pudo afirmar “la realidad no es lo que es”) y de varios libros de ficción experimental, Suke-nick está especialmente dotado para decirnos que “el secreto del poder de los brujos... es conocer que la realidad es imaginada y, como si se tratase de una obra de arte, aplicar toda la fuerza de la imaginación a ella”. Citando profundas congruencias entre su propia técnica literaria, las teorías novelísticas de Anaís Nin, y las enseñanzas de Don Juan sobre los sueños controlados, llega a una decisión sobre los libros de Castaneda: “Son obras de arte, Ms. Oates, para contestarle directamente, pero las obras de arte no tienen por qué ser forzosamente novelas”.

Sam Keen mencionó que Castaneda era un buen “sociólogo del conocimiento”. Una de las máximas de la sociología del conocimiento, según las obras de Alfred Schutz o Peter Berger radica en que nuestro sentido de la realidad se vuelve contra una “estructura verosímil” socialmente construida. Esto es sorprendentemente similar al juicio del cuentero de Ronald Suke-nick quien afirma que el aspecto crucial del relato de Castaneda no consiste en saber si es “verdadero” o “falso” sino en que es “persuasivo”. Cada lector es capaz de decidir privadamente sobre la persuasividad de la tetralogía. Si en nuestra era basada en la objetividad, él o ella pueden lanzar miradas a la perspectiva artística, lo que en la realidad implica tal decisión es un asunto más complicado, un asunto que se acerca al desafío del “ver” de Don Juan.

SAM KEEN

Aprendiz de brujo

PROLOGO. Los brujos no han sido nunca aficionados a las estadísticas, al conocimiento verificable o a las identidades establecidas. Su tradición es antigua, su conocimiento esotérico y su forma de vida sobrecogedoramente extraña. Cuando Carlos

Castaneda comenzó a informar sobre las enseñanzas de Don Juan era algo más que un espectador del mundo de la brujería pero algo menos que un converso. En años subsiguientes halló en la sabiduría de Don Juan la guía más cierta en “el camino con corazón”. Es más esquivo como discípulo que lo que fue como antropólogo. Cuanta más notoriedad adquieren sus libros más se aparta de la atención pública. La venta de sus libros, *Las Enseñanzas de Don Juan*, *Una Realidad Aparte*, y *Viaje a Ixtlán* ha superado el medio millón de copias.

Compensando su imagen y leyenda creciente, Carlos Castaneda borra su historia personal y oculta deliberadamente la información que destruiría el anonimato que necesita para poder deambular libremente por cualquiera de los mundos que existan o puedan existir. Cuando se ve atrapado en el mundo oficial, donde la negación de información autobiográfica equivale a traición, puede dar su nombre, rango y número de serie. Luego, como el *Lone Ranger*, desaparece en una nube de rumores.

CALMA. Fuentes generalmente bien informadas dicen que Castaneda nació en Brasil hace 33 o 34 años. Vivió sus primeros años en Argentina antes de venir a los Estados Unidos para estudiar antropología. En el verano de 1960 salió para reunir datos sobre plantas medicinales.

Conoció y trabajó amistad con un anciano indio —Don Juan Matus— que tenía fama de poseer información sobre el peyote. Tras un año de lenta amistad creciente, Don Juan le explicó que él era un *brujo*¹ (hechicero, curandero, adivinador) y que había decidido comunicar su conocimiento secreto a Carlos. Castaneda aceptó, confiando en su habilidad para racionalizar y trascender el mundo estafalario de la brujería y sin perder su calma antropológica. Durante los siguientes doce años Castaneda compaginó las aulas de la Universidad de California en Los Angeles con las embrujadas montañas de Méjico. Mientras discurría al borde de la locura se las arregló para mantener la cordura y trabajar en una tesis de licenciatura en antropología.

1. En español en el original.

CUERVO. Más interesante que los hechos que se le conocen a Castaneda son las transformaciones que ha sufrido y los prodigios que ha presenciado. En una ocasión se convirtió en cuervo. Con la pequeña ayuda del humo de una planta mágica, vio cómo le brotaban alas de cuervo de sus pómulos y cómo le crecía una cola del cuello. Y luego, se alejó volando con tres cuervos más en un viaje de tres días. (Cualquiera que haya cazado cuervos en alguna ocasión envidiaría a cualquiera que haya tenido la suerte de infiltrarse dentro de una de sus siniestras cabezas. Como expertos en carroña -ingenieros sanitarios— deben ser capaces de distinguir entre lo vivo y lo muerto. Esto los convierte en hábiles conocedores del movimiento. Su sabiduría consiste en la capacidad para distinguir cuando algo se mueve demasiado rápido, demasiado lento o correctamente. Y ese es un conocimiento nada despreciable. Sería muy útil en nuestra cultura en la que se adora a un dios demoníaco llamado Progreso que nos impulsa a movernos y a cambiar a un ritmo alocado).

COYOTE. Y ese es sólo el principio. A lo largo de su aprendizaje, Castaneda tropezó con criaturas rara vez halladas de este lado del espejo. Cuando intentaba entrar en la realidad aparte del mundo del brujo se vio detenido por un mosquito de unos cien pies de altura. Hubo otros peligros. Una hermosa bruja, la Catalina, intentó robarle el alma y le obligó a enfrentarse con ella en un combate a muerte. En una ocasión él casi la mató con una escopeta cuando ella cometió el error de adoptar la forma de un mirlo y de volar demasiado cerca de la casa de Don Juan. Cuando finalmente Carlos acumuló suficiente sangre fría para clavar una pezuña de jabalí en el ombligo de la Catalina, ésta vio que su propósito era decidido y dejó de molestarlo. Gran parte del poder de Carlos le sobrevino tras un encuentro con Mescalito, el espíritu del peyote, de cabeza afresada y piel verdosa. Pero en otras oportunidades fue testigo de hazañas increíbles sin siquiera una pequeña ayuda de sus amigos psicotrópicos. Un día Don Juan y su amigo Don Genaro hicieron desaparecer el coche de Carlos ante sus sobrios y

atónitos ojos. Y también ocurrió que Carlos tuvo una conversación con un coyote bilingüe y luminoso.

CONSENSO. Todo eso no son sino trucos sin importancia, viajes fuera de serie. La maravilla de las maravillas consistió en el viaje de Castaneda al corazón de la realidad ordinaria. Las cosas son rara vez lo que parecen. Compartiendo las fuentes de su brujería, Don Juan pretendió desarrollar en Carlos la habilidad para ver el mundo cotidiano con ojos perplejos. Don Juan es un buen sociólogo del conocimiento. Sabe que el mundo real del sentido común es un producto del consenso social. Para maravillarnos es preciso desnudarnos de las explicaciones y suposiciones que conforman y limitan nuestra visión. Si ponemos entre paréntesis nuestras formas ordinarias de percibir el mundo podemos ver lo arbitrarias que resultan. Don Juan utilizó la brujería y las plantas psicotrópicas para ayudar a Carlos en este proceso. Los filósofos más sofisticados de nuestro siglo han intentado lograr eso mismo por el pensamiento puro o la intelectualización.

CONDICION. En este caso el hecho y la ficción se entrelazan para convertir el suceso en alegoría. Un estudiante del fenomenologista alemán Edmund Husserl, conociendo el interés de Castaneda por la fenomenología, le entregó un trozo de ébano que había estado sobre el escritorio de Husserl. Carlos había leído y comentado pasajes de *Ideas* de Husserl con Don Juan y le regaló a su vez el ébano a éste. Don Juan acarició el ébano como había hecho Husserl una generación antes y, le otorgó un lugar de honor, entre su tesoro de objetos de poder que se utilizan para conjurar. Y ello resulta completamente apropiado. Husserl aspiraba a escapar de la subjetividad y el solipsismo, que era el patrimonio de la definición de hombre de Descartes como ente racional encerrado en las certidumbres de su propia mente. Don Juan, del mismo modo, enseñó que es un error el quedar atrapado en el mundo de la psique y descuidar los prodigios que nos rodean. No existe salvación ni cordura que pueda ser hallada en el aislado yo. Si podemos descubrir formas de descondicionar la conciencia, de borrar las barreras de la percepción que nos vienen impuestas por el sentido co-

mún, es imposible saber las singularidades que podemos descubrir. Existen con certeza más cosas bajo el sol que las que los filósofos o psicólogos o corredores de bolsa imaginan.

CAMBIO. En su libro más reciente, *Viaje a Ixtlán*, Castaneda muestra como los aspectos realísticos, antes que los fantásticos, de las enseñanzas de Don Juan le convencieron de que no existía otra forma de vida más exuberante que esta. "Don Juan insistía en recordarme mi muerte", dice. Cuando la muerte se convirtió en una realidad para Castaneda éste fue capaz de cambiar, llegó a ser más decidido y menos gobernable por expectativas ajenas y por las rutinas sociales ordinarias. Aceptó el ideal de vida del guerrero que debe disciplinar su cuerpo y acumular poder personal. Experimentando una vida impecable Carlos descubrió la paradójica unidad de los opuestos. Disciplina y abandono, realismo y fantasía, los procesos primarios y secundarios del pensamiento, se dan la mano. No hay necesidad de que exista enfrentamiento entre la cordura y el éxtasis.

CARISMA. Cada época descubre o crea los héroes que necesita. La nuestra dispone de un extraño manojito. Quizá nos sentimos cada vez más extraños en una tierra extraña y por eso poblamos nuestro nuevo mundo con Hobbits y gurus, carismáticos y exploradores de estados alterados de conciencia. Los nombres de Carlos Castaneda, Don Juan, Timothy Leary, John Lilly, y otros psiconautas son conocidos por mucha gente que cree que Neil Armstrong, es el típico muchacho americano que estuvo en la radio inmediatamente antes de "Terry y los piratas". Nuestros héroes ocultos dan fe del deseo de una nueva era de encantamiento. Hemos quedado desengañados de los viejos sueños. Creíamos que la salud acumulada nos proporcionaría seguridad, y que el poder tecnológico nos permitiría manipular el medio hasta la total satisfacción de cada uno de nuestros deseos. Y hemos hallado tanta ansiedad como felicidad y más caos que progreso. Ahora parece haber llegado el momento de intentar otro camino. Ni la tecnología ni el gobierno pueden cambiar suficientemente el mundo para satisfacer las necesidades de personas que entienden, eventualmente, que

tienen que morir. De este modo revivimos el antiguo concepto del poder de la visión personal. El nuevo misticismo proclama que la iluminación debe preceder a los proyectos de reforma social. Antes debe purificarse el ojo del observador para que pueda ver nuevas posibilidades. Existe peligro en el encantamiento. Sabemos que el dominio tiránico de las máquinas, el provecho y el poder político sólo acarrearán una mayor injusticia y alienación. Pero de ello no se deduce que un retraimiento de la política hacia el misticismo natural o el particularismo servirá a la causa de la supervivencia. Una visión sin política es tan peligrosa como una política sin visión. Necesitamos los prodigios desconcertantes del mundo de Don Juan tanto como las protestas proféticas de los Berrigans. Y todos deberíamos apropiarnos de los ojos del cuervo y observar cuidadosamente nuestra velocidad y dirección de movimiento. Cuando Castaneda regresó de su vuelo con los cuervos se sintió desconcertado durante varios días. Vivía con la ansiedad común a todos los viajeros que penetran en el mundo del otro lado del espejo. Durante un tiempo no sabía si era un profesor que pretendía ser un cuervo o un cuervo fingiéndose profesor. Luego rió al saber que la verdad literal y la poesía no pueden estar nunca separadas. Lo importante es volar alto y regresar a la tierra.

SAM KEEN: Mientras seguía a Don Juan a lo largo de sus tres libros, sospeché, en ocasiones, que era una creación de Carlos Castaneda. Es casi demasiado bueno para ser cierto —un anciano indio sabio cuyo conocimiento de la naturaleza humana es superior a la de casi todo el mundo.

CARLOS CASTANEDA: La idea de que yo inventé una persona como Don Juan es inconcebible. El es difícilmente el tipo de personaje que mi tradición intelectual europea me hubiera llevado a inventar. La verdad es mucho más extraña. Yo no creé nada. Soy sólo un informante. No estaba preparado para efectuar los cambios que implicó en mi vida mi asociación con Don Juan.

KEEN: ¿Cómo y dónde conoció a Don Juan y se convirtió en su aprendiz?

CASTANEDA: Me hallaba acabando mi licenciatura en UCLA y planeaba asistir a una cátedra de graduación en Antropología. Quería convertirme en profesor y consideré que podía empezar con buen pie publicando un ensayo corto sobre plantas medicinales. Me traía sin cuidado el encontrar a un personaje raro como Don Juan. Estaba en una estación de autobuses, en Arizona, con un compañero de la facultad. Este me señaló a un anciano indio y me dijo que él conocía el peyote y las plantas medicinales. Quise darme tono y me presenté a Don Juan diciendo: "Entiendo que sabe usted mucho sobre peyote. Yo soy uno de los expertos en peyote (había leído *The Peyote Cult* de Weston La Barre) y creo que le gustaría venir a comer y hablar conmigo". Bien, sólo me miró y mi envalentonamiento se derritió. Me quedé mudo y entumecido. Yo era normalmente agresivo y locuaz por eso al quedar silenciado por una mirada era un acontecimiento extraño. Tras este encuentro comencé a visitarle y, un año más tarde, me comunicó que había decidido transmitirme el conocimiento de la brujería que había recibido de su maestro.

KEEN: Entonces Don Juan no es un fenómeno aislado. ¿Existe una comunidad de brujos que comparte un conocimiento secreto?

CASTANEDA: En efecto. Conozco a tres brujos y siete aprendices y existen muchos más. Si lee usted la conquista española de Méjico, hallará que los inquisidores católicos intentaron desarraigar la brujería por considerarla obra del diablo. Existe desde hace cientos de años. La mayoría de las técnicas que Don Juan me enseñó son muy antiguas.

KEEN: Algunas de las técnicas que utilizan los brujos son comunes a las de otros grupos ocultistas. Hay gente que utiliza los sueños para hallar objetos perdidos, y viajan fuera de sus cuerpos durante el sueño. Pero cuando explica cómo Don Juan y Don Genaro hicieron desaparecer su coche a plena luz del día no pude sino rascarme la cabeza. Sé que el hipnotismo puede crear la ilusión de la presencia o ausencia de un objeto. ¿Cree usted que fue hipnotizado?

CASTANEDA: Quizás, algo parecido. Pero hemos de empezar comprendiendo, como dice Don Juan, que existen muchas más cosas que el mundo que normalmente reconocemos. Lo que normalmente esperamos de la realidad está creado por un consenso social. Nos han enseñado cómo ver y entender el mundo. El ardid de la socialización consiste en convencernos de que las descripciones que acordamos definen los límites del mundo real. Lo que llamamos realidad es sólo una forma de ver el mundo, una forma sostenida por el consenso social.

KEEN: Entonces un brujo, como un hipnotizador, crea un mundo alternativo suscitando expectativas diferentes y manipulando indicaciones para producir un consenso social.

CASTANEDA: Exactamente. He llegado a comprender la brujería en términos de glosas como Talcott Parson. Una glosa es un sistema completo de percepción y lenguaje. Por ejemplo, esta habitación es una glosa. Hemos agrupado una serie de percepciones aisladas —suelo, techo, ventanas, luces, alfombras, etc.— para hacer con ello una totalidad simple. Pero tuvieron que enseñarnos a juntar el mundo de ese modo. Un niño explora el mundo con unas pocas ideas preconcebidas hasta que se le enseña a ver las cosas del modo que corresponde a las descripciones sobre las que todos están de acuerdo. El mundo es un acuerdo. El sistema de glosas parece ser algo similar al caminar. Hemos de aprender a caminar, pero una vez que hemos aprendido existe sólo una forma de caminar. Hemos de aprender a ver y a hablar, pero una vez que hemos aprendido estamos sujetos a la sintaxis del lenguaje y al modo de percepción que contiene.

KEEN: De modo que la brujería, como el arte, enseña un nuevo sistema de glosas. Cuando, por ejemplo, Vincent van Gogh rompió con la tradición artística y pintó *The Starry Nigh*, efectivamente, estaba diciendo: He ahí una nueva forma de ver las cosas. Las estrellas están vivas y se arremolinan alrededor de su campo de energía.

CASTANEDA: En parte. Pero existe una diferencia. Un artista, por lo general, se limita a ordenar de nuevo las glosas antiguas propias de la sociedad de la que es miembro. Esa calidad

de miembro consiste en ser un experto en las indicaciones del significado que están contenidas en una cultura. Por eje mplo, yo soy miembro, primariamente, como la mayoría de occidentales cultos, del mundo intelectual europeo. No es posible romper con una calidad de miembro sin introducirse en otra. Sólo se puede reordenar las glosas.

KEEN: ¿Estuvo Don Juan resocializándole o desocializándole? Le enseñó un nuevo sistema de significados o sólo un método de desprenderse del antiguo sistema para que usted pudiera ver el mundo como un niño maravillado?

CASTANEDA: Don Juan y yo no estamos de acuerdo en este punto. Yo afirmo que él me reglosó y él afirma que me deglosó. Al enseñarme brujería me proporcionó una nueva serie de glosas, un lenguaje nuevo y una forma nueva de ver el mundo. En una ocasión leí a Don Juan un fragmento de la filosofía lingüista de Ludwig Wittgenstein y rió diciendo: "Tu amigo Wittgenstein se lió demasiado ajustada la nariz al cuello de forma que ahora no puede ir a ningún lado".

KEEN: Wittgenstein es uno de los pocos filósofos que podría haber entendido a Don Juan. Su concepto sobre la existencia de muchas formas de lenguaje diferentes —ciencia, política, poesía, religión, metafísica, cada una con sus propias reglas y sintaxis— debería haberle permitido entender la brujería como un sistema alternativo de percepción y significado.

CASTANEDA: Pero Don Juan considera que lo que él llama ver, consiste en percibir el mundo sin interpretación alguna; es la pura percepción errática. La brujería es un medio para este fin. Para romper con la certeza de que el mundo es de la forma que siempre le han enseñado a uno, se debe aprender una nueva descripción del mundo —la brujería— y luego mantenerlos a ambos, el viejo y el nuevo, juntos. Entonces puede verse que ninguna de las descripciones es definitiva. En tal momento se descansa entre descripciones; se detiene el mundo y se ve. Nos quedamos con lo que maravilla. La verdadera maravilla de ver el mundo sin interpretación.

KEEN: ¿Cree usted que es posible llegar más allá de las interpretaciones con el uso de drogas psicodélicas?

CASTANEDA: No lo creo. Y esa es mi controversia con gente como Timothy Leary. Creo que improvisaba desde su calidad de miembro europeo y simplemente reordenaba antiguas glosas. Nunca he tomado LSD, según la consecuencia que deduzco de las enseñanzas de Don Juan los psicotrópicos sirven para detener el torrente de interpretaciones ordinarias, para intensificar las contradicciones internas de las glosas y para destruir la certeza. Pero las drogas solas no pueden permitirnos detener el mundo. Para hacer esto se necesita una descripción del mundo, alternativa. Por esta razón Don Juan tuvo que enseñarme brujería.

KEEN: Existe una realidad ordinaria que nosotros los occidentales consideramos a ciencia cierta el único mundo, y además existe, la realidad aparte del brujo. ¿Cuál es la diferencia esencial entre ambas?

CASTANEDA: Según la calidad de miembro europeo el mundo se crea, sobre todo, por lo que los ojos informan a la mente. En la brujería el cuerpo entero se utiliza como receptor. Como europeos vemos el mundo ahí afuera y nos hablamos sobre él. Nosotros estamos aquí y el mundo allí. Nuestros ojos alimentan la razón y no tenemos un conocimiento directo de las cosas. Según la brujería la carga de la vista es innecesario. Conocemos con el cuerpo entero.

KEEN: El occidental parte del supuesto de que sujeto y objeto están separados. Estamos aislados del mundo y hemos de traspasar cierta brecha para llegar a él. Para Don Juan y las tradiciones de la brujería, el cuerpo está ya en el mundo. Nos hallamos unidos con el mundo no alejados de él.

CASTANEDA: Así es. La brujería posee una teoría distinta de la personificación. El problema para esto reside en afinar y equilibrar el cuerpo para convertirlo en un buen receptor. Los europeos tratan sus cuerpos como si fuesen objetos. Los llenamos de alcohol, mala comida y ansiedad. Cuando algo no funciona pensamos que los gérmenes han invadido el cuerpo desde afuera y por eso importamos alguna medicina para curarlo. La enfermedad no es parte nuestra. Don Juan no piensa de este modo. Para él la enfermedad es una falta de armonía entre el

Castaneda a examen

cuerpo y su mundo. El cuerpo es conciencia y debe ser tratado impecablemente.

KEEN: Esto se asemeja a la idea de Norman O. Brown sobre los niños, los esquizofrénicos y los que padecen la divina locura de la conciencia Dionisiaca, quienes perciben las cosas y a las otras personas como extensiones de sus cuerpos. Don Juan sugiere algo similar cuando afirma que el hombre de conocimiento tiene fibras de luz que conectan su plexo solar con el mundo.

CASTANEDA: Mi conversación con el coyote es un buen ejemplo para ilustrar las diferentes teorías de personificación. Cuando se me acercó le dije: "Hola, coyotito, ¿cómo andamos?". Y me contestó: "Yo muy bien. ¿Cómo estás tú?". Ahora bien, yo no escuché estas palabras en la forma normal. Pero mi cuerpo supo que el coyote decía algo y lo traduje a un diálogo. Como intelectual mi relación con el diálogo es tan profunda que mi cuerpo tradujo automáticamente a palabras el sentimiento que el animal me comunicaba. Siempre vemos lo desconocido en términos de lo conocido.

KEEN: Cuando uno se halla en ese estado de conciencia mágica en el que los coyotes hablan y todo es perfecto y luminoso parece como si el mundo entero estuviera vivo y que los seres humanos se encuentran en una comunión que incluye a los animales y las plantas. Si nos desprendemos de nuestro supuesto arrogante de que somos la única forma vital que comprende y comunica, podremos descubrir todo tipo de cosas que nos hablan. John Lilly hablaba con los delfines. Quizá nos sentiríamos menos alienados si pudiéramos creer que no somos la única forma de vida inteligente.

CASTANEDA: Podríamos hablar con cualquier animal. Para Don Juan y los otros brujos no hubo nada extraordinario en mi conversación con el coyote. El caso es que afirmaron que debería haber conseguido un animal más digno como amigo. Los coyotes son amigos de trucos y no son dignos de confianza.

KEEN: ¿Qué amigos se recomiendan?

CASTANEDA: Las serpientes son muy buenos amigos.

KEEN: En una ocasión mantuve una conversación con una serpiente. Una noche soñé que había una serpiente en el desván de la casa donde viví siendo niño. Agarré un bastón e intenté matarla. A la mañana siguiente expliqué el sueño a una amiga y me recordó que no era bueno matar a las serpientes, aún cuando se soñaran en el desván. Me sugirió que la próxima vez que me apareciera una serpiente en un sueño debía alimentarla o hacer algo para ofrecerle mi amistad. Unas horas más tarde, iba en mi motocicleta por una carretera poco transitada y allí me estaba esperando, una serpiente de cuatro pies, alargada, tomando el sol. Paré a su lado y no se movió. Tras habernos mirado detenidamente decidí que debía hacer algo para que supiera que me arrepentía de haber golpeado a su hermana en el sueño. Me acerqué y le toqué la cola. La levantó y me indicó que había precipitado nuestra intimidad. De modo que me separé y sólo me quedé mirando. A los cinco minutos se alejó entre los matorrales.

CASTANEDA: ¿No se la llevó usted?

KEEN: No.

CASTANEDA: Era un excelente amigo. El hombre puede aprender a llamar a las serpientes. Lo notan todo, su actividad y su sentimiento. Pero se debe estar en muy buena forma, en calma y recogido —en un estado de ánimo amistoso, sin dudas ni asuntos pendientes.

KEEN: Mi serpiente me enseñó que siempre había tenido sentimientos paranoides con la naturaleza. Consideraba a los animales y a las serpientes peligrosos. Después de mi encuentro no pude volver a matar a una serpiente y comenzó a ser más verosímil en mí el sentimiento de que podía existir algún tipo de nexo vital.

Nuestro ecosistema bien podría incluir la comunicación entre diferentes formas de vida.

CASTANEDA: Don Juan tiene una teoría muy interesante sobre esto. Las plantas, así como los animales, siempre nos afectan. Afirma que si no nos disculpamos con las plantas por cojerlas estamos expuestos a enfermar o a sufrir un accidente.

KEEN: Los indios americanos tienen creencias parecidas

sobre los animales que matan. Si no agradecemos al animal que nos da su vida para que podamos vivir, su espíritu puede ocasionarnos daños.

CASTANEDA: Tenemos todo en común con todo lo vivo. Algo se altera cada vez que herimos deliberadamente la vida de las plantas o de los animales. Tomamos la vida para seguir viviendo pero hemos de estar dispuestos a dar nuestras vidas sin resentimiento cuando llegue nuestra hora. Nos creemos tan importantes y nos tomamos tan en serio que olvidamos que el mundo es un gran misterio que nos enseñará si escuchamos.

KEEN: Quizás las drogas psicotrópicas borren momentáneamente nuestro ego aislado y permitan una fusión mística con la naturaleza. La mayoría de las culturas que han referido un sentido de comunión entre el hombre y la naturaleza han hecho uso ceremonial de las drogas psicodélicas. ¿Había tomado peyote cuando habló con el coyote?

CASTANEDA: No. Nada en absoluto.

KEEN: ¿Y fue esta experiencia más intensa que en otras oportunidades en las que Don Juan le dio plantas psicotrópicas?

CASTANEDA: Mucho más intensa. En todas las ocasiones que tomé plantas psicotrópicas sabía que había tomado algo y siempre podía poner en duda la validez de la experiencia. Pero cuando el coyote me habló no tenía defensas. No podía ponerlo de lado con una explicación. Había parado el mundo, realmente y, durante un corto lapso de tiempo, estaba completamente fuera de mi sistema europeo de glosas.

KEEN: ¿Cree que Don Juan vive en este estado de conciencia la mayor parte del tiempo?

CASTANEDA: Sí, vive en el tiempo mágico y de vez en cuando viene al tiempo ordinario. Yo vivo en el tiempo ordinario y de tanto en tanto me sumerjo en el tiempo mágico.

KEEN: Cualquiera que viaje hasta alejarse tanto de los ajetreteados senderos del consenso debe sentirse muy solo.

CASTANEDA: En efecto. Don Juan vive en un mundo pasmoso y ha dejado muy atrás a la gente rutinaria. Una vez que estaba con Don Juan, y su amigo Don Genaro, vi la soledad

que compartían y la tristeza al dejar atrás todo el decorado y las pautas de la sociedad ordinaria. Creo que Don Juan convierte su soledad en arte. El contiene y controla el poder, lo asombroso y la soledad que convierte en arte.

Su arte es el modo metafórico en el que vive. Por eso sus enseñanzas tienen ese sabor dramático y esa unidad. El construye deliberadamente su vida y su forma de enseñar.

KEEN: Por ejemplo, cuando Don Juan le llevaba a las montañas a cazar animales, ¿estaba representando conscientemente una alegoría?

CASTANEDA: Sí. No tenía ningún interés en la caza como deporte o para conseguir comida. En los diez años que le he conocido, Don Juan ha matado sólo cuatro animales que yo sepa, y sólo en las ocasiones en que vio que esa muerte era un regalo para él, del mismo modo que su muerte sería un día un regalo para algo. Una vez cazamos un conejo en una trampa que habíamos preparado y Don Juan creyó que yo debía matarlo porque había llegado su hora. Yo estaba desesperado pues tenía la sensación de que yo mismo era el conejo. Intenté liberarlo pero no pude abrir la trampa. Por eso pateé la trampa y accidentalmente quebré el cuello del conejo. Don Juan había estado intentando enseñarme que debía asumir la responsabilidad de estar en este mundo maravilloso. Se inclinó hacia mí y me susurró al oído: "Ya te dije que a este conejo se le había acabado el tiempo de vagar por este hermoso desierto". Planteó la metáfora conscientemente para mostrarme la actitud del guerrero. Un guerrero es un hombre que caza y acumula poder personal. Para llevar a cabo esto es necesario desarrollar la paciencia y la voluntad y moverse, deliberadamente, por el mundo. Don Juan utilizó la dramática situación del hecho de la caza para dejar la enseñanza grabada en mi cuerpo.

KEEN: En su libro más reciente, *Viaje a Ixtlán*, cambia la impresión dada en su primer libro sobre el uso de plantas psicotrópicas como principal método que Don Juan se proponía para iniciarle en la brujería. ¿Cómo ubicaría ahora el lugar de los psicotrópicos en esas enseñanzas?

CASTANEDA: Don Juan sólo utilizó las plantas psicotrópicas durante el período medio de mi aprendizaje porque yo era tan estúpido, sofisticado y engreído. Yo insistía en mi descripción del mundo como si esa fuera la única verdad. Los psicotrópicos abrieron una brecha en mi sistema de glosas. Destruyeron mi certeza dogmática. Pero pagué un precio enorme por ello. Cuando se disolvió el pegamento que mantenía unido mi mundo, mi cuerpo se debilitó y necesité varios meses para recuperarme. Estaba ansioso y funcionaba a un nivel bajísimo.

KEEN: ¿Usa Don Juan regularmente drogas psicotrópicas para parar el mundo?

CASTANEDA: No. Puede pararlo a voluntad. Me dijo que era inútil que yo intentase ver sin la ayuda de plantas psicotrópicas. Pero si me hubiese conducido como guerrero aceptando la responsabilidad no hubieran sido necesarias, sólo debilitarían mi cuerpo.

KEEN: Eso puede suponer toda una conmoción para sus admiradores. Usted es algo parecido a un santo patrono de la revolución psicodélica.

CASTANEDA: En verdad tengo partidarios que tienen algunas ideas extrañas sobre mí. Iba en camino a una clase que daba en Long Beach, en el estado de California, hace unos días, y un individuo que me conocía me señaló y dijo a una chica: "¡Eh!, este es Castaneda". Ella no le creyó pues suponía que yo debía ser muy místico. Un amigo recogió varias de las versiones que circulaban sobre mí. El consenso opina que tengo los pies místicos.

KEEN: ¿Pies místicos?

CASTANEDA: Sí, que ando descalzo como Jesús y que no tengo callos. Se supone que estoy drogado todo el día. También me he suicidado y he muerto en varios lugares diferentes.

Una clase estuvo a punto de escandalizarse cuando empecé a hablar sobre fenomenología y la calidad de miembro para analizar la percepción y la socialización. Querían que les hablase de relax, sintonía y el estallido de sus mentes. Pero para mí el entendimiento es importante.

KEEN: Los rumores crecen cuando existe un vacío de información. Sabemos algo sobre Don Juan pero demasiado poco sobre Castaneda.

CASTANEDA: Esto es una parte deliberada de la vida de un guerrero. Para poder entrar y salir en mundos diferentes como una comadreja no hay que llamar la atención. Cuanto más conocido es uno o más identificable, más restringida está la libertad. Cuando la gente tiene ideas definidas sobre quién eres y cómo te mueves, se anula la posibilidad de movimiento. Una de las primeras cosas que me enseñó Don Juan fue que debía borrar mi historia personal. Si lentamente creamos una niebla alrededor nuestro, entonces no se nos dará por consabidos y tendremos más libertad para cambiar. Esa es una de las razones por las que evito las cintas magnetofónicas cuando doy clase y las cámaras fotográficas.

KEEN: Quizá podamos ser personales sin necesidad de ser históricos. Ahora usted minimiza la importancia de la experiencia psicodélica en relación con su aprendizaje. Y tampoco parece que usted vaya por ahí realizando los trucos que dice poseen los brujos. ¿Cuáles son los elementos de las enseñanzas de Don Juan más importantes para usted? ¿En que sentido lo han cambiado estas enseñanzas?

CASTANEDA: Las ideas más aplicables han sido las de convertirme en un guerrero y en hombre de conocimiento, con la esperanza final de poder conseguir parar el mundo y ver. Me proporcionaron paz y confianza en mi capacidad para controlar mi vida. Cuando conocí a Don Juan yo poseía muy poco poder personal. Había llevado una vida muy excéntrica. Habían pasado muchas cosas desde mi nacimiento en Brasil. Era aparentemente agresivo y engreído pero interiormente indeciso e inseguro. Siempre sacaba excusas para mí mismo. En una ocasión Don Juan me acusó de ser un niño profesional porque estaba sumido en la autocompasión. Me sentía como una hoja expuesta al viento. Como la mayoría de los intelectuales tenía la espalda protegida. No iba a ninguna parte. No era capaz de ver ningún estilo de vida realmente atractivo. Consideraba que todo lo que podía hacer era ajustarme a una vida madura y

aburrida, o buscar formas más sofisticadas de entretenimiento, como el consumo de drogas psicodélicas, marihuana y aventuras sexuales. Todo esto venía además exagerado por mis hábitos introspectivos. Siempre estaba autobservándome y hablando conmigo mismo. Rara vez detenia el diálogo interno. Don Juan me enseñó a observar el exterior, a ver la magnificencia del mundo y el modo de acumular poder personal.

No creo que exista otra forma de vida si se quiere estar en forma.

KEEN: Parece que Don Juan le atrapó con el viejo truco filosófico de ponerle la muerte frente a sus ojos. Me sorprendió esta actitud tan clásica en Don Juan. Me recordaba la idea platónica de que un filósofo debía estudiar la muerte antes de tener acceso al mundo real y, la definición de Martin Heidegger del hombre, como el ser que va hacia la muerte.

CASTANEDA: Sí, pero el método de Don Juan tiene una particularidad poco común, ya que parte de la tradición de la brujería, según la cual la muerte es una presencia física que puede sentirse y verse. Una de las glosas en brujería dice que la muerte está siempre a tu izquierda. La muerte es un juez imparcial que le hablará siempre con la verdad y le proporcionará el consejo preciso. Después de todo la muerte no tiene prisa. Te alcanzará mañana o la semana próxima o dentro de cincuenta años. No le importa. En el momento en que recordamos que finalmente debemos morir nos reducimos al tamaño correcto.

Creo que esta idea no queda suficientemente clara. La glosa —“la muerte está a nuestra izquierda”— no es, en brujería, una noción; ES UNA PERCEPCIÓN. Cuando el cuerpo encara apropiadamente el mundo y movemos los ojos hacia la izquierda, podemos constatar un hecho extraordinario, la presencia, como una sombra, de la muerte.

KEEN: En la tradición existencial, los argumentos sobre el tema de la responsabilidad suele conducir al tema de la muerte.

CASTANEDA: En este caso Don Juan es un buen existencialista. Si no existe forma de averiguar si disponemos de un minuto más de vida, tenemos que vivir cada momento como si fuera el último. Cada acto es la última batalla del guerrero. Por

eso hay que actuar siempre impecablemente. Nada puede quedar pendiente. Este concepto supuso una gran liberación para mí. Ya no tengo cabos sueltos; nada me está esperando. Estoy aquí hablando con usted y quizás nunca vuelva a Los Angeles. Pero eso no importa porque lo dejé todo arreglado antes de venir.

KEEN: Este mundo de la muerte y los resolutismos está muy lejos de las utopías psicodélicas en las que la visión de un tiempo infinito destruye la calidad trágica de la elección.

CASTANEDA: Cuando la muerte está a nuestra izquierda, debemos crear el mundo por medio de una sucesión de decisiones. No hay grandes ni pequeñas decisiones, sólo decisiones que deben hacerse ahora.

Y no hay tiempo para la duda o el remordimiento. Si empleo mi tiempo para lamentarme de lo que hice ayer, eludo las decisiones que necesito hacer hoy.

KEEN: ¿Cómo le enseñó Don Juan a ser termitante?

CASTANEDA: Hablaba a mi cuerpo con sus actos. Yo solía dejarlo todo pendiente y nunca decidía nada. Para mí decidir era horrible. Me parecía injusto que una persona sensible tuviera que decidir. Un día me preguntó Don Juan: “¿Crees que tu y yo somos iguales?”. Yo era un estudiante universitario y un intelectual y él era un viejo indio, pero condescendí y le dije: “Claro que somos iguales”. El contestó: “No creo que seamos iguales. Yo soy un cazador y un guerrero y tú eres un cabrón. Yo estoy listo para recapitular mi vida en cualquier momento. Tu débil mundo de indecisiones y tristeza no es igual al mío”. Bien, me sentía muy insultado y me hubiera marchado, pero estábamos en medio del desierto. Así que me senté y quedé atrapado en las redes de mi ego. Iba a esperar hasta que él decidiera volver a casa. Después de muchas horas vi que Don Juan se quedaría allí para siempre si era necesario. ¿Por qué no? Para un hombre que no tiene asuntos pendientes ese es su poder. Finalmente me di cuenta que ese hombre no era como mi padre, quien podía hacer veinte propósitos de año nuevo sin cumplir ninguno de ellos. Las decisiones de Don Juan eran irrevocables en cuanto de él dependiera. Sólo podían

anularse por las decisiones de otros. Así que me acerqué y le toqué, y él se levantó y fuimos a casa. El impacto de este acto fue tremendo. Me convenció de que el camino del guerrero es una forma de vida imponente y poderosa.

KEEN: No es tanto el contenido, lo importante de la decisión, sino el acto de ser terminante.

CASTANEDA: Eso es lo que Don Juan quiere decir con tener un gesto. Un gesto es un acto deliberado sostenido por el poder que nos invade al tomar una decisión. Por ejemplo, si un guerrero encuentra una serpiente entumecida y fría, se las apaña para inventar el modo de llevar a la serpiente a un lugar caliente sin ser mordido. El guerrero tendrá un gesto con la serpiente por el sólo hecho de hacerlo. Pero lo realizará a la perfección.

KEEN: Parecen existir muchos paralelos entre la filosofía existencial y las enseñanzas de Don Juan. Lo que usted ha dicho sobre la decisión y el gesto sugiere que Don Juan como Nietzsche o Sartre, cree que la voluntad, más que la razón, es la facultad fundamental del hombre.

CASTANEDA: Creo que así es. Le explicaré por mí mismo. Lo que quiero hacer, y quizá llegue a conseguir, es hacer que la razón deje de controlarme. Mi mente ha estado controlada toda la vida y me mataría antes de renunciar al control. En un momento de mi aprendizaje me deprimí profundamente. Estaba abrumado por el terror, la tristeza y los pensamientos suicidas. Entonces Don Juan me advirtió que era uno de los trucos de la razón para retener el control. Dijo que mi razón hacía sentir a mi cuerpo que no existía motivo para seguir viviendo. Una vez que mi mente libró esta última batalla y perdió, la razón comenzó a ocupar su propio sitio como instrumento del cuerpo.

KEEN: "El corazón tiene razones que la razón no entiende". Y así ocurre con el resto del cuerpo.

CASTANEDA: Eso es. El cuerpo tiene una voluntad propia, o mejor dicho, la voluntad es la voz del cuerpo. Por eso Don Juan expresaba sus enseñanzas, constantemente, en forma dramática. Mi intelecto podía rechazar fácilmente su

mundo en brujería por insensato. Pero mi cuerpo se sentía atraído por su mundo y por su forma de vivir. Y una vez que el cuerpo hubo tomado posesión se estableció un nuevo y saludable orden.

KEEN: Las técnicas de Don Juan para abordar los sueños me sedujeron porque sugerían la posibilidad del control voluntario de las imágenes oníricas. Es como si propusiera el establecimiento de un observatorio permanente y estable en el espacio interior. Hábleme del aprendizaje del control del sueño según Don Juan.

CASTANEDA: El truco en los sueños consiste en sustentar suficientemente las imágenes del sueño para observarlas detenidamente. Para alcanzar esta clase de control se necesita elegir algo con antelación y hallarlo más tarde en el sueño. Don Juan me indujo a utilizar mis manos como punto de referencia para volver a encontrarlas al contraponerlas a mi visión de las imágenes. Después de varios meses aprendía a encontrarme las manos y a detener el sueño. Y tanto me fascinó la técnica que apenas podía aguardar a la noche para empezar a soñar.

KEEN: ¿Hay algún parecido entre la detención de las imágenes del sueño y el detener el mundo?

CASTANEDA: Es parecido. Pero existen diferencias. Una vez se es capaz de hallar las manos a voluntad, es evidente que eso es sólo una técnica. Lo que se pretende es el control. Un hombre de conocimiento debe acumular poder personal. Pero eso no es suficiente para parar el mundo. También es necesario cierto abandono. Debe silenciarse el diálogo interno de la mente y dejarse penetrar por el mundo exterior.

KEEN: ¿De las muchas técnicas que Don Juan le enseñó para parar el mundo, cuál practica aún?

CASTANEDA: Mi disciplina principal en este momento es romper con mis rutinas. Yo he sido siempre una persona muy rutinaria. Comía y dormía según un horario. En 1965 comencé a cambiar los hábitos. Escribía durante las horas tranquilas de la noche y dormía y comía cuando sentía necesidad. Ahora he desmontado muchas de mis formas habituales de actuar y

poco tiempo seré imprevisible y sorpresivo incluso para mí mismo.

KEEN: Su disciplina me recuerda el cuento Zen en el que dos discípulos fanfarroneaban sobre poderes milagrosos. Un discípulo afirmaba que el fundador de la secta a la que él pertenecía podía, desde el borde de un río, escribir el nombre de Buda sobre un pedazo de papel que sostenía su ayudante en la orilla opuesta. El segundo discípulo contestó que tal milagro no le conmovía. "Mi milagro", dijo, "es que cuando siento hambre como y cuando tengo sed, bebo".

CASTANEDA: Este elemento de compromiso en el mundo es lo que me ha mantenido en el camino que Don Juan me enseñó. No hay necesidad de trascender el mundo. Todo lo que necesitamos saber, si estamos atentos, está justamente frente a nosotros. Si nos sumergimos en un estado de realidad no ordinaria, como ocurre con el uso de plantas psicotrópicas, es sólo para extraer de esto lo que necesitamos para ver el carácter milagroso de la realidad ordinaria. Para mí la forma de vivir —el camino con corazón— no es introspección o trascendencia mística sino presencia en el mundo. Este mundo es el terreno de caza de un guerrero.

KEEN: El mundo que han descrito Don Juan y usted está lleno de coyotes mágicos, cuervos encantados y hermosas brujas. Es fácil notar como todo esto podía atraparle. Pero, ¿qué ocurre en el mundo de la persona urbanizada moderna? ¿Dónde está lo mágico ahí? Si pudiéramos vivir en las montañas quizás podríamos aún maravillarnos. Pero, ¿cómo es eso posible cuando estamos a un paso de la autopista?

CASTANEDA: En una ocasión le pregunté eso mismo a Don Juan. Estábamos sentados en un café de Yuma y le insinué que yo podría aprender a parar el mundo y a ver, si viviese con él en el desierto. Observó por la ventana a los coches que cruzaban y dijo: "Ese, el de ahí afuera es tu mundo. No puedes rechazarlo. Eres un cazador de ese mundo". Ahora vivo en Los Angeles y he hallado el modo en que puedo usar este mundo para complacer mis necesidades. La vida sin rutinas en un mundo rutinario es todo un desafío; pero puede hacerse.

KEEN: El nivel de ruidos y la presión constante de masas de gente parecen destruir el silencio y la soledad que sería esencial para parar el mundo.

CASTANEDA: En absoluto. De hecho, el ruido puede utilizarse. Puede usarse el ruido de la autopista para aprender a escuchar el mundo exterior. Cuando paramos el mundo, el mundo que paramos es el que normalmente mantenemos con nuestro continuo diálogo interior. Una vez que usted detiene el balbuceo interno, se detiene lo que aguanta su propio mundo. Las descripciones quedan aniquiladas, es entonces cuando comienza el cambio de la personalidad. Cuando nos concentramos en los sonidos podemos darnos cuenta que es difícil, para el cerebro, catalogar todos los sonidos, y al poco tiempo dejamos de intentarlo. Es distinto en la percepción visual que mantiene el proceso de categorización y pensamiento. Resulta tan sosegado cuando consiguen detenerse las palabras, categorías y juicios.

KEEN: El mundo interno cambia, pero ¿qué ocurre con el mundo externo? Podemos revolucionar la conciencia individual sin tocar las estructuras sociales que han creado nuestra alienación. ¿Existe algún lugar en su pensamiento para la reforma política o social?

CASTANEDA: Yo nací en Latinoamérica, donde los intelectuales están constantemente hablando de revoluciones políticas y sociales y donde se tiran montones de bombas. Pero la revolución no ha cambiado demasiado. No hace falta mucho valor para colocar una bomba en un edificio, pero para dejar de fumar, detener la ansiedad o el diálogo interno, tiene uno que rehacerse. Ahí es donde empieza la reforma real.

Estaba, no hace mucho tiempo, con Don Juan en Tucson, cuando se celebraba la Earth Week¹. Un hombre daba una conferencia sobre ecología y los desastres de la guerra en Vietnam. Estaba fumando constantemente. Dijo Don Juan: "No puedo imaginarme que este hombre esté preocupado por los cuerpos de los demás cuando no le gusta el suyo propio".

1. Semana de la Tierra.

Nuestra principal preocupación debiera ser para con nosotros mismos. Sólo puedo preocuparme del prójimo estando en el apogeo de mi fuerza y no hallándome deprimido. Para mantenerme en esta posición debo tener mi cuerpo en forma. Cualquier revolución debe iniciarse aquí, en este cuerpo. Puedo modificar mi cultura pero sólo desde el interior de un cuerpo sintonizado impecablemente con este mundo misterioso. Para mí, la verdadera hazaña consiste en el arte de convertirse en guerrero, pues ese, como dice Don Juan, es el único camino para equilibrar el terror de ser un hombre con la maravilla de ser un hombre.

TIME MAGAZINE

Don Juan y el aprendiz de brujo

Glendower: "Puedo convocar a los espíritus de las enormes profundidades".

Hotspur: ¿Ah sí?, también yo puedo hacerlo o cualquier hombre, pero ¿se presentan cuando los convocas?

Enrique IV, Parte 1

La frontera mejicana es una gran línea divisoria. Por debajo de ella, las estructuras acumuladas del "racionalismo" occidental se agitan y se hunden. Las formas familiares de la sociedad —terrateniente y campesino, sacerdote y político— se extienden sobre un terreno extraño, el Méjico oculto, con sus *brujos* y *carismáticos*¹, sus curanderos y adivinadores. Algunas de sus prácticas en los cultos del peyote, del hongo y del dondiego de día, se remontan los antiguos aztecas y toltecas, o sea hace unos 2.000 ó 3.000 años. Cuatro siglos de represión católica en nombre de la fe y la razón, redujeron las antiguas formas al nivel de subcultura, ridiculizada y perseguida, sin embargo, en este país de 53 millones de habitantes hay muchos mercados de

pueblo que tienen sus vendedores de hierbas curativas, botones de peyote o colibris disecados; el mundo de los brujos está muy arraigado. Sus cultos han sido durante mucho tiempo el objeto de interés de los antropólogos. Pero hace cinco años, difícilmente hubiera podido suponerse que una tesis doctoral sobre esta materia recóndita, publicada por la prensa conservadora de la Universidad de California, se convertiría en las oras más vendidas a principios de la década del setenta.

VIEJO YAQUI: el libro era *Las enseñanzas de Don Juan: Una forma yaqui de conocimiento* (1968). Con su continuación, *Una realidad aparte* (1971) y el actual *Viaje a Ixtlán* (1972), han convertido en figuras legendarias en EE.UU. a su autor y a su personaje —un antropólogo llamado Carlos Castaneda y un anciano y misterioso indio yaqui de Sonora llamado Juan Matus. Esencialmente, los libros de Castaneda son el relato de la iniciación de un racionalista europeo en la práctica de la brujería india. Abarcan un periodo de diez años durante los cuales, bajo la tutela extraña, esforzada y en ocasiones cómica de Don Juan, un joven académico se esfuerza por penetrar y asir lo que él llama la "realidad aparte" del mundo de los brujos. La lectura de la iluminación es un tema común entre los libros favoritos de los jóvenes americanos de hoy (ejemplo: la novela de Herman Hesse *Siddhartha*). La diferencia radica en que Castaneda no presenta este ciclo sobre Don Juan como novela sino como hechos documentales sin adornos.

El astuto y viejo brujo de cuerpo curtido, y su correcto académico, hallaron al comienzo una audiencia entre los jóvenes de la contracultura, a muchos de los cuales intriguaron las experiencias narradas por Castaneda sobre plantas alucinógenas (o psicotrópicas): hierba Jimson, hongos mágicos, peyote. De *Las enseñanzas*, se han vendido más de 300.000 ejemplares en rústica y se sigue vendiendo a un ritmo de 16.000 ejemplares por semana. Pero los libros de Castaneda no hacen propaganda a las drogas y ahora la clase media y medianamente culta lo critica. Ixtlán es un "best-seller" en edición de lujo, y las ventas de su edición rústica, según el agente de Castaneda, Ned Brown, convertirán en millonario a su autor.

Para decenas de miles de lectores, jóvenes y viejos, el primer encuentro de Castaneda con Juan Matus —que tuvo lugar en 1960, en una polvorienta estación de autobuses de Arizona, cerca de la frontera mejicana— es un acontecimiento literario más conocido que el encuentro entre Dante y Beatriz junto al Arno. Pues las enseñanzas de Don Juan han sido editadas en el momento preciso en que la mayor parte de los americanos están más dispuestos que nunca a considerar una aproximación “no racional” a la realidad. Esta nueva apertura de la mente se manifiesta a muchos niveles, desde los experimentos de percepción extrasensorial, subvencionados indirectamente por el gobierno de los EE.UU., hasta las multitudes lacrimógenas de jóvenes de trece años en California emocionados por el último guru que desciende de un “charter-jet” de Bombay. El acupunturista comparte ahora la atención con Marcus Welly, doctor en medicina, y parece que sus agujas funcionan, nadie sabe por qué. Sin embargo, con la creciente fama de Castaneda, las dudas han comenzado a aumentar. Don Juan no tiene ningún otro testigo verificable y Juan Matus es un hombre tan común entre los indios yaquis como John Smith algo más al norte. ¿Es real Castaneda? Si es así, ¿él inventó a Don Juan? ¿Pretende Castaneda arreglar el mundo?

Entre estas posibilidades hay una cosa segura. No hay duda de que Castaneda, o un hombre con ese nombre, existe: está vivo y en perfecto estado en Los Angeles, es un locuaz antropólogo moreno, rodeado de pruebas de existencia tan concretas como una furgoneta Volkswagen, una tarjeta de crédito “Master Charge”, un apartamento en Westwood y una casa en la playa. Su celebridad también es concreta. Ahora le dificulta el impartir sus clases.

Actualmente vive “del modo más inaccesible que puede” en Los Angeles, cargando sus baterías de vez en cuando, en lo que él y Don Juan llaman un “sitio de poder” en la cima de una montaña al norte, cerca de Malibu: un anillo de peñascos que domina el Pacífico. Hasta el momento ha rechazado el estallido de ofertas cinematográficas. “No quiero ver a Anthony Quinn en el papel de Don Juan”, contesta con aspereza.

Cualquiera que intenta indagar en la vida de Castaneda se enfrenta con un laberinto de contradicciones. Pero para los admiradores de Castaneda esto apenas importa. “Considérelo así”, dice uno, o bien Castaneda ha explicado la verdad documentada sobre él y Don Juan, en cuyo caso es un gran antropólogo. O bien es una verdad imaginativa, y entonces es un gran novelista. Cara o cruz, Carlos gana.

De acuerdo, aunque el hombre sea un enigma envuelto en misterio o envuelto en tortilla, la obra es maravillosamente lúcida. La historia de Castaneda se despliega con un poder narrativo sin par en otros estudios antropológicos. Su terreno —sembrado de cactus, desde los macizos relucientes de lava de los desiertos de Méjico al destartalado interior de la choza de Don Juan— se convierte en perfectamente real. En detalle, es un mundo tan concienzudamente articulado como el del Yoknapatawpha County de Faulkner. En todos los libros, pero especialmente en *Viaje a Ixtlán*, Castaneda consigue hacer experimentar al lector la presión de vientos misteriosos y el temblor de las hojas en el crepúsculo, la peculiar vigilancia del cazador ante los sonidos y el olor, la mezquina vida india en el fondo de la roca, la fragancia cruda del tequila, y el detestable gusto fibroso del peyote, el polvo en el coche y la sublimidad del vuelo del cuervo. Es un soberbio escenario concreto, inmerso en el significado animista. Lo cual resulta muy apropiado, para la absoluta rareza de los acontecimientos que describe.

La educación de un brujo, como Castaneda la describe, es rigurosa. Supone la destrucción, llevada a cabo por Don Juan, de la interpretación del mundo del joven antropólogo; de lo que puede y no puede llamarse “real”. *Las enseñanzas* describe los primeros pasos del proceso. Estos abarcaron el uso de drogas naturales. Como la *Lophophora williamsii*, el cactus peyote que, como asegura Don Juan, revela una entidad llamada Mescalito, un maestro poderoso que “señala la forma correcta de vivir. La hierba Jimson, de la cual Don Juan habló como de una implacable presencia femenina. Y el *humito*¹, una prepara-

1. En español en el original.

ción hecha de polvo de hongos *Psilocybe* que han sido secados y recogidos un año antes, mezclados con cinco plantas diferentes, incluyendo la salvia. Esto era fumado en una pipa ritual y se utilizaba para la adivinación.

Don Juan insistía en que tales drogas permitían el acceso a los “poderes de fuerzas impersonales distribuidas por el mundo, que un “hombre de conocimiento” —así denomina al brujo— debe aprender a usar. Preparadas y administradas por Don Juan, las drogas sumergían a Castaneda en confrontaciones ora espeluznantes o ya extáticas. Después de haber mascado botones de peyote, Castaneda encontró a Mescalito sucesivamente con la forma de un perro negro, de una columna de luz sonora, de un ser con aspecto de grillo de cabeza verde y verrugosa. Escuchó retumbar con ruido imponente e inexplicable a las montañas de lava. Tras haber fumado el humito y haber hablado con un coyote bilingüe, pudo ver al “guardián” (...) erigirse ante él en forma de mosquito de unos 30 metros de altura, ásperos mechones de pelos puntiagudos y mandíbulas babeantes. Tras haberse frotado el cuerpo con un unguento hecho de datura, el aterrizado antropólogo experimentó todas la sensación de volar.

A pesar de todo esto, con frecuencia Castaneda no sabía lo que estaba ocurriendo. No podía estar seguro de lo que aquello significaba y ni siquiera de si “realmente” le había ocurrido algo. Esta interpretación tenía que proporcionarla Don Juan.

¿Por qué, entonces, en una época saturada de descripciones sobre buenos y malos “viajes”, tienen que ser las sensaciones de Castaneda más interesantes que las de cualquier otro? En primer lugar, porque en apariencia estaban dirigidas dentro de un sistema —aunque, en aquel momento, él no lo comprendiera— impuesto con disciplina rigurosa y sacerdotal por su guía indio. En segundo lugar, porque Castaneda tomó gran cantidad de notas extraordinarias vividas. Una prueba descriptiva de los efectos del peyote (se refiere a la experiencia de arrastrarse a través de un recinto alargado con muros que parecían estar hechos de “papel de plata” sólido). Y lo que quizá sea más importante es que Castaneda se mantuvo en el papel de un

racionalista cualquiera. Su único recurso eran las preguntas: un esfuerzo persistente y a menudo titubeante para mantener un diálogo socrático con Don Juan. (Un ejemplo de esto fue el intento frustrado para hacer admitir al anciano brujo que una sensación de vuelo inducida por psicotrópicos no era objetivamente como el de un pájaro).

Según su relato, la primera parte del aprendizaje de Castaneda duró desde 1961 a 1965, cuando, temiendo perder su sentido de la realidad —y disponiendo ya de miles de hojas llenas de notas— se despidió de Don Juan. En 1968, cuando apareció *Las enseñanzas de Don Juan*, fue de nuevo a Méjico para darle un ejemplar al anciano. Entonces se inició un segundo ciclo de instrucción. Castaneda constató gradualmente que la utilización de plantas psicotrópicas no era un fin en sí mismo, y que el camino del brujo podía recorrerse sin las drogas.

Pero esto suponía un dominio perfecto de la voluntad. Don Juan insistía en que un hombre de conocimiento sólo podía desarrollarse si antes se convertía en un “guerrero” —no un soldado profesional en un sentido literal, sino en un hombre unificado con su medio, ágil y libre del sentimiento o de la “historia personal”. El guerrero sabe que cada acto suyo puede ser el último. Está solo. La muerte es la raíz de su vida, y ante su presencia constante, realiza sus actos “impecablemente”. Este estoicismo existencial es una idea clave de los libros. La meta del guerrero al convertirse en “hombre de conocimiento”, y de este modo llegar a ser un brujo, es “ver”. “Ver”, según el sistema de Don Juan, significa experimentar el mundo directamente, agarrando su esencia, sin interpretarlo. El segundo libro de Castaneda *Una realidad aparte*, describe el empeño de Don Juan para inducirle a “ver” con la ayuda del humo del hongo. *Viaje a Ixtlán*, trata del segundo estadio: “ver” sin drogas; narra muchas experiencias en el desierto anteriores a la iniciación de Castaneda al peyote, la datura y los hongos.

(Castaneda apunta al imperativo central, de desarrollar una conciencia total del cuerpo, para llegar a discernir incluso los acontecimientos más efímeros del mundo que nos rodea). Esto resulta más fácil decirlo que hacerlo. Parte del aprendizaje im-

plicaba una armonización meticulosa, incluso devota, de los sentidos con el desierto, los animales y los pájaros, los sonidos y las sombras, los cambios del viento y los lugares en los que un chamán puede encararse con las entidades espirituales: sitios de poder, huecos de refugio. Cuando Castaneda describe su educación como cazador y recolector de plantas, aprendiendo sobre las virtudes de las plantas, la caza de conejos con trampa, la narración es absorbente. Don Juan y el desierto le permiten, esporádicamente y sin el uso de drogas, “ver” o, como lo explica el yaqui, “parar el mundo”. Pero tal estadio de experiencia, libre de toda interpretación, no puede describirse, incluso para aquellos que creen en Castaneda a pies juntillas.

SABIOS: No todo el mundo puede, lo hace, o lo quiere. Pero en algunos círculos la obra de Castaneda se admira con extravagancia como el resucitar de una forma de conocimiento generalmente olvidada en Occidente, desde el Renacimiento, sepultada por el materialismo y la desesperanza de Pascal. Mike Murphy, uno de los fundadores de Esalem Institute, afirma: “Las lecciones esenciales que Don Juan tiene que enseñar son las intemporales que nos han brindado los grandes sabios de India y los maestros espirituales modernos”. El escritor Alan Watts opina que los libros de Castaneda ofrecen una alternativa tanto a los judeocristianos dominados por la culpabilidad como al hombre que posee un punto de vista cegadoramente mecanicista: “La alternativa de Don Juan considera al hombre como algo importante y central. Al no separarnos de la naturaleza volvemos a una posición digna”.

Pero tales paralelismos y confirmaciones no validan en ningún modo la afirmación más mundana de la importancia de los libros de Castaneda: a saber que son antropológicos, es una narración específica y verdadera de un aspecto de la cultura indio-mejicana como lo muestran las palabras y los actos de una persona concreta, un chamán llamado Juan Matus. Esta prueba gira alrededor de la credibilidad de Don Juan como ser vivo y de Carlos Castaneda como testigo. Aun cuando no poseamos corroboración —aparte de los textos de Castaneda— de

que Don Juan hiciera lo que se afirma que ha hecho y de las escasas pruebas de que exista realmente.

Desde que apareció *Las enseñanzas*, Méjico ha sido barrido por discípulos potenciales y turistas de la contracultura en busca del anciano. No nos extrañaría oír que una próxima convención de buscadores de Don Juan se reunirá en el Barbaco del Brujo del hotel Mescalito. Los jóvenes mejicanos se han excitado hasta tal punto que es posible que las autoridades no permitan la traducción castellana de los libros. Un estudiante mejicano que buscaba a Don Juan afirmó: “Si aparecen los libros, su búsqueda podría convertirse en una estampida como la de la fiebre del oro”.

Castaneda declara que su maestro nació en 1891 y sufrió la diáspora de los yaquis por todo Méjico, desde la revolución de 1890 hasta la de 1910. Sus padres fueron asesinados por soldados. Se convirtió en nómada. Esto ayuda a explicar por qué los elementos de la brujería de Don Juan son una combinación de creencias chamanísticas de diversas culturas. Algunas no son en absoluto “representativas” de los yaquis. Muchas tribus indias, como la de los Huichol, usan el peyote ritualmente, tanto al norte como al sur de la frontera —algunos en mezcla sincrética del cristianismo y el chamanismo. Pero los yaquis no utilizan el peyote.

Don Juan, por tanto, será difícil de encontrar porque evita astutamente sus inoportunos admiradores. Quizá sea un compuesto indígena, un collage de distintos tipos. O quizá sea un chamán puramente novelístico inventado por Castaneda.

Las opiniones difieren ampliamente y con furor, incluso entre los admiradores declarados de los textos de Castaneda. La novelista Joyce Carol Oates pregunta suavemente: “¿Es posible que estos libros no sean ficticios?”. “Aunque me parecen notables obras de arte, en el estilo de Hesse sobre el tema de la iniciación de un joven ante otra forma de realidad. Están bellamente contruidos. El personaje de Don Juan es inolvidable. Tienen impetu novelístico, desarrollan la acción con suspenso, hay una revelación gradual del personaje.”

GULLIVER: Ciertamente, los libros de Castaneda se leen como un *bildungsroman* enriquecido. Pero los antropólogos se preocupan menos de la excelencia literaria que de la esquizofrenia del chamán y de su aparente desconexión de los yaquis. "Creo que básicamente la obra tiene un porcentaje muy alto de imaginación", afirma Jesús Ochoa, jefe del departamento de etnografía del Museo Nacional de Antropología de México. El doctor Francis Hsu de la Northwestern University afirma secamente: "Castaneda es una novedad. Disfruté de los libros de la misma manera que de los *Viajes de Gulliver*". Pero los colegas de Castaneda en U.C.L.A. que otorgaron al estudiante un doctorado por *Viaje a Ixtlán*, discrepan con énfasis: Castaneda, como afirma un profesor, es "un genio innato", ante quien se renunció a la aberrante burocracia y a las reglas convencionales; no existen dudas sobre la veracidad de su testimonio.

Aunque, por lo menos queda claro que "Juan Matus" es un pseudónimo para proteger la intimidad del maestro. La necesidad de ser inaccesible y esquivo es tema importante en los libros. Una y otra vez Don Juan anima a Castaneda a que le imite y se libere no sólo de las rutinas diarias, que entorpecen la percepción, sino del encarcelante pasado. (En *Viaje a Ixtlán* el anciano explica que nadie, incluyéndose a sí mismo, puede estar seguro de su identidad, pasada o presente, y que la única forma en que podemos evitar una vida de fastidio y rutina es "creando una nube a nuestro alrededor" en la forma que él lo ha hecho).

Para infortunio de los que buscan acaloradamente corroboraciones ciertas sobre la vida de Castaneda, el aprendiz de Don Juan se tomó la lección muy a pecho. Después de que *Las enseñanzas* se convirtieron en un "best-seller" underground, se suponía en amplios círculos que el autor era "El Freako, The Acid Academic", marginado, de chaqueta raída y ojos caídos, con un cerebro cuyo esquema laberíntico estaría iluminado por misteriosos alcaloides, "viajando" a través del desierto con un cuervo posado en su sombrero. Pero *castañeda*¹ significa bosque de castaños, y el hombre se parece en algo a un castaño: un robusto y afable latinoamericano de 1,65 m, 70 kilos y por

lo visto muy saludable. Tiene el pelo corto rizado y oscuro, y sus ojos brillan con una húmeda atención. En su vestimenta Castaneda es conservador hasta el extremo del anonimato, lleva trajes oscuros de oficina o camisas deportivas del tipo Lee-Trevino. El plumaje son las palabras que salen de su boca sin cesar con una fluidez bufonesca y mesmérica. "¡Oh, soy un mierda!" chacharea abriendo sus manos achaparradas y callosas. "¡Oh, cómo me gusta soltar la pelota!"

NIEBLA: Castaneda dice que no fuma ni bebe alcohol; no usa marihuana; incluso le molesta el café. Dice que no sigue usando el peyote y que sus únicas experiencias con drogas las tuvo con Don Juan. Sus propios encuentros con la cultura del ácido han sido improductivos. Invitado en 1964 a una fiesta en East Village, a la que, entre otras luminarias, asistió Timothy Leary, encontró que la charla fue absurda: "Era como niños consintiendo en revelaciones incoherentes. Un brujo toma alucinógenos por diferentes propósitos que los que ellos tienen, y cuando aquel ha llegado a donde pretendía deja de tomarlos".

Debe señalarse que la presentación que Castaneda hace de sí mismo, como Don Correcto, no podía haberse elegido mejor para frustrar a los que pretenden conocer su propia historia personal. ¿Cuáles son en realidad sus antecedentes? El Carlos Castaneda "histórico", antropólogo y aprendiz de chamán, comienza cuando conoce a Don Juan en 1960; los libros y su carrera bien documentada en U.C.L.A. narran su vida desde entonces. Antes de esto, sólo una niebla.

Tras estar muchas horas con Castaneda, durante varias semanas, la corresponsal del Time, Sandra Burton, lo encontró atractivo, servicial y convincente —hasta cierto punto— pero muy firme en su advertencia de que al hablar sobre su vida pre-Don Juan, cambiaría los nombres, los lugares y las fechas sin alterar, sin embargo, la verdad emocional de su vida. "No he mentado ni he inventado nada", le dijo. Engañar sería retraerse y no decir nada, o dar las garantías que todos andan buscando". A medida que continuaba la conversación Castaneda

1. En español en el original.

ofreció varias versiones sobre su vida, que fueron cambiando a medida que Burton le presentaba el hecho de que gran parte de su información no era cierta, emocionalmente o de otra forma.

Según su propio relato, Castaneda no era su nombre original. Nació, dijo, en una "conocida" pero anónima familia de Sao Paulo, Brasil, el día de Navidad de 1935. Su padre, que más tarde se convirtió en profesor de literatura, tenía entonces diecisiete años y su madre quince. Debido a la inmadurez de sus padres, se envió al pequeño Carlos, para ser criado, con sus abuelos maternos en una granja de pollos que se hallaba en el campo.

Cuando Carlos tenía seis años, sigue su historia, sus padres le recogieron de nuevo y le colmaron de afectividad culpable. "Fue un año horrible", dice terminantemente, "porque estaba viviendo con dos niños". Pero un año más tarde murió su madre. El diagnóstico médico fue neumonía, pero el de Castaneda es acidia, una especie de inercia entumecedora, que según él, es una enfermedad cultural de Occidente. Le dedicó un recuerdo conmovedor: "Era hosca, muy hermosa e insatisfecha; un objeto de adorno. Mi desesperación se debía a que quería hacer de ella algo distinto, pero ¿cómo podía ella escucharme? Yo tenía sólo seis años".

Entonces Carlos se quedó con su padre, una figura borrosa a la que menciona en los libros con una mezcla de ternura y lástima ensombrecida de desprecio. La falta de voluntad de su padre es el opuesto a la "impecabilidad" de su padre adoptivo, Don Juan. Castaneda describe los esfuerzos de su padre para convertirse en escritor, como una farsa de indecisión. Pero añade, "Yo soy mi padre". Antes de conocer a Don Juan hubiera dedicado años a sacar punta al lápiz, para luego tener dolor de cabeza cada vez que me sentara a escribir, Don Juan me enseñó que esto era estúpido. Si quieres hacer algo hazlo impecablemente, y eso es todo lo que importa".

Carlos estudió en un colegio "de mucho tono" en Buenos Aires, Nicolás Avellaneda. Afirma que estuvo allí hasta los quince años, aprendiendo el español (ya hablaba italiano y portugués) idioma con el que más tarde se comunicaría con Don

Juan. Pero se convirtió en un muchacho tan indócil que un tío suyo, el patriarca de la familia, lo envió con una familia adoptiva a Los Angeles. En 1951 llegó a los EE.UU. y entró en el Instituto, en Hollywood. Se graduó unos dos años más tarde e intentó hacer un curso de escultura en la Academia de Bellas Artes de Milán, pero "carecía de la sensibilidad o la apertura necesaria para ser un gran artista". En una crisis depresiva, volvió sobre sus pasos a Los Angeles y comenzó un curso de psicología social en U.C.L.A., cambiándose posteriormente a los cursos de antropología. El dice: "En realidad tiré mi vida por la ventana. Me dije: si esto funciona, seré un hombre nuevo". En 1959 se cambió de nombre oficialmente para llamarse Castaneda.

BIOGRAFIA: Hasta aquí la autobiografía de Castaneda. Crea una consistencia elegante —el animoso joven partiendo de una educación académica pasa por la cultura europea agotada y provinciana, para acabar revitalizándose por un chamán; un gesto de abandono del pasado para desenredar los recuerdos mutilados. Lamentablemente, todo esto es una gran falsedad.

Entre 1955 y 1959, Carlos Castaneda estaba inscrito, bajo este nombre, en los cursos preuniversitarios de Los Angeles City College. Sus estudios en artes liberales incluyeron, durante los primeros dos años, dos cursos de técnica literaria de creación y uno de periodismo. Vernon King, un profesor de técnica literaria L.A.C.C., tiene todavía un ejemplar de *Las enseñanzas* dedicado. "Al gran profesor Vernon King de uno de sus alumnos, Carlos Castaneda".

Además, los archivos de inmigración demuestran que Carlos César Arana Castaneda entró, en efecto, a U.S.A., a San Francisco, cuando el autor afirma que ocurrió en 1951. Este Castaneda también medía 1,65 m aproximadamente y pesaba 65 kg y provenía de Latinoamérica. Pero era peruano, nacido el día de Navidad de 1925, en la antigua ciudad inca de Cajamarca, lo que implica que en este año tiene cuarenta y ocho años y no treinta y ocho. Su padre no era académico, sino un relojero y joyero llamado César Arana Burungaray. Su madre, Susana Castaneda Novoa, murió no cuando Carlos tenía seis años

sino cuando tenía veinticuatro. Su hijo estuvo tres años en el instituto local de Cajamarca y luego se trasladó a Lima, con su familia, en 1948, donde se graduó en el Colegio Nacional de Nuestra Señora de Guadalupe; después estudió pintura y escultura, no en Milán, sino en la Escuela de Bellas Artes de Perú. Uno de sus compañeros de estudio, José Bracamonte, recuerda a su camarada Carlos como a un valentón ingenioso que se ganaba la vida principalmente con el juego (cartas, caballos, dados), y abrigaba "como una obsesión" el deseo de trasladarse a los EE.UU.: "A todos nos gustaba Carlos", recuerda Bracamonte, "era divertido, imaginativo, alegre, un gran mentiroso y un verdadero amigo".

HERMANA: Castaneda, al parecer, escribía a su casa esporádicamente, al menos hasta 1969; un año más tarde de que se editara *Las enseñanzas de Don Juan*. Su prima Lucy Chavez, que se crió con él "como una hermana", conserva todavía sus cartas. Por ellas sabemos que sirvió en la US Army y que lo abandonó tras sufrir una herida ligera o un "shock" nervioso —Lucy no está segura. (El Departamento de Defensa, sin embargo, no tiene constancia del servicio de Carlos Arana Castaneda).

Cuando TIME confrontó a Castaneda con detalles como la fecha y trasposición de la muerte de su madre, Castaneda se mantuvo impenetrable. "Los sentimientos de uno sobre su propia madre", declaró "no dependen de la biología ni del tiempo. El parentesco como sistema no tiene nada que ver con los sentimientos". Su prima Lucy recuerda que cuando murió la madre de Carlos, éste estaba abrumado. Rehusó asistir al funeral y se encerró en su habitación durante tres días sin comer. Y al salir anunció que se iba de casa. Aunque la explicación básica de Carlos de su mentira generalizada es tan perfecta como totalmente irresponsable. "El pedirme verificar mi vida a través de datos cronológicos", dice, "es como usar la ciencia para dar validez a la brujería. Le roba la magia al mundo y nos reduce a todos en simples fechas". Abreviando, las mentiras de Castaneda le exigen el control absoluto de su identidad.

Correcto. Pero ¿dónde termina la libertad del escritor, la "autorrepresentación artística" que pretenden las mentiras de Castaneda? ¿Hasta dónde le permite llegar su historia sobre Don Juan? A medida que aumentan las ventas de los libros, se multiplica la resistencia. Ultimamente han aparecido tres parodias de Castaneda en los periódicos y revistas de Nueva York, y los críticos parecen prepararse para espetar a Don Juan como a un Ossian antropológico, el legendario poeta galo del s. IV cuyos trabajos se adjudicó James Macpherson en el s. XIX.

Sin embargo, no hay motivo de alarma para los seguidores de Castaneda. Existen fuertes argumentos para demostrar que los libros relativos a Don Juan son de un orden de veracidad diferente que el pasado pre-Don Juan de Castaneda. ¿Dónde está el motivo, por ejemplo, para un fraude erudito y elaborado? *Las enseñanzas* se presentó ante una prensa universitaria, lugar inverosímil para la consecución de un "best-seller". Además, conseguir la graduación en antropología en U.C.L.A. no es tan difícil como para que un candidato empleara una confabulación tan exagerada sólo para evitar la investigación. Una obrita, quizás, pero no un sistema completo como *Las enseñanzas de Don Juan*, escrito por un estudiante desconocido, sin esperanzas, en principio, de éxito comercial.

Pues esa era, con toda seguridad, la situación de Carlos Castaneda en el verano de 1960: un joven estudiante peruano de ambiciones limitadas. No hay razón para poner en duda su relato sobre cómo empezó el trabajo. "Quería ingresar en la escuela de post-graduados y llegar a ser académico, y sabía que si podía publicar algo de antemano, lo conseguiría". Uno de sus profesores en U.C.L.A., el profesor Clement Meighan, lo introdujo al tema del chamanismo. Castaneda decidió que el campo más fácil sería la etnobotánica, la clasificación de las plantas usadas por los brujos. Luego llegó Don Juan.

Las visitas al sudeste y al desierto mejicano se convirtieron gradualmente en el centro de la vida de Castaneda. Impresionados por su trabajo, los profesores de la U.C.L.A. le alentaron a seguir. El profesor Meighan recuerda: "Carlos era el estudiante que cualquier profesor ansía tener". El profesor de so-

ciología Harold Garfinkel, uno de los padres de la etnometodología, estimuló constantemente a Castaneda y le criticó severamente. Tras su primera experiencia con peyote (agosto de 1961), Castaneda se presentó a Garfinkel con un largo "análisis" de sus visiones. Garfinkel le dijo: "No me *expliques* nada. Tú eres un don nadie. Dime sólo directamente y con todos los detalles cómo sucedió". En la abundancia de detalles está la historia completa de la asociación. El confundido alumno se dedicó durante varios años a revisar su tesis, viviendo de trabajos eventuales como conductor de taxis y recadero, luego la presentó de nuevo. Garfinkel todavía no quedó convencido. "No le gustaba mi esfuerzo por explicar la conducta de Don Juan psicológicamente. ¿Quieres ser la estrellita de Esalem?, me preguntó". Castaneda rehizo la tesis por tercera vez.

Al igual que las diferentes versiones de la vida de Castaneda, los libros son una invitación a la consideración de tipos contradictorios de verdad. La esencia de sus libros y del método de Don Juan presentan, por supuesto, el asumir que la realidad no es algo absoluto. Nos llega a cada uno determinada culturalmente, envuelta de antemano. "El mundo se ha convertido en algo coherente por nuestra descripción del mismo", dice Castaneda repitiendo a Don Juan. "Desde el momento en que nacemos comienzan a describirnos el mundo. Lo que vemos es solamente una descripción".

MULTIVERSO: En resumen, lo que los hombres consideran la realidad, así como su noción de las posibilidades racionales del mundo, viene determinado por el consenso, de hecho, por un contrato social que varía de una cultura a otra. A través de la historia, el camino ha sido duro para quien se ha planteado la cuestión —especialmente si se ha intentado como Castaneda, convencer a otros a aceptar su visión.

La antropología, por su propia naturaleza, trata con diferentes descripciones, y por lo tanto con realidades separadas, en diferentes culturas. Edmund Carpenter, el compañero de Castaneda en el Adelphi College, afirma que: "La gente indígena tiene muchas realidades separadas. Creen en un multiverso o en un biverso, pero no en un universo como creemos noso-

tros". Pero incluso ese relativismo erudito resulta indigerible para muchos que prefieren reafirmarse a sí mismos en la creencia de que sólo existe un mundo, y que la "validez" de las interpretaciones de una cultura puede y debe medirse sólo con este parámetro. Cualquier mito que dijeran puede verse convenientemente como una forma embrionaria de lo que Occidente acepta como una forma lineal; una danza Hopi de la lluvia es sólo un modo ineficaz de lo que la *siembra de nubes* hace bien.

Los libros de Castaneda insisten en otro aspecto. Es elocuente y convincente al explicar lo inútil que es comprender o juzgar otra cultura en términos de las propias categorías particulares "Supongamos que existiera un antropólogo Navajo", dice. "Resultaría interesante pedirle que nos estudiara. Plantearía preguntas extraordinarias, por ejemplo: "¿Cuántos miembros de vuestra comunidad han sido hechizados?". Esta es una pregunta tremendamente importante en términos navajos. Y, naturalmente, responderíamos "No lo sé" y, pensaríamos, "Vaya una pregunta idiota". Mientras tanto el Navajo está pensando "¡Dios mío, qué horror! ¡Qué primitivo horror!"

Invierta la situación, dice Castaneda, y hallará al típico antropólogo occidental. Sin embargo, existe una alternativa "muy simple": lo esencial del antropólogo es la adquisición de calidad de miembro real. "Es endiabladamente costoso", dice recordando los años que estuvo con Don Juan. "Lo que Don Juan llevó a cabo conmigo fue simplemente esto: hizo que su asociación con la brujería fuese accesible transmitiéndome los pasos necesarios". El profesor Michael Harner del New School for Social Research, amigo de Castaneda y una autoridad en chamanismo, explica: "La mayoría de antropólogos dan sólo los resultados. En lugar de sintetizar las entrevistas, Castaneda nos lleva a través de todo el proceso".

No han sido estos años de estudio, sino la naturaleza de sus revelaciones lo que ha enfrentado a Castaneda con los racionalistas. Para aceptar el consenso de la realidad de otro hombre hay que abandonar el propio, y como nadie puede abandonar fácilmente la propia descripción a la que está acostumbrado, ésta debe ser destruida por la fuerza. Los precedentes históricos,

incluso en Occidente, son numerosos. Ya desde las religiones extáticas griegas, nuestra cultura se ha visto desafiada desde siempre por el deseo a escapar de lo que era de dominio público, lo lineal, lo categórico, lo fijo.

Tanto si Castaneda es una figura importante en el campo evolutivo de la antropología, como creen algunos destacados profesores, como si sólo es un novelista brillante con un conocimiento singular del desierto y las tradiciones indias, su trabajo es digno de consideración. Y todo sigue adelante. En la actualidad, está finalizando el cuarto y último volumen de la serie de Don Juan, *Relatos de Poder*, cuya publicación está prevista para el año próximo.

“SITIO DE PODER”: Se puede plantear, con mayor claridad que en los primeros libros, el propósito final de las dolorosas enseñanzas de Don Juan: un caso específico del viejo deseo de conocer, propiciar y, si es posible, utilizar las misteriosas fuerzas del universo. En esta empresa, la división del átomo, el pecado de Prometeo y el afán de Castaneda por hallar un “sitio de poder” cerca de Los Angeles, pueden estar remotamente ligados. Gran parte de la magia que Don Juan utiliza con Castaneda en los libros (por ejemplo, al hacerle creer a Carlos que su auto había desaparecido) tiene la apariencia del truco de la cuerda del fakir que los gurus consideran frívolo. Aún con todo, los libros comunican un sentido originario de poder que se despliega a través del mundo, distribuyendo nuestras percepciones de la realidad como limaduras de hierro en un vasto campo magnético.

El poder de un brujo, insiste Castaneda, es “inimaginable”, pero el aprendiz de brujo sólo puede esperar a usarlo hasta un límite que viene determinado, entre otras cosas, por el grado de su compromiso. La total utilización del poder sólo puede adquirirse con la ayuda de un “aliado”, un ente espiritual que se une al aprendiz y le sirve de guía —de forma peligrosa. El aliado desafía al iniciado cuando éste aprende a “ver”, como hizo Castaneda en sus primeros libros. El aprendiz puede evitar esta batalla. Pues si lucha con el aliado —como Jacob con el Ángel— y pierde, según la enigmática terminología de Don Juan,

“sería barrido”. Pero si gana, su recompensa es el “verdadero poder” (la extrema desocialización de la brujería, el logro del conocimiento libre de interpretación).

Castaneda afirma que hasta el momento ha preferido evitar la batalla final con el aliado. Reconoce que tiene una lucha interior motivada en esta batalla. A veces, dice, se siente arrasado intensamente alejándose del compromiso con la brujería e inmerso de nuevo en el mundanal ruido. Se siente realmente impulsado a ser un escritor y un antropólogo respetado, y a utilizar este poder que le brinda fama y la palabra impresa para seguir comunicando atisbos de otras realidades a los lectores hambrientos.

CUMBRE: Por otra parte, como la mayoría de los hombres que han explorado las místicas realidades aparte y han regresado, parece tener problemas con su regreso. Según los libros, Don Juan le enseñó a dejar de lado los horarios convencionales —para trabajar o disfrutar de su tiempo libre— e incluso en su apartamento de Los Angeles parece que come y duerme cuando se le antoja, o bien, se desliza subrepticamente hacia el desierto. Pero trabaja a menudo dieciocho horas diarias en sus textos. Tiene una habilidad extraordinaria para evitar al público. Nadie puede estar seguro de dónde se hallará a una hora prefijada del día o del año. “Carlos te llamará desde una cabina telefónica”, dice Michael Korda, su editor en Simon & Shuster, “y te dirá que está en Los Angeles. Luego se corta la comunicación por falta de monedas y resulta que se encontraba en Yuma”. Sus pocos buenos amigos no indican nunca su paradero a los acólitos potenciales, en parte debido a que su propia experiencia es misteriosa y él no la puede explicar. Tiene una amiga pero ni siquiera sus amigos saben el apellido. Evita a los fotógrafos como si fueran presagio de calamidades. “Vivo en medio de esta afluencia de gente extraña que esperan que les diga algo. Esperan algo que en absoluto puedo darles. Tenía, en Irvine, una clase muy numerosa y parecía que solamente estuvieran esperando a que me diera un colapso”.

En otras ocasiones parece decidido a convertirse en un verdadero brujo o en un fracaso. “El Poder se preocupa de ti”, dice,

y no sabes cómo ocurre. Ahora estoy en el borde, y tengo que cambiar mi formato completamente. Mi logro fue escribir para conseguir un doctorado, mi brujería, y ahora estoy en la cumbre de un ciclo que incluye la notoriedad. Pero esto es lo último que escribo sobre Don Juan. Ahora voy a ser un brujo con toda seguridad. Sólo mi muerte podría evitarlo". Es un papel romántico, este gesto antropológico consiste en cruzar un abismo de entidades que, en una época diferente, hubieran sido denominados demonios. ¿Se convertirá Castaneda en el Doctor Fausto de la Playa de Malibu, servido por Mefistófeles con sombrero?¹. Sintónice el próximo episodio. Mientras tanto, sus libros han dificultado a los lectores la utilización de la palabra primitivo con aire protector.

RONALD SUKENICK

Hacia arriba y hacia Don Juan: El sueño posible

Todo ocurre y todo lo que ocurre es parte de la historia y todo lo que cada uno piensa sobre lo que ocurre es parte de la historia y "*Viaje a Ixtlan*" es parte de la historia de Carlos Castaneda sobre la historia de Don Juan y esta es mi historia sobre la historia de Carlos Castaneda.

Mi historia empieza cuando estaba acabando otra historia, hace unos años, las últimas partes de mi novela "Out". Ocurrió que en esta época leí el primer extracto publicado sobre el segundo libro de Castaneda, "*Una Realidad Aparte*", y me asombró encontrar un gran número de similitudes de los incidentes y de las ideas entre "Out" y la historia de Castaneda. Y todavía más, porque las cosas que ofrecían un mayor paralelismo entre "Out" y los libros de Castaneda habían salido de mis sueños, sobre los cuales trabajé arduamente para mi escrito. Me pregunté cómo pudo haber ocurrido tal cosa, a menos que yo fuera un brujo o Castaneda un novelista. Consideré ambas alternativas, con buenas razones, igualmente absurdas; Joyce

1. En español en el original.

Carol Oates pensó que yo debía admitir la posibilidad de que Don Juan fuera una especie de nuevo Ossian, como se había manifestado desde el principio.

El misterio se agudizó cuando leí hasta el final "*Una Realidad Aparte*" y encontré aún más similitudes, de hecho, aún las sigo encontrando en "*Viaje a Ixtlán*". Poco después Anaï Nin me informó que Castaneda vivía y enseñaba en Los Angeles, cerca de donde yo vivo, y se ofreció a invitarle a su casa para que nos conociéramos. El hecho de que esto ocurriera por mediación de Nin es una parte importante de la historia. Fue Nin quien ayudó a Castaneda a publicar "*Las Enseñanzas de Don Juan*" cuando él tenía problemas con los editores. Más que ningún otro escritor, de los que tengo noticia, es Nin quien ha insistido durante años sobre la continuidad del sueño y la realidad, como hace Don Juan, y cuyas teorías sobre la ficción como sueño controlado nos ofrecen una contrapartida precisa de las ideas de Don Juan sobre el aprendizaje del control de los propios sueños. ¿No resulta interesante cómo en las historias todo se aúna pero para continuar?

Uno de los primeros temas sobre los que hablé con Castaneda cuando nos conocimos fue la calidad novelística de sus libros. Le dije francamente que como novelista lo primero que se me ocurrió cuando noté el parecido entre nuestros libros era que él también debía estar escribiendo una novela. Puesto que Joyce Carol Oates en su carta al Sunday Times Book Review plantea la misma posibilidad, considero que ésta debe ser una consideración natural entre los novelistas y tal vez también para otros.

Cuando conocí a Castaneda hace dos años era bastante diferente a como es ahora, y su cambio refleja el curso que los libros han tomado. Aquella noche me sorprendió como una especie de Cándido, esgrimiendo un episodio esquizofrénico, y de hecho, una especie de esquizofrenia cultural —análoga a lo que se podría llamar la patología controlada inducida por Don Juan— que ha sido la llave de sus libros a partir del primero, con su relato experimental formando el cuerpo del libro, y su intento de análisis abstracto objetivo añadido al final del mis-

mo. Su apariencia de indio endurecido (proviene de América del Sur donde mucha gente, supongo, tiene sangre india) parecía partida en dos y su mirada parecía desdoblarse en diferentes direcciones. Tenía el aspecto de alguien que se ha sometido a un esfuerzo enorme, para permanecer unido bajo un enorme peso.

Compaginando su conducta cándida con los signos de una psique atormentada, me pareció imposible que la falsificación antropológica hubiera podido interesarle o haber sido tema de su atención. No se sorprendió por el parecido entre mi novela y su relato, ni siquiera por el hecho de que mi principal fuente fuesen mis sueños. Dijo que había un fondo común sobre este conocimiento que podía ser descubierto por diferente gente de forma diferente y que una de las formas era a través de los sueños. Parecía tener en mente algo parecido a una herencia de raza perdida al estilo de Jung.

En esta ocasión también me contó historias sobre don Juan que desde entonces le he oído repetir; también aparecen en "*Viaje a Ixtlan*" y, aunque en forma menos íntima, tienen el sabor convincente de la experiencia más que de la imaginación.

Finalmente no creo que Castaneda pudiera mantener un trabajo de pura imaginación durante tanto tiempo. Una de sus grandes virtudes como narrador y aprendiz de brujo, tan aparente en su obra como en su persona, es su porfiada literal sensatez tan útil como contrapunto para hacer hablar a don Juan y para proporcionar un relato cuidadoso de lo que ocurría entre ellos.

Por otra parte, para volver a nuestra conversación, y no para mistificar lo que ya es bastante misterioso, las bases de algunas de las similitudes, aunque no de la mayoría, entre nuestras historias pueden localizarse en mi propia experiencia, cuando quedé impresionado al conocer a un curandero sioux en Dakota del Sur, mientras escribía "Out", y había estado leyendo sobre las creencias y prácticas de los Plains Indians que, de algún modo, son parecidas a las de los indios mejicanos.

Sin embargo, después de decir esto, tengo que confesar que habiendo estado muy interesado en la veracidad del relato de Castaneda, este interés denota esa misma necia sensatez. Castaneda es un visionario y ¿en qué sentido uno puede preguntarse si una visión es "verdadera"? Una visión está más allá de la categoría de los hechos, no resulta pertinente preguntarse si en verdad ha ocurrido como hecho. Una historia no es ni verdadera ni falsa, sólo persuasiva o irreal, y creo que habrá poca gente que afirme que los relatos de Castaneda sobre su experiencia no sean persuasivos, tan persuasivos en realidad como las novelas más logradas. Nuestra cultura tiende a considerarlo todo como verdadero o falso —es una forma de cercar grandes campos de experiencia que nos hacen sentir incómodos, y con razón. Lo desconocido debe explicarse y explicarse hasta lograr razones convincentes para no tener que temer sentirnos atemorizados nuevamente. Debemos entenderlo todo. Raras veces se le ocurre pensar a alguien que lo desconocido no es sóloamente peligroso sino también una fuente momentánea que constituye el medio fértil del que nos nutrimos aunque, en igual medida, nos aferremos con fuerza histérica a las estadísticas.

Parte del enorme impacto de los libros de Castaneda se debe al hecho de que han aparecido en el momento en que esta necesidad de equilibrio empieza a desmoronarse en muchas esferas, cuando la tradición empírica ha llegado a parecer obviamente inadecuada, y el hecho de que las enseñanzas de Don Juan tengan tantas similitudes con el Zen, con el "Libro de los Muertos", con la brujería, con el sufismo, con varias disciplinas orientales, con la tradición mística occidental, con las especulaciones de Jung, y lo que es quizá más interesante, con Wilhelm Reich y sus seguidores, indica solamente que es una parte de una importante intriga secundaria en la historia de la cultura, y en las historias, como dije, todo se aúna. Está a punto de consumarse una peripecia aún mayor: lo que parecía verdad empieza a perder credibilidad y lo increíble parece cada vez más verosímil.

Parte de este giro cultural se debe al descubrimiento de que todos los relatos de nuestra experiencia, todas las versiones de

la "realidad", tienen la naturaleza de la ficción. Existe su historia y mi historia, existe la historia del periodista y la historia del historiador, existe la historia del filósofo y la historia del científico sobre lo que ocurre en el microcosmos atómico y en el macrocosmos cósmico (los científicos tienen, hoy en día, un rincón sobre la historia de la creación y la génesis). La versión de los científicos puede usarse para influir sobre la realidad, dice usted — pero también influye una historia periodística, o un poema, o una composición musical, y también, según parece, influye el poder de un brujo. En *Ixtlan*, Don Juan confirma que, en lo que atañe a la brujería, nuestro mundo ordinario es sólo descripción.

Esta declaración es la clave de todas las enseñanzas de Don Juan, y es también crucial, creo, para nuestro particular momento cultural. El secreto del poder del brujo, en consecuencia, es saber que la realidad es imaginada, y como si de una obra de arte se tratase, invierte en ella toda la fuerza de la imaginación. Las descripciones alternativas de la realidad con las que trabaja Don Juan sólo son posibles aplicándose a través y sobre la imaginación. Tu visión ordinaria del mundo es sólo una descripción, le dice Don Juan a Castaneda (...). Todo el esfuerzo de Don Juan consiste en trastornar la descripción del mundo de Castaneda (...), para "detener el mundo".

Cualquier artista serio apreciará inmediatamente lo que don Juan intenta enseñar a su aparentemente poco imaginativo alumno. Todo arte nos descondiciona de modo que podemos responder totalmente a la experiencia, "a la sollicitación perceptual de un mundo, al margen de las descripciones que hemos aprendido a llamar realidad", como explica Castaneda. Don Juan intenta que Castaneda acepte la suposición remarcada del brujo de que lo que llamamos el mundo real no es en absoluto universal sino que está excesivamente limitado a la forma en que nuestra cultura nos lo describió desde la infancia. El hecho, como se deja ver más claramente en este libro que en los precedentes, de que Don Juan utiliza el miedo, los trucos, el engaño, el hipnotismo, y las drogas, aunque menos en *Viaje a Ixtlan*, para lograr esto, está fuera de toda duda.

Don Juan es Próspero. El mundo del brujo es un escenario y en los libros de Castaneda Don Juan es el experto director de escena. Lo que intenta enseñar a Castaneda no es la primacía de una descripción sobre otra, sino la posibilidad de descripciones diferentes. Le enseña el arte de la descripción. Y al hacerlo rompe, para el lector atento, la falsa separación entre el arte y la vida, entre la imaginación y la realidad que, en nuestra cultura, tiende a perjudicar a ambas. Esta conexión perdida, que es la esencia de las culturas primitivas, en nuestra civilización empirista se mantiene sólo en el campo del arte, en donde se permite la supervivencia como en un zoológico —en el zoo del arte— y en la brujería, los cultos místicos y las variadas incursiones de las disciplinas orientales. Hubo una época en que la filosofía estaba formada de historias, la religión eran historias también, los libros de sabiduría eran historias, pero ahora que se supone que la ficción es una forma de mentir, incluso por parte de los literatos sofisticados, nos hallamos sin sabiduría persuasiva, religión o filosofía. Don Juan nos muestra que vivimos de ficciones, y que vivimos mejor cuando sabemos cómo dominar el arte. La ficción es la maestra del arte, Tom Wolfe y el periodismo es, por lo tanto, una rama menor. El brujo, el artista ve más allá de cualquier forma particular que la ficción pueda adoptar en relación al poder ficticio mismo; y ante la ausencia de ficciones poderosas en nuestras vidas, quizás haya llegado la hora de convertirnos todos en brujos.

No quiero decir con esto que no existan diferencias entre un brujo y un artista. Por supuesto que las hay. Para un brujo su vida es su arte y no hay otro producto de su arte más que él mismo.

La segunda vez que vi a Castaneda, para volver a nuestra historia, fue muchos meses más tarde cuando vino a dar una conferencia a la universidad donde yo estaba enseñando en aquella época, y más tarde, me acerqué para hablar un rato con él. Me impresionó vivamente su aspecto tan diferente. Era más compacto, más animado y jovial, más fuerte y no quedaba rastro del Cándido que conocí. Contestando a una pregunta, comentó que sus compañeros aprendices de brujo eran jovia-

les, prácticos y pragmáticos, y recuerdo haber pensado cuan apropiada era la descripción para el propio Castaneda. Conocer a Castaneda es estar persuadido de la validez de sus libros —él es la consecuencia de la disciplina que describe.

En aquella ocasión intenté atraerlo sobre las semejanzas entre el tema en el que él estaba comprometido y los procesos de imaginación en el arte, pero su concepto del arte parecía bastante tosco, equivalente a algo similar a una idea de decoración. Pero aun si cuando las obras de Castaneda no son novelas, siguen siendo historias, la historia de Castaneda sobre la historia de Don Juan, y sigo pensando en ellos en conexión con otras historias que exploran áreas similares para nuestra cultura.

En *Viaje a Ixtlan*, por ejemplo, Castaneda, vagando por las montañas de Méjico, en medio de un paisaje animado por espíritus y poderes, me recuerda con exactitud al joven Wordsworth vagando por las colinas inglesas animadas por un espíritu inmanente. Y qué decir de otro brujo hispánico, Cervantes; Castaneda es a Sancho Panza lo que Don Juan es a Don Quijote. Excepto que en esta versión de la historia todo el poder está de parte del Don, lo que nos lleva a la conclusión de que Don Quijote tenía razón desde el principio al fin, y que quizá la cultura, para no mencionar a la novela misma, ha concedido demasiado al pragmático Sancho.

En este caso es Sancho Castaneda quien se convierte, quien tiene que admitir finalmente que los molinos son gigantes, y el que tiene que luchar contra ellos. Aquí resulta que el Don está cuerdo después de todo y que el resto de nosotros estamos locos, o si no locos al menos somos unos solemnes zoquetes. Nos hallamos ante obras de arte, Ms. Dates, para contestar a su pregunta directamente, pero una obra de arte no tiene por qué ser una novela. Son obras de arte en comparación con el relato de Tom Wolfe sobre Kesey en "The Electric Kool-Aid Acid Test", no porque uno hable sobre hechos y el otro no, sino simplemente porque los libros de Castaneda alcanzan un alto nivel de poder imaginativo y de coherencia, de precisión en el lenguaje, de selectividad inventiva, que el libro de Wolfe no tiene aunque pueda ser un ejemplo del nuevo periodismo.

¿Es necesario realmente esperar el testimonio de los antropólogos sobre la valía de estos libros? Si el *establishment* antropológico se levantara y clamara fraude —y puesto que hasta el momento no ha ocurrido podemos estar seguros de que ya no ocurrirá— esto, en cierta forma, no podría ser más desafiante para la imaginación.

Cuando Joyce habla sobre la doble conciencia de su raza, creo que quiere decir falsear en todos sus significados. Gide entendió que cualquier arte es falsificación, incluso el arte realista; siendo así, ¿por qué los artistas americanos se sienten tan culpables en cuanto a la imaginación? No deberíamos necesitar de un viejo brujo, ni de los departamentos de Humanidades, para recordar su alcance y su poder. ¿Qué ocurrió con nuestras facultades? ¿Por qué tenemos que insistir afirmando que los gigantes son, naturalmente, verdaderos molinos, cuando lo único importante es que son realmente gigantes? Tanto las verdades como las mentiras de Don Juan son ambas irreales —lo único real es el conocimiento.

Conocimiento pero no entendimiento. Don Juan habla de lo absurdo que resulta para Castaneda insistir en sus intentos de descifrar un universo irreductible y misterioso. Con el conocimiento puede crearse una descripción plausible de ese misterio. Para lo cual se necesita lo que Don Juan llama "poder personal". El poder es un sentimiento, según Don Juan, "algo parecido a tener suerte". De hecho, para Don Juan "el mundo es un sentimiento", de modo que podría afirmarse que el poder de un brujo es el poder del sentimiento que puede poner en su descripción, de modo que sea sentida como un relato persuasivo del mundo. A medida que Castaneda llega a aceptar la descripción del mundo de Don Juan: existen espíritus en los charcos, puede convertirse en un cuervo, Mescalito vive.

Lo que aquí encuentro extraordinario es la idea de tomar el sentimiento como un modo de actuar sobre el mundo, como si se tratara de las fuerzas, conocidas a través de las ciencias físicas, que actúan sobre él. En nuestra cultura se niega el sentimiento, no sólo como respuesta sino también como fuerza eficaz, como poder, aunque naturalmente notamos que en nues-

tra vida diaria tiene un papel activo y es la fuerza efectiva de las artes imaginativas y de la misma imaginación. Es, por ejemplo, el poder que George McGovern no tuvo y los Kennedy sí. El sentimiento es el secreto del poder y el cuerpo su medium: Castaneda ratifica que su cuerpo puede apoderarse de este secreto, aunque no pueda concebirlo ni hablar de él. Don Juan dice a Castaneda que lo que aprende él lo aprende con su cuerpo: "Cada vez que me has visto tu cuerpo ha aprendido algo, incluso a pesar tuyo". Parece como si lo que Don Juan le enseñara fuese la sabiduría del cuerpo, la sabiduría olvidada de los animales que hemos expulsado de la conciencia y que ahora debemos recuperar.

Desde que leí el primer resumen de "Una Realidad Aparte" sentí que tenía algo de qué hablar con Castaneda y, como digo, en las historias todo viene aunado. Primero nos conocimos, luego vino a dar una conferencia a la escuela en la que yo enseñaba el año pasado y en la que, finalmente, terminó por enseñar, y tuvimos otra oportunidad para conversar. Un día, Castaneda fue lo suficientemente amable como para asistir a una clase en la cual yo disertaba sobre uno de sus libros. Una cosa que era evidente entonces era su gran cautela al hablar sobre su aprendizaje con Don Juan o el "trabajo de campo" como le llama él. Parecía creer que su situación de "observador-participante" exigía una gran precaución a la hora de hablar sobre el tema. Cuando le sugerí que su situación le permitía hacer algo excepcional, o sea, describir la disciplina de un brujo tanto desde el punto de vista antropológico como subjetivo y, al mismo tiempo, experimentarla y escribir sobre ella, contestó que antes que nada, Don Juan podría dar una explicación completamente racional de la brujería si lo deseaba, y, en segundo lugar, que podría llegar el momento en que él mismo, Castaneda, no quisiera seguir escribiendo sobre ese tema.

Se mostró tercamente indiferente hacia cualquier paralelismo entre su experiencia con Don Juan y el Zen o cualquier otra disciplina que no fuera de su incumbencia. Insistió —como lo hace en "Viaje a Ixtlán"— que las drogas no son en absoluto una parte esencial del aprendizaje y se refirió a un

compañero en la iniciación que conocía, que sólo había tomado peyote en una ocasión y que a pesar de ello se hallaba mucho más adelantado que él.

En aquella época ya había visto a Don Juan por última vez en su aprendizaje, que corresponde al fin de "Viaje a Ixtlán". Era una presencia poderosa y, también, o tal vez debido a ello, estaba con los pies en el suelo. Sin embargo, aún percibí una cierta ruptura, no en él esta vez, pero sí en su esfuerzo por sobrellevar la oposición de dos culturas.

Aún quedaban muchas cosas sobre las que yo quería hablar con Castaneda, pero mientras enseñaba en la universidad se mostraba cada vez más evasivo. Sin duda, debido al tumulto entusiasta de los estudiantes, pero, según creo, intentaba imitar a Don Juan en "el abandono de la historia personal", como se lee en "Viaje a Ixtlán". Esta es otra estrategia del brujo para aumentar su poder: (Don Juan afirma que una vez que esta estrategia se pone en práctica, la gente ya no espera tanto de un brujo como para sentirse defraudada con lo que él hace; se libera radicalmente de las preconcepciones que tiene de él).

Lo que finalmente cuenta es vivir de manera total en el presente, concentrando el propio poder sólo en el presente en lugar de mal gastarlo en el pasado y en el futuro. Don Juan cree que deberíamos comportarnos como si cada acto fuera el último sobre la tierra.

Esto es algo que Castaneda, en "Ixtlán", se resistía a hacer: (Mantiene que una confianza profunda en la continuidad entre los acontecimientos del mundo y su propia vida, es básica para su salud mental y digna de ser defendida contra los esfuerzos de Don Juan por minarla). Sin embargo, tal vez esta es la dirección que, como brujo, él sigue. Se hizo muy difícil localizarle. Decía que iba a un sitio y misteriosamente acababa en otro. Uno esperaba encontrarle aquí y le hallaba allá. En una ocasión acudí a una cita con él para comer. Sus colegas y otras personas que lo conocían me dijeron que sabían de hecho que estaba en Méjico. Cuando uno de ellos lo encontró en el ascensor una hora más tarde, creyó sufrir una alucinación. Otra vez me contaron que había dejado abruptamente una cola de estu-

diantes fuera de su despacho para desaparecer, exclamando que tenía que hablar conmigo urgentemente; nunca supe nada de él. Más recientemente circuló incluso el rumor de que había muerto.

La mejor forma de encontrarle era accidentalmente. Y así, en realidad, fue como le encontré la última vez, hace unas semanas, en una cafetería de Los Angeles (ninguno de los dos ejerce ahora como profesor) al salir de una conferencia de Anaïs Nin, —por lo que parece nos acercamos al final del cuento. Sin embargo, no hubo oportunidad para conversación porque aquél no era el lugar apropiado y, porque como me dijo, mirándome directamente a los ojos, “estoy en Méjico”. Entonces, se disculpó explicando: “Voy y vengo muy rápidamente. ¿Por qué no se pone en contacto conmigo la próxima vez que usted esté en Los Angeles?”, añadió. “Tendríamos que hablar”. Así pues, Castaneda y yo tenemos una conversación pendiente, y eso es todo.

Si el camino de un brujo apunta hacia el completo desprendimiento, tengo una pregunta final. Don Juan y Don Genaro al final de “*Ixtlán*” se nos presentan como dos hombres magníficos, pero terriblemente solitarios y aislados. Han abandonado la comunidad humana y su única comunidad es la de los otros brujos. Este es el libro de Castaneda más desilusionado y los dos maestros brujos quedan a este respecto desmitificados. Pero incluso Próspero abandona su equipo.

Se me ocurre que existen dos formas para ir por el camino de la trascendencia —tanto llevando consigo el bagaje humano como dejándolo atrás. Como en la tradición mística, Don Juan lo deja atrás. Tiene el poder pero está vacío. Creo que sería preferible llevarlo consigo, y que cuanto más pudiéramos llevar, mejor. Supongo que ahí reside la diferencia entre un santo y un simple asceta. Y supongo que el mayor santo llevaría consigo no sólo su propio bagaje sino también el de todos los demás, y por la pasión de su compromiso con la comunidad humana se convertiría en un profeta: Moisés, Cristo, Gandhi.

Don Juan va por el otro camino: poder personal, serenidad; y como precio a su abandono de la comunidad, un aislamiento

imponente, una nostalgia contenida. Dejar de lado la comunidad tal vez sea la única salida, pero espero que no. ¿Acaso aquel único brujo que ganó la batalla con su aliado y así retuvo su humanidad sea el único capaz de mantener una continuidad con aquéllos que ha dejado tan atrás? ¿Es incluso capaz de hacerlo?

¿Qué crees, Carlos?

REFUTACION

Más allá de "Relatos de Poder", la controversia continúa

Con el final de la tetralogía en otoño de 1974, Joyce Carol Oates retornó al debate público sobre la veracidad de los libros, que su carta había provocado dos años antes. Su ensayo *La última carcajada de Don Juan* parecía ser el último y mejor intento de la autora de reirse de aquéllos que creían que Castaneda decía la verdad. Al citar la inclusión de los volúmenes de Don Juan en una reseña literaria de ciencia-ficción para compensar su autenticidad antropológica en el comentario de Paul Riesman, ella afirma su posición con toda seguridad: "Quizá se necesite un escritor de ficción para intuir la obra de un compañero artista: a todas luces considero fuera de duda que esta serie de libros es arte, no un simple recuento de la observación". No cae en la cuenta de que el compañero artista Sukenick fracasó en intuir un compañero novelista en Castaneda, habiendo escrito que él "no cree realmente que Castaneda pudiera escribir una obra mantenida sobre la pura imaginación".

Sin embargo, el prudente lector del ensayo de Oates notará que nunca usa el término "fraude" y que no necesariamente está en desacuerdo con Sukenick, especialmente cuando tenemos en mente su visión ampliada de la historia y la ficción como ingredientes de la objetividad factual. "¿Si una obra no es ficción en ninguno de sus aspectos, Oates se pregunta, por qué entonces compiten tantas versiones del mismo evento? Hasta cierto punto todos escriben ficción pero, la mayoría lo hace sin tener la más mínima idea de que lo está haciendo". Suponiendo que Castaneda experimentara algo "no-ordinario", Oates nunca declara completamente si sus esfuerzos para ex-

presarlo se deben a la maestría inconsciente de un reportero o a la invención deliberada de un novelista.

Y de ese modo, las interpretaciones extrañamente similares de Sukenick y Oates trasponen el debate a una nueva clave. Lo que parecía ser un acorde chocante —"hecho" versus "ficción"— suena ahora como un contrapunto armonioso. O al menos apreciado en su disonancia.

Existen otros temas explorados en el artículo de Oates y su lectura de "*Relatos de poder*" debería compararse con la de Elsa First.

Sin embargo, la observación de Ronald Sukenick capta acertadamente el movimiento de la controversia a través de cartas, entrevistas y revelaciones referentes a "*La última carcajada de Don Juan*": "¿No es interesante como en las historias todo se aúna para continuar?".

JOYCE CAROL OATES

La última carcajada de Don Juan

Relatos de poder es el cuarto libro y presumiblemente el último de la serie de Don Juan: las "notas de campo" de un estudiante de antropología en la Universidad de California en Los Angeles, ordenadas de tal modo como para dar al atento lector la idea de haber seguido un aprendizaje riguroso con un brujo indio yaqui. Aprendizaje, sin duda exasperante, si fuese auténtico. La tetralogía se compone de *Las enseñanzas de Don Juan: una forma yaqui de conocimiento* (1968), *Una Realidad aparte: posteriores conversaciones con Don Juan* (1971), *Viaje a Ixtlán* (1972), y ahora *Relatos de Poder*, una obra voluminosa que en realidad consta de tres libros cortos, unidos bajo un mismo título.

En todo momento, Carlos Castaneda se ha presentado como un narrador en primera persona llamado Carlos. Es un licenciado en una disciplina académica y como tal representa con una simplicidad a veces alegórica, el compromiso de Occidente con el racionalismo y la realidad que el racionalismo nos

proporciona —el sistema de percepciones y descripciones verbales del mundo que, en nuestra cultura, es una convención social. Este “Carlos” es conmovedoramente franco sobre sus propias limitaciones; es simpático, divertido, naïve, y ocasionalmente tan denso como para encarnar una indignante parodia del Racionalismo Académico Occidental, subcategoría: Antropología. La segunda parte del primer libro, “*Las enseñanzas de Don Juan*” es un “análisis estructural”, una valoración erudita de la experiencia del estudiante en el sudoeste... También una parodia que supera lo que hizo Vladimir Nabokov en *Pale Fire* (pretendiendo hacer crítica literaria), o el legítimo objetivo por el cual Castaneda fue evidentemente premiado con un doctorado.

No totalmente Sócrates

Los libros están contruidos alrededor de secuencias de preguntas y respuestas que no son totalmente socráticas, pues Don Juan da la mayor parte de las respuestas, sin inducirlas en su alumno. En sus mejores momentos se permiten maravillosas y concisas definiciones (“...el verdadero arte del guerrero es armonizar el terror y la maravilla”) y observaciones repentinas que nunca sufren por ser citadas fuera del contexto (“¡No hay supervivientes sobre esta tierra!”). Por todas partes, especialmente en *Las enseñanzas* y en *Una realidad aparte*, hay capítulos que encierran una genuina tensión y revelación dramática, y la conclusión de *Relatos de poder* es tanto intelectual como emotivamente conmovedora. En cada secuencia Carlos, o “Carlitos” como se le llama a veces, parece ser mucho más joven de lo que realmente es, casi infantil e inocente; es un ingenuo en la tradición de Gulliver, o en la tradición de aquellos cuentos en donde aparece un enigmático intercambio entre alumno y maestro. En efecto, como cualquier estudiante que pretendiera alcanzar la iluminación o el satori o la sabiduría, debe subordinar su ego al de su maestro, al menos temporalmente. El presente libro lleva a Carlos al borde del mismo abismo, una excursión por lo desconocido (el *nagual*), que representa la muerte de su yo personal e histórico (el *tonal*).

Don Juan, su paciente maestro, y Don Genaro, su alegre y acrobático benefactor, deben despedirse de él. No pueden seguir ayudándole; está totalmente solo, libre, un guerrero al fin. Las últimas palabras de la tetralogía son “... y luego quedé solo”. Puesto que Carlos sobrevivió y volvió para escribir *Relatos de poder*, es evidente que su iniciación a la brujería se ha completado. Nos quedamos sin saber realmente el destino de su compañero de aprendizaje, Pablito, el alumno de Don Genaro.

Los libros de Don Juan, los mejor vendidos, naturalmente, han sido objeto de mucha discusión; la autenticidad sobre los hechos narrados ha sido ampliamente puesta en tela de juicio, y también ampliamente defendida. ¿Son esos dramáticos libros, realmente, las “notas de campo” de un estudiante de antropología? Theodore Sturgeon, un escritor de ciencia ficción incluyó uno de ellos en una reseña completa de nueva ciencia ficción; estaba muy entusiasmado y sugirió que significaban algo nuevo en su campo. Por otra parte, en un diario tan serio y “racionalista” como el *The New York Times Book Review*, un profesor de antropología supuestamente cualificado comentó los libros como si fueran antropología completamente académica y auténtica, expresada en una forma nueva y estimulante. Quizá se necesite un escritor de ficción para intuir la obra de un compañero artista: a todas luces considero fuera de duda que esta serie de libros es arte, no un simple recuento de la observación. Como todo arte, resulta algo recatado; resiste y trasciende a las categorías convencionales del encasillamiento, como el periodismo poético de Norman Mailer y la “novela documental” de Truman Capote, *A Sangre Fría*. La técnica *trompe l'oeil* de los dos primeros libros es parte de su arte.

Actitudes Anglosajonas

Viaje a Ixtlán, sin embargo, sobresale con un tono diferente; y la primera parte de *Relatos de Poder* (llamada “Un testigo de actos de poder”) casi parece haber sido escrita por otra persona, o por Castaneda en una época de su vida en que su captación de la conversación y el carácter de Don Juan no es lo que

será en el resto. (La mayoría de los lectores, admirando a Don Juan, se quejarán ante la gran cantidad de ocasiones en las que se desploma en accesos de risa convulsiva, y los extraños clichés anglosajones que utiliza: “embustes”, “montaje”, “el verdadero McCoy”, “consolidar las propias ganancias”). La segunda y tercera sección del libro, sin embargo, son casi tan buenas como las mejores partes de los primeros libros —los diálogos sobre el *tonal* y el *nagual*, que tuvieron lugar en su mayor parte en Ciudad de Méjico, redimen con creces la banalidad y la excesiva verborrea de la primera sección. Es casi como si un koan Zen se encarnara y se experimentara, en lugar de estar sólo en la mente. Se sigue con interés y en ocasiones con impaciencia el despertar gradual de un joven introvertido, fácil de aburrir y con tendencia a la auto-compasión, hacia su madurez: el modelo clásico de iniciación, y no menos “auténtico” al pertenecer a esta tradición.

Don Juan nos incita, por medio de Castaneda, a experimentar el mundo “sin interpretación”, a parar nuestro “diálogo interno” a fin de que despierte nuestro sentido humano y natural de lo maravilloso del mundo. A esto se le llama “ver” y no está necesariamente conectado con la brujería como tal; al final de *Relatos de Poder*, Don Juan habla líricamente del amor natural que siente un guerrero por la tierra, que no está, por supuesto, separada de él sino que es parte de su propia esencia. Y lo expresa en forma muy bella: Se refiere a la tierra como un “ser espléndido” al que el guerrero, solitario y mortal, debe aprender a cuidar de tal forma que pueda quedar finalmente libre.

Todos escriben ficción

Normalmente el arte es más rico que el documento, y más valioso, porque está relacionado con capas de la experiencia —emocionales y psicológicas tanto como intelectuales— que la literatura que no es de ficción no puede alcanzar con comodidad. La mayoría de libros de historia son increíblemente inspidos, aunque William Faulkner y Charles Dickens y Tolstoy también escribían “historia” en la forma en que realmente se

experimenta, con seres vivos respirando y existiendo. Don Juan está en lo cierto al desdeñar el “camino” del conocimiento oficial y occidental, como si, en un universo post-Einsteiniano, alguien pudiera reclamar hechos absolutos. Si una obra que, en realidad, no es de ficción en ninguno de sus aspectos, ¿por qué entonces compiten tantas versiones del mismo evento? Hasta cierto punto todos escriben ficción, pero la mayoría lo hace sin tener la más mínima idea de que lo está haciendo.

Es imposible dejar de sentir, habiendo leído los libros de Don Juan, que Carlos experimentó algo terrorífico, oceánico, inefable y a la postre transformante, y que esos libros constituyen un sincero intento de explicar lo inexplicable, para sí mismo y para nosotros. Nadie finge una experiencia mística; antes de haberla tenido, simplemente no se cree en ella, y escribir sobre la misma no tendría ningún interés, especialmente una obra larga. Luego, él busca metáforas y el resultado es nuestra gran tradición de textos místicos (los occidentales, casi todos, no o anti-institucionales).

Castaneda escribe también en otra tradición más inmediata. La inundación de la “conciencia del ego” de occidente (término un tanto incómodo, pero hay varios para escoger) por sabidurías orientales o más “primitivas”, es un fenómeno de la última o dos últimas décadas. Esperemos que no se enfrenten en una reacción violenta al estilo del cristianismo primitivo, con su Diabolo nuevamente suelto por el mundo. Las sutilezas esotéricas, las genuinas distinciones intelectuales y el respeto por las palabras que Don Juan observa, nunca podrían ser un contrincante digno del fundamentalismo cristiano, en caso de que estallase. Gran parte de las enseñanzas de Don Juan son misticismo de alto nivel intelectual, al igual que el Zen y ciertas formas del Yoga, y sólo quien ya haya desarrollado, con rigor, el lado racional de la mente podría sacar en claro lo que Castaneda deduce del ejemplo de Don Juan. Las personas no-racionales o anti-racionales suponen que las emociones son siempre superiores al intelecto. Pero Don Juan enseña que para conseguir el conocimiento deben trascenderse las limitaciones paralizantes del intelecto y de la emoción. Creo que esta doctrina es incom-

previsible para la mayoría de personas. En su forma vulgar está dominada por lo aterrador —“la sangre”, en el sentido hitleriano de la palabra, es imaginada como una fuerza espiritual.

Evocando la cultura Yaqui

La evocación que hacen los libros de la cultura de los indios nativos americanos, no tiene paralelo, como tampoco el rol del anciano de setenta años, Don Juan, quien parece, indiscutiblemente, superior, en términos de personalidad y de conocimiento a cualquiera del mundo civilizado de Castaneda. Resulta casi una realización perfecta de lo que Carl Jung profetizó en alguna parte hablando sobre la conciencia unilateral occidental que requeriría una compensación por parte de su opuesto, e inconscientemente tendería a ello. Nuestro Anciano y Sabio Hombre arquetipo no es, significativamente, ni anglosajón ni europeo. Sólo podría ser oriental o del Tercer Mundo, o un nativo de nuestro continente, reprimido y tratado brutalmente, como los indios americanos o los esquimales canadienses. El “poder” misterioso que un día perteneció a Occidente, en términos psicológicos, no volverá a experimentarse mientras vivamos. ¿Podría pronosticarse que ese drama arquetipo rejuvenecerá a nuestra cultura, si el proceso de transformación no se acelera demasiado y está gobernado por una confianza general en la conciencia ordinaria?

Hay un aire de naturaleza puramente brutal en el poder del brujo, antes de llegar a conocerlo a través de la persona de Don Juan. En los dos primeros libros, la muerte está por todas partes, es una posibilidad física que debe respetarse casi como se respeta a un dios; los coyotes y los cuervos pueden ser realmente *diablos* (término que usan los indios de Sonora para significar una persona perversa que practica magia negra y que es capaz de transformarse en otras formas de vida). Resulta estimulante leer que debemos ver nuestro mundo ordinario como una simple versión de la realidad, que otros más poderosos pueden atacar o invadir; pero contemplar sería y sobriamente las enseñanzas de Don Juan no es ninguna experiencia afortuna-

da, como Carlos insiste una y otra vez en los libros (sospecho que sin convencer siquiera a los lectores más entusiastas). Se acentúa repetidamente la proximidad a la muerte de un guerrero. Adquiere la iluminación a un gran precio, pues no puede seguir creyendo en los presupuestos confortables y naïve de su cultura; ni siquiera puede creer en su propia “identidad”, porque se experimenta a sí mismo como una unidad temporal, un cúmulo de experiencias y percepciones. (Como enseñó Buda: el hombre es un ser compuesto). ¿Existe un dios? Naturalmente —pero este dios es pura energía y se manifiesta tanto en sufrimiento como en alegría, en crueldad o en benevolencia. Las enseñanzas de Don Juan son compatibles con las revelaciones de la mayoría de los místicos, en que niegan las diferencias entre el yo y el otro, bueno y malo, “Dios” y “Demonio”. Usando uno de sus propios términos, Don Juan aparece como un hombre de conocimiento “impecable”.

¿Quién es Don Juan?

Con todo *Relatos de Poder* podría ser un libro mucho más impresionante y convincente. El primer tercio es muy flojo: tantas repeticiones de verdades obvias, tanta insistencia en la estupidez estereotipada del alumno y la sabiduría proverbial del maestro... en cada página hallamos despañados varios de los incontables ataques de risa de Don Juan, una insistencia de que Carlos está experimentando emociones realmente fuertes. Se “asusta”, “aterroriza”, sufre “convulsiones de espanto”, (y es dado a otro tipo de exageraciones). Demasiado, demasiado. En esta sección, la magia parece haber desaparecido del texto de Castaneda. Y en la última sección, Don Juan da una especie de conferencia a su estupefacto alumno, una recapitulación de cinco horas sobre los años de enseñanza, que resulta “académica” en nuestro sentido de la palabra; muy útil para el lector que lo quiere todo resumido, como en los libros de texto, pero que perjudica el sentido de verosimilitud. Una no puede por menos que seguir preguntando: ¿Quién es Don Juan? ¿Por qué habla en tantas voces e idiomas diferentes? Creo que a

Castaneda a examen

Castaneda le preocupa primordialmente enseñar a los lectores unas cuantas verdades generales y muy importantes, y que utilizará todos los medios a su alcance para explicar lo inexplicable —en cuyo caso antepone la urgencia de su visión a la forma estética como en la tradición de casi todos los místicos.

Tercera parte

ANALISIS Y APLICACION

CASTANEDA COMO ESCRITOR DE FICCION EXPERIMENTAL

Entre todos los que han escrito sobre la obra de Castaneda desde distintos y estratégicos puntos de vista, o han aplicado su trabajo a asuntos relacionados con las corrientes intelectuales, Jerome Klinkowitz representa una perspectiva crítico-literaria de especial interés en la historia de la ficción americana contemporánea. Klinkowitz, como co-editor del *Innovative Fiction* y *The Vonnegut Statement*, está más que cualificado para establecer las conexiones que existen entre los escritos sobre Don Juan y las técnicas de novelistas experimentales y escritores de cuentos cortos. El escritor concreto al que se refiere en *The Persuasive Account* es Ronald Sukenick, al que hemos conocido como crítico de Castaneda pero cuya propia obra está a la cabeza de la novelística experimental de nuestros días.

Lo que resulta curioso, de acuerdo con el comentario de Klinkowitz, es que para un novelista urbano, sofisticado en grado sumo, el punto de vista tradicional —para no decir “primitivo”— del indio americano pueda convertirse en paradigma de formas apropiadas, en una fuente de renovación de racionalismos ficticios más allá de la decadencia civilizada. Y este es también el caso de la evolución de Sukenick, como si los problemas de imaginación y realidad que se le plantearon en su trabajo sobre Wallace Stevens sólo pudieran concluirse en ficciones sumamente autoconscientes que le llevarían al desierto de Don Juan. Considerando el propio papel y significado de Castaneda, eso no incluye necesariamente que debamos suponerle un novelista consciente o intencional. Sin embargo, deno-

ta haber compartido con nosotros experiencias e intuiciones que resultaron ser asombrosamente aplicables a los intentos de la tradición novelística occidental, por sobrevivir a los obsesivos dilemas modernos.

También es digno de resaltar que Jerome Rothenberg y George Quasha han estimado conveniente incluir a Castaneda en su antología revisionista de *poesía* americana, *America a Prophecy*, pero ello no significa que Castaneda sea poeta en ningún sentido premeditado. Tal como empezamos a ver al seguir la controversia sobre la veracidad de los informes de Castaneda, estas cuestiones van más allá de nuestras oportunas distinciones, obligándonos a encarar las mismas realidades con las que se enfrentan nuestros poetas y novelistas innovadores.

JEROME KLINKOWITZ

El relato persuasivo: Ronald Sukenick y Carlos Castaneda

A mitad de camino entre Lower East Side de New York y Laguna Beach, California, el protagonista de *Out* de Ronald Sukenick conoce a un curandero sioux, Zorro Vacio. "Quiero escribir un libro que sea como una nube que cambia al tiempo que avanza", le dice al indio cuando es preguntado por su ambición. "Yo quiero borrar todos los libros", contesta Zorro Vacio: "Mi ambición es desaprenderlo todo: No puedo leer o escribir que esto sea un principio. Quiero desaprender y desaprender hasta llegar al lugar donde empieza el océano de lo desconocido, donde habitan mis padres. Luego quiero volver y llevar a mi pueblo a vivir junto a ese océano donde podrán estar exactamente como estaban antes de que llegasen los wasichus". *Wasichus* —"comedores de grasa"— es la denominación que los sioux utilizan para nombrar a los hombres blancos, despojadores del continente y ejemplos poco gratos de la forma incorrecta de vivir. Los indios ven la tierra como una comunidad a la que pertenecen en lugar de tomarla como una comodidad que debe explotarse; creen que existen ideales de

equilibrio ecológico para no agotar la tierra ni sobrecargarse a sí mismos hasta llegar a morir. Pero Zorro Vacio hace algo más que mostrar a un hombre blanco como vivir; señala una forma de vida algo más que para morir —ficción— y proporciona a Sukenick un modelo que da peso a su novela, y que constituye el tema central del libro.

Desde 1968, cuando John Barth declaró que la literatura estaba "acabada", y Leslie Fiedler, Susan Sontag, Norman Mailer y otros críticos difundieron a los cuatro vientos que, al menos, la novela había muerto, Ronald Sukenick ha venido probando que en este género literario había todavía mucha vida por descubrir. Su primera novela, *Up*, daba la razón a Barth, con una generosa indulgencia, en lo que se refiere a la alegoría estética, pero en lugar de arrinconarse o sucumbir a su propio fundamento, *Up* apuntaba una salida. ¿Acaso es el mundo real demasiado pesado y depresivamente aburrido como para poder ser captado en una ficción interesante?. ¿Es en verdad un problema para el arte?. "Seguro", afirma el personaje estético-alegorista de Sukenick, quien vive la novela, la escribe, y enseña literatura al mismo tiempo. "A esto se refiere Wordsworth. Narra cómo siendo niño tuvo que asirse a un agarradero de la pared para asegurarse de que el mundo estaba allí realmente, pero al ir creciendo el peso de la realidad casi le aplasta la sensación de su propia existencia. Cuando el mundo me parece opresivo, muerto, o para decirlo de otro modo, irreal, tengo la impresión de ir andando por ahí como un 'zombi'". Para ser de alguna utilidad, el arte no debe describir sino crear realidad, buscando "una conexión vital con el mundo que, para seguir vivo, debe ser reinventado constantemente para coincidir con nuestros sentimientos más genuinos". "Cuando, a través de la imaginación, el ego consigue reconciliar la realidad con sus propias necesidades", escribió Ronald Sukenick en un libro sobre Wallace Stevens, "el antiguo e insípido paisaje se infunde de la emoción del ego, y la realidad, al parecer entonces intensamente fundida con el ego, adquiere de repente una apariencia más real". La realidad insípida ha sido la ruina de muchos novelistas de la generación de Barth, quienes la aban-

donaron por completo para sustituirla por un esteticismo auto-indulgente. Pero Sukenick aplica a la novela sus sentimientos por el arte en general y revitaliza la ficción dándole la función que debiera cumplir: hacer que la realidad parezca menos irreal.

Out pasa de la confusión y las riñas del Este al espacio limpio de una playa vacía de California, dejando tras de sí todo el bagaje (Brooklyn-Greenwich Village-Lower East Side) de Sukenick, y también las formas que sirvieron de parodias de sí mismas y constituyeron —para los sesenta— el estilo de la época. “Resulta más fácil y sociable hablar de la técnica que hacer arte”, admitía Barth en su ensayo “Literatura of Exhaustion”, pero a nivel formal —*Lost in the Funhouse* en el terreno de la ficción y la sopa de lata de Warhol en pintura— el resultado marcó un final claramente muerto. “A finales de los sesenta la innovación en general era buena, ahora la innovación en general es mala”, se quejaba recientemente Sukenick en *The Village Voice*. “El movimiento pop, a pesar de tener sus momentos, fue un desastre para el arte. Introdujo una confusión de criterios que está todavía por ordenarse. Mientras tanto los Poppers y los Nopoppers pagan por igual su explotación en el mercado del arte en nombre de la ‘avant-garde’”. O como explica Gilbert Sorrentino en su novela *Imaginative Qualities of Actual Things*, en un pasaje que Sukeckin gusta citar:

El arte es la ruina de muchos palurdos. Pienso en esos pintores de voz gangosa que perecieron en aquella inundación de calderilla que produjo la máquina de arte pop. Sólo gente como el Papa puede alistarse al pop y subsistir. Recuerdo haber estado comiendo con uno de esos pintores una vez, en el McSorley. Fue algo similar a aquello de espolvorear la pimienta sobre el plato, la cerveza, etc. Y yo con mi cara almidonada y con la sonrisa puesta. Aún ahora oigo el discurso de aquel gordinflón de Nebraska. O fijate en la New York School. Alegría de la decadencia. ¡Aguarda a que la gente de Terre Haute vea esto!. ¿Cómo lo explicaría?. Este Nueva York se está convirtiendo en un conejito de chocolate, en el que se trabaja en grupitos. Puedes ver vistosos jóvenes y chi-

cas, mirando al conejito. Son divertidos y falsos defensores del desarrollo detenido. Sus narices apuntan al Taller de Escritores, de Iowa o a cualquier otro Taller, cualquier Seminario de poesía contemporánea. A salvo en el paraíso de la hamburguesa. De nuevo en mi casa de Indiana.

Unos años antes, Sukenick había ya llamado la atención sobre la destrucción de una avant-garde geográfica, la Lower East Side de Nueva York que, como “The East Village”, hizo tanto daño como el pop, destruyó un refugio necesario y disminuyó la probabilidad de supervivencia de un arte americano serio. Su ensayo “Live & Let Alone on the Lower East Side” apareció publicado en *The Village Voice* la semana del asesinato de Robert Kennedy y se enmarcó tipográficamente como memoria al candidato asesinado.

Y, sin embargo, Sukenick no es un escritor de obituarios para una tradición muerta, ni es el snob de Nueva York que se resiente por la invasión (y ocupación) de su tierra por parte de los turistas del medio-oeste. Su arte se vuelca hacia el oeste, hacia la desierta California, a la que considera despectivamente desde que se establece en South Dakota, tierra de Zorro Vacío —me invade una sensación de libertad tremenda y furiosa, de liberación del espacio, incluso del sonido, de modo que una resolución parece, al fin, posible. Siempre existe el peligro de un sucedáneo artificial en las aglomeraciones de California, incluso en Black Hills. “Los wasichus hacen una Disneylandia de todo eso para poder venderlo”, acusa Zorro Vacío; “traen a los indios para simular que son indios, hacen creer que esas bellas montañas son bellas, aparentan que la magia es magia, hacen creer que la verdad es la verdad, pues de otro modo no podrían creer nada. Hay un lugar con una cartelera de una montaña delante de la montaña, ustedes wasichus no pueden ver nada sin pretender que ven, de otro modo ustedes no creen”. Para Sukenick la imaginación es una facultad esencial de la percepción, pero a través de “Disneylandia” se convierte en una versión barata de la suspensión voluntaria de la desconfianza. “¿Es realmente necesaria Disneylandia?” pregunta en su con-

tribución al libro de Raymond Federman, *Surfiction*. “Es como si tuviéramos que hacer creer antes de que podamos desarrollar la confianza para creer, como si la creencia en la buena conciencia fuera un privilegio de los primitivos o quizás de los europeos”.

Lo que tienen los “primitivos” es una mejor aprensión de la realidad, no sólo porque están “en más estrecho contacto” sino por su capacidad de sentir la totalidad que fluye en el mundo. “Nosotros, los Sioux, no somos gente común” escribe el anciano curandero Lame Deer en su libro *Lame Deer, Seeker of Visions*. “Somos muy complejos. Siempre miramos las cosas desde ángulos diferentes”. Zorro Vacío es un hombre de la escuela de Lame Deer, así como Juan Matus, quien enseñó a Castaneda sus métodos de aproximación al mundo. A este mismo mundo que Sukenick halló apropiado para su ficción. “Para un brujo, la realidad, o el mundo que todos conocemos, es sólo una descripción” y, en *Viaje a Ixtlán*, Castaneda explica (los intentos de Don Juan para conseguir que asimilara este sentido del brujo de la naturaleza aprendida y de la relatividad lingüística de nuestros mundos). También los “errores” de Castaneda son extraordinariamente similares a los fracasos de los modernos ficcionistas que insisten en no perder el favor de su mundo. “Tu problema, dice Don Juan en *Una Realidad Aparte*, es que confundes el mundo con lo que hace la gente...” (Prosigue llamando a los actos humanos “escudos” que nos crean la ilusión de seguridad; entendidos como si nos pertenecieran, pero) “permitimos que dominen y derrumben nuestras vidas” —y lo mismo ocurre con nuestra ficción.

Ronald Sukenick reafirmaría nuestras imaginaciones para que pudiéramos mirar a nuestro alrededor correctamente. Según Don Juan se trata de dos formas distintas de percepción. Mas allá del simple “mirar” con su habitual perspectiva sobre el mundo, existe un auténtico “ver”. Para la ficción, se trata de trascender la simple descripción de la vida (siempre un peligro en sus formas más miméticas) para llegar a la revelación de la verdad de la experiencia, que podría ser estafalaria para el consenso popular. Parar el mundo —un alto en nuestra concep-

ción personal y provisional de las cosas como un absoluto— puede ser la clave de la pirueta cultural que nos rodea, reflejada en el nuevo estilo de ficción de Sukenick; tanto Castaneda con su gran popularidad, como Aldo Leopold con su atractivo, cuentan con una audiencia intelectual que va desde el biólogo Paul Shepard hasta el filósofo John J. Mc Mahon, quien comenta en *The New Republic*: “Leopold ha aprendido que absolutizar nuestra estrecha longitud de onda de percepción es pura arrogancia”, y un camino seguro hacia la extinción.

Para llegar a “ver”, Castaneda aprendió en *Viaje a Ixtlán*, que uno debe detener el mundo. (Eso supone el concienciar, “por un conjunto de circunstancias ajenas a esta ‘corriente’, el modo en como la realidad se convierte para nosotros en una corriente continua de interpretaciones convencionales). La tarea de Don Juan en *Una Realidad Aparte*, “consistió en descomponer una certeza concreta que yo compartía con el resto de la gente, la certeza de que nuestras visiones, según el sentido común del mundo, son definitivas”. La imaginación, ha dicho Sukenick, hace que la realidad parezca más real —y los métodos de Don Juan constituyen un paradigma para la propia liberación de la mirada reprimida y poco imaginativa. (Fumando la mezcla del hongo, por ejemplo, se libera el cuerpo del brujo elevándolo por vuelos visionarios hacia la realidad no ordinaria para regresar, luego, nuevamente). Lo que Sukenick busca para su ficción son las posibilidades de visión más completas —no sólo la relación documentada de lo que ocurrió históricamente— y Don Juan es el maestro que puede mostrar (cuantas realidades existen ante nosotros). Como escribió Walter Goldschmidt en el prólogo al primer volumen de Castaneda, *Las Enseñanzas de Don Juan: Una forma Yaqui de Conocimiento*, (la antropología puede ayudarnos a comparar nuestra perspectiva culturalmente limitada con otras ajenas, o aprender su relativismo o, quizás, a intuir una realidad absoluta entre la nuestra y las otras).

Aunque tales revelaciones del mundo son la meta del arte, y sin duda constituyen un tema apropiado para la novela, la vitalidad de las teorías de Sukenick han provocado una controver-

sia. Tom Wolfe, quien preguntaba “¿por qué ya no están escribiendo la Gran Novela Americana?” y contestaba “porque los nuevos periodistas lo hacen mejor”, concedía a Sukenick “un campo curioso entre ambos, en parte ficción y en parte no ficción”. Pero otros críticos —en especial Pearl K. Bell en *Dissent*— lo han desechado entre “aquellos celebrantes de la insensatez, del caos y de la inexorable decadencia como Kurt Vonnegut, Jr., John Barth, Rudolph Wurlitzer, Donald Barthelme, y una multitud de mini-Jeremías que delatan a gritos el estrago en el mundo occidental”. El problema real, como deja traslucir Nathan Scott en su último ensayo sobre ficción contemporánea, es que la “liberación interior” de la imaginación “nos ofrece un escape efectivo de la tiranía de todas las contrariedades de la historia” e, incidentalmente, esta estética ha sido adoptada en forma patente “por las multitudes de jóvenes de cabello largo, vaqueros, bohemios y fumadores de hierba que han irrumpido en el mundo de la psicodelia”. Pero Sukenick se protegió críticamente desde 1967, en su *Wallace Stevens: Musing the Obscure*. “La mente ordena la realidad, no precisamente imponiéndole las ideas, sino descubriendo en ella relaciones significativas”, e incluso el anciano *freak* Don Juan, está de acuerdo en que (nuestro método de percepción, y no la realidad exterior, es lo que está alterado). Si las enseñanzas de Don Juan ofrecen una lección acumulativa, significa que las “otras realidades” tienen tanto peso objetivo como la realidad provisional que vivimos día a día, y que la única salida responsable es “hacia el interior”. Sukenick escribió para el simposio de la *Partisan Review* en *The New Cultural Conservatism*: “Nuestro momento y lugar para situar está localizado en nuestras cabezas y nuestros cuerpos, y, a riesgo de solipsismo debemos comenzar ahí y empujar hacia afuera”. O como le comunicó a Joe David Bellamy, periodista del *Chicago Review* “no quiero regalar ilusiones a la gente, y no quiero dejarlos marchar liberando sus fantasías de la forma más cómoda. Si por ahí se ha hecho bien está. En cualquier caso es inevitable, pero no es ese tipo de fin el que yo persigo... Porque lo que así se consigue es permitir que la gente huya, naturalmente, de la realidad, y

lo que yo intento es golpearles con ella”. O, como afirmó casualmente en una charla sobre Disneylandia, “cuanto menos usamos nuestra imaginación, más la usa otro por nosotros —manipulándonos”.

La ficción juega sus trucos, pero en el mismo ensayo en *Village Voice* sobre Castaneda, Sukenick insiste en que “Cualquier arte nos descondiciona potenciándonos a responder más plenamente ante la experiencia”. La riqueza de esta respuesta ha sido su meta desde que escribió *Up*, a pesar de los esfuerzos por captar la verdad de la experiencia en *The Death of the Novel and Other Stories*, y más recientemente en *Out*. A pesar de que otros preferirían dejar morir la ficción, Sukenick afirma que su gran ventaja “sobre la historia, el periodismo o cualquier otra forma supuestamente ‘objetiva’ de literatura, es su condición de medio expresivo. Trasmite el sentimiento, la energía, la excitación. La televisión puede darnos las noticias, y la ficción puede expresar mejor nuestra respuesta a las noticias... En otras palabras, no hay otro medio que se mantenga al tanto de la realidad de nuestra experiencia”. Técnicamente, su novela *Out* prueba que una novela puede tener una estructura concreta e imaginativa, ofrecer arte a los ojos, a la mano que vuelve las páginas y a la mente. Y, finalmente, la genialidad de Sukenick reside en su descubrimiento de que la realidad que conocemos es sólo una descripción, y que “El poder de un brujo es el poder del sentimiento que puede demostrar en su descripción, de modo que sea sentida como una descripción persuasiva del mundo”. Esa misma persuasividad es la medida para una correcta ficción, a la que Ronald Sukenick ha dado vida demostrando lo que es capaz de hacer un novelista que no está exhausto.

BRUJERIA COMO OPOSICIÓN A TECNOCRACIA Y CIENTIFICISMO

Muchos pensadores, intentando analizar lo que ha venido a constituir el *cul de sac* de la tecnocracia moderna y de la conciencia científica, han comenzado a investigar por derroteros olvidados o menospreciados de la historia intelectual occidental. Aunque los poetas románticos del siglo diecinueve han quedado como reliquias importantes de nuestra tradición literaria, pocos intelectuales influyentes del siglo veinte han hallado una relevancia social amplia en sus conceptos sobre el simbolismo y la naturaleza. Las actitudes racionalistas utilitarias, a las que se opuso el romanticismo con fuerza elocuente, han prevalecido en gran medida hasta nuestros días. Pero las nuevas apreciaciones que ha aportado nuestra corriente cultural insatisfecha han comenzado a amenazar esta hegemonía: En efecto, al romanticismo puede haberle "llegado su hora", como lo expresa el título de uno de los libros de Owen Barfield.

Una de las figuras más destacadas del romanticismo actual es Theodore Roszak, cuyo *The Making of a Counter Culture*¹ en 1969, señaló las motivaciones y las componentes ideológicas de la protesta juvenil contra la tecnocracia y su "mito de conciencia objetiva". En *Where the Wasteland Ends* recoge las ideas de románticos tales como Blake, Wordsworth, y Goethe como instrumentos de pensamiento a través de la gran gama de implicaciones religiosas y políticas que emergieron en movimientos como el de la contracultura de los sesenta.

1. Th. Roszak, "El nacimiento de una contracultura", Kairós 1970.

Para Roszak, en el capítulo de su último libro titulado "Desenjaulando alondras: El significado de los símbolos trascendentes", el vuelo y la gravedad son dramáticos ejemplos de experiencias interrelacionadas, mal interpretadas por la orientación subyacente del moderno cientifismo y la tecnocracia. Tales experiencias, argumenta, son aprehendidas por el simbolismo romántico, no sólo "poéticamente", sino —como revela actualmente nuestra compulsiva perspectiva ecológica— también, con mayor *precisión*. Al tratar este punto, Roszak recurre a la conversación a menudo citada de *Las enseñanzas de Don Juan* sobre si Carlos "realmente" voló bajo la influencia de la "hierba del diablo" o sólo sufrió una "ilusión subjetiva" de vuelo. Como Carlos aprendió a pesar suyo, éste es otro de los resultados que no volverán a someterse a las imperantes distinciones cartesianas y newtonianas. El capítulo de Roszak establece cómo aquellas distinciones llegaron a prevalecer sobre la orientación romántica (a la par que la brujería de Don Juan) y produjeron indirectamente la actitud en Carlos por la cual tuvo que desaprender a lo largo de su aprendizaje.

En su artículo Roszak se remite a sus ilustraciones específicas y a las enormes consecuencias de lo que él llama "la pérdida de significados-raíces", la ruptura de la conexión entre la experiencia original y sus expresiones simbólicas "impuestas universalmente". Expresamente, mantiene la exigencia de que el simbolismo de los significados-raíces es universal, demostrando que este simbolismo trata los objetos naturales como "hallazgos poéticos": "La alondra es un símbolo del vuelo visionario, pero por derecho propio como objeto percibido, también es una ocasión para la experiencia que genera el símbolo". De hecho esto se aproxima extraordinariamente al modo en cómo los detalles corporales y del medio se corresponden con "metáforas fisiológicas" o "parábolas naturales" en las enseñanzas de Don Juan, probablemente no por casualidad, como se evidencia en la conclusión del texto citado por Roszak sobre "ver y ver". Aquí compara la imaginación visionaria de un poeta romántico como Wordsworth (mencionado también en los comentarios de Edmund Leach y Ronald Sukenick) con la per-

cepción no ordinaria que Don Juan y Carlos utilizan para reconocer concretamente que “en la naturaleza de las cosas hay en sí mismas una presencia simbólica”.

Si bien los miembros del Seminario de Tecnología y Cultura reunidos en el M.I.T. el veintiséis de octubre de 1971, no estaban directamente interesados por los poetas románticos de Roszak, fueron intensamente absorbidos por problemas parecidos en política e historia de la ciencia. Y lo mismo es más importante para nuestro propósito, los participantes en el seminario se reunieron para oír y disertar sobre una conferencia de Carl Oglesby, antiguo presidente de Students for a Democratic Society, un escritor e investigador de asuntos relacionados con el cambio político en literatura y sociedad, y en aquella época, profesor de humanidades en el M.I.T... Las partes de la conferencia y las respuestas (publicadas por primera vez en este libro) demuestran que para Oglesby, como para Roszak, “una forma Juanista de conocimiento” puede ser un antídoto contra los venenos culturales que infectan la sociedad post-industrial: alineación tecnocrática, reduccionismo científico, la separación general entre objeto y sujeto y entre hecho y valor.

Luego de una introducción realizada por Merton J. Kahne, psiquiatra jefe del M.I.T., quien acentúa el proceso de socialización como un determinante de lo real —tema expuesto por Sam Keen— y el papel de la ciencia en este proceso que se da en el moderno Occidente abordamos la conferencia de Oglesby en el momento en el que relaciona la tesis de las “dos culturas” de C.P. Snow y el clima político de los años cincuenta y sesenta. Aún cuando durante el período de la guerra fría, las ciencias humanas necesitaron de la objetividad de la ciencia, a mitad de la década de los sesenta aquéllas comenzaron a ejercer una presión moral crítica *sobre* la ciencia, revelando que la objetividad de ésta sirvió, de hecho, a los propósitos excesivamente subjetivos de la guerra fría. Oglesby, al revisar estos factores pregunta, “¿Es la ciencia el método potencialmente universal para conocer toda la realidad cognoscible, tanto interior como exterior, o está culturalmente y estructuralmente limitada del mismo modo que cualquier otra actividad humana?”.

Esta pregunta es una de las que se plantean obviamente, en los escritos de Castaneda, y en un párrafo de “una ciencia Juanista” Oglesby analiza las implicaciones de un método “riguroso y salvaje” de investigación que conduce a la definición herética de subjetividad entendida como “el creador de su propia naturaleza, de su propia experiencia”. Una de las muchas características que enumera para esta ciencia Juanista es “que vendría determinada por el mundo social, cultural o político en el que se toman decisiones en conflicto y duda permanentes”.

Respondiendo extensamente a este armonioso retrato político, de una ciencia configurada sobre las enseñanzas de Don Juan, el historiador de la ciencia de Harvard, Everett Mendelsohn, pone de relieve la “personalizada” naturaleza del conocimiento juanista y se pregunta si comprendemos verdaderamente la relación entre este conocimiento personal y el conocimiento científico. Afirma que la ciencia moderna, en sus principios, como la ciencia Juanista de Oglesby, tuvo que hacerse un sitio en la estructura social contra las formas cerradas del conocimiento y fue experimentada como una perspectiva liberadora personal. Pero ahora, prosigue Mendelsohn, nuestra civilización pretende que la ciencia ortodoxa explique la experiencia subjetiva. Esta expectativa extiende la ciencia occidental “mucho más allá de los límites para la que fue ideada socialmente”. En un sentido, Mendelsohn defiende la ciencia standard aclarando sus limitaciones sociales. Al mismo tiempo desafía la habilidad del conocimiento Juanista instándole a proporcionar una única meta-ciencia que lo abarque todo o a producir un sistema ético que trascienda la psique aislada del brujo.

Christopher Schaefer, doctor en Ciencias Políticas del M.I.T., señala brevemente que “la relación entre el observador y el fenómeno debe esclarecerse de algún modo” y que la orientación fenomenológica de la obra de Castaneda puede ayudar a dicha clarificación. El adoptar esta orientación, permitiría tanto a las ciencias sociales como a la ciencia política desarrollar unos métodos independientes de las ciencias naturales, más apropiados para el estudio del hombre como “productor de símbolos y dador de significados”.

A continuación la respuesta de Oglesby a Mendelsohn y Shaefer se refiere a la coincidencia parcial entre lo experimental y lo experiencial de la técnica Juanista, el carácter libremente escogido o innecesario de la ética Juanista de "corazón", y las posibilidades para entender la formación social de este conocimiento en una cultura; y cómo su adopción por otra, implicaría "una masiva re-concepción social de la realidad".

El coloquio entre Carl Oglesby y sus compañeros, miembros del seminario, con frecuencia es difícil de seguir, pero en su complejidad complementa la utilización que Theodore Roszak hace de la brujería de Don Juan. Tanto Roszak como el seminario de tecnología y cultura acogen los textos sobre Don Juan como subversivos con respecto al conocimiento científico occidental que, en la tecnocracia y el cientificismo, alienta una sobre-extensión faustina a la cual no podemos acceder.

THEODORE ROSZAK

Desenjaulando Alondras: El significado de los símbolos trascendentes

EL VUELO VISIONARIO: EXPERIENCIA Y SIMBOLO

El Ser Divino no puede ser expresado en Si mismo. Todo lo que se puede expresar son sus símbolos.

—GERSHOM SCHOLEM

En *Las Enseñanzas de Don Juan* de Carlos Castaneda hay un pasaje singular. En un punto de la narrativa, Castaneda, un joven antropólogo actuando como aprendiz de Don Juan, un brujo Yaqui, ha tomado "hierba del diablo" (la planta *Datura*) y ha experimentado la intensa sensación de volar mientras está en estado de trance.

Posteriormente pregunta si "realmente" ha volado —"como un pájaro"— y si sus amigos, en caso de presenciarlo, le hubie-

ran visto volar. Don Juan, sin embargo, no confirma *ni* niega con sus respuestas la objetividad de la experiencia de Castaneda: quien ha tomado datura "vuela como tal", contesta. Y la respuesta a la segunda pregunta no es menos enigmática: Si sus amigos conocieran el poder de la hierba del diablo, hubieran visto volar al aprendiz. Pero, pregunta Castaneda, suponga que se ata uno a una roca con una cadena pesada; ¿entonces, aún volaría? "Don Juan me miró incrédulo. Si te amarras a una roca, dijo, mucho me temo que tendrás que volar cargando la roca con su pesada cadenota". Y ahí termina la discusión.

La filosofía moderna nos proporciona una regla empírica práctica para tratar con tal maraña de malentendidos. Volvemos a Descartes y partimos simplemente la discusión por la mitad. Afirmamos que hay un reino objetivo y un reino subjetivo. (De nuevo el principio de la realidad de Freud). El aprendiz está hablando de conducta objetiva. El brujo está hablando sobre un sentimiento subjetivo. El aprendiz se refiere al vuelo *real*. El brujo habla de la *ilusión* de volar. La realidad es objetiva y ocurre "afuera". La ilusión es subjetiva y ocurre "dentro". En este caso, la ilusión es un reflejo mental (una alucinación) del vuelo real. Por lo tanto es irreal.

Totalmente sensato. Pero ¿por qué no lo ve de este modo el anciano brujo? ¿Por qué no considera que su vuelo es una ilusión de vuelo y por lo tanto irreal?. No será porque no pueda distinguir entre la forma en que vuela un pájaro y el modo en que vuela una persona. Esto es tan evidente para él como para nosotros. No es imbécil ni está loco. Lo que él demuestra es la prioridad ontológica de la distinción: ¿cuál es más real que cuál? "¿Volé realmente?". El problema está en el prejuicio del adverbio. La discusión entre ambos hombres nos lleva a la cueva de Platón, a donde deben volver, tarde o temprano, todas las controversias filosóficas significantes. ¿Qué realidad es la sustancia y cuál la sombra? El anciano brujo está en la misma posición de desventaja que el filósofo que, expuesto a la luz del sol, debe explicar la luz del día a los que han pasado toda su vida en la obscuridad.

Para Don Juan, la experiencia real de volar pertenece a una tradición antigua y formidable. Nos traslada al vuelo visionario chamanista, uno de los símbolos supremos de la cultura humana que ha sido elaborada en miles de religiones y expresiones artísticas, clavado en los fundamentos del lenguaje, introducido, como raíz central, en el fondo del estrato más profundo de nuestra conciencia. Y porque estamos acostumbrados a tratar con *meros* símbolos (cifras), nos preguntamos automáticamente: ¿Qué simboliza el vuelo visionario? Pero no hay respuesta, excepto decir que este símbolo pertenece únicamente a una experiencia ubicua de temor encantado, que puede ser *vivida* —bien sea disfrutada o padecida— pero en ningún sentido puede “explicarse”. La experiencia es trascendente. El símbolo está tan cerca de la expresión de la realidad como nos es posible. Cualquier discusión sobre si el símbolo significa “yo volé”, “sentí *como si* estuviera volando”, “hice algo que fue una especie de vuelo”, “hablando metafóricamente, volé”, etc... no vienen al caso. El símbolo *significa* la experiencia. La experiencia es un fundamento no-verbal; el símbolo se encuentra junto a ésta como su expresión convincente y universal. No puede ahondarse con palabras más allá del fundamento; no pueden imponerse palabras entre el fundamento y el símbolo sin distorsionar el significado. Sólo podemos incidir en la experiencia y el símbolo desde la abstracción o la extensión metafórica.

La experiencia y el símbolo como un todo constituyen lo que podríamos llamar un *significado-raíz*: un sentido irreductible de significancia, un fundamento sobre el que la mente descansa y construye. Pues el pensamiento debe comenzar en algún lugar, con algún material rudimentario. Esos son los significados-raíces. La tarea de la cultura humana es la elaboración de significados-raíces en forma de ritual o arte, filosofía o mito, ciencia o tecnología —y especialmente en forma de lenguaje, por medio de metáforas atenuadas gradualmente hasta su coincidencia con el símbolo original. Los significados-raíces no pueden ser analizados o explicados: son, más bien, lo que entre nosotros utilizamos para explicar —dar significado a— ni-

veles inferiores de experiencia. Son el diamante que corta a todo lo demás.

En el caso del vuelo, todo lenguaje que asocia la altura, la levedad, la sublimidad, el ascenso o la elevación con las cualidades de superioridad, dignidad, estatus privilegiado, merecimiento, etc., es una extrapolación del símbolo original del vuelo visionario chamanístico. De ahí la “alteza” de los reyes, la majestad de las montañas, el prestigio de pertenecer a la clase “alta”. Inversamente, la humildad presagia inferioridad, lo pecaminoso, villanía, etc. Somos atraídos “hacia arriba” a Dios, y “caemos”, nos “deslizamos” o “desplomamos” hacia el infierno; “escalamos” hacia un nivel social y somos “arrastrados” al canal. El mismo simbolismo puede ser aplicado a otras formas de expresión: la música, la arquitectura, la danza, también tienen sus gestos encumbrados y decaídos. El *jeté* del bailarín, la nota alta del cantante, la cúpula gótica vuela con la mente como la alondra del poeta. El simbolismo es universal y difícilmente arbitrario; detrás de todas las elaboraciones están los mismos significados-raíces, extraídos de una experiencia primordial.

Un gran símbolo —como el del vuelo visionario— es un invento humano prodigioso. Es la substancia por la cual se modela el entendimiento humano. A medida que la imaginación separa la forma y el lenguaje de los significados-raíces hacia asociaciones cada vez más distantes—, el poder del pensamiento crece potencialmente más rico y más sutil. Digo “potencialmente”, porque siempre existe el peligro de que los significados-raíces se pierdan entre las múltiples y cada vez más remotas reflexiones. Éste es el problema de Castaneda en su encuentro con Don Juan. Castaneda vive entre abundantes reflexiones sobre el vuelo visionario pero, como la mayoría de nosotros en el moderno Occidente, ha crecido desesperanzadamente alejado del significado-raíz. Por esta razón cuando Don Juan lo lleva de nuevo a la fuente, no logra reconocerla como lo que es, y pregunta “¿Volé, *realmente*?”. Cuando nos enemistamos con el significado de los símbolos, el lenguaje pierde contacto con la experiencia y se sumerge en sus propios asun-

tos, convirtiéndose en una colección de abstracciones perplejas. Y entonces sobrevienen toda clase de absurdos y pseudo-problemas. Por ejemplo, el significado-raíz del vuelo-visionario asocia la divinidad a los cielos. Pero cuando la experiencia que soporta el significado-raíz se ha perdido, nos quedamos con una proposición absurdamente literal que parece colocar a Dios en el espacio físico que está sobre las nubes. Entonces, cuando los cosmonautas rusos no lograron encontrar ahí arriba al anciano caballero, el ateísmo de los pueblos se vio justificado.

Pocos pueblos paganos o primitivos, comprendiendo intuitivamente, como hacen, el verdadero estatus ontológico del mito y el símbolo, serían tan necios. Su realidad es polifónica: tiene sobretonos, contrapuntos y resonancias —que es a lo que nosotros exactamente, con nuestra sensibilidad de doble valor, objetiva-subjetiva, tenemos propensión a denominar “superstición”. Sólo los cristianos, especialmente los cristianos protestantes, han ido tan lejos con la enfermedad del literalismo como para producir una monstruosidad como el fundamentalismo bíblico. La ironía está, por supuesto, en que el fundamentalista y el científico escéptico comparten la misma simple conciencia visionaria. Se sostienen o caen juntos por el mismo Principio de Realidad.

LA LEY DE GRAVEDAD

Dios me guarde... de suponer que Arriba y Abajo son una misma cosa como deben suponer todos los experimentalistas.

—WILLIAM BLAKE

Vamos a considerar otra transformación bastante más compleja del simbolismo del vuelo —visionario— en este caso se trata de una transformación que ha jugado un papel críticamente importante en la formación del pensamiento científico básico. El argumento es tortuoso, pero cuando hayamos lle-

gado al final, veremos como la visión simple adopta el simbolismo tradicional de la cultura humana, pero luego pierde el significado-raíz de las cosas.

Del vuelo visionario chamanístico hemos heredado las connotaciones míticas y religiosas que han mantenido tercamente todo el pensamiento relativo al levantar y caer, arriba y abajo, ligero y pesado. El vuelo visionario declara que la levedad es la orientación fundamental del alma. La noción de gravedad —“pesada carga”— surge como una idea afin, casi por definición negativa. La gravedad es el lado oscuro de la levedad; en la experiencia del chamán, se convierte en el símbolo de lo que se siente cuando el alma abandona el sentido de ascensión hacia lo sagrado. La gravedad en cualquier otro sentido no es una preocupación fundamental en este estadio cultural. Y es por esto —y el hecho es remarcable— que la gravedad no desempeñó tradicionalmente ningún papel importante en el pensamiento humano anterior a las tardías especulaciones griegas. Simplemente no existe un espacio folklórico o mitológico que trate sobre la creación de una fuerza o substancia que podríamos reconocer como gravitación física. Y, sin embargo, la gravedad es una noción (aparentemente) básica, simple e ineludible. ¿Cómo no la “descubrió” nadie hasta tan tarde en la historia? Porque —responde la sabiduría convencional— la gente no siempre disfrutó de una relación *realista* con la naturaleza. Antes de la era moderna occidental, no habían observado racionalmente el mundo que les rodeaba, se habían distraído con especulaciones sobre ángeles y demonios, quimeras animistas y meras cualidades secundarias.

Y desde algunos aspectos la sabiduría convencional no anda muy equivocada. La ranura intelectual que reservamos para la física de la gravitación se considera, en las culturas no científicas, como la experiencia espiritual de “caída”, la pérdida de la levedad visionaria. El concepto se moraliza y mitifica. Desde este punto de vista, cargar con un peso no es fundamentalmente un acto físico; es, en primer lugar, un símbolo de haber descendido de una condición de gracia propia y normal. Así, en la filosofía cabalística, la quinta esencia del cuerpo de Adam

Kadmon, el primer ser humano, no tiene peso, del mismo modo que las esferas cristalinas de la astronomía Ptolomeica —permaneciendo en un estado original de eterna perfección— tampoco tienen peso. La gravedad se convierte en un concepto importante y aislado sólo cuando el peso (caída) comienza a considerarse un hecho vital irresistible de la vida que requiere consideración. Esto sucede a medida que el sentido de levedad cesa de ser una experiencia normal y accesible y se convierte en algo cada vez más místicamente exótico, —o quizá se evapora por completo de la mente. Sólo entonces la gravedad queda como un pensamiento provocativo de “algo” que exige una explicación.

Recién comenzada la época de los últimos filósofos griegos, el simbolismo trascendente de la levedad y el peso dio paso a la disertación más estrictamente científica de dos fuerzas físicas de la naturaleza llamadas “gravedad” y “levedad”. En la ciencia griega y medieval europea, estas fuerzas venían imbuidas débilmente de la clase de animismo que Galileo y Newton eliminarían posteriormente. Todavía existía el sentido de que la ascensión movía a un elemento y objeto hacia la perfección divina, y que las cosas se afanaban o deseaban elevarse y caer en función de su grado de mérito. Esta forma de pensamiento, sin embargo, se convirtió gradualmente en pura convención, al no sentirse ya como parte comprensiva de la visión religiosa del mundo. Las ideas se convirtieron en *explicaciones*, no experiencias. Es significativo que mientras esto sucedía, la gravedad se revalorizaba hasta el punto de compartir el mismo nivel que la levedad en la filosofía natural griega y medieval. El sentido de una norma levitativa había disminuido como la significancia simbólica de los conceptos apagados.

La gravedad no exiló a la levedad de la mente científica, hasta la era de Newton, cuando se convirtió en interés dominante de la filosofía natural sobre la cual se derramó tanto pensamiento. En verdad, la ley universal de la gravedad tiene un lugar destacado como el principal concepto que inauguró la revolución científica —como si lo primero que hiciera la ciencia moderna fuera destruir el símbolo del vuelo visionario. Bacon

casi dice otro tanto en el *Novum Organum* como parte de su guerra abierta en la imaginación. “Al entendimiento”, insiste, “no se le deben poner alas, sino más bien colgarle pesos para evitar que salte y vuele”. Malentender estas frases como simples metáforas, significaría no darse cuenta del verdadero papel que juegan los símbolos en la creación del lenguaje y en la formación de la psique. Una sociedad que decide mantener su pensamiento “natural” es una sociedad que empieza por tomar seriamente el fenómeno de la gravedad.

Significativamente, esta nueva concentración en el tema de la gravedad como hecho básico y universal de la naturaleza, correspondió a la creciente obsesión con la caída humana del pensamiento religioso de los siglos XV y XVI. A medida que aumentaba el sentido de degradación humana ante Dios y que el alma cargaba con el peso imposible del pecado, el problema de la gravedad comenzó a atormentar a la mente. Hasta este momento de la historia, habíamos tratado con percepciones de moralidad y naturaleza derivadas de un simbolismo antiguo que unificaba la experiencia del peso con la de la Falta de Dios. Pero entonces ocurrió algo de suprema importancia; las dos líneas de pensamiento —natural y espiritual— partieron juntas para convertirse en reinos separados del discurso. Los científicos abordaron el tema de la gravedad como si estuviera desprovista de todo sentido espiritual; divorciaron el fenómeno natural de la conexión religiosa primordial. La desmitificaron. Simplemente no pudieron continuar concibiendo en su entendimiento que la gravedad estaba simbólicamente relacionada con una experiencia de significancia trascendente. Resulta irónico, desde luego, que la gran pérdida de esta dimensión de la experiencia, significara por sí misma una señal de caída definitiva. Ellos —y su sociedad en general— estaban perdiendo la capacidad para percibir que el universo que les rodeaba era un receptáculo de significados espirituales. Para la nueva ciencia no iba a quedar rastro sagrado en la naturaleza. Y ¿qué significa esto sino el estado mismo de abandono cósmico que constituye la base del Protestantismo Cristiano?

Esencialmente, la gravedad encuentra su lugar en el entendimiento humano, como la experiencia de la caída lo encuentra en la pérdida del ascenso espiritual. Éste es su significado-raíz. Pero la visión simplista del estilo científico exigía que esta experiencia, por ser “meramente subjetiva”, o por ser parte de un modo defectuoso de conciencia, debía ser eliminada. Con las especulaciones de Newton sobre la gravedad se inaugura la filosofía natural basada en la alienación. La medida de alienación la constituye el grado en que los símbolos utilizados por una cultura para lograr el entendimiento, han sido vaciados de su energía trascendente. Por supuesto, desde el punto de vista científico oficial, éste es el gran mérito del pensamiento de Newton. Logra objetivizar y secularizar, finalmente, el fenómeno de la gravitación. “Libera” al pensamiento de las nociones de arriba y abajo, elevación y caída, en la naturaleza, sus connotaciones míticas y religiosas. Esto, afirma la sabiduría convencional, es lo que hace que su conclusión sea “realista”.

PROPIEDADES OCULTAS

Pero objetivizar la gravedad significó separarla de la experiencia que siempre le había dado su significado. Como concepto científico derivado de la caída, la gravedad no podía seguir asociada simbólicamente a un significado religioso. Esto convirtió el discurso científico sobre la gravedad en algo extrañamente abstracto —incluso para el mismo Newton— para quien aumentaron las preocupaciones. En efecto, podía expresar la gravedad matemáticamente como una conducta de las cosas en la naturaleza. Pero no pudo dejar de preguntarse si eso que había conseguido medir tan ingeniosamente no tendría alguna especie de realidad substancial, algo más sólido que las matemáticas. ¿Qué era la gravedad, además de una ecuación algebraica?

Newton se contentó con afirmar, finalmente, que era una “fuerza” que actuaba a distancia. Sin embargo, eso sólo le llevó hacia aguas más profundas. En lugar de proporcionarle lo material y tangible que su ciencia parecía exigir, le dio otra

abstracción desarraigada. Pues la fuerza última y cósmica que Newton invocó también fue un símbolo. Como reconoció Durkheim, todas las “fuerzas de la naturaleza”, extrañas y esquivas, pero aparentemente indispensables que obsesionan a la teoría científica occidental, se remontan a la experiencia religiosa original del *mana*, el poder sagrado. “La idea de fuerza es de origen religioso”, nos recuerda Durkheim. “Primero la filosofía y posteriormente la ciencia la tomaron prestada de la religión”. Ningún pueblo primitivo que conozca el *mana* tendría dificultad para captar la idea de una fuerza que actúa mágicamente a distancia; aunque naturalmente traducirían la idea a una experiencia religiosa, una acción de la divinidad. Esto devolvería la idea de fuerza a su significado-raíz.

Pero los científicos coetáneos de Newton, al ser objetivos en su concepción de la naturaleza, no pudieron hallar el significado-raíz de la fuerza como hicieron con la gravedad. De modo que la noción parecía sospechosamente carente de sentido. ¿Existía, en verdad, una fuerza tal? Y de ser así, ¿cuál era su causa? ¿Y cómo podía actuar a distancia? Se presionó fuertemente a Newton con tales preguntas —pero al llegar a la “entidad” de la gravedad, no había respuesta posible. Sus críticos, incluso quienes aceptaron sus matemáticas, le acusaron de inventar “propiedades ocultas”. Una parte importante del prefacio de Roger Cotes a la segunda edición del *Principia* se dedica a combatir esas cargas con obscurantismo. Newton se ofendió por este desafío, pero acabó dejando de lado el problema. Debía existir una “fuerza” de gravedad, porque ¿de qué otro modo podía explicarse la conducta del universo objetivizado? Pero, confesó, “la causa de la gravedad es algo que no pretendo conocer, y por lo tanto, no voy a perder el tiempo considerándola”. Sobre este punto, dijo Newton en un famoso comentario, “no construyo ninguna hipótesis”. La gravedad quedó simplemente como una conducta mensurable de las cosas.

En efecto, esto suponía dejar suspendidos los conceptos claves de “gravedad” y “fuerza” en un vacío de abstracción. Las únicas experiencias que hubieran podido devolver el sentido original a estas palabras estaban a un nivel trascendental que

ya no tenía cabida en el repertorio de la conciencia occidental. De este modo, los términos quedaron como simples palabras tenuemente unidas a formulaciones matemáticas. Lo mismo podría decirse de este otro término, "ley", incluso más crítico en la síntesis de Newton —el préstamo metafórico más evidente tomado por la ciencia y, probablemente, el concepto más importante implicado en el lanzamiento de la revolución científica. Este también nos remite, aún con mayor evidencia, a los orígenes de la experiencia religiosa. Pero como todos estos conceptos han sido apartados de sus significados-raíces, por exigencias de la objetividad, han llegado a parecer cada vez más prescindibles —como muchos otros nombres sustantivos de la ciencia. Hasta que al fin se convierten en un exceso de bagaje lingüístico adosado a la cosa *real*. Lo cual constituye la descripción matemática de la conducta.

EL FANTASMA NEWTONIANO

Analicemos una observación final sobre la idea de la gravedad tal como nos ha llegado desde la revolución científica. Como hemos visto, la objetividad exigía que Newton despojase de su vocabulario científico cualquier resonancia simbólica; uno no podía seguir hablando sobre la naturaleza de un modo animista o visionario, atribuyendo significados trascendentales a los fenómenos naturales. Pero el resultado no fue, como cabría esperar, una naturaleza físicamente más real. Ciertamente, desde Newton hasta nuestros días, prevalece un rasgo creciente de lo que llamamos "materialismo" en la cultura occidental, soportado principalmente por la tradición científica. Pero, —paradójicamente— este materialismo es extraordinariamente abstracto; es más una idea que una experiencia. Podemos hallar cada vez más gente pensando sobre la materia y sus atributos, pero —como sugirió nuestra conversación sobre los poetas románticos —con un muy deficiente enriquecimiento de la experiencia sensorial.

Por ejemplo, Newton no se plantea ni una sola vez la sensación física de la atracción gravitatoria. Nunca analiza la grave-

dad como sentimiento —algo que tira del cuerpo, conformando sus movimientos, moldeando su estructura, sujetándolo en el continuum natural. Para esta teoría no existe la conciencia sensorial, únicamente la conceptualización lingüística y matemática. Desde Newton, los físicos tampoco han prestado mayor atención a la experiencia vital de la gravedad sobre el organismo y dentro de él. No se ha tomado en ningún modo como una línea de investigación interesante.

En su lugar, Newton consideraba la gravedad como una relación *entre* los cuerpos; es una fuerza que actúa a distancia que afecta sólo a los hipotéticos puntos-masa de los cuerpos. No los penetra físicamente. En resumen, la idea ha sido completamente alienada —desviada y apartada de la participación humana. Está ahí fuera, en el universo... un algo objetivizado. Como vemos en el capítulo 3, la visión simple es tan anti-orgánica como anti-simbólica. No ha hecho nada para aumentar la calidad de nuestra experiencia sensorial. Sólo ahora, tres siglos después de Newton, sabemos por nuestros astronautas que la gravedad significa tanto para el cuerpo como el oxígeno para los pulmones y la circulación de la sangre. Cuando se anula, el organismo se deteriora.

Este asombroso descuido de la fenomenología orgánica de la geotaxis no ha ocurrido porque no haya nada importante que aprender de ello. La danza moderna (especialmente la obra de Martha Graham) han llevado a cabo extensas exploraciones sobre la dinámica gravitatoria en el cuerpo. A través de estas exploraciones, hemos llegado a un conocimiento físico profundo de la gravedad que el empirismo científico ha ignorado completamente. Pero entonces Newton era un científico —un *buen* científico; y la ciencia se alimenta de abstracciones. Lo que él buscaba era un modelo conceptual cuantificable y solamente eso. Así es como en su obra sólo queda una palabra, "gravedad", que ya no se concibe como símbolo sino como una cifra, que ya no se acompaña de su contrapartida (en otro tiempo) dominante, la levedad. Newton aplicó a esta palabra varias generalizaciones matemáticas para describir la conducta de los puntos-masa influidos por una fuerza misteriosa. En este

sentido, logró una concepción operativa y eficiente del fenómeno gravitatorio. Pero este pensamiento dejó de tener una conexión consciente con la experiencia o con el símbolo. Nos hemos alejado mucho del significado-raíz. Quizás ahora podamos valorar cuán revolucionaria fue la revolución científica.

Esta es la paradoja de la física, la ciencia “básica” sobre la que se apoyan todas las demás. Cuanto más determinados están los físicos a ser empíricos, materialistas, mecanicistas —“realistas” en el sentido áspero de la palabra—, más confundida queda su ciencia con abstracciones matemáticas, generalizaciones estadísticas, y modelos puramente teóricos. Blake llamó a la naturaleza del científico un “fantasma newtoniano”. ¿Por qué se convierte en esto? Porque los científicos (como la cultura en su totalidad) no son capaces de volver a relacionar el símbolo con la experiencia trascendental. Ni poseen la apertura al sentido de la vida que les permitiría ver una presencia simbólica en la naturaleza que estudian. Para esa sensibilidad, un símbolo tan elemental incluso como el vuelo visionario, que envuelve a todo un pensamiento sobre la gravedad y la levedad, llega a parecer “irreal”... “meramente subjetivo”. Y al considerarse irreal no puede ser de ninguna utilidad hallarle un significado, pues sólo lo que la gente *considera* real puede tener algún significado. De este modo nos vemos forzados a buscar el significado y la realidad en algún otro lado: en algo que nos parezca externo e independiente a la pura subjetividad, algo que sea un hecho y no una fantasía.

Pero una vez esté nuestra experiencia controlada por la dicotomía dentro/fuera, una vez tengamos olvidado que un significado-raíz deriva de una experiencia que es *a la vez subjetiva y universal*, el proyecto se vuelve inútil. La ciencia y la lógica formal interpretan los símbolos tradicionales como tantas “proposiciones” sobre una “realidad objetiva” y luego pasan a “probar” que son “insensatos”. No nos queda más remedio que concluir que toda la humanidad pasada estuvo constituida por inocentes y locos que habían perdido todo contacto con el Principio de la Realidad. Si, produjeron una cultura muy in-

teresante, pero estaban equivocados sobre su significado real, que debe buscarse en el interés de clase, el complejo de Edipo, la cohesión tribal, la legitimación de la autoridad, etc., y que sólo nuestra psicología y antropología social pueden comprender. Si, inventaron el lenguaje —pero al carecer de sofisticación lingüística o precisión lógica, no sabían claramente sobre qué estaban hablando.

Entretanto, mientras este etnocentrismo auto-indulgente considera que la cultura humana es una ruina, surge inevitablemente una filosofía y una literatura desesperada que sólo tienen un triste mensaje que aportar: “Muy bien, si es insensata la Antigua Gnosis, la vida también es insensata”.

Después de esta moda, las prioridades ontológicas se invierten: colocamos al mundo cabeza abajo y secularizamos el repertorio cultural. O como lo entendió Blake:

Las visiones de Eternidad, en virtud de las percepciones obtusas,

Se han convertido en débiles visiones de Tiempo y Espacio, aprisionadas dentro de los surcos de la muerte.

El vuelo visionario chamanístico se convierte en una ilusión; el aeroplano es la cosa real. Entonces, qué debe responder el anciano brujo que vive para otra prioridad de principios, cuando el aprendiz le pregunta, ¿Pero, volé *realmente*?

Un símbolo desgarrado de la experiencia trascendental que lo generó es algo mórbido. Ha muerto como seguramente moriría el cuerpo si se le arrancara el corazón. El mundo que construimos a partir de estos símbolos cadavéricos es el mundo de los muertos —según Blake. Los símbolos aún permanecen con nosotros; y estarán con nosotros mientras exista la cultura humana —lenguaje, arte, pensamiento, todo son símbolos elaborados. Pero los símbolos de la muerte son reproducciones en el mismo sentido que un cuerpo bien embalsamado reproduce un cuerpo vivo. Al igual que un cadáver se hace más grotesco cuanto más se lo pinta para imitar a la vida, así un símbolo difunto sólo se hace más horrible cuanto más deses-

peradamente nos empeñamos en disfrazar su muerte para fingir la vida.

Esto, creo, significa básicamente, acusar a la ciencia de ser reduccionista. Es el esfuerzo por construir una realidad a costa de símbolos mórbidos, de los cuales, en nombre de la objetividad, se ha extraído toda vitalidad sacramental. No puede *culpase* a la ciencia de este sádico proyecto. Esto sería confundir el síntoma con la causa. Los símbolos han muerto en nuestra cultura en su totalidad. La actividad que denominamos ciencia es lo que se considera filosofía natural en una cultura que ha perdido el sentido del simbolismo trascendental. Es decir, nuestro peculiar esfuerzo mutilado por comprender la naturaleza lo mejor posible a través de los símbolos sin vida que hemos heredado.

VER Y "VER"

Los mitos, los ritos, las metáforas lingüísticas, y las motivaciones artísticas con las que se adorna el vuelo visionario son una producción humana. Pero cuando la experiencia escoge un pájaro o la cumbre de la montaña como su símbolo, toma para sí una parte de la naturaleza que ya se encontraba allí. La alondra es un símbolo del vuelo visionario, pero es también, por derecho propio como objeto de percepción, una ocasión para la experiencia que genera el símbolo. El pájaro vivo puede suponer una transparencia para la imaginación, como si se tratase de un "hallazgo poético". El poeta que se apropia de la alondra ha tomado un símbolo de la naturaleza y lo ha incorporado al inventario cultural humano. ¿Fue así quizá como la gente aprendió el arte de las transformaciones simbólicas, percibiendo en los objetos naturales de su alrededor esa transparencia que permite a un objeto actuar como ventana para significados más profundos? "Todos los hechos espirituales", dijo Emerson, "están representados por símbolos naturales".

Existe aquí una magia especial que desarrolla la imaginación. No sólo proyecta símbolos, sino que los *encuentra* en el mundo. Pues el mundo está lleno de símbolos naturales que

pueden asumir una transparencia absoluta. Si se da un poder visionario fuerte, tales símbolos pueden aparecer en cualquier lugar, en cada piedra, conchilla u hoja; pueden iluminar los objetos más humildes. Así Wordsworth explica cómo, a medida que su imaginación visionaria se reforzaba:

... aquí y allá mi mente había ejercitado
sobre las formas vulgares de las cosas presentes
el mundo real de nuestros días familiares
más alto poder todavía...

Para quienes tienen ojos para ver ("el ojo espiritual" como lo llamaba Goethe) la naturaleza entera puede convertirse en una escritura de significados-raíces donde todas las cosas son simultáneamente ordinarias y sagradas, y, sin embargo, atractivamente transparentes. Cuando eso ocurre tenemos esta visión mágica o sacramental que es la antítesis de la visión ordinaria.

"Puede existir", dijo Goethe, "una diferencia entre ver y ver, de manera que los ojos del espíritu deban actuar en continua conexión con los del cuerpo". Don Juan expresa bellamente cómo esta segunda forma de "ver" puede ser natural para la imaginación bien desarrollada. En una ocasión, intenta explicar a su aprendiz las ambigüedades visionarias del mundo que observa a su alrededor. Don Juan señala que el aprender a "ver" le revelará a Castaneda todo un mundo nuevo, y cuando se le pregunta si conserva una visión ordinaria de los objetos dice que puede ver de ambos modos. Esto alienta a Castaneda a indagar más a fondo en el valor del "ver" no ordinario. Don Juan le dice que el valor está en un poder desarrollado para discriminar entre las cosas, en tener la habilidad de "verlas por lo que realmente son".

Para los pueblos paganos y primitivos a quienes tanto los judíos como los cristianos tacharon de idólatras, el movimiento del aire, el fuego sobre la tierra, el ritmo de las estaciones, el vuelo de las aves, las manchas y movimientos de los animales, la corriente de las aguas, el ciclo de las estrellas... todo eso y las

obras de la mano del hombre están vivas con una presencia inteligible. Son aperturas simbólicas que invitan a elevar la imaginación hacia experiencias más altas. Nada en el cielo ni en la tierra carece de su correspondencia trascendente. En palabras de Goethe, "La naturaleza le habla a otros sentidos —a los sentidos conocidos, malentendidos y desconocidos. De este modo habla consigo misma y con nosotros en miles de formas. Para el observador atento nunca está callada o muerta". Del mismo modo, Kathleen Raine ha señalado que a medida que indagamos más profundamente en los símbolos de la naturaleza "nos vemos inclinados a construir presupuestos sobre el mundo cada vez más animistas".

Pero en nuestra cultura —especialmente— ha operado un proceso extraño y trágico: una *densificación* de los símbolos, por la cual pierden su naturaleza sutil. Para nosotros subsisten, si es que subsisten todavía, solidificados en cosas puramente seculares, proyectos históricos, formulaciones objetivas. Sólo a este nivel son reales para nosotros. En verdad, somos los prisioneros de la cueva de Platón, atravesados por las sombras que observamos, privados de la luz del sol. La simple mención de la noción de correspondencia trascendente sonaría quizá mística, en el sentido más estrafalario, para la gran mayoría de gente de nuestra sociedad. Aunque no sea sino para hablar de lo que ha sido algo corriente y diario en otras culturas —y también en nuestra cultura en unos pocos casos excepcionales. Para los Blakes, Wordsworths, Goethes y para aquéllos que comparten sus poderes, la lectura de los significados de la escritura simbólica del mundo ha resultado tan natural como el respirar; uno simplemente no ve nada similar a un "nada más que", sino más bien un "ambos/y". Lo que no niega en ningún momento la realidad del objeto natural "en sí mismo" ni la de ningún proyecto o artefacto humano. En cambio, el otro "ver" reconoce que está en la naturaleza de la cosa "en sí misma" el ser una presencia simbólica.

La planta, para Goethe, era algo tan real como lo es para cualquier botánico; pero también, el desarrollo de la zarabanda de su crecimiento, fertilización, floración y decadencia, consti-

tuía toda una coreografía de gestos simbólicos. Su realidad se halla en ambos niveles, —en efecto, ambas realidades se excluían jerárquicamente. Enfrentar el mundo de esta forma es abolir la dicotomía alienante de modo que la distinción "Aquí Dentro" y "Ahí Afuera" no siga prevaleciendo. Esta dicotomía no puede hacer frente, sensiblemente, a la pregunta "¿Dónde encontramos el significado simbólico de las plantas?". Pues lo que está "Ahí Afuera" sólo adquiere su significado trascendente naturalmente cuando ha penetrado "Aquí Dentro". Nada puede ser una realidad completa hasta haber penetrado y haberse confundido con lo que llamamos "subjetividad". Esto no tiene por qué constituir un trastorno psíquico explosivo, una revelación aniquilante que borra la personalidad y absorbe todas las cosas en "la cabeza de dios" —aunque éste es el modo en que los místicos más dramáticos describen con frecuencia la experiencia de un significado-raíz. Pero es especialmente singular cómo para los artistas como Goethe y Wordsworth la experiencia es de una gran calma y naturalidad que se asemeja sólo a una vuelta al hogar del espíritu. Y en esa entrega al arrobamiento calmado existe, creo, más convicción que en los éxtasis extenuantes.

Porque nuestra conciencia ortodoxa se ha objetivado (alienado) hasta el extremo de la extravagancia, existen gran cantidad de malentendidos sobre lo que significa "superar la dicotomía sujeto/objeto". La interpretación académica ordinaria de la experiencia se toma como si se tratase de algún tipo de eliminación de la identidad —el efecto deslumbrante que mucha gente busca en las drogas psicodélicas. Pero la reflexión sensible exigiría antes la experimentación de nuestro estado "normal" de alienación por medio de ejercicios sencillos de autoconsciencia, para mostrarnos lo insensato de la dicotomía alienante. Por ejemplo, Owen Barfield, en su *Saving the Appearances*, nos pide que consideremos simplemente donde está el arco iris. ¿Aquí Dentro? ¿Ahí Afuera? La contestación también nos dice dónde está el simbolismo trascendente de los objetos naturales.

CARL OGLESBY ET AL

Hacia una teoría Juanista del conocimiento

INTRODUCCIÓN

Merton J. Kahle

Antes de que Carl Oglesby comience su charla, quisiera intentar preparar el terreno en un área bastante difícil. Desde el punto de vista de la sociología del conocimiento, la interpretación social de la realidad se concibe como un proceso inacabable, repetidamente construido, recompuesto, reafirmado o transformado a través de la rica interacción de las comunicaciones que tienen lugar entre las personas. Es decir, en tanto experimentamos la realidad de la vida cotidiana como si existiera independientemente de nosotros mismos; la atención sobre los detalles de las gestiones que tienen lugar entre la gente, momento a momento, queda recompensada por una consciencia creciente del modo como el hombre crea el orden social que otorga substancia y sentido a su experiencia. Tanto la importancia de un consenso social que delimitará las creencias del hombre, como una estructura para decidir la legitimidad de un acontecimiento y la legitimidad incluso de los argumentos utilizados para justificar una afirmación, fueron considerados, desde muy pronto, conceptos iniciales para cualquier análisis sobre lo que los hombres pretendían decir cuando decían lo que pretendían.

Más recientemente, y cada vez con mayor claridad, el lenguaje —en virtud de su rol como estructura apriorística, tanto de la comunicación, como de la conducta social— viene reivindicando el que no se le tome en consideración de cara a cualquier análisis profundo sobre lo que hasta ahora se ha denominado real.

Finalmente, la repetida validación del propio sentido de la realidad, y de la realidad de la propia experiencia, podría parecer confirmada por algunas características bastante triviales del panorama social, por pequeñas charlas y burlas, por la apa-

riencia y el proceder de otras personas, e incluso por aquellas características de fondo, igualmente confusas, como son la decoración, la naturaleza y la calidad de la ordenación física. Todo ello, naturalmente, viene orquestado a través de una visión del mundo más o menos sistemática, donde cada una de sus partes sirve de evidencia para la supuesta independencia y existencia objetiva de los acontecimientos particulares.

Este seminario versa, entre otros asuntos, sobre el papel crucial de la ciencia como obra genuina más importante de la vida moderna, tanto en el amplio campo socio-tecnológico y político como en los intercambios más prosaicos entre los hombres de la calle. Los críticos del actual estado de cosas mantienen que la visión científicista de la ciencia es la principal fuente de las dificultades humanas de nuestros días. Esta visión científicista, según su opinión, surge del dominio de la ciencia por parte de la filosofía positivista que, a su vez, creen, sostiene que el conocimiento es inherentemente neutro, que existe un método científico unitario y que las normas de certeza y exactitud de las ciencias físicas constituyen la única base explicativa del conocimiento científico. Se asegura que sus consecuencias otorgan excesiva importancia a la efectividad instrumental y a la eficiencia en la toma de decisiones, siempre a costa de una participación más amplia y expresiva y de una individualización de las personas interesadas.

Carl Oglesby, sospecho, nos catapultará, bajo el seno de ésta problemática, en la medida en que disertará sobre las experiencias de un talentoso antropólogo con un brujo, diseñando la experiencia vital de un anciano indio Yaqui y sus posibles implicaciones en nuestras futuras directrices.

CARL OGLESBY

C. P. Snow: La alienación del hecho y los valores

La famosa tesis sobre las dos culturas de Snow, presupone la distinción de Kant entre las dos razones, dicho toscamente, entre un método de razonamiento científico sobre la naturaleza

que procede experimentalmente desde la duda hacia la certeza, y un método de razonamiento intuitivo sobre la cultura moral que se mueve entre nociones de indeterminación y reserva. Los argumentos antiguos, tradicionales y modernos intentan establecer la irreductibilidad de esta distinción.

Pero el temperamento occidental moderno se siente, generalmente, insatisfecho con una epistemología que separa el discurso científico de la naturaleza del discurso moral de la cultura, proporcionándonos una realidad del mundo dividida en pares estructuralmente inconmensurables, un dominio de los objetos y otro de los significados, un dominio de los hechos y otro de los valores, un dominio de las palabras y otro de las frases, un dominio de las superficies y otro de las texturas, un dominio del cuerpo y otro de la mente, cada uno inalcanzable para el otro. Como entendió la comunidad que utilizó este discurso, la observación de Snow que afirmaba que había surgido una brecha en el continuum cuerpo-mente, fue interpretada como implicando, primero, la conveniencia de hallar un remedio, y segundo, que para que esto ocurriera, las humanidades, más que la ciencia, necesitaban modernizarse. Snow no dijo que los valores sociales pudieran derivarse científicamente. Sin embargo, comparándolas a las ciencias de la época de los cincuenta, las humanidades mostraban una apariencia inerte. Mientras las ciencias obtenían resultados de una calidad y a un ritmo previamente inimaginables, las humanidades seguían atónitas ante la aparición de la bomba A y no aportaban ninguna contestación a este desafío horrible a la razón. La gente se quejaba de la Generación del Silencio, y proponía progresos morales más acelerados. Desde esta perspectiva, se entendió que Snow sugería que el método de validación positivo y de evidencia experimental podía ser muy útil para las humanidades: la aplicación del método científico podría infundir nueva energía a la búsqueda antigua y actual de significados y valores.

Esta idea debilitó, podemos estar seguros, el *paso* del best-seller de Skinner, aunque se trate de una opinión tímida y tardía. El mundo industrial, desde el punto de vista ortodoxo, todavía esgrime el modo científico de conocer el mundo material

como el modo más real de conocer la realidad más real. (Además, contrariamente a la polémica en curso que atribuye los hechos a los científicos y los valores a los profesores, debemos recordar que, debido a la poca utilidad política de sus conocimientos, son pocas las posibilidades que el destino les ha brindado a los profesores para pecar con Fausto; y una vez llegada la oportunidad, recordad también cuán ambiciosos eran los numerosos componentes de psicología, sociología, antropología y "ciencias políticas" para que pudieran elevarse al estatus en el que esta clase de pecado constituía un medio de vida).

La influencia del cientificismo positivista en el estatus social debe relacionarse, de algún modo, con la difundida demanda nacional de unidad y poder durante la Guerra Fria. Incluso antes del Sputnik, la elección de una carrera científica o tecnológica —una carrera, por así decirlo, "objetiva"— era considerada como el sumum del propio interés y del patriotismo. Cuando digo que los ataques filosóficos anglo-americanos y soviéticos al subjetivismo sirvieron a las conveniencias de la Guerra Fria, me refiero al *zeitgeist*, no a la conspiración. Y es así porque el mismo método y quintaesencia del criticismo político interno es intuitivo, personal, presuntuoso y rigurosamente incuantificable. Cuando se racionaliza y objetiviza, la subjetividad se desintegra instantáneamente, convirtiéndose en cosa. La subjetividad, desintegrada o cuantificada, no puede criticar al estado; preocupada por su propia desintegración, abandona la política, donde la discusión sobre el propósito nacional-tribal revierte en hipocresías. El silencio de los años cincuenta y la preponderancia del positivismo en los sesenta están directamente relacionados. ¿Y qué ocurre ahora?

Mientras la principal alternativa a la normalidad americana se definía como la subyugación nacional al comunismo soviético stalinista, las humanidades —normalmente críticas— aceptaban la miseria como código y el cientificismo como una práctica. En su faceta de profesiones públicas, en tanto que vocaciones, desaparecieron tras la montaña para reconciliar la melancolía con la técnica (como el Nuevo Criticismo, que en su afán

por desestimar las intenciones y afectos —o sea la subjetividad— apartaba incluso del mundo de la razón motivada y operativa, a la poesía obviamente crítica como es la de Eliot; purificándola de su idea). Pero una vez que Stalin dejó de ocupar el primer plano y Selma y Saigón ocuparon el lugar de Berlín, el espíritu crítico característico de las humanidades comenzó a reaparecer. En sólo cuestión de unos años el movimiento “revisionista” académico desafió la representación de la realidad política americana y, finalmente, todo el sistema de referencias del pensamiento y vida usuales en los Estados Unidos. Cuando el revisionismo crítico reflejó el estímulo de Snow, no fue para apoyar finalmente a las humanidades, en su realización como una ciencia largamente esperada, como si todo lo existente tuviera que ser ciencia y no pudiera ser otra cosa. “Lo científico” ya no es un criterio de pensamiento tan profundamente absoluto. El problema consiste en ver si el dominio de las ideas según el modelo de la ciencia física normal es o no parte de un planteamiento mucho más amplio.

El problema es fácil de enturbiar porque mueve las pasiones y plantea cuestiones básicas de conocimiento y acción por caminos poco comunes. Supongo que las pasiones emergen por el tratamiento injusto de la ciencia contemporánea como ciencia de la Guerra Fría. La ciencia americana parece tan arraigada en sus reclamaciones, quizás triviales, de objetividad, y a la vez tan inquieta sobre su papel en todos los aspectos horribles del siglo veinte —como los infiernos de Hiroshima y Vietnam y hasta quizás el venidero apocalipsis—, que no resta sino hipotecar la complicidad para que, por arte de magia, el desapasionamiento desaparezca. La consecuencia filosófica básica se reduce al universalismo de la ciencia, o para expresarlo de otro modo, al problema del clásico sentido común. ¿Puede o no el método científico llevarnos al descubrimiento de las leyes que gobiernan la conducta del universo como un todo, la conducta que llamamos, de manera simplista, subjetiva, junto con la objetiva, el mundo cultural tanto como el natural? Digo que este tema se plantea de manera poco usual porque estamos acostumbrados a expresar esta pregunta a fin de poder continuar

la lucha contra la subjetividad; pero en este momento la cuestión se plantea en favor de la subjetividad y con vistas al establecimiento de los límites o de la no universalidad de la ciencia. (Lo que discutiré más tarde, representará la emancipación, tanto de la ciencia como del arte, del curso modernista.)

En resumen: ¿Constituye la ciencia el método potencialmente universal para conocer toda la realidad cognoscible, tanto interior como exterior, o está cultural y estructuralmente limitada del mismo modo que cualquier otra actividad humana? ¿No es el método de la objetividad un proyecto de la subjetividad? ¿O bien este dualismo convencional es insuficiente?

CARL OGLESBY
Una ciencia Juanista

Don Juan Matus es el nombre atribuido literariamente a un brujo indio Yaqui, contemporáneo nuestro, que vive en México con amigos y parientes en una tribu de indios marchita aunque no moribunda. Don Juan continúa la antigua práctica Yaqui de brujería como método de conocimiento de otros órdenes de realidad distintos al ordinario.

Un joven antropólogo llamado Carlos Castaneda (según él afirma) descubre a Don Juan alrededor de 1960, le anuncia que está interesado en ampliar sus conocimientos sobre los cultos del peyote entre los yaquis. Una cosa lleva a la otra y, finalmente, Castaneda publica dos libros describiendo su aprendizaje: *Las Enseñanzas de Don Juan* (1968), y *Una realidad aparte* (1971).

Los libros de Castaneda fueron apreciados por la joven cultura americana en el sentido de desaprobación la actitud de Castaneda con la misma vehemencia con la que elogiaban la de Don Juan. Castaneda anota todo lo que ocurre a fin de poder repetirnos lo que le sucedió durante sus conversaciones con Don Juan, y Don Juan encuentra divertido que, en lugar de entregarse sin reservas a la experiencia a la que le introduce, Castaneda se detenga constantemente para tomar notas. Juan duda de que así esté realmente aprendiendo algo...

Conocimiento experimental sobrepuesto al conocimiento experiencial

Los libros de Castaneda son el relato cuidadoso de una aproximación experimentalista a una vivencia interna que afirma una realidad aparte dispuesta estructuralmente sobre y contra la realidad ordinaria en la que normalmente nos movemos. La lectura del relato de Castaneda sobre el Juanismo hace suponer que las realidades, aunque puedan ser diferentes, no son discontinuas, *no* están separadas una de la otra. Es decir, para confrontar a Juan directamente, debemos intentar expandir nuestra concepción de la subjetividad como una esfera de conocimiento práctico.

Por ejemplo, leemos un alegato que afirma: "Eso sólo ocurre en su cabeza. La sensación de volar como un cuervo o de conocer espíritus es inducida por los hongos psicoactivos y los botones de cactus que Juan utiliza en su brujería". Este argumento puede parecer oportuno, relevante, interesante e incluso decisivo en sus propios términos. Pero Juan nos coloca en un contexto en el que esto no es suficiente. Tratamos activamente de trascender la corriente general de concepciones de los dominios del ser. Tratamos de postular la subjetividad misma como si se tratase de un desierto inexplorado que se incluye a sí mismo. "Todo está en la mente". Sabemos que esto es cierto, pero ya no sabemos lo que significa o incluso a dónde nos conduce.

Los principios de una incursión en este desierto pueden hallarse en la ciencia rigurosa y salvaje de Don Juan Matus. Podemos incluso vernos confrontados a alguna forma de indeterminación creativa. Aun sin tomar peyote, ya podemos ver que el modo con que Juan aborda la subjetividad incluye un misticismo *práctico* y *tecnológico* cuya principal tesis se podría resumir en que la subjetividad, al igual que ocurre con el mundo externo al que esta subjetividad resume y prolonga de algún modo, es un "territorio" que puede explorarse por medio de un método similar al de la ciencia en su aspecto experimental, pero diferente por ser a la vez *experiencial*.

En la epistemología occidental, observamos la tendencia, como dije antes, a dividir las formas de conocimiento. Conocemos algunas cosas por medio de experimentos: o sea la ciencia. Conocemos otras cosas gracias a la experiencia: o sea la intuición. Pero muy pocas veces se da la convergencia de ambas. Es cierto que no existe un intento metódico para conseguir la convergencia de dos formas de conocimiento. Pero si la subjetividad es un terreno sobre el que la subjetividad puede llegar a tener conocimiento, entonces podremos imaginar un conocimiento cuya componente fundamental sea el acto de auto-creación libre, un conocimiento capaz de ver más allá de sí mismo, de ver incluso sus propias creaciones experienciales verdaderas.

Esto es lo que tomo como afirmación esencial del Juanismo; es decir, su dirección implícita. La utilización de drogas psicoactivas es un aparato tecnológico interesante, pero lo realmente básico es la definición resultante de subjetividad como creadora de su propia Naturaleza, su propia experiencia. Sin embargo, desde el punto de partida de la ciencia moderna occidental, esa nueva definición de subjetividad *no puede ser explorada*. Es un territorio nuevo para nosotros y exige una ciencia post-racional.

Características de una ciencia Juanista

Para clasificar de alguna forma todo esto, voy a enumerar algunas de las características generales de lo que yo considero que podría ser una ciencia Juanista. No están en un orden concreto, y no creo que constituyan un sistema. Dejando ya de disculparme por este conspicuo lenguaje descuidado, intentaré sugerir simplemente la calidad de algunas características posiblemente interesantes de la ciencia Juanista.

A) En primer lugar, una ciencia Juanista afirmaría decisivamente la integridad de la experiencia subjetiva. La posibilidad de un conocimiento independiente de los métodos experimentales surge del lado de la subjetividad, y la posibilidad de sobreimponer luego una técnica experimental significa que según

la psicología Juanista podría existir un conocimiento obtenido tanto experiencial como experimentalmente.

B) En segundo, Juan no dispone sólo de una metodología y de una tecnología sino también de un sistema de valores. Es muy simple. Juan dice que debemos tener "corazón". Si tenemos "corazón" sabremos lo que es correcto. Si no tenemos "corazón" cualquier cosa que intentemos hacer se hará probablemente "sin corazón". Hacer ciencia "sin corazón" equivale a hacer brujería "sin corazón", o a preocuparse por las consecuencias de los actos en las vidas de otras criaturas. Una ciencia Juanista estaría comprometida específica y agresivamente en la *defensa activa* del ser, de la vida, de la conciencia. Se asemejaría a un partisano activo en su lucha por aumentar la prosperidad de toda las cosas que hacen vivir a la vida. Una biología Juanista, por ejemplo, podría presuponer que la conciencia crea siempre una relación completa con la realidad, sin importar la especie a la que pertenezca. Por ejemplo, tanto las ballenas que nos muestra Roger Paine, como los delfines de Lilly, etc., se supone que experimentan una realidad total, tan completa desde el punto de vista de la ventana que su especie tiene abierta sobre la realidad como la que los seres humanos experimentamos desde la nuestra.

C) Tercero, de ahí surge la presunción experimental de que la conciencia es siempre como la flora y la fauna exfoliable en diferentes realidades. ¡Las cucarachas son filósofos que parten de supuestos diferentes!

D) Cuarto, —y muy importante—, una ciencia Juanista intentaría desconectarse de una búsqueda faustiana a cambio de una comprensión absoluta de los límites del universo o de la raíz elemental del ser. Me parece que el entusiasmo faustiano por totalizar el conocimiento en una serie de ecuaciones de movimiento definitivas y absolutas es lo que subyace a muchos de nuestros problemas sociales y éticos. Necesitamos, más bien, escarmentar en el sentido de Pascal, según el cual, al mostrarle el más insignificante descubrimiento de nuestro mundo, se abrirá en él el abismo. La ciencia Juanista sería metafísicamente más modesta que las ciencias que conocemos.

E) La ciencia Juanista entendería su programa libre de todo condicionamiento por la naturaleza de la Naturaleza. Cuando Juan dice que un "guerrero" selecciona los detalles que constituyen su mundo, apunta la posibilidad de escoger un conjunto de ciencias que serían más congruentes y que corresponderían mejor a nuestras reales exigencias personales, y sociales. La ciencia, tal como la hemos heredado, está explicada convencionalmente y se entiende como algo supuesto en la estructura interna de la realidad. El Juanismo afirma que esta ciencia viene determinada por el mundo social, cultural o político en el que diariamente se toman decisiones en conflicto y duda permanentes.

F) El Juanismo acepta más de un conocimiento determinante, va más allá del positivismo o de la soberanía moral del hecho. En el debate que hoy se sigue sobre las ciencias y las humanidades, una suposición muy corriente es la que afirma que las ciencias poseen un conocimiento "más definitivo" que las humanidades. Lo que esto básicamente significa es que en las proposiciones que la ciencia afirma sin vacilar existe menos ambigüedad, mientras que en humanidades difícilmente hallamos algo que se afirme sin ponerse en duda. O sea, las humanidades están más familiarizadas con un mundo ambiguo, insoluble y, en ocasiones, inalcanzable (moral) que nunca podrán reducirlo a cualquier correspondencia con los símbolos con los que se podría intentar medirlo. Existe un mundo que queda aparte de cualquier esfuerzo de los historiadores por reducirlo a las leyes de la historia, un mundo que desafía cualquier esfuerzo de los artistas por entender sus leyes fundamentales de belleza. De modo similar la práctica Juanista se comprometería con un conocimiento más sutil que el científico. Y lo sugiero, no como un paso atrás, sino como un avance.

G) Otra virtud es la castidad. ¡Me pregunto si no debieran existir monasterios y conventos para la ciencia! Me parece que hay algo inconsistente en la práctica materialmente bien recompensada. La dependencia de la ciencia de una instrumentación elaborada, expresa hoy la medida de su dependencia del Estado, y casi la medida de nuestra servidumbre ante los datos

y los resultados. Debería ser posible conectar la vida de la actividad científica con el voto de pobreza sin parecer un loco. Y creo que todo iría mejor si eso pudiera ocurrir.

H) Una ciencia Juanista intentaría ser mucho más explícita por sí misma, mucho más disponible para la gente ordinaria. Es decir, estaría en la calle y, al modo evangélico, ayudaría a la gente a entender mejor lo que entiende la ciencia y a una comprensión más evidente de lo que la ciencia no asegura que vaya a entender. En la actualidad, este diálogo de la ciencia con el público se ve cada vez más imposibilitado por la especialización, que sólo se utiliza para aislar mutuamente las diferentes experiencias. Si la ciencia fuese capaz de reconceptualizar y activar socialmente nuestro conocimiento de nosotros mismos como criaturas, como animales, como bichos serpenteando con otras criaturas sobre una bola divina, permitiría quizás enfocar correctamente la cuestión de la variedad de especies de conciencia y sus medios de reunificación. La ciencia no se ha caracterizado por el esfuerzo en iluminar esta conexión, esta unidad potencial del ser, y creo que esto es algo que se podría invertir de forma definitiva y concreta.

Una psicología Juanista

Veamos ahora varias características posibles de una psicología Juanista.

A) Una psicología Juanista no presupondría solamente una terapia, una forma de curar enfermedades. Sería algo que se toma a sí mismo seriamente como ciencia de la subjetividad, elaborando los modos de subjetividad y ampliando los límites de la experiencia subjetiva. Y en tanto que terapia, la psicología Juanista pretende cotejar la conciencia enferma en el mundo en el que halló su enfermedad y aprendió a estar enferma, en lugar de tender, como ocurre en la práctica ordinaria, a aislar al individuo en su conciencia con los medios para curarlo, el psiquiatra. Es decir, si la tendencia de una ciencia freudiana materialista es la de agruparlo todo en un ropero para luego conversar, la tendencia de la ciencia Juanista es la proyección de las imá-

genes y experiencias de la locura sobre el mundo donde al principio fueron necesitadas por las relaciones entre personas y fuerzas sociales elementalmente destructivas.

B) Como ya dije, debería llevarse a cabo en forma evangélica. Se movería libre y activamente en la calle, a la que intentaría redefinir una y otra vez. Intentaría jugar un papel activo en la vida real, diaria y rutinaria de hombres y mujeres (los Diggers son ejemplos familiares).

C) La característica más sensacional de la ciencia Juanista es probablemente el uso de los agentes psicoactivos en la elucidación de la conciencia. Juan elabora una tecnología de la mente basada en las plantas. Sin duda existen otras formas de conocimiento interior, algunas quizá perdidas en la antigüedad, y otras asequibles y visibles para nosotros en la resurgencia de los modos del pensamiento oriental. Todas están siendo restablecidas. Una psicología Juanista persigue este trabajo de recuperación de los mundos perdidos por la humanidad; incluso si esto significa forzar el así llamado "asunto drogas".

D) La psicología Juanista descarta un modelo-carestía de espíritu y, en este sentido, parte de un materialismo freudiano, que considera que para que la civilización exista, Eros debe ser negado y reprimido. El freudianismo, como el capitalismo al que representa en el reino del espíritu, está basado en la escasez estructural, el conflicto y el encubrimiento. Wilhelm Reich nos proporciona un sistema filosófico prácticamente completo para una psicología Juanista, que afirmaría, por el contrario, que a mayor liquidez de espíritu desde un punto de vista, corresponde mayor liquidez desde todos los puntos de vista; a mayor creatividad del espíritu en un aspecto corresponde mayor creatividad en todas las cosas. Igualmente, a mayor represión de una facultad de la sociedad o de la persona, mayor será la servidumbre de todas las vías de la actividad humana.

Conclusión: sobre política

No he dicho nada sobre las implicaciones políticas de todo esto. Pues sin afirmar que sea cierto, sin explicación ni defensa,

mi creencia es que un cambio de conciencia es una condición necesaria para un cambio político. Pero soy consciente de que pronto, y por fin, la aparición de una nueva conciencia crítico-creativa en algunos sectores del mundo debe verse en términos de su firme supresión más violenta en otros sectores: Vietnam y la ascensión de Connally, en otras palabras, debe situarse claramente en cualquier nuevo mapa Juanista de la realidad.

COMENTARIO
Everett Mendelsohn

El conocimiento Juanista es conocimiento personal, pero Oglesby no lo explicó de este modo

Si tuviera que verterme en el molde de lo que acaba usted de describir como un hombre de conocimiento Juanista, me pregunto cómo podría hacer una exégesis de cualquier forma de conocimiento. Eso, supongo, es exactamente lo que usted diría que un hombre de conocimiento Juanista no desearía hacer. Preferiría experimentarlo; no querría razonar sobre ello. En este sentido, un hombre de conocimiento Juanista estaría de pique con un jesuita, con un talmudista y ciertamente, con un racionalista. No estoy muy seguro de a dónde me lleva todo esto.

Y si me colocase en otra posición y preguntase si existen vías de familiarización o comunicación de mi mundo con el mundo Juanista, si es posible, por ejemplo, hacerlo analíticamente, sospecho que estaríamos de acuerdo en que probablemente no sería posible, que una vía analítica en el mundo Juanista constituiría una contradicción en los términos.

Pensando sobre ello, volví a varias experiencias personales que sólo son susceptibles de ser sentidas y conocidas, en parte, si se las personaliza. Y me sorprendió que usted no lo hiciera. La única cosa sobre la que hubiera creído que una forma Juanista de conocimiento habría insistido, es en la personalización

de la experiencia. Puedo andar equivocado, pero ciertamente al leer el primer volumen de Castaneda y cuando presto oídos a este camino como sistema, me parece que éste es el punto que diferencia una forma de conocimiento Juanista de cualquier otra forma racionalista de conocimiento; se personaliza. Usted lo llamó una forma "subjetiva" de conocimiento, aunque, en un sentido, su presentación quedaba lejos de esto. Solamente en su último comentario sobre su propia visión del modo como una revolución política podía producirse: sólo a través de una revolución en la conciencia, personalizó usted sus observaciones y se hizo "subjetivo".

Permitanme personalizar mi propia respuesta a sus palabras. Hace unos veinte años me casé con una mujer cuáquera y he vivido esos años de relación estrecha con una creyente y una familia de creyentes, en lo que sólo puede denominarse una forma continuada de "experiencia mística". Y me ha impresionado el parecido de las categorías que usted ha citado: los cuáqueros hablarían de "la experiencia de la verdad", "la experiencia del amor", "experimentos con la verdad" refiriéndose a un intento por trascender la política y la teología y por entrar en una experiencia divina, una experiencia de relación personal que trascienda las categorías que conocen, esencialmente (bajo su punto de vista) viviendo abiertos hacia cierto espíritu que les moverá. El concepto de la existencia de una conciencia universal, como usted explicaba, les sería familiar, aunque ellos lo explicarían en forma ligeramente diferente: hablan de la moción de Dios en cada hombre o de la luz interior de cada individuo. De hecho, algunos fueron incluso más lejos y se refirieron a la luz de Dios en el interior de cada objeto vivo, sin pretender establecer la frontera de una luz exclusiva del género humano. Esto dependía, naturalmente, de quienes fueran y del período de la historia al que pertenecieran.

Todo esto lo podemos resumir en una pregunta: ¿Qué hacemos con este entendimiento? (He experimentado esta sensación en un período de relación personal con una familia) ¿De dónde viene? ¿En qué sentido hemos de asimilarlo? ¿A dónde nos lleva? Después de todo, los cuáqueros eran y son una etnia

de la historia humana moderna, de la misma historia humana de la que la ciencia constituye una parte. No están tan separados de esta historia como un hombre de conocimiento Juanista o como Don Juan debe de estarlo. ¿Qué cosa hicieron los cuáqueros que sea diferente de lo que ha estado haciendo la ciencia? y ¿cuál es la diferencia entre el lugar a dónde nos lleva el camino cuáquero y el lugar a dónde nos ha llevado la ciencia?

El conocimiento Juanista y el conocimiento científico del siglo XVII

A medida que escuchaba y seguía sus categorías sobre la forma Juanista de conocimiento, empecé a preguntarme si su descripción no coincidiría (con algunas excepciones importantes) con el pensamiento del hombre de finales del siglo XVI o principios del XVII, cuando se consideró que podía alcanzarse el conocimiento de la naturaleza tanto racionalmente como experimentalmente, y se rompió con la creencia de que ese conocimiento sólo podía alcanzarse a través de la revelación. Después de todo, el hombre de conocimiento del siglo XVII y XVIII creció en un mundo en el que se consideraba que el árbitro último de cualquier afirmación sobre la verdad debía ser aquél que fuera revelado: tanto si había sido revelado personalmente, a través de la mística, o a través de la Iglesia, era el Cuerpo de Dios, el Cuerpo de Cristo sobre la tierra. En muchos sentidos, la imagen que tenía el científico de aquella época y la dirección a la que era conducido, no son muy diferentes de las del Juanista contemporáneo tal como usted lo describe. Y puedo entender su intención. He aquí un científico del siglo XVIII que lucha en contra de una forma de conocimiento a través de la revelación. Lo que pretende es algo que acabe con la esterilidad de esta forma de conocimiento, algo que le permita una experiencia personal más amplia, mayor compromiso personal, que le permita ser juez, en alguna medida, de lo que es real y de lo que es irreal, y falso. Y lo que hace es hallar un nuevo método de verdad, y lo llama experiencia, o lo llama experimento. Y los usa indistintamente (no siempre fueron lo mis-

mo: se separaron cada vez más, a medida que se desarrollaba la ciencia, pero no es menos cierto que en su período inicial eran intercambiables). Y consideremos los nombres de algunas de las primeras sociedades científicas: la Academia de la Experiencia, la Academia del Experimento, la sociedad post-Galileo del siglo XVII italiano. Se consideraban los disidentes de una forma de conocimiento pasada, que con toda certeza había esclavizado al hombre a sistemas de verdad que no podían tolerar de ningún modo. Querían influir en los sistemas de verdad y confiando en la experiencia y el experimento consiguieron exactamente esto: cualquier hombre, cuando se trata del experimento o la experiencia es tan buen sacerdote como el hombre del altar. Por esta razón lucharon muy, muy duramente. Tenían que romper con la autoridad de la Iglesia y de la revelación.

Las formas de conocimiento surgen de la formación social

En este proceso podemos observar la *formación social* de una forma de conocimiento. Pensemos, por ejemplo, en los que quedaron a un lado de las rupturas que tuvieron lugar, y en los que quedaron en el otro. Giordano Bruno, una figura de finales del siglo XVI asesinado en 1600, consiguió gracias a su forma de conocimiento incluir en un sistema de conocimiento natural todo lo que nosotros hubiéramos reconocido claramente como milagros. Quería que éstos estuvieran incluidos en un sistema de conocimiento a la vez experimental y experiencial. Sabemos que los castigos le llegaron no sólo de la Iglesia, que temía perder su hegemonía sobre los milagros, sino también por parte de la ciencia, que temía al resultado final de aquel sistema de conocimiento. Les estaba llevando, obviamente, a un enfrentamiento directo con las autoridades secular y religiosa de aquel tiempo. Si la Iglesia no hubiera finalmente detenido y quemado a Bruno, lo hubieran hecho sus propios colegas científicos. Y sabemos que el Padre Mercé, una figura de devoción científica de mediados del siglo XVII, siguió el camino de Bruno e intentó trazar una línea divisoria afirmando que la ciencia iba a tra-

tar con ciertas formas de verdad, e iba a dejar otras formas de verdad para otros. La ciencia estableció, esencialmente, un contrato con las estructuras sociales de la época y aseveró: "Si dejamos de lado las formas de conocimiento que según vosotros son exclusivamente de la iglesia ¿dejaréis vosotros las formas de conocimiento que nosotros llamamos exclusivamente de la naturaleza? Permitidnos tratar con las nuestras, tratad vosotros con las vuestras". Y si observamos los estatutos de las primeras sociedades científicas, leeremos que, "Esta sociedad no tratará con dogma, ni retórica, ni religión, ni metafísica, ni política". Trazaron la línea, la línea positivista que usted (Oglesby) señaló.

La única conclusión que saco de todo ello es que la forma de conocimiento del hombre de ciencia del siglo XVII, que es la herencia directa del hombre de ciencia actual, vino socialmente condicionada. Esta forma de conocimiento excluyó el tratamiento de ciertos fenómenos debido a las coordenadas sociales con las que se encontraron estos hombres de conocimiento.

Aquí radica, entonces, una parte de la formación social de nuestra forma de conocimiento. Esto me lleva a indagar sobre la formación social del conocimiento Juanista, al menos bajo mi punto de vista, no surge de la nada sino que emerge de algún condicionamiento social.

Nuestra crisis es una crisis de autoridad: la ciencia se extiende más allá de sus propios límites

Pero para volver a donde la forma de conocimiento científico nos ha llevado:

¿Qué implicaciones tiene para nosotros? ¿A dónde nos lleva? Evidentemente hoy nos incapacita para tratar con algunas de las mismas experiencias subjetivas que la ciencia del siglo XVII reprimió. La crisis a la que usted (Oglesby) alude, no es una crisis de la ciencia en este sentido. La ciencia en sí misma no está involucrada en ninguna crisis, más bien la ciencia está sufriendo una crisis de fronteras. Al disminuir tanto la autori-

dad secular como la política, al debilitarse el poder de la iglesia como legisladora en áreas que anteriormente dominaban, con la subsiguiente decadencia de los cuerpos políticos y legisladores, los hombres quieren tratar ahora con el conocimiento que usted llama "subjetivo" (cosas que consideramos generalmente como conocimiento subjetivo, conocimiento del bien y del mal, conocimiento de lo correcto o incorrecto), con la misma manipulación, la misma forma de yuxtaposición, con la que trataron el conocimiento natural. Esto significa que no es la ciencia la que se halla en un período de crisis; es la civilización, que ha perdido las formas alternativas para tratar con el conocimiento, al margen del conocimiento de la naturaleza, y se ve incapaz de luchar con éstas.

Y lo que podemos observar una vez más es el intento por extender las fronteras de lo que se llama ciencia. Las hemos visto extenderse lentamente a través de los años. ¡Usted hablaba de una psicología Juanista! Los científicos del siglo XVII se hubieran asombrado si hubieran sabido que su conocimiento de la naturaleza, su aproximación a la naturaleza, iba a englobar, algún día, lo que actualmente incluimos dentro de la psicología, aunque[a]grosso modo esto se considere ahora como algo que denominamos "ciencias de la conducta", las cuales están modeladas y diseñadas sobre las ciencias físicas. La gente cree que la imagen de la ciencia ha surgido de las ciencias físicas antes que de otra fuente, y en esto reside la crisis de la que hablamos. En negarse a reconocer que los tipos de conocimiento con los que queremos tratar no pueden verse manipulados por el sistema de conocimiento que se ideó para tratar con otra forma de conocimiento. ¿Qué hacer, entonces?

O bien se habla de crisis, o empezamos a buscar una alternativa para tratar con estos fenómenos. Estaría de acuerdo con usted (si puedo volver a expresar lo que pienso que usted afirma) y diría que una forma de tratar con la existencia humana que es incapaz de hacer frente a la experiencia subjetiva no es una forma de hablar de los seres humanos; no es forma de ensanchar el conocimiento sobre los seres humanos. Excluir las de una ciencia del hombre (quizás no debiéramos llamarla de este

modo, si bien el antiguo término de ciencia podría ser útil: una *scientia* del hombre) es una equivocación. Pero creer que el conocimiento, en el sentido limitado de conocimiento que hemos agrupado y denominado ciencia, pueda tratar con el hombre subjetivo, implica forzarlo más allá de los límites para los que el conocimiento fue socialmente ideado, límites que en gran medida la sociedad ha obligado a mantener. Ése es el tipo de tarea en el que, yo diría, se halla inmersa la ciencia.

¿Debería existir un conocimiento unitario del hombre, naturaleza y experiencia subjetiva?

Dos respuestas más y dos preguntas. Según su teoría, la forma Juanista de conocimiento no carece, ciertamente, de sistemática. Lo que usted intenta, como veo, (y estoy completamente de acuerdo con ello), es describir una meta-ciencia, algo que va más allá de nuestro conocimiento de la naturaleza. De lo que no estoy seguro (y de algún modo se trata para mí de una pregunta capital), es si usted afirma realmente que el mismo sistema de conocimiento que tenemos para manipular un mundo racional y material, también debiera usarse como sistema de conocimiento para tratar con la experiencia subjetiva. ¿Debemos suponer que existe una uniformidad? ¿O podemos esperar que hayan diferentes formas de conocimientos para diferentes actividades humanas y diferentes experiencias? Usted da a entender que implica una unidad. ¿Realmente? No lo sé. La historia humana no la ha tenido excepto cuando hubo una tiranía. Recuerde que la última vez que conocimos esta unidad de conocimiento fue cuando la Iglesia tenía la hegemonía sobre el conocimiento del hombre, del cuerpo, del alma, y de la naturaleza. ¿Es ahí donde quiere ver al conocimiento de nuevo? ¿Insiste usted en un sistema uniforme? ¿O podemos reconocer vías cualitativamente diferentes de conocimiento? ¿Queremos y podemos hacerlo?. Creo que podemos desearlo.

Incluso al hablar sobre la forma Juanista de conocimiento, al utilizar el término "conocimiento" del modo que el conocimiento ha venido siendo usado en nuestro vocabulario, surge

un problema. No conozco sus formas más primitivas, pero ciertamente en el período moderno, desde el siglo XVII en adelante, el conocimiento ha significado aquello que era cognoscitivo, aquello que podía ser conocido por la experiencia, aquello que era repetible, en cierto modo, lo que no era subjetivo. Ahora bien yo sé que usted lo utilizaba metafóricamente y no intento tergiversar sus palabras pero, ¿no está usted, realmente, utilizándolo de un modo más que metafórico? ¿Cree usted que debiera existir un único conocimiento del hombre, de la naturaleza y de la experiencia subjetiva que utilice el conocimiento en este sentido cognoscitivo en lugar de en ese sentido más metafórico?

¿Cuáles son las raíces sociales del carácter del conocimiento Juanista?

Otra pregunta. Usted ha hablado de la ética incorporada a la forma de conocimiento Juanista. Ha afirmado que para una ciencia Juanista se requería "corazón". Supongo que está usted afirmando que en este sistema de conocimiento existe un cuerpo ético incorporado al modo de hacer y utilizar el conocimiento. También en la ciencia moderna hallamos una ética incorporada, no es la ética apropiada para tratar con la experiencia subjetiva; en verdad, excluye de su terreno la experiencia subjetiva; sin embargo, la ciencia moderna tiene un carácter muy peculiar. Sigamos, por ejemplo, a cualquier estudiante a través de sus experiencias y observemos cómo se socializa en el proceso de la práctica de la ciencia moderna. Existe un rasgo distintivo muy marcado que guía todos los actos que realiza y los que deja de realizar. Intente imprimir un artículo que ataque los cánones de aquello que la comunidad científica ha acordado como es la forma de hacer ciencia; intente falsificar datos, y vea cómo la comunidad trata a los miembros que hacen cosas por el estilo. Todas estas cosas son disfuncionales, pues la ciencia es una forma de vivir, de respirar, de actuar.

Quizá lo que usted está preguntando es si el conocimiento de la naturaleza implica un carácter para el conocimiento del

estado, para el conocimiento de la experiencia subjetiva. De nuevo, me pregunto si no pregunta usted demasiado. Puede ser que tengamos necesidad de una forma de conocimiento Juanista para tratar la política. Siempre he desconfiado del concepto de ciencia política que hace creer que toma su ética de las ciencias naturales cuando en realidad no puede.

La ética de las ciencias naturales es inaplicable a un área de características ampliamente no-cognoscitivas, en la que existen grandes normativas o características de valor. Y creo que usted está señalando precisamente este problema, yo le comprendo. Sin embargo, no podría afirmar cuál es la fuente de la ética o el rasgo distintivo de la forma de conocimiento Juanista. Conocemos la fuente de la forma de conocimiento que ahora utiliza la ciencia; la hallé en parte por sus raíces sociales. Y este carácter no puede cambiar radicalmente si no cambia la naturaleza misma de la ciencia, es decir, el conocimiento de la naturaleza misma. ¿Y en el caso de la forma de conocimiento Juanista? ¿En qué forma social, en qué experiencia social o procesos sociales hallamos sus raíces? Desconfío de un carácter cuya única fuente se halle en el interior de la psique humana. Desconfío de un carácter que no refleja las relaciones entre los individuos, las relaciones del hombre con las cosas que produce, del hombre con la forma en que vive, del hombre con la forma en que se reproduce. Ésta es la clase de especificación que busco. ¿De dónde surge la ética? Tal como usted lo describe, ¿el mal no podría ser sustituido por el "corazón" en la forma de conocimiento Juanista? El brujo, con certeza, puede hacerlo, al menos como lo entiendo históricamente: puede reemplazar una forma alternativa, un sistema ético alternativo, por otro que puede describirle a usted. Me preocupa cómo, en esta forma de conocimiento, obtiene usted un carácter para tratar los problemas relacionados con la justicia.

KAHNE: No tengo claro qué opina usted sobre la necesidad de continuar con la bifurcación del conocimiento. Si le entendi bien, inicialmente no se suponía que la separación tuviese que ver con una situación política.

Las raíces sociales de la ciencia la limitan y la separan de otras formas de conocimiento

MENDELSON: Lo único que intentó afirmar es que el seno en el que nació la naturaleza de nuestra forma de conocimiento se bifurcó de la política, de la teología, de la experiencia subjetiva. Por este motivo la forma de conocimiento que hemos desarrollado creció en un marco muy diferente de otras formas de conocimiento. No es que yo pretenda perpetuar la bifurcación. Lo que estoy diciendo es que las formas sociales que adoptó la ciencia eran restrictivas. Estaban limitadas por el marco en el que se estableció. No hay que suponer que existiera una forma científica de conocer la naturaleza, un método científico, situado ahí en un vacuum que se descubrió y aplicó a la sociedad afirmando su efectividad, sino que se acordó que no trataríamos ni de política ni de religión. Ocurrió que comenzamos a querer conocer la naturaleza, y en el proceso decidimos que si íbamos a tener libertad para conocer la naturaleza, y para usar la experiencia como árbitro de las declaraciones de verdad que iban a sustituir a la revelación, tendríamos que evitar los dominios donde las autoridades religiosas y seculares mantenían todavía una influencia muy intensa. Por eso se excluyó al estado y la religión, y el sistema de conocimiento de la naturaleza que desarrollamos no tuvo que enfrentarse con ellos.

COMENTARIO

Christopher Schaefer

La percepción es un proceso activo y la ciencia debe aplicarse al problema sujeto-objeto

Mis comentarios serán muy breves. Acepto plenamente la crítica implícita sobre la ciencia política. Me parece que una forma de conocimiento aplicable a las ciencias naturales bien puede no ser aplicable a las ciencias políticas y sociales en general. Es decir, creo que la lección de Carlos Castaneda consis-

te en mostrarnos la percepción como un proceso activo, y al hombre como a un productor de símbolos y dador de significados y que, al menos, uno de los objetivos de las ciencias políticas y sociales, debería ser la elucidación del significado y el contexto del significado.

En este sentido, es interesante recordar que Castaneda tuvo al profesor Garfinkel como asesor y que éste está asociado con un grupo reducido de científicos sociales que trabajan en un área denominada etnometodología, una extensión y elaboración de la fenomenología. Y la fenomenología como movimiento filosófico está particularmente interesada en la relación sujeto-objeto. Se dan, por lo tanto, interesantes relaciones a tener en cuenta, más allá de la simple descripción de la experiencia.

Sin embargo, me parece que la experiencia descrita sugiere que el uso de plantas o drogas no es necesariamente vital, sino que el entrenamiento puede ser vital y que el resultado parece indicar, como han demostrado otros, que la percepción es en efecto un proceso activo. Y si este es el caso, entonces sugeriría un desafío para la ciencia y las ciencias sociales: la ciencia tendrá que ser algo más que un principio metodológico, como sostienen los fenomenólogos; tendrá que encararse de algún modo con el problema sujeto-objeto. Y no podrá afirmar simplemente que existe una distinción. La relación entre el observador y el fenómeno deberá clarificarse de algún modo. Considero que es un tema fundamental y básico en el que se ha progresado muy poco desde finales del siglo diecinueve o principios del veinte.

CONTESTACION A LOS COMENTARIOS

Carl Oglesby

La convergencia de la técnica experimental y experiencial en la psicología Juanista

Sólo haré unas observaciones como respuesta a estos comentarios que encuentro útiles e interesantes. Considero que

será preferible dejar para otra ocasión el problema de la relación sujeto-objeto, por la dificultad que supone el enfoque de los términos que deben ser utilizados. Creo sin embargo, como observación provisional, que es importante recordar que el espacio en el que se materializa el fenómeno de una psicología Juanista (en un aspecto importante) es el de la subjetividad del experimentalista. Considere que las posibilidades de convergencia de una técnica experimental y una técnica experiencial de conocimiento constituyan características interesantes para una psicología Juanista concreta, aunque no quisiera que nadie interprete que creo haber visto su significado práctico.

Tener razón es un asunto de pura libertad ética

Debo clarificar algunas confusiones que he observado en los comentarios de Everett Mendelsohn. Un aspecto importante del Juanismo es su exigencia de "corazón" en las personas. Sin embargo, Juan no opina que él sea capaz de *probar* a nadie esta necesidad de "corazón". No ve el modo de demostrar que un compromiso, con una postura generalizada en favor de las especies y de la vida, pueda ser práctica y lógicamente necesario. Nada necesita "corazón", según Juan, ni siquiera el arte de la brujería, que incluye a justos y pecadores. El aspecto peculiar de la ética Juanista del "corazón" es que, necesariamente, debe elejirse y mantenerse. Juan no pretende que una elección pueda ser defendida en otros terrenos más elevados. Para él, la *necesidad* lógica o material no tienen significado ético.

Análisis de la formación social del conocimiento Juanista y de la posible respuesta entre los jóvenes

Más difícil es la respuesta sobre la formación social del conocimiento Juanista. Quizás estaríamos de acuerdo en la posibilidad de un análisis externo de la cultura Yaqui que sería válido en sus propios dominios (científicos, convencionales). Este análisis demostraría hasta qué punto la forma de conocimiento que asociamos con Don Juan se materializa en la cultura Yaqui.

Existe, a la vez, una incidencia cada vez mayor, entre los huérfanos progre-racional materialistas, en la curiosidad por estas "aves del paraíso" como Don Juan, y eso constituye un hecho que tiene su propia arquitectura histórica y social digna de análisis.

Creo, además, que existen posibilidades de llevar a cabo un análisis de la formación social de una ciencia nueva, e incluso de una re-concepción social masiva de la realidad. Como mínimo sabemos que la moda actual de paradigmas exóticos está relacionada, de algún modo, con lo que nos ocurre: Vietnam, la luna, etc. Sabemos que no es posible imponer una forma de concebir la realidad a una cultura, ni imponer el modo de tratar los problemas morales, si no tiene una esencia orgánica. Tampoco es posible imponer un modo de pensamiento que no surja como manifestación propia de una experiencia cultural auténtica. Esta auto-manifestación de la experiencia cultural consiste precisamente en una revelación gradual, a sí misma y a otras, de su forma de ver las cosas.

10.

DON JUAN COMO MESIAS; MAESTRO BUDISTA, FILÓSOFO DE LO DESCONOCIDO.

Carl Oglesby ya comentó que los libros de Castaneda eran "reconocidos por la cultura de los jóvenes, pero para desaprobarnos la actitud de Castaneda con la misma vehemencia con que elogiaban la de Don Juan".

Hemos leído bastante, hasta el momento, para saber que la actividad literaria de Castaneda —independientemente del éxito o fracaso de Carlos como aprendiz— no puede aislarse del "sistema" de Don Juan. Igual que ocurre en el Nuevo Testamento, hemos de prestar atención al "Cristo carismático" según la creencia y expresión de la Iglesia primitiva, más que al "Jesús histórico", el hombre real y objetivo que hay detrás del cuadro sin duda "distorsionado". Es decir, el *retrato* que Castaneda hace de Don Juan se parece tanto al original como seamos capaces de ver.

Sin embargo, lo que fascina es la figura principal de este cuadro, y, al menos para un escritor, el que Don Juan resulte comparable a lo que el Nuevo Testamento nos relata sobre Jesús. Joseph Chilton Pearce, en su *The Crack in the Cosmic Egg* detalla cómo ambas figuras alientan una ruptura con el consenso ordinario —para traducir su título metafórico en términos sugeridos por el "análisis estructural" de *Las enseñanzas de Don Juan*. Aunque Pearce, recientemente en *Exploring the Crack in the Cosmic Egg*, se ha desplazado hacia otras "construcciones de la mente y de la realidad", es impresionante ver que muchos de sus atisbos sobre los primeros libros de Castaneda aún parecen mantenerse. (Uno de ellos resulta muy provocativo por la remota posibilidad que implica:

“¿Puede imaginarse a Richard Nixon convirtiéndose en un aprendiz de Don Juan?” pregunta Pearce, cuando el mundo del ex-presidente todavía no se había derrumbado).

El capítulo de Pearce sobre Don Juan y Jesús es largo y complejo y, ningún resumen puede rendirle justicia. Sin embargo es posible señalar la principal *diferencia* que Pearce observa entre las dos figuras que *comparten* la visión especial y radical de “captar el mismo proceso por el que se *organiza* la realidad”. En varias ocasiones Pearce señala que mientras Don Juan es “una especie de hedonista de la psique”, creando “mundos privados pero igualmente reales para la aventura personal”, Jesús está “interesado por sus semejantes”, de modo que “su sistema sólo funciona en relación con la gente”. Este diagnóstico sobre Don Juan respecto al uso privado de su camino de conocimiento, recuerda el ensayo de Ronald Sukenick, con su introductoria pregunta a Carlos, sobre la necesidad y el deseo de retraerse de la gente. Por supuesto, Carl Oglesby ha descrito cómo el desarrollo de una “ciencia Juanista” podría tener una influencia sociopolítica de amplios y positivos efectos y, el lector o lectora, tendrá que decidir por sí mismo sobre la aplicación ética de estos temas.

Un desafío adicional al juicio del lector consiste en determinar si la idea de Pearce sobre la “visión única o carente de ambigüedad” de Don Juan y Jesús, entra en conflicto con el análisis de Theodore Roszak, para quién la visión única sería una contradicción newtoniana del camino de Don Juan, o, según el sentido de otros escritores sobre Castaneda, para los que una ambigüedad fructífera es exactamente lo que don Juan quiere provocar. Otro énfasis de Pearce, remarca que “tanto Don Juan como Jesús eran figuras para la transferencia”, lo cual corrobora la denuncia de Weston La Barre sobre el autoritarismo implícito de los libros de Castaneda. Pero esto podría hacernos perder de vista la importancia que Pearce da al hecho de que Don Juan y Jesús sean identificados en su “camino”, el *proceso* de formación de la realidad, a fin de que sus seguidores pudieran finalmente “ver la función de transferencia en sí misma, como la grieta en el huevo”.

Tal vez, Roszak y Oglesby, estarían de acuerdo con los pensamientos finales del análisis extensivo de Pearce. “La lealtad final a un símbolo de apertura”, afirma Pearce, “realmente abre cosas”; más aún, sólo con esta lealtad “la amplia corriente social... cambiará para bien”.

Muchos de los críticos de Castaneda han notado grandes similitudes entre las enseñanzas de Don Juan y el contenido del pensamiento religioso asiático. El filósofo James W. Boyd de Colorado State University se toma la molestia de aplicar las categorías clásicas budistas a los tres primeros libros de Castaneda a fin de mostrar con claridad los extraordinarios y significantes paralelismos. La existencia de estos paralelismos queda sólidamente confirmada por una estrecha comparación: Los métodos para detener el tiempo en la práctica de conocimiento de Don Juan y para invertir la rueda de la vida en el camino del Buda, están basados en las evaluaciones congruentes del papel de los egos en el mundo. Tanto el budismo como las enseñanzas de Don Juan ven el mundo como una “tapicería mental” impermanente, y al yo como una agrupación temporal y mortal de componentes. Boyd nos hace notar que es precisamente la ansiedad del ego al confrontarse con esta realidad efímera, lo que provoca la invención mantenida socialmente, de una naturaleza “ilusoriamente estable de cara al exterior y de una “personalidad” en nuestro interior.

A través del “análisis del dharma” del budismo hindú o de la quietud creativa del Taoísmo, Budismo Ch’an y Zen, se le enseña al discípulo a confrontar el vacío omnipresente que ha negado. “Las técnicas de Don Juan para detener el mundo”, insiste Boyd, “son variaciones chamánicas sobre las budistas y taoístas”, y lo ratifica analizando los ejercicios del “no-hacer” que Carlos practica en “Viaje a Ixtlán”.

Los dos sistemas coinciden en creer que todo es insignificante —incluyendo en ambos casos las enseñanzas que han permitido alcanzar tal conocimiento. Boyd describe este enfoque desde una meta trascendental como es “el camino del misticismo”. Pero, insertar la fórmula budista “el Nirvana es samsara” y al utilizar el término “bodhisattva” también acepta el asomarse

hacia los caminos de la vida ordinaria, de acuerdo con la visión no-mística de Joseph Chilton Pearce sobre Don Juan y Jesús.

Mientras Pearce y James Boyd han comparado la figura de Don Juan con los fundadores o con las doctrinas fundamentales de las tradiciones espirituales de Oriente y de Occidente, Joseph Margolis ha mostrado interés en analizar el paradigma de Don Juan a la luz del pensamiento secular, especialmente según los escritos de Ludwig Wittgenstein, tal vez el hombre más discutido en la filosofía occidental contemporánea. En un ensayo especialmente escrito para este volumen, Margolis, profesor de Temple University y autor de numerosos trabajos sobre estética y otras áreas filosóficas, centra su atención en *Relatos de Poder*. En este libro, que expone la mayoría de los conceptos más desconcertantes sobre Don Juan y las experiencias más enigmáticas de su aprendiz, concluye "nuestro aprendizaje por la asimilación de la presencia mágica de Don Juan a través de la brujería del mismo Carlos". Cuando acabamos el cuarto libro nos damos cuenta con Margolis, de que la tetralogía nos ha ofrecido lo que él llama "una plataforma para los ejercicios contemplativos de un lector para alcanzar el pleno descubrimiento" —o sea, nuestro propio "lugar de poder".

Margolis destaca que el poder de la presencia mágica de *Don Juan* en los libros es lo que nos ha llevado progresivamente al fondo de la cuestión, al igual que a Carlos. Más adelante da a entender "que no importa si los libros son el registro de un encuentro real o si son el resultado de una ficción inteligente de su autor"; precisamente dentro de esta vibración mágica tiene lugar la identificación imaginativa del lector con el proceso de aprendizaje. Pero debemos recordar la repetida referencia de Margolis sobre nuestro "distanciamiento" de los actos de poder: no sólo no somos guerreros representando tales actos; ni siquiera los presenciemos. Sólo somos testigos de los "relatos", de modo que parte de la magia, al menos, es literaria. Debido, precisamente, a que la magia es tan eficaz, comenta Margolis, la disciplina que imparte Don Juan se convierte en "extrañamente plausible y convincente a pesar de que sólo podemos leer sobre ella".

Con este valioso punto de partida de la relación entre el lector y Don Juan, nos sumergimos en un examen de la distinción teórica central en la que convergen los cuatro libros: el concepto de *tonal* y de *nagual*. Margolis compara primero la teoría de Don Juan con la noción de "lo no-limitado" del filósofo presocrático Anaximandro, argumentando que "existe en ambos un contraste entre una fuente indeterminada y una determinada y, por consiguiente, entre cosas limitadas que existen durante un intervalo". Aunque resulte esclarecedor notar la similitud entre el concepto de Don Juan y el de este pensador de los inicios de la filosofía occidental, el problema de la explicación de la relación entre el *tonal* y el *nagual* realmente no ha sido resuelto. "¿Si el *nagual* es inexpresable, qué sentido tiene nuestro intento de identificarlo y contrastarlo con el *tonal*?" pregunta Margolis con razón, y aquí invoca las expresiones de Wittgenstein como recurso auxiliador. La cita que hace Margolis del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein es impresionante: "Mis proposiciones sirven como elucidación en el sentido de que cualquiera que me entiende las reconoce como desatinos, cuando las ha usado —como peldaños— para subir más allá de ellas". Esto no sólo nos recuerda el argumento de Boyd sobre el "tirar la escalera, una vez arriba", el último paso budista para constatar la poca importancia del método, sino que también sugiere el interés de Wittgenstein —de particular relevancia para la calidad de "aprendizaje" de la lectura de Castaneda— en mostrar cómo sus conceptos debieran ser asimilados por sus lectores en lugar de quedar en meras afirmaciones. Quizá quiera esto decir que comprender a Wittgenstein también es un aprendizaje religioso parecido al descrito por Pearce y Boyd.

De cualquier forma, el problema de las últimas fronteras conceptuales examinado por Wittgenstein parece ser el mismo que Carlos ha incorporado en su larga búsqueda para explicar experiencias que cuestionan la misma categoría de explicación. Cuando en *Relatos de Poder* se nos permite, finalmente, entrar con Carlos en el concepto del *tonal* y del *nagual*, tenemos una representación dramática de los dilemas de Wittgenstein. Alcanzando la lógica de los límites de don Juan como premio a

sus repetidas colisiones con los límites de la lógica, Carlos puede hallar el sentido de las "explicaciones de los brujos" sólo a través de una serie de experiencias concretas aunque no ordinarias. Wittgenstein escribió que "el sentido del mundo debe hallarse fuera del mundo"; y, al final del cuarto libro, surge en la conciencia física de Carlos la inminencia de la muerte, de la "totalidad de sí mismo", de ser "un cúmulo" (haciéndose eco de la idea budista, que James Boyd señala, de que el ego es un agregado inestable de *skandhas*), proporcionan a su cuerpo una creciente perspectiva trascendente.

Como Margolis nos recuerda, produce sólo analogías de lo que es indescriptible para el intelecto. Don Juan como filósofo deja a su aprendizaje académico más o menos en el punto en que Wittgenstein acabó su *Tractatus*: con la idea de que las manifestaciones de lo "que es místico" sólo pueden ser experimentadas. De todas formas Wittgenstein continuó escribiendo después del *Tractatus*, y cualesquiera que fuesen las bases que pudieran tener las ideologías de Don Juan, continúan provocando explicaciones en la mente del lector. Ya que, como admite también Joseph Margolis, "lo que es inefable es inefable, aunque no parezca haber desanimado a nadie".

De este modo, la reacción a los escritos de Don Juan refleja con precisión los tremendos esfuerzos intelectuales que, tanto el *Tractatus* como *Relatos de Poder*, producen a medida que, con sus autores, nos llevan de la cumbre de la montaña al precipicio más allá del cual las proposiciones y los conceptos no pueden sostenernos en lo más mínimo. Si somos capaces de llegar hasta este punto, tal vez podamos prever un salto en nuestras vidas reales, un desafío al auto-conocimiento fundado en el aire tenue de símbolos e historias.

JOSEPH CHILTON PEARCE

Don Juan y Jesús

Todos los sistemas lógicos, en Oriente o en Occidente, científicos o religiosos, cíclicos o lineales, se originan en un análisis

de la forma en como está estructurada la realidad. Luego, con diversas técnicas, el sistema se desarrolla como un intento de usar el análisis para obtener algún resultado particular del proceso analizado.

La idea de descartar los resultados, y aprehender el mismo proceso por el que se *organiza* la realidad, es el punto de partida radical hallado en el Camino del Conocimiento de Don Juan, y en el Camino de la Verdad de Jesús. Don Juan y Jesús consideran el mundo como una construcción arbitraria, no una ilusión como en Oriente, o un absoluto fatídico como en Occidente. Puesto que el mundo es una construcción arbitraria, los medios de construcción, (no una construcción particular ni los resultados de una construcción), constituyen el foco de atención.

Don Juan y Jesús creen que los materiales del mundo están sujetos a una alteración y reorganización dramáticas por parte de la actividad de la mente. Ambos sistemas trabajan para disminuir el umbral entre el pensamiento ajustado a la realidad y el pensamiento autístico, y sin pérdida de identidad. Ambos sistemas han analizado la manera en que los eventos de la realidad toman forma y se han atrevido luego a disolver la estructura de un dominio común del mundo selectivo del pensar social ordinario. Tal disolución amenaza normalmente la personalidad que se ha centrado y formado *en* este dominio común, y éste es un riesgo que se asume.

Don Juan y Jesús tienen como meta la captura de la misma función ontológica y ambos giran alrededor de la completa entrega a la función. Con el sacrificio del yo y una obediencia absoluta al *camino* del sistema, se logra la unión con el proceso de la realidad. Existe un único camino fundamental por el cual se forma toda la realidad y es posible la "unión" con este camino. Sin embargo, el sistema o medio de conseguir tal unión determina la *clase* de realidad que luego toma la forma de experiencia para la persona implicada. Existe un único y unitario centro de mecánica de la realidad, pero no es accesible a través de una "forma pura". Se actualiza según el método de *actualizarlo*. El acercamiento del sujeto a la función determina su realización.

Don Juan reconoce que el mundo ordinario existe, pero como uno más de las incontables construcciones posibles. El hombre de coraje y atrevimiento explorará en su cultura tantas posibilidades de este tipo como pueda, simplemente porque las posibilidades están ahí y la vida estriba en esto. El hombre puede reestructurar la realidad en formas libremente sintetizadas. Aunque la muerte significa la victoria final, vivir una vida fuerte y dura en la que la realidad abre sus posibilidades sin fin, es el distintivo del guerrero, del hombre de conocimiento, y el único modo concebible de vivir.

Jesús apunta a reestructurar eventos particulares *dentro* del mundo. Apunta hacia un consenso especial con respecto a la realidad ordinaria. La realidad no ordinaria se utiliza solamente en favor del mundo ordinario. Al alcanzar una "editorial jerárquica de la mente" nueva y diferente, el seguidor del *Camino* sirve como catalizador de nuevas síntesis cuando nuestras cegueras fatidicas y autónomas, separadas como están de la totalidad de nuestra mente, nos conducen a dilemas inevitables.

Don Juan toma el proceso ontológico para construir caminos de "atónita maravilla". Jesús lo toma para tender puentes entre las formas de la mente. Don Juan está enamorado de la eternidad. Es una especie de hedonista de la psique. Jesús está enamorado del tiempo. Es un hebreo pragmático, preocupado por sus semejantes. Las diferencias estéticas de las metas, de las técnicas y las disciplinas, dan resultados dramáticamente diferentes. Pero el proceso para alcanzarlo es similar.

El pensamiento oriental miraba el mundo como una ilusión y anhelaba el mundo *real*. Ésta es una posición negada tanto por Don Juan como por Jesús, quienes saben que el mundo es completamente real. El pensamiento griego-estoico veía el mundo como una unidad mecánica fija, diferente de la mente del hombre. También esto es negado por Don Juan y Jesús, quienes ven el mundo como una matriz para una resíntesis continua. Ambos admiten el mundo como un convenio y una construcción practicada en un continuum de mundos posibles.

Don Juan crea mundos privados pero igualmente reales para la aventura personal y acepta, como una parte natural de su

camino, el aislamiento creado por su propio punto de vista. Carlos experimenta esto como "la soledad de una única persona en un viaje". Jesús reconoció que no se puede comunicar ninguna realidad compartida a menos que haya un acuerdo entre los participantes de ese mundo. Así, su sistema consistió en llevar la síntesis abierta de Don Juan *al* mundo ordinario. Jesús romperá con el mundo de consenso común, pero sólo bajo circunstancias especiales y para logros especiales.

Jesús busca la grieta del huevo para reestructurar alguna área problemática, específica en la realidad ordinaria. Su sistema funciona solamente en relación con la gente. Sus estados no ordinarios son creados como estados *compartidos* por el enfoque constante sobre las necesidades del otro. No se engendra aislamiento. Dos o tres personas se pueden reunir y alcanzar un consenso no ordinario, un punto de acuerdo diferente del que tiene el mundo ordinario. El mutuo acuerdo del grupo realimenta la verificación, sustentando aquello no ordinario incluso en lo ordinario. Carlos podría llamar al hecho de alimentar a los cinco mil un consenso especial de realidad no ordinaria, o, curar al hombre del brazo seco, un consenso especial sobre realidad ordinaria. De todos modos la motivación de Jesús es la de cubrir alguna necesidad y esto prueba que es el único camino por el que se mantiene su grieta particular.

Don Juan habló de aprender a través de las acciones como el único camino para llegar al conocimiento. No había un acto de gracia que repentinamente otorgara la meta. Pero aún así existía el aliado, una ayuda posible una vez que el sujeto se había probado a sí mismo y había aprendido a abrirse y a controlar la técnica de procurarse estados de realidad especial. El conocimiento de Jesús, también, sólo podía obtenerse a través de las acciones y el pensamiento tan riguroso como el de Don Juan. En conjunción con el pensamiento ajustado a la realidad siguió una única organización sin ambigüedades de la mente, similar al "pensar para la mano izquierda" de Bruner. Una vez que se practicó esta clase de pensamiento el mundo no volvió a estallar contra sí mismo, y existió libertad para "intervenir en la constitución ontológica del universo", como dice Eliade,

pues luego el pensamiento consciente estuvo listo para acceder a este punto del continuum donde no hay juicio ni distinción entre clases de organización.

Ni Don Juan ni Jesús podrían ofrecer procedimientos o explicaciones intelectuales del camino, ya que lógica y razón son solamente la superficie de la mente, la parte que divide una conciencia total. Ambos niegan absolutismo "santidad" a cualquier sistema particular, y, evitando los resultados de los sistemas, son igualmente esquivos a todos los sistemas. Lo único sagrado para Don Juan y Jesús es la manera en que se construyen los sistemas. Sólo se puede otorgar lealtad al *proceso* si se ha de conseguir y mantener la serenidad mental. Propósito resolutivo es el requisito de Don Juan, una dedicación apasionada. Idolatría, diría Jesús, es considerar como un absoluto o una verdad cualquier *resultado* de la realidad del proceso. El *proceso* es la única verdad, el único absoluto, y el camino hacia la libertad.

Don Juan tendría un sólo aprendiz en su vida al igual que su benefactor había tenido sólo uno. Muchos serían los llamados a Jesús pero pocos los escogidos. Pocos hallarían la Puerta Estrecha. Ambos sistemas eran esotéricos, difíciles de alcanzar y aún más difíciles de mantener. Ambos exigían poner la vida en peligro —el mundo pone y quita sus héroes—, y aún más seriamente, poner en peligro el alma o la mente.

Crecer durante el camino no fue automático ni asegurado. La continua respuesta de la persona diseñaba el contexto del crecimiento. Pedro, tanto podía ser las Llaves del Reino, como Satán, según el uso que hiciera de sus facultades y de su apertura ante el guía.

Don Juan, en sus procesos evaluativos había establecido las expectativas que moldearían las futuras experiencias de Carlos. Lo consiguió por medio de las fuertes reacciones negativas y positivas a los contenidos de las aventuras preliminares de Carlos. Jesús, del mismo modo, reaccionó con respuestas negativas y positivas a las de sus seguidores, incitando y probando sus reacciones, tratando de determinar las expectativas que asociaban con el Camino.

Ambos sistemas requerían "frugalidad" o conservación de la energía. Todos los aspectos de la vida debían dedicarse al camino. Esto no implica una cantidad fija o limitada de "libido" en el sentido freudiano, sino la importancia del compromiso y del firme propósito. Hacia falta un esfuerzo extraordinario para romper la amplia corriente que constituye el propio mundo reflector de lo ordinario. La actividad reestructuradora, a la vista del diagrama de la realidad, requería mucha energía y determinación en el camino de Jesús. Y reestructurar, luego de la disolución psicodélica, requería el mismo compromiso y decisión en el camino de Don Juan.

Refugio, alimento, compañía y cosas por el estilo constituyen las necesidades que gobiernan al hombre disociado. Ésos son los resultados de la inducción del poder demoníaco cuando es ejercido por un hombre sobre otro. Todos estos resultados del camino ancho deben ser cercenados despiadadamente, negados intrépidamente. El ayuno desempeñaba un rol en ambos sistemas. Uno se convirtió en "eunuco", en aras del Reino. Don Juan a menudo repetía a Carlos que pensaba demasiado en sí mismo. El yo debía ser olvidado. Sólo el camino era importante.

Don Juan y Jesús fueron figuras para la transferencia, y ambos proporcionaron las pistas para la iniciación en el camino. Ambos prometieron un ayudante o aliado que vendría y eliminaría niveles siempre mayores de crecimiento y poder. El poder, resultado automático en ambos sistemas fue un punto crucial de peligro. Las Tentaciones del Desierto tipificaban gráficamente las principales categorías del mal uso del poder y pérdida del Camino. En el sistema de Don Juan, una vez conseguido cualquier poder, nunca podía perderse. Éste se volvía inmediatamente demoníaco y bloqueaba toda posibilidad de crecimiento, a menos que se entregara voluntariamente y se diera con el único propósito de obtener más conocimiento. Dobra los talentos, prometió Jesús, y recibirás el doble —por más del doble, si lo *inviertes*. De lo contrario todo te será quitado.

Cualquier intento de usar el poder para fines personales destruía el Camino del sistema de Jesús y el de Don Juan. La

causa era una razón práctica y funcional, no una “espiritualmente moral”. El deseo de liberarse de las tensiones de la realidad, como encontramos en los sistemas místicos, o el deseo de utilizar las potencias de la totalidad de la mente para intereses del ego, son maniobras desequilibradas; simplemente se pierde el punto de relación con la totalidad de la mente. En la experiencia mística el yo se disuelve, si bien temporalmente, en el *continuum*. En los deseos del ego, el desequilibrio se inclina hacia el yo, rompiendo la relación con la totalidad de la mente, y aprisionando a la persona, posteriormente, en los resultados fijos del mundo ordinario.

En el sistema de Jesús la preocupación *para con* los otros por un lado, y la lealtad total al “espíritu” autístico por el otro, consiguen el equilibrio, de otra forma inalcanzable. En ambos sistemas eran necesarias la claridad de mente y una comprensión íntegra de las propias motivaciones. El primer criterio era la visión única o carente de ambigüedades. El camino, deseable como finalidad, debía escogerse libremente, después de haber sopesado los costes de su recorrido.

Sin embargo, no existían indicaciones claras sobre el camino mismo. La responsabilidad personal era una entrega a las cualidades peculiares del camino. Una jerarquía de valores culturales proporcionaba las líneas maestras de la acción. Se necesitaba un compromiso continuamente renovado, aunque la única meta conocida era el movimiento a lo largo del camino. El camino era una estructura abierta que se formaba únicamente a medida que uno se movía por él. Los “actos obligatorios” en el sistema de Jesús dependían mucho más del contexto del momento que los de Don Juan.

La muerte era una contingencia en ambos sistemas. En el sistema de Jesús, la muerte era la finalidad demoníaca, aceptada y asumida como una propiedad inevitable de la mente dividida, pero no de la integrada. Lo demoníaco se controlaba negando el carácter absoluto de aquellos aspectos de la vida sobre los que lo demoníaco tiene poder. El alma que nunca “*ha pecado*” que nunca rinde lealtad a los resultados de un sistema, y que sólo se alía con la función misma que erige los sistemas,

nunca podría morir. Sólo cuando el interés por el camino era superior al interés por el yo, podía éste alcanzar seguridad.

En Don Juan la capacidad para aplicar una energía extraordinaria tenía que ser efectiva, para poder, literalmente, sobrevivir. La no-supervivencia tenía que aceptarse, sin embargo, como señal de una profunda creencia. La mente no podía concebir ninguna otra meta aparte del camino mismo. Y este camino era fin en sí mismo. Don Juan no tenía ninguna perspectiva de supervivencia. La muerte era la vencedora final.

Con Jesús, el acuerdo, aunque sólo fuera entre dos o tres, podía establecer una realidad no ordinaria por el consenso dentro del grupo. Esta especie de puente autístico entre la gente lo encontramos en Don Juan, quien provocó acontecimientos compartidos ordinarios y que Carlos, desgraciadamente, no pudo seguir al no usar alucinógenos. En realidad, la consciente reestructuración de los eventos ordinarios a la luz del día fue lo que, en virtud de su mero horror, derrotó a Carlos.

El miedo debía aceptarse, encararse, admitirse y luego superarse. Hasta que uno no reconocía la razón del miedo no era plenamente consciente de la distinción cualitativa entre su nuevo Camino y el Camino del mundo. El seguidor tenía entonces el propósito y la mente todavía divididos. El verdadero pánico entonces el propósito y la mente todavía divididos. El verdadero pánico surgía con el reconocimiento de que los acontecimientos de la realidad ordinaria eran arbitrarios. El miedo de Langer cuando dice que “colapsar en el caos haría fallar nuestra ideación” es fuerte. Estamos hechos en función de una delineación, definición, delimitación, construcción por el consenso ordinario de una apretada islita en un mar de azarosa apariencia. Ésta es genética, psicológica e inherentemente, la motivación más fuerte que tenemos, el esqueleto de nuestras mentes, egos, y maneras de ser. Amenazarlo es peor que la muerte. La grieta en el huevo es una gran amenaza.

Don Juan puso en práctica todas sus dramáticas habilidades y conocimientos, para llevar a Carlos a la exacta posición en que *fuera* minada su certeza acerca de que la realidad de cada día es implícitamente “real”. Sólo un derrumbamiento total de

esta seguridad podría desplazar la última barrera para la aceptación de realidades separadas aunque iguales, o sea, las realidades del "Consenso especial". Los elementos componentes de la realidad ordinaria podrían negarse y abrirse por consiguiente a la reestructuración. Carlos sintió que no había garantías de poder "proveerse indefinidamente de consenso" y, este abismo de caos aparente, le condujo de nuevo al ancho camino.

La ruptura con el consenso ordinario es profundamente seria. Esto es lo que Jesús quiso decir al afirmar que debíamos negar nuestras vidas para encontrar una mayor, y que, mientras los animales tenían un lugar definitivo, el Hijo del Hombre no lo tenía. Tales curas para psiques enfermas son una medicina potente, no importa cuán enfermo se halle el paciente.

Jesús podía ejercer gran dominio sobre el acontecimiento momentáneo, pero fue frustrante que el sentido de la estrategia escapase de la conciencia de sus seguidores. Ellos centraban su fe en la personalidad de Jesús, mientras que el constante objetivo de Jesús era centrar su fe en la función de la fe en sí misma. Su problema era similar al de la transferencia en el psicoanálisis. Como medio de la transferencia podía hacer captar a sus seguidores la reestructuración de un evento, pero éstos no podían ver la función de la transferencia en sí misma como la grieta en el huevo. Cayeron en el error común de idolatría —convirtiendo a Jesús en la fuente de lo mágico. Y Jesús apuntaba hacia la función de la formación de la realidad, respecto de la cual trató de ser "transparente".

No se puede trazar ninguna línea entre lo que fue Don Juan, lo que enseñó y lo que fue su Camino de Conocimiento. Pero él no fue el resultado final; se consideraba a sí mismo de una manera impersonal con respecto a su camino. De manera semejante, Jesús sólo convirtiéndose a sí mismo en el foco de atención, podía reorganizar la estructura conceptual y perceptual de sus seguidores y conducirlos a la grieta.

Función y hombre se muestran como sinónimos porque la función sólo puede señalarse *siendo* la función. No existe ser excepto en un modo de ser.

En el capítulo VI mencioné al profesor de psicología caminando por el fuego sosteniendo la mano del faquir. Sin el pretexto del faquir, sin haberlo visto andar, difícilmente podríamos comprender la firmeza del profesor. Pero el faquir no era ni la razón del fenómeno ni un poseedor de la magia. La habilidad reestructuradora se hallaba de una manera innata en el profesor, era una parte del mismo mecanismo de su ser.

Leonard Feinberg regresó de Ceilán convencido que, de alguna manera, el dios Kataragama era una fuerza real y operativa dentro del área aceptada en un radio de catorce millas de su templo. Los dramáticos sucesos de las ceremonias acabaron con peculiares efectos sincrónicos posteriores que distorsionaron el punto de vista occidental de Feinberg tanto como el andar sobre el fuego. El erudito inflexible y el cristiano clásico reaccionan ante cosas de este tipo con un desdén análogo a sus creencias estéticas. El desprecio del erudito se centra en el hecho de que una coincidencia fortuita de acontecimientos pueda interpretarse como una superstición, es decir, fuera de las aceptaciones del camino del erudito. El cristiano desdeñará que sea viable un dios eficaz en el área de un diámetro de veintiocho millas. El erudito y el cristiano razonan de manera idéntica, sólo que bajo una metáfora diferente, pero ambos se evaden de los mecanismos del ser.

Carlos nunca aclaró su medio-sospecha, medio-convicción, de que el dios Mescalito era en cierta manera idéntico a la planta misma del peyote; que la única cualidad de Mescalito cabía entre las propiedades del alucinógeno de una forma independiente. Sabía que el alucinógeno por sí mismo no conduce a nada. Las experiencias de Aldous Huxley con la mescalina, el producto sintético del peyote, no tenían el menor parecido con las experiencias de Carlos. Carlos reconocía las maniobras de Don Juan; pero la persona de Mescalito y el total de la experiencia no podía descartarse como simple alucinación.

Quién tenga oídos para oír entenderá. Jesús habló de su "Reino" como de un fermento, de la especie que el ama de casa pone en la harina para dar vida a los ingredientes inertes. Atención, sólo se necesita una pizca de levadura para fermentar

grandes cantidades de harina. Tened cuidado, avisó Jesús, de la levadura de los fariseos, el mundo del pensamiento legalista, dividido y racional; y cuidaos de la levadura de Herodes, el mundo del poder cebándose con la sangre del hermano, el demonio final las fuerzas de la muerte. Cuidaos porque *todos* los fermentos son efectivos, todos elevan la harina, e igualmente bien. Fermentar es ontológico, neutral, impersonal, natural. Jesús afirmó que su "Padre" no juzga. Dios es la función de la fermentación, no la capacidad de elegir tipos de fermentación. El juicio recae sobre el "Hijo". El hombre elige, Dios responde automáticamente. De esta forma funciona el proceso. Don Juan afirmó que había infinitos caminos y que debíamos elegir nuestros caminos con cuidado.

No es casual que las metáforas con las que Jesús solía describir el camino y el estado resultante de su "Reino", muestren una similitud notable con la idea general de Hilgard sobre la transferencia hipnótica. El pensamiento ajustado a la realidad es el punto de partida de Jesús. No rompió con la lógica ni con la "ley". Las funciones racionales de la mente. Habló de perfeccionar la lógica a fin de superarla. Sus metáforas pueriles sólo tienen sentido al confrontarse con un fondo adulto. La primera demanda que nos hace es el abandono de la personalidad centrada en uno mismo y de los pensamientos realistas. A menos que se odie la propia vida no puede seguirse —simplemente porque del intento de mantener dos orientaciones simultáneas, no sólo puede surgir la ambigüedad, sino que además, a menos que uno desee deshacerse del punto de vista particular estructurado desde la infancia, aquellos conceptos que dirigen las percepciones no pueden reestructurarse.

En la estructura de nuestras mentes se halla incorporada una capacidad para la resíntesis indeterminadamente amplia. Sin embargo, esta capacidad está bloqueada por el mismo sistema lógico que *debe* desarrollarse para estructurar la mente hasta el punto en que la resíntesis sea posible. Estableciendo un analogismo entre Piaget y Hilgard esto se hace evidente. No nos es posible ninguna resíntesis hasta que una síntesis inicial haya establecido una base sobre la que tenerse en pie.

No es una casualidad que alrededor de la edad de doce años el desarrollo lógico comience a afianzarse, y que ésta sea la edad de la transformación de los ritos arcaicos. Y tampoco es fortuito que ésta sea la edad en que nuestro sistema educativo golpea más seriamente (intente enseñar en un instituto de enseñanza media), o lo que la bruma mitológica señala como la edad de las primeras manifestaciones de Jesús.

El material del campo común, la limpieza durante el proceso, deben ser los materiales para la síntesis, pues no existen otros materiales. Si se desea un reino celestial, debe sintetizarse a partir de los materiales disponibles. El mundo no es una ilusión trivial que bloquee la visión de un alma pura con objetivos celestiales. El mundo es la matriz en torno a la cual todo debe funcionar. Nacer al mundo consiste en convertirse en hecho real. A fin de estar en el mundo, la propia visión del mundo debe moldearse de acuerdo con la forma de este mundo. El proceso lógico de estructuración de la mente en una relación modificada con el mundo del hombre puede ser arbitraria, pero nos acerca a la única realidad disponible. Entonces, cualquier re-estructuración es totalmente arbitraria, una cuestión de elección y compromiso, pero es una re-estructuración.

Hay muchas formas de trances y cada sistema o disciplina incorpora algún aspecto de aquéllos. Algunas veces este estado es únicamente un descenso temporal del umbral de la mente lógica para incorporar una experiencia nueva que no está al alcance de la lógica. Recordemos la observación de Hans Selye de que la iluminación de todos los grandes postulados científicos le han ocurrido al científico en un estado hipnótico. En el caso de Don Juan es la aventura, el motivo por el cual entramos en los nuevos estados creados, siendo éstos tan válidos como la realidad ordinaria, tomando cuerpo poco a poco en forma de estructuras tangibles, cada una apoyándose sobre la otra. El proceso de Don Juan imita la forma por la que se lleva a cabo la Creación. El defecto de su sistema y la probable razón de su envejecimiento, era el aislamiento del ego dentro de la construcción. Sólo proporcionaba un mundo privado.

En el caso de Jesús se usa la misma función, pero sólo como una empresa compartida. Creando solamente *intervenciones* en el campo común, uno permanecía *en* el mundo, el “cuerpo más grande del hombre” se mantenía intacto. Sus “intervenciones en la constitución ontológica del universo” se daban en dos niveles. El primero se daba al arruinarse el proceso lógico, como en las relaciones personales conflictivas o cuando la elección lógica había creado problemas insolubles, y la grieta se abría como una vía hacia abajo y hacia afuera. En esto consistía el “perdón”. No se “resolvía” ningún problema como tal por un análisis lógico y brillante. Más bien, se reestructuraba —simplemente— la situación, haciendo cuenta nueva y permitiendo una posibilidad de síntesis renovada. El proceso podía repetirse indefinidamente, no había una jerarquía celestial de juicios de valor que determinase su ascenso. El único criterio radicaba en que los materiales debían ser sometidos *para* la re-síntesis. Al no ser posible ninguna preestructuración lógica, en cada ocasión se trataba de una aventura desconocida, una especie de “pequeña suerte” como la denominó Blake.

La segunda categoría de intervención consiste en los mecanismos de causa-efecto ordinarios de la realidad. Sin fuego ardiente, no podemos asar filetes, ni tener la alegría del hogar. Existen tiempos de importancia primordial, donde se necesita el camino hacia abajo y hacia afuera de este mecanismo universal. Cuando los mecanismos ordinarios se estropean o llevan a resultados destructivos, enfermedad, desastre, etc., la grieta es necesaria para reestructurar los acontecimientos. Puesto que los mecanismos ordinarios son infinitamente contingentes, los accidentes son inevitables. Pero la grieta se abre a esta forma de pensar infinitamente contingente por sí misma, y capaz de infinitas síntesis. El camino hacia abajo y hacia afuera es la reestructuración instantánea de algún punto de relación específico y aislado, un portador de lo no ordinario hacia lo ordinario, y un establecimiento igualmente instantáneo de los mecanismos ordinarios. La anestesia hipnótica es un caso menor. La circulación de la sangre y las respuestas nerviosas, son mecanismos vitales —en otro caso el castillo de naipes se

derrumba— pero en ciertas circunstancias puede mantenerse tanto como se quiera.

La meta final del camino de Don Juan fue la aventura. La meta final del camino de Jesús fue resolver problemas individuales y sociales en la aventura compartida de la vida de grupo. Sólo se hacen intervenciones para corregir, mitigar, llenar las inevitables lagunas de un sistema que limita una apertura infinita de actualidades específicas. La grieta en el huevo se utilizó sólo para el bien del huevo, nunca para el yo. Pero dado que el yo es también hasta cierto punto el huevo, al cuidar el huevo, el yo quedaba periférica y automáticamente cuidado por el huevo. “Hombre, si sabes lo que estás haciendo (cuando usas la grieta), eres bendito”.

Habría sido un sistema nítido. Podría haber alcanzado la unidad del hombre en el único camino práctico — logro deseado por todos. Habría sido, más bien, un mutuo y universal rasparse la espalda, a través del cual todos nuestros escozores podrían ser atendidos, más allá del alcance personal. Habría sido masivo un *poder para*, en lugar de nuestro *poder contra*, ordinario, demoníaco y fragmentador.

La grieta del huevo no puede construirse en un huevo cósmico. Sólo pueden aparecer cuando la forma embrionaria se expande y necesita espacio más allá de su génesis. Encontramos la grieta con la técnica probada por el tiempo y común a todos los sistemas, la de la necesidad, la única que funciona: una repetición del proceso inicial de la formación del mundo. Como “niños” hacemos una entrega a una figura paterna que nos proporciona seguridad y confianza de que uno puede entregar su vida y el marco conceptual, a la imagen para recibirla luego ampliada.

En toda educación, *metanoia*, o cambio de concepto, existe alguna forma de duplicado de estructura de la visión de este mundo. Aquellos cuyas experiencias iniciales, de ingreso en la fantasía y vuelta a la realidad con sus padres, fueron gratificadoras, pueden tener cierta ventaja. Quizás podemos ver por qué la educación fracasa tan tristemente; por qué, en el mejor de los casos hay una gran mayoría de técnicos y demasiados

pocos físicos; por qué la “dureza de corazón” puede alentarse desde la misma infancia.

No es fortuito que Jesús usase la figura del padre como un símbolo de transferencia, ni es un simple eco de los arcaísmos del Antiguo Testamento —lo cual es bastante sano a pesar de Harvey Cox, y por una buena razón. Tampoco es simple coincidencia que Jesús utilizase la metáfora del niño para el sujeto que debía realizar la transferencia.

El símbolo de transferencia determina la naturaleza de la jerarquía resultante de la mente. Nunca conoceré, desgraciadamente, a Don Juan y por lo tanto nunca podré experimentar su Camino de atónita maravilla. Cuando Jesús dijo “ningún hombre llega al Padre si no es a través mío”, no hacía más que afirmar este mismo caso. Su “padre” es un símbolo de transferencia muy especializado y cuidadosamente delineado designado para transmitir en la tierra que lo que se pierde aquí está “perdido en el cielo”.

Ambos sistemas, el de Don Juan y el de Jesús eran productos de antiguas corrientes culturales. Don Juan estaba tan completamente revelado que, en su caso, no existía innovación posible. Don Juan era el remanente de una cultura antigua en vías de desaparición. Jesús fue la culminación de un largo proceso de construcción de síntesis, incorporando su propia cultura e incluso más allá de ésta. “Antes de que fuese Abraham, yo soy”, indica un “abultamiento de la psique” acuñado en una metáfora arquetípica de larga gestación. ¡El fue el *Eureka!*, la iluminación de un largo proceso de síntesis generado por la fricción a través de crisis culturales. Era el punto focal de una búsqueda apasionada de siglos, y el traductor de la respuesta al campo común.

Hoy día tendemos a desechar sugerencias que hablen de fuerzas culturales *inconscientes*, puesto que negamos las propiedades de la mente que no sean de naturaleza biológica y electroquímica. Este concepto nos dificulta la comprensión de la cultura en general. Sólo recientemente, los antropólogos se han apartado de este error obtuso y pedante. Entre Carlos y Don Juan se desarrolló un intercambio inconsciente, y la fuer-

za sugestiva de este intercambio fue *más allá* de la persona de Don Juan. Eso contribuyó a la perplejidad de Carlos sobre la realidad de Mescalito. La observación de Cohen, recuerda que bajo los efectos del LSD el paciente freudiano reflejaba inmediatamente, y verificaba por tanto, los presupuestos del analista. El Camino del conocimiento de Don Juan se basa en un conjunto de presupuestos arquetípicos de antigüedad indeterminable y, en “conjuntos de expectativa”. Y como dijo Jesús, Carlos sembró vientos y recogió tempestades.

Una jerarquía cultural, representada por los Dos Hermanos, dirigía los contenidos del aborigen sueño del Tiempo. Nunca resultó ninguna síntesis fuera del conjunto cultural de expectativas; no existía una conducta anti-social. Una jerarquía cultural dirigía a los Balineses en sus luchas. El material para las reestructuraciones había sido absorbido automáticamente como parte del condicionador cultural omnipotente. Un protocolo estricto controlaba el contenido de los ataques. El estado de trance nunca condujo a una conducta antisocial.

La síntesis cultural era la “jerarquía” en la *metanoia* de Jesús. Su “padre-simbólico” era la suma total de la aventura humana. Como dijo Bruner, la vida crea mitos y finalmente los imita. Jesús, sobrecogido por la íntesis catalítica de la larga búsqueda, tradujo la respuesta a carne y hueso, dando un símbolo concreto de la nueva síntesis cultural. Sentó las expectativas de nuevas posibilidades y dio el modelo de la mejor representación que pudiéramos hacer de la vida, en función de la mejor respuesta reflectora. Utilizó reestructuraciones dramáticas de la realidad ordinaria como ejemplos de las posibilidades —cada vez que podía encontrar una persona que desease suspender el punto de vista ordinario del mundo y formar parte con él de un subconjunto. Usaba estas reestructuraciones como Don Juan hizo con Carlos, para mostrarle el carácter arbitrario de la realidad ordinaria, y la igualdad de otras posibilidades. Puso énfasis en el decoro y el respeto hacia este mundo, mientras daba un criterio para decidir cuando le debía “odiar”, acabar con sus diagramas y emplear la apertura no-esquemática.

Don Juan desdeñaba a aquéllos que querían tomar alucinógenos sin las disciplinas apropiadas. Del mismo modo, Jesús nunca eludió el proceso lógico de la mente, las disciplinas, ni la "ley y el juicio" según los términos de su tiempo. A menos que tu "rectitud exceda la de los fariseos y abogados" nunca penetrarás hasta la grieta del huevo. La disolución de la conciencia ordinaria, o el aislamiento en los estados no-ordinarios, no juegan ningún papel en el sistema de Jesús puesto que todo su acento en los "actos obligatorios" recae sobre el prójimo. Esto mantenía al seguidor en el mundo, pero no del mundo, afortunadamente.

Una nueva jerarquía del concepto, tal como la de Don Juan o Jesús, organiza la nueva clase de acontecimientos de la realidad, pero sólo en el lugar de los hechos, para expresarlo de alguna manera, a partir de los materiales proporcionados por el contexto ordinario de la realidad. Hay pocas posibilidades de encontrar *primero* lo que es la nueva realidad y luego decidir un cambio de lealtad. El bosque se modela de acuerdo con la luz del claro. Al esquematizar la posibilidad de una vida "de ultratumba", Jesús hizo notar que no podía existir tal cosa antes de sus acciones. Tendría que ir a "preparar un lugar" a aquella "casa de muchas mansiones", la abierta posibilidad de síntesis.

Los sistemas de Don Juan, Jesús y otras grietas en el huevo producen eventos únicos no disponibles para la persona no comprometida. El andar por el fuego puede ser observado por otros, pero el andar mismo es otro asunto. Para Don Juan, convertirse en el proceso era la única forma de descubrir de qué se trataba. Lo mismo ocurre para Jesús. Las recompensas del sistema no podían mostrarse a un no-creyente para convencerle que el riesgo valía la pena. Una persona tenía que *entrar en* la creación del estado a fin de poder participar en él. Esta es la razón por la que curar fue una buena oportunidad para establecer un puente por encima de las diferencias en la época de Jesús. Simplemente no había muchos rivales. Y ésa es la razón por la que el curar, hoy, tiene menos oportunidades para cubrir las diferencias. *El acuerdo* entre dos o tres sobre lo que se está

haciendo es la clave. El acuerdo es liberarse de la ambigüedad. La doble conciencia fragmenta.

Los cristianos ortodoxos han ignorado hasta hoy que Jesús estaba *desvalido* para crear acontecimientos no ordinarios sin que sus oyentes le rindieran sus jerarquías mentales, al menos durante el momento y respecto al problema de que se trataba. Jesús podía provocar un "consenso especial" sobre la realidad, y así cambiar los acontecimientos, entre los que no tenían *nada que perder*, esos pobres, enfermos y lisiados sin esperanza, aquéllos cuyo mundo era lo suficientemente terrible para arriesgarse a suspender sus criterios ordinarios con el peligro de "arruinarse en un caos", el menor de los males. Las cosas eran diferentes con los intelectuales avisados, los que estaban en el poder, los "doctores de la ley". "La dureza de corazón" es tan indicativa del éxito dentro de un sistema establecido como lo es alguna clase de fracaso moral. Nadie abandona un juego cuando está ganando. Jesús se apiada del joven y rico gobernante incapaz de captar la nueva realidad por no poder deshacerse de la antigua. ¿Podemos imaginarnos a Richard Nixon convirtiéndose en aprendiz de Don Juan?

La categoría vacía puede llenarse, pero primero debe crearse. En India, tuvieron lugar millones de sacrificios durante siglos hasta que aquel creyente se dio cuenta, que él *era* temporalmente la encarnación de Dios, como habían fingido serlo durante centurias los sacerdotes. Una vez que esta noción fue concienciada, concretizada dramáticamente y hecha real, ningún daño corporal sobrevino de nuevo a la "víctima". El mito precede al logos.

Don Juan inició un camino establecido firmemente a través de un aprendizaje largo y duro con su propio benefactor. Jesús no tuvo ningún sistema parecido. Su iluminación fue probablemente simbólica, de necesidad, como las imágenes hypnagógicas de Kefulé dan lugar a la hipótesis del anillo de benceno, por ejemplo. El genio del hombre se ponía en juego para traducir la experiencia a la realidad. En los dichos y hechos de Jesús encontramos un alto grado de improvisación e innovación. Hugh Schonfield retrató con acierto esta aventura en su *Passover*

Plot, aunque en otra obra he discrepado con él en diversos puntos.

Los materiales ordinarios de la realidad común debían ser los materiales de Jesús para la traducción puesto que el mundo común era su foco de interés y puesto que no *existía* otro material. La adulteración greco-estoica de las metáforas de Jesús ha proyectado su despliegue magnífico de coraje y genio, sobre un Olimpo "ahí fuera". Para traducir la metáfora de su *¡Eureka!* en una forma comunicable, Jesús tuvo que *ser* esta metáfora, hacerla, darle la realidad de carne y hueso, llenar la categoría vacía con el único material disponible, él mismo, comprendiendo que el hombre medio sólo puede aprehender conceptos como imágenes concretas.

Reconociendo que "lo que se pierde en la tierra está perdido en el cielo", Jesús trató de mostrar la clase de pérdida que deberíamos soportar, la *clase* de representación que *deberíamos hacernos* de Dios, o de la vida, si queremos que el proceso sin juicio de la realidad se nos aplique a nuestro favor. Se trataba simplemente de una aventura práctica y pragmática. Nos dio un modelo de representación, una imagen de transferencia, un pivote para la reestructuración, por el que podemos, "convirtiéndonos en niños", alcanzar una nueva jerarquía mental, un camino hacia abajo y afuera, hacia la libertad a partir del destino.

Por otra parte, nos llamó la atención sobre el hecho de que *cualquier* representación de Dios o la vida era *verdadera* en la medida que creíamos en ella. Cualquier levadura fermenta la harina. Kataragama es tan real y verdadero como sus seguidores hindúes. Funciona. La ciencia también funciona. Carlos halló en Mescalito un hecho funcional.

El desconocido continuo de potencial, el bosque oscuro con sus círculos *ad infinitum*, la amplia categoría de lo desconocido, llueve tanto para el justo como para el pecador. Esta función "no juzga". Cualquier pregunta planteada con total seriedad se convierte en este final sin juicio y tiende a expresarse a sí misma. Cualquier siembra forma parte de esta contingencia y tiende a preparar su propia cosecha. Cualquier visión del

mundo organiza una panorámica. Cualquier representación de Dios actúa de la misma forma. La comprensión y aceptación de la responsabilidad de esta función puede liberarnos.

La totalidad del carácter del sistema de Don Juan o Jesús estaba entrelazado. La única forma por la que el aliado podía manifestarse en la mente era a través de la entrega y compromiso hacia la figura de transferencia inicial, que era también el contenido de la metáfora por la que se organizaba la síntesis. Recordemos como el *Experiment in Depth* de P. W. Martin proporcionaba sus propios materiales para la síntesis. El mismo procedimiento auto-comprobante tiene lugar en física.

El ayuno formaba parte del camino de Jesús como ocurre en todos los sistemas no-ordinarios. Sus cuarenta días de ayuno en el desierto, repetido en nuestros días por viajeros drogados, era la forma de romper con el mundo de necesidades y estadísticas. El ayuno sobrepasa los bloqueos lógicos. Jesús rechazó la comida afirmando que disponía de alimento sobre el que sus seguidores nada sabían. Don Juan comentó casualmente que no necesitarían comida para su viaje de varios días a las montañas, donde serían huéspedes del dios Mescalito. Los caminos del mundo no serían esenciales cuando se hubiesen abierto los caminos del Dios. Don Juan nunca remarcó que los dos o tres días de ayuno que precedían a los nuevos pasos de su camino, eran simplemente una parte rutinaria de la tradición.

Para moverse contra las certezas y energías del "mundo" se requiere una convicción igualmente firme y una concentración sobre el equilibrio de la mente. El centrar todas las fuerzas sobre la reestructuración de un acontecimiento ordinario, en forma no ordinaria, exige una organización del yo.

Jesús *desea con fuerza* cuando va a resucitar a Lázaro. En su creciente y atrevida confianza, se retrasó dos días, no sólo para asegurarse de que Lázaro hubiera muerto sino para recoger las fuerzas mentales necesarias para ilustrar este ejemplo máximo de "la gloria de Dios", el potencial del ser. Jesús *desea con fuerza* al ir a curar al sordo. El que anda por el fuego *desea con fuerza* mientras se dirige al caldero del fuego. Es necesaria una cualidad infantil para gozar el estado de sueño a través de

la grieta. Tal estado interior, en el yo exterior, está equilibrado por una claridad fuerte y resistente de la mente. Se es como un cordero para el espíritu interior pero como la zorra para el mundo exterior. Esta es la armonía de la mente.

Como el "aliado" de Don Juan, el "espíritu santo" de Jesús instruiría sobre "la forma correcta de vivir". Esta "instrucción" era sólo una síntesis del momento instantáneo y no una especie de conocimiento del futuro. El "aliado" es solamente un catalizador que actúa en todo el contexto inmediato. En la orientación de Jesús hacia el mundo esto implica que todas las restantes personas, las cuales constituyen el lado autístico, son también el "padre e hijo"; también tienen en su interior el reino de los cielos. La preestructuración, o el "preocuparse por el mañana", establecería bloqueos lógicos de expectativas impidiendo la libre síntesis. La cual tendría que incluir necesariamente el momento instantáneo y movilizar por igual todas las partes del contexto del no-juicio autístico.

La eternidad todavía está enamorada del tiempo. Los deseos que surgen del tiempo son los núcleos organizativos de cualquier "eternidad" posible. En cada encuentro de Carlos con Mescalito, el dios sólo podía preguntar: "¿Qué quieres?" Jesús prometió a sus seguidores: "Cualquier cosa que pidiérais en mi nombre os será concedida".

"¿Qué quieres?" es la única pregunta que la eternidad puede hacerle al tiempo, y nuestro don divino es contestar preguntando nuestra propia petición. Deseo, pasión, curiosidad, anhelo, novedad, atrevimiento, creatividad, productividad, gusto por la vida, éxtasis, alegría, aventura, son los impulsos más altos de la vida, los atributos más divinos, las posesiones más sagradas. Y todos esos han sido los atributos *recelados y condenados* por la clerecía ignorante intentando controlar, dominar y cebarse en la sangre del hermano. Sin embargo, sin esas semillas temporales, sin estos gametos vitales del gran cuerpo del hombre, el seno de la eternidad queda estéril.

En otro estudio intenté defender a Jesús como a un genio con ideas radicalmente nuevas, un desarrollo ¡Eureka! en evolución, por el que la vida trataba de revelarse en un nuevo as-

pecto de potencialidad. Intenté señalar la absoluta "falta de vigor" de este periodo, compendiado en el estoicismo, y visto por Singer como destructor de la ciencia primitiva, como vencedor en la lucha por la mente del hombre. Esta misma falta de vigor es precisamente la contradicción psicológica dominante hoy día, la causa perenne de la mente dividida. La lógica congelada del estoicismo no sólo triunfó sino que incorporó posteriormente las metáforas de Jesús, invirtiendo y negando todo su empuje. De este modo el "torrente impetuoso del río de Dios" se convirtió en una "corriente ancha pero débil" llamada Cristiandad, para utilizar la metáfora de Edwin Hatch.

Uno o dos comentarios de Agustín, ese postrer tañido mortal del Camino de Jesús, indica cómo los símbolos del Camino han sido absorbidos en la lógica griega hasta hacerse indistinguibles. Escribiendo sobre el estoico Séneca, exclamó Agustín: "¿Qué más podría decir un cristiano que este pagano no haya dicho?". Por lo que se refiere a los platónicos, Agustín afirmó que "la única verdad fundamental de la que carecían, era la doctrina de la encarnación". Puesto que esta "doctrina" era meramente griega, ajena al trasfondo hebreo e indetectable en las ideas, dichos, o acciones de Jesús, vemos como el vino nuevo hace ya tiempo que estaba en odres viejos.

Considerando el mundo como un ciclo necesario e inamovible, y al hombre como un incidente trágico sobre su superficie, con Dios como una "pura esencia" abstracta en el noveno círculo o donde sea, los griegos fueron incapaces de inquirir o escuchar algo parecido a la última pregunta de Job. Para los griegos nunca podía ocurrir nada al huevo cósmico, únicamente al hombre incidental. Y los griegos, encajonados en su propia lógica, no recibieron ninguna respuesta.

El estoicismo plasmó, de una vez por todas, la grieta de Jesús en el huevo como un acontecimiento mitológico. Su proyección colocó al camino fuera de los límites del hombre. Así, el hombre no era ya responsable de su mundo, sino solamente responsable hacia los sacerdotes que organizaban el dogma. La apertura de la catálisis potencial es completamente impredecible, y las fuerzas de control social, basadas en la predictibi-

lidad, la excluyeron rápidamente. La "Voluntad de Dios" se convirtió en la nueva metáfora para el antiguo Destino Griego. El "Hijo de Dios" ya no era un hombre racional; el padre ya no era el mito ordenador del logos, el símbolo de la transferencia; el "espíritu" ya no era el umbral de la mente; "Dios" ya no era aquel demonio-divino, que no juzga, amoral, que hace llover para justos como para pecadores, el duro capataz que recoge donde no ha sembrado, que dobla los talentos, cualquier talento, que refleja cualquier deseo, y que grita "¡Más! ¡Más! Menos que todo nunca le satisfará". Para la perversión griega esto se convirtió en figuras olímpicas en lugar de símbolos psicológicos de ontología. Se abstraían de todas las realidades. El camino de Jesús, el más grande de los ¡Eurekas! se convirtió en un cuento de hadas, en un engaño sensiblero, ridículo, piadoso.

Realmente, no debemos descartar ninguno de los relatos de Jesús sobre la manipulación de la realidad no-ordinaria. Un milagro es un estado no ordinario, en el sentido de Don Juan, como el andar sobre el fuego, en lugar del significado del fuego del Olimpo en la mitología griega. La cristiandad ha ignorado en gran medida que los actos de Jesús que eran superiores a él, fueron un resultado de su sistema. La teología, basada en la lógica griega antes que en el Camino abierto y no-estructurado, nunca ha comprendido o creído realmente en estos acontecimientos. Puesto que los milagros representan grietas en el huevo que están por encima de toda probabilidad, los supuestos guardianes del huevo, resueltos a proteger al hombre de sí mismo, proyectaron estas grietas a las regiones más remotas de la inaccesibilidad.

Las "intervenciones en la construcción ontológica" atribuidas a Jesús son tan lógicas dentro de su sistema y sus premisas como lo son los estados de realidad diferente en el sistema de Don Juan, andar sobre el fuego en los hindúes, o las bombas atómicas entre los científicos.

Y seguramente, por la claridad que he tratado de aportar a este libro, debiera ser evidente por qué la tesis de Hugh Schonfield sobre la suposición de que Jesús toma una droga para si-

mular la muerte, se aleja del tema tan gravemente y coloca a Schonfield, a pesar de su admirable trabajo, simplemente en el campo de esos teólogos a los que desafía. Esta idea de engaño por parte de Jesús, este estado de doble conciencia hubiera fragmentado automáticamente el mismo estado mental, que era la *única* arma que Jesús tenía.

En este libro se ha apuntado la técnica por la que, incluso hoy, uno puede abrirse a este camino, por improbable que parezca. El bosquejo de Laski-Wallace-Bruner sobre el pensamiento creativo (Capítulo IV) podemos hallarlo en la propia versión y captación de Jesús, y quedó claramente establecido como modelo para sus seguidores. La razón de la similitud es simple —no existe ninguna otra forma novedosa que sobrevenga. Estamos tratando con el camino ontológico de todas las cosas, no de misterios celestiales o secretos ocultos.

Seguramente los obstáculos para cualquier grieta son muchos y formidables, las lealtades científicas no son comprobaciones más poderosas que las teológicas —las que están en la puerta impidiendo que otros entren.

Una de las mayores tragedias de la inversión estoica de Jesús, que culminaron en la cristiandad y aún son operativas bajo diferentes disfraces, fue la representación de Dios como *razón*, considerándolo *racional*. De nuevo, se trata de un caso de proyección. Razón y lógica son las cualidades de limitación y definición generadas por el pensar consciente del hombre. Estamos, para usar una metáfora religiosa, "hechos a semejanza de Dios" en esa forma mental no-lógica y autística, forma que no podemos alcanzar directamente ni manipular, pero que está más próxima que nuestra misma conciencia, el aliento de vida que convierte todas las cosas en realidad. Bajo este punto de vista clásico Dios se había convertido en una mera extensión del *hombre*. Esta visión invertida descansa únicamente en su propia lógica y desconfía de las características divinas que son impredecibles e ingobernables, consideradas entonces satánicas. El punto de vista clásico, como señalan Blake y Northrop Frye, invierte la verdadera situación y confunde el pensamiento realista por el *autístico* que, irónicamente, afirma que el hom-

bre es Dios, el *gran error* que los teólogos han estado condenando con mayor fuerza. A través de los siglos han estado parlotando con su propia imagen en el espejo.

El hombre es la herramienta imaginativa o técnica por la que la vida "piensa" de una forma racional, limitada y evaluativa, seleccionando lo que podría ser real. Sólo hemos recibido un reflejo de nuestras propias limitaciones, y por tanto nos hemos visto predestinados, por el punto de vista clásico. Llamar a Dios "Naturaleza" no ha cambiado mas que el sino resultante. Un cambio de metáfora no convertirá en buena una mala idea. Atribuir cualidades humanas a Dios es devolver nuestro reflejo con sólo *esta cualidad* que nos limita y nos atrapa en nuestra propia lógica.

El hombre que desafía: "Si existe un Dios, ¿por qué no se preocupa de las cosas?" debe captar que la porción de mente que piensa en esta clase de "por qué" es la forma racional de la vida, el hombre pensante. La cosa más cercana que puede existir a este Dios responsable de la pregunta es *quién pregunta*. El reproductor de categorías o la capacidad para llenar categorías vacías no es selectiva. "El modo de Dios" para el pensar selectivo es el *hombre*.

No hay ningún mago allí arriba tirando de los hilos aunque seamos capaces de colmar sus caprichos y deseos con las palabras justas. No existe un Gobernador Moral del Universo ni tirano oriental capaz de conceder amnistía porque halleemos el conjuro lisonjero. No existe una mente divina con anteproyectos hermosos. No existe un computador tras las escenas para configurar las estadísticas aunque pudiéramos simplemente pulsar la combinación correcta para disparar el mecanismo.

El proceso formativo de la vida no es ambiguo puesto que está igualmente en todas las posibilidades. Cualquier idea que no sea ambigua se convierte en un punto organizativo para la realización en este proceso. El pensar lógico ordinario es ambiguo y sólo entra indirectamente como una de las múltiples contingencias azarosas que pueden ser o no decisivas. Las impresiones y nociones no ambiguas están generalmente "más allá del umbral del sentimiento" y de esta forma parecen ocurrir fa-

talmente cuando se transforman en puntos para la realización formativa. El miedo, por ejemplo, asume una naturaleza elemental y no ambigua y tiende a crear lo que se teme. Con el odio ocurre lo mismo, atrapando al que odia en su propio infierno. Una intensidad unívoca, conciente, apasionada tiende a enfriar la ambigüedad y a alcanzar la realización. Las ideas esenciales de "este lugar secreto de la mente", la piedra fundamental de la verdadera creencia, moldea la base del propio ser.

Debemos ser conscientes de la fuerza de la mente y desarrollar una armonía entre las formas de pensamiento. Los materiales para alcanzar esta unidad han sido de dominio común desde hace dos milenios, aunque hayan sido continuamente descartados por nuestra falta de vigor. El dilema en curso no permite una ulterior evasión. La "intrepidez de hipótesis" de Langer no es sólo deseable sino crucial para la supervivencia.

Por cierto, vemos a todas las naciones buscando protección en la pesadilla presente, y en cada desarrollo ulterior, la capacidad para aniquilar toda vida. Pero eso es simplemente descifrar y evidenciar una condición interna proyectada previamente "ahí afuera" como destino. Finalmente confrontamos el espejo de nuestros verdaderos egos —nosotros somos este destino. Estamos en nuestras propias manos.

Nuestros líderes colocados en posiciones de poder, sucumben inmediatamente a ese poder y hablan del "proceder desde posiciones de fuerza", lo que traduce un deseo de ser Dios en poder *contra* y poder *sobre*. La gran esperanza mostrada por la, hace ya tiempo desaparecida, América del Plan Marshall y las jóvenes Naciones Unidas moviéndose por otros para mejor protección nuestra, se ha visto eclipsada por el reflejo de la paranoia de nuestros adversarios. Ahora hallamos que somos nosotros mismos, no este perpetuo enemigo, quienes estamos considerados como "la pesadilla del mundo", como Toynbee nos llamó llanamente.

Podríamos haber arriesgado nuestras vidas para servir y salvarnos. Hinchados con y por el poder hemos sucumbido ante el primer obstáculo de Don Juan. Hemos sufrido una tentación en el desierto, y fallado aparatosamente, e irónicamente recla-

mamos una sanción divina para nuestra locura. Qué haremos con el poder total, pues pronto dispondremos de él —no sólo “la nación más poderosa y rica de la tierra”, sino incluso esas diminutas y subdesarrolladas naciones cuyas caras hemos hundido en el polvo de nuestra concupiscencia y codicia.

Pronto, también éstas, apretarán el gatillo de nuestra muerte común. ¿Qué ocurrirá entonces? Por haber lanzado el pan sobre las aguas, nos será devuelto seguramente. Si sembramos con toda seguridad debemos recoger. Nada puede mitigar el reflejo al que nos sujetamos excepto abandonar este camino sin corazón que sólo conduce a la muerte.

Si así lo deseáramos, confiados en un progreso hacia la conciencia y la expansión del potencial, nuestro poder podría guiarnos hacia las estrellas y todas las “alegrías y placeres”. Pero utilizándolo contra nosotros mismos para probar nuestro “liderazgo” y que somos inmovibles, cesará todo desarrollo. El poder se convertirá finalmente en demoníaco y esta pequeña aventura de la conciencia, en este rincón del infinito, cesará simplemente de existir. Don Juan y Jesús lo entendieron —entendido y aceptado responsablemente— dentro de su marco de metáforas y representaciones. Y nosotros necesitamos su entendimiento.

Nos encaramos con situaciones nuevas —pero aparecen nuevas técnicas. A través de estas aventuras corrientes, mencionadas brevemente en este libro, estamos creando piezas para este novedoso rompecabezas, y las haremos coincidir incluso en una imagen aún mayor del hombre. El cuadro debe abarcar estas piezas ya creadas, sin embargo, sólo colocando un pie firme en el pasado tendremos suelo sólido para el futuro. Nuestra visión naciente encontrará su verdadera dimensión en este marco de continuidad que abarca nuestra herencia total. El próximo paso girará hacia la apertura del proceso total de la mente, lo que significa que las áreas ensombrecidas de la mente están ya abarcando el desarrollo íntegro de nuestra psique. En Jesús, e incluso en Don Juan, hallamos tales símbolos en el sentido de una mayor extensión del cuerpo del hombre. Provocado a través de esta metáfora del hombre total, el proceso *autístico*

puede sintetizar a partir de esta prueba enormemente rica y mediante la comprensión del error a el filamento del pensar de nuestra humanidad.

¿No veis por qué la armonía mental y el proceso no-ambiguo pueden utilizarse únicamente si nos mantenemos apasionadamente aferrados a algún símbolo de *totalidad*. Uno que sirva equitativamente para *todas* las partes del mismo proceso —lo cual significa el íntegramente otro para nosotros, el prójimo? ¿No veis por qué nada nos fragmenta y nos aísla *menos* en nuestras limitaciones de superficie? ¿No veis cómo nuestro pensar lógico, a fin de funcionar, debe limitarse a algo específico y esto es entonces la única realidad aparente y cómo esta forma fragmentada de pensamiento nos orienta de manera natural hacia la noción de *escasez*, hacia la idea de que a fin de *tener* debemos tomar de otros, y privarlos, puesto que sólo puede verse una cantidad limitada? ¿No veis cómo este pensar fragmentario nos convierte a todos en enemigos potenciales, hasta que vivimos, según dijo Northrop Frye, como crustáceos armados, condenados a una crisis y alarma perpetua, donde la vida misma es una amenaza para la vida? ¿No podéis ver que la apertura de toda la mente debe conducirnos a una producción siempre suficiente, siempre abundante? La causa de la necesidad es la causa de la satisfacción de la necesidad. La categoría vacía es una función ontológica. Pisar sobre la nada es imposible —aunque nada pueda ser visto siempre se forma algo bajo el pie. Nuestro universo no es una máquina fija y congelada marchando hacia la entropía. Siempre puede suceder lo que necesitamos que suceda. La vida mental eterna de Dios y el Hombre tiene suficiente con ir girando —por siempre girando para moverse cerca y no lo contrario.

Las nuevas direcciones señaladas en mi libro, pueden verse como heraldos de una nueva y gran era en nuestro propio ciclo y, como creo, nos apañaremos para mantenernos a través de este invierno de confuso descontento. Leonard Hall, Carlos Castaneda, Levi-Strauss, Polanyi, Hilgard, Bruner, Langer, y muchos más tienden hacia el reconocimiento del carácter arbitrario de la realidad. Hay una aceptación creciente del modo de comprender la mente de Carl Jung, aunque sus ideas sean

adoptadas bajo metáforas diferentes, y su genio no acreditado como la fuente original. El impacto impresionante de Teilhard de Chardin puede resistir perfectamente los intentos de los pensadores cíclicos para sumergir su iluminación dentro de sus círculos mortales. La parapsicología sugirió una dirección, pero un acercamiento más "científico" y tangible será probablemente la clave, desde el momento que es el camino ya escogido. La herramienta científica puede muy bien servir de puente, pero sobrevendrá la época en la que esta clase de ingenios intermediarios y técnicas proyectivas serán obsoletos. Esta transición será gradual y natural, un estadio se fundirá dúctilmente con el otro. Descubriendo simplemente "descubriendo las Leyes de la Naturaleza".

En Berkeley, California, por ejemplo, el Carnegie Institute ha sido el pionero en un programa para el desarrollo de una especie de libre creatividad intuitiva en los niños. El niño se enfrenta a lecturas repletas de problemas aventurados, situaciones *sin* conclusiones lógicas y formales, donde no existe una "respuesta" lógica pre-estructurada, ni aún en las mentes de los creadores del sistema. El niño debe crear una *solución* con toda libertad, a fin de continuar la aventura, y la técnica automotivada evita aquellos absolutos arbitrarios que actúan como estrechas y manipuladas motivaciones en una educación ordinaria. Sin una respuesta *a priori* y sin criterios exteriores, el niño desarrolla fe y confianza en una abierta lógica interna, ahogada demasiado frecuentemente por la escuela formal. Desarrollar esta capacidad de libre síntesis ha conducido, en este aspecto, a impresionantes saltos del propio cociente de inteligencia —esta norma discutible del pensamiento realista.

El experimento entero es un gesto hacia el tender puentes entre los diferentes modos de la mente y los resultados podrían ir más allá de la ciencia ficción. Podemos ver próximo el día en que se supere la tragedia de la escuela.

La pequeña fantasía mítica de Arthur C. Clarke, *Childhood's End*¹, fue profética a la manera de Teilhard. Aquí, la

1. El fin de la Infancia": Ed. Edhasa, Barcelona, 1976.

ciencia y los mecanismos intermediarios de proyección han alumbrado finalmente una "intervención" en la constitución ontológica del "universo". Había una absorción y pérdida de individualidad implicada en el sueño de Clarke, reminiscencia de un problema nunca resuelto por Teilhard. Pero había también una singular, aunque forzada, similitud entre la extrapolación de Clarke y este "volver de nuevo a la gloria" del incomprendido y mal emplazado apocalipsis de Jesús.

Por ahora esta especie de pensamiento no-ambiguo solicitado por un Don Juan o un Jesús, parece muy improbable. Demasiados sacerdotes tienen un control y un dominio excesivamente ajustado sobre nuestras mentes fragmentadas. En el *Childhood's End* donde podríamos "nivelarnos para levantarnos e ir más allá" tendremos que abarcar, completar y considerar obsoletas, un número muy elevado de disciplinas brillantes pero restrictivas. Tendremos que ser más rectos que un huésped de los fariseos, pero saldremos del atolladero con el único método creativo —que es "estar de acuerdo rápidamente con tu adversario", es el modo de utilizar los obstáculos como peldaño de piedra.

Por lo que a mí se refiere, sin embargo, hoy es el día, y no me atrevo a esperar que alguna corriente cultural lenta pavimentada, finalmente, el camino que me puede fácilmente hacer flotar dentro de una nebulosa salvación social. No puedo depender de "ellos" "ahí fuera" para ordenar de forma coherente esta pequeña esfera de mi único ahora presente. Y hallo, afortunadamente, que el proceso de realidad permanece sin cambio. La lealtad final a un símbolo de abierta realidad, en verdad, abre algo. La búsqueda de los materiales correctos, la intensidad apasionada, el decoro y el respeto, la buena voluntad de ser dominado por eso deseado, conduce ahora como siempre, a la síntesis necesitada. La fusión se arquea todavía sobre el abismo —la grieta sigue con toda seguridad.

Si algún lector solitario se halla suficientemente desesperado y "odia" suficientemente el mundo obscuro y loco como para renunciar a él y abre su mente a una reestructuración por el amor *de* este mundo, las cosas pueden ser diferentes para él, in-

cluso ahora. Y si encontrara dos o tres para reunirse con él y estar de común acuerdo sobre lo que se necesita, en esta altamente forma especializada de acuerdo, más cosas podrían aún ser diferentes. Ese —extrañamente— es el camino, y el único camino por el que la sociedad puede cambiar para mejorar.

Por eso instaría a recordar: cuando las fuerzas de la desesperación y la destrucción se ciernen sobre vosotros no necesitáis sucumbir a sus negros diagramas. Lo no esquemático está también aquí —más cerca que tu mismo yo, y es vuestro, y funciona. La relación de mente y realidad ha sido captada confusamente —seguramente sólo rastreada en estas páginas— pero incluso este breve resplandor puede cegarnos. Como Whitman dijo: “Nunca apartaría de mí la salida del sol, a menos que la salida del sol me matase”. Y con seguridad debemos encauzarnos con cuidado, y emprender nuestro lento despertar, pues incluso en estos gestos tentativos esbozados aquí, aún en esta nuestra joven conciencia —la gente *anda* sobre el fuego. *Somos* una posibilidad abierta.

JAMES W. BOYD

Las enseñanzas de Don Juan desde una perspectiva budista

El hecho de que los tres volúmenes de Carlos Castaneda, tanto si son “ficción” del tipo de Herman Hesse o estudios eruditos sobre el chamanismo indio mejicano, hayan encontrado miles y cientos de miles de compradores en los U.S.A., es una prueba evidente del creciente interés de hoy día por el misticismo. Los lectores recordarán que Castaneda pasó años —así lo dice él— bajo la tutela de un viejo brujo yaqui al que llama Don Juan. El relato de esta experiencia —en *Las enseñanzas de Don Juan: una forma Yaqui de conocimiento* (T), *Una realidad aparte: ulteriores conversaciones con Don Juan* (S), y *Viaje a Ixtlán: las lecciones de Don Juan* (J)— le valió una licenciatura

ra y, finalmente, un doctorado en antropología por la Universidad de California en Los Angeles.

No tengo interés en discutir la autenticidad de los relatos de Castaneda, sino más bien en definir los puntos fundamentales de las enseñanzas que él presentó como los de Don Juan. Aunque estas enseñanzas no son de ningún modo idénticas a las de la tradición budista, encontramos importantes paralelismos entre ellas. Puesto que de estos dos sistemas el budismo nos es más familiar, una comparación de sus principios con los de Don Juan puede iluminar el planteamiento de éste.

UN ESTADO DE DIS-EASE¹

El aserto budista fundamental es que la existencia humana está dislocada (sánscrito *duhkha*). Donde el judeo-cristianismo asegura que la vida es fundamentalmente buena (cf. la doctrina de la creación), el budismo declara que ordinariamente vivir es, con facilidad, estar enfermo y que este estado de enfermedad es inherente a la misma estructura de la existencia. Por lo tanto, busca ofrecernos medios para cambiar radicalmente este indeseable estado experiencial por otro mejor. A través de la realización de “sabiduría profunda” (*prajña*), el individuo que sigue el camino budista de disciplina puede lograr el verdadero conocimiento (*dharma*). Si es afortunado encontrará un maestro que le guíe paso a paso. Básicamente, debe contar con sus propios esfuerzos: debe “venir y ver” (*ehi paśyika*) por sí mismo lo que la Verdad es. Nadie puede ceder a otro el beneficio final de su experiencia de conocimiento o describirla a quien aún no ha penetrado a través de las estructuras de la existencia hacia la Verdad.

Aunque las enseñanzas de Don Juan son menos metafísicas en su significación, su camino de disciplina, a juzgar por las apariencias, basado sobre una evaluación de la vida similar a la del budismo, prescribe técnicas para alterar este estado de una manera completamente radical. Don Juan señala

1. DIS-EASE = DIS: falta; EASE = tranquilidad; DISEASE = enfermedad.

que la única cosa que sabe su aprendiz Carlos es cómo buscar (sentimientos negativos) (J.p. 221). Debido a que la mayoría de los hombres toman todas las cosas del mundo ordinario como reales y "con toda seguridad", acaban aburridos hasta la saciedad de ellos mismos y del mundo (J.p. 35), sin embargo los hombres debieran buscar deliberadamente el bienestar (J.p. 221) —debieran buscar vivir tan felizmente como les fuera posible (J.p. 110; T.p. 158). Se puede obtener bienestar convirtiéndose en un *hombre de conocimiento* y aprendiendo a *ver* (J.P. 233). Pero la única forma en que se puede "parar el mundo" de existencia ordinaria y penetrar en el conocimiento es con los esfuerzos personales. Don Juan puede ser un guía, un maestro, pero Carlos aprenderá solo en tanto siga él mismo el camino.

ARMONIZANDO EL TERROR Y LA MARAVILLA

Ni Don Juan ni el budismo ofrecen un paraíso sobre la tierra. Ambos admiten que *vivir es estar condenados a un mundo de hombres* (existencia *samsarica* y T.p. 158). Incluso si un hombre logra "parar el mundo" en el cual se siente desorientado, aún permanece sujeto al sino del hombre común —gozo, pena, tristeza, lucha (J.p. 138; S.p. 33) lo que el camino del Buda y el camino yaqui de conocimiento ofrecen, es la maestría de un estilo de vida que trae la realización del nirvana en la vida ordinaria y armoniza ("el terror... con lo maravilloso").

Don Juan y el budismo fustigan la falta de sinceridad del hombre frente a las limitaciones de la vida. La única cosa que es real, dice el Yaqui, "es el ser que en tí va a morir" (J.p. 239), puesto que la vida de ningún hombre va a continuar indefinidamente (J.p. 110). El hecho de la impermanencia de la vida no sólo debiera ser reconocido; debiera ser también un contraste correctivo de falsas percepciones y valores mal ordenados. Don Juan urge a Carlos a que centre su atención en el vínculo que existe entre su propia vida y muerte, (J.p. 112), a que use su muerte como consejera (J.p. 55) para establecer cada momento de la vida. Lo que quiere decir Don Juan queda vívidamente ilustrado cuando recomienda a Carlos que una manera

de ayudar a su amigo, que tiene dificultades para criar a un niño de nueve años, es aconsejar al amigo que haga que su niño toque el cadáver de otro niño. (El niño verá un mundo completamente diferente después de tal confrontación.)

EL MUNDO COMO UNA TAPICERIA MENTAL

El budista dice que, debido a su impermanencia, el hombre trata ansiosamente de construir un mundo mental (*mithya drsti*) en el que se encuentra más a gusto aún a pesar de ser un mundo basado en la ignorancia (*avidya*). De esta manera idea sistemas religiosos con un Dios eterno que tiene el poder de otorgar vida eterna al hombre; o bien se concibe como poseyendo ya un alma eterna. O nuevamente, si tiene una mentalidad más secular, evita la noción de alma en favor de una metafísica de sentido común y desarrolla una comprensión de sí mismo como una personalidad real, como un yo que experimenta una cierta continuidad a través del espacio y el tiempo.

Pero el budismo cuestiona la realidad de un yo limitado, temporal y personal y, aún más, de un alma eterna. Pregunta: ¿tiene uno una experiencia directa del cuerpo, sensaciones, percepciones y actividad mental consciente (*skandhas*)? Todas estas "partes" forman juntas el "yo" pero no hay experiencia de un "yo" como tal, sólo de partes. O el budista pregunta: ¿Qué es una habitación? Respuesta: Una habitación es una combinación ordenada de un suelo, paredes, techo y, probablemente, una puerta pero, otra vez, esas son "partes". ¿Qué es la "habitación" en sí misma? Solamente se puede definir "habitación" en base a sus partes componentes. De ahí, que uno llegue a darse cuenta de que la palabra "habitación" es simplemente esto, una palabra o concepto, una herramienta intelectual para designar un cierto agregado de partes. Lo mismo puede afirmarse sobre la palabra "yo": Es una construcción mental usada para designar un cierto agregado de partes —cuerpo, sensaciones, percepciones, etc. Y esas "partes" son a su vez abstracciones referidas a otras combinaciones de otros agregados. "Cuerpo" es simplemente una amplia referencia a una combi-

nación de huesos, sangre, carne, etc. Pero suponer que, porque hay una referencia mental, "yo" o "cuerpo", existe de hecho un yo o un cuerpo es cometer un error básico, es la falacia de una concreción tomada equivocadamente. De esta manera nominalista, el budismo enseña que el mundo que el hombre ordinario considera real, es solamente una tapicería mental en la que él mismo se ha entretejido y, en consecuencia, ha perdido la visión del verdadero mundo experiencial.

Don Juan, de igual modo, ve al hombre reculando a partir del hecho de su muerte, construyendo esquemas mentales que "establecen" importantes y permanentes "realidades". En sus intentos de minar el sentido de realidad y propia importancia en que tan profundamente se encuentra Carlos, Don Juan menciona a menudo la propia muerte de Carlos y dice que está intrigado sobre cómo la gente puede sentirse tan importante cuando sabe que la muerte está a su acecho. (J.p. 55) —no solamente desembarazarse de su propia importancia sino también "desprenderse" de su historia personal. Don Juan dice de su propia vida (que no tiene pasado; habiendo decidido que no lo necesitaba, se aplicó metódicamente a "cortarlo") (J.p. 29).

Aferrarnos con fuerza a nuestra historia personal, a nuestras "personalidades", es simplemente una faceta del aferrarnos al mundo que nosotros y nuestros maestros, desde la infancia, hemos construido. De hecho, Don Juan afirma que la realidad común de nuestra percepción es solamente percibida como nos ha sido descrita (J.p. 8, 302), de modo que, interpretándola momento a momento sobre esta base nosotros la moldeamos de forma artificial (J.p. 9, 95). Imponiendo interpretaciones convencionales sobre la "experiencia cruda", pensando en categorías (cf. Kant) a fin de ordenar los datos de los sentidos, es lo que Don Juan llama *hacer*. Nosotros continuada, consciente e intencionalmente *hacemos* esto, y luego (cometiéndolo la falacia de una concreción tomada equivocadamente) suponemos que esto es el mundo real marcado por el malestar y la confusión. Es *haciendo* lo que constituye que el mundo sea lo que es para nosotros (J.p. 227), dice Don Juan; y para ilustrar su posición dice a Carlos mientras están sentados en un restau-

rante, (que los dos están constantemente participando en la creación real de sus alrededores inmediatos, incluyendo "el hacer en esta habitación...") (J.p. 252). Continuando con una metáfora similar a la metáfora budista "cadena del ser", Don Juan afirma que desde el nacimiento (poseemos "anillos de poder" que están "enganchados al *hacer* del mundo") (J.p. 252). En otras palabras, nosotros pensamos que percibimos el mundo como un suceso para nosotros, pensamos que está fuera del hombre y que él lo experimenta, cuando en realidad es la proyección de categorías, algo que *hacemos*, no algo que nos ocurre.

INVIRTIENDO LA RUEDA DE LA VIDA

Como Don Juan, el budista considera el mundo de descripción mental del hombre, como una terca barrera para la consecución de la verdadera experiencia, del conocimiento profundo. Y como Don Juan, el budista tiene una técnica para penetrar a través de las categorías conceptuales; es decir, descubriendo al discípulo una nueva descripción del mundo —un mundo experiencial radicalmente diferente, en el cual la interpretación perceptual de los fenómenos ordinarios es completamente inaplicable. El resultado es un paulatino desarmarse de las rígidas y constriñidas limitaciones de la percepción normal— un proceso que el budismo llama "inversión de la rueda de la vida" (bhava-cakra).

Una técnica peculiar del budismo hindú para invertir la rueda de la vida, recibe el nombre de "análisis del dharma". Básicamente es una extensión del tipo de análisis mencionado anteriormente, que investiga "el yo" y "el cuerpo" en sus partes componentes. Examinando críticamente cada una de las llamadas partes del mundo fenoménico, el budista descubre que todos los fenómenos considerados inicialmente reales son de hecho una combinación de "partes" aún más pequeñas, que a su vez son simples abstracciones formadas por otras unidades. Desembocamos en una teoría de la estructura "atómica" de todos los fenómenos a medida que el análisis continúa más allá del mundo empírico. Todos los fenómenos están hechos de

dharms —unidades atómicas—. Sin embargo, incluso los *dharms* no existen de una manera substancial, son más bien designaciones para un compuesto de partes (*pratitya samutpada*) más pequeñas, condicionadas e interdependientes. Todos los fenómenos parecen estar vacíos (*śūnya*) de cualquier esencia identificable como permanente.

El análisis del *dharma* no es meramente un ejercicio académico; está ideada ser una forma de conducta atenta y deliberada. A través de ella el budista busca vaciarse a sí mismo de los modelos perceptuales y emocionales de todas esas “realidades” que nosotros llamamos habitaciones, yos, cuerpos, árboles, etc. Entonces, practicando continuamente el no-ver “árboles”, empieza a alterar y rehacer sus pautas básicas de respuesta y entra en un mundo experiencial radicalmente diferente. Ya no ve “personas”, “árboles” o lo que sea; ha *anulado* este mundo de descripción que ya no resulta aplicable a su nuevo mundo.

ACCION EN LA NO ACCION

El taoísmo y el budismo de Asia oriental (el Ch’an chino y el Zen japonés) siguen una técnica diferente para adquirir una nueva descripción del mundo. En lugar de emprender un análisis detallado de todos los fenómenos en sus partes separadas, deshacen el mundo tratando de armonizarse en la corriente natural y espontánea de los eventos. Este tipo de no-hacer llamado *wei-wu-wei* (acción en la no acción), es realizado a menudo, al cohabitar con aspectos de la existencia fenoménica a los que no tomamos en cuenta. En lugar de ver un tazón como un recipiente nos referimos a la vacuidad del tazón que posibilita su función. El “agujero” en el centro de la rueda en lugar de los radios, las “sombras” de los valles en lugar de las altas montañas, son las referencias mentales que permiten al taoísta desarmar sus normales preocupaciones mentales y paulatinamente entrar en otra dimensión descriptiva. Esta aparente paradoja, como la de la técnica budista india, reside en el hecho de que abandonarse uno mismo a otro modo de percepción requiere un esfuerzo deliberado.

Las técnicas de Don Juan para detener el mundo son variaciones chamanísticas sobre las budistas y taoístas. Mientras que su utilización de plantas psicotrópicas no encuentra un paralelo en la tradición budista, puesto que las drogas no son el único camino para comunicar sus enseñanzas. (J.p. 7-8). Don Juan pide a Carlos en una ocasión que observe atentamente una roca porosa a fin de que su aprendiz reconozca experimentalmente una nueva descripción del mundo. Concéntrate sobre los detalles, le dice, a fin de reducir el mundo y a la larga ampliarlo en una nueva perspectiva. Carlos examina la roca y explica que, en la pequeña área donde tenía enfocados los ojos, los detalles (se volvieron tan claros y bien delineados que empezó a ver un “vasto mundo”, hasta que Don Juan, deliberadamente detiene su concentración y la roca, una vez más, adquiere los rasgos borrosos del aspecto fútil de la realidad ordinaria) (J.p. 237). Don Juan llama a esta técnica una manera de *no-hacer*. Concentrarse en los detalles de una roca es similar al análisis del *dharma*, en ésta comienza con un deliberado esfuerzo mental para discriminar los detalles que forman la roca. Cuando Carlos empieza a construir la percepción de un todo significativo, Don Juan le interrumpe. Bloquea la luz para impedir que su aprendiz se pierda en una nueva visión que, por sí misma, tendría que disiparse con un análisis ulterior. Pues a modo de hábito mental Carlos había empezado a convertir el *no-hacer* en hacer (J.p. 236) vale decir, construyendo otro mundo.

En otra ocasión Don Juan pide a Carlos que se concentre en las sombras de las hojas de una sola rama de un árbol, y luego, eventualmente, sin dejar que la vista vuelva a enfocar las hojas, ver el árbol entero, permitiendo de ese modo *no-hacer* a su cuerpo (J.p. 217). Carlos da cuenta (del sorprendente impacto de ser capaz de coordinar las sombras en un todo, del mismo modo en que “normalmente agrupaba el remaje...”) (J.p. 217-218). Notemos aquí que el intento de Carlos por “agrupar” la masa oscura de sombras, subraya una vez más cuán rutinarios y habituales son nuestros esquemas de respuesta perceptual y lo difícil que resulta desterrarlos. La técnica utilizada para superar esta respuesta es similar a la del budismo taoísta

para efectuar el "wei-wu-wei". Carlos observó las sombras —es decir, los aspectos recónditos, oscuros, pasivos y umbríos de los fenómenos ordinarios— en sus esfuerzo por concienciar el estado de acción de la no-acción.

DESECHANDO LA LETRA MUERTA

Hasta el momento, hemos estado considerando métodos, no objetivos finales. Tanto en Don Juan como en el budismo, un discípulo o aprendiz que experimenta y penetra en un mundo perceptual radicalmente diferente a fin de invertir la rueda de la vida o parar el mundo, no ha alcanzado necesariamente la "sabiduría profunda" o el "ver"; sólo está al borde de alcanzarlo. Este estadio en el camino del aprendiz es el más difícil, pues ha de dar el próximo paso solo; las enseñanzas únicamente pueden conducirlo hasta el punto de entrada. Esta es la razón por la cual el budismo remarca la importancia del voto del aspirante para alcanzar la Iluminación: debe poseer la convicción interna de seguir el Camino hasta el final. Don Juan llama a esta convicción "espíritu" y, afirma que es indispensable, si el aprendiz ha de llegar hasta el final de los apuros del aprendizaje de un "guerrero" decidido a conseguir verdadero poder (J.p. 26).

El budismo habla de "matar el Buda" en este estadio del camino; o sea, el desechar la letra muerta de las enseñanzas una vez que han ayudado al discípulo a atravesar el río de la vida ordinaria. El peligro es que él querrá mantenerse aferrado a la letra muerta. Pero no debe hacerlo. Debe dejarlo de lado, debe vaciarse a sí mismo no sólo de la nominalista y relativa descripción del mundo, sino también de las enseñanzas sobre la vacuidad de todas las cosas. Las enseñanzas budistas son sólo técnicas, *medios* para alcanzar la sabiduría, no son definiciones de lo Real. El budismo no intenta definir lo Real. Niega la posibilidad de una definición afirmando que el Nirvana *es* samsara, que el estado de Iluminación *es* el estado de existencia ordinaria. Obviamente, tal afirmación intriga a aquellos que están afincados en el mundo de la percepción ordinaria.

Las enseñanzas de Don Juan son también técnicas. Una vez que Carlos ha accedido al mundo de los brujos ha llegado al final de su aprendizaje, y su maestro no puede ofrecerle ninguna directriz que le permita *ver*. Don Juan incluso, advierte a Carlos que no quede "atrapado" en este emocionante, extraño y nuevo mundo (J.p. 300); más bien, Carlos debe apuntar a la "grieta entre los dos mundos, el mundo de los diablos y el de los hombres comunes". (T.p. 195). En todo caso, dice, "realmente no importa si todo eso es verdad o no". (J.p. 230) Carlos pregunta estupefacto, "¿Quiere decir que ni el mundo de la gente ordinaria ni el mundo de los brujos es real?" (J.p. 300). Don Juan responde, "son reales": Aun así realmente no importa si su respuesta es verdadera o no, porque *ver* el logro final (J.p. 233), lo que es incluso contrario a la brujería (S.p. 204) —no está confinado o definido por los términos de ninguno de esos dos mundos perceptuales. Cuando uno *ve* "no hay diferencia entre las cosas porque no hay nadie para preguntar sobre las diferencias" (T.p. 18). *Ver* hace comprender que nada es importante." (S.p. 24). Don Juan también pudiera haber dicho, "Nirvana *es* samsara".

El camino del misticismo, entonces, conduce a la misma meta, cualesquiera que sean las técnicas usadas por el viajero. El que se aventura en este camino debe "dejar atrás" un mundo entero, incluyendo los maestros que amó y que le han amado. En la conclusión del último libro de Carlos Castaneda, Don Juan, habiendo dicho adiós, se marcha sin volver la vista atrás. La tarea del maestro ha llegado a su fin. Desde ahora en adelante el verdadero "guerrero" o el bodhisattva debe buscar la meta sin ayuda.

JOSEPH MARGOLIS

Don Juan como filósofo

Los cuatro libros de Castaneda aparecieron a intervalos pero, una vez leídos, no pueden examinarse separadamente. De hecho, con la aparición de cada nuevo libro los volúmenes ya

leídos adquieren un tono que anticipa a los que seguirán, y el volumen siguiente muestra la estructura insospechada de los anteriores. Esto no encierra ningún misterio. La cuestión está bien explicitada en *La estrategia de un brujo*, del último libro, *Relatos de poder*. Don Juan dice llanamente que es una recapitulación. Se lo propone de forma extraordinariamente detallada. Pero lo que esto sugiere es que los libros fueron preparados o planeados al mismo tiempo y, con su sentido peculiar, para ser la base de *nuestro* aprendizaje, de la presencia mágica de Don Juan a través del arte del mismo Carlos. Todo esto se hace evidente si observamos que cuando Carlos llega al cuarto volumen, el lector comprensivo está preparado para cualquier misterio o maravilla que Carlos cuente a pesar del hecho de que no pueda entender los detalles de las explicaciones o ejercicios del brujo. Naturalmente, poner las cosas de esta forma es querer ser deliberadamente paradójico —pero no, yo confío en que quiera ser perversamente de esta manera. En efecto, todo ello señala la posición insólita del lector, atraído inevitablemente e incluso encantado por el abanico que Don Juan nos va abriendo de un mundo extraño y al mismo tiempo cercano.

Es esencial admitir que el lector no pueda entender los detalles y que se le repita esto una y otra vez —de la misma manera como Don Juan dice a Carlos que no puede hacerse entender. El sólo puede guiarle hasta lo desconocido. Antes del desenlace del descubrimiento “del guerrero”, que quizás se halle en los dos últimos capítulos de *Relatos de poder*, ninguna descripción sería posiblemente adecuada puesto que lo que se experimenta es obviamente muy ajeno; y dentro de esta experiencia (si es que puede ser denominada experiencia), la descripción resulta ser intrínsecamente inadecuada en principio. Nos vemos forzados a ser testigos en un segundo cambio de situación: testigos de los *relatos* y no de los *actos* de un brujo (como Don Juan mismo reconoce: *Relatos de poder*, p. 62).

Como es concebible, algunos de los lectores pueden ya haber vivido experiencias similares a las de Carlos. Existen oportunidades, están relacionadas con los alucinógenos del principio de su aprendizaje, que parecen más bien destinados a

romper los asideros de sus concepciones habituales que a dignificar una cultura relacionada con la droga como modo auto-suficiente de vida. Obviamente, a medida que Carlos se aproxima al talante del guerrero, el uso de drogas disminuye en importancia y los descubrimientos directos de los últimos ejercicios no están de ninguna manera a nuestro alcance, en el sentido de que como lectores apenas podríamos ser una parte de lo que obviamente depende de una enigmática disciplina rigurosa y constante. Sería de rigor hacer una asociación con los grandes sistemas religiosos del Este, con el Taoísmo con el Zen o el Yoga, y uno puede muy bien suponer que tanto como lector como en tanto que alguien iniciado en estos sistemas, se pueden fácilmente entender las lecciones que Don Juan ha preparado para Carlos. Pero esta visión está basada sobre dos serias limitaciones: por un lado, uno necesita conocer de primera mano lo que Don Juan enseña para poder confirmar el parecido (y nosotros simplemente carecemos de esta evidencia); por otra, lo que Don Juan enseña, cuando somos capaces de seguir su instrucción, debe coincidir con lo que ofrecen ciertos sistemas orientales de los cuales se dice que han descubierto un mundo escondido detrás del mundo (y esto parece ser falso —por razones que llegan hasta el corazón de lo que son las específicas enseñanzas de Don Juan).

Pero, enfáticamente diremos que esto no es detractor el poder abrumador de los libros: ellos mismos en realidad son un “lugar de poder”, una plataforma para los ejercicios contemplativos de un lector situado a distancia del lugar preciso para el completo descubrimiento. ¿Por qué es así?

Simplemente, la respuesta es Don Juan. Desde el mismo momento en que Carlos le encuentra en una ciudad fronteriza de Arizona, él se convierte en una presencia formidable en la vida del lector. No como una creación novelística sino como maestro convincente que le obliga a uno a revisar junto con Carlos, peldaño por peldaño la propia transformación, los detalles de cualquier analogía entre el camino de conocimiento del guerrero y lo que cada uno de nosotros pueda corroborar. Nos hallamos en un lugar de segunda mano pero no de nosotros mis-

mos. Existe un deseo genuino de aparecer dignos ante los ojos de Don Juan. De hecho —confío en que esto no sea sólo una confesión personal— hay una palpable nostalgia al llegar al final de cada uno de los libros (espaciados como se publicaron) como si nos despidiéramos una y otra vez de un maestro que extrañamente nos ha iluminado y ha dignificado nuestras vidas haciendo referencia a una alternativa completamente original e insondable —el “camino de conocimiento” del brujo indio.

Carlos le encuentra accidentalmente a través de su preocupación por las plantas medicinales. Un año más tarde descubre que él mismo ha sido elegido por Don Juan como su aprendiz y, retrospectivamente, vemos que él ha marcado su propia disposición y aptitud a partir del primer momento en que evitó los ojos de Don Juan. Encontramos seguramente la contrapartida de esta experiencia, en el lector que vuelve, como lo hizo Carlos, después de un año o más de separación, de un tema de conversación a otro. La prueba la encontramos en la misma estructura de los libros. Por ejemplo, el episodio sobre los ojos se repite en diferentes formas en los tres primeros libros. En *Las Enseñanzas de Don Juan* apenas aprendemos algo de la falta de adaptación inicial de Carlos y nos sumergimos inmediatamente en una especie de exploraciones organizadas con superficialidad que un estudiante programado o un hombre moderno occidental pudiera perseguir: Todo queda anulado por las preconcepciones e intereses de Carlos; y realmente el “análisis estructural” final tiene tanto de broma como de prueba de la imposibilidad de Carlos de continuar dentro de las fronteras de la razón ordinaria. En *Una realidad aparte* volvemos al episodio de la estación de autobuses donde el poder de la mirada de Don Juan se insinúa algo más explícitamente que en la elusiva evidencia, de las primeras conversaciones. En el *Viaje a Ixtlán* volvemos a aquella primera “asombrosa mirada” llena de fuerza con sus implicaciones para el aprendizaje de Carlos. De esta manera, con el mismo buen humor y paciencia con que Don Juan engaña a Carlos, al revisar sus experiencias, nosotros mismos también somos gradualmente conducidos a la comprensión del desarrollo de lo que se nos acaba de contar. En

Relatos de poder, por otra parte, no existe introducción alguna: el relato empieza de repente con nuevos detalles. Obviamente, hemos estado aguardando con paciencia para seguir el hilo de la conversación. De modo que cuando Carlos es introducido finalmente a la distinción entre el *tonal* y el *nagual* lo mismo nos ocurre a nosotros. Pero es el autor el que nos ha preparado. Y si hubiéramos escuchado la doctrina durante el primer encuentro, no hubiéramos, al igual que Carlos, comprendido una palabra.

En este sentido, no tiene importancia si los libros son la narración de un encuentro real o si Castaneda es el autor de una inteligente ficción. En cualquiera de estos casos, Don Juan es una inolvidable presencia —no un simple personaje y más que un hombre. Cualesquiera que sean las afinidades que puedan existir entre las enseñanzas y los dones de Don Juan y las filosofías corrientes y los cultos misteriosos del mundo, nosotros estamos enfrentados con el maestro mismo, cara a cara, sin la intervención de alusiones, referencias, investigaciones o teorías. La sola transcripción relatada de una manera gradual. O bien Castaneda registra un encuentro con un maestro de la más alta categoría o bien el maestro es él mismo. Realmente no existe otra posibilidad. Todas las socarronas dudas sobre la autenticidad y seriedad de las enseñanzas de Don Juan —pues eso es lo que los libros son y lo que se dice que son— es simplemente el lado opuesto de una tan difícil y comprometedorá realización de la consistente presencia del mismo Don Juan.

Los libros son una especie de manual de aprendizaje temporalmente espaciados —para los testigos de las historias, no guerreros, esto es, para los que en su momento ya no como simples lectores, confronten las lecciones presentes. Después de todo no son lecciones verbales —o al menos no son completamente inteligibles separadas de las experiencias a las que se somete el aprendiz. Y la presencia de Don Juan es simplemente la fuente de un inagotable, espontáneo y franco arroyo de distinciones, percepciones, instrucciones e interpretaciones de todo lo que cae en el campo de nuestra atención. Lo que nos mantiene es el detalle increíble: poco familiar, unificado en un orden

conceptual marcado por su propio vocabulario especializado, unido a la experiencia a través de un vasto complejo de instrucciones y ejercicios recogidos por una tradición diferente, impenetrable a nuestras propias categorías habituales y por consiguiente seriamente preocupante y amenazante, gradualmente reconocible a medida que adoptamos los propios descubrimientos del aprendiz, extrañamente plausible y convincente a pesar de la simple lectura, afectuosa y humana e impregnada, sobre todo, de la emoción de un nuevo significado de dignificación de nuestra existencia mortal. El primer libro está, naturalmente, dedicado a Pablito y a Don Genaro (de forma dudosa) a Néstor que aún no ha aparecido. A medida que nos encontramos más receptivos y mejor orientados, cada detalle importante resuena a través de cada libro. De hecho, el paso entre nuestros descubrimientos y los de Carlos se sincronizan progresivamente a medida que avanzamos de un libro a otro; y en el último aprendemos, codo con codo, aunque no con la misma intensidad.

Relatos de Poder es el más explícito, desde luego, y es allí desde donde uno puede esperar algunos atisbos reales del sistema de Don Juan. Pero, resulta completamente inútil separar la aparente teoría, de las lecciones espaciadas a través de los libros, de los ejercicios específicos relativos al *soñar, no hacer, conseguir un aliado, la marcha de poder, separar, parar el diálogo interno, ver desatino controlado, borrar la historia personal, reducir el tonal, agarrar con la voluntad, soñar el doble, abrir la burbuja, cerrar la abertura mortal*. Estas cosas implican, obviamente, formas específicas de disciplina —todas completamente extrañas. Extrañas, debemos insistir, no simplemente porque sean poco familiares. Después de todo, una descripción precisa de una parte poco común del mundo —por ejemplo el Artico— sonaría más familiar. Son extrañas porque una descripción, por muy minuciosa que fuese, de *este* mundo, el mundo ordinario que conocemos, haría que aquel mundo fuese más familiar y, porque, por lo que se ve no hay otra forma de estar en contacto con ese otro mundo (donde —y sólo en este caso— las descripciones de Don Juan tienen un sentido

claro y específico) excepción hecha de los ejercicios que él mismo propone. Además, la teoría del *tonal* y el *nagual*, que es a la vez la metafísica de Don Juan y la clave de los logros del brujo, sintetiza lo que se muestra a través de los mismos ejercicios. Por lo tanto, nos vemos obligados a entender el relato sólo en términos analógicos.

Podemos notar afinidades, pero con todo no son satisfactorias. Esto es debido, al mismo tiempo, al hecho de que cualesquiera que sean las distinciones que Don Juan nos hace, sólo intentan iluminar el ordenamiento de ejercicios y experiencias que recogen los cuatro libros *de los que nosotros no somos parte constituyente* y al hecho de que la última lección conceptual a aprender es *la inherente inadecuación de todas las distinciones conceptuales*. El problema es comprender el método y atractivo de las enseñanzas a pesar de esas dos restricciones extraordinarias. Pero en un sentido nos vemos compelidos a imitar —en una experiencia mucho más pálida— la iluminación gradual y titubeante de Carlos. “El *nagual* no tiene límites”, dice Don Juan (p. 141); es lo “inefable” (p. 265); no se puede comparar con la experiencia o la conciencia (p. 141); es únicamente en nosotros la contrapartida del “vacío indescriptible que lo contiene todo” (p. 271). Estas observaciones nos animan a encontrar comparaciones en el taoísmo y doctrinas similares, que tal vez estén justificadas. Pero será únicamente a nivel verbal careciendo de la sólida base de los descubrimientos del aprendiz.

De una manera más sugestiva, Don Juan identifica el *tonal* con cualquier cosa que conozcamos (pp. 124–125); el *nagual* se halla más allá de eso (p. 127); se dice que nosotros somos *nagual* cuando nacemos y durante un corto período posterior (p. 128); y cuando nos convertimos en *tonal* distinguimos “pares” (p. 128); nacimiento y muerte definen el *tonal*, pero el *nagual* no tiene fin (p. 141). A la pregunta sobre qué se puede hallar donde está el *nagual*, no hay respuesta posible. Si dijésemos Nada, Don Juan explica, simplemente se reduciría el *nagual* al *tonal* (p. 128 f).

Tal vez pueda hacerse una asociación experimental con uno de los fragmentos supervivientes del filósofo presocrático Ana-

ximandro de Mileto. (560 a.d.J.). Lo seleccionó debido a su aparente aptitud y porque difícilmente será considerado por los que tienen intereses librescos. Vale la pena intentarlo de todas formas. Anaximandro dice: "Lo No-limitado es la materia original de las cosas que existen; la fuente, de la cual las cosas existentes, derivan su existencia, es también el punto al cual vuelven al tiempo de su destrucción, de acuerdo con la necesidad; pues ellas rinden justicia y se reparan una a otra por su injusticia, de acuerdo con la sucesión del Tiempo"(1). Después de todo resulta insatisfactorio, pues no tenemos ni un documento religioso sobre lo que Anaximandro quiere expresar con "materia" o "necesidad" o "justicia" o "tiempo", ni ninguna pista sobre el programa de disciplina que Anaximandro pudiera haber asociado con sus enseñanzas. Incluso así, encontramos en ambos un contraste entre una fuente indeterminada y una determinada y por consiguiente cosas limitadas que existen durante un intervalo, como también la sugerencia de que la generación o la inteligibilidad de las cosas está de acuerdo con pares opuestos de distinciones: Anaximandro habla de justicia e injusticia; Don Juan del negativo y el positivo (p. 128). Parece que también Anaximandro ha creído que existía un número ilimitado de universos. Pero entonces, no sabemos nada cierto sobre la intención de Anaximandro ni de Don Juan, a pesar de lo serio que resulte a la larga, aparece como un payaso en el papel de conferenciante.

Existen también dos breves intentos por parte de Carlos de asociar las distinciones de Don Juan con otras que le son familiares. Una vez, cuando apenas se inician estas distinciones, Carlos menciona el contraste kantiano entre el Ego Trascendental y el Ego Empírico — Carlos afirma que los filósofos europeos han analizado lo que Don Juan denomina el *Nagual* (p. 140). Pero Don Juan ve a través de esto inmediatamente; puesto que es la única cosa capaz de admitir un juicio, de desplegar realidad dentro de la conciencia, el llamado Ego Trascendental debe ser el *tonal*. Naturalmente, la refutación es completamente válida: cualquier cosa que es conceptualmente ordenada y conceptualmente discriminada es el *tonal*; el *nagual* borra eso; de

ahí que Carlos deba estar equivocado. El otro episodio tiene lugar en *Una Realidad aparte* (en sección 13). Carlos ha estado leyendo *El libro Tibetano de los muertos* y trataba de comparar las observaciones de Don Juan sobre la muerte y sobre la propia muerte de uno con el relato tibetano. Don Juan había hecho sus observaciones relacionadas con el fenómeno de *ver*; y observa muy razonablemente que si los tibetanos pudieran "ver", entonces escribieron porque sabían que daba igual, de no ser así lo que habían escrito eran simplemente tonterías. En breve, nos vemos llevados a la siempre necesaria conexión entre los ejercicios y la teoría.

Aquí, surge una dificultad crítica. Porque si el *nagual* es inexpresable, ¿cuál es el sentido de nuestro intento para identificarlo, y contrastarlo con el *tonal*? La contestación es totalmente ambigua y aún así con peso dialéctico. Sin embargo, Don Juan no duda sobre ello: debemos hablar sobre el *nagual* en términos de las distinciones del *tonal*; puesto que aquí no tratamos de explicarlo sino sólo de identificar sus efectos (p. 131). Naturalmente eso significa que incluso la especificación del *nagual* como distinto al *tonal* y teniendo efectos específicos sobre nosotros es producto del *tonal*. De lo contrario lo que enseña Don Juan (y lo que Anaximandro parece afirmar) sería a todas luces contradictorio. Lo que es inefable es inefable, aunque parece que no ha desalentado a nadie.

En un famoso pasaje afirma Wittgenstein: "Mis proposiciones sirven como elucidaciones en el sentido en que cualquiera que me entiende las reconoce como desatinos, cuando las ha usado —como peldaños— para subir más allá de ellas (debe, para decirlo de algún modo, tirar la escalera, una vez arriba). Debe trascender estas proposiciones y entonces verá el mundo rectamente. Sobre lo que no podemos hablar mejor es callarse" (2). Pero naturalmente el libro entero, de proposiciones, precede a esta observación.

Puede considerarse a Wittgenstein como el filósofo más influyente del siglo veinte, y el *Tractatus* del que proviene esta nota es considerado por muchos como el único libro filosófico importante de nuestro tiempo. Tenemos que admitir que es un

libro críptico, un libro con las más grandes dificultades. Pero tiene el valor extraordinario de haber sido meditado por casi la totalidad de los intelectos occidentales interesados por la última inteligibilidad de todas las cosas posibles, al mismo tiempo que reconcilia esta cuestión con un énfasis final —usualmente llamado misticismo— sobre la última inefabilidad de la realidad. Tal vez no sea descarriado intentar una comparación entre las vigorosas visiones de esos dos maestros consagrados. Irónicamente incluso se le puede rendir un tributo a la memoria de Wittgenstein como a la de Don Juan, puesto que la mayoría de la gente interesada en el *Tractatus* parece haber dejado de lado (o ha tenido dificultades) los pasajes místicos.

El empeño esencial de Wittgenstein estriba en la profunda dificultad de esta frase, “Una proposición es una imagen de la realidad. Una proposición es un modelo de realidad como nosotros la imaginamos” (4.01) La correspondencia cara a cara entre la imagen y la realidad depende de lo que tienen en común — una forma lógica en virtud de la cual se “aprehende” la posibilidad de todas las situaciones” (2.014;2.022); pero, “una imagen no puede representar su forma pictórica: la muestra” (2.172) Las imágenes no pueden *decir* lo que tienen en común con lo que representan. Nos hallamos ante una tesis vigorosa que requiere a gritos una explicación. Sin embargo, aunque la combinación de esos dos puntos parece partir del contraste de Don Juan entre el *tonal* y el *nagual*, el comentario final del libro (6.54;7) nos asombra. Por parte de Wittgenstein el verdadero propósito de nuestros mayores esfuerzos conceptuales, la formulación de proposiciones que representan la estructura de la realidad —de hecho la estructura de todos los posibles estados de cosas— genera por sí misma nuestro propio fracaso. Avanzamos más allá de ello por una absorción mística en una inefable realidad. Pues si pretendemos *afirmar* o *decir* lo que representamos, habríamos simplemente afirmado algo que, podría representar realmente lo que suponemos que representa: saber *que* debíamos estar suspendidos entre el lenguaje y la realidad y, controlando a uno mientras perteneciendo a la otra, captar (inexpresablemente) que la estructura muda del mundo

era la misma estructura que, usando el lenguaje, afirmábamos que tenía. De ahí que el mismo éxito del lenguaje configura su último fracaso incluso en el momento de éxito; puesto que en este punto el fracaso mismo se abre a un nuevo e inexplicable éxito.

También Wittgenstein dice: “*Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo. La lógica penetra el mundo: los límites del mundo son también sus límites. De modo que no podemos afirmar en lógica, “El mundo se contiene en esto, y en esto, pero no en aquello”.* Eso parecería presuponer que excluimos ciertas posibilidades, y el caso no es éste, puesto que requeriría que la lógica fuese más allá de los límites del mundo; pues solamente de esta manera podría ver aquellos límites del otro lado también”(5.6;6.61). Y esto parece atormentadoramente similar a las observaciones (informales) de Don Juan, las que señala que, aunque no se puede realmente crear o cambiar algo, el *tonal*, en una extraña manera, crea el mundo, ya que juzgamos percibimos, valoramos las cosas del mundo. Vale decir, el *tonal* provee las reglas conceptuales por las que aprehendemos el mundo, y esto es una especie de creación. (p.125).

La genialidad del *Tractatus* estriba en el intento de proveernos con un *sentido* de la forma lógica en que cada posible sistema notarial o forma de representación debe compartir si las imágenes o las proposiciones han de ser capaces de representar la realidad de alguna manera (2.18). Que esto es una tarea imposible es al menos parte del aserto de la observación final del *Tractatus*; dificultades inherentes a la empresa intentada frustran el proyecto. Sin embargo Wittgenstein dice también, que, “*existen ciertamente cosas que no pueden expresarse con palabras. Se manifiestan por sí mismas. Constituyen lo místico*” (6.522). Así pues la convergencia entre Wittgenstein y Don Juan —una sugerencia violenta por muchos conceptos— aún nos tienta más. Hay al menos dos temas de concordancia que son instructivos. En primer lugar, lo inexpresable *se muestra* a sí mismo: Don Juan afirma que cualquier cosa dicha sobre el *nagual* no tiene sentido, aunque en cierta manera el cuerpo

puede ser testimonio del *nagual* (p.158). En segundo lugar, cualquier esquema conceptual es mío, es el límite de mi mundo pero otro podría representárselo en una forma completamente diferente (siempre suponiendo la reserva de Wittgenstein para obtener una forma lógica, o sea, que ha descubierto la estructura de todas las formas posibles de representarse la realidad — una afirmación asombrosa). Por su parte, Don Juan afirma que el *tonal* debe crearse para entender que hay diferentes mundos que pueden ser observados con la vista (p. 173); también, más profundamente, que lo que nosotros aprendemos no es la naturaleza del mundo sino simplemente un esquema descriptivo de acuerdo con lo que habitualmente reconocemos como el mundo (p. 123) —que, sin importar el desaliño de la expresión, tiene un gran parentesco con la afirmación de Wittgenstein.

En cierto sentido, pues, el libro de Castaneda nos ofrece una demostración —o lo más parecido a una demostración de como desprendernos del hecho de ser sólo testigos de relatos de poder— de esas dos verdades (a saber, que lo inexpresable se muestra a sí mismo y que los límites del esquema conceptual de uno son sus propios límites). Pues no hay duda que la visión del mundo del brujo es completamente diferente a la nuestra (a menos que, per impossibile, al menos Wittgenstein obtenga una forma lógica de su reserva esencial). Aun aquí, recientemente en los círculos filosóficos, bajo la amplia influencia de la teoría de la revolución científica de Thomas Kuhn (3), se ha sostenido este discurso perceptual y la discriminación perceptual están controladas por el propio compromiso a una teoría antecedente y que en principio no sería posible para dos científicos compartir distinciones perceptuales en común porque sus teorías no compartirían conceptos relevantes en común. En pocas palabras, aproximadamente lo que Don Juan y Wittgenstein afirman (yo sobre lo que Kuhn es completamente explícito) es que lo que nosotros vemos es lo que el sistema de nuestras creencias y conceptos nos permite ver, en contacto visual con el mundo. Finalmente, puede no haber nada que compartamos con otro. Aquí nos movemos entre la indemostrabilidad, tal

vez el sin sentido, de la reserva de Wittgenstein hacia la tolerancia radical, tal vez la incoherencia, y la concesión de Kuhn. Pero más que eso, vemos el sentido en que la experiencia del aprendiz es completamente extraña.

La verdad sobre el misticismo es más difícil de especificar. Está como hemos visto, meramente anunciada en Wittgenstein. Aparentemente Wittgenstein rumió problemas especiales como este de los valores. “Todas las proposiciones tienen el mismo valor”, dijo; “el sentido del mundo debe estar fuera de él; si hay algún valor que tiene valor debe estar fuera de la esfera entera de lo que ocurre y pasa”(6.4; 6.41). El interés de Don Juan está más bien con la “totalidad” de uno. El punto parece estribar en que la misma teoría del *tonal* y del *nagual*, que finalmente recoge, como todas las instrucciones y experiencias que han tenido lugar antes, es requerida por el esfuerzo del guerrero para vivir y morir con esta totalidad (p. 133). La lección final gira sobre eso y parece, por consiguiente, ser más profunda que teórica. Pues, si después de todo, lo que ya se ha dicho es seriamente afirmado puede resultar no ser más que la expresión del *tonal*. Don Juan transforma estas teorías en “conocimiento personal”. El poder, dice a Carlos, nos enseña que la conciencia de la muerte es esencial al fenómeno de *tener* que creer, de compromiso con el mundo. Sin eso la vida es trivial e insignificante. La inminencia de la muerte convierte al mundo en un misterio (p. 116). Paradójicamente, entonces, el guerrero cree sin creer; no cree pero *tiene* que creer (p.110); por otra parte tener que creer que el mundo es insondable, resulta ser “la expresión íntima y predilecta del guerrero” (p. 117) El mundo es el *tonal* para aquellos que deben creerlo así; es el *nagual* o el *tonal* y el *nagual* para aquellos que tienen esta predilección. Lo que en el fondo importa es ser un guerrero impecable: únicamente de esta manera uno penetra en el *tonal* y el *nagual*; de hecho el *tonal* es finalmente tan misterioso e insondable como el *nagual* p. 70), pues acercándonos al espíritu de las frases de Wittgenstein, podemos construir un *tonal* apropiado (apropiado a cualquier tipo de vida que persigamos) solamente en contacto con el *nagual*. Tal vez aquí nos hallemos

ante una pista de una convergencia importante entre Don Juan y Wittgenstein, ya que al intentar clarificar la paradoja de los seres luminosos, Don Juan dice directamente que el *tonal* meramente refleja el orden inherente de lo desconocido; y el *nagual* meramente refleja el vacío circundante (p. 270 f). Ahora bien, lo que parece afirmar es que existen en cada uno de nosotros, dos centros de conciencia, la razón y la voluntad, que el *tonal* se refleja a través de una y el *nagual* a través de la otra (puesto que ambos son finalmente indescriptibles), que *existe* un orden inherente a la realidad que la razón refleja en su propia manera, y que los brujos han aprendido a presenciar (pero no a describir) a través de la *voluntad* los efectos del *nagual* (pp. 269–270).

Por lo que se ve la lección es muy difícil. Lo que se nos ofrece parece ser un notable desarrollo de una doctrina antropológicamente familiar. El mismo Carlos resume el relato. Aparentemente el *tonal* era (en ciertas culturas mejicanas) un animal espíritu o un guardián espíritu adquirido al nacer y ligado a esta vida; y el *nagual* era tanto un animal en que el brujo podía transformarse como el mismo brujo. (El *Popol Vuh* del Quiche Maya parece confirmarlo) (4). Naturalmente, Don Juan ha transformado estas dos nociones en categorías cósmicas. Pero el significado profundo de la distinción construida en términos de la disciplina personal del brujo se da en el inexplicable sumario dirigido a Carlos: cada uno de nosotros es un “cúmulo” (p. 265). Fuera del vacío, algún poder ordenador une los elementos necesarios y emergemos en el *tonal*. (p. 266) Debemos recordar que, por supuesto, todo esto es analógico. Y el mismo Carlos testimonia una experiencia que está más allá de la experiencia en cualquier sentido ordinario, pues tiene la conciencia de penetrar en una colonia de conciencias separadas que tienen una cierta afinidad entre ellas (p. 262). Esto aparentemente clarifica la tesis de que podemos ver otros mundos, alternativas conceptualizaciones de algún orden ulterior, —un punto de vista no muy alejado de la tesis de Wittgenstein. Pero esto también se muestra para clarificar otro aspecto, y es, que la observación del *nagual* es muy concreta si bien inexpresable.

Admitido esto corremos el riesgo de contradecirnos (como lo hacen las proposiciones de Wittgenstein). Pero lo que Don Juan parece significar es que existe algún centro de sensibilidad o conciencia (la voluntad) que usa un segundo centro de conciencia (la razón) a fin de proveer incluso las paradójicas descripciones del encuentro de uno mismo con el *nagual*, de acuerdo con lo cual al menos el proceso ordenado de aprendizaje puede tener lugar y el guerrero puede lograr la tarea de ganar control sobre su totalidad (p. 248).

Aquí, no se puede decir más. Los detalles de los dos capítulos “La estrategia de un brujo” y “la burbuja de percepción” son simplemente extraordinarios. Para entenderlos se tienen que seguir simplemente los ejercicios. Aún aparte de la disciplina especial del guerrero y sus privilegiadas experiencias (que es casi todo lo que cuenta pero no completamente) la dignidad del relato nos afecta. Pues quedamos con el inexhaustible misterio de la realidad, la contingencia de cualquier esquema conceptual, y tomando la sublime payasada final de Don Genaro— el amor a la tierra y el encuentro personal con el vacío. Incluso aquí el paralelo con Wittgenstein es instructivo. Pues Wittgenstein dice, “La contemplación del mundo *subspecie aeterni* es su contemplación como un todo limitado. El sentimiento del mundo como un todo limitado es el sentimiento místico” (6.45). Es difícil negar que la noción de Don Juan del testimonio del guerrero hacia el *nagual* le lleva por sí mismo a esta concepción y que, de manera diferente, sus discursos sobre el orden inteligible de las cosas presupone una mística de conocimiento. De hecho ambos lo ven como una modalidad de sentimiento —cierta sensibilidad cercana a la identidad personal, más profunda que lo que las distinciones racionales puedan captar, nacida de una fuente insondable con respecto a la cual la misma identidad tal vez no sea más que un estado transitorio si bien maravillosamente precipitado.

Notas

- ¹.— Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers* (Oxford: Basil Blackwell, 1948), p. 19
- ².— Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducido por D.F. Pears y B.F. McGuinness (London: Routledge and Kegan Paul, 1972, corregido), 6.54; 7. Trad. española: Alianza Editorial, 1973.
- ³.— *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1962). Trad. española: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- ⁴.— *Popol Vuh: The Sacred Book of the Ancient Quiche Maya*, versión inglesa de Delia Goetz y Silvanus G. Morley, de la traducción de Adrián Recinos (Norman: University of Oklahoma Press, 1950), pp. 84 n, 198 n.

BIBLIOGRAFÍA

- Barfield, Owen**, *Poetic Diction: A Study in Meaning*. 3.^a edición. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1973.
- , *Romanticism Comes of Age*. Enlarged ed. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1967. (c)
- , *Saving the Appearances: A Study in Idolatry*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1965.
- Barthelme, Donald**, *Guilty Pleasures*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1974. (c)
- Beardslee, William A.**, *Literary Criticism of the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1970.
- Becker, Ernest**, *The Denial of Death*. New York: Free Press/Macmillan Co., 1973. (c)
- Bellah, Robert N.**, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper and Row, 1970. (c)
- Berger, Peter L. and Thomas Luckmann**, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966. (Peter L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, 1971).
- Borges, Jorge Luis**, *In Praise of Darkness*, Traducción de N.T. di Giovanni. New York: Dutton, 1974.
- Boyd, Doug**, *Rolling Thunder: A Personal Exploration Into the Secret Healing Powers of an American Medicine Man*. New York: Random House, 1975. (c)
- Brockman, John**, *Afterwords: Explorations of the Mystical Limits of Contemporary Reality*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1973.
- Brown, Norman O.**, *Love's Body*. New York: Random House, 1966. *El cuerpo del amor*, Ed. Sudamericana: Buenos Aires 1972).

Burnshaw, Stanley, *The Seamless Web*. New York: George Braziller, 1970.

Campbell, Joseph, *The Flight of the Wild Gander*. Chicago: Henry Regnery Co., 1972.

———, *The Masks of God*. 4 volúmenes. New York: Viking Press, 1959-70.

———, editor, *Myths, Dreams, and Religion*. New York: Dutton, 1970.

Capps, Walter H., editor, *Ways of Understanding Religion*. New York: Macmillan Co., 1972.

Doty, William G., *Contemporary New Testament Interpretation*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1972.

Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of Religious Life*. Traducción de J. Swain. New York: Free Press/Macmillan Co., 1963.

Eliade, Mircea, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Traducción de Willard R. Trask. New York: Harper and Row, 1961. (*Lo sagrado y lo profano*, Ed. Guadarrama, 1973).

———, *Schamanism Archaic Techniques of Ecstasy*. Traducción de Willard R. Trask. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1964.

Ellwood, Robert S., *Religious and Spiritual Groups in Modern America*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1973.

Faraday, Ann, *The Dream Game*. New York: Harper and Row, 1974. (c)

Fingarette, Herbert, *The Self in Transformation*. New York: Harper and Row, 1965.

Frye, Northrop, *Fables of Identity: Studies in Poetic Mythology*. New York: Harcourt, Brace and World, 1963.

Furst, Peter, editor, *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*. New York: Praeger, 1972.

Garfinkel, Harold, *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1967.

Gendlin, Eugene T., *Experiencing and the Creation of Meaning: A Philosophical and Psychological Approach to the Subjective*. New York: Free Press/Macmillan Co., 1962. (c)

Gregory, R.L. and E. H. Gombrich, editores, *Illusion in Nature and Art*. New York: Charles Scribner's Sons, 1974.

Guenther, Herbert V., *The Tantric View of Life*. Berkeley, Calif.:

Shambhala Books, 1972. (c) (*El amanecer del Tantra*, Kairós, 1976).

Hall, Edward T., *The Hidden Dimension*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966. (c)

———, *The Silent Language*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959. (c)

Hallowell, A. I., *Culture and Experience*. New York: Schocken Books, 1967.

Harner, Michael J., editor, *Hallucinogens and Shamanism*. New York: Oxford University Press, 1973.

Hesse, Hermann, *Siddhartha*. Traducción de Hilda Rosner. New York: New Directions, 1951. (*Siddharta*, Ed. Bruguera, 1974).

Hopper, Stanley R. and David L. Miller, editores, *Interpretation: The Poetry of Meaning*. New York: Harcourt, Brace and World, 1967.

Husserl, Edmund, *Ideas*. New York: Macmillan Co., 1962.

Huxley, Aldous, *The Doors of Perception*. New York: Harper and Row, 1954. (*Las puertas de la percepción*, Edhasa, 1977).

———, *The Perennial Philosophy*. New York: Harper and Row, 1970.

James, William, *The Varieties of Religious Experience*. Garden City, N.Y.: Doubleday Dolphin books, n.d.

Jones, W.T., *The Sciences and the Humanities: Conflict and Reconciliation*. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1965.

Jung, C.G., *Memories, Dreams, Reflections*, Editado por Aniela Jaffé. Traducción de Richard and Clara Winston. New York: Vintage Books, 1961.

Kafka, Frank, *Parables and Paradoxes*. New York: Schocken Books, 1961.

Keen, Sam, *Apology for Wonder*. New York: Harper and Row, 1969.

———, *To A Dancing God*. New York: Harper and Row, 1970.

Keleman, Stanley, *Living Your Dying*. New York: Bookworks/Random House, 1974. (c)

Kermode, Frank, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*. New York: Oxford University Press, 1967.

Klinkowitz, Jerome and John Somer, editores, *Innovative Fiction:*

- Stories for the Seventies*. New York: Dell Laurel Originals, 1972.
- Kuhn, Thomas S.**, *The Structure of Scientific Revolutions*. 2.^a edición, revisada. Chicago: University of Chicago Press, 1970. (*Estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, 1975).
- Leary, Timothy, Ralph Metzner, and Richard Alpert**, *The Psychedelic Experience: A Manual Based on The Tibetan Book of the Dead*. New Hyde Park, N.Y.: University Books, 1964. (c)
- La Barre, Weston**, *The Ghost Dance: The Origins of Religion*. New York: Dell Delta Books, 1972.
- , *The Peyote Cult*. Edición revisada. New York: Schocken Books, 1969.
- Laing, R.D.**, *The Politics of Experience*. New York: Pantheon Books, 1967.
- Lamb, F. Bruce**, *Wizard of the Upper Amazon: The Story of Manuel Córdova-Rios*. Boston: Houghton Mifflin Co., 1975. (c)
- Lame Deer and Richard Eros**, *Lame Deer: Seeker of Visions*. New York: Simon and Schuster, 1973.
- Leach, Edmund R.**, *Rethinking Anthropology*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1971. (c)
- , editor, *The Structural Study of Myth and Totemism*. New York: Barnes and Noble, 1968.
- Lee, Dorothy**, *Freedom and Culture*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1959.
- Lévi-Strauss, Claude**, *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- , *Structural Anthropology*. Traducción de C. Jacobson and B. G. Schoepf. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967.
- , *Tristes Tropiques*. Traducción de John Rusell. New York: Atheneum, 1968.
- Lilly, John C.**, *Center of the Cyclone: An Autobiography of Inner Space*. New York: Bantam Books, 1973.
- Marwick, Max**, editor, *Witchcraft and Sorcery*. Baltimore: Penguin Books, 1970.
- Masters, R. E. L. and Jean Houston**, *Varieties of Psychedelic Experience*. New York: Dell Delta Books, 1967.
- Merleau-Ponty, Maurice**, *The Phenomenology of Perception*. Traducción de Colin Smith. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1962. (c) (*Fenomenología de la Percepción*, Edicions 62, 1975).
- , *The Primacy of Perception*. Editado por James M. Edie. Translated by William Cobb y otros. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1964.
- Moisés, Rosalio, Jane Holden Kelly, y William Curry Holden**, *The Tall Candle: The Personal Chronicle of a Yaqui Indian*. Lincoln, Neb.: University of Nebraska Press, 1971. (c)
- Myerhoff, Barbara**, *Peyote Hunt: The Sacred Journey of the Huichol Indians*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1974. (c)
- Natanson, Maurice**, *Literature, Philosophy and the Social Sciences*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.
- Needleman, Jacob**, *The New Religions*. Edición revisada. New York: Pocket Books, 1972.
- Nin, Anaïs**, *The Novel of the Future*. New York: Collier Books, 1970. (Trad. catalana *Novel·la del futur*, Dopesa, 1974).
- Noel, Daniel C.**, editor *Echoes of the Wordless "Word": Colloquy in Honor of Stanley Romaine Hopper*. Introducción por Joseph Campbell. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1973.
- Novak, Michael**, *The Experience of Nothingness*. New York: Harper and Row, 1970.
- Oates, Joyce Carol**, *New Heaven, New Earth: The Visionary Experience in Literature*. New York: Vanguard, 1974. (c)
- Ornstein, Robert E.**, *The Psychology of Consciousness*. San Francisco: W. H. Freeman, 1972.
- Pearce, Joseph Chilton**, *The Crack in the Cosmic Eggs: Challenging Constructs of Mind and Reality*. New York: Pocket Books, 1973.
- , *Exploring the Crack in the Cosmic Egg: Split Minds and Meta-Realities*. New York: Julian Press, 1974. (c)
- Polanyi, Michael**, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. New York: Harper and Row, 1964.
- Pope, Harrison, Jr.**, *The Road East: America's New Discovery of Eastern Wisdom*. Boston: Beacon Press, 1974.
- Radin, Paul**, *The Trickster*. New York: Philosophical Library, 1956. (c)
- Reich, Wilhelm**, *Character Analysis*. New York: Simon and Schuster, 1974. (*Análisis del carácter*, Martínez de Murguía, 1976).

——, *The Function of the Orgasm*. New York: Simon and Schuster, 1974.

Roszak, Theodore, *The Making of a Counter-Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1969. (*El nacimiento de una contracultura*, Kairós 1970/1976).

——, *Where the Wasteland Ends: Politics and Transcendence in Postindustrial Society*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1973.

Rothenber, Jerome, editor, *Shaking the Pumpkin*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1972.

——, editor, *Technicians of the Sacred*. Garden City N.Y.: Doubleday, 1969.

——, y George Quasha, editores, *America a Prophecy*. New York: Vintage Books, 1974.

Shutz, Alfred, *Phenomenology of the Social World*. Translated by George Walsh y Frederick Lehnert. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1967.

Segall, Marshall H., Donald Campbell, y Melville J. Herskovitz, *The Influence of Culture on Visual Perception: An Advanced Study in Psychology and Anthropology*. Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1966. (c)

Snow, C. P. *Two Cultures: And a Second Look*. New York: Cambridge University Press, 1969. (Trad. catalana *Dues cultures i la Revolució*, Edicions 62).

Snyder, Gary, *Earth House Hold*. New York: New Directions, 1969.

Soltis, Jonas, *Seeing, Knowing and Believing: A Study of the Language of Visual Perception*. Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1966. (c)

Spicer, Edward H., editor, *Perspectives in American Indian Culture Change*. Chicago: The University of Chicago Press, 1961. (c)

Stein, Charles, *Poems and Glyphs*. Prefacio de Richard Grossinger, Plainfield, Vt.: Io Books, 1973.

Stevens, Wallace, *The Collected Poems*. New York: Alfred A. Knopf, 1968. (c)

——, *The Necessary Angel: Essays on Reality and the Imagination*. New York: Vintage Books, 1951.

——, *Opus Posthumous*. Editado por S.F. Morse. New York: Alfred A. Knopf, 1966. (c)

Stoneburner, Tony, editor, *Parable, Myth, and Language*. Cambridge, Mass.: Church Society for College Work, 1968.

Streng, Frederick J., *Emptiness: A Study in Religious Meaning*. Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 1967. (c)

Sukenick, Ronald, *The Death of the Novel and Other Stories*. San Diego, Calif.: Serendipity Press, 1969. (c)

——, *98.6*. New York: Fiction Collective/George Braziller, 1975.

——, *Out: A Novel*. Chicago: Swallow press, 1974.

——, *Up*. San Diego, Calif.: Serendipity Press, 1970.

——, *Wallace Stevens: Musing the Obscure*. New York: New York University Press, 1967.

Suzuki, D. T., *Zen Buddhism: Selected Writings of D. T. Suzuki*. Editado por William Barrett. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1956. (*La gran liberación*, Mensajero, 1972, *Psicoanálisis y Budismo Zen*, F.C.E., 1974).

Tart, Charles, editor, *Altered States of Consciousness*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1972.

Thompson, William I., *At the Edge of History: Speculations on the Transformation of Culture*. New York: Harper and Row, 1972.

The Tibetan Book of the Dead. Traducción de Lama Kazi Dawa-Sandup. New York: Oxford University Press, 1960.

Trungpa, Chogyam, *Cutting Through Spiritual Materialism*. Editado por John Baker. Berkeley, Calif.: Shambhala, n.d.

——, *Meditation in Action*. Berkeley, Calif.: Shambhala Books, 1969.

Van Den Ber, Jan H., *Things: Four Metabletic Reflections*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1970. (c)

Van Der Wetering, Janwillem, *The Empty Mirror: Experiences in a Japanese Zen Monastery*. Boston: Houghton Mifflin Co., 1974. (c) (*El espejo vacío*, Kairós, 1976).

Wasson, R. Gordon, *Soma: Divine Mushroom of Immortality*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.

Watts, Alan, *In My Own Way: An Autobiography*. New York: Vintage Books, 1972.

——, *The Yoyous Cosmology*. New York: Vintage Books, 1962.

—, *This Is It and Other Essays*. New York: Collier Books, 1967.

Weil, Andrew, *The Natural Mind: A New Way of Looking at Drugs and the Higher Consciousness*. Boston: Houghton Mifflin Co., 1972.

Wheelis, Allen, *The End of the Modern Age*. New York: Harper and Row, 1972.

—, *The Illusionless Man: Some Fantasies and Meditations on Disillusionment*. New York: Harper and Row, 1971.

Wheelwright, Philip, *Metaphor and Reality*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1968.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*. 3.^a edición. Edited by Kenneth Scott. New York: Macmillan Co., 1973.

—, *Tractatus Logico-Philosophicus*. New edition. Traducción de D. F. Pears and B. F. McGuiness. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1974. (*Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianz, 1973).

Wolfe, Tom, *The Electric Kool-Aid Acid Test*. New York: Bantam Books, 1969. (*El coqueto aerodinámico Rocanrol*, Tusquets, 1972).

SUMARIO

TOMANDO EN SERIO A CASTANEDA: MODELOS ALTERNATIVOS DE INTERPRETACIÓN	13
--	----

PRIMERA PARTE: COMENTARIOS

1. LAS ENSEÑANZAS DE DON JUAN: UNA FORMA YAQUI DE CONOCIMIENTO	31
Edward H. Spicer: <i>Primer elogio de una autoridad en cultura yaqui</i>	32
Edmund Leach: <i>La mística universitaria</i>	35
2. UNA REALIDAD APARTE: NUEVAS CONVERSACIONES CON DON JUAN	41
Weston La Barre: <i>Crítica radical al autor de "El culto del peyote"</i>	42
Robert Buckhout: <i>Encadenados a la razón</i>	44
3. VIAJE A IXTLÁN: LAS LECCIONES DE DON JUAN	47
Paul Riesman: <i>Un comprensivo tributo antropológico</i>	48
Don Strachan: <i>La palabra del Rolling Stone</i>	55
4. RELATOS DE PODER	58
Elsa First: <i>Don Juan es para Carlos, lo que Carlos es para nosotros</i>	59

SEGUNDA PARTE: CORRESPONDENCIA Y
CONTROVERSA

5. ¿ANTROPOLOGÍA O FICCIÓN? DOS CARTAS . 69
Joyce Carol Oates: *Carta al New York Times*
Book Review 70
Joyce Carol Oates: *Carta a Daniel C. Noel* 71
6. UNA ENTREVISTA, UNA REVELACIÓN, UNA
HISTORIA SOBRE HISTORIAS 72
Sam Keen: *Aprendiz de Brujo* 74
Time Magazine: *Don Juan y el aprendiz*
de brujo 96
Ronald Sukenick: *Hacia arriba y hacia Don Juan:*
el sueño posible 114
7. REFUTACIÓN: MÁS ALLÁ DE "RELATOS DE
PODER" LA CONTROVERSA CONTINÚA 126
Joyce Carol Oates: *La última carcajada de*
Don Juan 127

TERCERA PARTE: ANÁLISIS Y APLICACIÓN

8. CASTANEDA COMO ESCRITOR DE FICCIÓN
EXPERIMENTAL 137
Jerome Klinkowitz: *El relato persuasivo:*
Roland Sukenick y Carlos
Castaneda 138
9. BRUJERÍA COMO OPOSICIÓN A TECNOCRACIA
Y CIENTIFISMO 146
Theodore Roszak: *Desenjaulando alondras: el*
significado de los símbolos
trascendentes 150
Carl Oglesby y otros: *Hacia una teoría Juanista*
del conocimiento 168
10. DON JUAN COMO MESÍAS,
MAESTRO BUDISTA, FILÓSOFO DE LO
DESCONOCIDO 193
Joseph Chilton Pearce: *Don Juan y Jesús* 198
James W. Boyd: *Las enseñanzas de Don Juan*
desde una perspectiva
budista 228
Joseph Margolis: *Don Juan como filósofo* 237
Más bibliografía sobre el tema 253

OTROS TITULOS KAIROS

Edgar Morin
EL PARADIGMA PERDIDO: EL PARAISO OLVIDADO

Edgar Morin
EL HOMBRE Y LA MUERTE

Henri Laborit
EL HOMBRE Y LA CIUDAD

Henri Lefebvre
TIEMPOS EQUIVOCOS

Alain Touraine
CARTAS A UNA ESTUDIANTE

Bernard Vincent
PAUL GOODMAN O LA RECUPERACION DEL PRESENTE

Xavier Rubert de Ventós
ENSAYOS SOBRE EL DESORDEN

Shulamith Firestone
LA DIALECTICA DEL SEXO

Anne Koedt, Naomi Weisstein y otras
HABLAN LAS WOMEN'S LIB

Mary Kathleen Benet
EL GHETTO DE LAS SECRETARIAS

Nuria Pompeia
MUJERCITAS

Carl Rogers
EL MATRIMONIO Y SUS ALTERNATIVAS

Otros libros **Kairós**

Thomas Merton
EL ZEN Y LOS PAJAROS DEL DESEO

Thomas Merton, monje trapense que vivió el Budismo "por dentro", nos ofrece en este libro una aguda revisión de la lógica y la mística del espiritualismo oriental que supone un documento único en su género.

Chögyam Trungpa,
Herbert V. Guenther
EL AMANECER DEL TANTRA

El aspecto teórico y la aplicación práctica del Tantra budista articulados por dos de los más destacados especialistas en el tema.

Jw. van de Wetering
EL ESPEJO VACIO

La historia real y vivida de un joven europeo que durante un año y medio vivió en un monasterio budista para realizar a fondo la experiencia zen.

Keith Melville
LAS COMUNAS EN LA CONTRACULTURA
Origen, teorías y estilos de vida

El presente libro representa para el movimiento comunal lo que "El nacimiento de una contracultura" de Roszak significó para la contracultura en general. Se trata, en suma, de una contribución al conocimiento del por qué tantas personas buscan hoy otro modo de vivir y otras pautas de conducta.