

CARLOS
CASTANEDA

Con un texto introductorio de
JOSÉ AGUSTÍN



Las
enseñanzas
de don
Juan



LAS ENSEÑANZAS DE DON JUAN

TEZONTLE

Traducción de
JUAN TOVAR

CARLOS CASTANEDA

Las enseñanzas de don Juan

UNA FORMA YAQUI
DE CONOCIMIENTO

Texto introductorio

JOSÉ AGUSTÍN

Prólogos

OCTAVIO PAZ

WALTER GOLDSCHMIDT



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en inglés, 1968
Primera edición en español (Colección Popular), 1974
Segunda edición, 2000
Tercera edición (Tezontle), 2013

Castaneda, Carlos

Las enseñanzas de don Juan: una forma yaqui de conocimiento / Carlos Castaneda ; texto introd. de José Agustín ; pról. de Octavio Paz, Walter Goldschmidt ; trad. de Juan Tovar. — 3ª ed. — México : FCE, 2013

320 p. ; 23 × 15 cm — (Colec. Tezontle)

Título original: *The Teachings of Don Juan. A Yaqui Way of Knowledge*

ISBN 978-607-16-1803-0

1. Yaquis - Religión y mitología 2. Drogas, alucinógenos y experiencia I. José Agustín, texto introd. II. Paz, Octavio, pról. III. Goldschmidt, Walter, pról. IV. Tovar, Juan, tr. V. Ser. VI. t.

LC E99 .Y3 C36818

Dewey 299.792 C346e

Distribución mundial

Diseño de portada: Teresa Guzmán Romero

Título original: *The Teachings of Don Juan. A Yaqui Way of Knowledge*

© 1968, Regents of the University of California.

Publicado por acuerdo con el autor, c/o Baror International, Inc., Armonk, Nueva York, EUA

D. R. © 2001, Marie-José Paz, heredera de Octavio Paz, por "La mirada anterior", prólogo de Octavio Paz

D. R. © 1974, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com

www.fondodeculturaeconomica.com

Tel. (55) 5227 4672; fax (55) 5227 4694

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio, sin la anuencia por escrito del titular de los derechos.

ISBN 978-607-16-1803-0

Impreso en México • *Printed in Mexico*

ÍNDICE

<i>Nueva invitación al viaje: Las enseñanzas de don Juan,</i> por José Agustín	9
<i>La mirada anterior,</i> por Octavio Paz	15
<i>Prólogo,</i> por Walter Goldschmidt	31
<i>Comentarios del autor en ocasión del trigésimo año</i> <i>de la publicación de Las enseñanzas de don Juan</i>	37
<i>Agradecimientos</i>	49
<i>Introducción</i>	55
<i>Primera parte. Las enseñanzas</i>	69
<i>Segunda parte. Un análisis estructural</i>	239
<i>Apéndice A. El proceso de validar el consenso especial . . .</i>	295
<i>Apéndice B. Diagrama para el análisis estructural</i>	313

Nueva invitación al viaje:
Las enseñanzas de don Juan

por JOSÉ AGUSTÍN

EN 1968, UN AMIGO ME PASÓ UN EJEMPLAR DE *LAS ENSEÑANZAS DE DON Juan*, de Carlos Castaneda, que había publicado la Universidad de California y que era leído con verdadera fruición entre los *hippies* más despiertos. En esas épocas yo vivía mi primera fase psicodélica y *Las enseñanzas* resultó el mapa invaluable de un territorio desconocido y fascinante, el “nuevo mundo” de que hablaba Aldous Huxley. La idea de que uno podía comportarse como un guerrero y ser un hombre de conocimiento con la pequeña ayuda de los alucinógenos era lo que me recetaba el doctor, así es que cuando salió *Una realidad aparte* lo leí prendidísimo, y el libro también resultó clave para mí, además de que volví a agradecer la gran capacidad narrativa de Castaneda.

En especial, a mí me interesaba la cuestión de los sueños, o más bien de los grandes sueños, los *somnia Deo missa*. Por esas fechas yo vivía una gran etapa onírica muy intensa, aperplejante, y trataba de enfrentarla con mi arsenal junguiano. Por su parte, Castaneda daba una importancia tremenda a “ensoñar”, o sea, inducir y manipular el contenido de los sueños a través del cese del diálogo interno. Esto, para mí, era novedad absoluta, pues siempre creí, como postula el psicoanálisis, que los sueños son enteramente autónomos (por eso el gruesísimo de san Agustín daba

gracias a Dios de no ser responsable de sus sueños), y que la voluntad no puede manipularlos; pensaba que, salvo en la ciencia ficción, a nadie le es posible determinar qué va a soñar ni romper el sueño para entrar en otra realidad o en otro estado de percepción. Carlos desalentaba la idea de establecer paralelismos entre su “brujería tolteca” y el ocultismo o los caminos de liberación orientales.

En 1970, el dubdirector del Fondo de Cultura Económica, Jaime García Terrés, se había echado un señor viaje de hongos que lo llevó a escribir su sensacional poema “Carne de Dios”, y que lo metió en el interés por los alucinógenos con una debida coraza académica. Por tanto, compró los derechos de los libros de Castaneda (que entonces llegaban a *Viaje a Ixtlán*), le pidió la introducción del primero a Octavio Paz y la traducción de toda la serie a mi amigo Juan Tovar, que tenía un merecido prestigio de traductor chingón.

Un día, pocos años después, Juan y yo nos encontramos con Castaneda en el *lobby* del hotel de la Ciudad de México en el que se alojaba. Lo primero que me sorprendió, al verlo de lejos, fue el parecido que le encontré con Peter Lorre, el gran Joel Cairo de *Casablanca*. Desde un principio, Carlos se mostró notablemente radiante, informal, afectuoso y generoso. De entrada, nos invitó a comer a la cafetería del hotel. La comida y la bebida no me supieron en lo más mínimo; la conversación ininterrumpida de Castaneda en verdad me alucinó. Después me di cuenta de que, como él con don Juan, debí llevar un bloc para anotar lo que decía, pues, con el carisma tremendo de Carlos y mi desatención natural, se me escaparon muchas cosas. Llegamos a la cafetería a las tres de la tarde y salimos de allí después de la medianoche. Las horas no se sintieron y ni siquiera me dolieron las nalgas de tanto tiempo que estuve sentado. Más tarde comprendí que en realidad la mayor parte del tiempo Castaneda nos contó partes enteras de *Viaje a Ixtlán*, que aún no aparecía (Carlos había llevado un ejemplar que

regaló a Juan, quien a su vez me lo pasó a mí tan pronto lo hubo leído). Nos habló de las drogas y, tal como asienta en *Viaje a Ixtlán*, nos indicó que don Juan no patrocinaba el uso de los alucinógenos; don Juan se los había dado a él porque “era muy brutito” y sólo así podía agarrar la onda. Carlos agregó que, para don Juan, la mariguana, como el toloache, era una yerba “femenina”, voluble, caprichosa, pasional y tiránica. Todo eso me hizo suspirar, pero me pareció normal; yo mismo sabía que las drogas alucinógenas no eran panacea de ningún tipo y que habría que dejarlas en su debido momento, especialmente la mariguana; yo también, me decía, les había llegado por “brutito”, porque no me quedaba otra en un momento terrible de mi vida.

Carlos, por su parte, no fumaba ni cigarros fresas; tampoco bebía, aunque se complacía viéndonos a gusto y nos invitaba cervezas y excelente vino importado. No tomaba café, ni refrescos embotellados. Además, me pareció peculiarísima su manera de hablar español, pues lo hacía con un acento imprecisable, con términos y dejos de varios países y el uso de expresiones muy peculiares como “hijo de la gran flauta”, “San Puta”, “como Kiko y Kako”, etc. Nos dijo desde entonces que había nacido en Brasil, pero que se educó en Argentina y que finalmente acabó estudiando antropología en la UCLA. Hablaba rápido, con enorme fluidez, sus ojos textualmente chisporroteaban al conversar y utilizaba todo el cuerpo para expresarse mejor. Comía poco y desgajaba las frutas de la forma más extraña; nunca supe, por ejemplo, por qué desechara ciertas partes de la papaya.

Sin embargo, los medios consignaron la muerte de Castaneda en 1998. ¿Sí se murió o no se murió? Misterio. Nadie sabe. Ni sus alumnas de Los Ángeles. De repente me empezaron a llamar para preguntarme: “Oye, ¿no has visto a Carlos? ¿No sabes dónde está?” No sabía qué decirles, iellas eran las que vivían con él! Yo pensé que todo eso era muy castanediano, carajo. Tenía dos hijos preciosos, Rodrigo y Gonzalo. Son buenos amigos míos hasta la

fecha. Que yo sepa no siguieron sus pasos, se metieron en ondas académicas. Todavía Rodrigo me fue a ver cuando yo estaba dando clases en la universidad, en la escuela de cine.

Pero la pregunta primordial debe ser: ¿por qué leer a Castaneda ahora? Yo diría que leerlo ahora o en otro momento es adecuado. Hay que leerlo porque sus libros son buenos. El cuate tiene una capacidad narrativa muy grande. La discusión siempre ha sido si escribió ficción o realidad. A él le interesaba mucho decir que era realidad. También le gustaba mucho enfatizar que era antropólogo. No se quitaba las credenciales por nada del mundo. *Las enseñanzas de don Juan* le sirvió a Castaneda para presentar su tesis de licenciatura y le fue muy bien. Algunos en el medio académico lo cuestionaban, pero a él no le importaba; “que digan misa”, decía. El medio literario lo recibió muy bien. Sus libros siguen siendo muy leídos porque son muy amenos, son sensacionales. Y sobre todo, Carlos Castaneda proponía la vida impecable. Una maravilla de expresión. Se me hace un principio rector importante. La idea de que la muerte viene detrás de uno es padrísima. Hay que tener cuidado con lo que se hace, antes de que te alcance la calaca.

La mirada anterior

por OCTAVIO PAZ

HACE UNOS AÑOS ME DIJO HENRI MICHAUX: "YO COMENCÉ PUBLICANDO pequeñas *plaquettes* de poesía. El tiro era de unos 200 ejemplares. Después subí a 2000 y ahora he llegado a los 20000. La semana pasada un editor me propuso publicar mis libros en una colección que tira 100000 ejemplares. Rehusé: lo que quiero es regresar a los 200 del principio". Es difícil no simpatizar con Michaux: más vale ser desconocido que mal conocido. La mucha luz es como la mucha sombra: no deja ver. Además, la obra debe preservar su misterio. Ciertamente, la publicidad no disipa los misterios y Homero sigue siendo Homero después de miles de años y miles de ediciones. No los disipa pero los degrada: hace de Prometeo un espectáculo de circo; de Jesucristo, una estrella de *music-hall*; de *Las meninas*, un icono de obtusas devociones, y de los libros de Marx, objetos simultáneamente sagrados e ilegibles (en los países comunistas nadie los lee y todos juran en vano sobre ellos). La degradación de la publicidad es una de las fases de la operación que llamamos consumo. Transformadas en golosinas, las obras son literalmente deglutidas, ya que no gustadas, por lectores apresurados y distraídos.

Algunos desesperados de talento oponen a las facilidades de la publicidad un texto impenetrable. Recurso suicida. La verdadera defensa de la obra consiste en irritar y seducir la atención del lec-

tor con un texto que pueda leerse de muchas maneras. El ejemplo mayor es *Finnegans Wake*; la dificultad de ese libro no depende de que su significado sea inaccesible sino de que es múltiple: cada frase y cada palabra es un haz de sentidos, un puñado de semillas semánticas que Joyce siembra en nuestras orejas con la esperanza de que germinen en nuestra cabeza. Ixión convertido en libro, Ixión y sus reflexiones, flexiones y fluxiones. Una obra que dura —lo que llamamos un clásico— es una obra que no cesa de producir nuevos significados. Las grandes obras se reproducen a sí mismas en sus distintos lectores y así cambian continuamente. De la capacidad de autoproducción se sigue la pluralidad de significados, y de ésta, la multiplicidad de lecturas. Sólo hay una manera de leer las últimas noticias del diario pero hay muchas de leer a Cervantes. El periódico es hijo de la publicidad y ella lo devora: es un lenguaje que se usa y que, al usarse, se gasta hasta que termina en el cesto de basura; el *Quijote* es un lenguaje que al usarse se reproduce y se vuelve otro. Es una transparencia ambigua: el sentido deja ver otros posibles sentidos.

¿Qué pensará Carlos Castaneda de la inmensa popularidad de sus obras?¹ Probablemente se encogerá de hombros: un equívoco más en una obra que desde su aparición provoca el desconcierto y la incertidumbre. En la revista *Time* se publicó hace unos meses una extensa entrevista con Castaneda. Confieso que el “misterio Castaneda” me interesa menos que su obra. El secreto de su origen —¿es peruano, brasileño o chicano?— me parece un enigma mediocre, sobre todo si se piensa en los enigmas que nos proponen sus libros. El primero de esos enigmas se refiere a su naturaleza: ¿antropología o ficción literaria? Se dirá que mi pregunta es ociosa: documento antropológico o ficción, el significado de la obra es el mismo. La ficción literaria es ya un documento etno-

¹ Son tres: *The Teachings of Don Juan. A Yaqui Way of Knowledge*, University of California Press, 1968; *A Separate Reality. Further Conversations with Don Juan*, Simon and Schuster, 1970, y *Journey to Ixtlan: The Lessons of Don Juan*, Simon and Schuster, 1972. [Hay traducción al español de los tres libros en el FCE.]

gráfico y el documento, como sus críticos más encarnizados lo reconocen, posee indudable valor literario. El ejemplo de *Tristes Tropiques* –autobiografía de un antropólogo y testimonio etnográfico– contesta la pregunta. ¿La contesta realmente? Si los libros de Castaneda son una obra de ficción literaria, lo son de una manera muy extraña: su tema es la derrota de la antropología y la victoria de la magia; si son obras de antropología, su tema no puede ser lo menos: la venganza del “objeto” antropológico (un brujo) sobre el antropólogo hasta convertirlo en un hechicero. Antiantropología.

La desconfianza de muchos antropólogos ante los libros de Castaneda no se debe sólo a los celos profesionales o a la miopía del especialista. Es natural la reserva frente a una obra que comienza como un trabajo de etnografía (las plantas alucinógenas –peyote, hongos y datura– en las prácticas y rituales de la hechicería yaqui) y que a las pocas páginas se transforma en la historia de una conversión. Cambio de posición: el “objeto” del estudio –don Juan, chamán yaqui– se convierte en el sujeto que estudia, y el sujeto –Carlos Castaneda, antropólogo– se vuelve el objeto de estudio y experimentación. No sólo cambia la posición de los elementos de la relación sino que también ella cambia. La dualidad sujeto/objeto –el sujeto que conoce y el objeto por conocer– se desvanece y en su lugar aparece la de maestro/neófito. La relación de orden científico se transforma en una de orden mágico-religioso. En la relación inicial, el antropólogo quiere *conocer* al otro; en la segunda, el neófito quiere *convertirse* en otro.

La conversión es doble: la del antropólogo en brujo y la de la antropología en otro conocimiento. Como relato de su conversión, los libros de Castaneda colindan en un extremo con la etnografía y en otro con la fenomenología, más que de la religión, de la experiencia que he llamado de la *otredad*.² Esta experiencia se

² Cf. *El arco y la lira*, México, 1956, especialmente “Los signos en rotación”.

expresa en la magia, la religión y la poesía, pero no sólo en ellas: desde el paleolítico hasta nuestros días es parte central de la vida de hombres y mujeres. Es una experiencia constitutiva del hombre, como el trabajo y el lenguaje. Abarca del juego infantil al encuentro erótico, y del saberse solo en el mundo a sentirse parte del mundo. Es un desprendimiento del *yo* que somos (o creemos ser) hacia el *otro* que también somos y que siempre es distinto de nosotros. Desprendimiento: aparición: Experiencia de la *extrañeza* que es ser hombres. Como destrucción crítica de la antropología, la obra de Castaneda roza las opuestas fronteras de la filosofía y la religión. Las de la filosofía porque nos propone, después de una crítica radical de la realidad, otro conocimiento, no científico y alóxico; las de la religión porque ese conocimiento exige un cambio de naturaleza en el iniciado: una conversión. El *otro* conocimiento abre las puertas de la *otra* realidad a condición de que el neófito se vuelva *otro*. La ambigüedad de los significados se despliega en el centro de la experiencia de Castaneda. Sus libros son la crónica de una conversión, el relato de un despertar espiritual y, al mismo tiempo, son el redescubrimiento y la defensa de un saber despreciado por Occidente y la ciencia contemporánea. El tema del saber está ligado al del poder y ambos al de la metamorfosis: el hombre que sabe (el brujo) es el hombre de poder (el guerrero) y ambos, saber y poder, son las llaves del cambio. El brujo puede ver la otra realidad porque la ve con otros ojos —con los ojos del *otro*.

Los medios para cambiar de naturaleza son ciertas drogas usadas por los indios americanos. La variedad de las plantas alucinógenas que conocían las sociedades precolombinas es asombrosa, del *yagé* o *ayahuaca* de Sudamérica al peyote del altiplano mexicano, y de los hongos de las montañas de Oaxaca y Puebla a la *datura* que da don Juan a Castaneda en el primer libro de la trilogía. Aunque los misioneros españoles conocieron (y condenaron) el uso de sustancias alucinógenas por los indios, los antropólogos modernos no se interesaron en el tema sino hasta hace muy

poco tiempo. En realidad, señala Michael J. Harner, “los estudios más importantes sobre la materia se deben, más que a los antropólogos, a farmacólogos como Lewin y a botánicos como Schultz y Watson”.³ Uno de los méritos de Castaneda es haber pasado de la botánica y la fisiología a la antropología. Castaneda ha penetrado en una tradición cerrada, una sociedad subterránea y que coexiste, aunque no convive, con la sociedad moderna mexicana. Una tradición en vías de extinción: la de los brujos, herederos de los sacerdotes y chamanes precolombinos.

La sociedad de los brujos de México es una sociedad clandestina que se extiende en el tiempo y en el espacio. En el tiempo: es nuestra contemporánea, pero por sus creencias, prácticas y rituales hunde sus raíces en el mundo prehispánico; en el espacio: es una cofradía que por sus ramificaciones abarca a toda la república y penetra hasta el sur de los Estados Unidos. Una tradición sincretista, lo mismo por sus prácticas que por su visión del mundo. Por ejemplo, don Juan usa indistintamente el peyote, los hongos y la datura mientras que los chamanes de Huautla, según Munn, se sirven únicamente de los hongos. En las ideas de don Juan sobre la naturaleza de la realidad y del hombre aparece continuamente el tema del doble animal, el *nahual*, cardinal en las creencias precolombinas, al lado de conceptos de origen cristiano. Sin embargo, no me parece aventurado afirmar que se trata de un sincretismo en el que tanto el fondo como las prácticas son esencialmente precolombinas. La visión de don Juan es la de una civilización vencida y oprimida por el cristianismo virreinal y por las

³ Michael J. Harner (ed.), *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford University Press. Entre los ensayos que recoge este libro, dos me llamaron particularmente la atención, uno de Henry Munn sobre el uso de los hongos entre los chamanes mazatecos y otro de Harner sobre la importancia, hasta ahora ignorada, de los alucinógenos —datura, mandrágora, belladona— en la hechicería medieval y renacentista. La hipótesis de Munn es apasionante: los hongos excitan la facultad hablante y poetizante del chamán. En cuanto a la hechicería de Occidente, hay que releer, a la luz del estudio de Harner, ciertas obras clásicas, como los primeros capítulos de *El asno de oro*.

sucesivas ideologías de la República Mexicana, de los liberales del siglo XIX a los revolucionarios del XX. Un vencido indomable. Las ideologías por las que matamos, y nos matan desde la Independencia, han durado poco; las creencias de don Juan han alimentado y enriquecido la sensibilidad y la imaginación de los indios desde hace varios miles de años.

Es notable, mejor dicho: reveladora, la ausencia de nombres mexicanos entre los de los investigadores de la faz secreta, nocturna de México. Esta indiferencia podría atribuirse a una deformación profesional de nuestros antropólogos, víctimas de prejuicios cientistas que, por lo demás, no comparten todos sus colegas de otras partes. A mi juicio se trata más bien de una inhibición debida a ciertas circunstancias históricas y sociales. Nuestros antropólogos son los herederos directos de los misioneros, del mismo modo que los brujos lo son de los sacerdotes prehispánicos. Como los misioneros del siglo XVI, los antropólogos mexicanos se acercan a las comunidades indígenas no tanto para conocerlas como para cambiarlas. Su actitud es inversa a la de Castañeda. Los misioneros querían extender la comunidad cristiana a los indios; nuestros antropólogos quieren integrarlos en la sociedad mexicana. El etnocentrismo de los primeros era religioso, el de los segundos es progresista y nacionalista. Esto último limita gravemente su comprensión de ciertas formas de vida. Sahagún comprendía profundamente la religión india, incluso si la concebía como una monstruosa artimaña del demonio, porque la contemplaba desde la perspectiva del cristianismo. Para los misioneros las creencias y prácticas religiosas de los indios eran algo perfectamente serio, *endemoniadamente* serio; para los antropólogos son aberraciones, errores, productos culturales que hay que clasificar y catalogar en ese museo de curiosidades y monstruosidades que se llama etnografía.

Otro de los obstáculos para la recta comprensión del mundo indígena, lo mismo el antiguo que el contemporáneo, es la extra-

ña mezcla de *behaviorismo* norteamericano y de marxismo vulgar que impera en los estudios sociales mexicanos. El primero es menos dañino; limita la visión pero no la deforma. Como método científico es valioso, no como filosofía de la ciencia. Esto es evidente en la esfera de la lingüística, la única de las llamadas ciencias sociales que se ha constituido verdaderamente como tal. No es necesario extenderse sobre el tema: Chomsky ha dicho ya lo esencial. La limitación del marxismo es de otra índole. Reducir la magia a una mera superestructura ideológica puede ser, desde cierto punto de vista, exacto. Sólo que se trata de un punto de vista demasiado general y que no nos deja ver el fenómeno en su particularidad concreta. Entre antropología y marxismo hay una oposición. La primera es una ciencia o, más bien, aspira a convertirse en una; por eso se interesa en la descripción de cada fenómeno particular y no se atreve sino con las mayores reservas a emitir conclusiones generales. Todavía no hay leyes antropológicas en el sentido en que hay leyes físicas. El marxismo no es una ciencia, sino una teoría de la ciencia y de la historia (más exactamente: una teoría histórica de la ciencia); por eso engloba todos los fenómenos sociales en categorías históricas universales: comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo, capitalismo, socialismo. El modelo histórico del marxismo es sucesivo, progresista y único; quiero decir, todas las sociedades han pasado, pasarán o deben pasar por cada una de esas fases de desarrollo histórico, desde el comunismo original hasta el comunismo de la era industrial. Para el marxismo no hay sino una historia, la misma para todos. Es un universalismo que no admite la pluralidad de civilizaciones y que reduce la extraordinaria diversidad de sociedades a unas cuantas formas de organización económica. El modelo histórico de Marx fue la sociedad occidental; el marxismo es un etnocentrismo que se ignora.⁴

⁴ Naturalmente, a diferencia de sus discípulos, Marx no fue insensible del todo a la prodigiosa pluralidad de sociedades. Ejemplos: sus observaciones sobre la

En otras páginas me he referido a la función de las drogas alucinógenas en la experiencia visionaria (*Corriente alterna*, México, 1967). Sería una impertinencia repetir aquí lo que dije entonces, de modo que me limitaré a recordar que el uso de los alucinógenos puede equipararse a las prácticas ascéticas: son medios predominantemente físicos y fisiológicos para provocar la iluminación espiritual. En la esfera de la imaginación son el equivalente de lo que son el ascetismo para los sentidos y los ejercicios de meditación para el entendimiento. Apenas si debo añadir que, para ser eficaz, el empleo de las sustancias alucinógenas ha de insertarse en una visión del mundo y del trasmundo, una escatología, una teología y un ritual. Las drogas son parte de una disciplina física y espiritual, como las prácticas ascéticas. Las maceraciones del eremita cristiano corresponden a los padecimientos de Cristo y de sus mártires; el vegetarianismo del yoguín a la fraternidad de todos los seres vivos y a los misterios del karma; los giros del derviche a la espiral cósmica y a la disolución de las formas en su movimiento. Dos transgresiones opuestas, pero coincidentes, de la sexualidad normal: la castidad del clérigo cristiano y los ritos eróticos del adepto tantrista. Ambas son negaciones religiosas de la generación animal. La comunión huichol del peyote implica prohibiciones sexuales y alimenticias más rigurosas que la Cuaresma católica y el Ramadán islámico. Cada una de estas prácticas es parte de un simbolismo que abarca al macrocosmos y al microcosmos; cada una de ellas, asimismo, posee una periodicidad rítmica, es decir, se inscribe dentro de un calendario sagrado. La práctica es visión y sacramento, momento único y repetición ritual.

Las drogas, las prácticas ascéticas y los ejercicios de meditación no son fines sino medios. Si el medio se vuelve fin, se convierte en agente de destrucción. El resultado no es la liberación interior sino la esclavitud, la locura y no la sabiduría, la degrada-

India y sus ideas, por desgracia nunca desarrolladas, acerca de lo que llamaba "el modo asiático de producción".

ción y no la visión. Esto es lo que ha ocurrido en los últimos años. Las drogas alucinógenas se han vuelto potencias destructivas porque han sido arrancadas de su contexto teológico y ritual. Lo primero les daba sentido, trascendencia; lo segundo, al introducir periodos de abstinencia y de uso, minimizaba los trastornos psíquicos y fisiológicos. El uso moderno de los alucinógenos es la profanación de un antiguo sacramento, como la promiscuidad contemporánea es la profanación del cuerpo. Los alucinógenos, por lo demás, sólo son útiles en la primera fase de la iniciación. Sobre este punto Castaneda es explícito y terminante: una vez rota la percepción cotidiana de la realidad —una vez que la visión de la *otra* realidad cesa de ofender a nuestros sentidos y a nuestra razón— las drogas salen sobrando. Su función es semejante a la del *mandala* del budismo tibetano: es un *apoyo* de la meditación, necesario para el principiante, no para el iniciado.

La acción de los alucinógenos es doble: son una crítica de la realidad y nos proponen otra realidad. El mundo que vemos, sentimos y pensamos aparece desfigurado y distorsionado; sobre sus ruinas se eleva otro mundo, horrible o hermoso, según el caso, pero siempre maravilloso. (La droga otorga paraísos e infiernos conforme a una justicia que no es de este mundo, pero que, indudablemente, se parece a la del otro según lo han descrito los místicos de todas las religiones.) La visión de la *otra* realidad reposa sobre las ruinas de *esta* realidad. La destrucción de la realidad cotidiana es el resultado de lo que podría llamarse la crítica sensible del mundo. Es el equivalente, en la esfera de los sentidos, de la crítica racional de la realidad. La visión se apoya en un escepticismo radical que nos hace dudar de la coherencia, consistencia y aun existencia de este mundo que vemos, oímos, olemos y tocamos. Para ver la otra realidad hay que dudar de la realidad que vemos con los ojos. Pirrón es el patrono de todos los místicos y chamanes.

La crítica de la realidad de este mundo y del yo la hizo mejor que nadie, hace dos siglos, David Hume: nada cierto podemos afir-

mar del mundo objetivo y del sujeto que lo mira, salvo que uno y otro son haces de percepciones instantáneas e inconexas ligadas por la memoria y la imaginación. El mundo es imaginario, aunque no lo sean las percepciones en que, alternativamente, se manifiesta y se disipa. Puede parecer arbitrario acudir al gran crítico de la religión. No lo es: “When I view this table and that chimney, nothing is present to me but particular perceptions, which are of a like nature with all the other perceptions... When I turn my reflection on *myself*, I never can perceive this *self* without some one or more perceptions: nor can I ever perceive anything but the perceptions. It is the compositions of these, therefore, which forms the self”.⁵ Don Juan, el chamán yaqui, no dice algo muy distinto: lo que llamamos realidad no son sino “descripciones del mundo” (*pinturas* las llama Castaneda, siguiendo en esto a Russell y a Wittgenstein más que a su maestro yaqui). Estas descripciones no son más sino menos consistentes e intensas que las visiones del peyote en ciertos momentos privilegiados. El mundo y yo: un haz de percepciones percibidas (¿emitidas?) por otro haz de percepciones. Sobre este escepticismo, ya no sensible sino racional, se construye lo que Hume llama la *creencia* —nuestra idea del mundo y de la identidad personal— y don Juan la *visión del guerrero*.

El escepticismo, si es congruente consigo mismo, está condenado a negarse. En un primer momento su crítica destruye los fundamentos pretendidamente racionales en que descansa nuestra fe en la existencia del mundo y del ser del hombre: uno y otro son opiniones, creencias desprovistas de certidumbre racional. El escéptico se sirve de la razón para mostrar las insuficiencias de la razón, su sinrazón secreta. Inmediatamente después, en un mo-

⁵ *A Treatise of Human Nature*. “Cuando veo esta mesa y esa chimenea, lo único que se me hace presente son determinadas percepciones particulares, que son de naturaleza semejante a la de todas las demás percepciones... Cuando vuelvo mi reflexión sobre *mí mismo*, no puedo jamás percibir este *yo mismo* sin alguna o algunas percepciones: ni puedo percibir nada más que las percepciones. Es pues la composición de éstas lo que forma al *yo*.”

vimiento circular, se vuelve sobre sí mismo y examina su razonamiento: si su crítica ha sido efectivamente racional, debe estar marcada por la misma inconsistencia. La sinrazón de la razón, la incoherencia, aparecen también en la crítica de la razón. El escéptico tiene que cruzarse de brazos y, para no contradecirse una vez más, resignarse al silencio y a la inmovilidad. Si quiere seguir viviendo y hablando debe afirmar, con una sonrisa desesperada, la validez no racional de las creencias.

El razonamiento de Hume, incluso su crítica del yo, aparece en un filósofo budista del siglo II, Nagarjuna. Pero el nihilismo circular de Nagarjuna no termina en una sonrisa de resignación sino en una afirmación religiosa. El indio aplica la crítica del budismo a la realidad del mundo y del yo —son vacuos, irreales—, al budismo mismo: también la doctrina es vacua, irreal. A su vez, la crítica que muestra la vacuidad e irrealidad de la doctrina es vacua, irreal. Si todo está vacío también “todo-está-vacío-incluso-la-doctrina-*todo-está-vacío*” está vacío. El nihilismo de Nagarjuna se disuelve a sí mismo y reintroduce sucesivamente la realidad (relativa) del mundo y del yo, después la realidad (también relativa) de la doctrina que predica la irrealidad del mundo y del yo y, al fin, la realidad (igualmente relativa) de la crítica de la doctrina que predica la irrealidad de mundo y del yo. El fundamento del budismo con sus millones de mundos y, en cada uno de ellos, sus millones de Budas y Bodisatvas es un precipicio en el que *nunca* nos despeñamos. El precipicio es un reflejo que nos refleja.

No sé qué pensarán don Juan y don Genaro de las especulaciones de Hume y de Nagarjuna. En cambio, estoy (casi) seguro de que Carlos Castaneda las aprueba —aunque con cierta impaciencia—. Lo que le interesa no es mostrar la inconsistencia de nuestras descripciones de la realidad —sean las de la vida cotidiana o las de la filosofía— sino la consistencia de la visión mágica del mundo. La visión y la práctica: la magia es ante todo una

práctica. Los libros de Castaneda, aunque poseen un fundamento teórico: el escepticismo radical, son el relato de una iniciación a una doctrina en la que la práctica ocupa el lugar central. Lo que cuenta no es lo que dicen don Juan y don Genaro, sino lo que hacen. Y ¿qué hacen? Prodigios. Y esos prodigios ¿son reales o ilusorios? Todo depende, dirá con sorna don Juan, de lo que se entienda por real y por ilusorio. Tal vez no son términos opuestos y lo que llamamos realidad es también ilusión. Los prodigios no son ni reales ni ilusorios: son medios para destruir la realidad que vemos. Una y otra vez el humor se desliza insidiosamente en los prodigios como si la iniciación fuese una larga tomadura de pelo. Castaneda debe dudar tanto de la realidad de la realidad cotidiana, negada por los prodigios, como de la realidad de los prodigios, negada por el humor. La dialéctica de don Juan no está hecha de razones sino de actos pero no por eso es menos poderosa que las paradojas de Nagarjuna, Diógenes o Chuang-Tseu.

La función del humor no es distinta de la de las drogas, el escepticismo racional y los prodigios: el brujo se propone con todas esas manipulaciones romper la visión cotidiana de la realidad, trastornar nuestras percepciones y sensaciones, aniquilar nuestros endebles razonamientos, arrasar nuestras certidumbres —para que aparezca la *otra* realidad—. En el último capítulo de *Journey to Ixtlan*, Castaneda ve a don Genaro nadando en el piso del cuarto de don Juan como si nadase en una piscina olímpica. Castaneda no da crédito a sus ojos, no sabe si es víctima de una farsa o si está a punto de *ver*. Por supuesto, no hay nada que ver. Eso es lo que llama don Juan: *parar el mundo*, suspender nuestros juicios y opiniones sobre la realidad. Acabar con el “esto” y el “aquello”, el sí y el no, alcanzar ese estado dichoso de imparcialidad contemplativa a que han aspirado todos los sabios.

La *otra* realidad no es prodigiosa: es. El mundo de todos los días es el mundo de todos los días: ¡qué prodigio!

La iniciación de Castaneda puede verse como un regreso,

guiado por don Juan y don Genaro —ese Quijote y ese Sancho Panza de la brujería andante, dos figuras que poseen la plasticidad de los héroes de los cuentos y leyendas— el antropólogo desanda el camino. Vuelta a sí mismo, no al que fue ni al pasado: al ahora. Recuperación de la visión directa del mundo, ese instante de inmovilidad en que todo parece detenerse, suspendido en una pausa del tiempo. Inmovilidad que sin embargo transcurre —imposibilidad lógica pero realidad irrefutable para los sentidos—. Maduración invisible del instante que germina, florece, se desvanece, brota de nuevo. El ahora: antes de la separación, antes de falso-o-verdadero, real-o-ilusorio, bonito-o-feo, bueno-o-malo. Todos vimos alguna vez el mundo con esa mirada *anterior* pero hemos perdido el secreto. Perdimos el poder que une al que mira con aquello que mira. La antropología llevó a Castaneda a la hechicería y ésta a la visión unitaria del mundo: a la contemplación de la *otredad* en el mundo de todos los días. Los brujos no le enseñaron el secreto de la inmortalidad ni le dieron la receta de la dicha eterna: le devolvieron la vista. Le abrieron las puertas de la *otra* vida. Pero la otra vida está aquí. Sí, allá está aquí, la otra realidad es el mundo de todos los días. En el centro de este mundo de todos los días centellea, como el vidrio roto entre el polvo y la basura del patio trasero de la casa, la revelación del mundo de allá. ¿Qué revelación? No hay nada que ver, nada que decir: todo es alusión, seña secreta; estamos en una de las esquinas del cuarto de los ecos, todo nos hace signos y todo se calla y se oculta. No, no hay nada que decir.

Alguna vez Bertrand Russell dijo que “la clase *criminal* está incluida en la clase *hombre*”. Uno podría decir: “La clase *antropólogo* no está incluida en la clase *poeta*, salvo en algunos casos”. Uno de esos casos se llama Carlos Castaneda.

Cambridge, Mass., a 15 de septiembre de 1973

Prólogo

por WALTER GOLDSCHMIDT

ESTE LIBRO ES A LA VEZ ETNOGRAFÍA Y ALEGORÍA.

Carlos Castaneda, bajo la tutela de don Juan, nos hace atravesar ese momento de crepúsculo, esa grieta en el universo, entre la luz del día y la oscuridad, y penetrar en un mundo no simplemente aparte del nuestro, sino de un orden de realidad diferente por completo. Para alcanzarlo tuvo la ayuda de mescalito, yerba del diablo y humito: peyote, datura y hongos. Pero éste no es un mero recuento de experiencias alucinatorias, pues las sutiles manipulaciones de don Juan guían al viajero mientras sus interpretaciones dan sentido a los eventos que nosotros, a través del aprendizaje de brujo, tenemos ocasión de experimentar.

La antropología nos ha enseñado que el mundo recibe definiciones diferentes en sitios diferentes. No es sólo que la gente tenga costumbres distintas: no es sólo que la gente crea en dioses distintos y espere distintos destinos después de la muerte. Más bien, es que los mundos de pueblos diferentes tienen formas diferentes. Los mismos supuestos metafísicos difieren: el espacio no se adapta a la geometría euclídeana, el tiempo no forma un fluir continuo unidireccional, la causalidad no corresponde a la lógica aristotélica, el hombre no se diferencia del no hombre ni la vida de la muerte, como en nuestro mundo. Sabemos algo

sobre la forma de estos mundos gracias a la lógica de los idiomas aborígenes y a los mitos y ceremonias registrados por antropólogos. Don Juan nos ha mostrado destellos del mundo de un hechicero yaqui, y como lo vemos bajo la influencia de sustancias alucinógenas, lo captamos con una realidad diferente por entero a la de aquellas otras fuentes. Ésa es la virtud especial de esta obra.

Castaneda afirma con razón que este mundo, pese a todas sus diferencias de percepción, posee su propia lógica interna. Ha intentado explicarlo desde dentro, por así decirlo —desde el interior de sus propias experiencias bajo la tutela de don Juan, ricas e intensamente personales—, más que examinarlo en los términos de nuestra lógica. Si no puede lograr esto por entero, tal cosa se debe no tanto a su limitación personal como a una limitación que nuestra cultura y nuestro lenguaje imponen a la percepción; sin embargo, sus esfuerzos tienden un puente entre el mundo de un hechicero yaqui y el nuestro, entre el mundo de realidad no ordinaria y el mundo de realidad ordinaria.

La importancia central de entrar en mundos ajenos al nuestro —y por ende la de la antropología misma— yace en el hecho de que la experiencia nos lleva a comprender que también nuestro propio mundo es una elaboración cultural. Experimentando otros mundos podemos, entonces, ubicar el nuestro en su valor justo y de ese modo capacitarnos para ver fugazmente cómo debe ser, de hecho, el mundo real, aquel entre nuestra propia estructura cultural y esos otros mundos. La sabiduría y la poesía de don Juan, y la destreza y la poesía de su escribano, nos dan una visión tanto de nosotros mismos como de la realidad. Como es apropiado en toda alegoría, lo que se ve está en quien contempla, y no necesita aquí ninguna exégesis.

Carlos Castaneda inició sus entrevistas con don Juan siendo estudiante de antropología en la Universidad de California, Los Ángeles. Estamos en deuda con él por su paciencia, su valor y su

perspicacia al buscar y enfrentar la prueba de su doble aprendizaje y al informarnos de los detalles de sus experiencias. En esta obra demuestra la destreza esencial de la buena etnografía: la capacidad de entrar en un mundo ajeno. Creo que ha encontrado un camino con corazón.

Cuando Carlos Castaneda conoció a Juan Matus, el brujo que lo introduciría en el fascinante mundo de los indios yaquis, no podía imaginar que su vida estaba por enfrentar un cambio radical.

En *Las enseñanzas de don Juan* se narra cómo un joven estudiante de antropología quiso conocer el universo mágico de quienes habitan el desierto de Sonora y cómo, al penetrar en ese territorio hostil y a la vez generoso, inició un lento y profundo proceso de autoconocimiento que lo llevaría a ser alguien totalmente distinto. Mediante el estudio y el consumo de diversas plantas psicotrópicas, entre ellas el peyote o “Mescalito”, Castaneda dio los primeros pasos por un territorio que ha seducido a personas de todo el mundo deseosas de averiguar, hurgando en sí mismas, quiénes son en realidad. Quien lea este libro acompañará al autor en el largo proceso de descubrir cuál es su verdadero poder y cuál su razón de ser en este mundo.

Éste es el primero de los cuatro relatos sobre la transformación de Castaneda, quien habría de convertirse en el último eslabón de una larga cadena de sabios yaquis, profundos conocedores de la fuerza interior y de las virtudes de ciertas plantas para lograr que ese poder se libere y dé paso a lo mejor de uno mismo.



ISBN: 978-607-16-1803-0



9 786071 618030