



México Interdisciplinario / Interdisciplinary Mexico

ISSN 2193-9756



**XIX. MÉXICO EN EL MUNDO – EL MUNDO EN MÉXICO:  
DINÁMICAS DE ENCUENTROS Y ENFOQUES ESTÉTICOS**

2021/1, año 10, n° 19, 229 pp.

Editora: **Yasmin Temelli**

DOI: 10.23692/iMex.19

---

**Octavio Paz, Carlos Castaneda y la búsqueda de otra dimensión de la  
realidad**

(pp. 91-106; DOI: 10.23692/iMex.19.6)

**Hermann Herlinghaus**

(Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)

**Abstract:**

This study is dedicated to the prologue Octavio Paz wrote for the second Mexican edition of Castaneda's *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge* (1968), entitled "La mirada anterior." It discusses a problematic of great relevance for Paz which, however, was thoroughly underestimated by the major part of scholarly work on the Mexican author. At issue is Paz' interest in psychoactive phenomena in relationship to cultural creation and, especially, regarding the links between poetry and psychotropic experiences of consciousness alteration. The prologue examines the interconnections between anthropology and narration/literature in *The Teachings of Don Juan*. According to Paz, only the literarization of the experiences emerging from the contact with the Yaqui shaman Juan Matus, allows Castaneda to access knowledges that are inaccessible from the viewpoint of 'objective' anthropological analysis.

**Key words:** Anthropology and literature; psychoactive/psychotropic experience; hallucinogenic plants/peyote; inversion of identities; alterity/alterization; intercultural epistemological dialogue.



Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-SA 4.0)

Website:

[www.imex-revista.com](http://www.imex-revista.com)

Editores iMex:

Vittoria Borsò, Frank Leinen, Guido Rings, Yasmin Temelli

Redacción iMex:

Hans Bouchard, Bianca Morales García, Ana Cecilia Santos, Stephen Trinder

## Octavio Paz, Carlos Castaneda y la búsqueda de otra dimensión de la realidad

Hermann Herlinghaus

(Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)

### 1. Entre antropología y literatura

Cuando Octavio Paz, a mitad de septiembre de 1973 y mientras pasaba un semestre en la Universidad de Harvard, escribió un texto entusiasta sobre *Las enseñanzas de don Juan* de Carlos Castaneda, se trataba de una reflexión muy particular. Hasta el día de hoy no ha sido debidamente valorada. Nos referimos al prólogo con el que Paz contribuyó a la segunda edición mexicana (1974) de *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge* (1968) por el Fondo de Cultura Económica. Este libro, después de pocos años de su publicación en inglés, ya se había convertido en un bestseller entre los muchos aficionados y simpatizantes de la llamada contracultura "socio-psicodélica" en el mundo angloamericano, europeo occidental, y entre un creciente público en México. Octavio Paz, a esta altura, ya era una figura de renombre internacional. Sin embargo, su prólogo, 'La mirada anterior'<sup>1</sup>, iba a pasar desapercibido entre una buena parte de la crítica literaria, lo que sucedió también, en un marco más amplio, con el interés que mostraba el escritor por los fenómenos psicoactivos en el marco de la creación y la cultura. La genealogía de este interés nos incita a remontar a los ensayos *Corriente alterna*, cuya primera publicación data de 1967. Ahí, el tema de la alteración de conciencia se vinculó con la reflexión sobre la poesía de experiencias psicotrópicas. En la sección 'Conocimiento, drogas, inspiración', Paz escribió:

Una de las pretensiones más irritantes de la poesía moderna es la de presentarse como una visión, esto es, como un conocimiento de realidades ocultas, invisibles. [...]

No deja de ser turbador que la desaparición de las potencias divinas coincide con la aparición de las drogas como donadoras de la visión poética. El demonio familiar, la musa o el espíritu divino ceden el sitio al láudano, al opio, al hachís y, más recientemente, a las drogas mexicanas: el peyote (mezcalina) y los hongos alucinógenos. La antigüedad conoció muchas drogas y las utilizó con fines de contemplación, revelación y éxtasis. El nombre original de los hongos sagrados de México es teononácatl, que quiere decir "carne de dios, hongo divino". Los indios Americanos y muchos pueblos de Oriente y África aún emplean las drogas con fines religiosos. Yo mismo, en India, en una fiesta religiosa, tuve oportunidad de probar una variedad de hachís llamada *bhang*; todos los concurrentes, sin excluir a los niños, comieron o bebieron esa sustancia. La diferencia es la siguiente: para

---

<sup>1</sup> Véase Paz (2013).

los creyentes estas *practices* constituyen un rito; para algunos poetas modernos y para muchos investigadores, una experiencia (Paz 1990: 81; mis acentuaciones).

Entre las varias implicaciones de estas palabras y del texto como tal destaca el argumento de experimentación-experiencia. Paz entiende la (auto)experimentación de poetas modernos con sustancias psicoactivas como un camino comparable al método de científicos que realizan experimentos de laboratorio. Sin embargo,

[L]as semejanzas entre ciencia y poesía no deben hacernos olvidar una diferencia decisiva: el sujeto de la experiencia. El hombre de ciencia es un observador y, al menos voluntariamente, no participa en la experiencia. Digo "al menos voluntariamente" porque en ciertas ocasiones el observador fatalmente forma parte del fenómeno y, en consecuencia, lo altera. En el caso de la poesía moderna, el sujeto de la experiencia es el poeta mismo: él es el observador y el fenómeno observado. Su cuerpo y su psiquis, su ser entero, son el campo en donde se operan toda suerte de transformaciones. La poesía moderna es un *conocimiento* experimental del sujeto [...] (Paz 1990: 80).

Estas reflexiones nos dan una pista para acercarnos al prólogo que Paz escribió para el libro de Castaneda. *Las enseñanzas de don Juan*, estructuradas en forma de diario, se ubican en una interrelación entre poesía y antropología o, más exactamente, entre antropología y narrativa. Anticipamos un argumento central: el antropólogo que busca un conocimiento nuevo basado en la experimentación (con plantas psicotrópicas de curación), se convierte (involuntariamente) en literato: Recién la literarización de sus experiencias con el chamán yaquí Juan Matus, proveniente de Sonora (México) y residente en Arizona, le ayuda a acceder a un conocimiento que no es alcanzable por la 'objetiva' examinación antropológica. De esta manera, el antropólogo Castaneda se va a convertir en escritor.

¿Quién era Carlos Castaneda? Nació en 1925 en Cajamarca, Perú; se fue a vivir a los Estados Unidos en los años cincuenta, cursó estudios de antropología en la Universidad de California, Los Ángeles, y recibió su doctorado allí mismo. La publicación y el amplio impacto de su primer libro, *The Teachings of Don Juan* (1968), lo convirtieron en uno de los autores más leídos de la "literatura psiquedélica" de los años 1960 y 1970. Sobre el contexto cultural de aquellos tiempos escribe Agnieszka Soltysik: "la escena americana contracultural es inimaginable sin sus decididas actitudes hacia el fumar de marihuana y el consumo de LSD" (Soltysik Monnet 2018: 125). El libro de Castaneda dio un paso importante en ese marco – intentó mover a un primer plano de atención los antiguos saberes indígenas sobre la medicina psicoactiva. Durante aquellos años habrían existido pocos proyectos más sugerentes que aquel de hacer hablar a un auténtico shaman indígena de sus conocimientos, sus técnicas y sus secretos. Ese procedimiento era prometedor para todos aquellos cuyo escepticismo frente a la enajenación moderna, en general, y la medicina hiper-especializada, en particular, iba

acompañado por una curiosidad intrínseca por las sabidurías inscritas en culturas no occidentales. El tema perseguido por el joven Castaneda era acceder a *practices* de alteración de la conciencia por caminos 'naturales' y, de esta manera, aprender sobre medicina alternativa. En la recepción posterior, especialmente en el ámbito angloamericano, se discutía la pregunta si la crónica de Castaneda era etnográficamente correcta o si se trataba de trastornos ficticios de sus encuentros con el chamán Yaqui.

Para Octavio Paz, la discusión entre antropólogos sobre la veracidad de la narración etnográfica carecía de cierta envergadura. Le interesaban las paradojas y, con esto, la dinámica interna de *Las enseñanzas de don Juan*. Su prólogo 'La mirada anterior' nos ofrece una reflexión epistémica. Veamos algunas de sus ideas. Escribe que

[I]a desconfianza de muchos antropólogos ante los libros de Castaneda no se debe sólo a los celos profesionales [...]. 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 de 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. [...]. 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 (Paz 2013: 13s.).

Hay dos posibles interpretaciones de esa lectura. Una seguiría la pista convencional según la que la magia de un chamán, astutamente aplicada, podría nublarle la mente a un científico occidental y llevarla a pistas engañosas; engañosas en el sentido de que el científico es seducido hacia un abandono de la 'objetividad'. La comprensión más relevante, sin embargo, es la que busca explorar cruces *entre* magia y ciencia. En términos de la posición del sujeto tenemos aquí la irritación del hegemónico modelo de un antropólogo en posición segura, es decir, un pensador en 'tercera persona', neutral, desprejuiciado, empíricamente fiel y sistematizador de informaciones y saberes. Castaneda, quien desde el comienzo habla en primera persona, pretende tener la calificación que le predestina a asimilar los secretos de la medicina chamánica. Juan Matus, al contrario, declara que la única muestra de seriedad del joven antropólogo será su voluntad de abandonar todo un sistema de premisas occidentales sobre vida, naturaleza y conocimiento. Para Castaneda, el devenir alumno le hace sentir el drama del aprendizaje en su cuerpo y su mente, es decir, el drama de un *desaprendizaje* de asunciones, premisas y lugares comunes anteriormente cultivados. Es de esta forma que el antropólogo se hace escritor, confesando y relatando, paso por paso, su arduo camino de conversión.

El viejo maestro chamán, a su vez, asume el papel de "sujeto" en la medida en que va cuestionando las premisas seguras y egocéntricas de su interlocutor. A la luz de esta irritación,

el estudiante Castaneda es llevado a los bordes de la imparcialidad y no puede menos que caer en la impaciencia, la ira y la frustración, ya que se había imaginado un proyecto infinitamente más fácil. Leamos un fragmento de la entrada "Sábado, 8 de abril, 1962". A esta altura, casi un año después del primer contacto con don Juan, el joven antropólogo ya había aprendido a estar menos impaciente.

En nuestras conversaciones, don Juan usaba a menudo la frase "hombre de conocimiento", o se refería a ella, pero nunca explicaba qué quería decir. Inquirí al respecto. [...]

- ¿Puede cualquiera ser un hombre de conocimiento?

- No, no cualquiera.

- ¿Entonces, qué debe hacer un hombre para volverse hombre de conocimiento?

- Debe desafiar y vencer a sus cuatro enemigos naturales.

- ¿Será un hombre de conocimiento tras derrotar a estos cuatro enemigos?

- Sí. Un hombre puede llamarse hombre de conocimiento sólo si es capaz de vencer a los cuatro. [...]

- ¿Pero hay requisitos especiales que un hombre debe cumplir antes de luchar con estos enemigos?

- No hay requisitos. Cualquiera puede tratar de llegar a ser hombre de conocimiento; muy pocos llegan a serlo, pero eso es natural. Los enemigos que un hombre encuentra en el camino para llegar a ser un hombre de conocimiento son de verdad formidables, de verdad poderosos; y la mayoría, pues, se pierde.

- ¿Qué clase de enemigos son, don Juan?

Se negó a hablar de los enemigos. Dijo que pasaría largo tiempo antes de que el tema tuviera algún sentido para mí (Castaneda 2013: 140-142).

Esta manera de dialogar no deja de lucir un didactismo que luce cierta ingenuidad artificial (o patética). Es de dudar que una latente infantilización de las preguntas hubiera sido, de hecho, acertada para tal experiencia de aprendizaje.

Más tarde, los lectores/las lectoras se enteran de que los "cuatro enemigos" del conocimiento son: primero, el miedo: "Lo que se aprende no es nunca lo que uno quería. Y así se comienza a tener miedo" (Castaneda 2013: 143). Segundo, la claridad: "Esa claridad de mente, tan difícil de obtener, dispersa el miedo, pero también ciega. Fuerza al hombre de no dudar nunca de sí" (ibíd.: 144). Tercero, el poder: Cuando "el hombre" reconoce que la claridad es "sólo un punto delante sus ojos" (ibíd.: 145), aprende a relativizar y a usarla. Ahí se tropieza con su tercer enemigo. "El poder es el más fuerte de todos los enemigos. Y naturalmente, lo más fácil es rendirse" (ibíd.). Ese enemigo le puede transformar a uno "en un hombre cruel, caprichoso" (ibíd.: 146). El cuarto enemigo es "la vejez".

Este es el tiempo cuando el hombre ya no tiene miedos, ya no tiene claridad impaciente; un tiempo en que todo su poder está bajo control, pero también el tiempo en el que siente un deseo constante de descansar. [...] Pero si el hombre se sacude el cansancio y vive su destino hasta el final, puede entonces ser llamado hombre de conocimiento [...] (Castaneda 2013: 147).

Esta perspectiva en torno al conocimiento, incluso con su tono pedante, reconoce como una irónica relativización de las certezas que fundan la base de la identidad académica. Mientras que a través de las modernas especializaciones el conocimiento se va distanciando del cuerpo del pensador y de la vida de los seres, el concepto de don Juan tiene una orientación holística y, en la manera como relaciona miedo, claridad y poder, genera una visión de espejo incómoda (o estimuladora) para el académico occidental.

Recordemos la tesis de Paz, que el chamán Juan Matus se convierte en "sujeto", en maestro, mientras el joven antropólogo es transformado de investigador en "neófito". Esto es un rasgo clave en que se basa la construcción de la trama. Sin embargo, deberíamos diferenciar aquí la lectura de Paz. Visto en términos epistemológicos, Castaneda nunca es sólo aprendiz, ya que es él, quien mantiene la perspectiva tanto experiencial como ordenadora del "yo", el que va orquestando la narración. En este marco, la voz del maestro chamán no es la instancia organizadora del texto, sino que se inserta –hablando en tercera persona singular– en la narración del cronista con voz autobiográfica. No es mera sospecha que Castaneda use a su favor la ventaja estratégica del antropólogo occidental –el predominio estructural de la escrituralidad sobre la oralidad. Don Juan, al comienzo, resistía la intención de su interlocutor de grabar los relatos, y sólo dubitativamente aceptó que Castaneda trabaje con notas escritas en papel. Ese dato sugiere que el poder del 'suspense', esto es, el manejo de las "amplitudes" dramáticas –convirtiendo la interlocución en un juego de avances y retrocesos– estaba en las manos del antropólogo. Por un lado, parece verosímil que el maestro Matus manejara con cautela la transmisión de sus antiguos saberes; y hubo algunos que él prefirió no transmitir. Por el otro, el manejo narrativo del suspenso, de forma que los relatos del chamán trabajarían como una lenta droga sobre cuerpo y mente del hombre blanco, se parece más a un artilugio europeo, es decir, mitificador del Otro, que a un método autóctono de defender la autoría de un saber. Es de suponer que ambos aspectos hayan jugado su papel. Sin embargo, la perspectiva del "yo" es un instrumento sutil de practicar la subjetividad epistémica –de hacerse sujeto epistémico. Hay otro aspecto que puede indicar cierta contradicción. En la transformación del individuo académico el punto de cambio se da, según Paz, en el momento cuando el antropólogo, quien quería *conocer* al Otro, empieza a *querer convertirse* en Otro.<sup>2</sup> Sin embargo, su aprendizaje del chamán era un proceso constantemente interrumpido, ya que Castaneda no convivía con él. Entraba en el mundo de las conversaciones e instrucciones, y salía, entraba y salía. Con lo cual se reduce la probabilidad de que el antropólogo haya, de hecho, abandonado sus propias

---

<sup>2</sup> Véase Paz (2013: 14).

costumbres epistémicas. El libro de Castaneda es más bien el intento de tocar las dos *claviaturas* – la racionalidad logo-centrista y los saberes chamánicos. En este intento reside su originalidad.

## 2. Acercamiento epistémico a la *otredad*

El interés de Octavio Paz abarca un marco amplio y heterodoxo. En el texto 'La mirada anterior' se cruzan aspectos poetológicos, filosóficos y antropológico-medicinales. *Las enseñanzas de don Juan* data del año 1968<sup>3</sup>. La ciencia medicinal contemporánea, tanto como una parte de la antropología y etnografía académicas, tardaron mucho en empezar a reconocer los valores positivos, prácticos y epistemológicos, de las antiguas técnicas de curación. Una razón residía en el hecho de que el involucramiento de sustancias alucinógenas y la alteración de la conciencia llevaban todavía la carga de la sospecha. Las sustancias que se conocían del contexto precolombino eran el *yage* o *ayahuasca* de Sudamérica, el *peyote* del altiplano mexicano, los hongos de las montañas de Oaxaca y Puebla, y la *datura* que don Juan va a dar a Castaneda.

Escribe Paz:

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. [...]

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. [...] 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. [...] [s]e 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 sucesivas ideologías de la República Mexicana, de los liberales del siglo XIX a los revolucionarios del XX. *Un vencido indomable* [la acentuación es mía]. 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 (Paz 2013: 15-17).

El interés de Paz, al centrarse en la *otredad*, se hace transversal, es decir, filosófico y problematizador de la identidad moderna. Antes de que en Europa el tema de la crisis de la secularización empezara a entrar más intensamente en las humanidades y las ciencias sociales, el escritor mexicano articuló su percepción de las zonas *otras*. Esa *otredad* se expresa en "la magia, la religión y la poesía, pero no sólo en ellas" (Paz 2013: 14). "No sólo en ellas" quiere decir que hay un aspecto más principal. El individualismo moderno como el gran mito de proyección identitaria se hace reconocible como modelo de una ego-cultura que existe y se extiende a un costo cada vez más grande. Por ende, a Paz le interesa "[...] un desprendimiento

---

<sup>3</sup> Fecha de la publicación original en inglés.

del *yo* que somos (o creemos ser) hacia el *otro* que también somos y siempre es distinto de nosotros" (Paz 2013: 4). De ahí, el libro le confiere una constelación ejemplar para una crítica de los conceptos de realidad, percepción y conocimiento de la modernidad occidental.

Significativamente, Paz traza líneas conectoras entre el uso de "las drogas" y otras *practices* epistémico-culturales, mientras que la farmacología especializada de occidente acostumbra a reducir las sustancias psicoactivas a sus efectos de primer orden.<sup>4</sup> Escribe que el uso de los alucinógenos y 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. [...] para ser eficaz, el empleo de las sustancias alucinógenas ha de insertarse en una visión del mundo y del transmundo, una escatología, una teología y un ritual (Paz 2013: 19s.).

En primer lugar, "las drogas son parte de una disciplina física y espiritual" (Paz 2013: 20). Con esto, son principalmente incompatibles con una cultura de consumo que prioriza la ganancia y el exceso de venta y uso.

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 degradación 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 (Paz 2013: 10).

Hay que aclarar que cuando Paz habla de "contexto teológico", no se refiere a la teología cristiana, sino a la cosmovisión indígena y a los sistemas de creencias orientales como el budismo. El cristianismo, al cultivar un trascendentalismo anti-corporal, ha demonizado, en la mayoría de los casos, el efecto de los alucinógenos sobre cuerpo y mente. Ese dogma cristiano se ha extendido, en mayor o menor grado, hacia la tardo-modernidad. Resuena en una política arbitraria cuando, entre gobiernos conservador-moralistas y poderosas industrias farmacológicas, se ha negociado la contemporánea división entre drogas legales, drogas "grises" y sustancias ilegales.<sup>5</sup> El olvidar o rechazar los beneficios psicológicos y culturales de la regulación ritualística y ético-social de drogas potentes, esto es, la represión de su valor antropológico, relegó el tema de los psicoactivos a las actas cerradas de la farmacología especializada, dependiente de los intereses de las industrias farmacológicas. Esto nos ha dejado, hoy en día, el balance de una educación truncada o deficiente en lo que se refiere a la riqueza

---

<sup>4</sup> Véase Herlinghaus (2018).

<sup>5</sup> Véase Courtwright (2000).



antropológica, terapéutica, ecológica y poética de un uso sabiamente medido, social y culturalmente regulado de las sustancias psicoactivas. Leemos en 'La mirada anterior': "El uso moderno de los alucinógenos es la profanación de un antiguo sacramento, [...]" (Paz 2013: 21). Y lo que se olvida, mientras que el mercado produce un exceso de consumo de ciertas sustancias y artefactos psicoactivos, es que

[l]os alucinógenos [...] solo 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 (Paz 2013: 21).

### 3. El viaje

El argumento referido a lo largo de nuestro texto –la conversión del joven antropólogo en aprendiz– no sería contundente si no siguiéramos los pasos de Castaneda en uno de sus viajes claves, viaje de encuentro con el "peyote", la famosa planta alucinógena del altiplano mexicano.<sup>6</sup> En una parte de su prólogo, Octavio Paz se refiere a las paradojas de la "otra realidad", las que pueden reconocerse, o percibirse, cuando la "magia" es entendida como práctica. El libro de Castaneda relata la iniciación del neófito en una "doctrina" que es, diríamos, *no-doctrinaria*, en la medida que siempre es práctica y, muchas veces, acompañada por gestos ritualísticos. Las palabras que vamos a citar sirven como guía epistémico para comprender el viaje que comentaremos después.

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 (Paz 2013: 24).

Paz subraya la centralidad del humor para las prácticas chamánicas. El humor no es un aspecto secundario. Es un instrumento de autorreflexividad chamánica y, a la vez, de descentralización de las metas occidentales. Incluso podríamos formular: el humor chamánico puede funcionar como un artilugio, un trick 'poscolonial' que en mucho antecede al respectivo movimiento teórico.

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 cotidiana, negada por los prejuicios, como de la realidad de los prodigios, negada por el humor. La

---

<sup>6</sup> Con el altiplano mexicano nos referimos a una zona de edad milenaria, parte de la cual fue anexada al territorio estadounidense en 1848. El viaje aquí referido tuvo lugar, supuestamente, en territorios de Arizona cercanos a la frontera mexicana.

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 (Paz 2013: 24s.).

Comentaremos entonces el viaje que lleva al joven Castaneda a conocer a "Mescalito". "Mescalito" es la personificación de la *mescalina*, el componente bioquímicamente activo (con efecto alucinógeno) del peyote cactus. Fecha del diario: "Viernes, 6 de julio, 1962" (Castaneda 2013: 151). Don Juan sugiere que ambos emprendan un viaje "largo y duro" para buscar "honguitos" en el norte del estado de Chihuahua, zona donde el chamán conoce a unos indígenas Tarahumara (ibíd. 152). Lo de los "honguitos" suena curioso, ya que significa una distracción del verdadero propósito. Para Juan Matus, el valor sacramental de los hongos psicoactivos parece ser menor que el del gran peyote, planta cuyo uso mágico ya ha sobrevivido 5700 años. Podemos leer sus palabras evasivas en cuanto al objetivo del viaje como precaución ritualística –signo de respeto frente al poder del peyote, por lo cual hay que avanzar a tientas. La pareja Tarahumara vive en un pequeño pueblo adonde maestro y alumno van en autobús. Ahí pasan la noche. En la mañana siguiente emprenden su caminata larga, abastecidos sólo con un par de panes y una cantimplora de agua. Cuando alcanzan un valle alto, el aprendiz –el "yo" narrador– descubre, al lado de un sendero, varias plantas del peyote. "Parecían rosas verdes redondas y pulposas. Corrí hacia ellas, señalándolas a don Juan" (Castaneda 2013: 153). El chamán ignora al joven Castaneda, y con esto le da a entender que su reacción fue inadecuada. La caminata sigue en silencio. ("Y yo dejé atrás veintenas de plantas de peyote sin decir una palabra" (ibíd. 153)). En la noche, con la comida acabada, el hombre joven sugiere recoger el Mescalito (la planta) y volver al pueblo. Pero don Juan determina que hay que pasar la noche a la intemperie, en un lugar donde desde una pared de rocas se abre la vista hacia el valle recién atravesado. Coleccionar el Mescalito queda para el otro día. Dice el chamán, "lo recogeremos sólo cuando se nos presente en nuestro camino. Él nos encontrará y no al revés. Él nos encontrará ... si quiere" (ibíd.: 154).

Con la creciente oscuridad, los dos se sientan de espaldas contra el farallón, mirando el valle. El aprendiz quiere encender un fuego contra el frío. La reacción del maestro es negativa: "Dijo que por esa noche éramos huéspedes de Mescalito y que él nos daría calor" (ibíd.: 154). Más tarde, el maestro saca una bolsa de cuero que contiene botones secos de peyote. "Tras una pausa larga tomó uno de los botones. Lo sostuvo en la mano derecha, frotándolo varias veces entre pulgar e índice mientras canturreaba suavemente. De pronto dejó escapar un grito tremendo. -

¡Aííí!" (ibíd.: 156). Luego comienza a mascar lentamente el botón de peyote y señala al alumno que haga exactamente lo que él. El mascar le hace sentir al "yo" (al alumno) como un shock nervioso en el estómago. Sensaciones de desmayo. De repente, como en un sueño, "un alarido increíble salió de mí: ¡Aííí!" (ibíd.: 157). Y así los dos van mascando, lentamente, más botones de la sustancia, con el resultado de que todas las sensaciones de "sed, frío e incomodidad" desaparecen (Castaneda 2013: 158). Lo primero que nota el aprendiz es el cambio de su voz, la que parece alejarse de él. "¡Abuhtol ya está aquí!" dice don Juan. Y comienza a percibirse un ruido atmosférico de "una violencia e intensidad" desconocidas (ibíd.: 158), un ruido que evoca en el alumno una película de ciencia ficción, en que "las alas de una abeja gigantesca zumbaban al salir de un área de radiación atómica" (ibíd.: 159). Él quiere buscar apoyo en don Juan. "Me miraba, pero sus ojos eran los ojos de una abeja [...] . Sus labios formaban una trompa y de ellos surgía un ruido acompasado: 'Pehtuh-pehtuh-peh-tu'" (ibíd.: 159). El aprendiz vive convulsiones de terror. Cuando logra alejarse e ir a buscar agua de un arroyo cercano, se percata de que, de repente, puede ver en la oscuridad, junto con sentir una lucidez desconocida. "Pronto advertí que la luminosidad correspondía a la diástole de mi corazón, y la oscuridad a la sístole. El mundo se hacía brillante y oscuro y brillante de nuevo con cada latido de mi corazón" (ibíd.: 160). Mientras tanto, el arroyo se va expandiendo hasta convertirse en un lago enorme. El "yo" permanece acucillado a la orilla del lago negro. Reconoce, desde un bramido de fondo, animado al parecer por un viento alto, una melodía. "Era un conglomerado de sonidos agudos, como voces humanas, acompañado por un tambor bajo, grave. Enfoqué toda mi atención en la melodía, y nuevamente noté que la sístole y la diástole de mi corazón coincidían con el sonido del tambor y con la pauta de la música" (ibíd.: 161). La próxima sensación es un temblor de tierra que le tira al suelo, el terreno empieza a moverse y le hace deslizar al hombre al agua del lago. "Surqué las aguas del lago negro encaramado en un fragmento de la ribera que parecía un tronco de barro" (ibíd.: 162). El aprendiz tiene la sensación de ir a la deriva durante horas, hasta que el tronco de barro choca con tierra firme y lo deja en cuclillas en el suelo nuevamente. Se endereza y camina hasta llegar a un corral con grandes peñascos; ahí ve a un hombre sentado en el suelo. Se acerca hasta casi tres metros de él. El hombre vuelve la cabeza.

Me detuve. ¡Sus ojos eran el agua que yo acababa de ver! Tenían el mismo volumen enorme, el cintilar de oro y negro. La cabeza del hombre era puntiaguda como una fresa; su piel era verde, salpicada de innumerables verrugas. A excepción de la forma en punta, su cabeza era exactamente como la superficie de la planta del peyote. [...]

Sentí que me estaba presionando deliberadamente el pecho con el peso de sus ojos. Me ahogaba. Perdí el equilibrio y me desplomé. Sus ojos se desviaron. Oí que me hablaba. Al principio su voz fue como el manso crujir de una brisa ligera. Luego la percibí como música –como una melodía cantada– y "supe" que estaba diciendo:

- ¿Qué quieres? (Castaneda 2013: 163).

El aprendiz nos cuenta que se arrodilló frente al hombre-peyote, un ser de edad infinita – Mescalito 'en persona'–, y le habló de su vida. Empezó a llorar.

Me hizo seña de acercarme. [...] Mientras me acercaba, él apartó de mí los ojos y me enseñó el dorso de su mano. La melodía dijo: "¡Mira!" En medio de la mano había un agujero redondo. [...] Me asomé al agujero y me vi a mí mismo. Estaba muy viejo y débil y corría encorvado; chispas brillantes volaban en todo mi alrededor. Luego tres de las chispas me golpearon, dos en la cabeza y una en el hombro izquierdo. Mi figura, en el agujero, se irguió por un momento hasta hallarse totalmente vertical, y luego desapareció junto con el hoyo (Castaneda 2013: 164).

Los ojos de Mescalito se apaciguan. Y, de repente, el hombre de edad infinita y fisionomía corporal de la planta de peyote se va alejando. Salta como grillo, ganando distancia con rapidez. –"Saltó otra y otra vez, y desapareció en la lejanía" (ibíd.: 164).

Ya son las horas avanzadas del próximo día, domingo, 8 de julio de 1962. El reencuentro con don Juan se da en forma poco espectacular, ya que sucede en el lugar cercano al arroyo donde se separaron. Es el lugar mismo donde la experiencia transgresiva los separó, permitiendo al alumno entrar en la órbita territorial-espiritual de Mescalito. Los dos, aprendiz y maestro, emprenden el regreso por el mismo valle que caminaban el día anterior. Ahora ha llegado el momento de coleccionar el Mescalito. Todo lo anterior era preparación. Cortar la parte superior de la planta es cosa del maestro, colocarla en una bolsa y cargarla, cosa del alumno. Leemos sobre don Juan:

Cada vez que llegábamos a una planta de peyote, se acuclillaba frente a ella y muy gentilmente cortaba la parte superior con su cuchillo corto y serrado. Hacía una incisión al nivel del suelo y rociaba la "herida", como él la llamaba, con polvo puro de azufre que llevaba en una bolsa de cuero. [...] Luego se ponía en pie para entregarme el botón, que yo recibía con ambas manos, como él había prescrito, y colocaba dentro del saco (Castaneda 2013: 165s.).

De esta manera se van a recoger ciento diez botones de peyote. Cabe respetar las reglas precisas, como aquella de no dejar que los sacos toquen el suelo ni a una mata ni ninguna otra cosa.

Dos meses más tarde, don Juan comenta que Mescalito "casi" había aceptado al alumno. ¿Por qué casi? Dice Juan: "No te mató, ni siquiera te hizo daño. Te dio un buen susto, pero no uno malo de verdad. Si no te hubiera aceptado para nada, se te habría aparecido monstruoso y lleno de ira" (ibíd.: 167). Desde la percepción del alumno, "la experiencia había sido aterradora", de todas maneras (ibíd.).

#### 4. Post scriptum. Hacia un equilibrado minimalismo

Esto podría ser el momento de incurrir en una indagación más amplia de las pruebas a modo de iniciación, que el joven Castaneda tiene que enfrentar en compañía de Juan Matus; o, abriendo un marco comparativo, de reflexionar sobre rasgos fenomenológicos parecidos que se pueden encontrar en prácticas chamánicas de contextos diversos. Pero esto exigiría otro formato de estudio. En cambio, terminaremos con unos comentarios.

La sección recién leída del libro auto-etnográfico de Castaneda nos ofrece una variante del *viaje chamánico*. Es un término establecido, sobre el cual ya existe una literatura relativamente amplia, empezando con el clásico de Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*.<sup>7</sup> Como piensa Octavio Paz, en el caso del chamanismo el cruce entre antropología y literatura es particularmente llamativo. Lo que aquí está en jaque es menos el aspecto de invención fabulatoria de una persona que vive la experiencia transgresiva. Lo que resalta es que, con la conciencia alterada, el mismo concepto de ficción se hace cuestionable, porque 'la ficción' se puede convertir en una dimensión de la realidad (paradoja: *realidad practicada y percibida* al mismo tiempo). Sin embargo, no es que la ficción sea 'regalada' a la persona que entra en otro estado de conciencia; y aquí empieza realmente la ciencia del chamanismo y sus habilidades epistémicas –sus capacidades de generar conocimiento. 'La ficción' depende, de una manera no-determinista, de la preparación (ritualística), la modestia y la biografía vital de la persona que incurre en la experiencia. Aldous Huxley, en *The Doors of Perception: Heaven and Hell* (1954), escribe de su intensa experimentación personal con la mescalina. Ofrece una fenomenología de las visiones y saberes visuales que él mismo ha vivido bajo el efecto de la sustancia. Lo que nos enseña, sin necesidad de entrar en los detalles de su libro, es que las experiencias pueden variar en una larga escala entre "cielo" e "infierno".<sup>8</sup> Lo que implica, en el caso negativo, que pueden ser incluso destructoras. Es decir, entrar en estado de conciencia alterada es cosa seria y compleja. Y no nos referimos a los dedos levantados de aquellos que alertan ante el uso de drogas 'malas' por personas demasiado ingenuas, o adictas, porque los voceros dogmáticos no ayudan. En vez de esto, hay que indagar con modestia y precisión. Esta indagación debe enfocar, con los medios que hoy están a nuestra disposición, aquella experiencia transgresiva, practicada desde hace miles de años, cuya enorme envergadura cultural, fisiológica y (lo que no hemos discutido) estética requiere investigaciones aún mayores.

---

<sup>7</sup> Véase Eliade (1974), por ejemplo, las páginas 200-204. [en original: *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 1951].

<sup>8</sup> Véase Huxley (2004a).

Volvamos a la experiencia que el joven Castaneda –el "yo" narrativo de *Las enseñanzas de don Juan*– hace con el peyote cactus, culminando en su encuentro con "Mescalito": manifestación espiritual de la planta milenaria como un ser con cuerpo y cara. Esa experiencia no es unilateral sino contradictoria, aunque benéfica a fin de cuentas, lo que le da a la narrativa su razón de ser. Percibimos que el aprendiz del chamán Matus –quien de "sujeto" se convierte en "neófito", según Paz– vive experiencias de una *subjetividad diferente*, diferente de la del individuo occidental. Esa nueva subjetividad está marcada por un doble carácter: por un lado, el hombre sale de sus coordenadas acostumbradas de tiempo, espacio y entorno sinestético. Entra en un cosmos de ruidos y aguas y fluidez que le permite conocer al hombre-peyote. Ese se parece a un ser arcaico e híbrido: mezcla entre ser humano, tótem y cactus. El cosmos encontrado en el viaje genera en el alumno afectos primarios: asombro, miedo, percepción de la musicalidad del entorno y, al mismo tiempo, el tremendismo ruidoso de éste. Por el otro lado, el viajero está consciente de lo que le está sucediendo en cada momento, por ejemplo, de la capacidad adquirida de ver en la noche y de poder orientarse en el territorio. No se pierde. La ampliación de las esferas de conocimiento se expresa en un puente transitable entre materialidad y espiritualidad. Recordemos, al respecto, una formulación de Huxley.

Some of those who use spiritual exercises make progress in the life of the spirit; others, using the same exercises, make no progress. To believe that their use either constitutes enlightenment, or guarantees it, is mere idolatry and superstition. To neglect them altogether, to refuse to find out whether and in what way they can help in the achievement of our final end, is nothing but self-opinionatedness and obscurantism (Huxley 2004b: 274).

Ni la intencionalidad de cooptar lo espiritual, ni la ignorancia de su existencia, ayudan al aprendiz. En otras palabras, la paradoja está en alcanzar una sabiduría de sobriedad –sobriedad en términos epistémico-afectivos: primero, evitar la persecución de un objetivo fijo y acomodarse en un estado exento de ilusiones y obsesiones; segundo y al mismo tiempo, estar abierto a lo imprevisto e incluso a lo milagroso, y arriesgarse a ir al encuentro de ellos; tercero, vencer el dominio tóxico del ego sobre cuerpo y alma –desintoxicarse por camino de una sobriedad que, en el mejor de los casos, se vuelve actitud vitalmente renovadora. Pero, dicho sea de nuevo, lo "renovador" no tiene meta fija ni se puede planificar. 'Actúa', más bien, en forma inmanente; puede referirse al vencimiento de una enfermedad, un trauma; puede resultar en una actitud ecuánime frente a un drama o un conflicto; puede ser la alegría sobre la luminosidad de unos insectos; puede ser una sensación de agradecimiento planetario de estar viviendo; etc. Un maestro aprende a dialogar con la conciencia "otra" regularmente. Más que de una experiencia determinante se trata de un camino de experiencias.

En el caso del viaje que le lleva al joven Castaneda al encuentro con "Mescalito", y en otros viajes a lo largo de su narración, se manifiestan lecciones elementales. El camino hacia la espiritualidad no es nada fácil de seguir. Primero, cada ejercicio y cada proyecto de ir al encuentro de lo espiritual requiere una preparación tanto minuciosa como modesta. (Lo modesto es el respeto ante algo que es más complejo que lo que un ego individual permite captar.) La preparación implica un conocimiento de procedimientos ritualísticos. Un rasgo de muchos rituales es la creación rítmico-somática de un espacio propio, un espacio que permite salir de las sensaciones rutinarias de tiempo y lugar. Se trata de un 'regreso' al cuerpo, en donde la mente puede relajarse. Segundo, lo que requiere un respeto particular es el trato de aquella sustancia –aquel *medium*– que va a ser usada para entrar en la otra dimensión, que en nuestro caso es el peyote. Antes de siquiera tocarlo, hay que venerarlo, empezando con pedir permiso para entrar en su órbita. Cuando se habla con él, se necesita un lenguaje mimético, más allá de lo estrictamente verbal. Tercero, lo anteriormente dicho vale igualmente para el trato del medio ambiente, ya que la espiritualidad y sus figuraciones experimentables viven como parte del cosmos. El cosmos, en lo básico, no es otra cosa que la materia misma de la *ecología* – la inmensa red de sustancias, seres y fenómenos que vive en dinámica interacción sobre la base de energías incorporadas.

Cuarto, la entrada en otra dimensión de la conciencia no equivale a un éxtasis irrefrenado. Lo que se puede ganar en términos de transgresión, toca ahorrar en el nivel de ciertas glotonerías (literales y consumistas), por ejemplo, por camino del ayunar. Un enigma por explorar es lo que hemos llamado la *paradójica sobriedad*. Ir al encuentro de las manifestaciones espirituales implica el manejo cuidadoso de energías y recursos. Transgresión, por un lado, concentración y preservación por el otro. Con lo cual se contrasta también el camino mal guiado de la cultura consumista occidental. Los agentes psicoactivos –las "drogas" poderosas– nunca deben manejarse con los criterios de la ganancia y el uso irresponsable. Las costumbres del hiperconsumo producen exceso de basura, tanto en el medio ambiente como en los cuerpos humanos. Se hacen cada vez más tóxicos. En cambio, los viajes espirituales bien pueden favorecer un *equilibrado minimalismo como sabiduría ecológica*: concentración de energías, preservación de recursos, compartir las experiencias, los rituales y los dones del cosmos de forma sostenible, es decir con conciencia de sostenibilidad. Con esto hemos tocado también un quinto criterio del viaje chamánico: hay que saber regresar del viaje antes de que se desborde o disperse sus energías, regresar para poder emprenderlo de nuevo en otro momento. El aprendizaje es saber terminar, reflexionar y empezar otra vez.

Tales son las máximas que hablan de, o que pueden resonar desde nuestra relectura de un libro, *Las enseñanzas de don Juan*, cuya actualidad se tiende a relegar al pasado. Este pasado se asocia con la contracultura psicedélica que, hoy en día, ha dado lugar a otras tendencias identitarias como, por ejemplo, la de los "nerds" globales que cultivan pureza y salud (en lo exterior), mientras se alimentan constantemente de la intoxicación electrónica. Pero en las sombras de las zonas culturales en donde el individuo occidental experimenta, hoy en día, con la transgresión, hay una figura indomable. Se trata, según Paz, de "un vencido indomable". Las comunidades indígenas han convivido con el peyote –mediador y protector de las vidas y las cosmovisiones– desde hace aproximadamente 5700 años. Es decir, la figura del *chamán* está viva y presente, aunque pueda pasar como desapercibida muchas veces. Es aquella figura que transmite las técnicas y el conocimiento para un gran reto de enseñanza que no va a desaparecer. Hacerse alumno, es decir, aprender importantes lecciones de otredad, todavía es posible, aunque los multimedia pseudo-espirituales nos van alejando de esa posibilidad. A fin de cuentas, el peyote no es una droga ni un alucinógeno, tal como lo califica la terminología farmacológica. Es un don, un regalo del universo, una esencia ecológica que involucra tanto los cuerpos como las materias no orgánicas. Al mismo tiempo es frágil –la fragilidad suya es la misma que padece el planeta tierra bajo el impacto destructor de las potencias anti-ecológicas de la modernidad global. Y tal vez, este es el momento en que el lenguaje verbal está llegando a sus límites otra vez. No hay nada más que decir. Recordemos la formulación de Octavio Paz:

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 (Paz 2013: 26).

## **Bibliografía**

- CASTANEDA, Carlos (2013): *Las enseñanzas de Don Juan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- COURTWRIGHT, David (2000): *Forces of Habit: Drugs and the Making of the Modern World*. Cambridge / London: Harvard University Press.
- ELIADE, Mircea (1974): *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press.
- HERLINGHAUS, Hermann (2018): 'Towards a Cultural Pharmacology'. En: Hermann Herlinghaus (ed.): *The Pharmakon: Concept Figure, Image of Transgression, Poetic Practice*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 1-10.



HUXLEY, Aldous (2004a): *The Doors of Perception: Heaven and Hell*. New York: Harper.

HUXLEY, Aldous (2004b): *The Perennial Philosophy*. New York / London: Harper.

PAZ, Octavio (2013): 'La mirada anterior', Prólogo. En: Carlos Castaneda: *Las enseñanzas de Don Juan*. México: Fondo de Cultura Económica.

PAZ, Octavio (1990): *Corriente alterna*. México: Siglo XXI Editores.

SOLTYSIK MONNET, Agnieszka (2018): 'All is connected to All (Beyond Normative Perception): Maxine Hong Kingston and the Psychedelic Politics of the Counterculture'. En: Hermann Herlinghaus (ed.): *The Pharmakon: Concept Figure, Image of Transgression, Poetic Practice*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 125-144.