

LA MIRADA ANTERIOR

Octavio Paz

Prólogo a *Las enseñanzas de Don Juan*, de **CARLOS CASTANEDA**.

Hace unos años me dijo días Michaux: "Yo comencé publicando pequeñas plaquettes de poesía. El tiro era de unos 200 ejemplares. Después subí a 2 mil y ahora he llegado a los 20 mil. La semana pasada un editor me propuso publicar mis libros en una colección que tira 100 mil 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 un texto impenetrable. Recurso suicida. La verdadera defensa de la obra consiste en irritar y seducir la atención del lector 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 continuamente. De la capacidad de auto producción 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 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? 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 etnográfico 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. Esta experiencia se 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 alógico; 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 relate 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 ayahuasca 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." 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 Huatla, 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 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 prehispánico. 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 Castaneda. 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 sí la concebía como una monstruosa artimaña del demonio, porque la contemplaba desde la perspectiva del cristianismo. Pata los misioneros las creencias y prácticas religiosas de los indios eran algo perfectamente serio, endemoniadamente serio; pata 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 pata la recta comprensión del mundo indígena, lo mismo el antiguo que el contemporáneo, es la extraña 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 las 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.

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 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 períodos 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 en la primera fase de la iniciación. Sobre este punto Castaneda es explícito y terminante: una vez rota la percepción cotidiana 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 afirmar del mundo objetivo y del sujeto que lo mira, salve 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". 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 mementos 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 memento 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 movimiento 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 Ixtlán, 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 todo 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.

Octavio Paz

Cambridge, Mass.,
15 de septiembre de 1973.