

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
POSGRADO EN LETRAS

“DEL CUERPO ESCRITO: CHAMANISMO Y LITERATURA”

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRA EN LITERATURA COMPARADA

P R E S E N T A:

GRISELDA LIRA DÍAZ

MÉXICO, D.F.

2007



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A LOT, POR NUNCA
DEJARME VOLTEAR HACIA
ATRÁS.

CONTENIDO

INTRODUCCION.	3
 PRIMERA PARTE	
1. El chamanismo universal.	7
1.1. Hacia una definición del chamanismo.	7
1.2. ¿Quién y qué es el chamán?	9
1.2.1. El chamán andrógino.	22
1.2.2. La cosmología chamánica.	23
1.2.3. Los ritos y mitos chamánicos.	26
2. La cosmovisión mesoamericana.	28
2.1. La cosmovisión mesoamericana.	28
2.2. Las entidades anímicas.	31
2.3. El complejo nagualismo y tonalismo.	35
2.4. Los hombres religiosos: chamánes.	39
2.5. Estados chamánicos de conciencia: las plantas de los dioses y el sueño.	42
3. El chamanismo en México durante el siglo XX.	57
4. Neochamanismo	64
4.1 Origen	64
4.2 Características	65
4.3 Neochamanismo holotrópico	68
4.4 Neochamanismo tecnotribal	69
 SEGUNDA PARTE	
1. The Teachings of don Juan: a Yaqui Way of Knowledge.	73
1.1 El encuentro:¿ es importante que don Juan sea “real” ?	73
1.2 Las enseñanzas de don Juan: una filosofía corporal.	84
1.2.1 Las plantas alucinógenas.	86
1.2.2 ¿Metamorfosis o transformación en animal?	100
1.2.3 El lenguaje del desierto	103
2 A Separate Reality: Further Conversations With Don Juan.	105
2.1 La metáfora del ojo.	105

2.2	Semiología de las imágenes.	114
2.3	El oído como ojo.	123
3	Journey to Ixtlan: The lessons of Don Juan.	125
3.1	Hacia la construcción de un cuerpo alegórico.	125
3.2	Hacia la construcción de un cuerpo escrito.	155
4	Tales of Power.	156
4.1	Del cuerpo-escritura.	156
4.1.2	El soñador y el soñado	158
4.1.3	La escritura sensible.	159
	4.1.3.1 Escritura y tonal.	162
	4.1.3.2 Escritura y nagual.	164
4.2	El límite entre el texto literario y el texto antropológico	165
	Conclusiones.	169
	Bibliografía	173

INTRODUCCION.

El chamanismo es un concepto inmenso que se ha tratado de definir y controlar bajo los parámetros de las escuelas antropológicas. Los que lo han “entendido” se han desfasado de los objetivos de la teoría y han caído en las fascinaciones del espíritu, en el inconmensurable territorio del arte y sus múltiples puertas de acceso. Descubrir el momento preciso para entrar a otras realidades sin el permiso del canon requiere una actitud visionaria más que oportunista, respecto del cuestionamiento de lo que es antropología y lo que es literatura o de la aceptación de ambas como un híbrido nacido a partir de la necesidad de explorar las alternativas de la escritura.

Carlos Castaneda pertenece a una generación sedienta de experiencias psicodélicas y de misticismo en todos los ámbitos de la vida, no obstante, con deseos obsesivos de explicar el mundo a través de la ciencia. Su perspectiva del entorno refiere, sin duda, a problemáticas teóricas que hasta ese momento no se habían resuelto acertadamente en su área de trabajo, como el distanciamiento y la relación entre un antropólogo recolector y escritor de datos, con un escritor de ficción antropológica.

Richard de Mille (1980) compila, en su texto *The Don Juan Papers*, interpretaciones lógicas, tanto para la mente científica, como para la literaria, entre otras. Su aproximación logra un análisis fiable de los textos producidos por Castaneda, a quien explora interdisciplinariamente anotando las virtudes y carencias de éste; al mismo tiempo señala la necesidad de la antropología para vislumbrar los estudios comparativos y posmodernistas entre el arte y la ciencia. Uno de los capítulos que será el eje de esta tesis, *Fictions of Art and of Science or Does it Matter Whether Don Juan Really Exists?* explica como Joyce Carol Oates (1938),

[...] might have been the first to express in print the thought that Castaneda's books might be fiction, not anthropology [...]. Oates, however, was not expressing a critique but was saying the books seemed to create "characters" and to be of a recognizable genre that of the young man's initiation as we find it, say, in Hesse's *Siddhartha*. Oates was saying the books seemed too good to be factual descriptions, which is what they claimed to be, and that while anthropologists could better judge their scientific value, for her own part the books made more sense as fiction.¹

La legitimación de Castaneda, ciertamente, no es porque lo que escribe haya sido etnografía en todos los sentidos de la palabra, es decir, en que sus personajes sean reales o hayan existido, a pesar de mantenerlos en la incógnita por respeto y seguridad, del haber estado allí como testigo real de los hechos, del haber sido el autor del trabajo², de que lo que escribe sea el análisis de una cultura; sino de la capacidad para hacer un texto de ficción a partir de una información parcialmente "real", para hacernos creer que lo que escribió es literariamente concebible y aceptable.

El propósito de esta tesis es mostrar las alternativas de interpretación de los cuatro libros que considero más importantes en el trabajo de Carlos Castaneda: *The Teachings of Don Juan, A Separate Reality, Journey to Ixtlan y Tales of Power*. Se aproximará a los textos principalmente, desde una perspectiva antropológica y literaria, tratando en todo momento de encontrar una correlación entre ambas. No obstante, se ha recurrido al psicoanálisis, a la filosofía y a la etnometodología, con el fin de sostener las propuestas a ser analizadas; por lo tanto, la primera parte estará dedicada a presentar el basamento

¹ Paul Riesman, "Fictions of Art and of Science or Does it Matter Whether don Juan Really Exists?" en *The Don Juan Papers*. p. 207.

² Cfr. Clifford Geertz, *Works and Lives, The Anthropologist as Author*, pp. 18-20.

teórico respecto del chamanismo y la segunda, a analizar las obras de Castaneda desde una perspectiva literaria.

The Teachings of don Juan introduce la necesidad de entender un sistema complejo de prácticas chamánicas que involucran al ser y a su corporalidad. Éstas, no siempre sujetas al consumo de los alucinógenos, pero sí a las conductas del espíritu, tales como el desafío del autoconocimiento, de los insondables territorios explorados durante el éxtasis, y al quebrantamiento del yo al tomar éste la forma de un animal.

Debe puntualizarse que este texto tiene que ser apreciado como la iniciación de Carlos Castaneda en el área de la literatura, por eso en ciertos momentos de la diégesis se nota inseguridad en el desarrollo del tema e incluso debe de justificarlo con un esquema estructuralista para no caer en la falta de una teoría que lo sostenga científicamente, ya que eso exige la antropología de su tiempo.

A Separate Reality es un texto que ahonda en la búsqueda de una filosofía corporal basada en un sistema de creencias que reconcilian al cuerpo con el cosmos, la temática de la realidad no ordinaria rescrebaja las estructuras y provoca el desencadenamiento de metáforas y símbolos primordialmente visuales. El conocimiento del cuerpo mágico provocado por el consumo de alucinógenos, abre 'el ojo' interno del personaje principal quien será capaz de interpretar el universo de cada una de las imágenes y la semiótica del espacio en el que éstas aparecen.

La metáfora constituye el eje conceptual de este texto, ella es el único soporte que el héroe tiene para asirse dentro de la realidad aparte que le presenta el chamán. Aunado a ello, el recurso metafórico visual se define con los conceptos ver, como actividad normal del ojo y "ver", como connotación, la cual incita al cuerpo a "entender" su realidad dentro del mundo imaginario y expande sus fronteras para proyectarse en un cuerpo sin órganos en espera de ser transformado.

Journey to Ixtlan, demuestra una escritura más elaborada y por ende, más delineada en cuanto a su estructura literaria, a pesar de

presentar nuevamente las enseñanzas de don Juan. El texto manifiesta por sí mismo la tendencia a mostrar su temática de una forma más didáctica, de tal suerte que se puede comparar con algunos libros de sabiduría chamánica que tienen como objetivo mostrar el saber destinado a los escogidos.

Siendo una alegoría, la obra se analizará a partir de esta figura retórica y al mismo tiempo se tratarán de explicar los apartados enlazándolos con la primera parte de la tesis debido a que éstos tienen el contenido central de una realidad corporal interpretada a partir del chamanismo y manifestada por medio de la escritura.

El cuarto capítulo de este trabajo delimitará el objetivo de Castaneda como personaje, como corporalidad y sobre todo como escritor. *Tales of Power* es la develación de la escritura como acto mágico porque finalmente el protagonista asume su tarea de creador frente a múltiples realidades a ser interpretadas. El análisis estará encaminado tanto a comparar a la escritura con los complejos tonalismo y nagualismo, de tal suerte que se justifiquen las relaciones conceptuales entre antropología y literatura; como a mostrar los parámetros de diferenciación entre lo que es un texto antropológico y un literario, no obstante, se pretende puntualizar en las nuevas formas de escritura que han surgido en el ámbito antropológico y que sólo pueden encontrar su justificación en la literatura por conformar ambas un estilo específico al que se definirá como antropología-poética.

PRIMERA PARTE.

I. EL CHAMANISMO UNIVERSAL.

1.1. Hacia una definición del chamanismo.

El chamanismo se ha definido tradicionalmente como una técnica extática de orden místico-religioso, cuyo origen es esencialmente siberiano, sin embargo, no sólo se manifiesta en el Asia septentrional y central, más bien forma parte de las culturas prehistóricas y protohistóricas que se asentaron en el planeta y en las que la cacería y la recolección constituían el eje primordial de su vida cotidiana.

Según Carmen Blacker, la palabra *shamán*, derivada del védico *sram*, significa “calentarse o practicar austeridades”¹. Mircea Eliade asienta que el “vocablo nos llega, a través del ruso, del tungus *shaman*”². Ambos orígenes muestran la gran influencia de las antiguas religiones orientales, pero es necesario asentar que este fenómeno es en principio un sistema que surgió de las tradiciones masculinas de los cazadores del Paleolítico y que su epistemología aparece como la necesidad de los hombres por explicar los prodigios naturales y “sobrenaturales”, después de un largo proceso de experiencias cognitivas y emocionales derivadas de antiguas observaciones y de conocimiento empírico acumulado.

Para ciertos estudiosos como Wiercinski, el chamanismo fue un paso obvio del hombre*, en un mundo donde la alimentación, aunado a otras cosas, era parte fundamental de la selección natural. La cacería y la recolección obligaron a los grupos a tener ciertas divisiones de trabajo entre las mujeres, los hombres y los ancianos. La fusión de los elementos

¹ Carmen Blacker, *The Catalpa Bow*, pp. 317-318.

² Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, p. 22.

* A lo largo de este trabajo, utilizaré la palabra chamán dirigiéndome a todos los seres humanos que fueron “llamados” a desarrollar esta vocación indistintamente de su sexo. Algunas ocasiones, sí especificaré su género, pero no pretendo discriminar el trabajo de las chamánas, más bien trato de evitar confusiones en el uso de los términos.

económicos y sociales dio origen a un chamanismo más complejo y a una cosmovisión específica.³

Algunas escuelas antropológicas soviéticas argumentan que el chamanismo fue una especie de religión temprana caracterizada por cultos complejos que se asociaban al control de espíritus⁴. Sin embargo, determinar que el chamanismo es una religión, conduce a la problemática institucional del establecimiento de dogmas, porque el sistema de rituales y de creencias antiguas en el chamanismo no se caracteriza por un objeto común de adoración, *vr.gr.* el dios sol o Buddah.

Durante mucho tiempo se ha mantenido la definición proporcionada por Eliade, la cual sugiere que el chamanismo debe ser clasificado como una expresión mística. Ake Hultkrantz, por su parte, manifiesta que la tesis anterior es una aproximación de carácter histórico-textual que no establece la configuración mítico-ritual del chamanismo y que éste,

[...] is a complex system of beliefs which includes the knowledge of and belief in the names of helping spirits in the shamanic pantheon, the memory of certain text (sermons, shaman-songs, legends, myths, etc.). All these components are closely connected by beliefs given in the shamanic complex.⁵

Ante la falta de una definición “acertada” del chamanismo, se puede sugerir que la concepción anterior resulta ser la más convincente en cuanto que no es arbitraria para catalogar a éste fenómeno en una religión y además porque se adapta a los propósitos de este trabajo.

³ Cfr. A. Wiercinski, “On the Origin of Shamanism”, en *Shamanism: Past and Present*, pp. 20-22.

⁴ Cfr. Mihály Hoppál, “Shamanism: An Archaic and/or Recent System of Beliefs” en *Shamanism, An Expanded View of Reality*, p. 93.

⁵ Ake Hultkrantz, *The Religions of the American Indians*, p. 85.

Cabe señalar, que esta elección no busca devaluar las propuestas de otros investigadores, que en su momento serán útiles para esta tesis, más bien se trata de combinar las ideas de los autores y aceptar que la semilla sembrada por Eliade tiene cosechas diferentes.

1.2. ¿Quién y qué es el chamán?

A pesar de los usos y abusos del término chamán y de sus diferencias con curandero, hechicero, brujo y mago⁶; investigadores como Michael Harner, coinciden en que el primero es el especialista en el manejo de los estados particulares de conciencia evocados ya sea por el consumo de plantas psicoactivas o no⁷.

Jeanne Achterberg sugiere que en nuestra postmodernidad hipertecnológica, es difícil entender estos estados porque se tiende a explicar todo a través de la ciencia, por eso en occidente se le ha osado llamarles “estados alterados de conciencia”, ella propone identificarlos como:

the shamanic state of consciousness [which] represents a discrete altered state of consciousness [where] reality encountered is different from [...] the consensus reality (Castaneda's ordinary reality and Harner's ordinary state of consciousness) but not necessarily to be equated with other kinds of altered state of consciousness such as those noted in REM or dream sleep, hypnosis,

⁶ A pesar de que el chamán también cura a las personas de sus enfermedades, debe ser distinguido del curandero porque “[...] éste utiliza los exorcismos mágicos para eliminar la enfermedad y no necesariamente estados alterados de conciencia para adivinar su origen y tratamiento. Por otro lado, el brujo que se dedica a la magia benéfica o maléfica puede también utilizar preparaciones vegetales psicoactivas, aunque se especializan más en plantas de tipo delirioégeno y neurotóxico para administrarlas subrepticamente a enemigos o parientes del consultante.”(José Luis Díaz, “Plantas Mágicas y Sagradas de la Medicina Indígena de México. Etnofarmacología y Psiquiatría Experimental” en *Historia General de la Medicina en México I*, p. 233.)

⁷ Cfr. José Luis Díaz, *op.cit.*, p. 233.

meditation, while in a coma, or after taking psychedelic drugs.⁸

La especificidad marcada por los “estados chamánicos de conciencia”, permite situar al chamán en un cuadro de higiene mental “normal” respecto de los que lo estudian y de diferenciación social frente a la comunidad en la que se desenvuelve. Asimismo, el término atribuye a ubicarlo en una categoría espiritual más cercana al misticismo que a una probable manifestación de esquizofrenia.

El chamán se ha definido como técnico de lo sagrado y como maestro del éxtasis, pero antes de ser catalogado como tal, éste debe pasar por un proceso de “elección” (lo cual debe entenderse en un sentido figurado y en un sentido espiritual, pues esto implica un verdadero llamado de los espíritus a una vocación y a una diferenciación social del resto del grupo en el que se hace y nace el chamán), de iniciación, de curación y de maduración. En general, el destino chamánico se caracteriza por tener las siguientes manifestaciones, las cuales varían según la región en la que el fenómeno tenga lugar.

a. El llamado.

La “elección” de un chamán puede ser por sucesión hereditaria o por vocación espontánea, es decir, que en la primera, el individuo pertenece a un linaje de chamanes⁹ y que por lo tanto el conocimiento sagrado debe transmitirse de generación en generación, lo cual ciertamente, implica una institucionalización de la economía espiritual y

⁸ Jeanne Achterberg, “The Shaman: Master Healer in the Imaginary Real”, en *Shamanism*, p. 109.

⁹ “Los chamanes mayas actuales son los herederos de los grandes naguales mencionados en los textos indígenas escritos en la época colonial y representados en las obras plásticas prehispánicas.” (De la Garza, Mercedes, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, p. 171.)

“Si la sabiduría maya era transmitida a través del linaje, me había topado con la continuación contemporánea de las mismas tradiciones de las que el Chilam Balam de Maní había tomado su consejo del futuro cristiano hace más de cuatrocientos años. El antiguo sabio y profeta podía muy bien haber sido un distante abuelo directo del hombre que estaba frente a mí.” (Richard Luxton y Pablo Balam. *Sueño del camino maya*, p. 127.)

de la preservación del poder religioso como factor de control social, sin que éste sea por consecuencia negativo o autoritario, más bien que contribuya al equilibrio de la comunidad.

Por otro lado, el llamado recibido por los espíritus, convierte al chamán en un ente poderoso en cuanto a su capacidad para sanar y controlar a los seres encubiertos que provocan o permiten las enfermedades físicas y espirituales. La persona que fue escogida por los dioses para entrar y salir del espacio sagrado, tiene un íntimo encuentro con los ámbitos de la vida y de la muerte y con las fuerzas herméticas que los unen.

El verdadero chamán, según Mircea Eliade, se distingue de un poseso y de un médium porque:

El chamán domina sus “espíritus”, en el sentido en que él, que es un ser humano, logra comunicarse con los muertos, los “demonios” y los “espíritus de la Naturaleza”, sin convertirse por ello en un instrumento suyo.¹⁰

La elección del chamán debe considerarse como un hecho singular, pues rompe con las estructuras psíquicas de la persona, es decir, que todos los archivos mentales conformados a lo largo de su vida pasan a un plano secundario, ya que su transformación constituye la base primordial para la obtención de grandes poderes curativos.

b. La iniciación.

Esta es ante todo una crisis, es decir, un encuentro con las fuerzas capaces de descomponer y de destruir los padecimientos más severos e

¹⁰ Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, p. 23.

incomprensibles del cuerpo y de su psique. El chamán en su iniciación conoce los umbrales de la muerte y aprende a integrarla en su vida cotidiana, hace de la primera, la gran maestra en sus procesos de aprendizaje y la domina después de un acto heroico de resurrección.

La mayoría de los chamanes, en su periodo iniciático, superan la prueba severa de una enfermedad mortal; ésta se presenta como la puerta de acceso al conocimiento profundo de las realidades inmateriales. La desintegración física y psíquica de la que son víctimas, opera como el parámetro elemental para ejercer su actividad médica, pues para curar a otros, antes deben curarse a sí mismos.

La curación obliga al chamán a un proceso doloroso de reesquemización, en el que pueda ordenar sus miembros simbólicos en una nueva perspectiva del mundo. A través del sufrimiento y del dolor, encuentra el camino que le ayudará a vencer a los espíritus malignos. El descenso al inframundo, muchas veces es representado por el despedazamiento figurado, la extirpación de los ojos, la extracción de órganos y de humores corporales, así como el desprendimiento de la carne de los huesos. “Al liberarse de la carne evanescente y en descomposición, el chamán obtiene acceso al ser eterno, perpetuamente capaz de renacer de sus propios huesos.”¹¹

En ciertas comunidades existe un ritual propio para iniciar al chamán, el cual reincide básicamente en el “paso” de una vida a otra. Dentro de las ceremonias más importantes destacan las de la reclusión en la naturaleza, las inhumaciones simbólicas, el descenso metafórico a los infiernos, las pruebas extremas y el uso de cenizas o sustancias calcificadas.¹² Todo lo anterior, tiene como fundamento principal el que se olvide la vida pasada.

A continuación se tratará de explicar la función que cada uno de los elementos antes mencionados tiene en el actuar del chamán y cómo

¹¹ Knud Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, p. 114.

¹² Cfr. Mircea Eliade. *op.cit.*, pp. 45-71.

éstos serán determinantes en el proceso de instrucción que lo conducirá a la madurez. Los instrumentos varían según la cultura en la que el fenómeno chamánico tenga lugar, sin embargo, dentro de la investigación respecto del tema se halló que estos son los más comunes entre las culturas del continente americano.

- **La indumentaria.**

Es ante todo una expresión simbólica de la relación del chamán con la cosmografía religiosa de la cultura en la que se desenvuelve y la manifestación de su propio logos espiritual.

Aunque existen grandes variaciones entre las diversas regiones y pueblos en torno a este tema, el **traje**, por ejemplo, vincula al chamán con la naturaleza específica de su poder, así como con la fuente del mismo. Es decir, si los espíritus protectores o aliados se exhiben en el trance en forma de animales como un jaguar, un venado, o un oso, entonces la piel de los animales constituirá la base de la vestimenta, al igual que los huesos de estos. El atuendo permite y facilita la relación del chamán con los espíritus e impulsa la participación del primero en los poderes sobrenaturales que se le otorguen.

Sin dejar de lado la particularidad de los chamanes, cabe señalar que los objetos invocan los diversos poderes de la naturaleza y a su vez simplifican la parte del universo con la que el chamán está relacionado. El traje es así un microcosmos que transcribe el orden del universo al que sólo el chamán tiene acceso.

Debido a que el portador utiliza su traje en ceremonias sagradas, este último se considera igualmente sacro y por lo tanto, debe ser colocado en un espacio específico que no sea susceptible de profanación, ahí llegarán los espíritus y tomarán el cuerpo cuando a ellos les plazca.

Con el **tambor**, el chamán logra invocar la presencia de los espíritus y al mismo tiempo, el sonido monótono lo conducirá a alcanzar

su propio éxtasis. Comúnmente, la simbología del instrumento está relacionada con el arco del cazador y al chamán se le vincula con la flecha, que es lanzada hacia las alturas para mantener comunicación con las divinidades.

En muchos de los sueños iniciáticos, los chamánes visualizan al Gran Árbol Cósmico, de hecho, el material está simbólicamente relacionado con éste, pues la extracción de su caja proviene de la madera del Árbol, la cual ha sido seleccionada por los espíritus y por lo tanto, es de calidad sobrehumana.

[...] el tambor puede ser identificado con el árbol chamánico de múltiples peldaños, por el cual el chamán sube simbólicamente al Cielo. Trepano por el álamo o tocando el tambor, el chamán se aproxima al Árbol del Mundo y después sube efectivamente a él.¹³

La ornamenta del tambor, está ligada al simbolismo del éxtasis y la ruptura de los niveles durante el viaje. Además, el aro representa el Centro del Mundo, arquetipo del canal vivo de unión entre el cielo y la tierra, entre el mundo y el inframundo, a los que el chamán accede por la permisibilidad que su calidad de elegido le otorga.

Los huesos representan en los pueblos cazadores el origen de la vida, en el esqueleto habita el alma y “[...] por tanto puede esperarse la resurrección de los individuos, justamente de sus huesos.”¹⁴ Además constituyen la encarnación de la vida y de la muerte, así como el vínculo del chamán con la familia espiritual que lo acogió y le mostró el camino de sabiduría para sanar las aflicciones de su pueblo.

Cabe señalar que toda la indumentaria varía según la ceremonia y el pueblo en que la sesión chamánica tenga lugar, pero generalmente

¹³ Mircea Eliade, *op.cit.*, p. 139.

¹⁴ Mircea Eliade, *op.cit.*, p. 139.

éstas se desarrollan con los instrumentos antes mencionados, aunque algunas veces cambien de forma o tamaño, de acuerdo con la región y las tradiciones de la comunidad. No obstante, el simbolismo permanece como un elemento universal común a todas las culturas de cazadores-recolectores.

- **Los espíritus.**

Normalmente, un chamán no invoca a un espíritu antes de emprender el viaje extático, sino a un dios o a un semi-dios¹⁵ de su preferencia que sólo él conoce y al que sólo él rinde tributo. En otras palabras, un chamán hace uso de los espíritus, pero no puede utilizar a cualquier divinidad para sus fines de curación.

Soy hija de Dios y elegida para ser sabia. En el altar que tengo en mi casa están las imágenes de Nuestra Señora de Guadalupe, la tengo en un nicho. También tengo a San Marcos, a San Martín Caballero y a Santa Magdalena. Ellos me ayudan a curar y a hablar. En las *veladas* palmeo y chiflo, en este tiempo me transformo en Dios.¹⁶

- **El lenguaje secreto: el canto**

¹⁵ En el caso de María Sabina por ejemplo, ella invoca a Jesucristo, a los santos y a la Virgen de Guadalupe, los cuales podrían catalogarse como semi-dioses

“Tiempo después supe que los hongos eran como Dios. [...] Que tenían poder, que eran la sangre de Cristo.” (Alvaro Estrada, *Vida de María Sabina*, p. 36)

[...] era el Chicon Nindó, el que mora en el Nindó Tocoxx, el que es dueño de las montañas. El que tiene poder para encantar a los espíritus. El asimismo cura a los enfermos. [...] El Chicon Nindó había venido porque en mi sabio lenguaje lo había llamado. (*Ibid.*, pp. 43-44)

[...]“Estrictamente de acuerdo a la versión que Pachita daba de las operaciones, ella no era quien operaba a los pacientes sino que lo hacía *el hermanito*. Se refería a Cuauhtémoc, el Rey Azteca, o más bien al espíritu de él, que se posesionaba del cuerpo de ella para operar a un paciente.” (Jacobo Grinberg-Zylberbaum, *Los chamanes de México*, p. 81.)

¹⁶ Alvaro Estrada, *op.cit.*, p. 50.

El chamán tiene un “lenguaje secreto” que adquiere durante su iniciación por la instrucción de los espíritus y pocas veces por la enseñanza de otro chamán más sabio.

El fenómeno de la glosolalia¹⁷ es una muestra del contacto del chamán con la realidad incomprensible al ojo racional del ser humano. La comunicación que se ejerce a través de las locuciones mágicas es exclusiva del “elegido” y por lo tanto es particular.

[...]glossolalia and similar speech-phenomena occur in various forms during shamanistic rites of the New, and especially of the Old, World.¹⁸

Cada chamán tiene su propio lenguaje, que puede expresar en cantos, en gritos y en sonidos propios de la naturaleza. Cuando canta, el chamán trasciende a los espacios sagrados, ve a los espíritus buenos y malos, y se protege contra el mal.

De acuerdo con Joan Halifax “el canto chamánico representa, [...] una relación profunda entre el espíritu y la materia. El espíritu del aliento, al surgir del interior del organismo humano en forma de canto, puede ser comparado con el alma iluminada que resplandece a través de los ojos humanos”.¹⁹

El canto chamánico está cargado del poder proveniente de las divinidades, no existe una prelaboración de temas y de palabras, salen de la boca del chamán sin un intento previo por componerlas. Sin embargo, su estructura puede ser comparada con las de una poesía, como a continuación se muestra en un extracto de las palabras de la chamána oaxaqueña, María Sabina:

¹⁷ **Glosolalia** (en griego, *glossa*, 'lengua'; *lalein*, 'hablar'), término religioso para designar la práctica de hablar en un estado de éxtasis o trance y, en consecuencia, con un modelo de lenguaje diferente de los normalmente inteligibles. *Enciclopedia Microsoft Encarta 1998*.

¹⁸ L. Carlyle May, “A Survey of Glossolalia and Related Phenomena in Non-Christian Religions” in *American Anthropologist*, New Series, Vol. 58, No. 1 (Feb., 1956), pp. 75-96.

¹⁹ Joan Halifax, *Las voces del chamán*, p. 45.

Porque me diste tu reloj

Porque me diste tu pensamiento

Porque soy mujer limpia

Porque soy mujer estrella cruz

Porque soy mujer que vuela²⁰

El chamán aprende el lenguaje de los animales y conoce los secretos propios de la naturaleza. La amistad con la fauna y su propia transformación en animal, son la muestra clara de su integración en los planos ocultos al resto de los seres humanos.

- **El aliado animal.**

El chamán tiene un animal particular con el que guarda íntima relación pues éste le muestra los caminos ocultos en los que debe conducirse, es una especie de guardián porque le enseña las situaciones y los percances que debe evitar.

La comunicación entre el animal y el chamán tiene lugar exclusivamente en el plano mágico, su vínculo es secreto y nadie más puede involucrarse porque a veces de ella depende tanto la vida del chamán como la salud de la persona enferma.

De igual manera, la mutación* del chamán en animal, le permite ser reconocido por los espíritus que se hallan en la naturaleza. Si se convierte en un oso, entonces poseerá su fuerza y será respetado por otros animales de menor pujanza.

²⁰ Alvaro Estrada, *op.cit.*, p. 90.

* Cuando se habla de la transformación del chamán en un animal, no debe entenderse ésta en un fenómeno físico, sino en la transmutación del ente en el plano espiritual.

- **El uso de plantas y hongos alucinógenos.**

Ante todo debe especificarse que la utilización de las plantas y de los hongos alucinógenos en las culturas tradicionales es de carácter sagrado, su consumo está restringido a las ceremonias religiosas de curación o de adivinación y a un ámbito venerable determinado, por lo que no deben de estudiarse como en la subcultura de las drogas.

La ingestión de psicotrópicos permitía al chamán acceder a la realidad interior de los seres humanos y a averiguar, con ayuda del alimento divino, la causa de las aflicciones y el tratamiento específico.

Los viajes extáticos provocados por las plantas y los hongos,

[...] auxilian los procesos de curación de dos maneras: una, da al chamán o “mago” el don de la clarividencia, la capacidad perceptiva de descubrir la realidad oculta de las cosas, lo “sobrenatural en lo natural”, en el tiempo real y en el espacio, y la capacidad de obtener contacto y comunicación con seres sobrenaturales que se han vuelto visibles para él. La segunda, el mito y la planta mágica [...] ²¹

El chamán vislumbra a los alucinógenos como un regalo de las divinidades y sus conceptos de muerte por enfermedad están ligados al mundo espiritual, más que al físico. La farmacopea aborígen tiene su trasfondo simbólico-religioso que sólo puede ser interpretado por la sabiduría milenaria del psicopompo.

²¹ Peter Furst, *Alucinógenos y cultura*, p. 108.

Las plantas y hongos alucinógenos son innumerables, por lo que deben de estudiarse según las regiones y en un apartado especial. Sin embargo, la lista de los psicotrópicos más utilizados por el chamán, depende de los propósitos de la ceremonia religiosa o de curación, fenómenos que se tratarán más adelante.

- **Los sueños.**

Además de los alucinógenos, los sueños constituyen un factor elemental en la vida extática del chamán, pues a través de éstos puede encontrar la cura o la respuesta al malestar de sus pacientes, ya que los dioses, los espíritus y las almas de los muertos se comunican por medio de ellos.

Los sueños también son considerados dentro de los “estados chamánicos de conciencia” porque permiten al chamán acceder a los lugares de la mente desconocidos por el resto de los hombres. Estos viajes mentales lo convierten, además de adivino, en el psicoanalista de su pueblo. Al respecto, Claude Lévi-Strauss señala:

“The cure would consist, therefore, in making explicit a situation originally existing on the emotional level and in rendering acceptable to the mind pains which the body refuses to tolerate[...] The shaman provides the sick woman with a language, by means of which unexpressed, and otherwise inexpressible, psychic states can be immediately expressed.”²²

Lo anterior justifica que el chamán, en sus rituales de curación emplea lenguaje, baile o música, cuyo carácter simbólico se asemeja a la

²² Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, pp. 197-198.

práctica del psicoanálisis en el que se hace uso de la “cura hablada” que conlleva un lenguaje imaginario muy parecido al mítico.

Because pain is the relationship between the thing and its symbolic mode, the expression of painful experience through narrative, myth or other aesthetic means such as dance and performance results in a re-organization of the experience and subsequent release of symptoms. Both psychological and physiological trauma occurs because the subject experiences them immediately as living myth or language in action. Consider, for example, descriptions of pain as "burning," "stabbing," or "shooting."²³

Algunas de las diferencias, en términos generales, pueden ser que el chamán habla a sus pacientes pero el psicoanalista trata de que sus pacientes hablen y expresen por sí mismos su padecer. El trabajo del chamán depende de que el paciente crea en los mitos y conozca bien la historia; mientras que esto puede ser un obstáculo para el psicoanálisis. El chamán trata de conducir a su paciente por circunstancias predeterminadas y conocidas de antemano, pero el psicoanalista muchas veces no sabe hacia donde lo conducirá el proceso.

1.2.1. El chamán andrógino.

La eliminación de los contrarios – vida y muerte, luz y oscuridad, hombre y mujer- así como la reconstitución de los elementos de la

²³ *Idem.*

naturaleza, son la muestra clara de la madurez de un chamán, pues sólo él puede volver a la totalidad²⁴ original de los hombres y de las cosas.

En su iniciación, el chamán es alentado para aprender a eliminar las fracturas causadas por la separación del hombre con el mundo divino, al lograr disolver los dos espacios consigue el equilibrio y reconcilia las paradojas sexuales causadas por los opuestos.

Cuando un chamán incorpora su ser a la totalidad, tiene la ocasión de reconocer y comprender tanto la perspectiva masculina, como la femenina. Algunos chamanes representan su propia transformación mediante el uso de disfraces, máscaras, o ciertos atuendos propios del sexo opuesto.²⁵

La inquietud básica del chamán es trascender las realidades tangibles y crear un puente con los espacios ocultos inaccesibles al resto de los seres humanos. Cabe destacar que la androginia buscada por el chamán es uno de los elementos fundamentales de la cosmología de los pueblos de cazadores recolectores.

1.2.2. La cosmología chamánica.

Como se ha podido notar hasta este apartado, no existe entre las comunidades donde se presenta el fenómeno del chamanismo una

²⁴ Existen “mitos y teorías tradicionales que implican la unión de los contrarios y el misterio de la totalidad, lo que Nicolás de Cusa llamaba la *coincidentia oppositorum*” (Mircea Eliade, *Mefistófeles y el andrógino* p. 99.)

²⁵ Waldemar Bogoras relata la transformación sexual del neófito chukchi. El espíritu aliado o *ke'let* exige al joven volverse “un ser masculino blando”. [...] El proceso de transformación se manifiesta al recibir el joven la indicación, de parte de los espíritus, de trenzar su cabello como lo hace una mujer. Siempre en sueños, los espíritus prescriben, a continuación, que el joven vista ropa de mujer. (Los curanderos chamanes en ocasiones trenzan el cabello de un hombre enfermo o lo visten de mujer, a fin de disfrazarlo y engañar a los espíritus de la enfermedad así como para efectuar diversos ritos de curación). La tercera etapa de iniciación implica una metamorfosis femenina más completa del chamán. El joven sometido a este proceso renuncia a su comportamiento y actividades masculinos para desempeñar un papel femenino en la comunidad. De acuerdo con Bogoras, “desecha el lazo del pastor de renos y el arpón del cazador de focas y se entrega a la aguja y a la cuchilla para descarnar pieles.” (Joan Halifax, *apud* Waldemar Bogoras, *The Chuckchee*, p. 450-451, en *Las voces del chamán*, p. 35.)

“También existe el relato extraordinario acerca de una mujer kutenai, una profetisa, que se vistió de hombre para integrarse a una partida de guerreros.” (Joan Halifax. *op.cit.*, p. 38)

diferencia clara y tajante entre el mundo de los hechos y de la mitología, la realidad y la imaginación, la conciencia y el éxtasis, porque lo que sucede en el mundo “exterior” es tan real como lo que sucede en el mundo “interior”, no hay parámetros tan esquemáticos como en el mundo moderno.

Desde la perspectiva occidental materialista y nuestra teoría general del universo, lo anterior resulta imposible porque la realidad mágica es un fenómeno que no es susceptible de comprobaciones científicas.*

El chamanismo considera que el universo es una totalidad viva y cada elemento de éste tiene su propia “alma”. Todas las cosas poseen un espíritu y a su vez todos estos espíritus conforman un Gran Espíritu, el cual es el equilibrio y el centro de la razón de seres humanos, plantas, animales y recursos naturales.

Fundamentalmente, en el pensamiento mágico del chamán existen tres zonas cósmicas: el Cielo, la Tierra y los Infiernos, unidas por un “eje central” que tiene un “agujero” o “abertura” por donde pasan los espíritus cuando el chamán está en éxtasis. Estos espacios pueden ser atravesados por él, pues conoce el misterio de acceso entre una zona y otra.

Cada uno de los niveles tiene su propia simbología porque forman parte de los estadios sagrados, los cuales constituyen una dimensión desconocida y transhumana que no pertenece al mundo cotidiano de lo real visible. El “eje central”, por ejemplo, es concebido como el “Pilar del Mundo” que sostiene la Casa del Universo o habitación humana, que se

* En el siglo pasado, sin embargo, se hicieron diferentes estudios como el que propone Michael Ripinsky-Naxon con relación a la ciencia y al chamanismo, en donde trata de explicar que en el plano físico, la sanación chamánica consiste en la transmisión de la información hacia las células afectadas en forma de biofotones u otras ondas electromagnéticas con el fin de inducir al sistema a la salud. El chamán puede percibir esas ondas y conducirse en estado consciente hacia los planos tridimensionales producidos por la radiación de los fotones, los cuales viajan de un individuo a otro, asimismo, él sabe discernir el significado interno de las vibraciones, las cuales son interpretadas a través de símbolos que con el tiempo se convierten en mitos.(www.shamanicdimensions.net).

proyecta hacia el centro de todo lo creado y por lo tanto permite la ascensión al Cielo.

El “centro del mundo” también se representa con imágenes como el Árbol, el Puente o la Escalera, éstos son los vehículos de contacto con el cielo y todos sus elementos. El Árbol del Mundo, por ejemplo, hace un vínculo tripartito en el universo interno del chamán porque su cima abraza lo celestial-divino y permite un contacto más estrecho con lo sagrado, además induce la comunicación con el inframundo a través de sus raíces y establece un equilibrio a la mitad de su tronco.

La “Montaña Cósmica”, es otro elemento simbólico que también es muestra del Centro o del equilibrio que el chamán aspira a encontrar, pues durante su enfermedad iniciática, el ascenso significa el viaje hacia el interior del propio microcosmos del chamán.

Las escaladas a los símbolos anteriores muestran claramente el proceso de autoconocimiento que el chamán tiene durante su propio destino y se convierten además en el significado primordial de su propia historia; tales procesos hacen de su persona el integrante más sabio y más sensible de su comunidad.

Cada una de las partes del cosmos, incluyendo a los números, tiene su propia razón, el siete y sus múltiplos, el tres, el nueve y el dos constituyen, en cierta medida, el significado del macrocosmos que envuelve al chamanismo y a sus expresiones míticas y rituales.

El siete es, en ciertas tradiciones, el número de días que el chamán yace inconsciente, mientras los espíritus se encargan de despedazar su “cuerpo” e iniciarlo. El tres es el indicativo de las zonas cósmicas en las que el chamán se desenvuelve cotidianamente (cielo-tierra-infierno). El nueve es el múltiplo de tres e igualmente representa los niveles celestes y el dos hace hincapié en las dualidades simbólicas como: vida-muerte, femenino-masculino, cielo-tierra, etc.

Dentro del esquema del chamanismo, también el concepto de lo humano tiene su propio significado. En principio, para el chamán

deslindarse de su cuerpo físico y trascender al plano de lo “invisible”, lo deslinda de las características propias del ser humano “normal”, que no puede salir en éxtasis y conducirse a otros contextos, para regresar fácilmente e interpretar las visiones de su viaje.

Un cuerpo que externa su interior es por ende una estructura dividida y, por lo tanto, un recipiente en donde se encuentran múltiples contenidos. Desde tiempos remotos se ha considerado que el hombre tiene un cuerpo tangible, que tiene sus propias necesidades físicas como comer o dormir, pero también hay un “cuerpo” que no puede ser visto o tocado y que tiene su desenvolvimiento lógico, éste se conoce como espíritu.

Para el chamán el cuerpo externo permanece gracias al aliento de vida que es el alma, ésta inyecta al cuerpo vitalidad. El espíritu, por el contrario, es la identidad sagrada del individuo y se encuentra ligado a su conciencia. De esta manera, la conformación del hombre, al igual que la del cosmos es tripartita cuerpo-alma-espíritu.

Cabe señalar que la explicación anterior es simplemente una tipificación que se sujeta a conceptos occidentales y regionales que nos sirven para entender el universo interno del chamán. De hecho, en muchas ocasiones las experiencias extáticas descritas por algunos chamanes no encuadran en estas definiciones universalistas.

1.2.3. Los ritos y mitos chamánicos.

La ritología del chamán es la parte viva de su mitología, pues los actos que le permiten entrar al mundo sagrado son verdades trascendentes que el psicopompo ha aprendido de los seres encubiertos y que deben repetirse *in illo tempore* como una muestra de la separación con el mundo de lo profano.

Cuando un chamán realiza un rito, se encuentra encarnando una verdad eternamente presente que solo un elegido puede representar, por eso la indumentaria, el tambor y la máscara de los chamanes es la evidencia de todo un proceso mítico implícito.

Las múltiples ideologías que existen en el chamanismo respecto al tema de la mitología son innumerables, cada región cuenta con sus propios símbolos, sin embargo, puede hablarse de un inventario arquetípico que se presenta en la mayoría de los pueblos donde existe la práctica de las técnicas chamánicas.

Los herreros y los chamanes entre los buriatos*, por ejemplo, están en continua relación porque el fuego es un elemento que los asocia con los espíritus malos cuya labor primordial es hostigar y tratar de conducir a las almas al infierno. El ruido provocado por el trabajo del herrero aleja a estos espíritus y además el dominio que ejerce sobre el metal, le da un rango semejante al del chamán. El chamán desciende a los infiernos y controla a los espíritus que provienen de ahí, el herrero somete al fuego y por lo tanto a sus elementos análogos.

Lo anterior nos conduce a hacer hincapié en la importancia del fuego en la práctica chamánica, que si bien no es exclusivamente de ésta sino de toda la magia, es un elemento esencial en la definición del “calor místico”, inducido por alucinógenos, abstinencias e intoxicaciones que finalmente conducen al trance.

Cabe señalar que es necesario tener una cantidad de “fuego interior” para poder combatir a ciertos espíritus causantes de un mal y ser aptos para guerrear con la enfermedad. Por eso, en los rituales iniciáticos el chamán debe demostrar su habilidad para controlar el fuego.

* <http://www.buryatia.ru/buryats/iron.html>

Los rituales chamánicos y sus mitos son específicos de cada región²⁶, éstos sostenidos en la cultura en la que surgen y se desarrollan. El fenómeno chamánico mesoamericano y el siberiano tienen notables diferencias, aunque también ciertas similitudes, especialmente las de carácter arquetípico; por ejemplo, el ritual de consumo de hongos en Siberia varía respecto al de los hongos en la zona maya²⁷.

²⁶ “La historia sagrada de los koryak, que es una compilación de relatos conservada por tradición oral de generación en generación, contempla también el origen de los espíritus de los *Amanita muscaria*, llamados wa'paq. Está situada en una antigua época mitológica donde los animales y el hombre eran uno y en la cual, el héroe legendario Gran Cuervo (astuto y hábil chamán y mago) ayudó a los dioses a poner orden en el mundo. Ésta es la historia según fue consignada por el antropólogo ruso Vladimir Bogoras: *Un día Gran Cuervo encontró una ballena que, descarriada, se había acercado demasiado a la costa y había encallado en la playa. Gran Cuervo trató de devolver a su amiga ballena a sus compañeras de mar abierto, pero se encontró que no podía siquiera levantar la bolsa de tejido vegetal en que la ballena llevaba sus provisiones. Gran Cuervo voló entonces al cielo y pidió consejo al gran dios Vahiyinen [existencia], quien le ordenó ir a cierto lugar cerca del mar, donde encontraría unos espíritus blancos y espigados, tocados con sombreros de color carmesí, los wa'paq. Si comía alguno de ellos, obtendría la fuerza que necesitaba para levantar la bolsa y ayudar a la ballena a regresar a aguas profundas. Gran Cuervo fue al lugar donde habría de encontrar a los wa'paq, y allí Vahiyinen escupió sobre la tierra. Dondequiera que caía su saliva, los hongos brotaban: eran ellos los wa'paq. Una vez que Gran Cuervo comió algunos, se sintió tan fuerte y alegre que se puso a bailar. Los espíritus wa'paq le preguntaron cómo era que él siendo un hombre tan fuerte y poderoso, no podía siquiera levantar la bolsa de provisiones de la ballena, a lo que Gran Cuervo respondió: "Tienen mucha razón, soy un hombre fuerte, así que iré a levantar la bolsa de viaje." Gran Cuervo regresó adonde estaba encallada la ballena, alzó la pesada bolsa como si no tuviera peso alguno y puso a la ballena hacia su camino. Finalmente, Gran Cuervo dijo: "Quédese el amanita para siempre en la tierra y vean mis hijos, los hombres, lo que les enseñaré."* (6) <http://www.mind-surf.net/drogas/amanitamuscaria.htm> }

²⁷ “En México y Centroamérica los mayas asociaban el *Amanita muscaria* con las fuerzas sobrenaturales que controlaban los fenómenos meteorológicos tales como los relámpagos, pero no hay pruebas de que lo emplearan como embriagante sagrado. En la lengua maya-quiché de los indígenas guatemaltecos, el *Amanita muscaria* es conocido como *kakulya*, el nombre prehispánico que se daba al dios de los relámpagos, y los mayas de lengua tzetzal de México lo llaman *yuy chauk*, que significa "hongo de los relámpagos". Se ignora el motivo de esta relación, y aunque el *Amanita muscaria* se asoció en otro tiempo con una divinidad poderosa y bienamada, hoy se le teme y evita.” (*Idem.*)

2. La cosmovisión mesoamericana.*

2.1. La cosmovisión mesoamericana.

Para entender la concepción de los indígenas mesoamericanos respecto de lo sobrenatural, es necesario estudiar la perspectiva del universo que tenían en esa época, ya que es el resultado de un conjunto estructurado de sistemas ideológicos organizado por agricultores, cazadores, recolectores y normas gubernamentales que determinan la cosmovisión.

En primer lugar, se debe establecer que el ser humano no vivía de forma independiente a la naturaleza que lo rodeaba, es decir, que su actuar y su ser estaban en completa relación con los elementos que integraban al universo; como consecuencia, la geometría del cosmos era equivalente a la representación del cuerpo humano y viceversa. De este concepto, sobresale la idea de una oposición dual que segmenta a todos los componentes del mundo y más allá de éste.

El plano horizontal que conformaba al universo, separaba a la Gran Madre y al Gran Padre. Sobre esta división se deslindaban armazones pares importantes como: cielo y tierra, frío y calor, noche y día, viento y fuego, muerte y vida, lluvia y sequía, entre otros. Esto con relación al equilibrio corporal del hombre, significa la salud o la enfermedad, pues se consideraba que el ser humano estaba constituido por un principio de armonía que podía ser afectado por factores externos e internos.²⁸

* Toda la información vertida en este apartado destaca principalmente la interpretación que el Dr. Alfredo López Austin tiene del tema.

²⁸ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología I*, pp. 58-66.

Los antiguos mesoamericanos, principalmente los nahuas, dividían el cosmos

[...] en trece pisos celestes y nueve pisos del inframundo. [...] Cada piso celeste y del inframundo estaba habitado por diversos dioses y por seres sobrenaturales menores. Los dioses aparecen frecuentemente representados en parejas de cónyuges, como proyección de una concepción cósmica dual. [...] La superficie terrestre estaba dividida en cruz, en cuatro segmentos [pedernal, conejo, caña y casa]. El centro, el ombligo, se representaba como una piedra preciosa verde, horadada, en la que se unían los cuatro pétalos de la gigantesca flor, otro símbolo del plano del mundo [...] En cada uno de los extremos [...] se erguía un soporte del cielo [que representaba] a los cuatro árboles cósmicos [que también] eran los caminos por los que viajaban los dioses y sus fuerzas para llegar a la superficie de la tierra.²⁹

La gente, en términos generales, esperaba la determinación de los dioses, que circulaban cotidianamente por los soportes e influían en el destino de los hombres, pero había seres humanos capacitados para escapar de la superficie terrestre y acceder mediante rituales a estas zonas. Tales hombres, expertos en la inducción del sueño y de los estados “alterados” de conciencia eran los chamanes, de quienes se hablará en los apartados posteriores.

Los viajes al inframundo permitieron concebir al hombre en un ser dual capaz de trascender su limitación corporal y espacial; se creía, que el cuerpo se conformaba por órganos tangibles, cuyas reacciones estaban definidas por el “cuerpo interno” que guardaba una estrecha relación con

²⁹ *Ibidem.*, pp. 60-65.

lo sobrenatural. De hecho, este cuerpo no era una entidad inmaterial, sino una forma de materia integrada al cuerpo que podía participar de lo invisible durante la vida y después de la muerte.

La concepción espiritual de los indígenas difería bastante de la de los españoles, pues los primeros consideraban que el “alma” o *teyolía* no formaba parte exclusiva del hombre, sino de todo ser viviente, además ésta se describía como una materia sutil de aspecto etéreo que procedía de las sustancias con las que el hombre fue creado y que podía “salir” del cuerpo voluntaria e involuntariamente sin necesidad de que el hombre muriera.

Por otro lado, en la tradición religiosa mesoamericana, se creía que el cuerpo en su ordenamiento general respecto del equilibrio del cosmos, se conformaba por centros y por entidades anímicas que se vinculaban específicamente con los órganos. Sin embargo, aunque la energía anímica es común a los dos conceptos, debe establecerse la diferencia entre uno y otro, siendo así que, un centro anímico es,

La parte del organismo humano en la que se supone existe una concentración de fuerzas anímicas, de sustancias vitales y en la que se generan los impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permiten la realización de las funciones psíquicas.³⁰

Por eso resulta comprensible que hasta nuestros días, se hable de una persona a la que se le calienta el corazón, para explicar que se dejó llevar por sus pasiones, o que el esfuerzo supremo aunado a la ira, provocaba el endurecimiento del hígado.

López Austin propone en su investigación doce grupos que se refieren a la correspondencia entre un estado anímico y una parte del cuerpo humano; para el propósito de este trabajo solo se mencionaran

³⁰ *Ibidem.*, p. 197.

los más importantes, como son el grupo: *yol, yollo-* que está en relación directa con el funcionamiento del corazón y que en obvio se le atribuyen todos los procesos de vitalidad, conocimiento, tendencia y afección. El *tónal-* que se vincula a la valentía y que tiene gran vulnerabilidad a las acciones maléficas, pues logra abandonar el cuerpo aún en vida; el *ihío-* que es una materia anímica proporcionada por los dioses desde el nacimiento del individuo y que por sus características gaseosas se fortalece mediante la respiración; y el *a-* que se conoce como “la mollera de la cabeza” y de quien procede la alegría y las turbaciones.³¹

2.2. Las entidades anímicas.

De la cabeza, el hígado y el corazón nacen tres emanaciones vitales consideradas como dones divinos porque hacen posible la existencia del hombre y de otros seres. Estas son el *tonalli*, el *ihíyotl* y el *teyolía*. A diferencia de las dos primeras, el *teyolía* no se puede separar del ser humano vivo porque es una entidad central. No obstante, las tres deben existir en el cuerpo armónicamente ya que de su equilibrio depende la salud física y mental del individuo.

- El tonalli.

Es una entidad cuya raíz elemental significa irradiación, lo que la hace estar en completa relación con el Sol y por lo tanto, con todo el sistema calendárico establecido por el tiempo mítico o sagrado, ya que la fuerza emitida por este astro divino, se manifestaba como luz y calor a todos los seres que habitaban la superficie terrestre. Para confirmar la entrada de la energía en un recién nacido era necesario demostrar a través de un ritual, que el hombre se había vinculado con el cosmos y

³¹ *Ibid.*, pp. 207, 210, 212.

que su vida estaba condicionada a una “suerte” específica. Yolotl González señala que

[...]con la palabra *tonalli* se designaba el día, el periodo de tiempo en que brillaba el sol; pero también era “su destino”, “su estrella”, correspondiente a la fecha particular en la que nacía el individuo.³²

Gonzalo Aguirre Beltrán comenta que el *tonalli* :

- a. La ligadura mística entre una persona con un animal, [...] la cual se realiza momentos después del nacimiento*.
- b. La suerte que corre un individuo o el animal repercute en ambos.
- c. Las faltas del niño [...] o las de sus padres mientras éste alcanza la socialización, repercuten en su destino.
- d. El hombre adulto puede perder su *tonalli*, si causa el enojo del dios.
- e. El concepto *tonalli* se transformó en el concepto pérdida del alma y guarda un íntimo parentesco con la pérdida de la sombra.
- f. El *tonalli* puede salir por la “mollera” del niño y su tratamiento está relacionado con *Tonátiuh*, dios tutelar.³³

Cabe señalar, que la irradiación podía hacerse presente en la tierra a través de cuerpos luminosos celestes que como flechas herían a los seres humanos y transformaban su naturaleza. Les daban poderes y estos podían curar o hacer llover. Además, las fuerzas irradiadas por los

³² Yolotl González Torres, “El concepto del tona en el México Antiguo” en *Boletín INAH*, p.14

* “Quedaría preguntarnos, ¿por qué entonces para los indígenas actuales consideran que el *tona* es una especie de alma o de acompañante animal con que se identifica la vida de la persona? Creo que la respuesta puede estar en que, como originalmente la vida o destino de una persona se asociaba a su signo del *tonalpohualli*, el cual podía ser animal o cosa, esta idea degeneró o se popularizó mezclando la concepción de nahual y tona; y el *tona* o *tonalli*, en lugar de asociarlo al signo del *tonalpohualli*, lo asociaron a cualquier animal.” *Ibidem.*,

p. 16.

³³ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia*, pp. 105, 107, 109, 110.

dioses, se concebían como huevos luminosos calientes y gaseosos que eran representados por círculos.

Las características físicas del *tonalli* proveían al hombre de una fuerza determinada que lo sustentaba en su vida cotidiana y que igualmente le imprimía de un temperamento particular que lo unía a la voluntad divina. Del corazón y del hígado salía la energía que iba a mantener la estabilidad de la entidad, por eso cuando alguien sufría una hemorragia se trataba de comprobar si el *tonalli* aún permanecía en el cuerpo, observando el pulso en las articulaciones, donde se creía que las fuerzas invisibles extraían toda energía, del cuerpo o a través de la súbita pérdida de temperatura.

Dentro de sus peculiaridades, el *tonalli* era una entidad que no podía permanecer fuera del cuerpo sin su cobertura protectora, hecho que justifica su capacidad para introducirse o ser introducido en el “armazón” de otro ser vivo que no fuese su anterior poseedor. Tal hecho, contribuía a que el nuevo dueño se revitalizara con la energía de la entidad ajena.

La “salida” del *tonalli* se da en estados de ebriedad, por enfermedad, por consumo de alucinógenos, durante el coito, en el sueño y en la ensoñación. La exteriorización es muy peligrosa si no se tiene el control sobre ella, porque la entidad puede perderse o ser capturada por los hechiceros, quienes conducen al individuo paulatinamente a la muerte, ya que éste no puede vivir por mucho tiempo sin su *tonalli* fuera del cuerpo.

Se cree que los seres más ávidos de *tonalli* son los divinos, aunque también los seres humanos y sus propias fuerzas luchan por conseguirla. Los agresores habitan en cuevas, en bosques y en sitios que tengan cascadas, cerros, manantiales y barrancas. Por lo que se prevenía a la gente de abstenerse del sexo en periodos críticos de enfermedad, evitar el recorte de uñas y cabello (protector del *tonalli* que se puede salir

por la cabeza), usar amuletos y no acercarse a los sitios donde pudieran perder su entidad, así como no incitar cambios bruscos en la conducta. Si el *tonalli* había salido del cuerpo, los médicos trataban de recuperarla con alimentos que atrajeran energía como el chocolate, el chile y los listones rojos.

- **El *teyolía*.**

Esta entidad fue la que los españoles entendieron como “el ánima” pues esta viaja al mundo de los muertos cuando el ser humano pierde la vida. Se recibe por las divinidades cuando el niño es concebido en el vientre materno y sus funciones principales radican en el corazón, quien proporciona vitalidad, conocimiento, tendencia y afección.

Las características elementales del *teyolía* son que al estar dentro del cuerpo es caliente y fuera de él es frío, asimismo los tipos de corazón, que son blanco, duro, dulce, amargo, triste o crudo, influyen en el proceder de la entidad, sea para atraer el mal o para resistirlo. Los hombres que recibían la fuerza divina en su corazón adquirirían también el poder de la deidad, por lo que podían adivinar el destino de los seres humanos con facilidad.

De los daños que sufría esta entidad se refieren principalmente a los excesos cometidos en contra de su equilibrio y derivados principalmente de una conducta inmoral en el ámbito sexual y por las enfermedades de “origen acuático”, así como las ocasionadas por los hechiceros. Su tratamiento, según fuera el caso, se remitía a la confesión de las faltas y a su respectivo ritual de purificación o a la ingestión de medicamentos que expulsaran las flemas que oprimían el corazón.

Es sumamente importante advertir que esta entidad no puede ser externada a voluntad del individuo como el *tonalli* o el *ihíyotl*, de quien se hablará en el siguiente párrafo, pues es inseparable del ser humano

mientras viva o se encuentre en estados de conciencia que permitan su salida. Sin embargo, es indispensable que esté en equilibrio constante con las otras dos.

- **El *ihíyotl*.**

Esta entidad procede del hígado y cuando está fuera del cuerpo se le llama “aire de noche” por su característico olor nauseabundo y su maligna tendencia a atacar a los hombres, ya que procede de las envidias o de un fuerte deseo por dañar a las cosas. Como gas luminoso y frío, tanto en la vida, como en la muerte, tiene la propiedad de influir en otros seres negativamente si no se tiene control de éste, pero, al ser energía, puede aprovecharse para proporcionar vigor a un enfermo.

El *ihíyotl* puede ser externado de forma voluntaria durante la vida y su emanación no sólo procede de un ser vivo, sino de un cadáver. Además, puede ser revitalizado por las fuerzas de la naturaleza, que hace la sangre más fuerte y al estar en relación con un corazón fuerte hace a los hombres inmunes a la brujería.

2.3. El complejo nagualismo y tonalismo.

Ante la confusión que se origina entre los dos conceptos por su vínculo en cuanto al contenido mágico-religioso de ambos, se pretende aclarar en este apartado, las diferencias y las particularidades que los hacen ser identificados como sistemas elementales en la explicación de la conducta mística de los chamánes mesoamericanos.

El nagualismo, según Aguirre Beltrán, es un complejo místico de características mesiánicas que tiene su origen en la ansiedad provocada

por las contingencias de una agricultura temporal.³⁴ El nagual³⁵ puede ser un hombre bueno o malo; de acuerdo con Fray Bernardino de Sahagún, este sabio, mago, hechicero³⁶ o brujo, tiene rasgos ambivalentes porque

³⁴ Cfr. *Ibidem.*, p. 99.

³⁵ “Por su puesto los primeros en escribir sobre naguales fueron los sacerdotes españoles. Uno de ellos, el obispo Francisco Núñez de la Vega, menciona que padres y padrinos indios llevaban a sus hijos a los “nagualistas, que llaman maestros sabios de los pueblos, a quienes buscan para que les señalen y digan la fortuna de sus hijos y el nagual que les corresponde de por los calendarios y repertorios que tienen del Demonio” (Núñez, 1988: 477). El problema que presentan los datos ofrecidos por clérigos es que estos tuvieron una posición prejuiciosa en la mayoría de los casos y no aportaron con rigor la información de la que disponían, como en el caso de la “Carta XI Pastoral: Donde exhorta a todas las ovejas a que hagan una buena confesión de todos sus pecados y a los indios en especial para que detesten los errores supersticiosos de su primitivo nagualismo”, de las *Constituciones diocesanas del Obispado de Chiapa*, la cual fue redactada a finales del siglo XVII. (Núñez, 1988: 752-760) [...] Otros, como Jacinto de la Serna, basado en un informe de Hernando Ruiz de Alarcón, sostienen que *nahual*, proviene del verbo *nahualtín* disfrazar, esconder (Tranfo, 1979: 180 y 186, Alcina, 1993: 86-87) (Alejandro Martínez de la Rosa, *Revista de Literaturas populares*/ Año III / Número 2 / Julio-Diciembre del 2003.)

³⁶ Sería pertinente establecer la diferencia que existe entre un curandero, un chamán, un brujo y un mago. “Entre las comunidades indígenas son ciertamente los chamanes quienes se especializan en el manejo, las técnicas y los estados particulares de conciencia provocados por las plantas psicoactivas. Los curanderos se diferencian de los chamanes por el hecho de que utilizan exorcismos mágicos para eliminar la enfermedad y no necesariamente estados alterados de conciencia para adivinar su origen y tratamiento. Por otro lado, el brujo que se dedica a la magia benéfica o maléfica puede también utilizar preparaciones vegetales psicoactivas, aunque se especializan más en plantas de tipo deliriógeno y neurotóxico para administrarlas subrepticamente a enemigos o parientes del consultante. Desde luego que es difícil separar las prácticas de los usuarios de las plantas mágicas, ya que muchos de ellos mezclan la magia con la herbolaria y el manejo de estados particulares de conciencia.” (José Luis Díaz. “Plantas Mágicas y Sagradas...” en *Historia General...*p. 233.)

Por otro lado, el término mago desde la perspectiva occidental se puede explicar con lo que San Agustín define en *La ciudad de Dios* como: magia teúrgica, la que busca a Dios y trasciende hacia Él y la magia goética, que utilizan los magos para llevar a cabo un maleficio. Cfr. Libro IV, *La ciudad de Dios*.

Alfredo López Austin señala que “el hombre pretende ganarse la voluntad de los dioses sometándose a ellos con acciones estrictamente reguladas como oración, la ofrenda o la mortificación. Pero creyéndose parcialmente divinas, también crea técnicas de comunicación eficaz con la parte invisible de los seres que lo rodean. Se enfrenta así a la realidad subyacente de su mundo en un mismo plano – de dios a dios- , con una familiaridad que oscila entre el convencimiento y la agresión, entre la justa reciprocidad y el engaño, entre el diálogo abierto el ataque furtivo. Ejerce la magia. Manejan técnicas mágicas tanto los legos como los expertos. Las fuentes documentales describen cómo muchos hombres comunes utilizaban la magia para sembrar sus milpas, cortar árboles, cazar, pescar, viajar con seguridad, castrar panales, ahuecar el centro de los magueyes, etc. [...] pero contrasta este ejercicio fácil con los profundos conocimientos y los terribles poderes que se atribuían a los verdaderos operadores de la magia. Algunos de ellos derivaban su arte del aprendizaje; otros de la práctica del celibato, el ayuno constante o el encierro en los templos; o aseguraban tener poderes por la preñez portentosa de sus madres, por sus innatas marcas corporales o por haber nacido en signos calendáricos propicios; o decían haber adquirido sus conocimientos de la revelación en sueños o en una muerte transitoria; o eran magos por pertenecer a la comunidad formada por un poderoso patrono.” (Alfredo López Austin, “La magia y la adivinación en la tradición mesoamericana”, www.arqueomex.com (S2N3nMAGO69.html).

El *nahualli* propiamente se llama brujo que de noche espanta a los hombres, y chupa a los niños. El que es curioso deste oficio se le entiende cualquier cosa de hechizos, y para usar dellos es agudo y astutu, aprovecha y no daña. El que es maléfico y pestífero deste oficio hace daño a los cuerpos con los dichos hechizos, y saca de juicio y aoja. Es embainador o encantador.³⁷

Por otro lado, el nagual era un ser humano cuya vocación y facultades le venían directamente de la predestinación de su signo calendárico –*ce quiáhuitl*– y por ende de una elección divina.

Y decían que los que nacían en este signo serían nigrománticos o embaidores o hechiceros, y se transfiguraban en animales, y sabían palabras para hechizar a las mujeres y para inclinar los corazones a lo que quisiesen, y para otros maleficios.³⁸

Contradictoriamente, a pesar de la información otorgada a Sahagún por sus informantes respecto del carácter sacerdotal y místico del nagual, la perspectiva del fraile es básicamente europea y por lo tanto, comprende la actividad del nagual, como un proceso semejante a la hechicería europea, pero el nagual sabio y noble: “Solo estaba allá, en el templo; vivía como penitente en su interior. [Y nadie era su mujer] Por esto se decía *nahualli*, adivino.”³⁹

La transfiguración en la religión mesoamericana se les atribuía a los dioses, a los muertos, a los animales y al nagual. Es un fenómeno que debe comprenderse desde una realidad esotérica porque el cambio

³⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España* 2, Libro X, cap. IX, p. 597.

³⁸ *Ibidem.*, Libro IV, cap. XI, p. 248.

³⁹ Alfredo López Austin, *apud.*, Paso y Troncoso PM, fol58r., 127, en *Cuerpo humano e ideología*, p. 419.

de cuerpo no tiene lugar en el *bios*, sino en el imaginario*, aunque en la tradición popular se crea posible una metamorfosis absoluta del cuerpo del nagual en la cosa que quiere ser.

Para los especialistas en las artes del manejo de lo sobrenatural no existe, por tanto, identidad entre su cuerpo y el del ser en el que *algo* suyo se incorpora, ya sea que el nagualismo se realice durante el sueño o en estado de vigilia.⁴⁰

Ese *algo*, de lo que se habla en la cita anterior, se refiere a la salida del *ihíyotl*, la cual no puede ser externada a voluntad por cualquier hombre, como el *tonalli*, sino que se requiere de una facultad sobrenatural determinada por la predestinación que le viene de su signo, de conocimientos específicos en el arte del manejo de los estados “alterados” de conciencia y de ejercicios penitenciales propios del nagualismo.

El tonalismo, a pesar de que es una creencia semejante a la antes mencionada, se diferencia de ésta porque la entidad externada es el *tonalli* y contrariamente a que también se alberga en otro cuerpo, especialmente el de un animal, éste no es casual, sino que guarda una estrecha relación con el hombre, que al nacer, comparte su misma “suerte” o destino. De esta manera, el vínculo entre el ser humano y su *tona* (animal compañero) es permanente y definitiva. Para establecer una relación entre el ser humano y su *tona*, es necesario llevar a cabo rituales de unión, los cuales tienen lugar en los primeros días de nacimiento y generalmente el sacerdote se encarga de registrar, dejando ceniza en el piso del templo donde el niño es presentado, las huellas del animal que lo visitó.

* Este debe entenderse como el espacio en el que el chamán se desenvuelve y en el lugar en el que los mitos y sus personajes son reales.

⁴⁰ *Ibidem.*, p. 427.

Una interesante observación respecto del tonalismo la hace Aguirre Beltrán, explicando el trasfondo psicoanalítico del fenómeno, sugiere que,

[...] En la cultura zapoteca, donde el tonalismo parece haber tenido una intensidad sorprendente, la idealización del padre y consecuentemente, la formación del *super-ego* se prepara aún antes del nacimiento del niño. La ligadura mística entre padre e hijo, a partir del nacimiento, se prolonga al través de la ligadura del infante y el animal. Éste es un substituto objetivo de la *imago* del padre, por eso se le considera un protector o guarda personal.⁴¹

Finalmente, cabe señalar que los hombres religiosos capaces de manipular a las entidades y a los complejos requerían de una gran preparación, pero sobre todo de la aceptación de la comunidad en la que se desenvolvían como se verá a continuación.

2.4. Los hombres religiosos: chamánes.

Los individuos a la disposición de lo sagrado eran los únicos capacitados para conocer y transitar por los caminos de acceso a los espacios divinos. En cualquier ser humano, por su doble naturaleza, se desprendía el espíritu cuando se hallaba en estados de inconsciencia, pero sólo los “elegidos” tenían el conocimiento para ingresar con toda libertad a los espacios vedados e incomprensibles al resto de la gente.

Estos hombres, que manipulaban las prácticas del externamiento de las entidades, también podían interpretar los sueños y rescatar almas de enfermos, así como dictaminar las dosis adecuadas de medicinas naturales, eran los chamánes.

⁴¹ Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 107.

Si bien es cierto que en la actualidad el término está sumamente ultrajado por la comercialización de la “mística” popular y por el seguimiento de nuevas religiones, en este trabajo se hará uso de él porque la intención primordial es evitar confusiones debido a la gran variedad de especializaciones que existían en Mesoamérica respecto de los practicantes de la medicina y de la espiritualidad. Además, el objetivo de este apartado es explicar que un chamán es el que utiliza los estados “alterados” de conciencia para curar a sus enfermos, dando especial importancia a las vías de acceso a estos espacios.

Existe una gran variedad de nombres asignados a los hombres religiosos de acuerdo a su trabajo en el ámbito espiritual, pero únicamente se hará referencia a los que se dedicaban a la interpretación de los sueños, de las alucinaciones y del manejo de los estados chamánicos de conciencia, con su respectivo conocimiento de las plantas.

Además del *nahualli*, de quien se habló con anterioridad, el adivino interprete de las visiones era el *payni*, quien era igualmente curandero y conocía la herbolaria medicinal.

[...] consultan estas yerbas por medio de sus Médicos embusteros, que bebiendo responden a todas estas dudas: llámase el que tiene esto por oficio *Payni*, que quiere decir el que bebe purga o jarabe; páganles a estos tales muy bien, y si el tal médico no es muy científico en el oficio, o se quiere excusar del trabajo que causa beber estas bebidas, aconseja a los enfermos que la beban, o a los que pretenden saber de las cosas que les han hurtado, o perdidoseles, y dónde están o quien las tiene.⁴²

Como se explica en esta cita, el *payni* además de ser médico, es adivino, condición que también refiere a su conocimiento de las plantas

⁴² Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías...*, p. 235.

alucinógenas que le permiten “ver” otras realidades y encaminarse por espacios desconocidos; a diferencia del resto de los humanos con una percepción tridimensional “normal”.

En términos Jungianos, el chamán es el intermediario entre el mundo sobrenatural y el inconsciente colectivo. A través de su “oficina”, la sociedad entiende sus arquetipos porque éste conoce el simbolismo religioso de los mitos; el chamán los vive cada vez que desarrolla los rituales *in illo tempore* dentro de una comunidad y ésta lo certifica como médico de las almas debido a su capacidad para entrar y salir a voluntad hacia otras realidades

El chamán que se especializaba en la interpretación de los sueños era el *temiquiximati*. Éste era un hombre reconocido por su sabiduría y por su participación directa en los trabajos de la nobleza porque dominaba la oniromancia, la cual les resultaba de gran ayuda en sus empresas bélicas.

Muchas cosas habían o dejaban de hacer por los sueños, en que muchos miraban, de los cuales tenían libros, y lo que significaban, por imágenes y figuras. Interpretábenselo los sacerdotes o maestros que tenían aquel oficio.⁴³

La adivinación y la interpretación pertenecían a un culto determinado, pero con la llegada de los españoles se convirtieron en prácticas prohibidas de carácter satánico; de hecho, entre los indígenas, se consideraba un rito ordenado que tenía paradigmas bien establecidos y que se había transmitido de generación en generación, a través de la sabiduría acumulada en libros por los hombres sabios, quienes al ser intérpretes de sueños eran también naguales.

⁴³ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria...II*, p. 39.

Son pocas las referencias que la historia hace respecto de las chamánas, aunque los poderes del nagual son andróginos, pese a la influencia de la religión cristiana que los tachaba de maléficos, es muy interesante encontrarse con la existencia de lo femenino, representado por la bruja Malinalxóchitl, entidad contraria a Huitzilopochtli (asociado al día, al Sol).

[...] la dejaron dormida porque no era gente, se había hecho muy bellaca, que tenía por tarea ser comedora de corazones humanos, agarradora de pantorrillas humanas, embaucadora de gentes, descaminadora de gentes, hace comer “tecolotes” a las gentes, pues llama a todo ciempiés, araña y se vuelve hechicera, pues muy grande bellaca [...]⁴⁴

El poder de esta “bruja”, como se puede notar, lo adquiere en estado alterado de conciencia; no es considerada un ser humano “normal”, por lo tanto no es una gente, no es buena a los ojos de sus caracterizadores. Su proceder fue interpretado desde la subjetividad hispana y se vislumbra como una bruja europea. Conjuntamente, se mezcla la creencia del nagual malvado, mencionada por Sahagún y citada en el apartado 2.3, respecto del robo de almas y del vínculo sagrado del hombre con su animal protector. Además existe una planta curativa que se conoce por el nombre de *Tecólotl Iyatlia* (bebida del búho) que obviamente pudo haber causado confusión, sin dejar a un lado la posibilidad del consumo de este animal en rituales de adivinación, por ser un ave conocedora de los secretos de la noche y del destino de los hombres.

⁴⁴ Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, p. 28.

2.5. Estados chamánicos de conciencia: las plantas de los dioses, el sueño y el ayuno.

La relación del indígena mesoamericano con sus deidades se da, entre otras cosas, a través de la naturaleza, a la que considera como una manifestación de los espacios divinos. Esta correspondencia se fortalece cuando el indio explica la existencia de plantas que conducen a otras “verdades”, que en estados conscientes no se pueden percibir, e interpreta su permanencia en el mundo como un don divino, al que hay que venerar como sagrado.

La mitificación de las plantas y de los hongos alucinógenos desentraña el apego a definir una corporalidad en el hombre que está en completa relación con una espiritualidad que explica todos los fenómenos que lo rodean, los cuales pueden ser entendidos por la sabiduría proporcionada por el “alimento divino” que abre la topografía oculta a la percepción común del ojo humano y muestra una gama de elementos fantásticos que sólo pueden ser interpretados a la luz del imaginario chamánico.

La industrialización del planeta trajo consigo una descripción científica de todo lo que rodeaba al hombre y como consecuencia el estudio de las plantas y de los hongos se dirigió hacia la investigación del contenido de la química activa capaz de alterar la mente y construir un esquema propiamente “irreal” al común denominador coherente.

Dentro de los trabajos en etnofarmacología más completos está el de Evans y Hofmann, quienes definen a un alucinógeno como, “[...] sustancias químicas que, en dosis no tóxicas, producen cambios en la percepción, en el pensamiento y en el estado de ánimo, pero casi nunca

producen confusión mental, pérdida de memoria o desorientación en la persona, ni de espacio ni de tiempo.”⁴⁵

Un alucinógeno, según los autores, debe considerarse dentro de la clasificación de los narcóticos⁴⁶, a pesar de que el primero, no causa adicciones, pero sí se manifiesta en una alteración sensorial que conduce, según sea el caso de la droga consumida, a despersonalizaciones, cambios en la percepción de la realidad, incluyendo al espacio y al tiempo; así como la entrada a sueños que pueden llegar a ser más reales que los del mundo normal. La duración de las alucinaciones no toma mucho tiempo y se acaba su efecto cuando son metabolizadas o excretadas.

Por otro lado, es necesario hacer una llamada de atención profunda a la diferencia de contextualización entre el consumo del soma divino y la ingestión de psicodélicos en la subcultura de la droga, donde el principio fundamental no es la comunión sagrada con el dios, sino el mórbido conocimiento de “algo” que está fuera de todo contexto religioso.

En Mesoamérica, el consumo de plantas psicotrópicas es inmemorial, de hecho, José Luis Díaz sugiere que “probablemente la primera planta usada con fines rituales, adivinatorios y psicotrópicos fue la semilla de *Sophora secundiflora*, ingerida por grupos primitivos del desierto del norte de México y del sur de Texas hace unos 10,000 años.”⁴⁷

Las plantas, por su vínculo con la agricultura, estaban relacionadas y protegidas por Tláloc, dios de la lluvia. Su utilización era con fines medicinales y rituales, pues se consideraba que en todo estado de enfermedad o de salud se inmiscuía una entidad sobrenatural que determinaba el equilibrio corporal del ser humano. Por eso “es concebible

⁴⁵ Evans y Hofmann, *Plantas de los dioses*, p. 13.

⁴⁶ “Sustancia química como el cloroformo, el opio, la belladona, etc., que ejerce una acción más o menos intensa sobre el sistema nervioso central en orden al impedimento de las funciones propias del encéfalo y de la médula espinal.” *Enciclopedia Británica*.

⁴⁷ José Luis Díaz, *op .cit*, p. 231.

que su valor terapéutico fuese percibido como un modo de poner a los humanos en contacto con el dios, la causa de la enfermedad “divina”.⁴⁸

Hay un sinnúmero de plantas y de hongos sagrados en la farmacopea nativa que se utilizaban en el México antiguo para inducir los estados chamánicos de conciencia, pero para los propósitos de esta investigación solo nos referiremos al peyote (*Lophophora williamsii*), al toloache (*Datura inoxia*) y a los hongos sagrados (*Psilocybe mexicana*).

A. Péyotl (*Lophophora williamsii*)

Es una cactácea sumamente importante dentro de la selección de la selección de plantas sagradas, siendo así que, en Mesoamérica su consumo se daba en un contexto religioso que estaba conformado por mitos y ritos bastante elaborados. Uno de los primeros en dar informes acerca del uso del peyote fue fray Bernardino de Sahagún.

Hay otra hierba, como tunas de la tierra, que se llama *péyotl*, es blanca, hácese hacia la parte del norte. Los que la comen y beben ven visiones espantosas, o de risas; dura esta borrachera dos o tres días, y después se quita. Es como manjar de los *chichimecas*, que los mantiene y da ánimo para pelear y no tener miedo, ni sed, ni hambre, y dicen que los guarda de todo peligro.⁴⁹

Aunque a ciencia cierta no se sabe si los tarahumaras fueron de los primeros grupos indígenas en sacralizar al cacto, pues también se

⁴⁸ Bernardo Ortíz de Montellano, “Las hierbas de Tláloc” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, pp. 296, 297.

⁴⁹ Fray Bernardino de Sahagún, *op.cit.*, p. 666.

creo que tiene su origen entre los chichimecas; su consumo provocó entre los españoles grandes desconciertos, pues estos asociaron su ingestión con la superchería satánica europea, por lo que atacaron rotundamente su uso, obligando a que éste se convirtiera en una práctica prohibida.

Francisco Hernández, médico personal del rey Felipe II, estudió la medicina indígena y describió al peyote como una

[...] raíz de tamaño mediano [...] que no desarrolla ramas ni hojas; tiene una especie de vellosidad adherida y esto dificulta su descripción. Hombres y mujeres dicen que han sido dañados por él. Parece ser que su sabor es dulzón y moderadamente picoso. Se dice que proporciona alivio cuando se aplica machacado en las articulaciones doloridas. Se atribuyen maravillosas propiedades a esta raíz, si es que puede darse alguna fe de lo que comúnmente se dice a este respecto. Causa, en aquellos que lo ingieren, la capacidad de ver y predecir hechos.⁵⁰

Como es claro, casi todos los informes escritos por españoles respecto de la planta, eran para oponerse al consumo y culto de ésta, pues no tenían cabida entre sus dogmas y más bien, la práctica religiosa en torno al cacto estaba asociada al paganismo.

La descripción científica actual, muestra que el componente activo del peyote es la mezcalina y que,

[...] se reconocen dos especies de *Lophophora*, las cuales difieren morfológica y químicamente. Ambas especies [...] son plantas pequeñas, sin espinas, verde-grisáceas o verde-azulosas, con apariencia de cabeza. La parte superior o corona es suculenta, clorofílica y mide más de 8 cm de diámetro; está dividida radialmente por 5-13 costillas redondeadas. Cada tubérculo tiene una

⁵⁰ Francisco Hernández, *Historia natural de Nueva España*, p. 92.

pequeña areola plana, y de su punta surge un mechón de pelos de 2 cm de largo. Las flores campanuladas, blanquecinas o rosadas, generalmente solitarias, son de 1.5-2.5 cm de largo y nacen en el centro umbilicado de la corona. Los indígenas cortan la corona y la secan para ingerirla como alucinógeno.⁵¹

Los cambios cognitivos que producen su consumo son de orden intuitivo-sintético-espacial⁵² y el contenido de las alucinaciones varía según el contexto cultural al que pertenezca el individuo y si éste se encuentra en una ceremonia religiosa conducida por un chamán o no. El testimonio personal de Aldous Huxley en su obra *The Doors of Perception*, muestra claramente los efectos que la planta causó en su cuerpo después de haber ingerido el cacto.

- (1) The ability to remember and to “think straight” is little if all reduced.
- (2) Visual impressions are greatly intensified and the eye recovers some of the perceptual innocence of childhood, when the sensum was not immediately and automatically subordinated to the concept. Interest in space is diminished and interest in time falls almost to zero.
- (3) Though the intellect remains unimpaired and though perception is enormously improved, the will suffers a profound change for the worse. The mescaline taker sees no reason for doing anything in particular and finds most of the causes for which, at ordinary times, he was prepared to act and suffer, profoundly uninteresting. He can't be bothered with them, for the good reason that he has better things to think about.
- (4) These better things may be experienced (as I experienced them “out there”, or “in here”, or in both worlds, the inner and the outer,

⁵¹ Evans y Hofmann, *op.cit.*, p. 48.

⁵² Cfr. José Luis Díaz. *op.cit.*, p. 236.

simultaneously or successively. That they are better seems to be self-evident to all mescaline takers who come to the drug with a sound liver and an untroubled mind.⁵³

- **Significado mitológico y religioso.**

Como se ha venido señalando, el consumo de la *Lophophora williamsii*, además de inducir cambios cualitativos en la consciencia, también es de carácter medicinal, adivinatorio y religioso. La práctica sacramental más importante es la de la cacería del peyote*, que indudablemente debe tener su correspondencia en la dependencia de los antiguos indígenas a la cacería y a la agricultura.

La recolección del peyote comienza con una purificación ritual que comprende prácticas ascéticas de abstinencia sexual, ayuno – normalmente sólo llevan tortillas al viaje- y confesión pública de los pecados que son perdonados en un ritual específico celebrado por el chamán – *mara'akame*- Cuando los peregrinos llegan a *Wirikuta*, lugar sagrado, donde está el dios Peyote, se bañan, rezan y bailan por la fertilidad de sus campos, invocan la protección de sus deidades y posteriormente, la gente que por primera vez asiste a las ceremonias, se venda los ojos para simbolizar la ceguera natural del hombre para “ver” las cosas sagradas, las cuales sólo pueden ser vistas por el chamán, quien lo conduce con cantos y oraciones hasta los espacios cósmicos habitados por el dios.

⁵³ Aldous Huxley, *The Doors of Perception*, pp. 7-8.

* Entre los huicholes se le da el nombre genérico de *hicuri* y entre los tarahumaras como *hiculi*.

Dijeron los dioses de los Cuatro Puntos:
“Esta debe ser nuestra ofrenda. Así siempre nos será entregada.”
“Dime Aurratemai, dime Nakawé
¿Cómo haremos para que los niños no sigan enfermándose?”- pregunta Kallaumari
“Esta es nuestra respuesta:
Hagan una flecha, una jícara, una vela.
Después deben cazar un venado.
Si hay vida para los niños,
Un venado tiene que morir.”⁵⁴

Cuando el peyote “aparece”, el chamán “ve” sus rastros, las huellas del “venado” y lanza una flecha en dirección a éste, entonces los peregrinos comienzan a recolectar el cacto, que guardan para compartirlo en sus casas con los que no asistieron al ritual. En ese instante, se realiza la ceremonia del tabaco, que el chamán reparte a todos, para bendecir al fuego y purificar el entorno de los malos espíritus.

El viaje al *Wirikuta* es el regreso al paraíso, el paso a lo sagrado que hace recordar al hombre su origen divino y la intrascendencia de su cuerpo físico. La “trinidad” huichola: venado, maíz, peyote, es un concepto que se remonta a los tiempos de la creación. Esta era paradisiaca antecede a la separación entre plantas y animales; el peyote representa el eslabón con lo sobrenatural.⁵⁵

Entre los tarahumaras, la danza del peyote puede llevarse a cabo en cualquier época del año, de hecho, en ocasiones se incorpora a otras fiestas. La ceremonia comienza con una purificación previa que culmina con una danza alrededor del fuego, las mujeres muelen los cactos recolectados en el metate, procurando que no se vierta ninguna gota. Cabe señalar que la fogata se hace con dos leños acomodados en forma perpendicular, uno dirigido al este y el otro al oeste, en el que también se

⁵⁴ Fernando Benítez. *En la tierra mágica del peyote*, p. 90.

⁵⁵ Cfr. Fernando Benítez, *op.cit.*, pp. 153-173.

ubica el chamán y la cruz a su lado opuesto. El cacto se coloca junto a esta última y después de alabarlo, lo reparten al guía y a los asistentes. Las ceremonias de curación se realizan al amanecer, primero se danza y luego el chamán golpea tres veces con su bastón el suelo. El rito final envía al peyote de regreso a su lugar sagrado.

B. Teonanácatl (*Psilocibe mexicana*).

Estos hongos son reconocidos en la historia por su esencial carácter sagrado y por su utilización en ceremonias religiosas únicamente. “La carne de dios”, como solían llamárseles, eran repulsivos para las autoridades eclesiales españolas.

Poseen otro método de intoxicación que intensifica su crueldad; usan para eso un cierto tipo de setas pequeñas [...] así llegan a ver miles de visiones, especialmente serpientes [...] En su lengua llaman a estos hongos *teunamacatlth*, que significa “carne de Dios” o del Diablo, a quienes ellos adoran; de esta manera, con tal amarga vitualla, su cruel Dios los respalda.⁵⁶

Como es lógico, el culto se mantuvo en secreto durante cuatro siglos y no fue sino hasta los años treinta cuando se logró determinar su composición química, que también dio como resultado el descubrimiento de otras especies de hongos y despertó el interés de Gordon Wasson por estudiarlos en los años sesenta.

La región en donde se encuentra, permite a diferentes grupos indígenas (mixtecos, mazatecos, nahuas y otomíes, entre otros) hacer uso

⁵⁶ Fray Toribio de Benavente, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, p. 32.

de ellos y es muy interesante descubrir que cada chamán tiene su especie favorita, aunque cada una se utiliza con fines específicos.

Los componentes químicos más importantes del hongo es la psilocibina y la psilocina, el hongo que la contiene,

[...] crece en altitudes de 1375-1675 m, especialmente en regiones con rocas calizas; también en forma aislada o muy esparcidas entre el musgo, en prados húmedos y en bosques de pinos y encinos. Es una de las especies alucinógenas más pequeñas, y que alcanza una altura de 2.5-10 cm. El pileo es cónico-campanulado, o con frecuencia hemisférico, o de 0.5-3 cm de diámetro, de un color paja pálido o paja verdoso (algunas veces de color café rojizo) cuando está fresco.⁵⁷

La importancia de la *Psilocibe mexicana* en la vida religiosa mesoamericana se descubre en todos los hallazgos arqueológicos, que en su mayoría, están vinculados con la mitología y con el chamanismo; los animales y las personas que se representan se perciben en estados de contemplación o éxtasis y se distinguen como hongos de otras figurillas por el sombrerete en la parte posterior (que también puede confundirse con representaciones fálicas); sin embargo, no se sabe a ciencia cierta que uso tenían dentro de los rituales.

Acabado el sacrificio y quedando las gradas del templo y patio bañadas de sangre humana, de allí iban todos a comer hongos crudos; con la cual comidos salían todos de juicio y quedaban peores que si hubieran bebido mucho vino; tan embriagados y fuera de sentido, que muchos de ellos se mataban con su propia mano, y, con la fuerza de aquellos hongos,

⁵⁷ Evans y Hofmann, *op.cit.*, p. 54.

veían visiones y tenían revelaciones de lo porvenir, hablándoles el demonio en aquella embriaguez.⁵⁸

- **Significado mitológico y religioso.**

Los hongos producen alucinaciones que evocan a los espíritus de los niños o de gente diminuta que simboliza a un Edén mágico propio de las historias tradicionales en cualquier cultura. En Mesoamérica, la entrada a estos mundos, según Gordon Wasson se hacía a través de dos clases de ritos adivinatorios nocturnos,

[...] en una de ellas, el chamán lanza granos de maíz, y por la forma en que caen en un lienzo tendido frente a él conoce las respuestas a las preguntas que se le plantean. Fuma un puro fuerte y para reforzar su virtud agorera suele tomar hongos u otros alucinógenos. Sus respuestas brotan tras largos períodos de silencio, y mientras se concentra en las preguntas suda profusamente.

[...] La otra clase de velada es la que ejecuta el chamán, [...] éste toma los hongos y decide quiénes de los presentes tomarán los hongos y cuántos pares deberán ingerir.⁵⁹

Los hongos, al ser considerados como el soma divino, tenían una relevancia religiosa que se manifestaba en las diferentes expresiones poéticas vertidas por la elite sacerdotal, las cuales hacen hincapié en la relación íntima del hombre con la Naturaleza y con la inmensidad sobrenatural “ignorada” por él.

⁵⁸ Fray Diego Durán. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme.*, p. 24.

⁵⁹ Gordon R. Wasson., *El hongo maravilloso teonanácatil*, p. 58.

embriagan?
embriagan?

Sacerdotes, yo os pregunto:
¿De dónde vienen las *flores* que
embriagan?
¿De dónde vienen los cantos que
embriagan?

Los bellos cantos sólo vienen
De su casa, de dentro del cielo
Sólo de su casa vienen las bellas *flores*.⁶⁰

Aunque muchos estudiosos argumentan que las *flores* no se refieren a los hongos específicamente, la palabra hace referencia a los entéogenos floridos que están en relación directa con el dios Xochipilli, príncipe de las flores, y por ende con el Árbol Sagrado de Tamoanchan, el cual fue herido a la mitad del tronco y de él surgieron los dioses creadores.

El Árbol Floreciente erguido está en Tamoanchan; [...] ese nuestro dios por quien todo vive.⁶¹

C. Toloatzin (*Datura innoxia*).

Su nombre castellanizado es el toloache y se utilizaba principalmente como medicamento para curar las fiebres y los dolores; mezclado con otras hierbas se hacía una infusión para sanar el cólera y las flemas, aunque debía tenerse mucho cuidado con su manejo porque podía causar enajenación, visiones y delirios. Francisco Hernández comenta que:

Comen estos los indios de noche, después de ayunar todo el día y de purificar toda la casa, para encontrar así las cosas que han perdido o

⁶⁰ Ángel María Garibay K., *Poesía náhuatl II*, p. 77.

⁶¹ *Ibidem*. I, "Poemas de Huexotzinco", p. 139.

les han robado, y poder ver, encerrados dentro de su casa, la imagen del ladrón.⁶²

La planta, como lo sugiere la nota, también se utilizaba en las ceremonias de adivinación, pero como deidad, es considerada entre los indígenas como un ser maligno. “Crece en las zonas cálidas que van desde el sur de Estados Unidos al centro de México, hasta Honduras, Nicaragua, Antillas y Sudamérica. Su distribución secundaria es en algunas regiones tropicales y subtropicales del Viejo Mundo. En México se localiza en Baja California Norte y Sur, Chiapas, Chihuahua, Coahuila, Durango, Guanajuato, Veracruz, Querétaro, Yucatán, entre otros.”⁶³

Es una hierba perenne de más de 1 m de alto, grisácea debido a finas vellosidades que tiene sobre el follaje; las hojas desigualmente ovadas o subenteras miden más de 5 cm de longitud. Las flores dulcemente perfumadas, erectas, de 14-23 cm de longitud, son blancas, con tintes rosas o violetas y una corola de 10 puntas. El fruto colgante es casi globoso, de 5 cm de diámetro cubierto de afiladas espinas.⁶⁴

Además de sus efectos medicinales, la *Datura inoxia*⁶⁵ provoca alucinaciones visuales y alteración en la concepción subjetiva del tiempo.

⁶² Francisco Hernández, *op.cit.*, p. 370.

⁶³ www.conabio.gob.mx

⁶⁴ Evans y Hofmann, *op.cit.*, p. 42.

⁶⁵ Federico Soto Gracia, especialista en narcodependencia, asegura que el abuso en el consumo del toloache puede producir cuadros de sicosis en los que se tienen alucinaciones visuales y auditivas, "creando imágenes persecutorias y terroríficas, que provocan que el individuo actúe en función de dichas alucinaciones, es decir, puede salir despavorido por una imagen o buscando un sonido, lo que genera un grave estado sicótico que puede durar hasta 72 horas, a diferencia de otros alucinógenos, como los hongos y el peyote, cuyos efectos más prolongados no superan 12 horas". Alertó que el consumo de esta planta puede ser "muy peligroso", ya que el uso popular no incluye dosis exactas ni se conoce la cantidad precisa de alcaloides que podría ingerirse. Afirmó que el uso prolongado de alguna sustancia elaborada con toloache puede afectar severamente el funcionamiento normal del cerebro al alterar el equilibrio natural de los neurotransmisores. Al respecto, Juan Núñez Farfán, investigador del Instituto de Ecología (IE) de la

Los demás sentidos también se afectan principalmente el oído. Puede haber percepción de sensaciones transformadas en otras. De tal forma que, en realidad, resulta difícil prever el tipo de alucinaciones y sensaciones se desencadenarán ya que pueden resultar desagradables para el individuo. Hay una característica profusión de ideas que el individuo se ve incapaz de verbalizar ordenadamente. El consumo de esta sustancia disminuye la memoria reciente y la capacidad de atención.

Los efectos de todas las especies de *Datura* son semejantes, ya que sus constituyentes químicos son muy similares. Así, resulta evidente que en gran medida sus repercusiones se manifiestan a nivel del Sistema Nervioso Central. La actividad fisiológica comienza con un estado de lasitud, que va avanzando hasta llegar a un periodo de alucinaciones, seguido por un sueño profundo y la pérdida del conocimiento.

- **Significado religioso y mitológico.**

De la veneración que se tiene por la planta, surgen diferentes manifestaciones artísticas que muestran la analogía de las visiones simbólicas con su vida cotidiana, inmersa en un contexto religioso y sobrenatural determinado.

UNAM y especialista en el estudio evolutivo y genético de la *datura stramonium*, señaló que el toloache cuenta con mecanismos químicos defensivos, como su alta toxicidad, que la hacen resistente al ataque de la mayoría de los herbívoros, aunque existen por lo menos dos insectos "especialistas" que sólo se alimentan de las diversas especies de toloache en nuestro país. Núñez Farfán destacó que el uso popular del toloache, vinculado al consumo de "té para el amor", en realidad se utiliza como "un acto de venganza y no de amor, por su alta toxicidad, ya que en la Europa medieval también fue utilizado como un veneno similar al arsénico". (www.jornada.unam.mx/2005/06/24/a02n1cie.php)

Comí las hojas de toloache
Y las hojas me marearon.
[...] Comí las flores del toloache
Y la bebida me hizo tambalear.
[...] Le sobra un arco al cazador
Me sorprendió y me mató.
Cortó mis cuernos y los arrojó,
El cazador, sobrando cañas.⁶⁶

D. El sueño.

El sueño era para los indígenas en Mesoamérica, una manera de externar el espíritu y por lo tanto, de experimentar con realidades alternas que en estados de vigilia no se podían tener. Se creía que durante el sueño el espíritu salía del cuerpo y se conducía a otros espacios que en su mayoría estaban vinculados a lo sagrado, que deseaba comunicarse con el hombre. No obstante, según Alfredo López Austin, debe tenerse cuidado entre la palabra “sueño” y “ensueño” ya que

[...] la palabra *cochitlehualiztli*, que no aparece en Molina, pero registra Simeón, apoyado en Paredes. Significa “ensueño”; pero etimológicamente es “el levantamiento cuando se está dormido”. Apoyo menor de la idea del viaje del *tonalli* durante el sueño es el significado del verbo “despertar”, que según Molina es *za* (ni) [ni-za] o *hualiza* (ni). Su traducción literal es “estar aquí” en el primer caso y “venir a estar aquí” en el segundo.⁶⁷

⁶⁶ Evans y Hofmann apud. F. Russel, “Canción de cacería Pima” en *op.cit.*, p. 110.

⁶⁷ Alfredo López Austin, *op.cit.*, p. 246.

Por otro lado, los sueños permiten al espíritu acercarse a otros mundos o predecir acontecimientos venideros, tal como el mencionado por fray Diego de Durán acerca de la invasión española.

[...] estas noches pasadas nos mostraron los Señores del Sueño, cómo el templo de Vitzilopochtli, lo vimos arder [...] y al mismo [...] lo vimos caído y derribado.⁶⁸

El sueño era una realidad que a veces se vivía con mayor intensidad que la que debía vivirse en estados de vigilia. En los chamanes, era específicamente la posibilidad de aprender de lo sagrado y de adquirir más poder para sanar las enfermedades que en múltiples ocasiones se presentaban como la metáfora de un cuerpo atacado por espíritus malignos. Su gran capacidad los llevó a ser reconocidos por su comunidad, quien consultaba al *temiquiximati* para dar solución a alteraciones corporales de origen psicosomático.

E. El ayuno*.

Entre los mexicas se practicaban la gran mayoría de las técnicas para alcanzar los estados chamánicos de conciencia: autosacrificio, vigiliias, ingestión, aplicación e inhalación de drogas alucinógenas, todas ellas en diferente grado y casi siempre, en apariencia, dirigidas por el Estado. Los ayunos, al igual que las mortificaciones eran prácticas obligatorias y toda la población tenía que someterse, pero ante todo los sacerdotes, los reyes y los grandes guerreros debían cumplir de una manera más estricta y dolorosa, principalmente durante su iniciación o su nombramiento.

⁶⁸ fray Diego de Durán. *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme I*, p. 526.

* Las ideas de este apartado están asentadas en el artículo de la Dra. Yólotl González.

No obstante, además de estos sacrificios, se cree que el objetivo primordial era alcanzar los estados chamánicos de conciencia como se muestra en este extracto de Motolinia “[...]se les aparecía muchas veces el demonio, o ellos lo fingían y decían al pueblo lo que el demonio les decía, o a ellos se les antojaba, y lo que querían y mandaban los dioses.”⁶⁹

Existían ayunos de ochenta días, entre otros múltiples, que sin duda habían sido parte de las tradiciones del norte para alcanzar trances chamanísticos y eran efectuados en honor de Mixcóatl y Huitzilopochtli, dos de los dioses que guiaron a las tribus a salir de Aztlán Chicomóztoc. Los ayunadores de cuatro años o *manoxiuhuaque*, por ejemplo, eran capacitados para recibir los mensajes de los dioses y se sometían a diferentes tipos de penitencia.

Cuando iniciaban el ayuno les entregan la indumentaria que usarían durante un año, la cual consistía en un taparrabos y una manta muy rala. Esta era una de las primeras pruebas a las que debían someterse, ya que, como se sabe, el frío en el altiplano de México puede ser muy intenso. A esto se agregaba el ayuno, ya que solamente podían comer una sola vez, al medio día, y su ración consistía en una tortilla, sal y agua, aunque el vigésimo día podían comer todo lo que desearan. Además estaba la vigilancia, pues en la noche velaban al ídolo por parejas, turnándose para dormir cada tercer día. Su ocupación exclusiva era cantarle al ídolo, al que sahumaban cuatro veces durante la noche, y diariamente le ofrecían sangre de su cuerpo autosacrificándose con espinas de maguey. Pero cada veinte días el autosacrificio era más duro.⁷⁰

⁶⁹ Yólotl González apud Motolinia en “El trance y el éxtasis en el México prehispánico”, p.13.

⁷⁰ *Idem.*

3. El chamanismo en México durante el siglo XX.*

Aunque el chamanismo en México moderno es una mezcla de las ideas de la antigua religión mesoamericana y de los cultos cristianos que se han dado a lo largo de la historia del país, la concepción de la Realidad, que los identifica entre sí por pertenecer al rubro psíquico de “estados alterados de conciencia”, hace que las diferentes modalidades extáticas que hay en México se clasifiquen de acuerdo a su percepción del mundo invisible sobrenatural.

Este capítulo tiene como objetivo mencionar a algunos de los chamanes que muestran en sus prácticas la prevalencia de las técnicas arcaicas del éxtasis, pero sobre todo, de la atemporalidad del chamanismo, que si bien, su ritualidad se ha enfrentado al sincretismo de cultos, la esencia de su mística es universal y propia del ser humano.

A. Don Lucio Campos.

Es un chamán que pertenece al grupo de los graniceros, los cuales están en vinculación directa con la agricultura. Su lugar de origen es el Estado de Morelos, ahí, es un trabajador del tiempo que controla las lluvias para asegurar la abundante cosecha de su pueblo.

- Iniciación.

* Este capítulo se fundamenta principalmente en las ideas vertidas por Jacobo Grinberg en su libro *Los chamanes de México*, por lo que se señalaran las citas de este libro con el número de página.

El impacto de un rayo provocó que Don Lucio enfermara gravemente y entrara en un estado de coma, que posteriormente él justifica como el momento en que su espíritu estaba aprendiendo de los seres encubiertos encargados de mantener el equilibrio atmosférico del planeta. Estos seres le enseñaron a controlarlo y al mismo tiempo le mostraron la manera de curar a la gente.

- **Técnicas.**

Con el propósito de atraer la salud a un individuo y de restablecer o reorganizar la energía corporal, Don Lucio utiliza un huevo que frota por todo el cuerpo de su paciente y, después su contenido, lo coloca en el interior de un vaso transparente con agua. Lo que ahí se encuentra y que ha absorbido todo el mal, se le llama “vistas” porque muestra el daño interno de la persona y además manifiesta a Don Lucio, quien es ayudado por los espíritus, el diagnóstico.

De sus trabajos con las tormentas, los rayos y el cultivo, el chamán señala que,

El primer año estuve trabajando con el tiempo. Caminaba con los rebaños de un lado hacia el otro. Allí, en un minuto uno camina de México a Estados Unidos. Vigilábamos las nubes y los relámpagos y dábamos vueltas alrededor del mundo cuidando y cambiando el rumbo de las tormentas. Mire, ve esta mano, de los dedos salían luces para mover los rayos.

El segundo año estuve trabajando la tierra. Aprendí a reconocer las semillas y a plantar y cosechar. Hoy sé cómo cuidar el maíz, el trigo, el frijol, las habas, todo lo que se puede plantar.

El tercer año conocí todos los rebaños y sus pastores. Como ya le dije, los rebaños son de todos los colores y el primero de

ellos es el blanco y ése somos los mexicanos.⁷¹

- **Percepción de la realidad.**

Para don Lucio, su realidad se explica a través de su propia experiencia, la cual se fundamenta en el contexto rural en el que se ha desarrollado y que interpreta como la existencia de un Gran Pastor guía e integrador de rebaños que trabaja en beneficio de los cambios atmosféricos. Esta perspectiva sugiere un encuentro consigo mismo y una reintegración de estructuras mentales que en estados normales de la mente no pueden ser accesadas con tanta facilidad. Su capacidad para controlar el tiempo atmosférico se explica así,

[...] el cerebro es capaz de crear un campo energético (el campo neuronal) que se irradia a partir de la estructura del cerebro, la abandona y se interna en el espacio extracraneano. Aquí interactúa con la matriz energética del espacio-tiempo, dando lugar a un patrón de interferencia hipercomplejo que constituye la estructura energética de la experiencia.⁷²

B. Doña Pachita.

⁷¹ Jacobo Grinberg-Zylberbaum, *Los chamanes de México*, p. 40.

⁷² *Ibidem.*, p. 50.

Es una chamana nahuala que se distingue por su capacidad para realizar operaciones quirúrgicas sin anestesia en sus pacientes enfermos ayudada exclusivamente por un cuchillo de pedernal.

- Iniciación.

Tras su abandono, Pachita fue adoptada por un hombre de origen africano que le enseñó el manejo de la energía, técnicas de curación y esoterismo. Sin saber de su capacidad para curar, un día encontró a un elefante enfermo y lo sanó; posteriormente, aún joven, tuvo que abandonar su trabajo como curandera porque la gente la consideraba una bruja, hasta que, ya adulta, se estableció en la Ciudad de México y ahí comenzó a atender enfermos.

- Técnicas.

Observando las manos de sus pacientes, Pachita reconocía a través de las líneas de las palmas, la parte del cuerpo afectada. También tocaba con sus manos el cuerpo y detectaba las anomalías fisiológicas. Otras veces, las vislumbraba con una limpia de huevo o con tan sólo ver a la persona.

Para llevar a cabo sus operaciones, Pachita entraba en trance y no tenía conciencia de sus actos, su cuerpo era manejado por su protector “Cuauhtémoc”, el hermanito, quien transformaba su personalidad y la convertía en la de un hombre. Generalmente su aparición iba acompañada de mensajes místicos e iniciáticos que hablaban de la importancia de los seres sobrenaturales.

- Percepción de la realidad.

Cuauhtémoc formaba parte de una familia de seres encubiertos comandados por la venia de un Padre Supremo o Dios Omnipotente que determinaba las maniobras a hacer con los enfermos. De igual manera, en algunas ocasiones, Pachita se enfrentaba a la muerte, que era una figura específica que se manifestaba con ruidos o con palabras que salían de su boca.

Aunado a esto, los enfermos desafiaban la lucha entre las fuerzas de la luz y de la oscuridad, que eran combatidas por la oración y por las buenas intenciones de la persona respecto de sus enemigos.

Según Jacobo Grinberg, en sus intervenciones quirúrgicas algunas veces los órganos a transplantar los conseguían en la morgue, pero otras veces Pachita era capaz de realizar la tarea equivalente de un mago, ya que podía “[...] alterar diferentes niveles de organización del espacio, de tal forma que lograba que este espacio transparente sufriera un cambio en su estructura fundamental, dando lugar a un objeto [...]”⁷³, sin que éste fuera una ilusión.

El mismo autor plantea la posibilidad de que Pachita podía afectar los campos energéticos, “organizaciones corporales, tejidos y mecanismos fisiológicos, sobre los que ejercía un poder de transformación [que tenía su origen] en la fuente a partir de la cual se construye la Realidad.”⁷⁴ A lo que Grinberg se refiere se relaciona con lo que ya se dijo respecto de las entidades anímicas, especialmente el tonal –irradiación- más adelante se explicará la idea de Deleuze y Guattari tocante al huevo cósmico y a su interacción con otras fuentes de energía a las que el chamán tiene acceso cotidianamente y por eso puede entenderlas.

C. María Sabina*

⁷³ *Ibidem.*, p. 65.

⁷⁴ *Ibidem.*, pp. 72 y 74.

* Basado fundamentalmente en el texto de Álvaro Estrada, *La vida de María Sabina*.

Es una chamana originaria de Huautla de Jiménez, Oaxaca que se dedicaba a la curación de enfermedades que diagnosticaba con el consumo de hongos alucinógenos. Se le conoce de igual manera, por la profundidad simbólica de sus cantos chamánicos y por el contenido religioso y místico de los mismos.

- Iniciación.

María Sabina creció en la pobreza y el olvido de los pueblos indígenas de México, trabajaba todo el día para comer poco. La primera vez que comió hongos, estos mitigaron su hambre y le revelaron la sobrenaturaleza de la divinidad. No fue sino hasta que enviudó por segunda ocasión que se entregó por completo a la “sabiduría” que los “niños santos” le revelaban, aunque ella sabía en el fondo que era “mujer doctora”. Frente a la impotencia de ver a su hermana en el lecho de muerte, ingirió hongos para conocer el origen de su enfermedad y suplicarle a Dios la sanara de sus padecimientos.

Bajo los efectos de la *Psilocibe*, María Sabina tuvo una visión acerca de los Seres Principales, quienes le obsequiaron el libro de la Sabiduría, el Libro Sagrado del Lenguaje.

- Técnicas.

De acuerdo con María Sabina, sus prácticas son diferentes a la brujería y al curanderismo, ella señala que,

[...] Son tareas inferiores. Los brujos y curanderos también tienen su Lenguaje, pero diferente al mío. Ellos piden favores al

Chicon Nindó. Yo se lo pido a Dios Cristo, a San Pedro, a Magdalena y a Guadalupe. Y es que en mí no hay brujería, no hay cólera, no hay mentira. Porque no tengo basura, no tengo polvo. La enfermedad sale si vomitan los enfermos. Vomitan la enfermedad. Vomitan porque los *niños* así lo quieren. Si los enfermos no vomitan, yo vomito. Vomito por ellos, de esta manera se expulsa el mal. Los *niños* tienen poder porque es carne de Dios. Y los que creen, sanan. Los que no creen no sanan.⁷⁵

- Percepción de la realidad.

La fuerza de María Sabina es el Lenguaje que extraía del Libro Sagrado, los “niños santos” le revelaban la verdad de las cosas. En sus veladas ella podía distinguir e interpretar el significado de la zoología fantástica que se aparecía en sus viajes, así como la población sagrada, con la que participaba íntimamente.

*Soy mujer que sola nací, dice
Soy mujer que sola caí, dice
Porque está tu libro, dice
Tu Libro de Sabiduría, dice
Tu Lenguaje Sagrado, dice [...] ⁷⁶*

D. Otros chamánes.

Algunas investigaciones realizadas por Baytelman en el estado de Morelos demuestran la existencia actual de tradiciones milenarias, que chamánes especialistas en enfermedades psicosomáticas, como don Benjamín García, aún practican.

⁷⁵ Álvaro Estrada, *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*, p. 49.

⁷⁶ *Ibidem.*, p. 59.

[...] yo los curo del “susto” y les “devuelvo la sombra”. Eso sucede muy a menudo aquí. En este pueblo hay mucha gente mala, que hace “daños”, que da comida envenenada. Entonces yo les doy una toma de la “Contrahierba”. También trabajo con “aires” y otras enfermedades malas, como esa que le avientan a las personas y que aquí llaman “cacihuitztle”.⁷⁷

De igual forma, Timothy Knab en su texto *La guerra de los brujos en la Sierra de Puebla*, explica alegóricamente, con el propósito de mantener la incógnita de sus personajes en la vida real, la importancia del sueño y el viaje *tonal* hacia el Tlalocan para descubrir la causa de una enfermedad o para adivinar la razón de una muerte misteriosa.

4. Neochamanismo.

4.1 Origen.

De acuerdo con Joan B. Townsend⁷⁸, el neochamanismo fue impulsado desde el siglo XIX por movimientos místico-religiosos en los Estados Unidos, pero su definición concreta surge como una respuesta lógica de la cultura hippie de los años sesentas y setentas que buscaba el contacto directo con lo trascendente o místico. La intención y conversión de algunos antropólogos en aprendices de chamán que trataban de asimilar el chamanismo desde un punto de vista más subjetivo y menos

⁷⁷ Bernardo Baytelman., *De enfermos y curanderos. Medicina tradicional en Morelos*, p. 85.

⁷⁸ Cfr. Joan B. Townsend, “Neochamanismo y el movimiento místico moderno” en Gary Doore (ed): *El viaje del chamán, curación, poder y crecimiento personal*, p. 121.

teórico-científico, como Michael Harner con los chamanes sudamericanos, Peter Furst y Barbara Myerhoff con el chamanismo huichol, psicólogos y psiquiatras como Jacobo Grinberg-Zimmerman con Pachita y otros chamanes mexicanos, médicos como Salvador Roquet, con María Sabina, artistas y escritores como Antonin Artaud con el chamanismo tarahumara y sin lugar a dudas, Carlos Castaneda, dejando de lado la polémica respecto de la “veracidad” de sus textos, influye enormemente en el nacimiento de esta vertiente posmoderna del chamanismo, el cual debe entenderse como la apropiación de las culturas urbanas de las prácticas indígenas y chamánicas tradicionales.

4.2. Características.

Actualmente, el neochamanismo propone tanto la búsqueda de un estado trascendente en el que se pueda tener contacto directo con un guía espiritual y un animal de poder, como el trabajo de curación a los miembros del movimiento o de la sociedad en general, lo cual difiere con el chamanismo tradicional. Algunos neochamanes no forman parte de un movimiento, sino que buscan la trascendencia de manera individual porque consideran que los grupos son amorfos y exclusivos, es decir, porque tienden a concentrarse en algo específico como la curación, el desarrollo psíquico o inclusive en un culto espiritista. Al igual que los hippies y otros precursores del neochamanismo, muchas personas que forman parte de los grupos y participan de sus sesiones se sienten atraídos por estos porque se han decepcionado con las religiones occidentales, no obstante, su necesidad por encontrar un significado trascendente a sus vidas los impulsa a creer en algo sobrenatural.

Cuando asistí a unos talleres neochamánicos, les pedí a los

participantes que rellenaran unos cuestionarios relacionados con sus creencias y su relación con el neochamanismo y con el movimiento místico. Las respuestas revelaron lo importante que es la búsqueda para los participantes. No se trata de un simple pasatiempo ni de una mera diversión para ricos aburridos. En el neochamanismo sienten que han hallado orientación.⁷⁹

El neochamanismo cree en las realidades no ordinarias, es decir, los espacios alternativos que no se ven cotidianamente y en donde las leyes de la naturaleza no funcionan de la misma manera que se nos han enseñado a percibir. Al igual que el chamanismo tradicional, se cree en los espíritus de vivos y muertos, en otras entidades y en un ser supremo y como éstos pueden afectar la realidad ordinaria. De manera semejante creen que una persona puede viajar a las otras realidades para consultar y auxiliarse de los espíritus, pero debido a que son más eclécticos en sus prácticas y al creciente desarrollo tecnológico, pueden mezclar ideas que no pertenecen al chamanismo tradicional, como la importancia de las auras y chakras en los procesos de curación.

Así vemos un curso de capacitación chamánica (elaborado, por cierto, por un antropólogo) denominado “Harner Method”, “sistema diseñado para permitirles a los sujetos emprender sus propios viajes chamánicos de adivinación a la realidad no cotidiana, donde obtienen personalmente sabiduría y orientación espiritual directa, en respuesta a las cuestiones más importantes de su vida” (Harner, 1989: 247) que utiliza la tecnología electrónica en sustitución de los instrumentos musicales en vivo porque el

⁷⁹ *Idem.*

sonido del tambor, escuchado por unos auriculares...tiene la ventaja adicional de no crear molestias potenciales de los tambores en directo, en las estridentes condiciones urbanas.⁸⁰

Otra de las características del neochamanismo es la importancia del enfoque ecológico y la preocupación por cada uno de los elementos de la naturaleza que se han visto deteriorados por los hábitos de la especie humana, especialmente los relacionados con la imperiosa necesidad de las guerras nucleares. El deterioro del medio ambiente constituye una de las principales congojas de este movimiento porque de acuerdo a su perspectiva al planeta le queda poco tiempo de vida; para evitar que esto suceda, es vital que más personas se acerquen y conozcan que mediante esta espiritualidad se puede lograr un cambio efectivo en el mundo ya que la perspectiva de los que la practican fomenta los valores hippies de antaño, tal como la vida natural y sencilla para fomentar el libre pensamiento y la fraternidad entre los humanos.

En el caso de las enfermedades, el neochamanismo no sólo practica ciertas técnicas del chamanismo tradicional, como el rescate del alma perdida en la realidad no ordinaria, sino que utiliza de manera alternativa algunos de los modelos occidentales de la medicina para curar las enfermedades. No obstante, estos modelos no han contribuido acertadamente con enfermedades como el cáncer o el SIDA porque, si bien es cierto que se aplauden los éxitos, también hacen hincapié en el aumento del número de enfermos. Para algunas de las enfermedades ciertos grupos de neochamánicos proponen prácticas como las terapias holotrópicas, tema que se contemplará con mayor detalle en el siguiente apartado.

⁸⁰ http://www.zonalibre.org/blog/parafrenia/archivos/archivos/inclasificables/el_extasis_chamanico.php

En cuanto al uso de sustancias psicoactivas, la psiquiatría y la psicología se han auxiliado mucho de éstas para las investigaciones referentes a los estados alterados de conciencia, que dentro de un esquema chamánico algunos antropólogos los han denominado estados chamánicos de conciencia con el fin de borrar la tipificación moral de la práctica y más bien interpretarla como un fenómeno cultural. Peter Furst, como se dijo en el capítulo de esta tesis destinado al estudio de las plantas sagradas, señala que existe una gran diferencia entre el consumo de alucinógenos dentro de un ritual bien ordenado y con fines de curación y el consumo de drogas dentro de las subculturas. Para evitar toda clase de confusiones algunos terapeutas han recurrido a la práctica terapéutica holotrópica que a continuación se contempla.

4.3. Neochamanismo holotrópico.

En la última década psicoterapeutas, aunados a otros profesionales, han desarrollado técnicas para alcanzar estados alterados de conciencia prescindiendo del consumo de sustancias químicas como el LSD, las cuales tienen como objetivo auxiliar a los pacientes en sus procesos de autocuración. A estos métodos se les han denominado terapias holotrópicas porque mediante la respiración controlada, la relajación corporal, los mandalas, el mantra, la música repetitiva del tambor y los viajes oníricos se entra a la realidad alterna. Así la respiración holotrópica,

[...] es un sencillo y poderoso método de exploración de la conciencia, que apunta a la curación de las dimensiones, física, psicológica, emocional y espiritual de la existencia humana. Holotrópico significa

“con movimiento hacia la totalidad” (del griego “holos”, todo, entero y “trepein”, con movimiento hacia).⁸¹

Es importante señalar que al igual que el chamanismo tradicional se requiere de la presencia de un guía, que conduzca y auxilie al “viajante” durante el periodo en el que se encuentre en la realidad no ordinaria. Se asume que éste ya ha tenido la experiencia de una relación perceptual con plantas, animales y entidades de la realidad alterna o incluso con situaciones aterradoras o seres indeseables, distractores del proceso de sanación, aunado a ello, el guía puede conducir al “soñador” en su camino de regreso a la realidad ordinaria.

Terapeutas como Ralph Metzner⁸² señalan que la necesidad imperiosa de regresar a las prácticas chamánicas tradicionales surge porque el sistema industrial capitalista que domina económica y políticamente el mundo ha devastado el planeta y los seres humanos buscan naturalmente integrarse a una cosmovisión integradora que rescate el sentido de la vida y de la naturaleza en general.

4.4. Neochamanismo tecno-tribal.

Es un movimiento sostenido en las viejas prácticas del chamanismo tradicional, especialmente las relacionadas con el sonido repetitivo del tambor, el baile trance para alcanzar los estados alternos de conciencia y la comunicación con la naturaleza. La tecnología cibernética juega un papel muy importante ya que mediante ésta la “tribu” logra integrarse a la matriz total de conocimiento.

⁸¹ <http://www.centroholotropico.com.ar/index.htm>

⁸² *Idem.*

Prof. Trance & The Energizers are an international "tribe" of creative folk who "experience the Great Mother Earth as the original deity and the intelligence within nature." Their purpose is to bring good energy into people's lives through neo-shamanic cross-cultural spiritual practices. Trance dancing is an ancient shamanic practice used for healing through techniques of ecstasy. As the Energizers write, "Anyone can Trance Dance because there are no steps, no external expectations. Spirit knows the steps and once awakened, Spirit takes over."⁸³

Como parte de las religiones del *new age* y como consecuencia del movimiento hippie de los años 60, en el neochamanismo tecno-tribal se rechaza la subordinación a instituciones religiosas con cultos patriarcales y se fomenta la decisión personal de experimentar la propia bendición de lo trascendente, es decir, la gente aprende a comunicarse psíquicamente entre sí misma y por la vía espiritual, no por medios tales como los incitados por la pasividad cerebral frente al televisor. Esto se logra mediante el baile y la música *techno*.

Esoterically, as the dervish dancers knew, we are able to tap into invisible realms of meaning, to penetrate the true nature of the physical space-time universe. The electron does behave like a particle, with access to information about the rest of the universe. These parties are like a pluton, neutron, and electron dance of energy.⁸⁴

⁸³ <http://www.franknatale.com/shaman-music.html>

⁸⁴ <http://www.paradise2012com/music/djkrusty.html>.

Aunado a ello, de acuerdo con este movimiento, los ciber-shaman disk jockey son pilotos que conducen al grupo a espacios místicos que ellos mismos han conocido, algunos por medio del consumo de drogas y otros simplemente con el auxilio de la música electrónica y el baile; la idea principal es integrar al grupo con la “totalidad” a través de la tecnología. De acuerdo con un cibernauta, Arthur Chadler,

A Techno shaman is one who:
1) Believes that the essential core of the universe is an Algorithm;
2) Holds that there is a morality that can be derived from this Algorithm, which can be briefly stated as: IF NEED, THEN HELP;
3) Acts to help others by applying the derivatives of the Algorithm to everyday human existence;
4) Develops the spirit of technology to serve as the means of carrying out the Algorithm.⁸⁵

Otra de las características del neochamanismo tecno-tribal es su creencia en una ecología global que se auxilia de los poderes de los animales, es decir, que encuentra en ellos la respuesta para la redimir a la madre naturaleza y al ser humano que se ha alejado tanto de ella. La ecopsicología responde a la necesidad de encontrar en el ambiente natural la salud y la expansión de la psique como cuando el *homo sapiens* dependía de éste.

Finalmente, no todas las vertientes del neochamanismo que surjan o que hayan surgido tienen un trasfondo serio debido a la gran cantidad

Valdría la pena comparar esta aseveración con la hecha por Jacobo Grinberg en el capítulo 3, p. 59 de esta tesis referente al campo de acción del cerebro de un chamán.

⁸⁵<http://www.hyperreal.org/raves/spirit/technoshamanism/Technoshaman-Definitions.html>

de movimientos “globales” fanáticos y enajenantes promovidos por la enorme matriz comercial de las sectas y religiones actuales. Ya que el neochamanismo es relativamente joven, éste debe de ser explorado por antropólogos respetables de tal suerte que sus aportaciones conduzcan a resultados objetivos favorables a la comunidad de los interesados en este tema.

A continuación y reiterando la postura de esta tesis respecto de Carlos Castaneda y de sus textos, se estudiarán los mismos desde una perspectiva antropológica y literaria sin entrar en detalle respecto de su influencia en el movimiento neochamánico, ni en sus tendencias a crear una religión propia basada en la controversial temática capitalista de los pases mágicos.

SEGUNDA PARTE.

En esta segunda parte del trabajo se tiene como objetivo principal analizar cuatro textos de Carlos Castaneda, *The Teachings of don Juan, A Separate Reality, Journey to Ixtlan* y *Tales of Power*, todos ellos con el principio fundamental de comparar la escritura y el aprendizaje del autor con la filosofía corporal y espiritual de las culturas chamánicas en México. Para lograrlo, se hará uso de todo lo vertido en la primera parte de la tesis y se trabajará con diferentes teorías de carácter literario, filosófico y antropológico que sustenten las relaciones conceptuales entre antropología y literatura. Para justificar las mismas cabe señalar que

Barthes indeed ends “Authors and Writers” arguing that the characteristic of literary figure of our age is a bastard type, the “author-writer”: the professional intellectual caught between wanting to create a bewitching verbal structure, to enter what he calls the “theater of language,” and wanting to communicate facts and ideas, to merchandise information; and indulging fitfully the one desire or the other.⁸⁸

Con esto se esclarece que los textos con las características de los escritos por Carlos Castaneda, deben ser analizados con la disposición de transportarse de una disciplina a otra u otras, si es necesario, lo cual no significa que se pierda el objetivo general de la investigación que en este caso particular involucra primordialmente a la antropología y a la literatura.

1. *The Teachings of don Juan: A Yaqui Way of Knowledge.*

⁸⁸ Clifford Geertz, *Works and Lives*, p. 20.

1.1. El encuentro: ¿es importante que don Juan sea “real”?

El encuentro de Carlos con don Juan es la puerta de entrada hacia múltiples cuestionamientos de la tarea antropológica que hasta ese momento se percibían como simples posibilidades más que conceptos o teorías. Uno de ellos es la problemática del antropólogo como autor de ficción ya que la línea de separación entre el hecho científico que se investiga y la manera en la que éste se escribe es muy discutible puesto que el escritor de antropología tiene la posibilidad de narrar los sucesos haciendo uso de los elementos literarios, como en el caso de Lévi-Strauss en *Tristes Tropiques*⁸⁹.

I told him my name and he said that he was called Juan and that he was at my service. He used the Spanish polite form of address. We shook hands at my initiative and then remained silent for some time. It was not a strained silence, but quietness, natural and relaxed on both sides. Though his dark face and neck were wrinkled, showing his age, it struck me that his body was agile and muscular.

I then told him that I was interested in obtaining information about medicinal plants. Although in truth I was almost totally ignorant about peyote. ♦ ⁹⁰(p.13)

Las exigencias primordiales del trabajo de campo son que éste se sustente en notas, taxonomías, paradigmas y categorías reales de la cultura que se está estudiando y de lo cual se pretende que el antropólogo

⁸⁹ “That Lévi-Strauss is concerned to place himself in his text in the literary tradition established by Baudelaire, Mallarmé, Rimbaud, and- though, as far as I can discover, he never mentions him in *Tristes Tropiques*- especially Proust, is clear from the way he writes, from what he writes, and from what he says [...]” Clifford Geertz, *Works and Lives*, p. 42.

⁹⁰ Todas las notas que estén señaladas con este símbolo ♦, pertenecen al texto de Carlos Castaneda, *The Teachings of don Juan*, por lo que únicamente se señalará la página.

haga una tesis; aunado a ello, ésta exige que el expositor haya estudiando directamente al objeto y que su escritura concuerde con los hechos que se expondrán a un grupo de conocedores que los juzgarán a su debido tiempo bajo comprobaciones científicas y de carácter teórico.

De acuerdo a las escuelas tradicionales de la antropología americana y europea, la escritura etnográfica debe mantener su carácter objetivo, ya que ésta- con su obsesión por comprobar los hechos- no debería utilizar tampoco una escritura reservada a la literatura porque se convertiría en prospecto de ficción y el hecho científico se pondría en tela de juicio. No obstante, ante tal situación, Paul Riesman señala:

Science and art thus go in opposite directions, on this issue at least. An artist tries to communicate something that is personal, whether or not he is aware of how much he is fabricating it, while a scientist-including, generally, the social scientist- is trying to communicate something that is the case regardless of his perceiving, recording, or analyzing. Neither scientist nor artist can ever fully escape the creative quality of perception-the fact that we make what we see.⁹¹

Por lo anterior, se puede decir que Castaneda transita de la realidad científica al texto literario pues este le brinda mayor oportunidad para explorar los múltiples discursos que el objeto real puede tener y no limitarse al recurso esquemático propio de la antropología. En un capítulo ulterior, se tratará de especificar este salto analizando las características de la escritura etnográfica y por ende las de la literaria.

En la cita referida al encuentro de Castaneda con don Juan, además de estar escrita en primera persona y exponer juicios personales para

⁹¹ Paul Riesman, *op.cit*, p. 212.

favorecer la idea de haber estado ahí, también se percibe que la oración de intención epifánica *It was not a strained silence*, manifiesta la holganza de su futura relación, pues don Juan parece estar dispuesto a condescender en ella y a asumir humildemente los roles que Carlos le está encomendando. Además, es claro que los secretos internos de este personaje, están reservados para el lector confidente que tiene acceso al pensamiento de Castaneda, a pesar de que en múltiples ocasiones de la narración, por su experiencia, don Juan sepa lo que Carlos está pensando o va a decir.

Es propio de una relación que inicia conducirse por los prejuicios de otras personas o por la apariencia física del que se está conociendo.

At first I saw don Juan simply as a rather peculiar man who knew a great deal about peyote and who spoke Spanish remarkably well. But the people with whom he lived believed that he had some sort of "secret knowledge," that he was a "brujo". The Spanish word *brujo* means, in English, medicine man, curer, witch, sorcerer. It connotes essentially a person who has extraordinary, and usually evil, powers.
♦(p.14)

Pero, también es cierto que la ingenuidad que aparenta el protagonista sirve como elemento clave para atraer la atención del lector. Tal es el caso de que el primero es capaz de hacer una comparación entre lo que pensaba y lo que pensó al indagar entre la gente acerca de don Juan. No obstante, el juego de tiempos verbales advierte respecto de esta ambigüedad y no se sabe si el héroe aprendió la palabra 'brujo' por su convivencia con la comunidad o si la conoce por su investigación previa. Además, el problema de la traducción de la palabra brujo, nos obliga a percibir que el mismo narrador intenta a través de sinónimos, explicar el significado del vocablo; el cual exige una contextualización cultural, es

decir, que la semántica de éste se condiciona a la comunidad que utilice el término. Pese a lo que se dijo en la primera parte de la tesis, la expresión refería en la Nueva España a todo culto indígena, que por ende se convirtió en 'secreto'. Aunado a ello, es vital señalar que Castaneda está exponiendo una de las problemáticas de la investigación antropológica respecto de la situación del otro como objeto de estudio.

Anthropology inevitably involves an encounter with the Other. All too often, however, the ethnographic distance that separates the reader of anthropological texts and the anthropologist himself from the Other is rigidly maintained and at times even artificially exaggerated. In many cases, this distancing leads to an exclusive focus on the Other as primitive, bizarre and exotic. The gap between familiar "we" and an exotic "they" is a major obstacle to a meaningful understanding of the other, and obstacle that can only be overcome through some form of participation in the world of the Other.⁹²

Antes de conocer el misterio de don Juan, el protagonista tuvo un lapso de aceptación corto, que agradadamente, a pesar de su carácter exógeno a la comunidad, lo condujo al beneplácito del maestro, quien también resultaba extraño para su propio pueblo. Como se mencionó en el capítulo cuarto de la primera parte, algunos de los antropólogos de los años setenta buscaban involucrarse completamente en la cultura, de tal forma que perdieran el aspecto objetivo de la misma y se constituyeran parte integrante de ésta y así pudieran estudiarla sin la barrera de la otredad como objeto de estudio, esto entonces justificaría la iniciación chamánica de un miembro externo de la comunidad.

⁹² Clifford Geertz, *op. cit.*, p. 14

I had known don Juan for a whole year before he took me into his confidence. One day he explained that he possessed a certain knowledge that he had learned from a teacher, a “benefactor” as he called him, who had directed him in a kind of apprenticeship. Don Juan had, in turn, chosen me to serve as his apprentice, but he warned me that I would have to make a very deep commitment and that the training was long and arduous.♦ (p.14)

La elección es un proceso necesario que todo aprendiz debe franquear. Ya se dijo con anterioridad que el saber de un chamán se obtiene por la intervención de algún espíritu o por consecuencia obvia del vínculo familiar. Sin embargo, en el caso del héroe de la trama, no se puede hablar de ninguna de las dos, ante esta excepción se podría argumentar, si se considera al chamanismo como un fenómeno místico, que no hay límite para la manifestación de lo divino y que éste puede develarse en quien le plazca. De hecho, en algún momento de la diégesis en otro texto, el protagonista advierte a don Juan el por qué de su decisión, reconociendo el primero, su origen occidental y aparentemente objetivo.

The decision of picking you was a design of power; no one can discern the designs of power. Now, that you've been selected there is nothing that you can do to stop the fulfillment of that design.⁹³

Si don Juan es maestro, por consiguiente fue alumno y recibió el conocimiento de la brujería de forma similar a lo que enseña, aunque ciertamente influye su linaje indígena y, por lo tanto, su percepción del mundo es diferente al esquema racional de su discípulo, cuyo objetivo principal es esbozar lo que aprendió y estructurarlo en un esquema

⁹³ Carlos Castaneda, *Tales of Power*, p. 55.

antropológico, hecho que se puede verificar a través de la organización del texto que si se estudia a fondo llega incluso a ser una mofa de los trabajos de investigación “serios” exigidos por los parámetros de la antropología positivista.

En este sentido, se puede hacer una pausa para cuestionar también el hecho científico y la veracidad del mismo, factor que aparentemente Castaneda expone en su texto y que se corrobora al final de éste mediante el análisis estructural. La estrategia de confrontar a la ciencia con la literatura la logra gracias a que nunca otorga al lector una situación informativa previa a ser estudiada, ni tampoco puntualiza que sus personajes sean inventados, Castaneda deja a sus lectores, el ardua tarea de definir si lo que están leyendo es “real” o no y es justamente este punto lo que hace tambalear al antropólogo, quien necesita “hechos” para poder escribir “verazmente” acerca de ellos, no obstante, lo que olvida es la manera en la que lo escribe, es decir en el estilo que utiliza, que a veces es más literario que científico como se explora a continuación.

I was driving at night in the company of two Indian friends when I saw an animal that seemed to be a dog crossing the highway. One of my companions said it was not a dog, but a huge coyote. I slowed down and pulled to the side of the road to get a good look at the animal. It stayed within range of the headlights a few seconds longer and then ran into the chaparral. It was unmistakably a coyote, but it was twice the ordinary size. Talking excitedly, my friends agreed that it was a very unusual animal, and one of them suggested that it might be a diablero.♦ (p.15)

En el capítulo 2 de la primera parte, se trató de dar una explicación concreta de la filosofía mesoamericana con relación a las diferentes transformaciones en animales que el nahual bueno o malo puede controlar. Este fenómeno corresponde directamente a lo que menciona la

nota, aunque el vocablo “diablero” es de connotación específicamente negativa y como tal exclusivo de la magia negra. No es extraño, por una parte que este término favorezca lo oculto de los conocimientos espirituales legados exclusivamente a los “escogidos”, pero también hay que señalar que la palabra tal vez fue creada por Castaneda, y ello, en términos literarios puede ser válido; además se entiende la intención con la que se está usando.

Es de hacer notar, que en un apartado posterior se verterán los pormenores que justifican las transformaciones del nahual o diablero en animal en las obras de Castaneda. Para explicar este fenómeno el narrador interrumpe su diégesis y se auxilia de una analepsis que permite a su lector darse una idea general de lo que significa un “diablero” en un contexto cultural específico, como lo es el desierto de Arizona y Sonora, según Castaneda. La anacronía es presentada por un discurso figural directo en el que participan el narrador homodiegético y otros tres personajes con características específicas.

De acuerdo con David W. Fanning, el coyote es un símbolo mítico de la literatura tradicional de los indios americanos del desierto del suroeste en los Estados Unidos. Este animal no representa a la fauna sagrada, sino que forma parte de la primera familia que pobló el mundo antes de existir el ser humano⁹⁴. Al respecto, el investigador menciona que el coyote es considerado también como:

[a] wanderer, glutton, lecher, thief, cheat, outlaw, clown, pragmatist, survivor. [...] coyote, the trickster still plays an important pragmatic and ceremonial role in the lives of Native American people. [...] he never gives up, is always willing to say “yes” to anything, and never takes himself too seriously.⁹⁵

⁹⁴ *Cfr.* David W. Fanning, “Coyote as a Mythic Symbol”, p. 1. printable version, <http://www.dfanning.com/documents/coyote.html>

⁹⁵ *Idem.*

Esta descripción es muy parecida a la que hace Fray Bernardino de Sahagún en su detalle del nahual malvado en el apartado 2.3, sin embargo más adelante se notará que las enseñanzas de don Juan son más cercanas al complejo del nahualismo como conducta ritual.

Por otro lado, regresando a la participación de los tres personajes, es importante destacar que cada uno se caracteriza por un comentario diferente que no sólo delimita su propia personalidad, sino que contribuye a la construcción de la semántica de las expansiones⁹⁶, como se muestra a continuación:

1. “Do you think it was a coyote, Choy?” I asked a young man after he had heard the story?

“That’s a lot of bull. There are no such things.”

“[...] Do you mean Choy, that you don’t believe there are diablers?”

“[...] A diablero, they say, is a brujo who changes into any form he wants to adopt. But everybody knows that is pure bull. The old people are full of stories about diablers. You don’t find that among us younger people.” ♦ (pp.15-16)

2. “What kind of animal do you think it was, doña Luz?” I asked a middle-aged woman.

“Only God knows for sure, but I think it was not a coyote. Was the coyote running, or was it eating?”

“[...] I think it was eating something.”

“[...] If it was carrying something in his mouth it was not a coyote.”

“What was it then?”

“It was a man or a woman”

⁹⁶ “[...] como lo concibe Barthes, es el proceso en el que el lector se forma una “imagen” sintética de la apariencia física de los personajes, así como de su “retrato” moral, a partir de un sinnúmero de detalles (a) notados (lo que Barthes llama “semas”); un proceso en el que el lector, al abstraer secuencias para darles un nombre –que no es otra cosa que poner una suerte de “etiquetas temáticas”- también etiqueta los rasgos de personalidad correspondientes y juzga el valor de las acciones que realizan, dándoles un “nombre” abstracto capaz de resumir toda una cadena de acciones concretas: *valor, cobardía, integridad moral.*” Luz Aurora Pimentel, *op.cit.*, p.61.

"[...] Are there any diableros nowadays, doña Luz?"

"Such things are very secret. They say there are no more diableros, but I doubt it, because one member of a diablero's family has to learn what the diablero knows. Diableros have their own laws, and one of them is that a diablero has to teach his secret to one of his kin." ♦ (pp.16-17)

3. "What do you think the animal was, Genaro?" I asked a very old man.

"A dog from one of the ranches of that area. What else?"

"It could have been a diablero!"

"A diablero? You are crazy! There are no diableros."

"Do you mean that there are none today, or that there never were any?"

"At one time there were, yes. It is common knowledge. Everybody knows that. But the people were very afraid of them and had them all killed."

"[...]How long ago, was that, Genaro?"

"In nineteen forty-two." ♦ (p.17)

No es una coincidencia que el narrador nos presente las tres conversaciones haciendo hincapié en las diferentes edades de los personajes. Esto, con el fin de mostrar las opiniones que un joven, una mujer madura y un anciano tienen respecto de los diableros; la cual sirve también para permitir al lector ubicarse en alguna de ellas y guardar su subjetividad a lo largo del texto. Además, acertadamente el autor empuja a su lector a tener una opinión en apariencia propia, pues el escritor logra entusiasmar los deseos de su intérprete y seduce su disposición al relato. De hecho, la única opinión "inaudible" es la del lector, que más bien se oye a sí mismo.

La personalidad de Choy, definida en principio por el mote diminutivo, muestra a un joven adolescente, que por obvias razones,

conoce las historias de su pueblo y de su familia, pero que por su condición social y mental, niega y trata de excluir de su realidad.

En el caso de doña Luz, que es una mujer madura, se enfatiza su conocimiento de las tradiciones propias de su pueblo y el narrador, a través de la técnica elemental del interrogatorio, impulsa a su informante a contarle los pormenores de lo que un diablero puede o no puede hacer cuando está en su cuerpo de animal; mostrando no solamente las características que tipifican al coyote como diablero, sino que resalta el enigma en el que se mantiene su proceder.

Por último, el anciano Genaro, claramente hermético y con suma experiencia, prefiere reservarse todo tipo de comentarios que pudieran afectar el bienestar de las costumbres de su grupo social, en especial, cuando se trata de comunicárselo a un extraño. Sin embargo, sólo puede notarse que la tradición de los diableros es un asunto secreto y exclusivo del espacio comunitario en el que el protagonista realiza su investigación.

La sabia evasión del viejo conlleva un doble sentido, por un lado, es reservada, pero por otro, es afirmativa, además es impersonal y se le permite al observador formar su criterio y conocer lo oculto por sí mismo mediante su propia indagación.

Antes de convertirse en un aprendiz de brujo, el héroe señala que su trabajo se concretó a la observación y a la crítica objetiva del proceder de don Juan, pero una vez que su instrucción comienza debe de confiar en su subjetividad y por lo tanto su perspectiva de narrador reemplaza a la de estudioso de la antropología. Ciertamente, en todo el texto y en las otras obras se hace notar la distancia entre el antropólogo y el objeto de estudio; no obstante, el primero siempre es engullido por la tentación de su punto de vista, para lo cual el protagonista trata con habilidad de justificar su postura frente a don Juan y a los obstáculos que éste le pone para que no haya evidencia de sus enseñanzas, lo que es en sí una contradicción porque Castaneda se convierte en creador a partir de sus personajes. En

otro capítulo posterior se tratará más a fondo el tema de la relación del protagonista con su escritura.

I began to serve my apprenticeship to don Juan in June, 1961. Prior to that time I had seen him on various occasions, but always in the capacity of an anthropological observer. During these early conversations I took notes in a covert manner. Later, relying on my memory, I reconstructed the entire conversation. When I began to participate as an apprentice, however, that method of taking notes became very difficult, because our conversations touched on many different topics. Then don Juan allowed me—under strong protest, however—to record openly anything that was said. I would also have liked to take photographs and make tape recordings, but he would not permit me to do so. ♦ (p.18)

Por otro lado, al confesar su deseo de convertirse en brujo, el protagonista concilia su relación con el lector, pues éste espera atender a los pormenores de la saga, la cual será justificada por un aparente análisis estructural al final del libro, que contribuye a confrontar los límites entre antropología y literatura, al igual que la distancia entre lo “real” y lo ficticio, entre el dilema de complacer a la escuela científica que persigue al signo *per se* o entre la necesidad de dejar al texto literario, como un lazarillo, desplazar al tema en medio de las oscuridades del quehacer científico.

A grosso modo el narrador trata de mostrar de manera perspicaz, en la introducción, su aparente apego por el trabajo de campo detallado, racional y científico, es decir, esquematizado dentro de un contexto; sin embargo, el primer hilo de su tejido se pierde en la *mística* de las enseñanzas de don Juan y es ahí dónde la trama esconde su semilla porque

By writing in such a way as to transform an anthropological study into a fictional genre, Castaneda employs our deeply held confidence in the truth of science to make us doubt that same truth.⁹⁷

1.2. Las enseñanzas de don Juan: una filosofía corporal.

El cuerpo humano es una realidad objetiva y una realidad vivenciada. Lo conocemos por fuera porque lo vemos, de la misma manera que se ve* y se contempla una estrella o un animal, o a partir de sus funciones fisiológicas internas, de cuyo orden depende la salud de un individuo; sin embargo, también percibimos la corporalidad, que es la realidad subjetiva sostenida en los estímulos que se generan en nuestros sentidos y que viajan hasta el cerebro para dar pie a la decodificación de un mensaje. La vista, el tacto, el gusto, el olfato y el oído son la puerta de entrada hacia un cuerpo incoloro, insípido e invisible que se conoce y existe en tanto se realiza en el mundo.

Para el médico, el cuerpo humano es la realidad anatómica y para el psicólogo es la realidad fenomenológica, pero, a pesar de esta aparente disyuntiva, entre lo externo tangible y lo interno invisible, es justamente ahí en ese umbral, donde se da la bipolaridad del cuerpo viviente, ya que éste pasa a lo largo de su vida del objeto físico al objeto vivencial.

Lo característico del cuerpo, cuando se le reconoce como materia, es la ocupación de un espacio delimitado por el volumen y mensurado por un sistema específico de orden matemático; que se diferencia de la corporalidad porque esta última puede estar en un punto y en todas partes a la vez (si se observa una pintura o el gesto de una persona, se puede estar en la pintura y en el gesto a la vez). Por lo tanto, el espacio vivido, es ilimitado porque no existe una medida que lo restrinja.

⁹⁷ Richard de Mille, *op.cit.*, p. 215.

* No quiero dejar de lado la percepción que los invidentes tienen del mundo de los objetos tangibles, ya que la falta del sentido de la vista provoca que se desarrollen los otros cuatro sentidos y la realidad "visible" está determinada por estos y por su configuración en lo imaginario.

Además de las dimensiones del espacio ocupadas por el cuerpo, el tiempo forma parte de su desarrollo físico y corporal, no obstante, son igualmente diferentes. El tiempo del cuerpo, que es el *kronos*, puede medirse en días, meses, siglos, años y descomponerse en fracciones infinitesimales del tiempo que nos llevan al terror de la descomposición final que es la muerte; en cambio, el *kairos*, es el tiempo viviente, es el tiempo de la experiencia o de la historia personal, en donde cada instante no es aislado sino es el hilo conductor de vivencias que influyen en los detalles de la vida presente y de la futura, en otras palabras, no hay medidas que demarquen a la vivencia.

El hábito del cuerpo es extenderse a todo lo que él considera como suyo, por eso la corporalidad se manifiesta en los gestos, en los ademanes, en la voz, en la respiración, en el diámetro de las pupilas o en la imagen compuesta por el vestido. Vivir en el mundo, y no solamente en un espacio tridimensional, nos hace interactuar como cuerpos, pero sobre todo, como corporalidades.

En esta época, consecuencia de todas las economías tecnológicas y racionalistas, el cuerpo es visto como una máquina desiderativa⁹⁸ que se proyecta en corporalidades infinitas sostenidas en un *logos* científico-capitalista que organiza al ser humano y a su cuerpo.

Por otro lado, existe la posibilidad natural de rebelarse a los esquemas institucionales y el hombre o la mujer que lo descubre, impulsado por su corporalidad encuentra sus propias capacidades y dimensiones espirituales, las cuales no están sujetas a fronteras colectivas

⁹⁸ “Une machine se définit comme un *système de coupures*. Il ne s’agit nullement de la coupure considérée comme séparation avec la réalité; les coupures opèrent dans des dimensions variables suivant le caractère considéré. Toute machine, en premier lieu, est en rapport avec un flux matériel continu (*hylè*) dans lequel elle tranche. Elle fonctionne comme machine à couper le jambon: les coupures opèrent des prélèvements sur le flux associatif. Ainsin l’anus et le flux de merde qu’il coupe; la bouche et le flux de la lait, mais aussi le flux d’air, et le flux sonore, le pénis et le flux d’urine, mais aussi le flux de sperme. Chaque flux associatif doit être considéré comme idéal, flux infini d’une cuisse de porc immense. La *hylè* désigne en effet la continuité pure qu’une matière possède en idée.” Deleuze y Guattari. *L’Anti-Œdipe*, pp. 43-44).

de carácter determinista, sino a los deseos de un “esquema” místico que revela al cuerpo su carácter mágico.

El cuerpo mágico es la corporalidad que se ha definido por un conglomerado de mundos internos en los que el consumo de alucinógenos, los sueños inducidos, el viaje cósmico, el desprendimiento corporal o extático, las transformaciones en animales, el control de las energías, entre otros, son los elementos que contribuyen a su conceptualización y por ende a su transcripción en un ritual.

En este apartado se tratará no sólo de poner especial atención al consumo de los alucinógenos, sino a lo que estos provocan desde la concepción mística de don Juan quien lo define como realidad no ordinaria.

1.2.1. Las plantas alucinógenas.

Como se dijo con anterioridad, cuando la elección vocal del relato es en primera persona, éste tiende a ser entre otros, una narración epistolar o en forma de diario. Aunque, a veces, la narración homodiegética, es testimonial, es decir, que el que cuenta la historia sólo fue testigo⁹⁹. Castaneda, por ejemplo, trata de fluctuar entre la autodiegética y la testimonial, pero la primera es constantemente velada por la segunda y entonces se puede sugerir una temática de autoconocimiento, a partir de la objetivización de la otredad.

Friday, June 23, 1961

“Would you teach me about peyote, don Juan?”

⁹⁹Cfr. Luz Aurora Pimentel, *op.cit.*, p. 137.

“Why would you like to undertake such learning?”

“I really would like to know about it. Is not just to want to know a good reason?”

“No! You must search in your heart and find out why a young man like you wants to undertake such a task of learning.” ♦ (p.28)

El proceso de autoconocimiento tiene un orden interno delimitado por la convivencia con don Juan y por las enseñanzas de éste, cuya lógica se fundamenta principalmente en el conocimiento de las plantas alucinógenas no sólo desde una perspectiva biológica, sino del tratamiento de éstas como seres particulares definidos por sus características propias, las cuales están determinadas por su relación con los humanos y con sus conductas o su hacer, hecho que también nos remite al recurso de la personificación como elemento para animizar a las plantas y darles peculiaridades humanas.

Don Juan used, separately and on different occasions, three hallucinogenic plants: peyote (*Lophophora williamsii*), Jimson weed (*Datura inoxia* syn. *D. meteloides*), and a mushroom (possibly *Psilocybe mexicana*).

[...] Because of their properties, the plants have been widely employed for pleasure, for curing, for witchcraft, and for attaining a state of ecstasy. In the specific context of his teachings, don Juan related the use of *Datura inoxia* and *Psilocybe mexicana* to the acquisition of power, a power he called an “ally.” He related the use of *Lophophora williamsii* to the acquisition of wisdom, or the knowledge of the right way to live. ♦ (pp. 21-22)

La humanización de las plantas, además de mostrar la relación del hombre con la naturaleza, exhibe la necesidad de incorporar los lenguajes telúricos a un contexto humano o viceversa. La flora entonces, se convierte en la maestra del mundo interno, de lo invisible a la realidad ordinaria.

The importance of the plants was, for don Juan, their capacity to produce stages of peculiar perception in a human being. Thus he guided me into experiencing a sequence of these stages for the purpose of unfolding and validating his knowledge. I have called them “states of nonordinary reality,”¹⁰⁰ meaning unusual reality as opposed to the ordinary reality of everyday life. ♦ (p. 21)

El protagonista aclara que su interés elemental es el peyote, pero don Juan lo insita a “conocer” a las otras plantas, con el propósito de entender o reinstruir a su propio cuerpo y al mismo tiempo introducirlo a un esquema mágico. Al penetrar el cosmos de cada una de ellas descubre a diferentes entidades que se conducen por ciertos comportamientos equiparables al proceder humano.

Re-educar un cuerpo ya organizado por las instituciones racionales, implica la desmitificación de éstas y de la propia historia del hombre. Por lo tanto, el protagonista, si bien, no tiene que negar su propia historia, la debe de concebir inconsistente, esto, con el propósito de hacerse impecable –término que se definirá más adelante- y de aceptar las transformaciones que el devenir le proponga.

¹⁰⁰ “The terms ‘ordinary reality’ and ‘nonordinary reality’ come from Carlos Castaneda. Ordinary reality is the reality that we all appreciate together. It’s the reality in which we can all agree that there is a clock on the wall. Nonordinary reality is the reality that is associated with the shamanic state of consciousness, that is, when the consciousness has been altered and you’re able to see what you normally don’t see in an ordinary state of consciousness.

Ordinary reality is something that virtually everybody agrees on. Nonordinary reality is very person-specific. The information obtained in nonordinary reality is tailor-made to the individual-other people may not perceive it at all, as opposed to the information obtained in ordinary reality, in which everybody gets the same thing.

Nonordinary reality is also an empirical reality; that is, the person interacts with it, sees it, touches it, hears it, feels it. And the shaman sees with the heart in that reality. In nonordinary reality, for something to be the same for different persons, it has to be the same in the heart. Here (in ordinary reality) for something to be the same it doesn’t matter what your emotion is; you’ll see it, for example, as a door in the room.

[...]The term “nonordinary reality” is useful because it permits one to be reminded that access to these worlds is related to the degree to which you have entered the shamanic state of consciousness. It clarifies our thinking. For years many people were confused by what shamans said. “I made a journey and was for 3 years, and such and such happened.” Now that person in nonordinary reality had the experience of living somewhere else for 3 years; but might have been gone only a half-hour in ordinary reality.” An interview of Michael Harner by Bonnie Horrigan, www.shamanism.org/articles/857415539.

Gabriel Weisz señala que la “[...] *biosemiótica* define un terreno de estudio que reúne ciertas preocupaciones de la biología, la neurofisiología así como conceptos de Freud, Lacan, Jakobson, Greimas y Fontanille. El propósito de la teoría es detectar cómo el cuerpo genera su texto a la par de describir vínculos entre el lenguaje, la psique y el cuerpo.”¹⁰¹

Lo anterior sirve para sustentar la idea de que el cuerpo es un sistema organizado que al admitir sustancias psicoactivas exógenas, devela la subjetividad del consumidor al desencadenar una serie de alucinaciones, que por el contexto cultural tienen una interpretación específica. El resultado de la unión entre el cuerpo narcotizado y la alucinación es un texto concreto susceptible de ser descifrado por el chamán, quien conoce tanto su universo mental, como el de otros seres humanos, durante un ritual. Ya se habló anteriormente de la analogía entre el peyote y el venado en el culto huichol.

El principio del nuevo aprendizaje corporal para Castaneda, es hallar el “punto” o el espacio en que el cuerpo pueda comulgar armónicamente con el entorno espacial.

He [...] clearly emphasized that a spot meant a place where a man could feel naturally happy and strong. [...] The general pattern was that I had to “feel” all the possible spots that were accessible until I could determine without a doubt which was the right one. ♦
(p. 29-30)

La tarea del protagonista es descifrar el significado simbólico de la palabra “sentir”, cuya envoltura semántica inmiscuye al cuerpo y a su núcleo la corporalidad en una correspondencia de eterno retorno, es decir, en un todo recíproco.

La sensibilización corporal del aprendiz trae consigo un conflicto entre la razón y la sensación, pues lo desconocido produce pánico.

¹⁰¹ Gabriel Weisz, “Cuerpo biológico /cuerpo simbólico” en Morphé, p. 251.

Freud manejaba dos términos el *heimlich* o aquello que se define como hogareño y el *unheimlich* que delimita un terreno oscuro e inseguro. Pero Freud también explica que “Heimlich tiene el significado de aquello que es oscuro, e inaccesible al conocimiento”. En el *unheimlich* del espacio chamánico, entre los chamanes tukanos de Colombia, es menester para los neófitos atravesar por pruebas aterrantas para lograr una rehabilitación espiritual.¹⁰²

Por otro lado, la relación del cuerpo con el espacio, está determinada por la cordialidad que los miembros sienten hacia su habitat, el cual se constituye como territorio sagrado, cuyos límites nadie se atreve a transgredir. Además, esta ocupación, constituye una significación precisa en el lenguaje oculto del cuerpo y en sus sensaciones. Por eso don Juan sugiere a su discípulo que encuentre *su* lugar, porque ese será el espacio receptor y emisor de su propia corporalidad.

I lay down on my back and put my hands under my head like a pillow. Then I rolled over and lay on my stomach for a while. I repeated this rolling process over the entire floor. [...] but there was no difference between spots. [...] I stood up. I had had enough, I wanted to say good-bye to don Juan, [...] I looked at my watch. It was two o'clock in the morning! I had been rolling for six hours. ♦ (p.30-31)

No es extraño que en la cita anterior se muestre la concordancia del cuerpo con el tiempo ya que éste, obviamente, tiene su conceptualización en el occidente racionalista técnico, objetivo y preciso. Para entender mejor esta idea, Pierre Guiraud señala que:

¹⁰² *Ibidem*, p. 253.

El tiempo corresponde a la duración subjetiva que separa el deseo de su realización y el tiempo objetivo y medible de la acción eficaz. Existe un tiempo para el deseo y un tiempo para el trabajo, que constituyen dos entidades muy diferentes cuya codificación también es muy diferente según la importancia que cada cultura le atribuye.¹⁰³

La inducción recibida por el héroe de la historia, tiene como propósito esencial, la preparación corporal para el contacto con los alucinógenos, ya que éstos son las puertas de entrada hacia la realidad no ordinaria y su trato no es simple, pues se necesita que un conocedor guíe al que los va a consumir o de otra forma se convertiría en un consumo sin propósito ritual propio de las subculturas.

- **El peyote**

Para don Juan es una entidad masculina con un temperamento determinante que “elige” a su parecer a los que le agradan y los instruye. La elección está precisada por el trato que le brinda al que comulga con él; respecto a ésta, puede ser gentil, aterrante o estremecedora, tal como la experiencia descrita por Huxley que ciertamente se apega más a la objetividad científica.

“Perhaps you are not agreeable to ‘him’, and ‘he’ won’t like you, and then you will never be able to know ‘him’ with affection, as one should; and our friendship will be broken.”♦
(p. 37)

Cuando el protagonista ingiere los botones, se puede apreciar la división entre el cuerpo y la corporalidad, así como la presencia de una

¹⁰³ Pierre Guiraud, *El lenguaje del cuerpo*, p. 100.

entidad alterna con su propio cuerpo y su respectiva corporalidad, la cual se manifiesta en la relación amistosa que Castaneda establece con el perro, que es para don Juan el primer indicador de aceptación del Mescalito (nombre propio dado por los indios a la divinidad, el cual también permite a los científicos identificar su contenido químico –mezcalina-). Aunque desde otro punto de vista, se convierte en una descripción de orden fantástico¹⁰⁴.

Yet within the circular area of my vision everything was clear. [...] I raised my head slightly and saw a medium-size black dog approaching. [...] I saw him become transparent. [...] An intense light radiated from his body. [...] I looked at the dog and his mane was like mine. [...] We took turns manipulating each other in the fashion of a puppet show. [...] But his most impish act was to make me scratch my head with my foot while I sat. [...] The euphoria that possessed me was indescribable. I laughed until it was impossible to breathe. ♦ (p. 41-42)

Además, este vínculo con el perro, hacerse animal con él y la desorganización del esquema racionalista de Carlos, confirma su disposición interna para convertirse en un “hombre de conocimiento”, que es el punto central de las enseñanzas de don Juan.

Peyote had produced in me, as a postreaction, a strange kind of physical discomfort. It was an indefinite fear or

¹⁰⁴ “El sentimiento de lo fantástico no nace del intelecto. El miedo, la inseguridad, la duda, la inquietud, son cosas de la emoción y no del raciocinio. La incertidumbre en el nivel intelectual no produce la sensación de extrañeza, de horror o de angustia. La duda que es parte esencial de lo fantástico sólo funciona como tal (es decir, como fantástica) porque se refiere, directa o indirectamente, al nivel emocional. El escritor de literatura fantástica no dirige sus invenciones al raciocinio del lector. [...] Sólo toma en cuenta la racionalidad para destruirla, para dirigirle embates de tal naturaleza que incluso la razón del lector más avezado sea sustituida por sus emociones.” Flora Botton Burlá, *Los juegos fantásticos*, p. 46.

unhappiness; a melancholy of some sort, which I could not define exactly.

[...] Don Juan laughed and said, "You are beginning to learn."

[...] There is nothing wrong with being afraid. When you fear you see things in a different way. ♦ (p.48)

Aprender y enseñar toman un cauce filosófico en la relación entre maestro y aprendiz, en ella, el peyote es el maestro y protector de los secretos incomprensibles a la realidad ordinaria. En su análisis estructural, Castaneda muestra que la realidad no-ordinaria inducida por la *Lophophora williamsii* tiene tres características específicas:

- 1) it was believed to be produced by an entity called "Mescalito;
- 2) it was utilizable;
- 3) and it had component elements.♦ (p. 219)

El Mescalito es una entidad encubierta por la carne del cacto, quien también es venerada por su sacralidad y se manifiesta de manera diferente a cualquier persona según sea el caso, es decir toma la figura, el cuerpo o la condición física que sea necesaria. Para entender mejor esto, se pueden utilizar las ideas vertidas por Gabriel Weisz con relación a la metáfora y a la metonimia, las cuales

"[...] funcionan como instrumentos que textualizan el espacio inconsciente, ritual y mágico. Tenemos dos cuerpos simbólicos, uno es el que se organiza metonímicamente, uniendo componentes para formar un contexto. El segundo, es el metafórico, cuyo proceso incorpora un componente similar a un modelo en cierta manera, y diferente en otra. En el cuerpo metonímico se trabajan problemas de contigüidad, mientras que en el metafórico opera la transferencia del significado de un componente a un nuevo dominio corporal. Consecuentemente, el

cuerpo del peyote es transferido al cuerpo del venado y con ello figura el cuerpo metafórico. El cuerpo metonímico es el que genera el contexto necesario para que todos los dioses compartan los atributos del venado/peyote.”¹⁰⁵

Por otro lado, su revelación no es determinada, ni predecible, de otra manera, sería considerado un “aliado” de poder. Este es, según don Juan

[...] a power a man can bring into his life to help him, advise him, and give him the strength necessary to perform acts, whether big or small, right or wrong. This ally is necessary to enhance a man's life, guide his acts, and further his knowledge. In fact, an ally is the indispensable aid to knowing.♦
(p. 51)

En cierto modo se puede decir que un “aliado” es como el deseo¹⁰⁶ ya que ambos están condicionados al individuo y a su desarrollo vital interno, a las *ganas* de alcanzar un motivo que muchas veces es abstracto pero que se construye y se constituye en la corporalidad y le da a ésta “poder”. El sujeto se une al “aliado”, quien lo auxilia en su búsqueda del “conocimiento”, no obstante, el segundo es la esencia que no llega a ser entidad, y además es extrínseco a la persona. Por eso don Juan señala que es algo que se manipula a través de la técnica, a diferencia del peyote que puede enseñar a cualquier ser humano que le agrade.

In don Juan's classificatory scheme a man of knowledge had an ally, whereas the average

¹⁰⁵ Gabriel Weisz, “Cuerpo biológico...”, p. 259.

¹⁰⁶ “[...]mécanisme de base de la biologie. Le désir n'est pas limité à l'instinct sexuel de reproduction. Il est d'abord désir de vivre. Désir pour le sang de circuler dans les veines. Désir pour les veines de sentir circuler le sang. Désir pour les canaux de faire passer les flux. Désir pour les sphincters de couper les flux. Le désir microscopique ne connaît pas les personnes. Le désir précède les individus qu'il produit. Le désir ne connaît pas plus les espèces (animales ou végétales). Non seulement le désir est à la base du cannibalisme, mais c'est lui qui permet la copulation de l'insecte et de la fleur, la co-évolution de la plante à fleurs et de l'insecte pollinisateur (Deleuze y Guattari, *L'Anti-Edipe*, p. 73)

man did not, and having an ally was what made him different from ordinary men. Don Juan described an ally as being “a power capable of transporting a man beyond the boundaries of himself; that is, an ally was a power that allowed one to transcend the realm of ordinary reality. ♦ (p. 200)

- **La mala hierba (hierba del Diablo, *Datura innoxia*)**

La descripción de esta planta es una de las personificaciones más interesantes dentro del texto, pues muestra claramente la relación de los indios con la naturaleza y destaca el aspecto más importante de la prosopopeya que es la humanización.

She sneaks up on you like a woman. You are not even aware of it. All you care about is that she makes you feel good and powerful [...] When a man knows her he really becomes full of cravings. [...] ”She distorts men. She gives them a taste of power too soon without fortifying their hearts and makes them domineering and unpredictable. She makes them weak in the middle of their great power.[...] she aims to kill them fast. ♦ (p. 55-65)

Al hablar don Juan de la relación entre la *yerba del diablo* y su parecido con las mujeres, éste se refiere, entre otras cosas, al plano sexual y a las consecuencias de dejarse seducir por él, pues la mujer, de acuerdo a su criterio cultural es posesiva, impredecible y violenta; además siempre ha sido misterioso el proceder mágico de la intuición y sobre todo siempre ha pesado más la represión social sobre la mujer, cuya expresión de deseo y de placer se ha querido interpretar a partir de lo desconocido.

El trato que don Juan da a la planta al removerla de su lugar es muy gentil y de orden ritual, ya que ésta es muy sensible y puede morir. Al ser considerada como un “aliado” que proporciona poder y vigor, su participación en un contexto mítico es ajena, es decir, no contiene una entidad que proporcione al consumidor “conocimiento” o algún valor semántico de carácter sacro, como en el caso de las referencias metonímicas y las transferencias de significado en la metáfora con relación al peyote; de hecho, el que la ingiere debe de controlarla, domarla y manipular aun sus desplantes inesperados.

“The devil’s weed is tamed through the *root*. Step by step, you must learn the secrets of each portion of the root. You must intake them in order to learn the secrets and conquer the power.” ♦ (p. 63)

Cabe señalar que de la hierba del diablo (*Datura innoxia*), se deben consumir dos porciones diferentes, una para obtener fuerza o vigor y otra para “ver”, fenómeno del que se hablará en capítulos posteriores. No es una casualidad que en las lecciones recibidas por el protagonista, el narrador se auxilie de ciertos deslindes en el tiempo, pues a pesar de que todo parece tener una continuidad cronológica por ser un diario, a veces se recurre a la prolepsis como en el caso en que don Juan habla de la bruja “Catalina” y su afán por matarlo. Esta anticipación tiene como objeto incitar tanto en el lector como en Carlos la curiosidad, pues ninguno de los dos sabe a lo que se está refiriendo con las transformaciones en pájaros y al mensaje oculto del “humito”, las cuales forman parte del control de un cuerpo mágico y de la conceptualización mística de un guerrero.

“Why does she want to kill you?”

“Oh, there’s an old problem between us. I got out of hand and now it looks as if I have to finish her off before she finishes me [...]“Are you going to use witchcraft?” I asked with great expectations.
“Don’t be silly. No witchcraft would ever work on her. I have other plans! I’ll tell you about them someday.”
“Can your ally protect you from her?”
“No! The little smoke only tells me what to do. Then I must protect myself. ♦ (p.68)

- **El “humito” (la mezcla con *Psilocybe mexicana*).**

La segunda porción obtenida de la *Datura innoxia*, se mezcla con la *Psilocybe mexicana*, los honguitos, y se fuma con el propósito de encontrar o ver “algo” determinado por los objetivos del que la consume. Los hongos, en el contexto cultural de don Juan también tienen características antropomórficas, aunque éste las cataloga como masculinas, porque estos no necesitan un ritual específico previo a su consumo ya que sus efectos son predecibles y desapasionados. Por eso al combinarlas con la *Datura innoxia*, los resultados son análogos, pues es la unión entre lo masculino y lo femenino.

El “humito” es un “aliado” y por lo tanto no es una entidad, a pesar de que los hongos por sí mismos sean considerados carne de los dioses. don Juan los juzga como impartidores del conocimiento interno o mágico, pero no les proporciona el rango de Maestros, como en el caso del peyote.

[...] the strength required by the smoke is strength of the heart. You don’t have that! But very few men have it. That is why I recommend that you learn more about the smoke. He reinforces the heart. He is not like the devil’s weed, full of passions, jealousies, and violence. ♦ (p. 130)

En la técnica que concierne a la manipulación del “humito” se hacen tres distinciones importantes, la primera que es la “visualización” de algo, la segunda, que se refiere al vuelo mágico (viaje cósmico), acompañado de su transformación en ave; y por último los múltiples cambios o alteraciones bioquímicas que sufre el cuerpo. Esto nos sirve para establecer nuevamente la diferencia entre cuerpo y corporalidad, así como sus derivaciones y lo que éstas implican en el aprendizaje del protagonista.

El cuerpo drogado o las alteraciones que en él se suscitan son la búsqueda de un cuerpo sin órganos – “[...] is what remains when you take everything away” [...]”¹⁰⁷. Para Castaneda, la experiencia comienza a partir de lo que el puede entender como el consumo de alucinógenos, pues es la respuesta lógica y racional de su esquema de aprendizaje tradicional, sin embargo, es en este punto en donde don Juan, como guía, lo conduce al desprendimiento de sus interpretaciones.

I began to sense an unusual heat all over my head. A cold heat! My breath seemed to cut my nostrils and upper lip every time I exhaled. But it didn't burn; it hurt like a piece of ice.

[...] In a desperate search for a rational explanation I concluded that my eyes were distorting depth, [...] I could see everything very clearly.

[...] I tried to look in a different direction, but my eyes were set to see only straight forward. I couldn't distinguish, or feel, any part of my body. My breathing was undetectable. But my thoughts were extremely lucid. I was clearly aware of whatever was taking place in front of me.

[Don Juan] said I must struggle not to fall asleep; that I no longer had a body and was free to turn into anything I wanted.♦ (p.134-138).

¹⁰⁷ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, p. 151.

En este momento se logra entrar a un cuerpo mágico que no nos exenta de relacionarlo con un cuerpo fantástico o un cuerpo surrealista, a pesar de que los tres tienen ciertas características que los diferencian. El cuerpo sin órganos, dice Deleuze y Guattari, es el que permanece cuando se ha sacado todo, y eso que se ha sacado es la fantasía.¹⁰⁸ Un cuerpo fantástico es el que se ubica entre el alma y el cuerpo, es un sistema que se ha revelado a las convenciones impuestas por la realidad y crea su propia explicación del universo basando toda argumentación en el desplazamiento de las ideas centrales para desorganizarlas y constituir las en otro eje. En esta médula del desorden provocado por el enigma fantástico surge también el cuerpo surrealista que sale espontáneamente del inconsciente y se deposita en la creación sostenida en un automatismo psíquico¹⁰⁹.

El cuerpo mágico es el cuerpo del chamán en éxtasis pues éste, ayudado o no por alucinógenos, logra desprenderse de todo y se descompone en una boca que camina, en una piel que escucha, en un ojo que oye, en deseo. “Es una entidad que se llena de signos, es un cuerpo saturado de enigmas; que resultan interpretables a condición de que el cuerpo se pueda comparar con los dioses, o bien se pueda identificar una parte del cuerpo con algún elemento simbólico.”¹¹⁰ Por eso don Juan reitera en la capacidad para “ser” lo que se desee.

1.2.2. ¿Metamorfosis o transformación en animal?

Para entender el momento en que el protagonista se transmuta en animal, es necesario establecer la diferencia entre lo que es una

¹⁰⁸ Cfr. *Idem*.

¹⁰⁹ Cfr. Gabriel Weisz, *Dioses de la peste*, pp. 39-81.

¹¹⁰ Anotaciones de la cátedra “Teatro del cuerpo” impartida por el Dr. Gabriel Weisz en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 2000.

transformación y lo que se define como metamorfosis, así como su punto de unión. La primera es un acto que compete al cuerpo mágico y que está en estrecha relación con el tótem¹¹¹, con la fantasía y con la imaginación; pero ciertamente la transformación es el acto del Yo para hacerse, ser y conducirse como un animal específico, por lo tanto este hecho se conforma en el cuerpo interno, intangible, invisible y sin forma. No obstante, la metamorfosis obliga al *bios* a cambiarse de una forma a otra; actos que se observan con claridad en *Metamorfosis* de Ovidio, en donde los personajes realmente cambian sus cuerpos externos por el de un animal y el lector los asume como una verdad.

Considerando que el transformarse en animal es un acto interno manifestado en el proceder de la persona y la metamorfosis es la alteración del organismo biológico, su relación se establece en el mito porque es ahí donde puede creerse que lo irreal se convierte en real y el signo metafórico, metonímico y alegórico cumplen su función.

I asked him if the smoke had the same effect in everyone. He said it produced a transformation but not in everyone. [...] I asked him again to tell me about my appearance, I wanted to know how I looked, for the image of a bodiless being he had planted in my mind was understandably unbearable.♦ (p. 142)

En los capítulos destinados al análisis de *A Separate Reality*, *Journey to Ixtlan* y *Tales of Power* se podrá ejemplificar con más detalles los procesos de la transformación a partir de los complejos tonalismo y nahualismo, así como la filosofía de la cacería de poder, la cual es inherente a todo ser humano que se ha decidido por el camino del conocimiento que propone don Juan y que guarda una estrecha relación con la cosmovisión mesoamericana respecto del chamanismo.

¹¹¹ “The identity of the group and the individual is often symbolized by a totem animal.” Carl G. Jung, *Man and His Symbols*, p. 12.

Una vez que Castaneda está bajo los efectos del humito, don Juan afirma que la única manera de permanecer despierto es transformándose en pájaro, ya que el poder de un chamán reside “[...] in his supposed ability to leave his body and fly about the universe as a bird.”¹¹²

[...] he told me that my body had vanished completely and all I had was my head; he said the head never disappears because the head is what turns into a crow.♦ (p. 165)

La transformación trae consigo el quebrantamiento del yo y su unidad con el cuerpo que lo protege, la cabeza es el lugar en donde surge la complejidad del ser humano como pensamiento y como cuerpo, aunado a ello, la imagen¹¹³ de éste se presenta en disposición de espejo en la alucinación, en el sueño y en los recuerdos. El propósito de don Juan es que Castaneda se asuma como un brujo y acepte la fractura entre su cuerpo y su mente, entre lo aprendido y lo que va a aprender. Esto nos remite tanto a lo vertido en el capítulo 1.2 respecto de la iniciación chamánica y la visualización de los huesos sin carne, como al capítulo 2.5 de la primera parte de la tesis, con relación a los estados chamánicos de conciencia.

El cuervo es un animal relacionado con el inframundo, pero también es un ave que por su color, está vinculada con la oscuridad y por lo tanto con la muerte, también es un símbolo del futuro y es considerado como un viajero entre lo visible y lo invisible.

In our tradition, many of the Wichasha Wakans (medicine men and women) have the ability to shape-shift, to change physical form as a means of experiencing different aspects of Great Mystery. Shape-shifting, in

¹¹² Carl G. Jung, *op.cit.*, p. 147.

¹¹³ Cfr. Roberto Cababie et al. *Lecturas de Lacan*, p. 33.

its most powerful aspect, is the ability to travel to different planes of existence in order to experience the fantasmagorical nature of the Divine. Crow is the vehicle for this to happen. Having experienced the illusory nature of the Dreamtime, and the world of the ancestors, one comes to understand that the only reality is Great Spirit, the creator of the Dreamtime and Great Mystery. Crow is our symbol for Sacred Law. ¹¹⁴

Engendrar un cuerpo mágico es un acto metafísico y para un aprendiz de brujo es doloroso, pues éste no tiene cimentación alguna en que sostenerse, más que la confianza en el guía que le ayuda a construir un nuevo esquema mental como el artista que modela su pieza. Don Juan obliga a Carlos a sujetarse en el diálogo con las lagartijas, pues es el único elemento que le brindará un soporte coherente en su viaje mental, de otra manera enloquecería.

Por otro lado Deleuze y Guattari proponen que,

[...] becoming-animal is an affair of sorcery because (1) it implies an initial relation of alliance with a demon; (2) the demon functions as the borderline of an animal pack, into which the human being passes or in which his or her becoming takes place, by contagion; (3) this becoming itself implies a second alliance, with another human group; (4) this new borderline between the two groups guides the contagion of animal and human being within the pack [...] (beyond the borderline, the multiplicity changes nature).¹¹⁵

¹¹⁴ Native American Indian Spirituality. Animal Spirit Guides.
<http://www.spandayoga.org/animaltotem.html>

¹¹⁵ Deleuze y Guattari, *A Thousand Plateaus*, pp. 273-279.

Lo anterior está relacionado con el protagonista porque éste no se ve obligado por don Juan a imitar a un cuervo, sino a extraer todo el contenido conceptual y racional aprehendido en su Yo para poder ser un cuervo, y estar dispuesto en potencia a transformarse en otro y así sucesivamente ser otro en progresión infinita según sea el caso.

“In your trip there was only one thing of great value-the silvery birds!”

“What was so special about them? They were just birds.”

“Not just birds-they were crows.”

“Were they white crows, don Juan?”

The black feathers of a crow are really silvery. The crows shine so intensely that they are not bothered by other birds.”

[...] crows fly in groups and can defend themselves ♦ (p. 170 y 175)

1.2.3. El lenguaje del desierto.

Aunque pocas veces se menciona en el texto, el desierto conforma uno de los elementos naturales más importantes dentro de la narración, ya que éste en sí, es símbolo del viaje espiritual y por lo tanto, del autoconocimiento.

En un sinnúmero de religiones, entre ellas el judeocristianismo y el islamismo (ambas germinadas en el desierto), el mensaje telúrico emitido por la flora y la fauna es una señal de cambio, esto es, que el ser humano envuelto en la fascinante soledad del yermo, encuentra que la aberrante carencia de elementos vitales lo empuja hacia la creencia de lo irreal mágico sostenido en el entorno.

No obstante, el protagonista necesita mantenerse en la realidad a partir de la escritura, que es el agua en el desierto, sin embargo, ésta es la

frontera entre su cuerpo externo y su cuerpo mágico; entre su ser hombre y transformarse en animal.

Hasta este punto se ha tratado de dar una interpretación simbólica y más apegada a los elementos de un texto de ficción, sin embargo, una de las mayores preocupaciones de los antropólogos tradicionales apegados exclusivamente al hecho real científicamente comprobable, que limita al texto escrito al canon, toma la experiencia de Castaneda en el desierto como algo relativamente imposible debido a que,

[...]Nearly every summer, viewers of Arizona telecasting see helicopter rescue teams retrieving the bodies of persons as uninformed as Castaneda from the scorched desert. I myself have administered first aid to a man who had lost his way in the desert near my house and had been without water for a little more than a day – in May, when temperatures was only in the 90s. Yet Carlos and don Juan nonchalantly saunter into the desert morning, night, or noon to spend whole days climbing indefatigably in and out of canyons, catching quail and rabbits, and roasting rattlesnakes.¹¹⁶

Desde esta perspectiva, por supuesto que no se puede apreciar al texto, ya que sería tan vulgar como aclararle a C.S. Lewis que los leones no tienen la capacidad para gobernar, que las brujas no pueden congelar con el contacto de una espada y que los guardarropas no pueden esconder una tierra fantástica. Si lo que se persigue es comprobar la presencia de Castaneda en el desierto, habrá entonces también que comprobar el acervo cultural de los lectores que creen que lo que escribió es verdad.

2. A Separate Reality: Further Conversations with Don Juan.

¹¹⁶ Hans Sebald, “Roasting Rabbits in Tularemia or The Lion, the Witch, and the Horned Toad” en *The Don Juan Papers*, p. 35

2.1. La metáfora del ojo.

El sentido de la vista es para el ente racional moderno un elemento crucial en su desarrollo como participe de las exigencias de los sistemas económicos, políticos y culturales en los que se desarrolla. El ojo es el órgano por excelencia que lo mantiene al tanto de los mundos externos, los cuales se insertan en su mente a través de él, dejando de lado los otros sentidos y construyendo un cuerpo que es exclusivamente visual. En este contexto, la fragmentación de manos, oídos, nariz y boca conduce al fracaso de una integración social ideal.

El ojo, como receptor del conocimiento, es también la evidencia del Yo interno, pues se es lo que se ve; no obstante, la fusión entre cuerpo y máquina no ha hallado la respuesta de reconciliación del ojo con los otros sentidos, por el contrario los ha subordinado al papel de coagentes en su contacto con la tecnología.

En el texto corporal de Carlos Castaneda se descubre que “ver” es la significación metafórica de observar utilizando todos los sentidos. Si se trata de entender la función de la metáfora en el aparente sistema de creencias presentadas por don Juan respecto de lo que es un hombre de conocimiento, es necesario descifrar el enigma del tropo en el cuerpo invisible del protagonista.

“Looking” referred to the ordinary way in which we are accustomed to perceive the world, while “seeing” entailed a very complex process by virtue of which a man of knowledge allegedly perceives the “essence” of the things of the world.* (p. 8) ¹¹⁷

La comprensión de la metáfora es un acto basado en la correlación mente-cuerpo, es decir, entre las experiencias externas e internas, así

¹¹⁷ Todas las notas que tienen este símbolo * pertenecen al texto *A Separate Reality* de Carlos Castaneda, por lo tanto únicamente se señalará entre paréntesis la página de referencia.

como en los procesos cognitivos que se desarrollan en el individuo. Además, si se considera que esta figura retórica tiene como sema común al ojo, todos los elementos posteriores utilizados en el discurso, estarán relacionados por asociación con el sentido de la vista y sus infinitas transformaciones en ojo-oído, ojo-gusto, ojo-tacto, ojo-nariz, ojo-cuerpo, ojo-baile, ojo-animal, etc.; las cuales son en términos generales, la descodificación de un signo específico contextualizado.

Don Juan hace hincapié en la capacidad de cada hombre de conocimiento para “ver” de diferente manera y así poder interpretar el mensaje que se le presenta, es decir, poder comprender la racionalidad imaginativa de la metáfora.

“Do you mean that every man of knowledge actually sees through everything he looks at?”

“No. That’s not what I mean. I said that a man of knowledge has his own predilections; mine is just to *see* and to *know*; others do other things.”

“What other things, for example?”

“Take Zacateca, he’s a man of knowledge and his predilection is dancing. So he dances and knows” * (p.11)

Por otro lado, el uso de la metáfora está destinado para crear una imagen mental viva con un significado producto de la fusión entre semejanza e identidad y al mismo tiempo se busca el acercamiento de las realidades, la comprensible y la incomprensible. Según Ortega y Gasset,

La metáfora es un procedimiento intelectual por cuyos medios conseguimos aprehender lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual. Con lo más próximo y lo que mejor dominamos, podemos alcanzar contacto mental con lo remoto y más arisco. Es la metáfora un suplemento a nuestro

brazo intelectual, y representa, en lógica, la caña de pescar o el fusil.¹¹⁸

Para que el protagonista descifre el mensaje que se le está presentando, es necesario que éste pierda su centro, es decir, que permita al alucinógeno conducirlo por el sendero de lo oculto y renuncie a toda explicación racional respecto de los efectos causados por la droga. Esto sucede en un sinnúmero de ocasiones cuando el lector entra al mundo del relato, sobretodo sí este es de corte fantástico, pues no se le puede exigir al narrador o a los personajes que expliquen sus anécdotas, las cuales son completamente “irracionales”, o por lo menos no pueden ser explicadas desde el punto de vista de una cultura acostumbrada al hecho científico y a la visualización de éste.

“You ought to let the smoke guide you again,” he said forcefully.
“Don’t think about you fear. Think about the wonders of seeing” * (p. 27)

La metáfora es elemental en la vida cotidiana del ser humano, sobre todo si se está hablando de una comunidad indígena, en donde los símbolos y los signos a descifrar provienen de la inmensidad avasalladora de la naturaleza. Cualquier persona que se enfrente a un texto extraño (ya se mencione con anterioridad la inseguridad que causa un texto fantástico) tiene una reacción de miedo o autodefensa, pues se está agrediendo su territorio de la lógica, el esquema cultural fundamentado en una verdad incuestionable que ha tenido desde su nacimiento y por lo tanto tiene que ser hostil respecto de lo desconocido.

Don Juan señala que una vez que se aprende a “ver”, el aprendiz se convierte en un hombre de conocimiento esto resulta muy sencillo de entender para el poeta que convive siempre con la metáfora y sobre todo si

¹¹⁸ José Luis Martínez Dueñas apud. Ortega y Gasset en *La metáfora*, p. 22.

ésta es de transposición sensorial, porque entonces el juego semántico de las palabras hace hablar a todas las partes del cuerpo y les confiere funciones que no le competen en el esquema lógico.

“I see in both ways. When I want to *look* at the world I see it the way you do. Then when I want to *see* it I look at it the way I know and I perceive it in a different way.” * (p. 37)

Este razonamiento *desinstitucionaliza* al cuerpo y niega la cultura arraigada de lo que se aprende a través de los ojos. De hecho, sustenta el universo del invidente cuyos otros sentidos le permiten conocer al mundo. Además instituye al cuerpo como ojo y no viceversa.

“We learn to think about everything.” He said, “and then we train our eyes to look as we think about the things we look at. We look ourselves already thinking that we are important. And therefore we’ve got to *feel* important! But then when a man learns to *see*, he realizes that he cannot longer think about the things he looks at, and if he cannot think about what he looks at everything becomes unimportant. * (p. 81)

En esta cita se puede descubrir parte de la formación del Yo y como la imagen del propio cuerpo resulta sustancial para su constitución ya que

El estadio del espejo es ‘formador’, el yo resulta ‘formado’: resultado de la identificación con una ‘forma’ [...]. Por el mecanismo de identificación no sólo se cree ser esa imagen, se “es” esa imagen. Se es persona. Si el yo es efecto de la imagen, se arroga la representación del ser: ‘Fuera de lo que soy (imagen) no hay nada.’ ¹¹⁹

¹¹⁹ Roberto Cababie et al. *Lecturas de Lacan*, p. 33-34.

El resquebrajamiento de los esquemas aprendidos y la desmitificación de estos, aunado a la mutilación de lo que el individuo aprehende como modelo ideal de captura, es decir, de aquello que se tiene en la imagen, obviamente causa la locura, pero si ésta es interpretada o reconstituida en un contexto cultural asentado en lo metafórico como lo es el chamánico, el “desorden o despojo” se puede convertir en un conocimiento mágico - posteriormente se tratará de explicar este pensamiento a través de la etnometodología-

[...] a man of knowledge has no honor, no dignity, no family, no name, no country, but only life to be lived, and under these circumstances his only tie to his fellow men is his controlled folly. * (p. 85)

La entrada al cuerpo mágico está justificada en el protagonista por el consumo de alucinógenos, los cuales son el equivalente al *pharmakon*¹²⁰ que ayuda a observar el propio ser, pero que también provocan el desencadenamiento de imágenes y símbolos metafóricos cuya interpretación depende del contexto cultural. En este sentido, a pesar de su no pertenencia al ambiente de don Juan, Castaneda se topa con un sin fin de elementos de categoría fantástica que se tratarán en el apartado siguiente.

El chamán, en su viaje místico debe descodificar el mensaje metafórico emitido por la enfermedad y descubrir el mal personificado que aqueja a su enfermo y, en circunstancias similares se puede hablar de un gurú budista que libera a su discípulo de su servidumbre al yo.

“Everything that my benefactor taught me, in the first stage of learning, I have passed on to you. The rule is right, the steps cannot be changed. You have done everything one

¹²⁰ Cfr. Gabriel Weisz, *Dioses de la Peste*, p. 45.

has to do and yet you don't *see*; but to those who *see*, like Genaro, you appear as though you *see*. I rely on that and I am fooled. You always turn around and behave like an idiot who doesn't *see*, which of course is right for you." * (p.134)

Para entender el mensaje detrás de las palabras es indispensable regresar al momento en el que éste se origina en el hecho immaculado, esto es, en el instante en el que surge la significación, la cual se “verá” posteriormente reflejada en la metáfora. La historia personal de un individuo está determinada por las experiencias vividas en su infancia, la cual conforma uno de los semas que se unirán en su edad adulta para dar origen a una verdad oculta. En el caso del protagonista, los recuerdos de su infancia resultan elementales para don Juan y para que el primero aprenda a no sujetarse a eventos que le impidan “ver” otras facetas de su entorno como aprendiz de brujo.

You promised something very important once. I thought that perhaps your promise was keeping you from *seeing*. * (p. 134-135)

Uno de los recursos utilizados por el narrador homodiegético es introducir un flash-back que permitirá al lector involucrarse con el mismo protagonista en su proceso de regresión, pues éste, al recordar, hace que el receptor vaya construyendo una imagen mental de los hechos y descubra por sí mismo un resquicio por el que puede “ver”. En otras palabras, el narrador está permitiendo que ciertos elementos de su discurso, seduzcan al lector y lo impliquen en el acto mágico de su aprendizaje y al mismo tiempo se toque en él su deseo por conocer lo interno que aqueja al otro que es leído, interpretado, analizado, en suma, “visto”.

My mother had left two years before and I had spent the most hellish years of my life circulating among my mother's sisters, [...] and no matter how careful and protective the aunts were toward me [...] I felt that I was surrounded by enemies [...] I waged a desperate and sordid war [...] I was indeed victorious.

[...]The classrooms of the rural school where I went were mixed and the first and third grades were separated only by a space between the desks. It was there that I met a little boy with a flat nose, who was teased with the nick-name "Button-nose". I used to pick on him haphazardly, not really intending to. [...] One day I deliberately toppled over a heavy standing blackboard; it fell on him, [...] the blow broke his collar bone. [...] I had felt good and powerful up to the moment when the sight of the [...] little boy crying demolished my victories. [...] I gave up my victories for him. * (p. 140-141)

El propósito de don Juan es que su aprendiz descubra en el mundo alterno las imágenes metafóricas con un alto contenido semántico susceptible de ser interpretadas con la práctica frecuente de la técnica. No obstante, se le advierte que ésta no está necesariamente ligada a las técnicas de la brujería, lo cual determina que "ver" no tiene como objetivo confrontar al otro en el poder, sino a la exégesis de los eventos mágicos de la realidad no-ordinaria.

"My benefactor was a sorcerer of great powers," he went on. "He was a warrior through and through. His will was indeed his most magnificent accomplishment. But a man can go still further than that; a man can learn to see. Upon learning to see he no longer needs to live like a warrior, nor be a sorcerer. Upon learning to see a man becomes everything by becoming nothing". * (p. 153)

En este sentido y bajo la circunstancia de una comparación no se puede dejar de lado al ojo del profeta quien arrancado por Dios en éxtasis “ve” un mensaje escrito en imágenes simbólicas que hacen referencia al lenguaje sagrado e ignoto.

Yo miré; del norte soplaba un viento huracanado, cuando apareció una gran nube luminosa; en la nube había fuego ardiente, y, en medio del fuego, algo resplandecía. En el centro aparecía la figura de cuatro seres con forma humana, pero cada uno tenía cuatro caras y cuatro alas.¹²¹

El ojo del chamán es el que “ve” a la enfermedad que agobia a su paciente, es el que visualiza, ayudado por su hipersensibilidad psíquica unida al cosmos en una totalidad, la hechicería y los símbolos que están detrás de los objetos maldecidos.

En realidad el sentido visual no es la vista tal y como comúnmente nos referimos a ella. No se ve con los ojos, sino que se ve cerebralmente, se ve internamente. Los ojos, en ese momento, están “apagados”. Se está mirando otra cosa, pero lo que se está mirando no está relacionado con lo que estoy diciendo, que los ojos no pueden ver. Es el ojo interior. Los ojos pueden estar mirando otra cosa [...], pero la otra cosa que estás viendo no es vista por los ojos; el ojo interior ve.¹²²

Conjuntamente se debe hacer mención al ojo de la divinidad que observa todo en el instante y revela su magnánimo poder y que algunas civilizaciones lo han creído encontrar en el eclipse total del sol o en la

¹²¹ Ezequiel 1, 4-6.

¹²² Douglas Sharon, *El chamán de los cuatro vientos*, p. 151.

mirada de la luna. Otros, lo han vislumbrado como el terrible ojo asociado a lo femenino que transforma la vulva en ojo, lo cierto es que éste es la metáfora de la vida y de la muerte, de lo interno desconocido e insondable.

En nuestra actualidad, el ojo que mira, observa, mitifica, destruye y crea conceptos es el ojo de la cámara, que se interna en la intimidad dejando de lado cualquier metáfora del conocimiento secreto mágico provocado o no por alucinógenos. El cuerpo se devela vociferando su soledad y se muestra en el histrionismo clamado por una sociedad abandonada al menester económico y a nuevas metáforas que develan la mecanización del espíritu.

Finalmente, en este texto se resalta que el acto de “ver” no se queda estancado en el mensaje escondido detrás de la metáfora, sino que trasciende hasta rozar ciertas categorías gnósticas y místicas, entre ellas las que delimitan al cuerpo como un circuito de intensidades energéticas, como las entidades mencionadas en el capítulo 2.2 de la primera parte de esta tesis y de las cuales se hablará con detalle cuando se analice el texto *Tales of Power*.

2.2. Semiología de las imágenes.

Sin dejar a un lado todo lo vertido en el apartado anterior, reflexionemos que si existe una metáfora del ojo, debe existir una imagen. Tomando en consideración la más elemental de las definiciones, ésta señala que la “[...] reproducción mental de un objeto a través de los sentidos.”¹²³

En este límite sensorial, debe confrontarse lo aprendido por el protagonista a través de una conceptualización racional de las cosas vistas por sus ojos y de lo metafísico inducido por alucinógenos. No obstante,

¹²³ *Diccionario Océano Práctico*, p. 415.

llegar a ello no requiere un acto de fe, obliga a una re-esquemmatización de sus juicios culturales, la cual es dolorosa porque no existe una cimentación en la que él pueda apoyar los pies de su lógica visual.

After three days of watching [the shoeshine boys] go like vultures after the most meager of leftovers I became despondent, and I left that city feeling that there was no hope for those children whose world was already molded by their day-after-day struggle for crumbs.

“Do you feel sorry for them?” don Juan exclaimed in a questioning tone.

“I certainly do,” I said.

“[...] Those children and their world is ugly and cheap.”

“Wait! Wait! How can you say that their world is

ugly and *cheap*.” [...] You think that you’re better off, don’t you? * (p.21)

El universo imaginario que se presenta ante Castaneda tras el consumo de drogas, tiene un significado específico en el contexto cultural de don Juan. Los seres humanos son huevos luminosos, los que son “aliados” toman diferentes formas (perros, coyotes, humanos, etc.), el “guardián” es el custodio del mundo interno y los elementos de la naturaleza son medios para llegar al origen de las cosas.

- **Los huevos luminosos.**

En términos generales y para múltiples culturas el huevo es símbolo de totalidad, de fertilidad, de unión con la divinidad y de nacimiento. Para Deleuze y Guattari, el huevo es el cuerpo sin órganos.

But the egg is not regressive; on the contrary, it is perfectly contemporary, you

always carry it with you as your own milieu of experimentation, your associated milieu. The egg is the milieu of pure intensity, spatium not extension, Zero intensity as principle of production. There is a fundamental convergence between science and myth, embryology and mythology, the biological egg and the psychic or cosmic egg; the egg always designates this intensive reality, which is not undifferentiated, but is where things and organs are distinguished solely by gradients, migrations, zones of proximity. The egg is the BwO. The BwO is not “before” the organism; it is adjacent to it and is continually in the process of constructing itself. ¹²⁴

Si se considera al ser humano como huevo luminoso, se habla entonces de un origen energético constante e inalterable, regido por la magnitud del deseo latente de un cuerpo en estado de espera de “algo” que lo mantenga en el absoluto presente de la matriz energética, donde no hay más que transformación constante de energía que se traduce en la necesidad de un cuerpo híbrido de apoyarse en subcategorías infinitas con otros cuerpos (recuérdese el complejo nahualismo-tonalismo) que den origen al hombre-pájaro, al hombre-árbol, al hombre-ojo, etc.

In order to become a man of knowledge one must be a warrior, no a whimpering child. One must strive without giving up, without a complaint, without flinching, until one sees, only to realize then that nothing matters. * (p.88)

Don Juan refiere en esta cita a la madurez para aceptar las transformaciones, ya que estas muchas veces no son del agrado de la persona puesto que resquebraja esquemas ya establecidos en su yo y negarlos puede ocasionarle grandes pérdidas o alteraciones en su

¹²⁴ Gilles Deleuze y Felix Guattari, *A Thousand Plateaus*, p. 164.

personalidad. Vivir al menester del “poder” como energía latente, es acceder a otras realidades; cabe hacer mención que uno de los objetivos de la etnometodología creada por el sociólogo Harold Garfinkel en 1954 es precisamente “[...]an attempt to introduce the reader to the possibility of another reality.”¹²⁵ En este sentido, se puede decir que uno de los objetivos de Castaneda al exponer el fenómeno de la realidad aparte, era mostrar que la

[...]Ethnomethodology, in other words, is a separate reality. If you haven't been there, you don't know what it's like, you can't understand a description of it, and there's no point in talking to you about it.¹²⁶

Aunado a lo anterior, se debe señalar que la perspectiva etnometodológica contribuye no sólo a que el protagonista esté dispuesto a descubrir otras realidades a través de los alucinógenos, sino también sugiere a los antropólogos que exploren otra realidad a partir de una escritura que oscila entre el arte y la ciencia porque eso les permitirá desinstitucionalizarse (recuérdese el término BwO) y conducirse en la cultura que estudian y en su texto con mayor libertad, lo que significaría que la actividad sustantiva que realizan es antropología pero después y como adjetivo, característica o estilo, utilizan a la literatura para expandir su propuesta.

- **El aliado.**

Basándose en el apartado anterior y en las transformaciones corporales, se puede considerar al aliado como una entidad energética auxiliar o incluso se debe entender su función a partir de la explicación

¹²⁵ Richard de Mille, “Etnomethodallegory” en *op.cit.*, p. 72.

¹²⁶ *Ibid*, p. 75.

que propone Carl G. Jung respecto de la simbología del Yo. “In the case of a man, it manifests itself as a masculine initiator (an Indian *guru*) [...]”¹²⁷

Esta representación o personaje fantástico es uno de los elementos más importantes que conforman la estrategia de escritura en la autodiégesis, pues muestra con claridad que el propósito del autor al escribir un diario no es en principio hacer o demostrar una tesis antropológica, sino elucidar sus más profundas experiencias basándolas en fenómenos psicológicos, antropológicos y aun en historia de la cultura, lo cual va a dar como resultado que su lector – receptor- reconstruya la esencia del protagonista y se haga cómplice él/ella mismo (a) de los sucesos a partir de una introspección provocada que organiza a las personalidades que están involucradas en el proceso de autocomunicación.

En este sentido, el lector, quien recibe las experiencias del protagonista en texto escrito, está obligado a decidir si éste es un código o un mensaje. Por lo que respecta a *Separate Reality*, éste se fundamenta básicamente en el principio de la interpretación de una *etnoalegoría*¹²⁸.

I saw a man walking alongside the furrows.
He was a plain man dressed like a Mexican
peasant; he wore sandals, a pair of light gray
pants, a long-sleeved beige shirt, and a
straw hat, and carried a light brown bag
with a strap over his right shoulder.*
(p. 184)

Esta personificación alude a una de las puertas de percepción abiertas por Castaneda en su reconocimiento de la realidad no ordinaria, el archivo o texto abierto justifica en el despliegue, el deseo del personaje

¹²⁷ Carl G. Jung, *op. cit.*, p. 208.

¹²⁸ “If all the reality of social science is manufactured,” wrote Arnold Mandell, “why not fabricate it all?” If the process of “achieving reality” is so much more interesting than the product achieved, why not illustrate the process with examples that have no discoverable basis in fieldwork but achieve reality solely by fantastic writing and ethnomethodological reading?” Richard de Mille, *op.cit.*, p. 75.

de creer lo que está “viendo”, pero se esconde bajo el histrión de la investigación con alucinógenos.

Cabe señalar que el aliado se caracteriza por un distintivo de conducta ambigua, ya que éste puede ser “bueno” o “malo”, o no ser ninguna de las dos. Por un lado esta fuerza es útil para realizar un acto determinado, pero por otro, éste puede embestir a quien no lo conoce o lo sabe controlar, como en el caso de un chamán que conoce a ciencia cierta las técnicas para someter a los espíritus.

“That ally was beckoning you,” he said. “I made you move your head when he came up to you not because he was endangering you but because it is better to wait. You are not in a hurry. A warrior is never idle and never in a hurry. To meet an ally without being prepared is like attacking a lion with your farts.” * (p. 191)

Nuevamente se insiste en el texto acerca de los límites establecidos por la frontera del abismo de lo desconocido, lo cual es representado a través de la metaforización de los actos. Enfrentar al aliado rompe la lógica racional binaria del *yo* y el *otro* que en el instante de la visión soy también yo, pero que se devela a la mente como *el otro* y por lo tanto, como el forastero.

La determinante de que este personaje se presente como un campesino foráneo, manifiesta un significado específico que se tratará con detenimiento cuando se analice la semiótica del espacio y de los elementos naturales. No obstante no se puede dejar de lado que el aliado no se vislumbra como un huevo luminoso sino como una forma específica que puede ser entre otras cosas un humano.

Real people look like luminous eggs when you see them. Nonpeople always look like people. That’s what I meant when I said you

cannot see an ally. The allies take different forms. [...] The allies can be seen only in the form they are portraying.* (p.40)

- El guardián del otro mundo.

De este “animal”, cuya descripción se puede emparentar parcialmente con la cola de un pavorreal o con la de un alebrije, se debe señalar que constituye uno de los elementos metafóricos y fantásticos más importantes, ya que en sí muestra al acto de “ver” como un espacio sagrado y delimitado por una semiotización específica diferente a la que el ojo humano está acostumbrado por las determinantes culturales de frontera, entre el yo y el otro, el aquí y el allá, el interno y el externo, y así sucesivamente. Por tal motivo, “[...] the measurements of the human body determine the fact that the world of mechanics and its laws seem ‘natural’, while the world of particles and cosmic space can be conceived of only speculatively and with extraordinary mental effort.”.¹²⁹

I was looking at an unbelievably enormous animal. It was brilliantly black. Its front was covered with long, black, insidious hair, which looked like spikes coming through the cracks of some slick, shiny scales. The hair was actually arranged in tufts. Its body was massive, thick and round. Its wings were wide and short in comparison to the length of its body. It had two white, bulging eyes and a long muzzle. This time it looked more like an alligator. It seemed to have long ears, or perhaps horns, and it was drooling. [...] I had a strange thought; looking at the guardian’s body I felt that every single part

¹²⁹ Yuri Lotman M., *Universe of the Mind*, p.132.

of it was independently alive, as the eyes of men are alive. I realized then for the first time in my life that the eyes were the only part of a man that could show, to me, whether or not he was alive. The guardian, on the other hand, had a “million eyes” * (p. 129)

En esta metáfora los semas comunes son los ojos y la vida, el cuerpo del “guardián” con un sinnúmero de ojos es la coposición o encuentro de los dos significados, es decir, un cuerpo que mira con cada uno de sus órganos y de sus células vitales más íntimas. Esto también, si se desea “ver” el enigma mágico representado en el cuerpo del jején, es la anticipación de lo que el personaje principal está por descifrar en su propio cuerpo.

La metáfora de éste animal fantástico se enriquece por la descripción de los elementos terroríficos que lo constituyen en la catarata de adjetivos y símiles. Tal es el caso de la hipérbole repetitiva detrás de *long hair, long muzzle, long ears* o la aglomeración de epítetos de lo monstruoso como *long, black, insidious hair; slick, shiny scales; massive, thick, round [body]*.

No se puede dejar de lado la importancia del color negro en esta descripción ya que constituye en primera instancia la muerte, pero la brillantez de ésta es doblemente peligrosa en su contradicción porque el negro que brilla no sólo mata, sino ciega. Por otro lado, también merece argüirse acerca de la oscuridad del inconsciente y de sus habitantes ocultos que intimidan a la personalidad del ser humano, pues están en constante pugna con el ego¹³⁰, factor que se puede vislumbrar en la batalla arquetípica del héroe con el dragón o en la pusilanimidad de Jonás con la ballena, simbolizando el viaje hacia la muerte.

Aunado a lo anterior, la conducta del “guardián” es igualmente metafórica y humanizada, ya que al ser amenazado por el ojo del

¹³⁰ Cfr. Carl G. Jung, *op.cit.*, p. 110-111.

protagonista, quien por curiosidad cruza a otro plano mágico al que no está preparado, la reacción del animal es de advertencia.

The guardian was standing still, facing me; suddenly it fluttered its wings and turned around. Its back looked like brilliantly colored armor; [...]. The guardian remained with its back turned to me for a while and then, fluttering its wings, skidded out of sight.[...]

Suddenly the guardian appeared again at a point on the horizon. It made a wide circle before stopping in front of me; its mouth was wide open, like a huge cavern; it had no teeth. It vibrated its wings for an instant and then it charged at me. It actually charged at me like a bull. * (p. 130-131)

- **El agua.**

Es uno de los elementos del imaginario más importantes ya que sostiene su simbolismo en el reflejo de las cosas y por lo tanto, en el inconsciente de las mismas. Siempre que se refiere a ésta, en un primer plano, se traslada el pensamiento al femenino de la fertilidad y a su relación con la vida. No obstante, para el propósito de este apartado, se estudiará al agua como elemento favorable para el acto mágico de “ver”, en este sentido, Gaston Bachelard será fundamental para el análisis subsiguiente.

El agua es el “gran ojo”, pues a través de ella, el ser humano no sólo observa la profundidad de lo desconocido, sino que es observado y por lo tanto develado en la pureza de la imagen. Empero, sin menoscabar el peligro de la profundidad y su concomitancia con la muerte, la revelación está siempre en peligro por la dispersión causada por el agua que fluye o por la imagen sólida apoyada en otros elementos.

Aunado a ello, existe una diferenciación entre los actos realizados por el ojo ver, observar, mirar, visualizar y “mostrarse” – éste último sostenido en la fase espejo y en el narcisismo- debido a que su praxis se fundamenta en aspectos semánticos particulares enlazadas por el sentido de la vista. Mostrar es hacer patente la existencia de un cuerpo interno que habla un lenguaje metafórico.

I tried to focus my gaze on the water but its movement distracted me. [Don Juan] said it was difficult to stare at the moving water and that one had to keep on trying. [...] Finally I noticed that my mind and my eyes were focusing on the water; in spite of its movement I was becoming immersed in my view of its liquidness. The water became slightly different. It seemed to be heavier and uniformly grayish green. I could notice the ripples it made as it moved. The ripples were extremely sharp. And then suddenly, I had the sensation that I was not looking at a mass of moving water but at a picture of water; what I had in front of my eyes was a frozen segment of running water. *(p.163)

No es una casualidad que el autor utilice el verbo *become* y el sustantivo *movement* repetidamente, ya que éstos evocan la transitoriedad del agua y su conducta inesperada porque al ser un líquido, la imagen se desvanece en su movimiento. Por lo demás, en esta alucinación, el agua se solidifica y se transforma en materia estática susceptible de ser observada.

De sus colores se puede despertar la furtiva posibilidad de la muerte que según Bachelard

[...] está decorada con los colores de la vida.
[...] Entonces comprenderemos que el agua es el verdadero *soporte* material de la muerte y, aún más, por una inversión muy natural en la psicología del inconsciente, comprenderemos en qué profundo sentido,

para la imaginación material marcada por el agua, la muerte es la hidra universal.¹³¹

Más aún, la “bruma verde” del agua, está en equivalencia con “el guardián”, pues ambos son barreras imprescindibles del inconsciente para que el ojo interno penetre lo oculto. Conjuntamente, los dos son hoscos en su tratamiento, es decir, que si no se está preparado para enfrentarlos se puede encontrar a la “muerte”. Cabe señalar que el contenido interno de la “bruma verde” está constituido por pequeñas burbujas que ayudan al brujo a trasladarse a lugares lejanos del inconsciente.

Today you learned that a brujo uses the water to move.* (p.177)

2.3. El oído como ojo.

Si conservamos en mente que la metáfora es un elemento trascendental en la reconstrucción de un esquema corporal distinto al aprendido, entonces lo que se entiende como un caos corporal provocado por el consumo de ciertas plantas sagradas, permite al cuerpo externo descubrirse como la paradoja de los sentidos, porque la función cotidiana de éstos descubre su coherencia en lo que se ha establecido como verdad científica, pero si en la búsqueda de un cuerpo sin órganos se devela que el oído puede ser un ojo y con ello se hace trizas lo racional, en tal caso, se aprehende, aún en el desequilibrio de la forma que el sonido guarda la imagen.

First of all you must use your ears to take some of the burden from your eyes.*
(p. 223)

¹³¹ Gaston Bachelard, *El agua y los sueños*, pp. 101, 103.

Uno de los aspectos más importantes de la metáfora ojo-oído es el punto de unión entre ambos, es decir, que entre el eje divisorio de los dos conjuntos semánticos existe una estructura que contiene una puerta de percepción o “agujero” de significados- que también existe en cada uno de los textos que se unen- el cual conduce a una respuesta concreta determinada por la forma en la que la persona estructuró su experiencia mental.

This time, however, that big pause blended with the hole in the hills I was looking at; they became superimposed on each other. The effect of perceiving two holes lasted for such a long time that I was capable of seeing-hearing their contours as they fit one another. [...] I had perceived the two big holes becoming superimposed. I was not looking or hearing as I was accustomed to doing. I was doing something which was entirely different but combined features of both.[...] I was feeling it with some unknown part of myself.* (p. 224)

Para el personaje resulta vital encontrar el contenido semántico de ese “hoyo” porque en esa coyuntura se encuentra su faceta de brujo y la semiótica de su cuerpo en el espacio. De hecho, el encuentro con su “aliado” debe ser en el punto más alto de las colinas que éste le señaló, factor que orilla a pensar en la equivalencia con el simbolismo de la montaña sagrada y el ascenso a la misma en términos de iniciación.

He said that as soon as I reached the hilltop I had to extend my right arm in front of me with the palm of my hand down and my fingers stretched like a fan, except the thumb, which had to be tucked against the palm. Next I had to turn my head to the north and fold my arm over my chest, pointing my hand also toward the north; then I had to dance, putting my left foot

behind the right one, beating the ground
with the tip of my left toes.* (p. 229)

La reconciliación entre cuerpo y cosmos, fenómeno de todas las culturas, es indispensable para que Castaneda inicie su cuerpo externo e interno en un esquema diferente sostenido en un sistema mágico de creencias, en el que cada uno de los órganos del cuerpo humano y de la naturaleza, tiene un papel esencial en la construcción de una filosofía corporal.

3. *Journey to Ixtlan: The Lessons of Don Juan.*

3.1. Hacia la construcción de un cuerpo alegórico.

Tomando en consideración la definición proporcionada por Helena Beristáin, la alegoría es “[...] un conjunto de elementos figurativos usados con valor translaticio y que guarda paralelismo con un sistema de conceptos o realidades’, lo que permite que haya un sentido aparente o literal que se borra y deja lugar a otro sentido más profundo, que es el único que funciona [...]”¹³²

La riqueza de la alegoría es que presenta un significado “real” al ojo racional, a lo que éste se ha acostumbrado a ver y seduce veladamente a la imaginación para presentarle un sentido verdadero cuyo disfraz resulta aceptable para el receptor que se proyecta en los modelos de una cultura determinada.

I said that to me the hat and the stump and the
coat made him into a pirate.

[...] The young man who was to my extreme right
said that don Juan was in rags [...] He added that
don Juan was [...] rather [...] a man who was
coming back from an interminable journey.

¹³² Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, p. 35.

Todas las notas que tienen este símbolo ✂ pertenecen al texto *Journey to Ixtlan* de Carlos Castaneda, por lo tanto únicamente se señalará entre paréntesis la página de referencia.

[...] The young man who had seen don Juan with a black cowl said that he had nothing in his hands but that his hair was long and wild, as if he were a wild man [...]

The young man to my left chuckled softly and commented [...] don Juan was dressed as an important man who had just gotten off his horse [...] a well-to-do “ranchero”. ✂ (p. 251)

La construcción de la alegoría en *Journey to Ixtlan* se sostiene en esquema pedagógico de confrontación de ideas entre el mundo incuestionable de la tarea antropológica del discípulo y el mundo mágico del maestro, cargado de metáforas, símbolos y acertijos que desembocan en la filosofía mágica del “guerrero-brujo-sin forma” que en otros capítulos se ha precisado como la afirmación del cuerpo sin órganos.

Para lograr su cometido el autor divide el texto entre lo que son las lecciones del brujo y su propósito final que es la alegoría del viaje al instante en donde el cuerpo es sólo un cúmulo de deseo en espera de ser transformado. Este texto es un viaje a la tierra prometida o sagrada del interior humano, es decir, un viaje alegórico y místico al territorio corporal de Carlos Castaneda.

En este capítulo se tratará de desmembrar a los elementos más importantes que conforman esta alegoría por lo que se analizará brevemente cada uno de los conceptos vertidos en los veinte capítulos.

- ***Reaffirmations from the World Around Us o el principio del viaje.***

Retomando las ideas a través de un *flash-back* a *The Teachings of don Juan*, el autor no sólo motiva a su lector a encontrar en la referencia la justificación para esta diégesis, sino que impulsa en sí mismo la construcción de una perspectiva específica respecto del cuerpo que se

logra a través de la comparación obligada entre lo que se dijo en el primer texto y el cómo se dice en *Journey to Ixtlan*.

El viaje se transforma entonces en una exposición de hechos mágicos, más que pedagógicos, las enseñanzas de don Juan se convierten en un texto alegórico que empujan al lector a enfrentarse a la misma contradicción vivida por el protagonista y a su conocimiento de las teorías antropológicas y a los conceptos esquemáticos que delimitan al chamanismo.

Sin poner atención a que existen algunas confusiones respecto de los tópicos de encuentro entre el indio y Carlos Castaneda en ambos textos, la raíz central de este capítulo resulta del *leitmotiv* trincado en los ojos y en la función metafórica de estos, los cuales muestran a su vez la simbología tratada en el capítulo anterior de esta tesis y sustentan la acción didáctica eclipsada en la alegoría.

I was annoyed at having talked nonsense to him, and at being seen through by those remarkable eyes. ♦(p.14)

[...] It was a formidable look. [...] It was a look that went through me. ✨ (p.18)

Para el protagonista la mirada que penetra es la visualización del otro como oponente amenazador del equilibrio fehaciente aprendido en las teorías comprobadas y sustentables de una educación universitaria respaldada por una postura científicista de los hechos que se estudian.

[...] I had boasted that I knew a great deal about peyote, when in reality I knew nothing about it. He stared at me. His eyes were very kind. ✨ (p. 19).

Para enriquecer el trabajo de la alegoría se introduce en este capítulo una parábola que ayuda al protagonista a acceder a una enseñanza simbólica que le permitirá visualizar su próxima relación con don Juan y

descubrir por sí mismo la personalidad del brujo y de sus secretos. La parábola permite que se aprenda algo con mayor facilidad, a pesar de que se tiene que descifrar el trasfondo, pues ésta utiliza actitudes o experiencias humanas que permiten ser comparadas con la situación actual del personaje. Por otro lado, para el lector, es una estrategia que lo acerca al personaje principal, puesto que la narración en primera persona y la historia dentro de la historia, predispone al receptor y lo hace sentirse participe de ella; en otras palabras, éste también se hace un aprendiz de brujo gracias a la manipulación del narrador.

He said that my endeavors reminded him of a story about some people a certain king had persecuted and killed once upon a time. He said that in the story the persecuted people were indistinguishable from their persecutors, except that they insisted on pronouncing certain words in a peculiar manner proper only to them; that flaw, of course, was the giveaway. ✂ (p. 20)

Aunado a ello, la falsa modestia de Carlos plantea tajantemente la problemática de la interpretación postcolonialista de una cultura y cómo ésta puede ser contrastada con la postura de James Clifford respecto de los discursos globalizantes, pues más que el acto de observar al otro desde una lente “civilizada”, el antropólogo debe preguntarse en todo momento “[...]who has the authority to speak for a group’s identity or authenticity?”¹³³. La historia de don Juan, coloca a Carlos en el papel del estudiante prepotente que “conoce” aun la intención más íntima de las teorías recién aprendidas en la universidad, pero que al ser cuestionadas por lo “salvaje” se muestra nervioso y confundido, porque no existe un parámetro lógico en el que se pueda sostener, ya que se asume la superioridad del que estudia.

¹³³ James Clifford, *The Predicament of Culture*, p. 8.

De hecho, la desorientación del protagonista se alimenta cuando su informante se dirige a él mediante alocuciones fantásticas y metagoges que resquebrajan sus parámetros de coherencia; además confirman su relación mágica con la naturaleza y los mundos internos habitados por la metáfora.

[...] The friend who had put us in contact had told me that “the old man was plastered out of his mind most of the time.”
“Do you hear that?” He asked me [...] “The leaves and the wind are agreeing with me.”
[...] “Hear that!” don Juan exclaimed [...] “The boiling water agrees with me.” ✨
(pp. 22-25)

Por otro lado, creer saber delimita fronteras, parámetros que no existen en la magia, ni el chamanismo, ni en la lectura de un texto mágico. Pueden existir métodos que ayudan al cuerpo a sostenerse, pero, no hay límites, todo puede suceder fuera de la isla del tonal.

[...] when I began to study anthropology and thus met don Juan, I was already an expert in ‘getting around.’[...] ✨ (p. 18)

- ***Erasing Personal History.***

Este capítulo se caracteriza por sus aparentes contradicciones en el plano literal de la narración, debido a que nunca se sabe a ciencia cierta, para los que están preocupados por comprobar la veracidad de los hechos antropológicos, si don Juan era yaqui o si sus enseñanzas eran de origen

huichol o tolteca e incluso si éste realmente existió; pero al estudiar las metáforas, se llega directamente al propósito alegórico de la historia.

Borrar la historia personal es la respuesta que confronta a los conceptos preestablecidos y delimitados por las teorías antropológicas que se estudiaron en la primera parte de este trabajo y lo que don Juan entiende por tonal.

Para aclarar lo que quiere decir con tonal, don Juan traza una analogía [con la mesa del restaurante] dice que el tonal es una isla [...] Según el, todo lo que sabemos acerca del mundo y de nosotros mismos esta sobre la isla del tonal.¹³⁴

En cuanto a la divagación en torno a la familia de don Juan, que más bien se convierte en el conocimiento de la familia de Carlos, se puede decir que borrar la historia personal es desinstitucionalizar al cuerpo para que este pueda fluir libre, sin la atadura de los esquemas aprendidos a lo largo de la vida y pueda adaptarse mejor al mundo que hasta ese momento se es exógeno.

He asked me if I had a father. I told him I did. He said that my father was an example of what he had in mind. He urged me to remember what my father thought of me. "Your father knows everything-about you," he said. "So he has you all figured out. He knows who you are and what you do, and there is no power on earth that can make him change your mind about you."
✂ (p. 30)

La tarea de borrarse a si mismo compromete a la "salud" mental del individuo que no se puede afianzar sino en el esqueleto de su propia imagen y en el que la sociedad le ha impuesto. Para ejemplificar esta lección, mencionaré que en la película *Nirvana* de Gabriele Salvatores,

¹³⁴ Douglas Sharon, *op.cit.*, p. 183.

entre otras cosas, el protagonista busca borrar en su mente uno de los archivos que lo mantienen atado a sí mismo y a la empresa de videojuegos para la que trabaja, para lograrlo se ayuda de un guía experto en viajes cibernéticos cuya peculiaridad radica en sus implantes de ojos electrónicos. Conjuntamente, los alucinógenos y un personaje femenino, a quien otros le han borrado la historia personal y sólo vive para el mundo de las máquinas sin tener conciencia de su origen, son elementales para mostrar las múltiples transformaciones sufridas por el cuerpo del personaje principal; así, de una llamada telefónica, éste pasa a ser un fax, una página de la red y finalmente un cuerpo cibernético que debe cerrar cada una de las puertas engañosas que le impedirán llegar hasta su propósito, que es borrarse a sí mismo en un pizarrón simbólico en el que se encuentra escrito con gis la palabra nirvana, que sin lugar a dudas, está relacionada con el concepto místico-religioso.

La siguiente metáfora encierra tanto una comparación como una enseñanza, en un primer plano, don Juan pretende enlazar a un animal perfecto para la caza con su aprendiz y con su entorno, pero en la intención oculta, se trata de decir que al no haber historia personal, no existe la posibilidad de ser atrapado y por lo tanto, conducido.

“It is more exciting not to know which bush the rabbit is hiding behind than to behave as though we know everything.” ✨ (p. 35)

- ***Losing Self-Importance.***

Es característico en toda la sabiduría de don Juan hacer alusión constante al papel que desempeña la naturaleza, pues en ella se encuentran todos los elementos necesarios para educar al cuerpo y al espíritu. La observación constituye significadamente una conducta de aprendizaje imprescindible, debido a que la interpretación de los presagios

o de los oráculos proviene del código emitido por los habitantes incipientes de la tierra.

La superioridad “racional” que ha profesado el ser humano respecto de ella, ha traído consigo la destrucción de cientos de ecosistemas, don Juan propone a su discípulo liberarse de estas conductas mediante la pérdida de su cimentación egocéntrica generada por la cultura material, en este caso, la cultura “civilizada” en contraste con la “salvaje”.

At that moment an enormous crow flew right over us, cawing. That startled me and I began to laugh. [...] my laughing at the crow had made him angry. [...] “What you saw was not just a crow!” he exclaimed. “But I saw it and it was a crow,” I insisted. “You saw nothing, you fool,” he said in a gruff voice. ✨ (pp. 38-39)

Con este ejemplo, el narrador permite hacer la distinción entre el significado denotativo y el trasfondo alegórico de una predestinación, así como la postura de alguien que se enfrenta a un texto teórico y de otro que vive en un contexto mágico. Perder la importancia individual es aceptar la posibilidad de que si se ha vivido en el terreno de lo posible, se admita a lo imposible sobrenatural como el poseedor de otros mensajes.

“I am going to talk to my little friend here,” he said, pointing to a small plant. [...] “It doesn’t matter what you say to a plant,” he said. “You can just as well make up words; what’s important is the feeling of linking it, and treating it as an equal.” [...] “From now on talk to the little plants,” he said. “Talk until you lose all sense of importance. Talk to them until you can do it in front of others.” ✨ (p. 42)

No es la planta por sí misma que se comunica, es la disposición del receptor para descubrir las ilimitadas posibilidades creativas en torno a ese objeto. En otras palabras, es la disposición del tonal para dejar al nagual proyectar sus infinitos significados. Ya se mencionó con anterioridad las múltiples alternativas que un texto literario ofrece al antropólogo para circundar entre la ciencia y arte.

Detrás de la planta existe entonces la enseñanza moral que también cumple la alegoría, pues flora y fauna se unen para proyectar las señales recónditas del valor que cada ser tiene. Recordar al ser humano su condición animal, lo hace integrarse nuevamente a su origen para recuperar la capacidad mágica sensible que tenía cuando las respuestas se encontraban en la inconmensurable naturaleza.

- ***Death is an Adviser.***

Sin dejar de lado que la naturaleza es el mejor maestro, don Juan muestra a Carlos que la muerte lo es de igual manera, puesto que, como suceso ineludible, está ahí para enseñar y develar el objetivo de la existencia. Para alcanzar su cometido, el chamán induce a Castaneda a confrontar sus propias experiencias como cazador de aves, hecho que encontrará su desembocadura en la alegoría del guerrero que caza poder porque conoce a ciencia cierta el proceder de su víctima.

“You know a lot of birds” he said. “You have killed too many of them. You know how to wait. You have waited patiently for hours. I know that. I’m seeing it.” ✂ (pp. 53-54)

En un sentido figurado, las aves deben ser consideradas como almas o como mensajeros de la muerte y la espera como la virtud de actuar con precisión ante ésta, no es burlarla sino encapsular lo íntimo de su fuerza

que templa el espíritu. Para la filosofía que rige el pensamiento de don Juan, la muerte aconseja al individuo porque ella sabe los pormenores del destino del hombre ya que está en todo momento a su lado.

“You’re the boy who stalked game and waited patiently, as death waits; you know very well that death is to our left, the same way you were to the left of the white falcon”.
✂ (p. 54)

Cabe señalar en este apartado que el personaje principal ya ha empezado a desarrollar una percepción sensorial diferente y por lo tanto, su manera de observar el mundo esta transformándose. Su esquematización del entorno se está convirtiendo en una interpretación mágico-alegórica, la cual se deja ver en el instante en que es capaz de “ver” a don Juan como un ave y no como un ‘indio mediocre’.

Aunado a ello el halcón es un símbolo de alta cuna y es bien conocido

[...] as a superlative hunter, and is particularly valuable in the desert, where climatic conditions are extreme and no protection from the elements is available. Here, the falcon can pursue its prey from a great distance, and with a speed and accuracy second to none. [...] ¹³⁵

La fusión del significado real y del significado mágico que el personaje principal es capaz de interpretar con la ayuda de don Juan, tiene lugar en el momento en que Castaneda visualiza en los ojos del chamán la proyección de su propia experiencia de vida en el arte de la cacería.

He said that a white bird like that was an omen, and that not shooting it down was the only right thing to do. ✂ (p. 53)

Es entonces que el halcón no es solamente un pájaro que se deba cazar por el hecho de que causa daño a otras aves del corral y por lo tanto, a su dueño. Es el halcón albino, único en su especie, al que se debe confrontar. Por lo tanto, el flash-back a su vida en la granja, permite a Castaneda entender la analogía que don Juan está tratando de explicarle respecto de la muerte.

- ***Assuming Responsibility.***

Para enriquecer el contenido de este capítulo, se comparan dos historias, una que evoca la vivencia de Carlos y otra que sirve para mostrar a éste su condición. La primera, cuyo contenido está en apariencia encaminado a presentar las carencias humanas del padre del protagonista, resulta ser el móvil de la otra e indudablemente el punto de partida para la enseñanza.

[I] said that all my life I had encountered people of my father's kind, who had, like my father, hooked me somehow into their schemes, and as a rule I had always been left dangling.✂ (p. 65)

Considerando la moral detrás de la alegoría, lo anterior es para don Juan una conducta irresponsable porque nadie puede juzgar al otro por sus torpezas, sobre todo si éstas ya han sido aceptadas y después funcionen como argumentos para responsabilizar al que comete los actos. Lo correcto, de acuerdo con el brujo, es asumir un papel de compromiso con las decisiones que se toman respecto de cualquier evento porque la vida es muy corta y la muerte acecha en cualquier instante.

El acercamiento a la otra historia es más “real” porque utiliza elementos característicos de la cultura mexicana, un tianguis y dos indios,

entre otros, lo cual no implica que el suceso narrado pierda sus características universales o que no se permita un vestigio romántico para recordar las enseñanzas en el Calmécac; aunado a lo anterior, la certeza de la historia es mayor porque su argumento será esencial para contraponerlo con las ideas del protagonista.

Don Juan's reply was that the young man was a fool who did not know what he was looking for. He did not know what "power" was, so he could not tell whether or not he had found it. He had not taken responsibility for his decision; therefore he was angered by his blunder. He expected to gain something and got nothing instead.✂ (p. 69)

Fundamentándose en la primera parte de la tesis el encuentro con la muerte es parte esencial de la iniciación chamánica, aunado a ello, el vuelo mágico y los ritos de transformación zoomórfica definen de manera conjunta el concepto que presenta don Juan en este apartado.

- ***Becoming a Hunter.***

En el primer capítulo de esta segunda parte de la tesis se hizo un estudio respecto de la armonía entre cuerpo y espacio y de la necesidad del individuo para encontrar un "espacio" en el que pueda equilibrarse con el entorno, de hecho, todas las ideas vertidas están relacionadas con el proceso de transformación corporal del protagonista.

La alegoría de convertirse en cazador ciertamente utiliza elementos propios de una cultura de cazadores-recolectores en la que el cuerpo debe mimetizarse con el del animal más fuerte, es decir, adaptar el soma a la conducta del acechador con su presa. En un lenguaje denotativo, la presa es el espacio, el cazador es el cuerpo y el resultado es el poder.

They are more like feelings. If you look at a bush or a tree or a rock where you may like to rest, your eyes can make you feel whether or not that's the best resting place.✂ (p. 73)

Cabe señalar que existe una técnica para controlar las áreas en las que se pretende “estar”, de la misma manera que existe un método empírico para cazar un ratón. Siendo así que el cuerpo se torna en una herramienta, ya que el cazador puede controlarlo y encontrar el mejor territorio de concordancia.

“[...] Once you learn to separate the images and see two of everything, you must focus your attention in the area between the two images. Any change worthy of notice would take place there, in that area.” ✂ (p. 75)

Dentro de la técnica de la caza y el punto para lograr el equilibrio con el entorno, puede sugerirse que existen similitudes con las herramientas que tanto el lector como el escritor deben utilizar para “cazar” el significado interno de una metáfora. Esto es, existen dos objetos y una intersección que irradia un contenido semántico de esa fusión. En el caso específico para cazar poder, Carlos debe cruzar sus ojos y hallar el ‘punto’.

- ***Being Inaccessible.***

La prosopopeya del viento¹³⁶ utilizada para referirse a una entidad específica con conducta determinada, muestra una de las enseñanzas mejor elaboradas dentro del texto porque la acción combina situaciones misteriosas y fantásticas relacionando al personaje con múltiples

¹³⁶ Recuérdese lo dicho en la pagina 26 de esta tesis respecto de la entidad anímica *ihiyotl*

metáforas de movimiento que después serán transportadas a su eje somático.

El viento es uno de los elementos que están en íntima relación con lo imaginario y con el dinamismo del espíritu. Ambos son invisibles, pero manifiestan su existencia en lo tangible de la materia.

[...] what I was calling the wind was not wind at all but something that had volition of its own and could actually recognize us. ✨ (p. 86)

No obstante, la única que conoce al viento y puede engañarlo es la naturaleza que convive con él en todo momento. En contraparte, la filosofía corporal de don Juan enseña que sólo se puede ser inaccesible a los actos de otros si se camuflajea el proceder cotidiano del ser humano con circunstancias irrelevantes que no puedan ser percibidas.

Don Juan whispered that once he had covered me I should not make the slightest movement or sound. He very quickly put the branches over my body and then he lay down and covered himself.

We stayed in that position for about twenty minutes and during that time a most extraordinary phenomenon occurred; the wind changed from a hard continuous gust to a mild vibration. ✨ (p. 87)

La conducta del viento enseña a través de los adjetivos opuestos *hard* y *mild* el mismo comportamiento mostrado en la imagen del acechador ante su presa, además, que los cambios repentinos mostrados por el viento lo hacen evidente, por lo tanto predecible.

La persecución del viento no sólo resulta fantástica para una persona que pertenece a las instituciones racionaristas, sino que es inconcebible que se eleve a éste a la calidad de entidad independiente regida por instintos que son propios del hombre y de los animales.

Con todo lo anterior, don Juan muestra a su discípulo los códigos mágicos y la forma de entender tanto a su cuerpo interno, como a su cuerpo externo, los cuales se hallan conmovidos por las fuerzas telúricas y por el lenguaje plasmado en el cuerpo¹³⁷ de la naturaleza.

En la medicina tradicional mesoamericana y aun en algunos pueblos indígenas, se sigue creyendo que el 'aire' debe ser evadido en ciertas situaciones en las que el cuerpo se encuentra en riesgo porque es causante de muchas enfermedades, debido a la combinación de humedad y de calor que hay en él.

En la poética de Bachelard, por ejemplo, el aire transporta y es un elemento que forma parte de la imaginación y por consecuencia de todo vuelo mágico. A su vez, el movimiento del aire es ligero, pero es más bien impredecible y concretamente se usa para referirse al oxígeno, a la vida. De hecho, la expresión cotidiana es: 'le falta aire' y no 'le falta viento'.

El concepto de viento en el argot chamánico puede aclararse cuando en *El chamán de los Cuatro Vientos*, Eduardo explica que estos se refieren a las cuatro coordenadas, norte, sur, este y oeste que también son los cuatro caminos sagrados por los que pasa el alma. Siendo así que este elemento de la naturaleza, es más importante en escala que el aire.

'You don't expose yourself to the powers of
the wind unless it is mandatory. ✘ (p. 94)

- ***Disrupting the Routines of Life.***

Para ubicar a la alegoría detrás del discurso se debe, en primera instancia, analizar el trabajo de la ironía, ya que ésta constituye uno de los elementos trascendentales en el lenguaje empleado por don Juan. Si bien es cierto que la alteración lógica de la expresión esconde la burla, también

¹³⁷ “ El enigmático código podrá ser desentrañado una vez que el mago haya aprendido a leer las manchas en la piel del jaguar” Cfr. Gabriel Weisz, *Dioses de la peste*, p. 24.

es verdad que el receptor debe captar el mensaje disfrazado. El que envía la imagen auditiva se encuentra en un plano o perspectiva diferente que le permite captar aquellas espinas fraseológicas que afectan la intimidad de su destinatario.

[...] suddenly don Juan stopped and looked at his left wrist, as if he were checking a watch which he had never had, and said that according to his timepiece it was lunchtime. I was holding a long stick, which I was trying to make into a hoop by bending it in a circle. I automatically put it down with the rest of my hunting paraphernalia. ✂ (p. 97)

Don Juan está tratando de enseñar a Carlos que en el mundo del cuerpo mágico no existen ataduras a ninguna cronología o habito propio de un organismo materializado. El cuerpo interno está destinado, en la filosofía de don Juan, a la trascendencia y no a los esquemas establecidos por las invenciones económicas. El espíritu libre, señala el brujo, es aquel que ha dejado de ser una presa para sí mismo.

“Therefore I am concerned with the things animals do; the places they eat; the place, the manner, and the time they set; where they nest; how they walk. These are the routines I am pointing out to you so you can become aware of them in your own being.” ✂ (p.101)

La cimentación de esta enseñanza se encuentra en la alusión al mito de la cacería del venado (peyote) y a su manifestación como deidad, de la cual se habló en el capítulo 2 de la primera parte de esta tesis y en la que se puntualiza que el viaje sagrado para enfrentar a los guardianes del espacio ‘interno’ obligan al cazador de conocimiento a tener una

purificación previa de sus actos pasados, como en el caso de la celebración Wirikuta.

A magical being is a sight to behold. I was fortunate enough to cross paths with one. Our encounter took place after I had learned and practiced a great deal of hunting. ✨
(p. 105)

- ***The Last Battle on Earth.***

Hablar de la muerte es para el chamanismo uno de los tópicos más importantes porque ciertamente el chamán elegido debe enfrentarse a la desventura de un perecimiento simbólico manifestado a veces, a través de una enfermedad, factor que determina su acceso a otra vida. Michael Harner lo explica como: “[...] the shaman is the prey of language. The imagination of death becomes new imagination precisely because the imagination has been released, or praised by death, from the structures of the mundane consciousness.”¹³⁸

El conocimiento de la muerte devela al chamán los misterios de la existencia y por lo tanto su temática se convierte en el componente esencial de algunos mitos prehispánicos; recuérdese que para la religión mesoamericana el complejo dual vida-muerte era el resultado de una cultura que encontraba su mayor satisfacción en el ofrecimiento de la vida a los dioses, por lo que ésta era simplemente un estadio temporal que hallaba su culmen en la muerte.

Para don Juan, la muerte no está separada del hombre, es, por el contrario la gran maestra porque en su inmensidad contradictoria se halla la respuesta al origen de las cosas.

¹³⁸ Michael Harner, www.shamanism.org, articles.

I had no trouble at all in catching a male rabbit “Now kill it,” don Juan said dryly.
[...] I dropped the rabbit and looked at don Juan.
“I can’t kill it,” I said.
[...] “This rabbit’s time is up.”
“Kill it!” He commanded with a ferocious look in his eyes.
[...] In a matter of seconds my mind swept across the most crucial moments of my own life, the many times I had been the rabbit myself. ✂ (p.113-114)

En el pensamiento de don Juan sólo existe el tiempo presente, por eso su enseñanza se centra en el instante metafísico en el que “[...] el espíritu se ha desplegado para ir y comulgar con los espíritus de los mundos exteriores, de otros planos, de otras dimensiones; y la materia se queda en un estado de muerte simbólica... Hay un ‘despliegue’ y eso es simbólicamente una actitud de muerte.”¹³⁹

- ***Becoming Accessible to Power.***

En el capítulo 2 de la primera parte se hizo un análisis detallado de la importancia del “sueño” para los chamánes mesoamericanos, el cual también representa, para el psicoanálisis, uno de los pilares para restablecer el orden mental en el individuo.

En este apartado es indispensable señalar que la manipulación del acto de ensoñación hace al chamán un ente más poderoso debido a que encuentra en el mundo interno un sinnúmero de batallas simbólicas que librar con los espíritus del sueño¹⁴⁰; lo que don Juan interpreta como una filosofía específica de acercamiento al poder y de manipulación de éste,

¹³⁹ Douglas Sharon, *op.cit.*, p. 145.

¹⁴⁰ “The Cashinahua Indian shamans of Peru ‘pursue dreams,’ believing that the more dreams they have each night, the greater the power they will accrue. Other individuals in the society may want to reduce their number of dreams because it is held that dreaming interferes with skill in hunting.” Shirley Nicholson, “Dreams and Shamanism” en *Shamanism*, p. 128.

factor que exige una disponibilidad corporal para enfrentarse a la “pérdida” de un cuerpo tangible que se convierte en un cuerpo imaginario.

Dreaming is real for a warrior because in it he can act deliberately, he can choose and reject, he can select from a variety of items those which lead to power, and then he can manipulate them and use them, while an ordinary dream he cannot act deliberately. ✂ (pp. 119-120)

La categorización entre cazador y guerrero se apoya en la capacidad para someter al poder que llega al ser humano gratuitamente, esta enseñanza se sustenta en una técnica de visualización de objetos en el plano imaginario y que prosigue en el viaje cósmico. Además, la alegoría de ambos estados mentales, el que caza poder y el que lo domina, apoya el objetivo de la didáctica de don Juan, pero también revela la compleja estructuración de un sistema de creencias.

- ***The Mood of a Warrior.***

Una de las maneras más sencillas de interpretar la alegoría en este apartado, es fundamentarla en el disfraz didáctico que porta como figura retórica frente al lector, la cual se deja ver en el simulacro preparado por don Juan. De hecho, éste determina que la enseñanza de confrontación con el gato montés no es lo que importa, sino el actuar del protagonista frente al riesgo porque en ese instante se determina el proceder oculto de una persona.

[...] it was so dark that I could hardly distinguish the general features of the terrain. I heard a sudden and close sound of soft steps and a muffled catlike exhalation, then a very soft growl and the squirrel-like rodents ceased to squeak. [...]

Don Juan kept on making the penetrating noises a while longer and then he told me to come down from the tree, pick up the cage with the squirrels, run up to the mesa, and get to where he was as fast as I could. In an incredibly short period of time I was standing next to don Juan. ✨ (p.147)

En su análisis teórico de la cultura contemporánea, Jean Baudrillard presenta, entre otras cosas, una formulación del cuerpo postmoderno respecto de las perspectivas materialistas y señala que:

To simulate is to feign to have what one doesn't have. One implies a presence, the other an absence. But it is more complicated than that because simulating is not pretending: "Whoever fakes an illness can simply stay in bed and make everyone believe he is ill. Whoever simulates an illness produces in himself some of the symptoms" (Littré). Therefore, pretending, or dissimulating, leaves the principle of reality intact: the difference is always clear; it is simply masked, whereas simulation threatens the difference between the "true" and the "false," the "real" and the "imaginary".¹⁴¹

Con esta explicación se puede decir que desafiar la certeza de la realidad una vez más despoja al protagonista de su cuerpo tangible y lo transporta, sin percatarse, a un plano "imaginario real", en el que las explicaciones no hayan su fundamento en ninguno de los sitios "bien" sistematizados de su mente, por lo que las revelaciones tras bambalinas mostradas por don Juan, deben resolverse en un esquema mágico definido erróneamente como absurdo, pero apoyadas en la paradoja de éste.

¹⁴¹ Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, p. 3.

- ***A Battle of Power.***

Un cuerpo alegórico como el de Carlos, debe construirse en el cimientamiento de los signos y de las metáforas que le son en apariencia desconocidas. La batalla del poder que el protagonista debe enfrentar es la proyección de su interioridad en el lienzo de la naturaleza, de tal suerte que lo revelado sea una de las sustancias que den forma a su cuerpo interno.

“Power is a very peculiar affair,” he said. “It is impossible to pin it down and say what it really is. It is a feeling that one has about certain things. Power is personal. It belongs to oneself alone.” ✨ (p.153)

Las fuerzas telúricas construyen el escenario frente al que se manifestarán los signos que Castaneda debe descifrar y que son elementales para hacer de su cuerpo tangible una idea imaginaria y de su cuerpo interno una estructura real.

The bit of fog that had come down from above hung as if it were a piece of solid matter. It was lined up right at the spot where I had noticed the green tint. As my eyes became tired again and I squinted, I saw at first the bit of fog in between that looked like a thin unsupported structure, a bridge joining the mountain above me and the bank of fog in front of me. ✨ (p.161)

No está por demás comentar que la visión del puente sea una incitación a cruzarlo y por lo tanto, la motivación oculta que devela la unión entre lo imaginario, como puede ser la bruma, y lo real tangible de la montaña, que también se compone de un trasfondo sagrado en la historia de los símbolos.

Lo más cercano a este hecho se puede interpretar a partir de la “[...] ‘condensación metafórica’ en virtud de que el narrador realiza una ‘lectura de sueños’, o más concretamente [...]; una lectura mágica del inconsciente.”¹⁴² Por eso, no es un accidente que don Juan indague con su discípulo acerca de la situación en la que se haya su práctica del *soñar* que es una parte fundamental en el arte de los estados chamánicos de conciencia.

After a moment's pause he causally asked, “How is your *dreaming*.” ✨ (p. 163)

Tanto para el lector como para el protagonista de la historia, se pone al descubierto la idea de un mundo multidimensional que tropieza con su infinidad al poner un espejo frente a otro espejo, es decir,

[...]el fantasma del espejo yace fuera de mi cuerpo, y por lo mismo la ‘invisibilidad’ de mi cuerpo puede investir otros cuerpos que veo. Por lo tanto mi cuerpo puede asumir segmentos derivados del cuerpo de otro, tal como mi sustancia pasa dentro de ellos; el hombre es el espejo del hombre.¹⁴³

- ***A Warrior's Last Stand.***

La alegoría en este apartado debe entenderse a partir de la fusión entre el protagonista y el entorno natural. La muerte, de acuerdo con la filosofía de don Juan, es la fuerza central detrás de todo conocimiento porque proporciona al hombre que la enfrenta la templanza para conducirse aún en el acto más insignificante.

¹⁴² Gabriel Weisz, *Dioses de la peste*, p. 179.

¹⁴³ Gabriel Weisz *apud* Merleau-Ponty, *L'oeil e l'esprit*, pp.33-34; en *Dioses de la peste*, p. 67.

He said that I should look at the sun without focusing on it until it had disappeared over the horizon.

The last minutes of light, right before the sun hit a blanket of low clouds of fog, were, in a total sense, magnificent.. It was as if the sun were inflaming the earth, kindling it like a bonfire. I felt a sensation of redness in my face.

[...] I began to feel warmth invading my body. ✂ (p.185)

La transferencia de los eventos que toman lugar en la naturaleza hacia el cuerpo de Carlos, muestran en la desnudez de la metáfora sensibilizadora, que debe interpretarse como el nacimiento de un cuerpo mágico capaz de reaccionar frente a la puesta del sol, el umbral entre la luz y la oscuridad y por ende, entre la vida y la muerte.

La caminata es en sí misma una peregrinación hacia un lugar sagrado en el que se podrá restablecer la unión con la deidad y por lo tanto el orden del cosmos corporal. Aunque en ningún momento se hace mención a alguna divinidad en el texto, la simpatía del sol por el protagonista reitera en la prosopopeya el papel de éste como elegido.

“This is a walk for power, so everything counts.” ✂ (p. 174)

- ***The Gait of Power***

La relación del cuerpo con la oscuridad, hace de este capítulo un despertar al instinto corporal y el regreso del cuerpo a sus funciones intuitivas en las que los ojos no son necesarios para descubrir metafóricamente el camino, sino que vasta la confianza que el protagonista deposita en la conducta de su cuerpo respecto del entorno.

In some inexplicable way I moved with an unexpected degree of self-confidence. To my knowledge I had done nothing to warrant that feeling, but my body seemed to be cognizant of things without thinking about them.✂ (p. 207)

Dejarse a la merced del conocimiento que el cuerpo tiene de la naturaleza y viceversa, es la deposición de las armas de la lógica, sobre todo cuando se ha vivido en una “técnica” corporal en la que se reprime la sabiduría natural del organismo.

My reactions were, as far as I was concerned, another total novelty. Some part of myself seemed to pull me towards the dark area with an eerie insistence, while another part of me resisted. It was as if I wanted to find out for sure on the one hand, and on the other I wanted to run hysterically out of there.✂ (p. 212)

Confrontar los opuestos corporales internos y externos hace descubrir en el protagonista la pertenencia de una parte de su personalidad hacia un universo mágico incomprensible habitado por presencias oscuras que según don Juan actúan sobre los humanos. Estas son entidades incorpóreas, a pesar de que su ejercicio tome lugar en los eventos percibidos por los sentidos de los humanos. Su conocimiento, no obstante, requiere de una preparación anticipada porque se puede morir ante su poder. Cabe señalar, que todo lo anterior hace recordar la concepción dual que los mesoamericanos tenían del hombre y al mismo tiempo los viajes simbólicos que éstos hacían el inframundo; aunado a ello, también las sagas fantásticas medievales, en donde magos y hechiceros dominan las fuerzas de la oscuridad, dejan ver una posible referencia.

I call them entities of the night because one can perceive them in the darkness with greater ease. They are here, around us at all times. In daylight, however, it is more difficult to perceive them, simply because the world is familiar to us, and that, which is familiar, takes precedence. ✨ (p. 213)

- ***Not-doing***

Básicamente este acto se refiere a la desintegración de los cuerpos en el espacio tangible, es decir, a la fractura de un universo material significativo que constituye una prolongación del cuerpo que lo hace. El desarme del *logos* es el eje ocupado por las sombras en la acepción y concepción del absurdo real.

“*Doing* is what makes that rock a rock and that bus. *Doing* is what makes you yourself and me myself.”

“Take that rock for instance. To look at it is *doing*, but to *see* it is *not-doing*.” ✨ (pp. 226-227)

*No-hacer** concibe la idea de mundos infinitos con perspectivas propias que se dan generosamente al *ver*. La metafísica de los cuerpos borra su significado “real” y transporta el cuerpo hacia el otro emisor que es el que categoriza y *hace*. El cuerpo que “ve” es entonces un receptor que no llega a ser un descodificador.

“Now, in order to *stop the world* you must stop *doing*.”

* Esta idea puede incluso referirnos a la teoría del signo lingüístico, puesto que encuadra en cierta medida con los conceptos de significado y significante.

[...] “The best thing you can do is to dig a hole and bury it and let the earth absorb its heaviness. ✂ (pp. 228-230)

Esta imagen paradójica está tratando de explicar que al *no-hacer*, el cuerpo simplemente debe almacenar la energía que le proporcionan otras entidades emisoras e irradiarla con control (recuérdese la función del *tonalli*) ya que esto será vital para mantener su propio equilibrio.

- ***The Ring of Power***

Este capítulo debe entenderse, a partir de la explicación vertida en el apartado donde se desarrolló el tema de las entidades anímicas, especialmente el *tonalli*; ya que se reitera en la idea de que cada ser humano nace con una ligadura que le permite *hacer* el mundo en el que vive y se desarrolla.

Para profundizar en lo anterior, es conveniente compararlo con *The Sorcerer’s Ring of Power* debido a que esta sección muestra en contraparte el trabajo del *no-hacer* y por lo tanto revela concepciones respecto del manejo del cuerpo mágico desde una perspectiva *endocorporal*, la cual se define como “[...] un procedimiento de apropiación con el que el individuo puede introducirse en varios cuerpos, de tal manera que hace relativo el absoluto determinismo de un cuerpo.”¹⁴⁴ En otras palabras, se provoca un despojo del cuerpo racional y éste se dirige en merced de la naturaleza y del cosmos que lo rodea.

“Let’s say that when every one of us is born we bring with us a little ring of power. That little ring is almost immediately put to use. So every one of us is already hooked from birth and our rings of power are joined to everyone else’s.”

¹⁴⁴ Gabriel Weisz, *Palacio chamánico*, p. 35.

[...] “A man of knowledge, on the other hand, develops another ring of power. [...] With that ring, therefore, he can spin another world.” ✨ (p. 252)

Ante esta concepción dual debe considerarse el control del mago sobre su propio cuerpo y sobre el cuerpo de otros individuos como un elemento medular, debido a que puede integrar e integrarse en textos corporales ajenos al suyo (recuérdense las ideas expuestas respecto de la alteración de los niveles de organización del espacio hechos por Pachita), de tal manera que debe conducirse bajo ciertas técnicas que Gabriel Weisz denomina como: representaciones somáticas y sagradas¹⁴⁵ que están vinculadas al proceder ritual del chamán en el escenario sobrenatural.

Next don Genaro lay down on his stomach and asked us to do likewise. He rested his chin on his clasped hands. Don Juan did the same. Both of them stared at a series of small protuberances on the ground that looked like minute hills. Suddenly don Genaro made a sweeping movement with his right hand and clasped something. He hurriedly stood up and so did don Juan. Don Genaro held his clasped hand in front of us and signaled us to come closer and look. Then he slowly began to open his hand. When it was half open a big black object flew away. The motion was so sudden and the flying object was so big that I jumped back and nearly lost my balance. Don Juan propped me up. ✨(p. 287)

- ***A Worthy Opponent***

¹⁴⁵ *Ibidem.*, p.72.

En la filosofía de don Juan, la contradicción del brujo radica en su negación a la hechicería y a sus actos de dominio y destrucción, es decir, en la inflexibilidad a sí mismo respecto de la cruzada por el poder de lo oculto con otros brujos.

Para desarrollar esta temática nuevamente se hace mención al personaje de la bruja-hechicera la Catalina quien resulta un antagonista referencial necesario para el desarrollo de Carlos como héroe y al mismo tiempo tipifica las diferencias entre un brujo-místico y un brujo-hechicero. Además, el uso del artículo definido en su nombre determina una actitud de respeto a su poder como hechicera.

[La Catalina] took three or four steps towards my car and stopped perhaps ten feet away. We looked at each other. At that moment I felt there was nothing threatening about her. I smiled and waved at her. She giggled as if she were a shy little girl and covered her mouth. Somehow I felt delighted. I turned to don Juan to comment on her appearance and behavior, and he scared me half to death with a yell. "Don't turn your back to that woman, damn it!" ✂ (p. 258)

No obstante, a pesar del rechazo de la lucha por el poder, entre brujos, el aprendiz debe ser determinante frente a los actos de "la Catalina" y mostrar tenacidad aun en momentos de debilidad, de otra manera, éste se convertirá en su víctima, como el narrador ejemplificó con el suceso de los indios celebrando a la Virgen de Guadalupe.

"Everything you did that night was clumsy," he said. "First of all, you went to the party to kill time, as though there is any time to kill. That weakened you."
"You mean I shouldn't go to parties?"
"No, I don't mean that. You may go any place you wish, but if you do, you must assume the

full responsibility for that act. A warrior lives his live strategically [...]" ✂ (p. 268)

- ***Stopping the World.***

El estado de trance que advierte el narrador en este apartado y que se define metafóricamente como ‘parar el mundo’, es el resultado de la concordia del cuerpo físico con un espacio simbólico como el desierto. El motivo central o núcleo de concentración se encuentra en el escarabajo, que es la puerta de entrada al universo mágico y que se confirma con la inverosímil “conversación” entre el coyote y el héroe, quien advierte su presencia transfigurada y luminosa como participe de un espacio fantástico descorporalizado.

The luminous being touched me in some undefined part of myself and my body experienced such an exquisite indescribable warmth and web-being that it was as if the touch had made me explode. I became transfixed. I could not feel my feet, or my legs, or any part of my body, yet something was sustaining me erect. ✂ (p. 297)

- ***Journey to Ixtlan.***

Siendo la alegoría más importante del texto y surgida de la embestida del “aliado” al cuerpo de don Genaro, personaje secundario, el viaje se presenta como una ensoñación premonitoria para el personaje principal. Del remolino de confusiones fantásticas vividas por el cuerpo mágico del primero, el entorno y sus habitantes se convierten en símbolos de su transformación en guerrero-brujó sin forma y sustentan su vocación como chamán-mago.

“Then I looked around to find out where I was. The surroundings were unknown to me. I thought that the ally must have taken me through the air and dumped me somewhere very far from the place where we started to spin.” ✂ (p.307)

El giro señalado por don Genaro refiere muy probablemente al espiral del despliegue psíquico señalado por Douglas Sharon al referirse al chamán peruano Eduardo, quien apunta que de “[...] un punto de partida nace y se manifiesta el punto de llegada [...] cuando empecé a ver con el San Pedro, la primera cosa que vi fue un remolino de colores: rojo y amarillo, creo que era. [...] Eso es el principio para la persona cuando experimenta con concentración, con visualización [...]. Ese remolino es un símbolo; es el despliegue del “otro yo”.¹⁴⁶

La separación entre cuerpo externo y cuerpo mágico (cuerpo y mente), así como su control en estados chamánicos de consciencia para encontrar entre los fantasmas la cura a la enfermedad, depende de la disposición y experiencia del brujo para entrar en contacto con un lenguaje connotativo sustentado en lo fantástico, lo cual se equipara al lector de textos artísticos con su complacencia por lo inconcebible narrado.

3.2. Hacia la construcción de un cuerpo escrito.

Journey to Ixtlan es el viaje a la tierra sagrada, es el desplazamiento del cuerpo interno hacia el origen del concepto. Ixtlán es el logos que vierte el maná de los significados y alimenta al escritor-antropólogo de las realidades infinitas experimentadas en su cuerpo y en la integración de este con la totalidad absoluta del cosmos.

¹⁴⁶ Douglas Sharon, *El Chamán de los Cuatro Vientos*, pp. 152-153.

Alegóricamente, el peregrinaje tiene un sentido místico que exige purificación y sacrificio como se ejemplifica en páginas anteriores en el apartado dedicado a la cacería del peyote. De la misma manera, el escritor debe enfrentarse a múltiples y dolorosas transformaciones a lo largo de su creación ya que los conceptos van tomando su forma gracias al sacrificio o muerte de otras definiciones innecesarias.

Quien en realidad viaja al interior es un 'elegido' y este no solo se limita al héroe de la historia, sino que también convoca al lector a compartir ese recorrido a través de la matriz generadora de conceptos. De acuerdo con don Juan, la deidad es la que escoge y muestra su 'poder' y su apreciación por el que va a conocer los secretos.

De la misma manera, una vez que el preferido asume su postura, las definiciones comienzan a desvanecerse porque la realidad aparte se encarga de ir mostrando las nuevas significaciones del entorno. El cuerpo que antes 'conocía' teorías, conceptos, términos y objetos institucionalizados, se expande y se desintegra en las novedades de un cuerpo que se va escribiendo en la obra de arte.

4. *Tales of Power.*

4.1 Del cuerpo-escritura.

Cuando se habla de la escritura, se debe hablar también del cuerpo porque quien escribe es su corporalidad y con ella, las experiencias que se han devenido en ésta. Se puede decir que el cuerpo es el que escribe y se escribe. En este sentido, la escritura se convierte en un cuerpo independiente que se aleja de su fuente original, que se emancipa del padre-lógos que la engendró.

En *Tales of Power*, la escritura es el engrane central del texto mágico-corporal de Carlos porque ella constituye el conocimiento del

Poder, la revelación de un cuerpo “ajeno” y “extraño” que se devela en el significado de cada palabra que es leída.

“Where’s your writing gear?” he asked.
I told him that I had left it in the car; he said
that I looked unnatural without it and made
me go back and get it. ☹(p. 3)

La escritura de Castaneda como personaje, es el acto mágico por excelencia ya que muestra las diferentes corporalidades que se están escribiendo dentro del texto, en la medida en la que el héroe desprende sus cuerpos y estos a su vez dan origen al conocimiento, y al mismo tiempo es el principio de su conformación como escritor.

In the style of stage magic, the assistant set up the props, which in this case were the few items on the dirt floor – rocks, burlap sacks, pieces of wood, a milk crate, a lantern and my jacket – then the magician, don Genaro, would proceed to find and object, which he would throw away as soon as he had attested that it was not my pencil.
☹ (p. 48)

El elemento central en este plan maestro¹⁴⁷, es la pérdida de un objeto “sacro” –el lápiz- que es la analogía del escritor y la prolongación del protagonista porque su sustento psíquico y corporal se encuentran en él. Al extraviarlo, metafóricamente se desprende el cuerpo físico y el cuerpo mágico, de tal manera que el espacio ritual en el que se encuentran actuando don Juan y don Genaro se vislumbra gracias al tiempo mítico detenido por la separación de los dos componentes, el cual servirá para mostrar a Carlos el trabajo esencial del brujo-chamán, equiparado al

¹⁴⁷ “[...] un *etnodrama*, no debe definirse exclusivamente como un fenómeno teatral, debido a que no se encuentra limitado por las reglas que caracterizan a este arte; pero sí contiene elementos representacionales [y] un *plan maestro* [que] puede incluir, mas no limitarse a un espacio sagrado; a una estructura mítica ligada a una serie de técnicas corporales y al protagonista del rito que puede ser el chamán o curandero”. Gabriel Weisz, *Palacio chamánico*, p. 30

trabajo del escritor que maneja diferentes corporalidades, espacios y tiempos.

A sorcerer has no notion that he is in two places at once. To be aware of that would be the equivalent of facing his double, and the sorcerer that finds himself face to face with himself is a dead sorcerer.☺ (p. 49)

En su concepción como escritor, Carlos tiene que pasar por múltiples corporalidades y alternativas que imanten en su escritura experiencias, significados, fuerzas, imágenes, tropiezos y desencantos. Pisar la tierra sagrada del ‘conocimiento’ o mejor dicho dominar al lógos, exige el control de los espíritus, que es el control de los signos, y por lo tanto, la ultima batalla del poder.

4.1.1. El soñador y el soñado.

La obra de arte es un acto soñado antes de ser concebido. El escritor imagina antes de engendrar, su producción es la proyección de un lógos estructurado en un sueño que no duerme sino que se desprende. Desprender es desposeerse de un cuerpo que quiere nacer y ser independiente de un padre. En Castaneda, la “salida” de sus cuerpos tiene diferentes momentos e intenciones, así como interpretaciones.

“You’ve written your fingers off right where you are sitting. Have you ever done some heavy *dreaming* here?”
“No, he hasn’t,” don Juan said in a low voice. “But he’s done some heavy writing.”
☺ (p. 68)

El consumo de drogas le permite a su cuerpo tener una interpretación diferente del mundo porque su perspectiva es principalmente sensorial. El objetivo de don Juan es que las experiencias corpóreas se fusionen con las racionales, de tal modo que haya una integración de conceptos, los que pueden ser sentidos y los que deben ser pensados. El lápiz es el *axis mundi* del universo corporal de Carlos y el chamanismo es el pilar de los cuatro textos.

“You could have known then that you yourself are a dream, that your double is dreaming you, in the same fashion that you dreamed him.” ☉ (p. 78)

Cabe señalar que uno de los impulsos de Castaneda al escribir, es precisamente el deseo de anular los límites entre los textos cognitivos y referenciales con los literarios. Es claro que se integran dos discursos distintos, el antropológico y el literario. Esta mutación disciplinaria surge de la necesidad de crear un lenguaje nuevo y autocrearse con él.

4.1.2. La escritura sensible.

La escritura sensible es un concepto que se desprende del texto escrito que ha sido previamente soñado y que impondrá en el lector una actitud de alerta respecto de la obra. En este sentido, al interpretarla, se lee al cuerpo que está latiendo entre las líneas y que se conformará como imagen en otro cuerpo que generará cuerpos de forma indeterminada.

Para entender lo anterior se hará una analogía con algunos fragmentos del texto de Jorge Luis Borges, “La escritura del dios”, pues éste permite, junto con el de Castaneda, enriquecer la interpretación que él da a los conceptos tonal y nagual para lo que es imprescindible mencionar que,

[...] podríamos afirmar que en la saga aparecen posibles fundamentos de una hermenéutica en donde se describen los rasgos éticos que debe tener todo hermeneuta para jerarquizar las interpretaciones, las cuales se encuentran entre el univocismo del tonal y el equivocismo del nagual. Esto resulta lógico ya que la saga trata sobre una nueva interpretación del mundo, sobre la base de que formamos nuestras percepciones socialmente —lo cual sería fenomenología filosófica y existencialismo, ambas antecesoras de la hermenéutica contemporánea—, así como la puesta en duda de si sólo existe un mundo o estamos nada más acostumbrados a percibir y “hacer” solamente uno.¹⁴⁸

De lo anterior, se puede redundar la idea que refiere a la revelación de un texto en un acto soñado por el escritor, que como dios, se manifiesta en la creación escrita que el lector sabrá cómo interpretar si es el elegido. Entender el cuerpo del texto en *Tales of Power* es hacerse uno con el héroe, es alcanzar ambos en su búsqueda el éxtasis de la posesión o del contenido de lo escrito gracias a la aceptación de otras realidades o interpretaciones en el acto mismo de soñar; de la misma manera que Tzinacán entiende la actitud de su dios frente al porvenir.

Nadie sabe en qué punto la escribió, ni con qué caracteres; pero nos consta que perdura secreta, y que la leerá un elegido. *¹⁴⁹

Siguiendo esta misma perspectiva, Carlos se crea así mismo como un ser omnipresente no sólo por su condición como escritor-antropólogo que es capaz de soñar, observar y crear al mismo tiempo, sino por su

¹⁴⁸ Alejandro Martínez de la Rosa, *op.cit.*, p. 102.

¹⁴⁹ Jorge Luis Borges, *Aleph*, p. 118. Todas las notas de “La escritura del dios” se señalarán con este signo * y únicamente se mostrará la página en la que se encuentra el texto.

reconstrucción como personaje; el lector- en una dimensión textual diferente debido a su perspectiva- al igual que el protagonista, se convierte en un elegido al que se le reta a decodificar el mensaje en la piel del jaguar que es el texto. En otras palabras, Carlos Castaneda, el autor, es el dios que sueña* y escribe el mensaje, Carlos, el personaje, sueña e interpreta el mundo de don Juan y Tzinacán, en el texto de Borges es como el lector que decodifica, interpreta e igualmente sueña.

imaginé a mi dios confiando el mensaje a la piel viva de los jaguares. * (p.119)

A continuación se tratará de explorar los conceptos tonal y nagual para Castaneda a partir del texto escrito y de sus manifestaciones corporales en la escritura.

4.1.2.1. Escritura y tonal.

Don Juan, a lo largo de los cuatro textos ha sorprendido a Castaneda con múltiples percepciones respecto de la magia corporal y el tonal; de hecho, insiste en la diferencia entre el significado prehispánico determinado por los antropólogos y los historiadores, así como el dado por los “brujos”.

“The *tonal* is not an animal that guards a person. I would rather say that it is a guardian that could be represented as an animal [...]

* Recuérdese lo que se dijo respecto del significado del sueño para los indígenas en el apartado 2.5. , el cual puede estar íntimamente ligado a la siguiente nota y contribuye a explicar la perspectiva de Castaneda con relación a los términos tonal y nagual. “Un día o una noche -entre mis días y mis noches ¿qué diferencia cabe?- soñé que en el piso de la cárcel había un grano de arena. Volví a dormir; soñé que los granos de arena eran tres. Fueron, así, multiplicándose hasta colmar la cárcel, y yo moría bajo ese hemisferio de arena. Comprendí que estaba soñando: con un vasto esfuerzo me desperté. El despertar fue inútil: la innumerable arena me sofocaba. Alguien me dijo: "No has despertado a la vigilia, sino a un sueño anterior. Ese sueño está dentro de otro, y así hasta lo infinito, que es el número de los granos de arena. El camino que habrás de desandar es interminable, y morirás antes de haber despertado realmente." *Ibid.*, p. 120

The tonal is, rightfully so, a protector, a guardian – a guardian that most of the time turns into a guard.” ☺ (p.120)

Tal situación es clara en “La escritura del dios” debido a que el jaguar protege el texto sagrado, por lo tanto, el animal no es la escritura, son sus manchas, metáfora de lo escrito en el papel; que a simple vista se percibe como un libro, pero que tal vez no pueda entenderse si no se tienen los elementos para descifrarlo.

Quizá en mi cara estuviera escrita la magia, quizá yo mismo fuera el fin de mi busca. En ese afán estaba cuando recordé que el jaguar era uno de los atributos del dios. * (p.119)

De acuerdo con don Juan el tonal es el cascarón que protege el infinito mágico del nagual y esté a su vez es el “poder” que genera la decodificación de un lógos infinito.

“Perhaps the best way of describing its monumental work is to say that on its shoulders rests the task of setting the chaos of the world in order. It is not farfetched to maintain, as sorcerers do, that everything we know and do as men is the work of the *tonal*.” ☺ (p.121)

No obstante, cabe señalar que el escritor al ser poseedor del conocimiento, deja la tarea de interpretación al lector quien debe integrar las partes fraccionadas del texto con el poder del nagual. Si se considera lo que se dijo en el capítulo 2.2 respecto de la entidad anímica *tonalli*, una de las peculiaridades de ésta era que no podía permanecer fuera del cuerpo sin su cobertura protectora, hecho que justifica su capacidad para introducirse o ser introducido en el “armazón” de otro ser vivo que no fuese su anterior poseedor. Tal hecho, contribuía a que el nuevo dueño se revitalizara con la energía de la entidad ajena.

¡Oh dicha de entender, mayor que la de imaginar o la de sentir! Vi el universo y vi los íntimos designios del universo. Vi los orígenes que narra el Libro del Común. Vi las montañas que surgieron del agua, vi los primeros hombres de palo, vi las tinajas que se volvieron contra los hombres, vi los perros que les destrozaron las caras. Vi el dios sin cara que hay detrás de los dioses. Vi infinitos procesos que formaban una sola felicidad, y, entendiéndolo todo, alcancé también a entender la escritura del tigre. *
(p. 121)

Esta cita conduce a relacionarla con el acto de ver tratado en el capítulo 2 en donde el ojo es el órgano más importante de todos los sentidos que participan cuando el cuerpo se encuentra en un estado alterno de conciencia, transformado por el efecto de los alucinógenos o por el *pharmakon*.

4.1.2.2. Escritura y nagual.

Cuando se habla de escritura y nagual se debe entender todo lo que conlleva el acto mágico de la interpretación, es decir, la visión sensible del texto, la cual se auxilia del entorno significativo que se concreta en un lógos.

Dediqué largos años a aprender el orden y la configuración de las manchas. Cada ciega jornada me concedía un instante de luz, y así pude fijar en la mente las negras formas que tachaban el pelaje amarillo. Algunas incluían puntos; otras formaban rayas transversales en la cara interior de las piernas; otras, anulares, se repetían. Acaso eran un mismo sonido o una misma palabra. Muchas tenían bordes rojos. * (p.119)

Recordando que en la tradición religiosa mesoamericana, el nagualismo tiene lugar en el sueño, no es extraño que el significado o la plenitud del lógos-conocimiento tenga lugar en la imaginación del lector-paini (lector que por su conocimiento del fármaco puede descifrar el enigma textual) o el lector-temiquiximati (lector que por su capacidad imaginaria puede interpretar el texto). Por eso, la salida de la entidad que logra “ver”, debe entenderse metafóricamente como la integración de todas las piezas que hay en los múltiples cuerpos que conforman un texto.

Vi el dios sin cara que hay detrás de los dioses. Vi infinitos procesos que formaban una sola felicidad, y, entendiéndolo todo, alcancé también a entender la escritura del tigre. * (p.120)

El nagual, de hecho, puede traicionar a la razón haciendo caso omiso de las leyes que rigen al texto literario y por lo tanto al acto creativo, factor que sin lugar a dudas confunde al lector que tiene una formación exclusivamente antropológica, pues no acepta sino las clasificaciones racionales y las teorías comprobadas. La estrategia del lector-brujo consiste en utilizar su nagual para integrar todos los elementos que conforman su conocimiento y hacer del texto un universo ordenado para entender el lógos recóndito de la obra de arte.

4.2. El límite entre el texto literario y el texto antropológico.

Tradicionalmente en el trabajo de campo, el antropólogo debe reunir un cuerpo detallado de notas, taxonomías, paradigmas y citas textuales de sus informantes. Aunado a todo ello, se debe haber identificado algún tema que describa a la microcultura que se estudió. Una vez que se tiene toda esta información y se ha seleccionado a detalle, debe procederse a ponerla por escrito; en este sentido, se asume que los antropólogos

actuales deben traducir una cultura y que su escritura entonces estará destinada a una audiencia específica que no admite posturas interpretativas debido a lo resbaladizo que puede ser el terreno de una imposición ideológica subjetiva.

Debe considerarse en todo momento a quién se va a dirigir el texto y de ello depende el estilo que se va a utilizar, fundamentalmente cuando está dirigido a un público especializado o académico que espera una propuesta clara y teóricamente sustentada. La aproximación que se le dé al texto depende del objetivo de la investigación, pero es en este punto en el que hay que señalar que en la antropología vigente existen cierto tipo de discursos contemporáneos que han sustituido el estilo tradicional.

La textualidad que se ha denominado “antropología poética” (Olivares 1995) forma parte de un proceso transdisciplinario que pretende la desestructuración de algunos sectores del canon antropológico actual, de las ciencias sociales positivistas y, en general, del discurso de la modernidad. Por tal motivo, se acerca a determinados creadores como el poeta Jorge Teillier, escritores mapuches o europeos como Joseph Conrad, investigadores como Martin Gusinde o Castaneda, que han superado o transgredido dicha tradición.¹⁵⁰

El texto literario, a diferencia del etnográfico, promueve una gran variedad de discursos, no se limita al aspecto racional de la información, sino que expande las alternativas de interpretación a quien la utiliza como recurso para hablar de lo real. La literatura otorga al autor del trabajo etnográfico la oportunidad de ser escritor, artífice de su obra, más que informador de la cultura de otros, esos a los que pueden llegar a verse

¹⁵⁰ Iván Carrasco. “Poetic anthropology as disciplinary mutation”. *Estud. filol.*. [Online]. 2003, no.38 [cited 23 January 2006], p.7-17.

Available from World Wide Web:

<http://scielo-test.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S007117132003003800001&lng=en&nrm=iso>.

como simples objetos de estudio para satisfacer el conocimiento de los que observan.

Barthes's way of putting all this is to distinguish between an "author" and a "writer" (and, in another place, between a "work" which is what an "author" produces, and a "text," which is what a "writer" produces). The author performs a function, he says; the writer, an activity. The author participates in the priest's role (he compares him to a Maussian witch doctor); the writer, in the clerk's. For an author, "to write" is an intransitive verb"- "he is a man* who radically absorbs the world's *why* in a *how to write*." For a writer, "to write" is a transitive verb- he writes *something*.¹⁵¹

Es así que el antropólogo o la antropóloga que desea explorar los recursos literarios quiere expresar lo inexpresable en su profesión, necesita anular los límites entre el texto cognitivo y el texto literario. La conciliación le ha permitido entonces escuchar además de las palabras de sus informantes, la música¹⁵² que hay en ellas. Su desplante le ha concedido manifestar que la observación y la recopilación de datos de la microcultura que ha estudiado, no es simplemente un trabajo que habla del otro, a quien se observa tras una lente científica, sino la eliminación de los contrarios y por lo tanto la observación de sí mismo.

De la misma manera, aunque más sencilla, debido a la distensión de los textos literarios, el escritor de éstos recurren a la antropología para enriquecer su obra y entregar al lector la fascinación de transportarse a los lugares a los que quizá nunca pueda acceder. El escritor que gusta de la

* Sería conveniente incluir el trabajo de reconocidas escritoras de antropología que también han buscado la alternativa de la literatura para enriquecer sus investigaciones y no caer exclusivamente en preferencias de género. Por lo tanto, la sentencia "he is the man" debería adjuntar también "or she is the woman".

¹⁵¹ Clifford Geertz, *op.cit.*, pp. 18-19, apud. Roland Barthes, "From Work to Text," in Harari, *Textual Strategies*, pp. 73-82

¹⁵² Clifford Geertz, *op.cit.*, p. 10

antropología, a diferencia del antropólogo, no tiene que luchar contra los límites establecidos por un canon científico, pero sí sería recomendable que la información conceptual que maneja se apegue más a la verdad antropológica con el objeto de ganar legitimación en ambas disciplinas, no obstante, cuando se pretende crear un mito tomando características de varias culturas, como en el caso del complejo nagualismo y tonalismo en Castaneda, se debe analizar al texto desde otra perspectiva; problemática que se exploró en capítulos anteriores.

Cabe señalar que la construcción de textos con temas considerados etnográficos es otro ejemplo de la mutación disciplinaria entre literatura y antropología y estos han

“[...]obligado a la teoría y crítica literaria a transformarse en una crítica cultural, una teoría de frontera o un discurso de la indeterminación, la subordinación o las minorías, y del canon de la antropología tradicional, mediante el uso de los métodos de la literatura para obtener conocimiento y comunicarlo a la comunidad científica.¹⁵³

Finalmente, en este capítulo, se trató de mostrar que escribir es un acto mágico en el que intervienen diferentes tipos de corporalidades, mismo hecho que implica no solamente vaciar palabras con un significado racional, sino el proceso de soñarlas, sentir las, vivirlas y transmitir las de tal forma que al lector le sea comunicado un mensaje específico, que en el caso de Castaneda implica una nueva manera de expresión y desmitificación de ciertos parámetros antropológicos asisténdose de la literatura debido a que ésta le permite utilizar un lenguaje más significativo, especialmente cuando se ha creado una forma de escritura tan *sui generis*.

¹⁵³ *Idem.*

CONCLUSIONES.

Una de las inquietudes primordiales que dieron origen a esta investigación fue que tras haber leído los cuatro primeros libros de Carlos Castaneda, se buscó una clasificación bibliográfica de los mismos y se encontró que éstos estaban catalogados en la Biblioteca del INAH en la sección de antropología, dentro de los temas, etnología, estudio y enseñanza de la antropología, y brujería. Tal situación, condujo a la pregunta: ¿Castaneda escribe antropología, literatura o ambas?

A pesar de que en ningún momento se dudó que lo que él había escrito fuera un trabajo de ficción antropológica, era necesario aclarar los límites entre una disciplina y la otra, así como, justificar la necesidad del antropólogo por exponer un tema de su área a través de los recursos literarios, factor que también propone otro tipo de catalogación. Aunado a ello, se pretendió explicar la problemática posmoderna de una nueva forma de discurso y con ello, un naciente mito acerca del nagualismo y del tonalismo originado en las religiones del *new age* y fomentado por los antropólogos interesados por vivir de cerca el chamanismo.

En cuanto a la reciente interpretación del chamanismo y su vínculo con la literatura, debe explicarse que éste se ha convertido en un concepto susceptible de ser estudiado por las humanidades, como ya se ha hecho con el arte dramático, la pintura y la filosofía. Cuando se analiza desde el punto de vista literario, hay que detallarlo a través de los modos de escritura y su relación con el cuerpo interno, el cual necesita proyectarse en palabra y a su vez escribirse en un cuerpo nuevo que se entiende se desprenderá de forma infinita cada vez que haya un lector que experimente la corporalidad interna de las experiencias que brinda un texto.

A manera de justificar el título de esta tesis, se explicó que las propuestas de Castaneda sugieren en su nueva forma de escritura y de acercamiento al chamanismo, las cuales explican alegóricamente que transformarse en un cuerpo escrito es un acto chamánico, ya que se viaja de corporalidad en corporalidad y se experimenta, ayudado de las figuras retóricas, la alucinación del entorno que sólo puede ser descrito por un cuerpo igualmente mágico.

En la primera parte de la tesis se trató de explorar los conceptos más importantes del chamanismo tanto desde la perspectiva universal, como desde la cosmovisión mesoamericana, asimismo, se incluyó lo más sobresaliente del chamanismo en México durante el siglo XX y los fenómenos actuales relacionados con el neochamanismo, noción que a la fecha no ha sido explorada detalladamente por la antropología.

Con el estudio de la primera parte también se pretendió sostener al chamanismo con las teorías antropológicas, científicas e históricas debido a que éstas no pueden ser discriminadas para dar prioridad a la creación artística, lo cual conduce a fortalecer la idea mencionada respecto de la nueva clase de antropólogos híbridos por la naciente disciplina, es decir, se es antropólogo, pero también se es escritor.

En este sentido, la segunda parte de la tesis, en donde se mostró el análisis de los cuatro textos de Castaneda que se consideran como la base de su propuesta y dan origen a la representativa forma de escritura que se puntualizó en el párrafo anterior, se sostuvo en la alegoría y en la concepción Castanediana de hacerse de un cuerpo para poder escribir y entrar a un estado chamánico de conciencia porque se desinstitucionaliza al aparato receptor que es el cuerpo y éste se convierte en el trasmisor de los mensajes internos plasmados en el entorno; elemento que los textos enfatizan como la necesidad del antropólogo por aprender de la literatura la forma de desprenderse de todo lo aprendido en las teorías científicas, y así, poder comprender los actos de una cultura y entonces saber escribir acerca de ella.

La nueva escritura que Castaneda convoca, metaforiza con los conceptos tonal y nagual, los cuales son prescindibles para el *brujo que escribe*, ya que todo cuerpo escrito exige la presencia correspondiente de ambos complejos y de sus respectivas entidades.

El tonal, de acuerdo con Castaneda, podría entenderse como el corpus que irradia el mensaje que afectará otros cuerpos y transformaran su naturaleza, podría incluso decirse que es el huevo luminoso que definen Deleuze y Guattari. Cabe señalar, que al no poder permanecer fuera del cuerpo, la escritura exige una integración entre significado y significante porque el concepto o lógos puede morir si permanece fuera del cuerpo, es decir, si se da pie a la incoherencia textual.

El nagual, desde la perspectiva del mismo autor, se percibe como la magia, el orgasmo de asir el poder de lo que se ve en un segundo y se vive en una eternidad. Es el éxtasis que esconde la frase borgiana “Oh dicha de entender, mayor que la de imaginar o sentir!” La brujería de hacer al lector otro chamán y de compartir el universo textual y sus íntimos designios con el humilde lector que se deja avasallar por semejante poder.

Finalmente, con esta tesis se logran dos objetivos primordiales, unir dos disciplinas que parecieran estar ajenas una de la otra debido a los propósitos básicos que persiguen en el menester profesional y que logran apaciblemente convivir cuando se trata de poner una investigación por escrito; y como segunda instancia, la oportunidad de ofrecer a los antropólogos interesados en una nueva forma de escritura la alternativa de los recursos literarios, de la misma manera que a los escritores se les brinda la exploración de temas antropológicos, hecho que si bien subvierte al canon científico, expande las alternativas de la creación.

BIBLIOGRAFIA.

- Aguirre, Beltrán Gonzalo. *Medicina y magia: El proceso de aculturación en la estructura colonial*. Instituto Nacional Indigenista, México D.F., 1963.
- Alvarado, Tezozómoc Fernando, fl. *Crónica mexicayotl*. UNAM, México D.F., 1975.
- Bachelard, Gaston. *El agua y los sueños: Ensayo sobre la imaginación de la materia*. FCE, México D.F., 1978.
- Bachelard, Gaston. *El aire y los sueños: Ensayo sobre la imaginación del movimiento*. FCE, México D.F., 1958.
- Baudrillard, Jean. *Simulacra and Simulation*. The University of Michigan Press, Ann Harbor, MI, 1994.
- Baytelman, Bernardo. *De enfermos y curanderos: Medicina tradicional en Morelos*. INAH, México D.F., 1986.
- Benavente, Fray Toribio de. *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*.
- Benítez, Fernando. *En la tierra mágica del peyote*. Era, México D.F., 1971.
- Beristáin, Helena. *Diccionario de retórica y poética*. Porrúa, México D.F., 1985.
- Biblia. N.T. Evangelios*. Nacar-Colunga. Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1977.
- Blacker, Carmen. *The Catalpa Bow*. Allen and Unwin, Boston, 1986.
- Borges, Jorge Luis. *El Aleph*. Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- Botton Burlá, Flora. *Los juegos fantásticos*. UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México D.F., 1983.
- Cababie, Roberto, et al. *Lecturas de Lacán*, Lugar, Buenos Aires, 1984.
- Cámara, Elena apud Sigmund Freud. "Humor" in *Collected Papers* en "Revisión del teatro del absurdo de humor en *Tres sombreros de copa* de Mihura. *Romance Languages Annual* 5, 1993.

- Casas. Bartolomé de las, Fray. *Apologética: Historia sumaria*. UNAM, México D.F., 1967.
- Castaneda, Carlos. *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. Washington Square Press, New York, 1968.
- Castaneda, Carlos. *A Separate Reality: Further Conversations with Don Juan*. Simon and Schuster, New York, 1971.
- Castaneda, Carlos. *Journey to Ixtlan: The Lessons of Don Juan*. Simon and Schuster, New York, 1972.
- Castaneda, Carlos. *Tales of Power*. Simon and Schuster, New York, 1974.
- Clifford, James. *The Predicament of Culture*. Harvard University Press, Cambridge, 1988.
- Deleuze, Gilles and Felix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. University of Minnesota, Minneapolis, MN, 1987.
- Deleuze, Gilles and Felix Guattari. *L'Anti-Œdipe*. Minuit, Paris, 1972.
- De Mille, Richard. *Don Juan Papers*. Ross-Erickson, Santa Barbara, 1980.
- Díaz, José Luis. "Plantas mágicas y sagradas de la medicina indígena de México". Etnofarmacología y psiquiatría elemental en *Historia general de la medicina en México*. UNAM, México D.F., 1985.
- Diccionario Océano Práctico*. Océano, México, D.F., 1996.
- Doore, Gary. *El viaje del chamán, curación, poder y crecimiento personal*, Kairós, Barcelona, 1998.
- Douglas, Sharon. *El chamán de los cuatro vientos*. Siglo XXI, México D.F., 1980.
- Durán, Diego, fray. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*. Porrúa, México, D.F., 1967.
- Eliade, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. F.C.E., México, D.F., 1960.
- Eliade, Mircea. *Mefistófeles y el andrógino*. Guadarrama, Madrid, 1969.

Enciclopedia Británica. CD-ROM, 2002.

Enciclopedia Microsoft Encarta. CD-ROM, 1998.

Estrada, Álvaro. *Vida de María Sabina: La sabia de los hongos*. Siglo XXI, México, D.F., 1977.

Evans-Hoffmann. *Plantas de los dioses*. F.C.E., México, D.F., 1982.

Furst, Peter. *Los alucinógenos y la cultura*. F.C.E., México D.F., 1980.

García Quintana, Josefina y Alfredo López Austin. *Historia general de las cosas de la Nueva España 1,2*. CNCA, Alianza, México D.F., 1989.

Garibay, Angel María. *Poesía Náhuatl II*. UNAM, México D.F., 1959.

Garza, Mercedes de la. *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl*. UNAM, México D.F., 1990.

Geertz, Clifford. *Works and Lives*. Stanford University Press, Stanford, 1988.

González Torres, Yólotl. "El trance y el éxtasis en el México prehispánico" en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. Tomo XXIX:I, pp. 7-20, Separata; México, 1983.

González Torres, Yólotl. "El concepto del tona en el México Antiguo" en *Boletín INAH*, Epoca 11, octubre-diciembre, 1976, pp. 13-16.

Grinberg-Zylberbaum. *Los chamánes de México*. Alpa corral, México D.F., 1987.

Guirard, Pierre. *El lenguaje del cuerpo*. F.C.E., México D.F., 1986.

Halifax, Joan. *Las voces del chamán*. Diana, México D.F., 1995.

Hernández, Francisco. *Historia natural de Nueva España*. UNAM, México, 1959.

Hultkrantz, Ake. *The Religions of the American Indians*. University of California, Berkeley, 1979.

Huxley, Aldous. *The Doors of Perception*. Chatto & Windus, London, 1959.

Jung, C.G. *Man and His Symbols*. Doubleday, Garden city, 1964.

- Knab, Timothy. *La guerra de los brujos de la Sierra de Puebla*.
- Lévi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology* [1958], Vol. 1 Harmondsworth: Penguin Books, 1972.
- López, Austin Alfredo. *Cuerpo humano e ideología I y II*. UNAM, México D.F., 1980.
- Lotman, IUrii Mikhailovich. *Universe of the Mind*. Indiana University, Bloomington, 1990.
- Luxton, Richard y Pablo Balam. *Sueño del camino maya*. F.C.E. México, D.F., 1986.
- Martínez de la Rosa, Alejandro, *Revista de Literaturas Populares*, Año III, No.2, Julio-Diciembre del 2003.
- Martínez Dueñas, José Luis. *La metáfora*. Octaedro, Barcelona, 1993.
- May, L. Carlyle "A Survey of Glossolalia and Related Phenomena in Non-Christian Religions" in *American Anthropologist*, New Series, Vol. 58, No. 1 (Feb., 1956), pp. 75-96.
- Nicholson, Shirley. *Shamanism: An Extended View of Reality*. Teosophical Publishing House, Wheaton, Ill, 1987.
- Ortíz de Montellano, Bernardo. "Las hierbas de Tláloc" en *Estudios de cultura náhuatl*. UNAM, México, S/F.
- Pimentel, Luz Aurora. *El relato en perspectiva*. Siglo XXI, UNAM, México D.F., 1998.
- Rasmussen, Knud. *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924. Vol. IX.
- Sahagún, Bernardino de, Fray. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Porrúa, México D.F., 1977.
- Serna, Jacinto de la. *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías*. Imprenta del Museo Nacional, México D.F., 1892.
- Wasson, Robert Gordon. *El hongo maravilloso teonanácatl*. F.C.E., México D.F., 1983.
- Weisz, Gabriel. *Los dioses de la peste*. Siglo XXI, UNAM, México D.F., 1998.

Weisz, Gabriel. *Palacio chamánico*. Gaceta, UNAM, México D.F., 1994.

Weisz, Gabriel. “Cuerpo biológico/cuerpo simbólico” en *Morphé*.

Páginas de internet:

www.arab.com

www.buryatia.ru/buryats/iron.html

www.campearth.org/sacredfire.htm

Carrasco, Ivan. *Poetic Antropology as Disciplinary Mutation*. *Estud.filol.* [Online]. 2003, no.38 [cited 23 January, 2006], p. 7-17.

www.centroholotropico.com.ar/ar/index.htm

www.dfanning.com/documents/coyote.html

www.franknatale.com/shaman-music.html

www.hyperreal.org/raves/spirit/technoshamanism/Technoshaman-Definitions.html

www.mind-surf.net/drogas/amanitamuscaria.htm

www.paradise2012com/music/djkrusty.html

www.shamanicdimensions.net

www.shamanism.org/articles/857415539

www.sustainedaction.org

www.spandayoga.org/animaltotem.html

www.zonalibre.org/blog/parafrenia/archives/archivos/inclasificables/el_extasis_chamanico.php