



El antropólogo como aprendiz. A propósito de Carlos Castaneda y Las enseñanzas de don Juan, cuarenta años después

The anthropologist as an apprentice: Carlos Castaneda and *The Teachings of Don Juan*, forty years later

Juan Carlos González Faraco

Profesor Titular. Departamento de Educación, Universidad de Huelva. Adjunct Professor, Department of Anthropology. The University of Alabama, Estados Unidos.

faraco@uhu.es

Anita Gramigna

Profesora e Investigadora. Dipartimento di Scienze Umane. Facoltà di Lettere e Filosofia. Università di Ferrara, Italia.

grt@unife.it

RESUMEN

Desde la publicación de su primera y más conocida obra, *Las enseñanzas de don Juan*, en 1968, Carlos Castaneda ha despertado de todo tipo reacciones contrapuestas. Al margen de su discutible rigor etnográfico, sus textos -fundamentalmente los primeros- relatan el desarrollo de un proceso educativo, el suyo propio, de la mano de un chamán yaqui llamado don Juan. Este artículo pretende describir ese proceso de aprendizaje, a fin de caracterizar el modelo antropológico-educativo que lo sustenta. La relectura, con la distancia del tiempo transcurrido, de los escritos de Castaneda, nos sugiere la necesidad de que la ciencia social explore otros horizontes, otros modos de conocimiento, basados en la conciencia del error y de la insuficiencia de las epistemologías regidas por la razón tecnológica.

ABSTRACT

Since the publication in 1968 of his first and best known book, *The Teachings of Don Juan*, Carlos Castaneda has evoked many kinds of opposing reaction. Looking beyond his contested ethnographic rigour, his texts -mainly his early ones- relate the development of an educational process, that of his own at the hands of a Yaqui shaman called Don Juan. This article describes this apprenticeship with the goal of characterizing the anthropological-educational model that underlies it. A rereading of the writings of Castaneda, from the distance of the time that has elapsed, suggests to us the necessity for social science to explore other horizons, other modes of thought, based on the awareness of the error and the insufficiency of the epistemologies governed by technological reason.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

Castaneda | enseñanzas de don Juan | antropología de la educación | análisis cultural de la educación | teachings of Don Juan | anthropology of education | education cultural analysis

Quando un hombre empieza a aprender, nunca sabe lo que va a encontrar.
Su propósito es deficiente; su intención es vaga. Espera recompensas que no
llegarán, pues no sabe nada de los trabajos que cuesta aprender.
Carlos Castaneda, *Las enseñanzas de don Juan*, 1968.

1. Introducción

En 1968 Carlos Castaneda (1) publicó su primera y quizás más recordada obra: *The Teachings of Don Juan*. De inmediato alcanzó un sonoro éxito y se convirtió en lectura común entre los jóvenes "rebeldes" de medio mundo. Para la mayoría de los antropólogos "profesionales" este libro no es una etnografía fiable y no puede ser considerado como ejemplo de antropología científica, a pesar de que naciera de la tesis de doctorado de su autor. Sin embargo, cuarenta años después sigue reeditándose. Castaneda no suele figurar en los textos de historia de la antropología y sobre él ha caído un diluvio de reproches y descalificaciones de todo tipo, pero también ha atraído el interés de muchos seguidores que, en casos, sería más acertado llamar "adeptos". Castaneda (él mismo, su oscura vida, incluso más que su obra) es todo un fenómeno cultural y mediático, acaso al margen de la antropología científica, pero con una cuna incuestionablemente antropológica. La pregunta es ésta: ¿qué puede decirse hoy, cuatro décadas

después de su irrupción en el ambiente antropológico norteamericano, de Carlos Castaneda? ¿Cabe aún salvar algo de su obra desde una perspectiva antropológica?

A nuestro juicio, a pesar del mar de dudas y críticas que suscita e independientemente del juicio moral que merezca, si algo se puede decir de la antropología de Carlos Castaneda, es que es la "descripción densa" de un proceso educativo, de su propio proceso educativo como ser humano y como antropólogo. Al menos eso es lo que nos parece más relevante, tras el paso de los años, de su extensa, dispar y discutible producción. El objetivo de este artículo, fruto básicamente de una intensa relectura de sus primeras obras, es doble. En primer lugar, describir, analizar y comentar el relato de su proceso de aprendizaje con el chamán yaqui don Juan. "El chamanismo desde la perspectiva del saber, como escribe Porras Carrillo (2003: 2) precisamente refiriéndose a Castaneda, es un camino hacia el conocimiento de uno mismo o autoconocimiento una senda iniciática que intenta despejar la tal vez primera gran pregunta trascendente propiamente humana: ¿quién soy?; y, seguramente la primera gran tentación: ¿quién puedo ser?". El segundo objetivo es el de dibujar los rasgos fundamentales de un posible modelo antropológico-educativo implícito en ese relato y, más estrictamente, un modelo singular de transmisión cultural (García Castaño y Pulido 1994; Jociles 2007). Nuestro trabajo, metodológicamente hablando, puede calificarse de hermenéutico, pero también de etno-etnográfico o meta-etnográfico, pues se trata, en el fondo, del rastreo e interpretación de una serie de narraciones etnográficas, adjetivo que algunos creerán inaceptable y acaso cambiarían por el de "literarias". Para nuestro interés y punto de vista, esa diferencia no es excesivamente significativa.

Como ya se ha dicho, los primeros libros de Carlos Castaneda, especialmente los dedicados a sus supuestas entrevistas con don Juan, causaron un espectacular revuelo nada más publicarse, provocando opiniones tan exaltadas como encontradas, que naturalmente resultan más comprensibles si las situamos en su contexto histórico-cultural: los años sesenta del pasado siglo (Fikes 1993). Aún hoy, Castaneda sigue despertando expectación y menosprecio, seducción y sospecha (Lorente Medina 1999). Cuando se conoció su fallecimiento, meses después de haber ocurrido, Peter Appelbome le dedicó un artículo en el New York Times en el que lo llamaba "místico y misterioso escritor" (New York Times, 20 de junio de 1998). Hay quien asegura que don Juan es tan sólo fruto de su imaginación, y su obra una farsa, o en el mejor de los casos una ficción novelesca (Marshall 2007). Si uno busca sus textos en una librería es muy posible que no los encuentre en la sección de antropología o ciencias sociales, sino entre la barahúnda de libros sobre esoterismo, orientalismo, astrología, espiritualidad... (Krantz 2006). Sin embargo, los relatos de Castaneda, en casos reiteradamente reimpresos, resisten el paso del tiempo, siguen cautivando a muchos lectores y, tomados con cautela, pueden seguir aportándonos acicates y sugerencias para la discusión intelectual más candente en diversos campos de conocimiento, como, por ejemplo, el del análisis cultural de la sociedad y la educación, en momentos en que el multiculturalismo, con toda su intrincada problemática, ocupa un espacio central (Gómez García 2006). Una arriesgada operación que, sin duda, requerirá un celo extremo si queremos que nuestro estudio evada los lugares comunes y los juicios acumulados, no caiga en el comentario vano y alcance un rigor satisfactorio.

Con la perspectiva del tiempo transcurrido, y a pesar de las incontables polémicas que han cortejado su vida y su obra (Noel 1981), la relectura y reinterpretación de la experiencia formativa de Castaneda (incluso si fuera sólo imaginaria) ha puesto de relieve, hoy más que nunca, la arbitrariedad y la precariedad de las definiciones disciplinarias clásicas y de sus fronteras cognitivas. Y, por si aún no estuviera ya suficientemente demostrado, ha subrayado la necesidad de "contaminaciones" epistemológicas y, por ende, metodológicas en la investigación antropológica, y acaso la conveniencia de un vagabundaje de la ciencia social más allá de sus confines conocidos, a fin de explorar otros mundos y nuevas constelaciones de significado.

2. La educación desde una perspectiva antropológica: claves teóricas y metodológicas

Con esta primera observación lo que queremos es manifestar nuestra desconfianza hacia lo definitivo, hacia lo acabado en todas sus formas, y propugnar lo imperfecto como cualidad de una humanidad que ha de "hacerse" (Mead 1984), que no está determinada biológicamente y que aspira a una "ulterioridad" que recibe muchos nombres: ética, moral, *reliance* (como Edgar Morin), lo sagrado (2), lo infinito... En relación con este último concepto, Castaneda, en sus comentarios con ocasión del trigésimo aniversario de la publicación de *Las enseñanzas de Don Juan*, retomaba estas palabras del protagonista de su

relato:

"El mundo de todos los días jamás puede tomarse como algo personal que tiene poder sobre nosotros, como algo que puede crearnos o destruirnos, porque el campo de batalla del hombre no está en su lucha con el mundo que lo rodea. Su campo de batalla está sobre el horizonte, en un área que es impensable para el hombre común, el área donde *el hombre deja de ser hombre*" (Castaneda 2002: 32).

El "hacerse" de la humanidad necesita de la cultura, de la construcción del saber y de su transmisión, y de las tecnologías que las hacen posible. Lástima cuando se pierde la propia identidad, la propia humanidad y, con ella, la libertad (Ricoeur 1991) (3). La humanidad para "hacerse" requiere de una educación que la modele y que, al mismo tiempo, la acoja y se haga cargo de ella, incluso mediante pruebas y prohibiciones. Por esta razón, para el ser humano aprender es un destino: "El hombre vive sólo para aprender y si aprende es porque ésa es la naturaleza de su suerte, para bien o para mal", confesaba don Juan (Castaneda 2002: 101).

Todos los grupos sociales inventan ceremonias, ritos, planes y estrategias para orientar y organizar la educación, que, a la par que "crea" humanidad, investiga y elabora su propio significado. La educación indaga sobre el sentido de lo humano mientras construye sus formas. Esas formas, socialmente aceptadas, ponen de manifiesto la dignidad del ser humano, lo rescatan de la condición natural, configuran estéticas, o mejor aún, dan cuenta de ese anhelo de ulterioridad que refuerza lo específico. Algo parecido parece deducirse de la narración de la experiencia chamánica, que Castaneda transcribe:

"Según don Juan, la culminación de la búsqueda de un chamán es algo que él consideraba el hecho energético más esencial, no sólo para los videntes, sino para cada ser humano sobre la Tierra. Lo llamaba el *viaje definitivo*. El viaje definitivo es la posibilidad de que la conciencia individual, acrecentada hasta el límite por la adherencia del individuo a la *cognición de los chamanes*, pudiera mantenerse más allá del punto en que el organismo es capaz de funcionar como una unidad cohesiva, es decir, más allá de la muerte" (Castaneda 2002: 40).

Así pues, la educación pertenece a la cultura, pero la cultura a su vez es una fabricación suya, en un flujo continuo y circular de significación mutua. De nuevo, resulta obligado hablar de lo imperfecto cuando nos referimos a la educación, a la cultura y a la humanidad. Y es de la cultura, es decir, de estudiar al hombre a través de las formas sociales de saber que produce, de lo que se ocupa la antropología (Swartz y Jordan 1980; Marazzi 2007). Pero también hay meta-antropologías, textos que analizan el mismo saber antropológico.

En algunos sentidos, el prolijo relato de Castaneda nos conduce precisamente a una meta-antropología. "La importancia central de entrar en mundos ajenos al nuestro -y por ende de la antropología misma- yace en el hecho de que la experiencia nos lleva a comprender que también nuestro propio mundo es una elaboración cultural" (Goldschmidt 2002: 26), así como el registro de un complejo proceso educativo. Al recordar su experiencia etnográfica, Castaneda comentaba:

"En un momento dado y sin que me diera cuenta mi tarea cambió misteriosamente de la mera recopilación de datos antropológicos a la internalización de los nuevos procesos cognitivos del mundo de los chamanes. La genuina internalización de tales conceptos implica una transformación, una respuesta distinta al mundo cotidiano" (Castaneda 2002: 32).

En otras palabras, nos conduce a un análisis antropológico de la formación de un aprendiz de chamán y de la percepción crítica que ese chamán tiene de la educación en la sociedad americana y, en general, occidental; en suma, a un análisis de su teoría del conocimiento dentro del universo simbólico yaqui. La antropología, como sugiere Fabietti (1999), es un saber de frontera, pues nace en el cruce de culturas diversas. Por tanto, su imagen de la educación ostenta ese mismo carácter fronterizo. Y como quiera que un *focus* fundamental de la antropología es la relación con el otro, entendido como individuo o como sociedad, resulta indispensable emplear sus herramientas teóricas y metodológicas para dilucidar los dispositivos de un fenómeno exquisitamente relacional, multifactorial y multidireccional como la educación.

Por otra parte, este interés "de" y "por" la frontera enfatiza la conciencia de la precariedad y la

imperfección de cualquier investigación, modelo, teoría y definición. En este sentido, el estudio de las ideas educativas implícitas, las epistemologías latentes, los procesos de construcción del saber, sus teorías de referencia y sus repercusiones existenciales, puede ser entendido como la *antropología de un itinerario educativo*. Es justamente lo que pretendemos llevar a cabo a partir de la lectura del proceso narrado por Carlos Castaneda.

El interés por los confines, el deseo de explorar otras orillas no nace sólo de la necesidad de adentrarse en otras formas de humanidad, sino también de la necesidad de conocer sus modelos educativos, los fermentos generadores de otros modos de conocimiento. Para lograr tal objetivo resulta indispensable servirse de una mirada antropológica que nos ayude a contemplar y a comprender la diversidad del mundo contemporáneo, y además porque esta mirada, hoy más que nunca, se nos presenta como una intrigante y seductora encrucijada interdisciplinaria (Augé y Colley 2004).

Estamos ante una ocasión óptima para preguntarnos sobre la ideología tecnocrática que subyace a la educación occidental, sobre la pervivencia del mito de una racionalidad regida por "ideas claras y distintas" y sobre la cultura escolar que es su consecuencia. Es una ocasión, cabría decir, para "parar el mundo", al menos por un tiempo prudencial:

"El requisito previo que Don Juan ponía para *parar el mundo* era que uno debía estar convencido; en otras palabras, había de aprender la nueva descripción en un sentido total, con el propósito de enfrentarla con la vieja y en tal forma romper la certeza dogmática, compartida por todos nosotros, de que la validez de nuestras percepciones, o nuestra realidad del mundo, se encuentra más allá de toda duda" (Castaneda 1975: 16).

En la narración de don Juan, en efecto, la vía de conocimiento que "el hombre de saber" debe transitar pasa por la derrota primero del miedo y después de la claridad:

"Una vez que el hombre ha conquistado el miedo está libre de él por el resto de su vida, porque a cambio del miedo ha adquirido la claridad: una claridad de mente que borra el miedo. Para entonces, un hombre conoce sus deseos (...), siente que nada está oculto. Y así ha encontrado a su segundo enemigo: ¡la claridad! Esta claridad de mente tan difícil de obtener, dispersa el miedo, pero también ciega. Fuerza al hombre a no dudar nunca de sí. Le da la seguridad de que puede hacer cuanto se le antoje... Pero todo esto es un error; es como si viera algo pero incompleto (...). Será claro mientras viva, pero ya no aprenderá ni ansiará nada" (Castaneda 2002: 125-126).

Así pues, claridad y lucidez nos inducen al error porque no son verdaderas vías de conocimiento: tan sólo nos ofrecen una visión ficticia y peligrosa. La derrota de la claridad significa controlarla, comprender que oculta o menoscaba la complejidad de la realidad, tan contradictoria en tantos sentidos.

La antropología tiene por método a la etnografía, que se nutre a su vez del trabajo de campo. Este artículo, sin embargo, opta por explorar, mediante claves de lectura ántropo-educativa, un relato de gran interés etnográfico. Lo que planteamos es una especie de exégesis antropológica que estudie un proceso formativo, mediante la detallada descripción de un modelo de educación radicalmente diferente al que conocemos. Como ya adelantamos, desde un punto de vista metodológico, nuestro trabajo es la "etnografía de una etnografía", considerando una etnografía como un texto (Marcus y Cushman 1998). A este respecto, resultan sumamente aleccionadoras las propias palabras de Castaneda:

"Mi trabajo consiste en una información fenomenológica del mundo cognitivo al que me introdujo don Juan Matus. Desde el punto de vista de la fenomenología como método filosófico, no es posible llegar a aseveraciones relacionadas con el fenómeno bajo escrutinio. El mundo de don Juan Matus es tan vasto, misterioso y contradictorio que no se presta a un ejercicio de exposición lineal; como mucho, se puede describir, y esto haciendo un esfuerzo supremo" (en Trujillo 1997).

Procederemos a analizar los textos de Castaneda poniendo en tela de juicio las prácticas clasificatorias más extendidas y las tradicionales concepciones de la realidad en relación con el "objeto educación", con una finalidad deconstructiva. Éste y no otro nos parece el procedimiento más adecuado para afrontar el análisis de la "didáctica" de don Juan. Castaneda recuerda las diferentes "hermenéuticas" de don Juan y las imágenes que éste "veía" durante sus experiencias con plantas alucinógenas, y también sus consejos recomendándole "escuchar las visiones" y no limitarse a "verlas":

"Yo había llegado a la conclusión inevitable de que había visto el mundo en una forma estructuralmente distinta de la visión ordinaria. En otros estados de realidad no ordinaria que había atravesado, las formas y los diseños que visualizaba se hallaban siempre dentro de los confines de mi concepción visual del mundo. Pero la influencia de ver bajo la influencia de la mezcla alucinógena de fumar no era la misma. Todo lo que veía estaba frente a mí en una línea directa de visión; nada había encima ni debajo de esa línea de visión" (Castaneda 2002: 223).

El instrumento que desde Lévi-Strauss en adelante se ha considerado el más básico de un etnógrafo, en nuestro caso será al mismo tiempo instrumento y fin de la investigación (Geertz 1989). A este propósito, o sea, en lo que se refiere a la capacidad autoformativa de la investigación antropológica, valgan estas palabras del gran antropólogo francés Lévi-Strauss: "En la experiencia etnográfica, el observador se convierte en instrumento de sí mismo; con total evidencia debe aprender a conocerse, a obtener de un sí que se manifiesta como otro respecto al yo que lo utiliza, una valoración que se volverá parte integrante de las observaciones de otros sí" (1973: 48).

No es esta la ocasión para terciar en las discusiones sobre la ficción narrativa de la que, según muchos antropólogos, nacen los textos de Castaneda o sobre la dudosa fiabilidad de sus descripciones etnográficas (4). Sobre todo ello la literatura es copiosa y contradictoria, y a veces pintoresca (5). Conviene recordar, no obstante, que también hubo notables antropólogos de la vieja escuela que saludaron la publicación de las obras de Castaneda, como Edward Spider y Edmund Leach, además de otros de la generación más joven. Para Octavio Paz, los textos de Castaneda son sobresalientes obras de filosofía y poesía al mismo tiempo. En 1973, aludiendo a las críticas que estaban recibiendo los escritos de Castaneda, escribió (6):

"El secreto de su origen -¿es peruano, brasileño o chicano?- me parece un enigma mediocre, sobre todo si se piensa en los enigmas que nos proponen sus libros. El primero de estos enigmas se refiere a su naturaleza: ¿antropología o ficción? Se dirá que mi pregunta es ociosa: documento antropológico o ficción, el significado de la obra es el mismo. La ficción literaria es ya un documento etnográfico y el documento, como sus críticos más encarnizados lo reconocen, posee indudable valor literario. El ejemplo de *Tristes tropiques* -autobiografía de un antropólogo y testimonio etnográfico- contesta la pregunta" (Paz 2002: 11).

Como opina Goldschmidt, el relato escrito por Castaneda tiene tanto de antropología como de alegoría y no es extraño que su tensión poética deje asombrado a los más. A nuestro juicio, esta dimensión estética, por llamarla de algún modo, es intrínseca al problema del conocimiento y, por tanto, afecta de lleno a la reflexión sobre la educación (Gramigna 2008). El viaje formativo que nuestro autor nos narra, como ejemplo de un proceso educativo diferente (Robles, 2002; Runyan, 1999; Morente, 1999), es digno de análisis, sea una ficción literaria o un informe etnográfico más o menos riguroso. Castaneda mismo, ya en la introducción de su primer libro, declaraba que había querido dar testimonio de los procesos cognitivos de culturas que estaban desapareciendo en la confusión de la era tecnológica. Por razones de espacio, en este artículo tan sólo nos centraremos en el análisis del dominio de la conciencia, pues es la cuestión más significativa para los propósitos de nuestro estudio. En realidad, las obras más conocidas de Castaneda se pueden dividir en tres campos: el dominio de la conciencia, el dominio de la transformación y el dominio del "intento" (que los toltecas llamaban "espíritu" o "nahual") (Barrera Lara 2006). Si bien es cierto que todas ellas contienen interesantes sugerencias educativas, las del primer campo (6) son las que pueden ofrecernos ejemplos más intencionales. En *Una realidad aparte*, Castaneda confiesa que "el método didáctico de Don Juan requería un esfuerzo extraordinario por parte del aprendiz" (1972: 13-14). De hecho, se vería obligado a abandonar, comprendiendo más tarde que las enseñanzas del chamán se habían vuelto una seria amenaza para su idea del mundo.

3. Aprender a desaprender o el antropólogo frente a la antropología

Escribe Castaneda:

"Don Juan me dijo una vez que un hombre de conocimiento tiene predilecciones. Le pedí explicar este enunciado. Mi predilección es ver, dijo. ¿Qué quiere usted decir con eso? Me gusta ver, dijo,

porque sólo *viendo* puede un hombre de conocimiento saber. ¿Qué clase de cosas ve usted? Todo. Pero yo también veo todo y no soy un hombre de conocimiento. No, tú no ves... Tú sólo miras la superficie de las cosas" (Castaneda 1972: 18).

El proceso de conocimiento emprendido por Castaneda parte de la toma de conciencia de sus propios prejuicios perceptivos y de una suspensión del juicio. En una entrevista (1982), Castaneda alude al ensayo de Husserl *Ideas para una fenomenología pura y para una filosofía fenomenológica* (1913), en el que el filósofo expone las bases del método fenomenológico, reconociendo la necesidad de someter a *epojé* los elementos, procesos y modelos en los que basamos nuestras percepciones, o lo que es lo mismo, una especie de transitoria suspensión del juicio. Esto es lo que en primer lugar persigue el chamán para que su alumno pueda alcanzar la cognición: que tome conciencia de la estructura que subyace a las vías de aproximación al saber y a la filosofía del conocimiento de los antiguos toltecas, a su complejo mundo cultural e incluso a su magia.

El universo cognitivo de los chamanes consiste en la "visión" de los campos energéticos que gobiernan el universo y no, como cabría pensar espontáneamente, las normas y procesos que rigen nuestra conciencia (memoria, percepción, competencia gramatical, método, sintaxis, epistemología...), en el marco de nuestra experiencia en el mundo. Esta cognición no sería más que una hermenéutica, es decir, una interpretación tanto de la percepción como de la organización de las informaciones que aquella nos provee. Por tanto, el primer y alargado paso de esta aventura formativa se encamina hacia la construcción de un saber al que ya la epistemología contemporánea (7) (y antes el arte contemporáneo: Miró, por ejemplo) nos había conducido, *aprender a desaprender*.

"El concepto de *cognición* era, en ese momento, el obstáculo más poderoso para mí. Era inconcebible para mí, como hombre intelectual de Occidente, que la *cognición*, tal como la define el discurso filosófico de nuestro tiempo, pudiera ser algo más que un asunto homogéneo y omniabarcante para la totalidad de la humanidad. El hombre occidental está dispuesto a considerar diferencias culturales que explicarían maneras singulares de describir fenómenos, pero las diferencias culturales no podrá explicar que los procesos de la memoria la experiencia, la percepción y el uso experto de la lengua fueran distintos a los procesos que conocemos. En otras palabras, para el hombre occidental sólo existe la *cognición* como un grupo de procesos generales" (Castaneda 2002: 31-32).

Pero la cognición no se restringe a las formas y procesos de percepción, organización y construcción del conocimiento en su sentido estrictamente intelectual. Se refiere a "mundos enteros de la vida cotidiana", pues atañe al sistema de interpretación de los datos sensoriales y a su taxonomía. La experiencia de un universo diferente de vida cotidiana (la "cognición" de los chamanes del antiguo México) provocó en Castaneda una "revolución cognitiva total" que hizo tambalear los esquemas de su personalidad, de su conocimiento, de su cultura y de su cotidianidad.

Según don Juan, el universo se compone de dos fuerzas opuestas y complementarias: la energía animada y la energía inanimada. La primera tiene una conciencia que se manifiesta en una energía vibratoria, que puede ser percibida pues posee una fuerza de cohesión. Su cualidad conspicua es la de transformar la energía del universo en toda su complejidad en datos sensoriales. A los ojos de los chamanes yaqui, los seres humanos son campos de energía que se muestran como esferas luminosas, cada una de ellas conectada singularmente a la masa de energía del universo. En el *punto de encaje* de esas conexiones la energía se convierte en dato sensorial que es a su vez interpretado por quienes lo perciben. Otra masa energética que habita el universo es *el intento*, equivalente a la *inteligencia*, lo que significa que la energía vibrante, al ser consciente de sí misma, es inteligente, mientras que la atención que le prestan los seres humanos sería el *entendimiento*. Todas las mutaciones que pueden acaecer en el universo dependerían de esa inteligencia.

También el universo tiene su propio entendimiento, que se cifra en poner constantemente a prueba a la conciencia, presionando sobre la de los hombres para ampliar la suya. El universo, de este modo, estaría en una perpetua *transformación*. Como los procesos de cambio son continuos, incluso constitutivos del universo mismo, en este mundo "las conclusiones son sólo dispositivos mnemotécnicos o estructuras operacionales que sirven como trampolines para saltar a nuevos horizontes de *cognición*" (Castaneda 2002: 41). La cultura, cualquier cultura y en particular nuestra cultura, por el contrario, suele restringir nuestras extraordinarias posibilidades perceptivas. El propósito del chamán es liberarlas, es decir, liberar

al hombre de idealismos y falsos objetivos, liberar la conciencia de las imposiciones de la socialización y de la sintaxis (Castaneda 2002: 39-40).

Para profundizar en este universo simbólico, nos haría falta un mayor conocimiento del que poseemos sobre la que cabría llamar "epistemología yaqui", o si se quiere, de su "teoría de la cognición". Sin embargo, sigue pareciéndonos de gran interés y provecho considerar este modo diverso de mirar el mundo y de configurar modelos y procesos de conocimiento, para formular una concepción cultural de la educación y, en general, para revisar las tradiciones cognitivas occidentales. Lo que nos pone frente a ciertas competencias que sólo podemos adquirir si aprendemos a desaprender. El punto de arranque de este proceso formativo (y en gran medida, autoformativo) está en el olvido de lo que somos, incluso si resulta doloroso.

El conocimiento conlleva desorientación, mientras que la reorientación que la sigue no es completamente segura. A su vez, la pérdida del propio yo conduce a dimensiones existenciales profundas, abre nuevos interrogantes sobre el sentido de la vida y sobre el papel que jugamos en ella y nos hace "ver las cosas bajo una luz diferente". El itinerario educativo del maestro de Castaneda, cierto o inventado, es un método, es decir, un camino de liberación del egocentrismo, del etnocentrismo y de la razón tecnocrática, en los que se fundan nuestras más acrisoladas tradiciones cognitivas y académicas. Para andarlo es indispensable conocer el propio corazón, con rigor e intransigencia, sin dejarse vencer por el temor o el cansancio, luchando hasta el final: "Un hombre va al saber como a la guerra: bien despierto, con miedo, con respeto y con absoluta confianza. Ir en cualquier otra forma al saber o a la guerra es un error, y quien lo cometa vivirá para lamentar sus pasos" (Castaneda 2002: 88). ¿Cómo hacerlo? Adentrándose en el conocimiento al que nos llevan los estados alterados de conciencia por el empleo de plantas alucinógenas, y después meditando y concentrándose sobre esos estados, pero sin descartar otros aspectos del saber con objeto de lograr una visión coherente de los fenómenos experimentados. Solamente el hombre de conocimiento tiene el ímpetu y la determinación para recorrer hasta el fondo este camino de formación: "Un hombre de conocimiento es alguien que ha seguido de verdad las penurias de aprender. Un hombre que, sin apuro, sin vacilación, ha ido lo más lejos que puede en desenredar los secretos del poder y el conocimiento. (...) Para ello debe desafiar y vencer a sus cuatro enemigos naturales" (Castaneda 2002: 122). Pero ni siquiera la victoria libra al hombre de conocimiento de estar siempre en guerra, o lo que es lo mismo, en una especie de aprendizaje continuo (una idea que, como es sabido, representa la médula de la teoría y la praxis educativa contemporánea...).

Volviendo a los "enemigos naturales" que hay que vencer, el primero es el miedo a la pérdida de sí mismo y de las referencias que nos ayudan a mirar el mundo con una cierta claridad. Resulta imprescindible para ello profundizar en los motivos, los deseos y las decisiones, lo que, sin embargo, deja que pase inadvertido el segundo enemigo: la propia claridad. La claridad disuelve el miedo pero obstaculiza la autocrítica, es decir, la puesta en cuestión de nuestros puntos de vista, la auto-hermeneusis, y por ello nos impide proseguir el camino del conocimiento para aprender otras cosas y observar el mundo, otras culturas, de otro modo... Sólo se hace posible esta reflexividad crítica comprendiendo y experimentando que la claridad es un error; sólo entonces el sujeto se sentirá invadido por una tranquilizadora sensación de poder: su tercer enemigo. El poder dicta las reglas, hace cálculos, nos conmina a evitar los riesgos. El poder hace de los seres humanos personas caprichosas, crueles, instrumentales, personas que mandan sobre otros pero que han perdido el control de sí mismas, pues sucumben al control del mismo poder que piensan ejercer:

"Tiene que desafiarlo, con toda intención. Tiene que llegar a darse cuenta de que el poder que aparentemente ha conquistado no es nunca suyo de verdad. Debe tenerse a raya a todas horas, manejando con tiento y con fe todo lo que ha aprendido. Si puede ver que, sin control sobre sí mismo, la claridad y el poder son peores que los errores, llegará a un punto en el que todo se domina. Entonces sabrá cómo y cuándo usar su poder. Y así habrá vencido a su tercer enemigo" (Castaneda 2002: 127-128).

Cuando el hombre ha perdido el miedo, y ya no es víctima de una impaciente claridad y tiene al poder bajo su control, se siente aplastado por un irresistible deseo de reposar, pues vislumbra al más temible de sus enemigos: la vejez. Pero si no capitula, si vive su destino hasta el final con todas sus fuerzas, también vencerá a la vejez. Habrá vivido así una verdadera vida, "una vida buena y fuerte", y habrá recorrido en toda su longitud un camino que es, al mismo tiempo, su vocación y su destino, un camino con corazón...

La experiencia de aprender o la etnografía como aprendizaje

Para la cita que precede las páginas de su primer libro, Castaneda eligió, como un aforismo ciertamente enigmático, estas palabras de su maestro: "Para mí sólo recorrer los caminos que tienen corazón, cualquier camino que tenga corazón. Por ahí yo recorro, y la única prueba que vale es atravesar todo su largo. Y por ahí yo recorro mirando, mirando, sin aliento" (Castaneda 2002: 45). El Maestro acompaña a su alumno sin recibir más compensación que el tiempo que éste le dedica ("págame mi tiempo... con tu tiempo") (Castaneda 1975: 24). Su trabajo siempre se dirige al contexto vital del aprendiz: "uno puede recibir acuerdos de todo lo que le rodea" (Castaneda 1975: 28). Don Juan evoca así un contexto "ecológico" regido por el sagrado respeto a las cosas, las personas, las palabras, la naturaleza...:

"Ser inaccesible significa tocar lo menos posible el mundo que te rodea. No comes cinco perdices; comes una... No usas ni exprimes a la gente hasta dejarla en nada, y menos a la gente que amas (...). Un cazador usa su mundo lo menos posible y con ternura, sin importar que el mundo sean cosas o plantas, o animales, o personas o poder. Un cazador tiene rato íntimo con su mundo, y sin embargo es inaccesible para ese mismo mundo" (Castaneda 1975: 107-108).

La "didáctica" de don Juan guarda una absoluta coherencia, incluso traducida a un lenguaje como el nuestro, tan distante del suyo. Sus enseñanzas, como argumentaba Castaneda, constituyen un sistema de pensamiento lógico que sólo tiene sentido si se examina a partir de sus propias unidades estructurales. Su objetivo es guiar al alumno hasta un grado de conceptualización desde el que poder explicar los fenómenos que ha experimentado. Captar la secuencialidad lógica y la cohesión interna del pensamiento de don Juan plantea no pocos problemas a un lenguaje como el nuestro, heredero del *logos* griego, que suele crear divisiones y enfatizar las diferencias. ¿Es realmente posible, como pretende Castaneda, sintetizar y sistematizar la epistemología de su maestro con un código que le es tan ajeno? ¿Es realmente posible afrontar la traducción cultural de términos, categorías y sintaxis tan distintos, sin caer en la tentación de reflejar nuestras propias categorías, nuestra propia sintaxis? ¿Es, en suma, posible y hasta qué punto esquivar la autoría etnográfica? Al concluir su relato, Castaneda trata de realizar lo que él mismo llama "un análisis estructural" y una sinopsis, y reconoce la enorme dificultad que encuentra para ser fiel al significado de los conceptos expresados por don Juan. La poética educativa de don Juan, en efecto, descansa más en la metáfora que en el concepto, más en la sugestión que en la explicación, más en la meditación que en la comprensión, más en lo onírico que en lo analítico. Lo que quizás justifica las muchas contradicciones que observan algunos autores en el relato de Castaneda, quien avisa de que sólo se puede explicar o entender algo de este extraño sistema de interpretación teniendo en cuenta la unidad de significado del propio sistema (Castaneda 1974). La fuerza de la metáfora se halla en ese margen "estético" que puede percibirse, sentirse, intuirse, pero no traducirse por completo en prosa. Las enseñanzas de don Juan conforman una poética dotada de notables espacios de ininteligibilidad, que no son por entero espacios de ignorancia, puesto que el no saber también forma parte, a la manera socrática, del conocimiento descrito por el chamán: "Tu problema es que quieres comprenderlo todo, y eso no es posible", le dice a su alumno (Castaneda 1974: 226).

La compleja y abundante información que don Juan proporciona, requiere horas de indagación personal para ser descifrada, lo que implica la comprensión previa del orden que él le da a la construcción de los conceptos. Para conseguirlo es necesaria la experimentación práctica de unos estados de realidad no ordinaria. En este sentido, aprender es, por encima de todo, tener experiencias: "Me miró largo rato y rió. Dijo que aprender por medio de la conversación era no sólo un desperdicio sino una estupidez, porque el aprender era la tarea más difícil que un hombre podía echarse encima" (Castaneda 2002: 90). El maestro acompaña a su alumno por un angosto sendero que persigue una meta operativa, convertirse en un hombre de saber, lo que requiere aprendizaje, y por tanto una búsqueda incesante, pero también talento. Para salir victorioso de su empeño, el alumno debe ser "un guerrero", es decir, poseer "un intento inflexible". Pero lo que distingue a un guerrero de otro luchador cualquiera es sobre todo su comportamiento estratégico (Castaneda 1975). La enseñanza de don Juan no es, sin embargo, una guía de conducta, sino un conjunto de principios que abarcan todas las circunstancias no comunes relacionadas con el conocimiento transmitido.

Nos ocupamos ahora de su "tecnología" educativa. El hombre de saber tiene un aliado que lo ayuda a superar los límites de sí mismo: las plantas alucinógenas, y en particular el estramonio o *hierba del*

diablo. Estas plantas no son consideradas como objetos, sino más bien como una idea o una cualidad. En este contexto, la cualidad se entiende como vehículo de conocimiento o instrumento para construirlo. Como hay diversos tipos de plantas con naturaleza y potencia diversas, es necesario sopesar sus virtudes y sus riesgos, en lo que se refiere a las experiencias que se viven en los estados alterados. Para ello es imprescindible conocer en cada caso su específica "regla" o "ley", que es inflexible, no acumulativa y viene validada por un consenso especial, un acuerdo tácito sobre los elementos de la realidad no ordinaria conferido al maestro. En palabras de Castaneda:

"La regla era el rígido concepto organizador que regulaba todas las acciones a ejecutar y la conducta a observar durante el proceso completo de manejar un aliado. La regla se transmitía verbalmente de maestro a aprendiz, idealmente sin alteración, a través de la sostenida interacción entre ambos. Así, la regla no era sólo un conjunto de reglamentos; era, más bien una serie de diagramas de actividad que gobernaban el curso a seguir en el proceso de manipular a un aliado" (Castaneda 2002: 260).

El *mescalito* es una entidad, un poder único, que está contenido en el *peyote* y al mismo tiempo es el *peyote*, una especie de cactus (*Lophophora williamsii*) muy venerado, cuya ingestión puede trasladarnos más allá de la realidad ordinaria (Harner 1979; La Barre 1980; Furst 1980). Por supuesto, se puede alcanzar esa realidad sin ingerir o fumar ninguna planta alucinógena. En cualquier caso, el *mescalito* no es un aliado, sino un protector, pues carece de regla, está disponible para cualquiera y su manejo no requiere un largo aprendizaje. El *mescalito* es al mismo tiempo objeto y medio de conocimiento, pero para acceder a él es preciso que acepte al discípulo y lo señale como "preelegido" al maestro. El hecho de no ser accesible a todos, se debe a que su "moralidad" inflexible entra a veces en contradicción con la condición discutible de los seres humanos. "Mescalito era también un maestro. Se suponía que ejercía funciones didácticas. Era un director, un guía para la buena conducta. Mescalito enseñaba el buen camino", escribía Castaneda (2002: 275).

El alumno debe confiar en el maestro y en su tecnología, o sea, debe aceptar el consenso dado a los elementos constitutivos de la realidad, ordinaria o no, antes de que ese consenso sea comprensible, es decir, antes de que se convierta en "un concepto significativo", inserto en un orden que concilia elementos y acciones. En suma, "el aprendiz de brujo" debe experimentar, incluso sin comprenderlo, el punto de vista del maestro. Adherirse a su sistema de conceptualización tiene, de hecho, un valor pragmático: facilita la comprensión profunda de la paridad, de la igualdad y de la veracidad de ambos estados de realidad, al abrir el corazón, antes que la mente, a otros mundos:

"El mundo que nos rodea es un misterio -decía don Juan- y los hombres no son mejores que ninguna otra cosa. Si una plantita es generosa con nosotros, debemos darle las gracias, o quizás no nos deje ir" (Castaneda 1975: 50).

Notas

1. Parece que Carlos César Salvador Aranha Castañeda nació en 1925, se cree que en Perú, pero no hay certeza absoluta ni de la fecha ni del lugar preciso, y murió en Los Ángeles el 27 de abril de 1998. En 1959 adoptó la nacionalidad norteamericana y, por razones prácticas, cambió su apellido por el de "Castaneda". Estudió Antropología en la Universidad de California-Los Ángeles, donde se graduó y se doctoró en 1968 con una tesis que ese mismo año se convertiría en su primer libro, *The Teachings of Don Juan*, a partir de sus supuestas conversaciones con un chamán yaqui llamado don Juan Matus (Classen 2000). Este libro cosecharía un éxito inmediato.

2. Hacemos especial referencia, entre otras cosas, a las reflexiones que realiza Gregory Bateson sobre la epistemología de lo sagrado en sus obras fundamentales (véase la bibliografía). Véase también: Manghi 2004.

3. Según Paul Ricoeur (*Violence et langage*, 1968, en *Lectures I. Autour du politique*, París, Éditions du Seuil, 1991), la libertad responde al deseo originario de vivir una vida buena, "con y para los otros, dentro

de instituciones justas". Ésa es la fuente de la ética. La libertad es al mismo tiempo conquista y testimonio y se realiza en el vivir moral. Es responsabilidad que concilia el yo con el tú, que se funde en el nosotros con la mediación del contrato social. La libertad es un esfuerzo que se demuestra con obras y que lleva a cabo el proceso de humanización del individuo, a través del deseo y la energía que tales obras manifiestan. A partir de este "yo puedo" desiderante, la hermenéutica de Ricoeur fundamenta al ser humano en una libertad de la que nace la ética.

4. Casi desde el principio, muchos antropólogos han criticado severamente los libros de Castaneda. Unos han puesto en tela de juicio su estilo, por parecerles demasiado narrativo; otros, sospechan de la veracidad de sus informaciones sobre la cultura yaqui y de su rigor metodológico. Entre los muchos textos críticos posibles, cabe citar dos pioneros del mismo autor, Richard de Mille: *Castaneda' Journey: the Power and the Allegory* (Capra Press, 1977) y *The Don Juan Papers: Further Castaneda Controversies* (Santa Barbara, Ross-Erikson, 1997). En ambos ensayos se pone en cuestión la misma existencia de don Juan. Muchas de las críticas guardan relación con las descripciones de Castaneda del uso de plantas psicotrópicas para alcanzar estados alterados de conciencia. En la entrevista antes citada (Trujillo Rivas 1997), el propio autor se defendía así de estas acusaciones: "Han acusado a Carlos Castaneda durante treinta años de crear un personaje literario, simplemente porque lo que yo les decía no coincidía con el "a priori" antropológico, con las ideas establecidas en el aula o en el campo de acción antropológico. Sin embargo, lo que me presentó don Juan sólo podía haber en un campo de acción total, y bajo tales circunstancias sucede muy poco o casi nada de lo preconcebido".

5. Véanse, por ejemplo: J. M. Fericgla, "La desaparición de Castaneda", *Revista d'Etnologia de Catalunya*, nº 15: 110-127, 1999; A. Fallace, *Aprendiza de bruja: mi vida con Carlos Castaneda* (Barcelona, La Liebre de Marzo, 2005); J. Cotua, *Chamanismo y antropología: a propósito de Carlos Castaneda* (Barcelona, Índigo, 1999).

6. A este primer campo pertenecen las siguientes obras de Castaneda: *Las enseñanzas de don Juan* (1968); *Una realidad aparte* (1971); *Viaje a Ixtlán* (1972); *Relatos de poder* (1974) y acaso el compendio *Pases mágicos* (1999).

7. Nos referimos en concreto a los estudios que parten de la epistemología de Gregory Bateson y que, a través de la *teoría de la cognición* de la Escuela de Santiago, llegan hasta nuestros días con los trabajos de Morin, Bocchi y Ceruti. Véanse por ejemplo: Bateson 1993; Bateson y Bateson 1994; Khun 2006; Maturana y Varela 1980 y 1987; Morin 1986 y 2005.

Bibliografía

Augé, M. (y J. P. Colleyn)

2004 *L'antropologie*. París, PUF.

Barrera Lara, I.

2006 "El nahualismo. Curanderos y brujos en la Sierra de Zongolica, Veracruz, México", *Gazeta de Antropología*, nº 22:

http://www.ugr.es/~pwlac/G22_35Ivan_Barrera_Lara.html

Bateson, G.

1972 *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1983.

1979 *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires, Amorrortu Ediciones, 1990.

1991 *Una sagrada unidad. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Barcelona, Gedisa, 1993.

Bateson, G. (y M. C. Bateson)

1987 *El temor de los ángeles. Epistemología de lo sagrado*. Barcelona, Gedisa, 1994.

Bocchi, G. (y M. Ceruti)

1985 *La sfida della complessità*. Milán, Feltrinelli.

- 2004 *Educazione e globalizzazione*. Milán, Raffaello Cortina.
- Castaneda, C.
 1968 *Las enseñanzas de don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
 1971 *Una realidad aparte*. México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
 1972 *Viaje a Ixtlán. Las lecciones de don Juan*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
 1974 *Relatos de poder*. México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Classen, N.
 2000 *La sagesza dei Toltechi*. Milán, Il Saggiatore.
- Corvalán, G.
 1982 "Diálogo con Carlos Castaneda", *Mutantia*, nº 10, diciembre.
- Fabiatti, U.
 1999 *Antropología culturale*. Roma-Bari, Laterza.
- Fikes, J. C.
 1993 *Carlos Castaneda: Academic Opportunism and the Psychedelic Sixties*. Victoria, Millenia Press.
- García Castaño, F. J. (y R. A. Pulido)
 1994 *Antropología de la educación*. Madrid, Eudema.
- Furst, P. T.
 1980 *Alucinógenos y cultura*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Geertz, C.
 1989 *El antropólogo como autor*. Barcelona, Paidós.
- Goldschmidt, M.
 2004 "Prólogo" a C. Castaneda, *Las enseñanzas de don Juan*. México, Fondo de Cultura Económica: 25-27.
- Gómez García, P.
 2006 "La identidad étnica, la manía nacionalista y el multiculturalismo como rebrotes racistas y amenazas contra la humanidad", *Gazeta de Antropología*, nº 22:
http://www.ugr.es/~pwlac/G22_02Pedro_Gomez_Garcia.html
- Gramigna, A. (M. Righetti y C. Rosa)
 2008 *Estetica della formazione. La conoscenza nella bellezza*. Milano, Unicopli.
- Gramigna, A. (y A. Ravaglia) (eds.)
 2008 *Etnografia della formazione*. Roma, Anicia.
- Harner, M.
 1979 *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid, Guadarrama y Labor.
- Jociles, M. I.
 2007 "Panorámica de la antropología de la educación en España: estado de la cuestión y recursos bibliográficos", *Revista de Antropología Social*, nº 16: 67-116.
- Khun, T. S.
 1962 *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Krantz, D. L.
 2006 "Carlos Castaneda and His Followers: Finding Life's Meaning in Your Local Bookstore", *Journal of Popular Culture*, vol. 39, nº 4: 576-598.
- La Barre, W.
 1980 *El culto del peyote*. México, Premiá Editora.

- Marazzi, A.
2007 *Lo sguardo antropológico*. Roma, Carocci.
- Marcus, G. E. (y D. E. Cushman)
1998 "Las etnografías como textos", en C. Reynoso (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Gedisa: 171-213.
- Marshall, R.
2007 *The dark legacy of Carlos Castaneda*, Salon.com Books. En Internet: <http://www.salon.com/books/feature/2007/04/12/castaneda/print.html>
- Mead, M.
1984 *Masculino y femenino*. Madrid, Minerva.
- Manghi, S.
2004 *La conoscenza ecologica*. Milán, Cortina.
- Maturana, H. (y F. Varela)
1980 *Autopoiesis and Cognitions. The realization of the living*. Dordrecht, D. Reidel.
1987 *The Tree of Knowledge*. Boston, Shambhala.
- Morente Medina, A.
1999 "La fascinación por Castaneda, treinta años después", *Revista A Distancia*, vol. 17, nº 1: II-V.
- Morin, E.
1986 *El Método III. El conocimiento del conocimiento*. Madrid, Cátedra, 2006.
2005 *El Método V. Ética*. Madrid, Cátedra, 2006.
- Noel, D. C.
1981 *Carlos Castaneda. Ombres et lumières*. París, Éditions Albin Michel.
- Paz, Octavio
2002 "La mirada anterior", en C. Castaneda, *Las enseñanzas de don Juan*. México, FCE.
- Porras Carrillo, E.
2003 "Consideraciones sobre neochamanismo y chamanismo huichol", *Gazeta de Antropología*, nº 19:
http://www.ugr.es/~pwlac/G19_07Eugeni_Porras_Carrillo.html
- Robles, A. J.
2002 "El conocimiento en la propuesta *hombre de conocimiento* de Carlos Castaneda", *Revista de Ciencias Sociales San José*, nº 95: 73-86.
- Runyan, M.
1999 *Un viaje mágico con Carlos Castaneda*. Barcelona, Obelisco.
- Swartz, M. J. (y D. K. Jordan)
1980 *Culture. The anthropological perspective*. Nueva York, John Wiley & Sons.
- Trujillo Rivas, D.
1997 "Navegando en lo desconocido: entrevista a Carlos Castaneda", *Revista Uno mismo*. Disponible en Internet: <http://cleargreen.com/mirrors/spanish/tensegrity/interviews.cfm>