

El camino del tonal y del nagual. Rumbo a una nueva proyección de la brujería

ALEJANDRO MARTÍNEZ DE LA ROSA
Maestría en Estudios Latinoamericanos, UNAM

Una obra que ha despertado la crítica de distintas disciplinas en la segunda mitad del siglo XX es la saga de *Las enseñanzas de don Juan* de Carlos Castaneda,¹ debido principalmente a la polémica sobre la veracidad de la obra, la existencia real de los personajes principales y las derivaciones religiosas surgidas a raíz de su publicación. En el presente trabajo estudiaremos algunas características del relato que pueden tomarse por una proyección —en especial los términos *nagual* y *tonal*—,² según las características enunciadas por Raúl Cortazar en su libro *Folklore y literatura* (Cortazar, 1964), a propósito de la diferencia entre “literatura folklórica” y “folklore literario”. Por supuesto, ya existen trabajos que analizan la saga determinando su valor literario en detrimento de su valor antropológico o etnográfico;³ no obstante, presentaremos comparativamente algunos aspectos que quizá retomó Castaneda para escribir su obra, ya que nuestra hipótesis es que la saga funge como un nuevo giro dentro del ir y venir entre “folklore literario” y “literatura folklórica”.

¹ *Las enseñanzas de don Juan* comprende diez libros que narran las experiencias del antropólogo Carlos Castaneda con el brujo yaqui, don Juan Matus; los cuatro primeros libros —*Las enseñanzas de don Juan*, *Una realidad aparte*, *Viaje a Ixtlán* y *Relatos de poder*— ya llevan en México diez reimpressiones de varios miles de ejemplares cada una. Cabe mencionar que por *saga* entiendo una serie de relatos que mantienen un seguimiento en cuanto argumento y personajes.

² Utilizaré estos términos porque así aparecen en Castaneda, aunque se hará alusión a los empleados por otros autores y comunidades indígenas, tales como *nahual*, *nauval*, *nawal*, *tona*, *tono*, *túnal*, etc.

³ Ya en mi tesis de licenciatura mencioné mis razones para tomar la saga de Castaneda como literatura (Martínez, 2002).

La trama se desenvuelve geográficamente en el sudoeste de los Estados Unidos y en México indistintamente, casi siempre dentro de las zonas desérticas de ambos países. Las narraciones no aportan datos sobre la ubicación de los escenarios; únicamente mencionan que los personajes solían estar fuera de las concentraciones urbanas. Asimismo, se narran también algunos pasajes en el “área montañosa del México central”, donde se repiten los mismos rasgos de aislamiento. Solamente se rompe esta característica en el cuarto libro, cuando aparece un episodio en la zona centro de la ciudad de México (Castaneda, 1976: 139 ss.).

La ubicación de la trama en el tiempo parte de 1960; pero el contexto cultural no está determinado en el caso de don Juan, ya que sus costumbres son anacrónicas. Los datos personales del brujo son muy escuetos; sólo se puede afirmar que radicó en distintas partes de México, por lo cual no se puede saber de qué etnia se desprenden sus costumbres ni sus conocimientos como brujo. Don Juan precisó que tanto su maestro como su benefactor eran de Oaxaca (Castaneda, 1976: 234), pero Castaneda señala que don Juan hablaba notablemente bien el español, por lo cual no se puede considerar su pertenencia a un dialecto específico de alguna zona de México; sólo sabemos que es un indio acostumbrado a la vida en el desierto y que sabe mucho de plantas y de cacería. En cuanto a Carlos Castaneda, se puede argüir la influencia de toda la cosmovisión occidental, principalmente norteamericana, de los sucesos históricos del momento. Según el texto, Carlos Castaneda es un estudiante de antropología en la Universidad de California en Los Ángeles interesado en recabar información sobre las plantas medicinales usadas por los indios de la zona sudoeste de aquel país. Al igual que don Juan, tampoco se indica en las obras dónde nació, simplemente que tiene costumbres occidentales.

¿Antropología o literatura?

A continuación se presentan tres posibles hipótesis sobre la fuente primera de los datos etnográficos dentro de la saga, ya que se puede atribuir el texto a don Juan, a un brujo *x*, o a Castaneda totalmente:

- a) Castaneda pudo haber conocido a don Juan Matus en la zona desértica de México y los Estados Unidos y retrató sus costumbres junto con sus propios presupuestos filosóficos.
- b) Castaneda pudo haber conocido a uno o a varios brujos de México y los Estados Unidos, a partir de los cuales creó a don Juan Matus; ese personaje le sirvió para exponer sus presupuestos filosóficos.
- c) Castaneda no conoció a ningún brujo, pero leyó sobre brujos de México y los Estados Unidos y creó un personaje para exponer sus presupuestos filosóficos.

Partiendo de lo anterior, no parece fácil determinar el origen de la fuente primera. Es indudable que el texto tiene información etnográfica de comunidades indígenas de México y/o los Estados Unidos, pero no puede ser tomado como trabajo antropológico riguroso, sino como recreación literaria. Ahora, no sabemos qué folclor retoma específicamente; al parecer se trata de varios mitos y costumbres, incluso fuera de esa zona geográfica, como veremos más adelante. En todo caso, si hay una recreación inspirada en alguna comunidad indígena, es difícil determinar a ciencia cierta qué rasgos son ficción y cuáles realidad, por lo que es preferible tomar al lector como receptor y a los relatos —y todo lo que implican— como mensaje, incluidos don Juan y Carlos Castaneda, ya que se encuentran imbricados en la trama de las obras y no pueden ser tomados como personas, sino como personajes dentro de un contexto determinado.

El *nagual* y el *tonal*: definiciones

La justificación para abocarnos al rastreo de los términos *nagual* y *tonal* a partir de la proyección creada por Castaneda es que en los cinco primeros libros no aparecen otros términos atribuibles a comunidades indígenas —tal vez *diablero*, *chanate* y *abuhtol*, pero sería imposible trabajar con ellos, puesto que aparecen muy poco en la primera obra (Castaneda, 1974a: 33-36, 90-91, 122, 219-222), mientras que *tonal* y *nagual*, aunque aparecen a partir del cuarto libro, son de gran importancia en la cosmovisión, tanto de don Juan como de varias comunidades indígenas

y mestizas de México, e inclusive también es tema de cuentos literarios en la actualidad (López Jiménez, 1996; Ligorred, 1990: 119-121; Sánchez, 1992: 45-50). Por ello, retomaremos estos dos últimos términos, los cuales aparecen expuestos en la saga de la siguiente manera:

“Voy a hablarte del tonal y del nagual”, dijo, y me dirigió una mirada penetrante.

Ésta era la primera vez que utilizaba esos dos términos en mi presencia. Yo tenía una vaga familiaridad con ellos, gracias a la literatura antropológica sobre las culturas de México central. Sabía que el “tonal” era, según la creencia, una especie de espíritu guardián, generalmente un animal, que el niño obtenía al nacer y con el cual tenía lazos íntimos por el resto de su vida. “Nagual” era el nombre dado al animal en que los brujos, supuestamente, podían transformarse, o al brujo que efectuaba tal transformación. [...]

Explicó que cada ser humano tenía dos facetas, dos entidades distintas, dos contrapartes, que entraban en funciones en el instante del nacimiento; una se llamaba “tonal” y la otra “nagual”.

Le dije que los antropólogos sabían acerca de ambos conceptos. Me dejó hablar sin interrumpirme.

“Bueno, lo que fuera que sepas del tonal y el nagual es pura tontería, dijo. Yo me baso para decir esto en el hecho de que habría sido imposible que alguien te hablara antes de lo que yo te estoy diciendo acerca del tonal y del nagual. Cualquiera idiota se podría dar cuenta de que no sabes nada, porque para conocer al tonal y al nagual tendrías que ser brujo y no lo eres. O habrías tenido que hablar con un brujo, y no lo has hecho. Con que olvídalo o tira de lado todo cuanto has oído antes, porque nada de eso se puede aplicar” (Castaneda, 1976: 161-162).

Después de presentar esta dura respuesta de don Juan para evidenciar la ignorancia de Carlos, hablaremos de lo que conoce Castaneda sobre el nagual y el tonal, es decir, lo que dicen los antropólogos acerca de estos términos usados por las “culturas del México central”. Por supuesto, 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 correspon-

de por los calendarios y reportorios 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 nahuatlismo”, de las *Constituciones diocesanas del Obispado de Chiapa*, la cual fue redactada a finales del siglo XVII (Núñez, 1988: 752-760).

Mención aparte merece Fray Bernardino de Sahagún, aunque nos hable someramente de los nahuales, quien dice que “el *naualli* propiamente se llama *brujo*, que de noche espanta a los hombres y chupa a los niños”, y que forma parte de los “hombres malos” (Sahagún, 1985: 555 y 904).

Por su parte, el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán, en su libro *Medicina y magia* (1992: 97 ss.; cf. López Austin, 1980: 395 ss.), trata de buscar el significado etimológico de la palabra *Naualpilli* (de *naua* ‘sabiduría, ciencia, magia’ y *pilli* ‘jefe, principal, grande, o sea, mago en jefe, principal hechicero o Gran Nahual’), el cual era una divinidad de los huastecos. Al ser éstos vencidos por los aztecas en el siglo XV, el dios fue llevado a la gran Tenochtitlan como trofeo de victoria, y el “Gran Nahua” fue sincretizado con Tláloc, antiguo dios del agua, viejo dios jaguar.⁴

Aguirre Beltrán ofrece una reducción inteligente de los términos: por tonal se entiende únicamente la unión mística de la persona con su animal-compañero, y la consecuente repercusión recíproca en las enfermedades; en cambio, por *nagual* se entiende la transformación que realiza un brujo en animal. Así, toda persona tiene un tonal, pero sólo el brujo puede transformarse en nagual. No obstante, el intento de Aguirre Beltrán por presentar una definición general no evitó la polémica entre investigadores, ya que son enormes las ambigüedades en los textos antiguos escritos por los españoles, las variantes de estos términos en cada región, el sincretismo con rasgos católicos y africanos y la posible con-

⁴ Otros, como Jacinto de la Serna, basado en un informe de Hernando Ruiz de Alarcón, sostienen que *nahual* proviene del verbo *nahualtin* ‘disfrazar, esconder’ (Tranfo, 1979: 180 y 186; Alcina, 1993: 86-87).

fusión de los informantes y de los antropólogos con respecto al hermetismo mantenido por los brujos.

Sobre el origen del vocablo *nahual*, Luis González Obregón, en el capítulo XXII de su *México viejo*, cita las *Cartas para servir de introducción á la Historia primitiva de las naciones civilizadas de la América Septentrional* del abate francés Charles Étienne Brasseur de Bourbourg, de 1851,⁵ que dicen lo siguiente:

En el tiempo de la conquista, el vocablo náhuatl significaba en su sentido común a un hombre ladino, que habla bien su lengua. En su sentido primitivo, se deriva de *Nahualli*, secreto, misterioso, oculto; en su origen es aplicado a las tribus del idioma mexicano, porque fueron sus sacerdotes y señores quienes introdujeron en Temoauchan o Chiapas los misterios horribrosos en los cuales se derramaba mucha sangre humana, y que estaban mezclados con una multitud de supersticiones, cuyos ritos tomaron después el nombre de *Nahualismo*. [...] Más tarde la expresión *Nahualli* se quedó como sinónima de brujo, mago, hombre hábil en las ciencias y en las artes, siendo origen del hombre *Nahualista* dado á los brujos de que habla el Sr. Núñez de la Vega, Obispo de Chiapas, en sus constituciones diocesanas. [...] Añadiré que la potencia que el *Nahualista* ó brujo se imagina tener de transformarse en la figura de su animal o demonio predilecto, así como toda una serie de ritos de esta secta, le da una semejanza muy notable con la hechicería de la Edad media en Europa (*apud* González, 1991: 222).

Asimismo, Luis González cita otro pasaje, perteneciente a *La historia de Oaxaca* de José Antonio Gay, de 1881, en donde menciona que el *nahual* o brujo se transformaba en serpiente, lobo o coyote para espiar a su víctima. También nos habla de un anciano idólatra

de más de setenta años, que vivía en los montes, desnudo con el traje de la gentilidad y tenido entre los indios por gran sacerdote [...]; y teniéndolo con grillos, catequizándolo con caridad de cuerpo y alma, cuando daba

⁵ La obra se publicó en cuatro volúmenes en 1957-1958, con el nombre de *Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale, durant les siècles antérieurs à Christophe Colomb, écrite sur des documents originaux et entièrement inédits, puisés aux anciennes archives indigènes* (París: Arthus Bertrand).

muestras de muy reducido, acudiendo a la iglesia, oyendo misa todos los días y rezando el rosario, se desapareció una noche sin poder hallar rastro de él, por grandes y exquisitas diligencias que se hicieron buscándole. Y los hechiceros eran tan perniciosos, que ni había conclusión de filosofía que no desmintiesen, ni impenetrabilidad de cuerpos que no falsificasen (*apud* González, 1991: 221).

En el Códice Florentino se enumeran las características del *nahualli*:

El *nahualli* es sabio, consejero, depositario
 [de conocimientos], sobrehumano,
 respetado, reverenciado,
 no puede ser burlado, no se le puede
 hacer daño,
 no hay levantamiento frente a él.
 El buen *nahualli* es depositario de algo,
 hay algo en su intimidad.
 Es conservador de las cosas, observador.
 Observa, conserva, auxilia.
 A nadie perjudica.
 El *nahualli* malvado es poseedor de
 hechizos, embrujador de la gente.
 Hace hechizos, hace girar el corazón de
 la gente,
 hace dar vueltas el rostro de la gente,
 invoca cosas [maléficas] en contra de la gente,
 obra contra la gente como *tlacatecólol*,
 se burla de la gente, turba a la gente.
 (*apud* Aramoni Calderón, 1992: 367.)

Entre los antropólogos que han estudiado el tema, Luigi Tranfo y Esther Hermitte mencionan que George M. Foster, en su texto “Nagualism in México and Guatemala”, de 1944, también realizó una reducción de la información disponible para definir al tonal como el animal-compañero, y al *nagual* como el brujo que se transforma (“transforming witch”), asumiendo que ambas definiciones surgen después de la Conquista, aunque partan de antiguas concepciones prehispánicas (Tranfo, 1979: 180 ss.; Hermitte, 1990: 371 ss.). Otros términos asociados a tonal

son *tona* y *tono* entre los mijes y *túnal* en el occidente de El Salvador, además de *espíritu guardián* (Weitlaner, 1993: 168). Resulta interesante cómo hacia el sudeste del país se pierde la univocidad de los términos, quizá porque en esa zona han tenido menor influencia los conceptos españoles. Por ejemplo, Benson Saler, estudiando a los quichés de Santiago del Palmar, Guatemala, menciona cinco categorías en que se pueden dividir los diferentes significados del término *nagual*: a) animal-compañero; b) signo zodiacal; c) día del calendario sagrado; d) santo patrón; e) esencia espiritual contenida en algunos objetos sagrados y rituales (Saler, 1969).

Tratando de mostrar distintas acepciones de los términos, se ofrecerá aquí una casuística general, obtenida de diversas investigaciones —principalmente en el estado de Chiapas, por su mayor riqueza de significados—, donde aparece alguna definición, de acuerdo con la zona y el grupo indígena. Sin tratar de ser exhaustivos, trataremos de presentar ciertas diferencias en el uso de los términos.

En el texto *Religión y economía de los chatinos*, el antropólogo James B. Greenberg menciona que cuando el niño tiene unos cuantos días de nacido se puede saber su *tona* a través de un rito especial, o sea conocer su “animal particular que llama”. Cuando el niño tiene ocho o nueve años de edad —según Núñez de la Vega, en el obispado de Chiapas esto se hacía a los siete años (Núñez, 1988: 752 ss.), lo cual es reafirmado por el comentarista Manuel Larraínzar Piñeiro (Moscoso, 1990: 14-16)—, puede ser llevado a las montañas por alguien que conozca el arte y le muestre el *tona* y reafirme su pacto con él para llamarlo cuando necesite auxilio, pues lo que le suceda a él le sucederá al *tona* y viceversa (Greenberg, 1979: 141). Esto último también forma parte de las creencias de los chontales de los Altos de Chiapas (Turner, 1973: 110).

En el texto de Greenberg también se menciona que la contraparte espiritual del *tona* es el *nagual*, y así como el *tona* se encuentra íntimamente ligado a la persona, el *nagual* lo está con el brujo, el cual puede mandarlo para atacar y comerse a un enemigo. Cuando un “espíritu maléfico” entra al cuerpo de la persona, esta se estremece por completo y se “vuelve loca” todo el día, y a pesar de no presentar lesiones al día siguiente, morirá al cabo de un año. Cabe mencionar que los elementos naturales, los dioses y los sitios sagrados tienen también *tona* y que los brujos uti-

lizan muñecos de cera para dañar a alguien, enterrando el muñeco en el cementerio (Greenberg, 1979: 142 ss.).

También el antropólogo Alfonso Villa Rojas, en su estudio “Kinship and nagualism in a tzetzal community” realizado en Oxchuc, Chiapas, menciona que, según los nativos, el *nagual* es un espíritu familiar adquirido con el paso del tiempo por algunos ancianos y personas importantes; es de naturaleza incorpórea e invisible, de “puro aire”, pero cuando le es necesario, se materializa, ya sea en perro, lagarto, gavilán, ya en formas humanas diminutas. Sus andanzas son nocturnas, y es en la noche cuando los naguales dejan el cuerpo de su dueño, viendo, escuchando, protegiendo o atacando a alguien, siendo lo más temido el que “le coman” el alma a uno. Menos importante es el tonal o tona, el cual está vinculado a la etimología de la palabra náhuatl *tonalli*, que indica el signo del día en el calendario ritual y es asimilable al destino, en sentido astrológico (Hermitte, 1990: 371-372; Moscoso, 1990: 22-24). Villa Rojas ofrece una amplia casuística de brujería en el libro *Etnografía tzetzal de Chiapas* (Villa, 1990: 337 ss.).

En el libro *Las cabezas rodantes del mal*, del comentarista Prudencio Moscoso Pastrana, aparecen algunas citas de Manuel Larraínzar, que hablan de las creencias del nahualismo en 1876. Por ejemplo, se dice que “mientras que el nahual, al morir el humano que es su dueño, vuelve al inframundo para ser después nahual de otro ser humano, hombre o mujer, la tona muere al morir el humano del que fue compañero toda su vida” (Moscoso, 1990: 15-16).

Por último, expondremos el cuadro que presenta la antropóloga Véronique Flanet en su libro *Viviré si dios quiere* (Flanet, 1977: 116-117), en el que se ilustra la cosmovisión que se desprende de los términos *tono* y *nahual* dentro de la cultura mixteca:

El ser de los mixtecos posee una intensa unidad, porque en él se produce la unión simbiótica de sus cuatro dimensiones, que pueden ser resumidas de la manera siguiente:

—El cuerpo, “carne de la tierra”, cuya vida y sus avatares están ligados al concepto de tono y de nahual.

—La sombra, especie de doble etéreo del cuerpo humano, vive después de la muerte de la persona según la ética del grupo y/o una ética religiosa.

La sombra que se manifiesta al grupo viene a recordar un orden de leyes, hace presente la existencia del mundo de los muertos.

—El tono y el nahual forman parte del mismo concepto a partir del cual se elabora un mundo-doble de la persona en la complejidad política, social y religiosa de los mixtecos; el tono es la sustancia vital común al animal y al individuo, principio “caliente”, como es la sangre indígena; el tono es el lazo entre el mundo de los vivos, de los humanos, y el mundo de la naturaleza, de los animales (Flanet, 1977: 116-117).

Como hemos visto, los conceptos de nagual y tonal son realmente ambiguos dentro de las creencias religiosas de los distintos grupos indígenas, e incluso mestizos. No obstante, en el texto de Carlos Castaneda aparece otra concepción totalmente diferente de las expuestas anteriormente; se encuentra principalmente en la segunda y tercera parte del cuarto libro (Castaneda, 1976: 161 ss.). El nagual de don Juan enuncia la “otra realidad”, en donde todo es posible; por ello “el nagual es la parte de nosotros para la cual no hay descripción: ni palabras, ni hombres, ni sensaciones, ni conocimiento” (Castaneda, 1976: 168). Debido a la ensoñación, uno puede teletransportarse rápidamente, transformarse, disfrazarse, “ver” los pensamientos y los sentimientos, desdoblarse, volar, etcétera, o sea, todo lo que se puede realizar en sueños (Castaneda, 1975: 7 ss.; 1976: 54 ss.). Así, el hombre de conocimiento busca tener albedrío en el mundo de los sueños y lograr con ello influir en nuestra realidad cotidiana. En cambio, el tonal sería la “descripción cotidiana del mundo”, una “visión del mundo”:

El tonal es el organizador del mundo. Quizá la mejor forma de describir su obra monumental es decir que en sus hombros descansa la tarea de poner en orden el caos del mundo. No es absurdo sostener, como lo hacen los brujos, que todo cuanto sabemos y hacemos como hombres es obra del tonal (Castaneda, 1976: 163).

Este tonal nos es impuesto al momento de nacer, y después, debido a la socialización con las demás personas, creamos el gran tonal, o sea, el mundo material y mental que conocemos: “Hay un tonal que es personalmente para cada uno de nosotros, y hay otro que es colectivo para

todos nosotros en cualquier momento dado, al cual llamamos el tonal de los tiempos” (Castaneda, 1976: 167). Así, don Juan afirma que:

Desde el momento de nacer sentimos que hay dos partes en nosotros. A la hora de nacer, y luego por algún tiempo después, uno es todo nagual. En ese entonces, nosotros sentimos que para funcionar necesitamos una contraparte a lo que tenemos. Nos falta el tonal, y eso nos da, desde el principio, el sentimiento de no estar completos. A esas alturas el tonal empieza a desarrollarse y llega a tener una importancia tan absoluta para nuestro funcionamiento, que opaca el brillo del nagual, lo avasalla; y así nos volvemos todo tonal. Desde el momento en que uno se vuelve todo tonal, no hacemos otra cosa sino aumentar esa vieja sensación de estar incompletos; esa sensación que nos acompaña desde el momento de nacer y que nos dice constantemente que hay otra parte de nosotros que nos haría íntegros (Castaneda, 1976: 170).

No repetiré en este momento las interpretaciones propuestas en un trabajo anterior (Martínez, 2002: 179 ss.), pero es innegable la influencia del contexto en Castaneda, el cual presentaremos más adelante. Incluso, 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 (Castaneda, 1974b: 16-17, 23). 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 (Castaneda, 1977: 202 ss.).

El mundo de Castaneda

El primer libro de la saga aparece en 1968, publicado por la University of California Press, Berkeley. Los siguientes títulos aparecen entre ese año y 1974, publicados por Simon & Schuster. En esos momentos se estaban dando los movimientos estudiantiles por todo el mundo y, más

que nada, la crítica a los valores de la cultura occidental. El movimiento *hippie* se encontraba en su apogeo en los Estados Unidos, aunado a la protesta por la guerra contra Vietnam y el consiguiente repudio a la presidencia de Richard Nixon. Se anunciaba la ola de golpes de Estado provocados por militares conservadores y la CIA en distintos países de América Latina. También tienen lugar en esos años la Revolución Cubana, la presidencia de John F. Kennedy y su asesinato. Otros hechos importantes dentro de la sociedad de aquellos años fue la segunda Guerra Mundial y el lanzamiento de las primeras dos bombas atómicas, el Plan Marshall, etc. (Castaneda, 1974b: 95, 102-103).

Debido a la guerra fría y a la crisis de los misiles en Cuba, la gente se preguntaba en qué momento se desencadenaría una guerra atómica. También, dentro del círculo intelectual, las figuras del momento, como Jean-Paul Sartre (inspirado en la filosofía alemana de Heidegger y Husserl), criticaban al imperialismo; en este caso en particular, desde el existencialismo europeo y las ideas comunistas, Sartre apoyaba la lucha de Argelia por independizarse de Francia, además de negarse a recibir el premio Nobel de Literatura en 1964 como protesta.

Entre los investigadores norteamericanos de la teoría de la comunicación en la década de los sesenta, se vislumbra también una crítica al imperialismo y al colonialismo cultural, como en Herbert I. Schiller, quien busca la red de intereses económicos dentro de los medios de comunicación masivos, llegando a la conclusión de que la dominación de las superpotencias ya no es militar, sino cultural, debilitando la autoridad cultural autónoma de los países "subdesarrollados". Cabe mencionar que Schiller ve en los jóvenes y en las etnias de Norteamérica a los grupos que tratarán de luchar contra la manipulación imperialista, afirmando que poco a poco existirá una conciencia contra este proceso (Moragas, 1984: 82-96), con lo cual se reafirma el interés de los investigadores sociales en los jóvenes y sus ideas alrededor de las tradiciones de culturas antiguas. Otro dato importante es que Carlos Castaneda estudió antropología con Harold Garfinkel, el cual postuló la etnometodología, teoría sociológica criticada de fenomenológica por los materialistas, ya que asume la realidad humana del mundo como percepción social creada por la interacción y consenso de los hombres (Harris, 1982: 347-349; Alexander, 1995).

Siguiendo esta línea, cabe mencionar que incluso los Beatles, la banda de rock más representativa de la época, se habían volcado a la experimentación con sonidos hindúes y al consumo de drogas —principalmente las alucinógenas de origen natural, como la marihuana o el peyote—; sobre los hongos basta revisar las historias acerca de la mítica bruja mexicana María Sabina. Las religiones de Oriente también tuvieron una fuerte repercusión entre la juventud, principalmente la norteamericana (Castaneda 1974b: 223-224; 1976: 18), lo cual trajo consigo el estudio de tradiciones no occidentales, entre las que se encuentran las del México precolombino. De aquí que se pueda afirmar que Carlos Castaneda estuvo imbuido en forma directa o indirecta en todas estas influencias dentro de su medio social, más aún estudiando una disciplina social como lo es la antropología en el sudoeste de los Estados Unidos. Este mundo significativo se encuentra entramado indefectiblemente dentro de la saga, lo cual influyó para que las obras fuesen un éxito comercial en su momento y sean obras de culto en la actualidad. Por eso también podemos considerar *Las enseñanzas de don Juan* como una literatura con fuerte influencia *hippie*, una saga de proyección histórica acerca de una concepción del mundo en particular: la del hippismo norteamericano.

Nuevo proceso de zig-zag del nagual y del tonal

Según Raúl Cortazar, “proyecciones *stricto sensu*” son obras literarias

cuya autoría es perfectamente determinada, pero que se inspiran en la realidad folklórica, cuyo estilo, formas, ambiente o carácter trasuntan, reelaboran e interpretan, con miras a un público general, preferentemente urbano y desde luego letrado. Son verdaderas creaciones artísticas originales (no meras imitaciones) en cuyo estilo influye la tradición literaria popular con algunos o todos sus rasgos: habla, asunto, temas, ambiente, tipos, episodios, etc. (Cortazar, 1964: 56).

En nuestro caso, Castaneda retoma, reelabora e interpreta el folclor de las comunidades indígenas de México y los Estados Unidos, en donde se describen ambientes (del medio geográfico, aunque no determine un

punto en particular), personajes (brujos y gente que vive en el desierto), costumbres (como vivienda y alimentación), además de rituales (como el mitote y el uso del peyote, los hongos y la datura), pero que no son etnografías rigurosas, menos aún en los últimos textos de la saga. Ahora bien, los datos etnográficos retomados por Castaneda seguramente no son únicamente descripciones de hechos vividos por él, sino también representaciones simbólicas expresadas por las comunidades en sus leyendas y cuentos, como el transformarse en cuervo, el desdoblarse, o la existencia de otra realidad. Así, Castaneda retomaría tanto descripciones etnográficas como “folklore literario” para realizar su obra de “literatura folklórica”.

Cabe pues revisar los tipos de “proyecciones” enunciadas por Cortazar, para determinar de manera más concisa que la saga escrita por Castaneda quedaría dentro del parámetro “Complejos folklóricos reflejados en la literatura regional”:

Quando los autores describen, narran, presentan la imagen fiel del *folk* y de su vida regional, pero no con las formas literarias propias de ese mismo pueblo, sino utilizando estructuras más complejas, específicamente literarias, como la novela, el poema, el teatro, que por lo tanto no coinciden con las especies folklóricas [...], cuando se trata de novelas o de dramas, de poemas en versos de arte mayor o de ensayos, por más que traten de temas folklóricos, y aunque lleguen a presentarnos un cuadro vivo y veraz de la vida popular, nunca podrían confundirse con el “folklore literario”, patrimonio tradicional, empírico, oral, funcional y colectivo de las sociedades *folk* (Cortazar, 1964: 64-65).

De la definición anterior, podemos concluir que *Las enseñanzas de don Juan* podrían ser clasificadas como novelas —sobre todo a partir del cuarto libro—, como un drama —el de un antropólogo que sufre los estragos de enfrentarse con el “otro”, como lo apunta el propio Octavio Paz en el prólogo al primer libro (Paz, 1974: 9-23)— y, en una especie de representación literaria en forma de investigación antropológica, con lo cual aunamos otra forma de proyección y de representación literaria, aunque no sea del agrado de los antropólogos materialistas (Harris, 1982: 343-352).

Según Raúl Cortazar, entre la “literatura folklórica” y el “folklore literario” suele presentarse un fenómeno de zig-zag, es decir, un proceso retroalimentativo entre ambas, lo cual comunica sus contenidos; el punto de partida puede ser una obra literaria determinada, con un autor determinado, sin importar las fuentes que el autor pudiera tener, ya que es preciso partir de un punto cierto de la cadena de “proyecciones” y folclorización. A continuación, el texto es adoptado por un grupo popular que lo adapta a su ambiente local, y con el tiempo se olvida la fuente, y pasa a ser anónimo y constitutivo del folclor del grupo. Después de muchos años, un autor retoma algunos rasgos del folclor del grupo popular, ignorando la existencia del autor primigenio, y compone una obra que se basa en el primero, pero reelaborándolo con las modalidades personales y estilísticas del nuevo autor (Cortazar, 1964: 21-22).

La transformación de hombre en animal

Como dice Cortazar, si bien una obra folclórica puede partir de una obra con autoría, a menudo sucede lo contrario: de los mitos folclóricos es de donde parten algunos temas de la “literatura folklórica”. De manera general se puede sugerir una cadena que ha seguido el suceso arquetípico de la transformación del hombre en animal, pero ello es tangencial a nuestra investigación. Sólo como punto de comparación, transcribiremos dos cuentos que aparecen en el *Satiricón* de Petronio Árbitro, dentro del pasaje de “La cena de Trimalción”, los cuales seguramente fueron retomados de las narraciones populares de aquel entonces en la Roma antigua, en tiempos de Nerón.⁶

Casualmente mi amo había ido a Capus para despachar depósitos ya agotados. Encontrando así una ocasión, persuado yo a un huésped que tenía mos para que vaya conmigo hasta el quinto miliario. Era un soldado, fuerte

⁶ Cabe señalar que no se sabe a ciencia cierta la fecha de creación del *Satiricón*; algunos estudiosos de la obra estiman que fue escrita en el s. I d.C., y otros en el s. III d. C. Se recomienda revisar la introducción a la edición española (Petronio, 1990: lxi-lxiii).

como un demonio. Nos largamos más o menos al cantar el gallo: la luna lucía como si fuera mediodía. Llegamos en medio de los sepulcros: mi hombre se puso a hacer sus necesidades junto a las lápidas; me senté yo canturreando y fui contando las lápidas. Después miré a mi compañero; se estaba despidiendo y poniendo todos sus vestidos junto al camino. Yo tenía el resuello en la punta de la nariz; me quedé clavado como un muerto. Él meó alrededor de sus vestidos, y de repente se convirtió en lobo [...], después que se convirtió en lobo, comenzó a otilar y huyó al bosque. Yo al principio no sabía dónde estaba; después me acerqué a recoger sus vestidos; pero se habían hecho de piedra. ¡Quién morir de miedo con más motivo que yo! Sin embargo, tiré de espada, y llamando a todos los diablos, corté las sombras hasta llegar a la casa de campo de mi amiga. Entré como una oruga, perdía el alma a borbotones, el sudor me chorreaba por el espinazo, mis ojos estaban apagados; apenas pude rehacerme. Mi Melisa se asombró de que anduviera de camino a tales horas, y me dijo:

—Si hubieras venido antes, nos habrías podido ayudar: un lobo entró en la finca y a todos los animales les sacó la sangre como si fuera un matachín. Sin embargo no se rió de nosotros, aunque logró escapar: pues un criado nuestro con una lanza le atravesó el cuello.

Al oír esto, no conseguí pegar ojo, sino que al amanecer eché a correr hacia casa como el cantinero desplumado. Y cuando llegué al sitio en que los vestidos se habían hecho de piedra, no encontré más que manchas de sangre. Pues bien, cuando llegué a casa, mi soldado estaba tumbado en la cama como un buey, y un médico le curaba el cuello. Caí en la cuenta de que era un hombre-lobo (Petronio, 1990: 15-17).

* * *

En el tiempo en que todavía tenía pelo largo, pues desde niño llevé vida de sibarita, se murió el favorito de mi amo, por Hércules una perla de chiquillo, [...] y de toda calidad. Estaba su pobre madre llorándolo, y todos nosotros con ella acompañándola en su duelo, cuando de repente empezaron a ulular las brujas: podría pensarse que un perro perseguía una liebre. Teníamos a la sazón un tipo de Capadocia, grandote, de muchas agallas y que tenía una fuerza de levantar en vilo un buey enfurecido. Muy atrevidillo el hombre, salió corriendo de la habitación con su cuchillo desenvainado, su izquierda cuidadosamente envuelta, y atraviesa por medio a una mujer, como por aquí —salva me sea esta parte—. Oímos un ay, pero —no voy a mentir— a ellas no las vimos. Nuestro mozo volvió a la habitación y se tiró

sobre la cama; tenía todo su cuerpo amoratado, como si le hubiesen dado de latigazos, y esto, claro, porque le había tocado una mano maléfica. Nosotros cerramos bien la puerta y volvimos nuevamente a nuestra ocupación; pero cuando la madre fue a abrazar el cuerpo de su hijo, toca y ve solamente una espantajo relleno de paja. No tenía corazón, ni tripas, ni nada: y es que, claro, las brujas ya lo habían escamoteado y habían dejado en su lugar un muñeco pajoso. Por favor, debéis creerme, hay mujeres sabihondas, hay hechiceras nocturnas, que ponen boca abajo lo que estaba boca arriba. Por otra parte, aquel mozo tan fuerte después de este suceso nunca más recobró su color; más aún, al cabo de unos días murió loco (Petronio, 1990: 17-18).

Cabe mencionar que algunos fragmentos del *Satiricón* fueron altamente difundidos en la Edad Media por todos los pueblos del Mediterráneo, por lo cual podría ser probable que los cuentos sobre hombres-lobo y brujas pasaran de España a América. Las historias que traían los conquistadores españoles se mezclaron con los mitos prehispánicos, reforzando los rasgos arquetípicos de los naguales en historias de brujas (Ramírez, 1987: 101-102; Segre, 1990: 180-185).⁷ Un ejemplo musical se encuentra en la letra del son jarocho llamado “La bruja”, en donde se menciona, además de la capacidad de volar de las brujas, el chupar a “criaturitas”, lo cual no tiene relación con el actual estereotipo occidental de bruja, sino con el de los vampiros.⁸ Un ejemplo en forma de dicho se encuentra en el municipio de Temascalcingo, Estado de México: “No duermas si en tu casa hay un recién nacido; si te duermes, puede entrar una bruja y chupará la vida del niño” (Morales, 1985: 227).

Regresando al tema del tonal y el nagual, en el libro *Campeche a través de sus leyendas* aparece un relato que lleva por nombre “Su doble era un venado de cuernos en forma de árbol”. La historia se desenvuelve en un ambiente maya, en donde el hijo del rey, Quej, salió al bosque:

⁷ El segundo cuento se parece a los “tlahuepoches” o chupadoras de sangre (Montoya, 1964: 173-174). También revisar Galinier (1987: 436).

⁸ El estribillo de dicho son veracruzano dice: “Ay, dígame y dígame, y dígame usted, / ¿cuántas criaturitas se ha chupado usted? / Señora, ninguna, ninguna, lo sé, / ando en pretensiones de chuparme a usted”.

De pronto el niño lanzó un grito y se dejó caer; un dolor terrible atormentaba su cuerpo. Desde ese momento una gran fatiga le invadió, como si hubiese corrido mucho. Alarmados sus cuidadores, le llevaron al palacio y avisaron al rey que el príncipe estaba moribundo. Antes de ir al cuarto del enfermo, el rey corrió al departamento de sus animales, y al examinarles con ansia, advirtió que el hermoso venado de cuernos en forma de árbol había desaparecido. Hizo tocar las trompetas de caza y salir por todas las direcciones a emisarios con el fin de que evitaran que se maltratase al hermoso venado, y que se le llevara al palacio con todas las precauciones. Luego corrió a ver a su hijo y le encontró terriblemente agitado. El chico, al verle, se abrazó al padre y en su delirio le decía: “Padre mío, detén a los que me siguen; no dejes que me den alcance [...]”. Un agudo grito salió de sus labios. [...] ¡Había muerto! [...].

Así pasaron las horas, cuando allá a lo lejos se escuchó la trompeta de caza que despertó un eco triste. El rey salió al encuentro de los enviados. Atado de pies y suspendido en un palo que cargaban dos hombres, iba el hermoso venado muerto. El rey se postró ante él y le abrazó y besó como si fuera su propio hijo. La gente le miró asombrada. [...] El cuerpo del príncipe fue descubierto para que el pueblo se despidiera de él, y entonces el Gran Sacerdote explicó: “Se va nuestro príncipe Quej; se va, pero con él se va su doble, el hermoso ciervo que va detrás, muerto también. ¿Recordáis la mirada del príncipe?, ¿recordáis su amor al campo verde?, ¿recordáis su bello andar?, ¿recordáis su nerviosa inquietud?... pues bien, era igual a su doble, un venado”.

Todos en la vida tenemos un doble, un animal... ¿cuál es? no sabemos, no sabemos. [...]

El venado murió al mismo tiempo que el príncipe niño. Era, pues, su representante. El pueblo se postró, y desde ese día todos viven en la creencia de que tienen un doble, que es un animal. Y esto es uno de los orígenes de la adoración de los animales. Para algunos, porque creen que son las almas de sus antepasados, y otros, porque no saben cual de ellos es su doble (V.V.A.A., 1989: 245-248).

La anterior leyenda tiene una relación temática con el doble de don Juan que atacó a Castaneda en el primer relato (Castaneda, 1974a: 214 ss.); aquel doble podría ser el nagual, la bruja llamada La Catalina, el soñado, el aliado u otro espíritu. Entre los mixtecos, cuando un niño ya tiene su *tono* recibe un nombre que significa ‘dos; doble’ (Flanet, 1977:

111 ss.), lo cual aparece en la saga de manera confusa (Castaneda; 1977: 110 ss.), como cuando se habla del doble de don Genaro, el amigo brujo de don Juan: “Un doble es el brujo mismo, desarrollado a través de su *soñar*” (Castaneda, 1976: 60 ss):

El mundo no se nos viene encima directamente; la descripción del mundo siempre está en el medio. Así pues, hablando con propiedad, siempre estamos a un paso de distancia y nuestra vivencia del mundo es siempre un recuerdo de la experiencia. Estamos eternamente recordando el instante que acaba de suceder [...]. Si toda nuestra vivencia del mundo es recuerdo, entonces no resulta tan absurdo decir que un brujo puede estar en dos sitios al mismo tiempo. Pero ese no es el caso desde el punto de vista de lo que él siente, porque para vivir el mundo un brujo, como cualquier otro hombre, tiene que recordar el acto que acaba de realizar, la experiencia que acaba de vivir. En el conocimiento del brujo hay un sólo recuerdo, sin embargo, para alguien que estuviera mirando al brujo, el brujo aparecería como si estuviera actuando a la vez en dos episodios diferentes. El brujo, no obstante, recuerda dos instantes aislados, distintos, porque para él la goma de la descripción del tiempo ya no pega más (Castaneda, 1976: 68).

Asimismo, la pérdida del alma que sufre Castaneda con el uso de plantas psicotrópicas⁹ (Castaneda, 1974a: 211 ss.) mantiene relación con innumerables relatos de los grupos indígenas de México sobre la pérdida del alma; tiene relación con el “susto” y el “mal de ojo”, de donde se extrae una posible reelaboración de la casuística dentro de la saga. Dos buenos trabajos antropológicos sobre el tema son: *Los tres ejes de la vida*, de Ítalo Signorini y Alessandro Lupo, y *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces*, de María Elena Aramoni (Signorini, 1989; Aramoni, 1990). Ambos estudios, realizados en la serranía del estado de Puebla, remarcan la complejidad de la concepción mágico-religiosa de los indígenas en su relación con las enfermedades del alma.¹⁰

⁹ Existe la teoría de que las descripciones relatadas por Castaneda acerca del uso de la datura, o “yerba del diablo” (Castaneda, 1974a: 76 ss.), se basan en las experiencias de un curandero cahuilla llamado Salvador López. Los cahuillas son un grupo indígena del sur de California, Estados Unidos, que ingieren dicha planta en sus rituales. www.sustainedaction.org

¹⁰ En Reyes (1990: 102-105), aparece un “Relato sobre la llamada de tona”,

Otro dato interesante es el que se refiere a la morada de los nahuales; según los otomíes su morada “es el monte, esto es, los espacios exteriores a las zonas habitadas. Por su parte, los nahuales de los curanderos tienen una morada privilegiada, llamada ‘casa del diablo’ y situada en la cima de los cerros sagrados del pueblo”, por lo cual está prohibido cazar en las faldas de los cerros (Galinier, 1987: 433-438). También el investigador William R. Holland, en el libro *Medicina maya en Los Altos de Chiapas*, menciona a las montañas como residencia, pero en este caso de los *tona*, según las creencias tzotziles (Holland, 1989: 110-113). Recordamos así, el lugar donde aparece el aliado en la saga de Castaneda y la importancia de los sitios de poder, los cuales casi siempre están en cerros y montañas, a veces inaccesibles (Castaneda, 1977: 117-118), como también lo comenta Moscoso:

Cuando una persona viene al mundo, nace un animal en la montaña sagrada de su patrilinaje, exactamente en el mismo momento. Desde su nacimiento hasta su muerte el destino del individuo y el de su animal compañero están ligados, porque comparten un espíritu común. Si cualquiera recibe un daño o cae enfermo, el otro tiene la misma suerte, exactamente en el mismo momento. Se presume que los dos tienen los mismos rasgos de carácter [...].

Se cree que los animales compañeros de los tzotziles viven en varias de las más altas y remotas montañas y los de los miembros del mismo patrilinaje ocupan la misma montaña sagrada (Moscoso, 1990: 26-27).

Los naguales también se pueden transformar en rayo, en torbellino o en cometa y entonces son más poderosos por “volar más alto”, según las investigaciones en varias zonas del sur de México, como es el caso entre los tzetzales de Pinola, Chiapas (Hermitte, 1990: 373-388). A continuación, transcribiremos dos relatos donde se narra dicha transformación, la cual tiene mucho parecido con las narradas en el quinto libro (Castaneda, 1977: 139 ss., 292-293). El primero corresponde a un brujo tzotzil:

en donde se narra la curación de una pérdida de tona; fue grabado en Cuahuixtlahuac, municipio de Zongolica, Veracruz, en noviembre de 1962.

Dice que “se queda como adormecido y le parece mira todo el mundo y empezó de edad de diez años que, estando en su pueblo durmiendo, fue arrebatado una noche y llevado al pueblo de Yaxila”. Según señala el propio declarante, el “maestro” que lo instruyó le dijo que fuese a la laguna y le pidiese que quería ser brujo. Lo hizo así, al tiempo que sacrificaba una gallina de la tierra, y diciendo estas palabras: “Tú, Rayo de este lugar, haz que me vuelva fuego y sea lumbre que vaya a cualquier parte.” Y en efecto, se “volvió lumbre” y empezó a volar. Señala el declarante que, para hacer lo referido, se va siempre a un despoblado, donde deja su cuerpo (Alcina, 1993: 85).

El segundo corresponde a un indio llamado Sebastián del Río, del pueblo de Santiago Xocotepeque, de la Chinantla:

Confiesa que una vez al año, en tiempo de aguas, “se vuelve Rayo y vuela transformado en gavilán unas veces, y en zopilote, otras, y que esto lo hace quedándose dormido como en sueños”. Confiesa “que nació con esa gracia” y no se lo enseñó nadie, ni él se lo ha enseñado a otro, y no tiene palabras especiales ni invoca a nadie. Dice que “va volando y cuando llueve, abre las alas y de debajo le sale lumbre” (Alcina, 1993: 86).

Es muy interesante cómo en ambos relatos se menciona que los brujos se transformaron cuando estaban adormecidos o dormidos, como en sueños, lo cual resulta muy semejante a los estados del “soñar” (Castaneda, 1975: 135 ss.; 1976: 80 ss.; 1977: 161-164, 278 ss.).

Además, William R. Holland menciona, acerca de los tzotziles, que cualquier animal nocturno, especialmente los que emiten sonidos peculiares, como el búho y el colibrí, despierta el terror, “pues sus chillidos aún se interpretan como presagios de muerte, tal como en los tiempos prehispánicos, cuando los indios los tomaban por mensajeros de los dioses de la muerte” (Holland, 1989: 143). Lo anterior recuerda el momento en que Castaneda practica la “marcha de poder”, en la cual se imitaba el sonido del búho o tecolote (Castaneda, 1975: 234 ss.; 1977: 148, 164). También se menciona que los *tonas* fuertes son los de rayo, de viento y de diablo, y menos fuertes son los de tigre, de culebra y de águila. Esto recuerda el momento en que don Juan menciona que el viento tiene poder, aunque este poder no resida precisamente en el vien-

to, sino en algo que se aprovecha de él (Castaneda, 1975: 96 ss., 174 y ss.; 1977: 35 ss., 186).

El primer relato citado por José Alcina Franch también tiene relación con la prohibición de don Juan de mencionar dónde se encuentran su cuerpo y el de Genaro, debida tal vez a que en ese momento era un nagual: “Te he dicho antes —dijo con expresión grave— que nunca hay que revelar el nombre ni el paradero de un brujo. Creo que entendiste que nunca debías revelar mi nombre ni el sitio donde está mi cuerpo” (Castaneda, 1974b: 108).

Castaneda también describe otros fenómenos que tienen gran similitud con historias narradas por las comunidades indígenas, como las de brujos que se transforman en cometa o *paslam*, los cuales son descritos en varios trabajos como “bolas de fuego” que andan “por el aire en figura de estrella con caída a modo de cometa” (Hermitte, 1990: 381-387).

Prudencio Moscoso presenta un relato chamula acerca de brujos que también tienen el poder de transformarse en “bolas de tierra candente y cometas” (1990: 26-27):

Son muchos los sitios en los que es conocido el hecho de que los brujos dejan su forma humana y adquieren la de los *poshlonos*, que son bolas de fuego que pueden verse a larga distancia durante algunas horas, después de haberse ocultado el sol. Aseguran que esas esferas de fuego se desplazan a gran velocidad, chocando una con otra, y que son dos brujos que luchan incansablemente hasta que uno de ellos sale vencedor. Los choques, se dice, son tan violentos, que por momentos se confunden e instantes después se separan para volver a arremeter. Se afirma que cuando una de esas bolas incandescentes se separa de la otra alejándose visiblemente, como buscando salvarse a través de la distancia, significa que uno de los dos brujos ya fue derrotado y entonces huye perseguido por el triunfador.

En cierta ocasión, según se nos relató, varias personas, se ignora por qué medios, llegaron a saber que habría una de esas increíbles luchas. Al reunirse se pusieron de acuerdo y, días más tarde, en la fecha que sabían sería la lucha, a temprana hora se dirigieron al cerro en que había de efectuarse aquel encuentro entre los dos brujos que, naturalmente, estaban dotados de poderes especiales. Buscaron el sitio adecuado desde el cual, debidamente escondidos por la vegetación, podrían presenciar el encuentro de aquellos enemigos. Allí permanecieron más de dos horas, y cuando ya estaba casi

oscuro vieron llegar silenciosamente al primer *poshlón* [...]. Tan pronto llegó el segundo de estos dos extraños enemigos, se lanzaron uno contra el otro, viéndose por momentos prácticamente confundidos, para, como es costumbre en estos seres dotados de poderes maléficos especiales, tomar nuevamente cierta distancia para precipitarse a un nuevo encuentro [...]. Los dos irreconciliables enemigos siguieron peleando y, cuando uno de los brujos fue derrotado, de inmediato se alejó del lugar del combate.

Entonces los curiosos espectadores se armaron de valor y de común acuerdo se fueron acercando, y ya con sus respectivas escopetas preparadas apuntaron al *poshlón* que había salido vencedor. Pero aquel maléfico ser de inmediato se dio cuenta de la presencia de aquellas personas, y entonces estas se llevaron la mayor sorpresa de aquella noche inolvidable, pues vieron cómo de aquella bola de fuego se desprendía una figura humana que resultó ser amigo de los curiosos espectadores (Moscoso, 1990: 105-107).¹¹

El relato tiene alguna similitud con lo narrado por Castaneda en *Una realidad aparte*, en donde el coche en el que viajan don Juan y el antropólogo es perseguido por dos luces: “Vi primero un resplandor intenso y luego dos puntos de luz como brotados del suelo [...]. —Esas son las luces en la cabeza de la muerte, dijo con suavidad. La muerte se las pone como un sombrero y después se lanza al galope” (Castaneda, 1974b: 57-58). Sobre todo porque el investigador William R. Holland menciona que “con estas formas se aparecen a sus enemigos como presagio de muerte” (Holland, 1989: 143 ss.). También puede ser comparado con el aliado incandescente (Castaneda, 1974a: 61-62; 1977: 141 ss.), o con las visiones de “fibras luminosas” (Castaneda, 1976: 49-53, 290-297) que aparecen en el cuarto libro, *Relatos de poder*:

Formamos una línea recta a unos cincuenta metros del sitio donde don Juan y don Genaro se erguían inmóviles al pie del acantilado. Mis ojos, fijos en ellos, se desafocaron involuntariamente. Supe que bizqueaba, pues veía cuatro personas. Luego la imagen de don Juan en el ojo izquierdo se superpuso a la de don Genaro en el derecho; el resultado de la fusión fue un ser

¹¹ Otros relatos sobre naguales en Moscoso, 1990: 49-196; Weitlaner, 1993: 165-191; e Incháustegui, 1983: 95-121.

iridiscente parado entre don Juan y don Genaro. No era un hombre como suelo verlos. Más bien era una bola de fuego blanco, cubierta por algo como fibras de luz. Sacudí la cabeza; se disipó la doble imagen, y sin embargo persistió la visión de don Juan y don Genaro como seres luminosos. Yo veía dos extraños objetos alargados, hechos de luz. Parecían balones blancos, iridiscentes, con fibras, y las fibras tenían luz propia (Castaneda, 1976: 292).

El acto de dispararle a un nagual con arma de fuego tiene relación con la cacería de La Catalina, bruja que supuestamente atacaba a don Juan:

—Debes tratar de atravesar a la mujer con tu escopeta.

Me hizo limpiar el arma frotándola con las hojas y los tallos frescos de una planta de olor peculiar. Él mismo frotó dos cartuchos y los puso en los cañones [...]. El efecto de la sorpresa, más que las municiones, atravesaría a la mujer, y si yo era fuerte y decidido podía forzarla a dejarlo en paz (Castaneda, 1974b: 235-238).

Sobre esto, los habitantes del pueblo de Chamula afirman:

Para poder destruir al nahual es necesario dispararle con arma de fuego, pero para que las balas le produzcan la muerte es necesario “preparar” la escopeta, lo cual se hace con varias horas de anticipación, pues el nahual hace acto de presencia en la casa de la víctima del brujo durante las altas horas de la noche. [...] También ocurre que, cuando un coyote ha matado ovejas de los indígenas chamulas, el dueño de los animales lo espera para darle muerte, siempre con la escopeta debidamente “preparada” (Moscoso, 1990: 109-111).

De lo anterior se puede pensar que el coyote que habló con Castaneda pudo ser su tonal, o inclusive su nagual (Castaneda, 1975: 343 ss.; 1976: 36 ss., 70; 1977: 208-209): “Lo que más presionaba mi mente en esos instantes era la vívida sensación que, seis meses antes, tuve de ‘hablar’ con un coyote. Ese evento significaba que por vez primera fui capaz de visualizar o aprisionar, con mis cinco sentidos y en total sobriedad, la descripción mágica del mundo” (Castaneda, 1976: 15). En el mismo relato de los chamulas se dice que el enfermo es el que debe dispararle al nagual, lo cual puede explicar por qué don Juan convenció a Castaneda

de que lo “protegiera” de La Catalina, en vez de que el brujo, que era el atacado, le disparara (Castaneda, 1974b: 232-242).

Según Heidi Chemin Bässler, en su libro *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, la transformación del brujo es parcial: “el hombre o la mujer nahual se revuelca en la tierra ‘como lo hace un burro’ y así sale el doble, el animal que va a efectuar sus destrozos nocturnos” (Chemin, 1984: 205). El nagual se revuelca en ceniza entre los otomíes (Galinier, 1987: 435) y en tierra entre los tzetzales (Hermitte, 1990: 378). Lo anterior puede emparentar con la manera en que don Juan hace que Castaneda se transforme en cuervo, ya que lo mantiene en el suelo (Castaneda, 1974a: 155 ss.):

Recordaba con claridad que desde el instante de caer de costado sobre el piso estuve completamente privado de sentimiento y pensamiento. Pero mi claridad no se menoscaba en modo alguno [...]. Debí de parpadear, pues don Juan dijo que me hallaba listo y me ordenó enderezar la cabeza y ponerla sobre la barbilla. Dijo que en la barbilla estaban las patas del cuervo. Me instó a sentir las patas y a observar que iban saliendo despacio (Castaneda, 1976: 196 ss.).

Cabe mencionar que en ningún texto se encontró a un cuervo como nagual o tonal. Don Genaro, en cambio, se transforma en gato:

Desde mi perspectiva izquierda vi el cuerpo de don Genaro como nunca antes lo había visto. Parecía haberse puesto un disfraz. Lucía un traje peludo, del color de un gato siamés: ante claro, con toques de chocolate oscuro en las piernas y la espalda; tenía una cola gruesa y larga. El atavío de don Genaro lo hacía verse como un cocodrilo peludo y café, de patas largas, sentado en una rama. No se discernían su cabeza ni sus facciones (Castaneda, 1976: 242-243).

Otros términos interesantes y ambiguos son los de *sombra* y *espíritu*. Según los informantes de Gonzalo Aguirre Beltrán en Cuijla, Guerrero, “la *sombra* del cristiano se caracteriza por su aliento vagabundo. Cuando el individuo sueña, la *sombra* recorre los lugares más diversos y como no tiene el obstáculo de su recipiente material puede violar impunemente las leyes que regulan el tiempo y el espacio”. *Espíritu*, en cambio,

“es lo que sale del cuerpo a ver ciertas cosas cuando se sueña” (Aguirre, 1989: 177-188), y se puede relacionar fácilmente con los términos de “soñador”, “soñado” y “doble” que utiliza don Juan (Castaneda, 1976: 56 ss.), así como con todas las interpretaciones que dan los brujos de sus sueños y viajes a la otra realidad: “—Mi benefactor me explicó que el sueño en el que uno se veía dormido, prosiguió don Genaro, era la hora del doble” (Castaneda, 1976: 91 ss.).¹²

También el libro de José Jesús Montoya, *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*, sostiene que en esta comunidad “se cree que durante el sueño, el alma —*itónal*— sale a vagar fuera del cuerpo. Si no tiene enemigos (enemistades con el brujo, por ejemplo), su *itónal* vaga tranquilamente por el espacio, con entera libertad, pero si sucede lo contrario, soñará cosas feas, se peleará con sus enemigos o tendrá con ellos serios disgustos” (Montoya, 1964: 176). Existe relación, asimismo, con los espíritus de la montaña y con el espíritu del ojo de agua que aparecen en la saga (Castaneda, 1974b: 45-46, 186 ss., 245 ss.; 1975: 140 ss.), entre los tzetzales, los tzotziles, los chamulas (Hermitte, 1990: 383-384) y entre los zoques de Chiapas (Villa, 1975: 219-226).

Ya en los estudios del abate Brasseur de Bourbourg y de Brinton —de la segunda mitad del siglo XIX—, aparece la tesis de una sociedad secreta panmesoamericana de brujos, tesis que ha caído en descrédito por no estar suficientemente documentada (Alcina, 1993: 86; Tranfo, 1979: 179). Puede ser que Castaneda tomara de estos autores su idea sobre los brujos. Por último, existe la hipótesis de que el nagualismo vinculado al concepto de transformación no es originario del mundo náhuatl, sino del olmeca, por lo cual quedaría en duda la antigüedad de esa creencia en Mesoamérica (Tranfo, 1979: 187). Decimos esto porque, a partir del quinto libro, Castaneda afirma que el saber de don Juan viene de alguna tradición llamada “tolteca” (1977: 182 ss., 241, 306).

¹² Cabe mencionar que para los huaves de San Mateo del Mar existe una diferenciación entre los naguales: unos sólo se transforman, los otros se desdoblán, siendo éstos últimos los verdaderos naguales (Tranfo, 1979: 190-196).

Conclusiones

Sin afán de redundar en el obvio relativismo de la autoría del texto, pretendo con este ensayo subrayar la importancia del estudio folclórico-literario y de sus proyecciones como fuente de nuevos mitos. Según afirma Cortazar:

Es obvio admitir, en el estado actual de desarrollo de la ciencia, que la documentación que proviene de investigaciones de campo, las encuestas bien dirigidas y controladas, las obras de carácter técnico, son los principales elementos que ofrecen base segura para los estudios científicos. Frente a ellos, los materiales literarios son los proporcionados por obras, acaso ricas en información, pero escritas con finalidad artística y en las cuales, por consiguiente, son admisibles todas las libertades en cuanto a exactitud, autenticidad, etc. La imaginación, la fantasía y hasta el capricho campean aquí por sus legítimos fueros. Aun suponiendo que algún literato aspire a ser preciso, ordenado y fiel en sus datos, carece por lo común de la técnica del investigador o no la aplica rigurosamente en estos casos de creación artística.

Estas atendibles objeciones han llevado a los folklorólogos a subvalorar y aun desechar en absoluto todo material recogido en fuentes literarias. Esta posición, convertida con frecuencia en prejuicio indiscriminado, debe ser revista [...].

En verdad el secreto del éxito de una documentación basada en textos literarios reside más que nada en las obras mismas, en la estrictez del método y en que la lleve a cabo un folklorista, que maneje la información técnica como contraprueba y testimonio, a la par que esté familiarizado con la crítica y no carezca de un mínimo de gusto y sensibilidad estética. Es decir, que el método y la técnica folklórica sirvan como criba para desechar lo espurio y aprovechar, en cambio, el material de buena ley que los escritores suelen ofrecer, bajo las apariencias de su fantasía y de su arte (Cortazar, 1964: 83-85).

Aunque Castaneda presente otra interpretación del nagual y del tonal, retoma las historias de brujos y naguales. El problema es que, debido al hermetismo del autor, no se puede determinar a ciencia cierta hasta qué punto utilizó el folclor y las investigaciones etnográficas que tenía a la mano en aquel momento.

En la saga se establece que el tonal es todo el universo físico y mental del hombre, mientras el nagual sería la “otra realidad” más allá de la descripción cotidiana del mundo. Entonces, la transformación en animal o en fenómeno natural no sería más que la entrada a esa “otra realidad” en donde todo es posible, de acuerdo con el poder personal de cada individuo. Recordemos que el círculo de aprendices alude a don Juan con el término de “Nagual” (Castaneda, 1977: 12),¹³ el cual es usado en la saga para nombrar al que puede entrar en la “otra realidad”.

Cabe meditar hasta qué punto esta idea permea a los lectores de Castaneda, dándoles a los términos el significado que se ofrece. Hay que recordar que el castanedismo y la tensegridad forman ya la columna vertebral de una creencia religiosa que sigue ganando adeptos en todo el mundo (www.cleargreen.com). Por supuesto que, debido a la información tan confusa que tenemos sobre el tonal y el nagual entre los pueblos precolombinos, no hay que eliminar la posibilidad de que sacerdotes de las culturas mesoamericanas pudieran acceder a otra realidad, aunque la mayoría de los habitantes lo ignoraran. Es muy difícil que aparezca una prueba arqueológica de la correcta concepción de tonal y de nagual en las culturas precolombinas. La interpretación de esquelas y códices resulta ambigua por la polisemia de los documentos y la inherente preconcepción hermenéutica del investigador, mientras que el estudiar la concepción que pervive en las comunidades indígenas actuales es sólo investigar el eco social de los términos, ya bastante tergiversado por las concepciones católicas, y cuya información no proviene de sacerdotes, sino de gente común.

Cabe preguntarse también hasta qué punto es real el esquema presentado por Véronique Flanet sobre la división bipartita entre el mundo de los humanos y el mundo vegetal y animal. Y cabe preguntarse si no vuelve a aparecer aquí como una división católica entre mundo material y espiritual, como una influencia española en las culturas indígenas, pero también en las creencias del investigador. Castaneda inter-

¹³ Ya mencionamos antes que *nahualli* era un verdadero “hombre de conocimiento”; también entre los tzetzales de Pinola, Chiapas, se mencionan varias características de los naguales que resultan muy parecidas a las de don Juan (Hermitte, 1990: 379-380).

preta el mito postulando la existencia de un mundo donde todo es de una cierta manera, unívoco, y de otro donde no hay nada preestablecido, equívoco, o sea, donde puede haber varios mundos, no sólo uno opuesto al unívoco (1975: 190, 291 ss.).

Así, Castaneda fue lo bastante sagaz como para escoger estos dos términos ambiguos y mostrar una idea fenomenológica que, por supuesto, es coherente, ya que si a alguien le “nace” un doble, ¿en dónde se desenvuelve ese doble?, ¿de dónde “nace”? Esto no es posible según la física convencional utilizada para estudiar la naturaleza. Por ello, lo único que podemos afirmar es que estamos ante la reelaboración de un mito a partir de los conceptos de nagual y tonal.

Bibliografía citada

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, 1989. *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México: Universidad Veracruzana / Instituto Nacional Indigenista / Gobierno del Estado de Veracruz / FCE.
- _____, 1992. *Medicina y magia*. México: Universidad Veracruzana / Instituto Nacional Indigenista / Gobierno del Estado de Veracruz / FCE.
- ALCINA FRANCH, José, 1993. *Calendario y religión entre los zapotecas*. México: UNAM.
- ALEXANDER, Jeffrey C., 1995. *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial*. España: Gedisa.
- ARAMONI, Ma. Elena, 1990. *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces*. México: Conaculta.
- ARAMONI CALDERÓN, Dolores, 1992. *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. México: Conaculta.
- CASTANEDA, Carlos, 1974a. *Las enseñanzas de don Juan*. México: FCE.
- _____, 1974b. *Una realidad aparte*. México: FCE.
- _____, 1975. *Viaje a Ixtlán*. México: FCE.
- _____, 1976. *Relatos de poder*. México: FCE.
- _____, 1977. *Segundo Anillo de poder*. México: Émece.
- CORTAZAR, Raúl, 1964. *Folklore y literatura*. Argentina: EUDEBA.
- CHEMIN BÄSSLER, Heidi, 1984. *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*. México: INAH.

- FLANET, Véronique, 1977. *Viviré si dios quiere. Un estudio de la violencia en la mixteca de la costa*. México: INAH.
- GALINIER, Jacques, 1987. *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis, 1991. *México viejo. Época colonial*. México: Alianza.
- GREENBERG, James B., 1979. *Religión y economía de los chatinos*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- HARRIS, Marvin, 1982. *El materialismo cultural*. México: Alianza.
- HERMITTE, M. Esther, 1990. "El concepto del *nahual* entre los mayas de Pinola". En MCQUOWN, N. y PITT-RIVERS, J., comps. *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista / SEP / Conaculta.
- HOLLAND, William R., 1989. *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio sociocultural*. México: Instituto Nacional Indigenista / Conaculta.
- INCHÁUSTEGUI, Carlos, 1983. *Figuras en la niebla*. México: La red de Jonás.
- LIGORRED PERRAMÓN, Francisco de Asís, 1990. *Consideraciones sobre literatura oral de los mayas modernos*. México: INAH.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, 1980. *Cuerpo humano y filosofía*. México: UNAM
- LÓPEZ JIMÉNEZ, Rafael, 1996. *Naguales*. México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- MARTÍNEZ DE LA ROSA, Alejandro, 2002. *Interpretación hermenéutica alrededor de las cuatro primeras obras de la saga 'Las enseñanzas de don Juan' de Carlos Castaneda a partir de un análisis actancial*. México: Tesis en Comunicación y periodismo, ENEP Aragón, UNAM.
- MONTOYA BRIONES, José de Jesús, 1964. *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*. México: INAH.
- MORAGAS SPÁ, Miquel, 1984. *Teorías de la comunicación*. España: Gilli.
- MORALES SANTOS, Edgar Samuel, 1985. *La tradición oral y la lengua mazahua practicada en el Estado de México*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- MOSCOSO PASTRANA, Prudencio, 1990. *Las cabezas rodantes del mal. Brujería y nahualismo en los Altos de Chiapas*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- NÚÑEZ DE LA VEGA, Francisco, 1988. *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapa*. México: UNAM.

- PAZ, Octavio, 1974. "La mirada anterior". En CASTANEDA, Carlos, *Las enseñanzas de don Juan*. México: FCE.
- PETRONIO ÁRBITRO, 1990. *Satiricón*. 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- RAMÍREZ CASTAÑEDA, Elisa, 1987. *El fin de los montiocs*. México: INAH
- REYES GARCÍA, Luis y Dieter CHRISTENSEN, 1990. *El anillo de Tlalocan*. México: CIESAS/ Gobierno del Estado de Puebla / FCE.
- SAHAGÚN, Bernardino de, 1985. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Porrúa.
- SALER, Benson, 1969. *Nagual, brujo y hechicero en un pueblo quiché*. Guatemala: Pineda Ibarra.
- SÁNCHEZ AZUARA, Gilberto, 1992. *El dios huichol y otros cuentos de magia, misterio y brujería*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- SEGRE, Enzo, 1990. *Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano*. México: INAH.
- SIGNORINI, Ítalo y Alessandro LUPO, 1989. *Los tres ejes de la vida*. México: Universidad Veracruzana.
- TRANFO, Luigi, 1979. "Tono y nagual". En Ítalo SIGNORINI, comp., *Los huaves de San Mateo del Mar*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- TURNER, Paul R., 1973. *Los chontales de los Altos*. México: SEP.
- VILLA ROJAS, Alfonso, 1990. *Etnografía tzetzal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*. México: Gobierno del Estado de Chiapas / Miguel Porrúa.
- _____, et al., 1975. *Los zoques de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista / Secretaría de Educación Pública.
- V.V.A.A., 1989. *Campeche a través de sus leyendas*. México: Universidad de Sudeste.
- WEITLANER, Roberto J., 1993. *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- _____, y Carlo Antonio CASTRO, 1973. *Papeles de la Chinantla VII. Usila*. México: Museo Nacional de Antropología.

Otras fuentes

www.sustainedaction.org

[También <http://pub134.ezboard.com/bsustainedreaction98489>]

www.cleargreen.com

*

MARTÍNEZ DE LA ROSA, Alejandro. "El camino del tonal y del nagual. Rumbo a una nueva proyección de la brujería". *Revista de Literatura Populares* III-2 (2003): 92-123.

Resumen. En el presente trabajo se comparan las concepciones de los términos *nagual* y *tonal* que aparecen en la saga *Las enseñanzas de don Juan* de Carlos Castaneda y en la cosmovisión y el folclor de algunos grupos indígenas de México, buscando mostrar cómo las proyecciones literarias pueden reelaborar antiguos mitos. Asimismo, basado en los trabajos del argentino Raúl Cortazar, se intenta proponer la revisión de la teoría del folclor en un afán por demostrar su importancia en el estudio de las expresiones artísticas en general, tomando como ejemplo un tema con fuertes implicaciones antropológicas.

Summary. *This article compares the concepts of nagual and tonal found in Carlos Castaneda's saga, Teachings of Don Juan: a Yaqui Way of Knowledge with the cosmogony and folklore of some Mexican indigenous groups. Its purpose is to show how the modern literary works may re-elaborate ancient myths. Based on the writings of the Argentinean Raúl Cortazar it reconsiders the theory of folklore showing its importance in the study of all artistic expressions.*