

Cambiar la percepción.

Autor:

Dománico, Rubén Leonardo

Tutor:

Percia, Marcelo

2021

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Magíster de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad.

Posgrado

Rubén Leonardo Dománico

CAMBIAR LA PERCEPCIÓN

Tesis para optar por el título de Magíster en Estudios
Interdisciplinarios de la Subjetividad
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Director: Marcelo Percia

Buenos Aires

Agosto de 2021

RESUMEN

El presente trabajo se propone seguir los encuentros de Deleuze y Guattari con la obra de Carlos Castaneda en *Mil mesetas*, libro que los mencionados autores escriben conjuntamente y publican en Francia en 1980. Se contabilizan en dicha obra seis referencias que el filósofo y el psicoanalista hacen sobre el antropólogo y que, desde nuestro punto de vista, se agrupan en cuatro ejes. Cada eje conforma un capítulo de este escrito. En cada capítulo se intenta restituir la cita en los entramados conceptuales de un lado y del otro, del lado del entramado metafísico-político y deseante que nos presentan Deleuze y Guattari, y del lado de la cosmovisión que el brujo yaqui don Juan le propone al antropólogo. Desplegados esos conceptos se vuelve inevitable sobreplegarlos, con ello la aparición de las preguntas: ¿por qué se interesan Deleuze y Guattari cuando trabajan las nociones de rizoma, acontecimiento y desterritorialización por el relato de la alianza que le propone el brujo al antropólogo con plantas psicotrópicas? O también, ¿por qué cuando indagan cómo se puede dejar atrás la semiótica capitalista dominante dan a parar con todo aquel conjunto de prácticas que el brujo don Juan intenta que Carlos Castaneda lleve a cabo con el objetivo de parar el mundo? Se sigue igualmente en este trabajo la asociación que Deleuze y Guattari realizan entre su par conceptual organismo/cuerpo sin órganos con el par conformado por lo tonal/lo nagual que ofrece don Juan cuando se le pregunta sobre las fuerzas constituyentes en la vida. Los dos últimos propósitos de éste trabajo son explorar el acercamiento que Deleuze y Guattari hacen de obras en principio tan disímiles como las de Castaneda y Nietzsche y, finalmente, presentar una aproximación a la relación entre percepción y devenir que se pone en juego tanto en el escrito de Guattari y Deleuze como en los encuentros del antropólogo con el brujo.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
Capítulo I. LA RUPTURA ASIGNIFICANTE	8
I.1 Hacer-rizoma o sobre como extender el mundo por desterritorialización	8
I.2 ¿Se puede dejar atrás la semiótica capitalista dominante?	12
Capítulo II. <i>LO TONAL Y LO NAGUAL</i>	33
II.1 Plan, lugar, colectivo.....	33
II.2 No hacer	51
Capítulo III. DON JUAN Y NIETZSCHE	65
III.1 Miedo	65
III.2 Claridad.....	73
III.3 Poder.....	79
III.4 Gran Hastío	88
Capítulo IV. CAMBIAR LA PERCEPCIÓN	94
IV.1 La invención del ojo no humano	94
IV.2 Brujería, percepción y devenir	99
IV.3 El aliado	104
IV.4 Sobre los tres Recuerdos de un brujo.....	111
IV.5 Lo beat	114
IV.6 Agradeciendo o ¿Lo arruinamos todo?	120
CONCLUSIONES	125
BIBLIOGRAFIA	136

INTRODUCCIÓN

El trabajo que aparece a continuación no presenta una receta ni mucho menos una fórmula. Es algo infinitamente más modesto: tan sólo unos apuntes que no desembocan, que no pretenden ser ni exhaustivos, ni excluyentes, ni permanentes. Tal vez el trabajo no sea más que un emergente de la sorpresa de leer, más insistentemente de lo que podría pensarse, las referencias que Deleuze y Guattari realizan a los libros del antropólogo Carlos Castaneda cuando despliegan algunos de los conceptos centrales de *Mil Mesetas*, libro que el filósofo y el psicoanalista escriben en conjunto y publican en 1980. Es bien sabido el interés de Deleuze y Guattari por el acontecimiento, por las necesidades del presente, por el modo de vida y su relación ineludible con el concepto, tanto como su preocupación por la ignominia que atraviesa la sociedad, por las formas de subjetivación actuales y su relación con el ejercicio del poder en nuestro diagrama capitalista. También es sabido el interés de los autores por la literatura: los libros sobre Kafka, Proust o Sacher Masoch son ejemplo de ello. Pero, ¿Qué hay en Castaneda de interesante para ellos que parecen estar buscando otra cosa en otro campo?

Tiene razón Octavio Paz (2010) cuando afirma que el enigma sobre el origen de Carlos Castaneda es pequeño respecto del enigma que plantea su obra. Es que si bien sabemos que Castaneda murió un 27 de abril de 1999 en Westwood, EE.UU, del resto de su vida sólo disponemos versiones contradictorias. Se dice que nació una Navidad de 1925 en São Paulo, pero también que su lugar de origen es la ciudad de Cajamarca, en la sierra norte del Perú, dónde nació bajo el nombre de César Arana. Se dice que estuvo en un internado en Buenos Aires como que su núcleo familiar tenía origen catalán y que su apellido real era Castañeda, que en algunas comarcas catalanas viene a significar “bosque de castaños”, y que al emigrar de Sudamérica a Estados Unidos frente a la ausencia de sonido y grafía de la “ñ” en inglés, sufrió la modificación que permitió que su apellido se popularice de la forma que todos lo conocemos.

Juan Tovar recuerda en *El corazón del camino* la versión que le daba Juan Rulfo a cualquiera que le preguntase sobre Castaneda:

“¿Cuál Castaneda?, decía. Es Castañeda. Es el hijo del notario Castañeda, de Zacatecas. Se fue a Los Ángeles a estudiar antropología y ahora regresa dizque brujo, dizque brasileño. Es Carlitos Castañeda, yo lo conozco” (Tovar, 1997)

Los que buscan su origen (en su momento la revista Time dedicó fondos a enviar corresponsales a Lima a conversar con supuestos familiares), se ven obstaculizados porque el mismo Castaneda se encargó de mantener la incertidumbre sobre éste punto, a veces negándose a responder sobre su origen, a veces mencionando múltiples, por lo que fue acusado asiduamente de mentiroso. Evidentemente se trataba de una oscuridad meticulosamente trabajada.

(...)Decidió borrar su historia personal, declararse brasileño o chicano o gitano o la reencarnación de un faraón egipcio, y esconderse tras seudónimos como Salvador Castañeda, Isidro Baltasar y Joe Córdova” (Granada, 2002)

No le gustaba ser grabado,

“A mi primera pregunta, Castaneda se sintió “bloqueado”, porque nunca había concedido una entrevista grabada. Me sugirió que lo escribiera, porque no podía hablar frente a la grabadora, testigo frío y mecánico. La tuve que apagar. Seguimos hablando hasta que sin que él lo notara, la encendí de nuevo” (Loaiza, 2003).

No le gustaba ser fotografiado,

“De él no se tienen fotografías de menos de cuarenta años de antigüedad ni grabaciones de ningún tipo, ya que cuidaba mucho de que, en sus escasísimas apariciones en público, nadie registrara su voz ni fotografiara su imagen: de aquí la sorprendente foto que apareció en los periódicos de finales de junio para anunciar su muerte, retrato tomado el año 1951 en el que se ve un hombre de cara redonda, peinado de postguerra y todo ello de una calidad técnica ínfima sacando la basura de su casa” (Fericgla, 1999).

Si bien la estrategia de Castaneda es la desaparición, es evidente que su obra produjo cierto furor a punto tal que las librerías norteamericanas agotaban dieciséis mil ejemplares semanales de su primer libro *Las enseñanzas de don Juan: Una forma Yaqui de conocimiento*, publicado en 1968 en una sociedad agitada que daba lugar al movimiento hippie, al movimiento pacifista, que a su vez resonaban con otros movimientos internacionales de época como el mayo francés o el Cordobazo,

sacudiendo los cimientos internos del sueño americano. En Argentina, por su parte, los dos primeros libros del antropólogo fueron prohibidos por hablar de drogas.

Su libro más famoso, *Las enseñanzas de don Juan*, se trata del escrito que presenta Castaneda en la U.C.L.A para obtener el título de Doctor en Antropología. Con el objeto de graduarse Castaneda decide emprender una investigación etnográfica a fin de estudiar la relación de los pueblos del desierto de Sonora con ciertas plantas medicinales. El azar lo lleva a toparse en una estación de colectivos en la frontera que separa Arizona de Sonora con don Juan Matus, un brujo Yaqui con el que mantendrá una relación durante años.

Pronto se armó una gran controversia respecto de su obra. A pesar de los matices, todo giraba alrededor de si se trataba de un trabajo científico o de una ficción literaria. Si bien Castaneda aseguraba que todo era cierto y que don Juan existía así como que cada una de las líneas que él había escrito eran registros fidedignos de las conversaciones que había mantenido con el brujo, gran parte del público especializado lo acusó de farsante o de fabulador.

Tovar acerca otra perspectiva:

“(...) poco tardé en convencerme de que la antropología de Castaneda es, al igual que la teología de Borges, una rama de la literatura fantástica. Desde esa perspectiva, toda su historia de aventuras mágicas se manifiesta como una metáfora del acto de poder que realiza al instaurarla como una relación de hechos, al menos para un sector mayoritario de su vasto círculo de lectores, implantando así su propio imaginario de la realidad de las cosas. No es pequeña la hazaña, ni deja de ser admirable por más que uno descrea. Quien logra algo así, bien merece llamarse hombre de conocimiento y guerrero impecable; bien puede permitirse relegar al olvido su historia personal para vivir en el mito que él mismo se construye, nos construye. Como diría don Juan Matus, la cosa es recorrer "cualquier camino que tenga corazón y la única prueba que vale es atravesar todo su largo". (Tovar, 1997).

Tal vez buena parte del éxito que tuvieron los libros de Castaneda en Estados Unidos se debe a que atrajo a gran parte de los lectores el mensaje que consistía en la reivindicación de la vía individual para la transformación, haciendo del escritor una especie de Bartleby solitario que logra cambiar sus sentimientos encerrándose en el desierto de Sonora con un brujo. Sin embargo, si uno lee sus libros, enseguida puede advertir que se trata de una soledad absolutamente poblada por las multiplicidades que

aguardan en los agenciamientos que tienen lugar: ¿Quién puede estar solo si el Águila acecha, si con las lagartijas se adivina o si el viento es plenamente consciente de la batalla que uno libra?

La entrevista que mantiene Gilles Deleuze con Christian Descamps, Didier Eribon y Robert Maggiori, y que publica Libération un 23 de Octubre de 1980, se abre con unas palabras preliminares en las que se refiere a *Mil Mesetas* como una obra heterodoxa, que no se presenta organizada en capítulos sino por acontecimientos fechados que no siguen un patrón cronológico progresivo, ante lo cual primeramente quieren saber los entrevistadores como fue creado *Mil Mesetas*, con qué propósito. Deleuze responde:

“Es como un grupo de anillos entrelazados. Cada anillo, o cada meseta, debería tener un clima propio, un tono o un timbre propio. Es un libro de conceptos. (...) Para nosotros, el concepto debe decir el acontecimiento, no la esencia. (...) De hecho, lo que nos interesa son aquellos modos de individuación distintos de las cosas, las personas o los sujetos: la individuación, por ejemplo, de una hora del día, de una región, de un clima, de un río o de un viento, de un acontecimiento. Quizá sea un error creer en la existencia de cosas, personas o sujetos. El título Mil Mesetas remite a estas individuaciones que no son las de las personas o las cosas” (Deleuze, 2006: 44).

No nos parece casual entonces que los autores recurran a Castaneda para abordar esas individuaciones diferentes a las cosas y a los sujetos. A explorar esos encuentros es que consagramos los capítulos que siguen.

Capítulo I. LA RUPTURA ASIGNIFICANTE

I.1 Hacer-rizoma o sobre como extender el mundo por desterritorialización

La primera mención a la obra de Castaneda aparece en la introducción misma de *Mil mesetas*. Se realiza en el momento en el que los autores se disponen a explicar la noción de rizoma y, para ello, enumeran seis principios: principio de conexión, principio de heterogeneidad, principio de multiplicidad, principio de ruptura asignificante, principio de cartografía y principio de calcomanía. Castaneda aparece situado en el cuarto principio, a propósito de como efectuar una ruptura asignificante. En el apartado que trabaja este principio de ruptura asignificante Deleuze y Guattari comienzan diciéndonos que todo rizoma está atravesado por líneas donde se territorializa, donde queda organizado, significado, atribuido, pero también por líneas de desterritorialización donde el mismo rizoma deviene. Si bien ambas líneas no se confunden, se podría decir también que son indisociables, que sólo se presentan abrazadas y transformándose. Hay que estar atento cuando nos referimos a la ruptura asignificante a nivel individual o social porque :

“Se produce una ruptura, se traza una línea de fuga, pero siempre existe el riesgo de que reaparezcan en ella organizaciones que reestratifican el conjunto, formaciones que devuelven el poder a un asignificante, atribuciones que reconstituyen un sujeto: todo lo que se quiera, desde resurgimientos edípicos hasta concreciones fascistas. Los grupos y los individuos contienen microfascismos que siempre están dispuestos a cristalizar. (...) Lo bueno y lo malo sólo pueden ser el producto de una selección activa y temporal, a recomenzar(...) Escribir, hacer rizoma, ampliar nuestro territorio por desterritorialización, extender la línea de fuga hasta lograr que englobe todo el plan de consistencia en una máquina abstracta”. (Deleuze, Guattari, 2002: 16, 17)

Y sobre este punto es donde *Mil Mesetas* retoma a Castaneda, a propósito de la ruptura asignificante, en el contexto de la posibilidad de ampliar nuestro territorio por desterritorialización. La mención que realizan Deleuze y Guattari hace referencia a la conversación que tienen el brujo y el antropólogo un sábado 29 de junio de 1963 y que

figura en el sexto capítulo de *Las enseñanzas de don Juan*. El capítulo está, como el libro en general, conformado por anotaciones que el antropólogo realiza de sus encuentros con el brujo; allí es donde figuran aquellas anotaciones que Castaneda hace, y que Deleuze y Guattari refieren, respecto de su experimentación con el aliado contenido en la planta denominada como “la yerba del diablo”. En efecto, don Juan relaciona el uso de plantas psicotrópicas con la adquisición de un poder que él llama *aliado* y que nos brinda una ayuda – que nos dota de una potencia- para practicar una manera de vivir que consiste en existir en la *raja entre los dos mundos*. Vivir en la raja entre los dos mundos supone haber podido parar el mundo, llegar a desterritorializar el ojo para ver como esa estructura sólida y monótona que llamamos hombre se convierte en una multiplicidad de filamentos heterogéneos plegados a infinitos otros.

Un aliado, si se doma correctamente, nos empuja más allá de nuestros límites, más allá de nuestras capacidades; un aliado marca la diferencia entre un hombre de conocimiento y un hombre corriente. En la tarea de volverse hombre de conocimiento, le dice el brujo al antropólogo, es necesario seleccionar el aliado que mejor se corresponda con nuestra búsqueda y con nuestro propio temperamento. Es así que, en el transcurso de su aprendizaje, Castaneda es ofrendado al aliado contenido en la *Datura inoxia* – usualmente llamada por el brujo como “yerba del diablo”- y al contenido en el *Psilocybe mexicana* – llamado por don Juan “humito”-.

“La decisión final en asuntos de quién podía llegar a ser hombre de conocimiento se dejaba a un poder impersonal que era conocido para don Juan pero se hallaba fuera del ámbito de su volición. Se acreditaba al poder personal el acto de señalar a la persona adecuada permitiéndole realizar una hazaña de naturaleza extraordinaria, o creando un conjunto de circunstancias peculiares en torno a esa persona”. (Castaneda, 2010:174)

Ambos aliados tienen cualidades diferentes. Mientras que la *Datura* es mujeril, posesiva, violenta e imprevisible, el *Psilocybe* es varonil, desapasionado, amable y previsible. Mientras la *Datura* sirve para los que buscan poder, el *Humito* compone mejor con quienes buscan la claridad en la contemplación. Mientras que la primera brinda la sensación de potencia física ilimitada, el segundo auspicia la desintegración en la percepción. Castaneda se ve lanzado a la composición de relaciones con estos

vehículos. Y si bien ambos son caminos idénticos en lo que refiere a la posibilidad de transformar al sujeto en hombre de conocimiento, el sujeto debe reconocer los indicios que cada uno le da en los momentos de realidad no ordinaria. En los libros de Castaneda en algunos casos la lectura de esos indicios es inducida por el maestro, pero mayoritariamente se trata de una composición afectiva que tiene que ver con el goce que suministra cada encuentro, siendo el maestro la figura que imposibilita el cierre en el juicio valorativo, en la distinción de lo que acontece a partir del bien y del mal; el maestro, aquel con el que su cuerpo resiste a veces las razones de una civilización que daña.

Por su parte el peyote, al que Don Juan llama “Mescalito”, no es un aliado sino que pertenece a otra serie. El peyote, según don Juan, auspicia de maestro que nos saca de nosotros mismos pero no para darnos poder y visión como el aliado sino para enseñarnos un camino. Asimismo el brujo le señala que en la concepción yaqui existen objetos de poder que no tienen la capacidad de enseñar. Son objetos suplementarios de los cuales el hombre puede valerse si no tiene un aliado y que pueden encarnarse en cualquier objeto real. Si es necesario tener un aliado para ser un hombre de conocimiento es porque la alianza con él nos conduce hacia un *devenir-guerrero* que es inseparable del mismo. Ser hombre de conocimiento implica un trabajo autopoietico para lograr incrementar los niveles de atención sobre uno mismo y sobre el entorno. Implica también asumir una permanente renovación en la empresa de convertirse en hombre de conocimiento pero, sobre todas las cosas, ser hombre de conocimiento supone recorrer sólo aquellos caminos que tienen “corazón” y éstos, naturalmente, no son los mismos para todos.

Es una observación evidente mientras uno lee los libros de Castaneda que don Juan no quiere que Carlos escriba sobre las plantas, que se gaste en clasificaciones que irá anotando en su libreta, sino que quiere más bien que experimente con las plantas, que le narre que es de él cuando ellas toman el relevo. Tiempo atrás le ha hecho sembrar una planta de Datura en el desierto y le ha enseñado a diferenciar la Datura macho de la Datura hembra; ahora le pide que vaya hacia su planta ya madura y que busque en derredor una planta macho y una hembra. Le advierte que no puede elegir cualquier planta sino sólo entre aquellas que estén situadas dentro del territorio que le pertenece.

Este pedido de don Juan es aquello que retoman Deleuze y Guattari, con algunas variaciones, en la introducción del concepto de rizoma, con el objeto de caracterizar el principio de ruptura asignificante.

Cito del original:

“Ve primero a tu planta vieja y observa con cuidado el cauce hecho por la lluvia. A estas alturas, el agua ha de haber llevado muy lejos las semillas. Observa las zanjitas hechas por el desagüe y de ellas determina la dirección de la corriente. Luego encuentra la planta que esté creciendo en el punto más alejado a tu planta. Todas las plantas de yerba del diablo que crezcan en medio son tuyas. Más tarde, cuando vayan soltando semilla, puedes extender el tamaño de tu territorio siguiendo el cauce desde cada planta a lo largo del camino”. (Castaneda, 2010: 60).

Don Juan le da todo tipo de información a Carlos respecto de la yerba del diablo. Le enseña a cultivarla, le enseña a distinguirla, le enseña como extender su territorio y finalmente le enseña a trabajar con cada una de sus partes sin otro objeto que operar una ruptura en él. Es el sexto capítulo de *Las enseñanzas de don Juan* el que se consagra a la preparación de la raíz que, según narra el brujo, sirve para volar y obtener claridad. El viaje que obtiene Carlos al ingerirla es tan intenso, lo descoloca tanto, que el dolor físico cede al horror psicológico de no poder interpretar lo sucedido. Le cuesta creer que ha volado, le cuesta creer lo que ha visto, le cuesta creer que su cuerpo se haya desmembrado de esa forma, por lo que no sorprende que toda la última parte del capítulo se vaya en preguntas a don Juan respecto de si aquello tuvo realmente lugar o fue un producto de su fantasía. Castaneda le pregunta hasta el hartazgo si voló, le pide que lo entienda, que él quiere saber si voló así como vuela un pájaro o si voló como un enyerbado. Le pregunta respecto de que hubiera pasado si un observador externo lo hubiese visto en ese momento ¿lo vería volando realmente o lo vería tendido sobre el suelo desvariando? ¿Es real ese devenir o es pura fantasía? Don Juan le pide que no se gaste en interpretaciones, que no intente hacer coincidir esa experiencia con los marcos explicativos de los que dispone, que no intente salvar sus conceptos, que deje de significar de una vez por todas.

I.2 ¿Se puede dejar atrás la semiótica capitalista dominante?

En función de la relación de la ruptura asignificante con el acontecimiento, es decir, en función de la relación de la ruptura asignificante con aquello que irrumpe y que escapa de la voluntad de calco operante en el poder, es que se inserta la segunda cita a Castaneda en *Mil Mesetas*. Aparece en la meseta titulada *Sobre algunos regímenes de signos*. Los autores sostienen allí que para situarse en ese plano diagramático asignificante no alcanza con imitar un hablar loco que omite expresar el pronombre personal “yo”, ya que de esa forma no habremos superado realmente los condicionamientos operantes del poder y no seremos más que copias y permaneceremos por tanto inauténticos, artificiales. No se trata de eso aunque, se afirma, es necesario reconocer que muchos autores se han valido de este recurso como condición vital de producción. Sin embargo, también es concebible que se pueda seguir hablando como todo el mundo (pero asumiendo la ficcionalidad del yo) y haber abandonado igualmente su territorio. Vivir como aquello que ha dejado atrás las coordenadas del yo. ¿Es eso posible? Hay que tener cuidado:

“La significancia y la interpretación tienen la piel tan dura, forman con la subjetivación un compuesto tan pegajoso, que resulta fácil creer que se está fuera de ellas cuando aún continuamos segregándolas. A veces se denuncia la interpretación, pero ofreciendo un rostro tan significativo que a la vez se la está imponiendo al sujeto que, para sobrevivir, continúa nutriéndose de ella”. (Deleuze, Guattari, 2002: 141).

El contexto en que se encuentra el libro es la posibilidad política de ir más allá de la semiótica capitalista dominante, de poner en entredicho la hegemonía del significante. ¿cómo lo hacemos? Y la cita a Castaneda es absolutamente pertinente pues viene a poner en escena la praxis del maestro de brujería que pretende lograr que el iniciado cambie su manera de vivir y adopte el camino del guerrero. La vida de un guerrero emite un conjunto de signos que no parecen dotados de significancia, que se tejen en otras redes diferentes a las del hombre occidental contemporáneo.

Dicen los autores de *Mil mesetas*:

“Por supuesto, cuando se trata de destruir una semiótica dominante atmosférica, no es fácil una operación traductora. Uno de los intereses profundos de los libros de Castaneda, bajo la influencia de la droga o de otras cosas, y del cambio de atmósfera, es precisamente el de mostrar cómo el indio llega a combatir los mecanismos de interpretación para instaurar en su discípulo una semiótica presignificante o incluso un diagrama asignificante: ¡Para! ¡Me fatigas! ¡Experimenta en lugar de significar y de interpretar! ¡Encuentra tú mismo tus lugares, tus territorialidades, tus desterritorializaciones, tu régimen, tus líneas de fuga! ¡Semiotiza tú mismo en lugar de buscar en tu infancia prefabricada y en tu semiología de occidental...!, —Don Juan afirma que para ver necesariamente hay que detener el mundo. Detener el mundo expresa perfectamente ciertos estados de conciencia en el curso de los cuales la realidad de la vida cotidiana es modificada, y eso sucede precisamente porque la corriente de interpretaciones, de ordinario continua, es interrumpida por un conjunto de circunstancias extrañas a esa corriente”. (Deleuze, Guattari, 2002: 141)

La urgencia que demanda todo el sufrimiento innecesario de nuestro tiempo nos empuja a continuar el sendero que dejan abierto Deleuze y Guattari cuando mencionan la práctica de “parar el mundo” como instrumento para combatir nuestra semiótica dominante atmosférica, cuestión fundamental para que el acontecimiento pueda ocurrir. Deleuze y Guattari trabajan la semiótica a partir de la distinción de cuatro regímenes semióticos diferentes: el régimen presignificante, el régimen significativo, el régimen contrasignificante y el régimen semiótico postsignificante. Cito la síntesis que realizan sobre el final de la meseta, donde reagrupan lo dicho anteriormente:

“La semiótica presignificante, en la que la sobrecodificación que señala el privilegio del lenguaje se ejerce de una manera difusa: la enunciación es colectiva, los enunciados polívocos, las sustancias de expresión múltiples; la desterritorialización relativa está determinada por la confrontación de las territorialidades y de los linajes segmentarios que conjuran el aparato de Estado. La semiótica significativa, en la que la sobrecodificación es efectuada plenamente por el significativo y el aparato de Estado que lo emite; hay uniformización de la enunciación, unificación de la sustancia de expresión, control de los enunciados en un régimen de circularidad; la desterritorialización relativa es llevada aquí hasta el límite en una referencia constante y redundante del signo al signo. La semiótica contrasignificante, en la que la sobrecodificación es asegurada por el Número como forma de expresión o de enunciación, y por la Máquina de guerra de la que depende; la desterritorialización sigue una línea de destrucción o de abolición activa. La semiótica postsignificante, en la que la sobrecodificación es asegurada por la redundancia de la conciencia; se produce una subjetivación de la enunciación en una línea pasional que hace inmanente la organización de poder, y eleva la desterritorialización al absoluto, aunque de una manera todavía negativa”. (Deleuze, Guattari, 2002: 138).

Todas estas semióticas aparecen enlazadas en el cotidiano de los pueblos, en las

instituciones, en las conversaciones entre personas, en la relación con nosotros mismos. Un determinado momento histórico garantiza el predominio de una por sobre la otra. Toda semiótica es mixta y no hay por qué atribuirle un privilegio a la semiótica significativa, más bien es interesante pensar el agenciamiento por el cual una semiótica puede transformarse en la otra. Los autores denominan transformación analógica a aquellas modificaciones que hacen que una semiótica cualquiera se transforme en presignificante, simbólicas cuando se transforman en el régimen significativo, polémicas o estratégicas cuando hacen aparecer una semiótica contrasignificante y concienenciales o miméticas, cuando dan lugar a un régimen postsignificante.

Pero también tenemos las transformaciones diagramáticas, tal vez las más interesantes, que son aquellas donde los regímenes de signos desaparecen a favor de una desterritorialización absoluta positiva, que no se confunde con la semiótica postsignificante ni con las otras tres. Parar el mundo se refiere justamente, como lo mencionan los autores, a una transformación diagramática:

*“-¿Qué quiere usted decir con "parar el mundo"? -le susurré al oído.
Me lanzó una mirada feroz antes de responder que era una técnica practicada por quienes cazaban poder; una técnica por virtud de la cual el mundo, tal como lo conocemos, se derrumbaba.
(...)
-¿Para qué quería usted poder, don Juan?
-Soy como tú. No quería. No hallaba razón para tenerlo. Tuve todas las dudas que tú tienes y nunca seguí las instrucciones que me daban, o nunca creí seguirlas; sin embargo, pese a mi estupidez, junté suficiente poder, y un día mi poder personal hizo desplomarse el mundo.
-¿Pero para qué querría alguien parar el mundo?
-Nadie quiere, ésa es la cosa. Nada más ocurre. Y una vez que sabes cómo es parar el mundo, te das cuenta de que hay razón para ello. Verás, una de las artes del guerrero es derribar el mundo por una razón específica y luego restaurarlo para seguir viviendo.” (Castaneda, 2009:152, 194).*

Respecto de esta transformación diagramática¹, siguiendo el hilo de los eventos que

1 “En sí misma, una máquina abstracta no es más física o corporal que semiótica, es diagramática (ignora tanto más la distinción entre lo natural y lo artificial). Actúa por materia, y no por sustancia; por función, y no por forma. Las sustancias, las formas, son de expresión —o de contenido. Pero las funciones no están ya formadas —semióticamente, y las materias no están todavía —físicamente formadas. La máquina abstracta es la pura Función-Materia —el diagrama, independientemente de las formas y de las sustancias, de las expresiones y de los contenidos que va a distribuir”. (Deleuze, Guattari, 2002: 144).

llevan a parar el mundo, encontramos que un sábado 22 de mayo de 1971 Carlos Castaneda llega a Sonora, México, para ver nuevamente a don Juan Matus, con quien tenía contacto desde 1961, sin saber que en un chaparral desértico su vida se transformaría. Aquel día, luego de una prolongada serie de eventos concatenados, Castaneda logra parar el mundo y finalmente ver. Tal es el argumento de *Viaje a Ixtlán*, tercer libro publicado por el antropólogo donde se narra la trayectoria de los sucesos que conducen a dicho acontecimiento extraordinario. La publicación de éste representa un punto de inflexión respecto de los textos anteriores de Castaneda, pues el libro restituye una parte esencial de la enseñanza de don Juan que si bien se verbaliza desde los comienzos de sus encuentros durante los diez años anteriores, Castaneda no puede oír por no estar preparado². Movilizado por lo que era el tema de su tesis, tanto en *Las enseñanzas de don Juan* como en *Una realidad aparte* el relato de Castaneda vincula la cuestión de parar el mundo con los estados de realidad no ordinaria producidos por la ingesta de plantas psicotrópicas. En *Viaje a Ixtlán* la brujería alcanza un nuevo estatus, es alumbrada por otra luz³.

A partir del momento en que Castaneda logra ver va a darse cuenta que aquello que el brujo finalmente consigue en el transcurso de su camino es comprender que nuestra vida cotidiana, que aquello que llamamos realidad, es tan sólo una descripción entre muchas posibles, y no precisamente la más virtuosa. El movimiento general del libro pone entonces en perspectiva aquellas cuestiones planteadas previamente en *Las enseñanzas de don Juan* sobre la ingesta de plantas psicotrópicas, siendo ahora perfectamente nítido que éstas no son un fin en si mismo, sino tan solo un medio

2 “Al revisar la totalidad de mis notas de campo, advertí que don Juan me había dado la parte principal de la nueva descripción al principio mismo de nuestras relaciones (...) En mis obras anteriores, descarte esas partes de mis notas porque no se referían al uso de plantas psicotrópicas. Ahora las he reinstaurado en el panorama total de las enseñanzas de don Juan, y abarcan los primeros diecisiete capítulos de esta obra. Los últimos tres capítulos son las notas de campo relativas a los eventos que culminaron cuando logré parar el mundo” (Castaneda, 2009:14). Y también: “Así, como maestro de brujería, don Juan trató de describirme el mundo desde la primera vez que hablamos. Mi dificultad para asir sus conceptos y sus métodos derivaba del hecho de que las unidades de su descripción eran ajenas e incompatibles con las de la mía propia” (Castaneda, 2009: 10).

3 “Mi percepción del mundo a través de los efectos de estos psicotrópicos había sido tan extraña e impresionante que me vi forzado a asumir que tales estados eran la única vía para comunicar y aprender lo que don Juan trataba de enseñarme. Tal suposición era errónea”. (Castaneda, 2009 : 7)

transitorio para lograr aglutinar, mediante una experiencia de salida de las percepciones ordinarias, algo de aquellos fragmentos aún diseminados sobre “la otra realidad”, a la que reiteradamente se refiere don Juan, pero que no son accesibles inicialmente a la experimentación producto de la sensibilidad socialmente moldeada que sostiene al antropólogo (y que es sostenida a la vez por él, reafirmada en cada uno de sus actos cotidianos) y que inicialmente lo predispone a no aferrarse emocionalmente a otra percepción de la realidad que se oponga a la suya. Mediante un método que combina la palabra, la teatralidad y los ejercicios, don Juan intenta mostrarle que el mundo de la vida cotidiana no es real ni está allí como nosotros creemos; para un brujo la realidad o el mundo que todos conocemos es solamente una descripción.

Parar el mundo es el tema central de *Viaje a Ixtlán* y se propone como una techné del yo⁴ específica que transmite el brujo al aprendiz. Parar el mundo es de algún modo una culminación y un inicio, el gran acontecimiento, el fruto de un trabajo duro. Sin embargo, no hay que perder de vista que antes de llegar a parar el mundo el brujo llama al antropólogo a realizar un conjunto de operaciones infinitamente más pequeñas. Las enumero: tomar al mundo como un lugar misterioso, borrar nuestra historia personal, perder la importancia, tomar a la muerte como consejera, hacerse responsable, volverse cazador, volverse guerrero, ser inaccesible, romper las rutinas de la vida, hacerse accesible al poder, tener el ánimo de un guerrero, aprender a no hacer y, finalmente, encontrar un adversario que valga la pena. Pero me gustaría partir de más atrás, pues en el comienzo mismo de *Las enseñanzas de don Juan*, en aquel 23 de junio de 1961 en que Castaneda fecha el inicio de las enseñanzas⁵ el brujo insta al antropólogo a

4 “Las tecnologías del yo son un subgrupo de aquel grupo más general de tecnologías –que se compone también por tecnologías de producción, tecnologías de sistema de signos y de tecnologías de poder– que permiten al hombre producir un saber de sí mismo. De éstas tecnologías, Foucault dirá que “*permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser; obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad*” (Foucault, 2008, 45).

5 Inicio de las enseñanzas que en *Las enseñanzas de don Juan* no se condicen con el inicio de sus encuentros que llevan un tiempo ya; inicio de las enseñanzas que Castaneda ubicará más atrás aún en el tiempo en *Viaje a Ixtlán*, marcando un nuevo comienzo, al que volverá a resituar. Cuestión que ha sido observada por lectores interesados (y defraudados) convirtiéndose en fuente de agudas críticas. Algunos discípulos cercanos ven el asunto desde otra óptica: creen que éste hecho marca más bien el gesto final de Castaneda para evadir el origen, para recordar que es necesario borrar la historia personal.

encontrar un sitio donde descansar.

Los eventos se suceden así: cae la noche, y el maestro le dice que tiene que encontrar un lugar para descansar dentro de la habitación. No cualquier lugar, sino *su lugar*. Es menester que pruebe, que se arroje al suelo si es necesario para experimentar toda su extensión, la única regla es que deberá sentirlo como propio. Encontrar un lugar es un requisito primerísimo, de vital importancia; cuando lo encuentre podrá ir a descansar allí. La requisitoria, justifica don Juan, no es ociosa: en otro lugar estará debilitado, vulnerable. Cumplir con lo que don Juan pide le parece imposible. El antropólogo se queja de que las reglas son vagas e insiste en pedir explicaciones para saber cómo encontrar su sitio benéfico. Don Juan le dice: “si lo encuentras, lo sabrás”, o bien “si sucede, no preguntes que es”. Castaneda no lo comprende rápido: le pregunta, no sin cierta malicia, si su lugar para descansar es el lugar donde don Juan está sentado, lo que obliga a un maestro enfurecido a decir que no, que ese es su sitio, que tiene otros, pero especialmente que no hay regla para encontrar el propio, que lo que le recomienda es sentir todos los sitios posibles en derredor para determinar cuál es aquel sitio que lo potencia y cual el que lo debilita.

Castaneda lo busca durante toda la noche y se queda dormido en uno de los lugares donde percibe un cambio de color al que luego “prueba” y siente cómodo. Al despertar don Juan le anuncia el gran éxito de su búsqueda: no sólo ha encontrado el sitio benéfico sino también el sitio enemigo y los colores asociados a ambos. Durante la mañana siguiente emprenden una caminata por el chaparral y don Juan vuelve a traer la cuestión del sitio benéfico. El brujo le explica que hallar un sitio benéfico es una necesidad para un hombre en el desierto y que la técnica para encontrarlo consiste en cruzar los ojos para sentir;

“Don Juan me describió la técnica, cuyo perfeccionamiento llevaba años; consistía en forzar gradualmente a los ojos a ver por separado la misma imagen. La carencia de conversión en la imagen involucraba una percepción doble del mundo; esta doble percepción, según don Juan, daba a uno oportunidad de evaluar cambios en el entorno, que los ojos eran por lo común incapaces de percibir”. (Castaneda, 2009, 82).

Cruzar los ojos y lanzar miradas extremadamente cortas permite tener sensaciones insólitas. Sensaciones insólitas y no visiones insólitas puesto que el brujo no llama a

ver con los ojos sino a “sentir con los ojos”. Se busca arrancar al ojo del organismo, se busca un ojo desterritorializado que tenga visiones-afectos.

Castaneda comienza a lanzar las miradas rápidas y cree encontrar su sitio en medio de una zona llana, sin sombra y sin vegetación; pero cuando don Juan lo insta a explicarse sobre por qué ha elegido ese sitio el antropólogo le dice que ha visto algo así como un guijarro que emana un resplandor leve. Don Juan ríe a carcajadas y le dice que no, que no importa lo que vea, que daría igual que estuviera viendo un resplandor o cualquier otra cosa, que lo importante es lo que siente asociado a ese sitio.

“-El truco es sentir con los ojos -dijo-. Tu problema es el no saber qué sentir. Pero ya te vendrá, con la práctica.

-Quizá usted debería decirme, don Juan, qué es lo que debo sentir.

-Eso es imposible.

-¿Por qué?

-Nadie puede decirte lo que debes sentir. No es calor, ni luz, ni brillo, ni color. Es otra cosa.

-¿No puede usted describirla?

-No. Sólo puedo darte la técnica. Una vez que aprendas a separar las imágenes y veas dos de cada cosa, debes poner atención en el espacio entre las dos imágenes. Cualquier cambio digno de notarse ocurrirá allí, en ese espacio.

-¿Qué clase de cambios son?

-Eso no importa. El sentimiento que recibes es lo que cuenta. Cada hombre es distinto. Tú viste hoy un resplandor, pero eso no quería decir nada porque faltaba el sentimiento. No te puedo decir cómo sentirte. Eso debes aprenderlo tú solo”.

(Castaneda, 2009: 85)

Mirar entre las imágenes, agujerear la realidad, utilizar el cuerpo como un instrumento vibrátil que permita hacer pasar emociones o, lo que para nosotros es lo mismo, bloquear el aparato interpretativo para dar lugar a un proceso de experimentación donde prime otra razón, la del cuerpo. Existe un sitio benéfico que nos vigoriza y un sitio enemigo que nos debilita, es necesario buscarlo sintiendo y para ello contamos, entre otras, con la técnica de cruzar los ojos y mirar el “entre”, aquel umbral dónde una imagen deja de ser sin ser aún la otra. ¿Como sería el mundo donde las cosas son percibidas por el medio, dónde los ojos ya no reflejen ni representen nada sino que participen en la composición de afectos que nos son benéficos? Creemos que sería un mundo diferente, al igual que creemos que tal afirmación que niega el bien y el mal objetivo pero afirma la existencia de lo bueno y de lo malo en tanto afectos que nos debilitan o nos potencian (y que deben ser cuidadosamente compuestos) acercan las

enseñanzas de don Juan a la filosofía spinozista sobre la que emerge la teoría del acontecimiento de Deleuze y Guattari. El interés de los autores por Spinoza se juega, implícita o explícitamente, numerosas veces tanto en *Mil mesetas* como en otros libros. Entre ellos, nos gustaría quedarnos con las clases que imparte Deleuze en la Universidad de Vincennes entre noviembre de 1980 y marzo de 1981. ¿Qué hay en aquellas clases dedicadas al filósofo holandés? Una disyunción fundamental entre la diferencia moral del bien y del mal y la diferencia ética de lo bueno y lo malo. Deleuze es elocuente en este punto:

“Para mí hay dos diferencias fundamentales entre la moral y la ética, es decir, entre el arte de lo bueno y lo malo y la disciplina del bien y del mal. Creo que lo bueno y lo malo implican dos cosas que son hasta ininteligibles para la moral. Lo bueno y lo malo implican en primer lugar que hay entre los entes, es decir los existentes, una distinción cuantitativa. Lo bueno y lo malo es la idea de una distinción cuantitativa entre los entes, entre los existentes. ¿Pero qué cantidad, que extraña cantidad? La ética es fundamentalmente cuantitativa. Mi segunda idea es que lo bueno y lo malo designan una oposición cualitativa entre modos de existencia. Distinción cuantitativa entre los entes, oposición cualitativa entre los modos de existencia.(...) desde el punto de vista de la moral el malvado es alguien que se equivoca, es decir, que juzga mal. Se equivoca sobre la naturaleza del bien, juzga mal, hace un falso juicio. Desde el punto de vista de la ética creo que lo que llamamos “malo” es también falso. Pero he aquí que no se trata en absoluto de la misma concepción de lo falso (...) En todas las filosofías del juicio lo falso fue definido muy frecuentemente así: lo verdadero es la adecuación de la idea a la cosa, lo falso es la inadecuación de la idea a la cosa. Digo que hay un sentido completamente distinto de la palabra “falso”, que precisamente ya no concierne al juicio (...) Yo diría que es algo que es lo contrario del sistema del juicio. Es una especie de mundo de pruebas. Retomamos el modelo del cuerpo: “lo sorprendente es el cuerpo”. Son pruebas como físico-químicas. Y no probamos a alguien, es ese alguien quien no deja de ponerse a prueba: malogra su velocidad, malogra sus lentitudes...es inauténtico. Ustedes saben, esos días en que todo es desdicha para nosotros. Desde el momento en que nos levantamos nos damos un golpe. Nos damos un golpe, nos caemos, resbalamos, nos hacemos insultar en todas partes... Entonces nos volvemos cada vez más malvados. Estamos todo el tiempo en discordancia. El estar en discordancia es una manera de ser en nuestros días de desdicha. Nada marcha. Comenzó la mañana... ¡oh, la, la, cuándo va a terminar! ¡Qué jornada! Son las jornadas de lo inauténtico. Cada vez que voy demasiado rápido, me golpeo, cada vez que voy lentamente, resbalo. No hay nada que hacer. Más vale volver a acostarse. Pero acostándome, no sé lo que me pasa, es también horrible. Nada funciona, es el largo lamento, el largo lamento de lo inauténtico: ¡ay, soy un desgraciado! Como la moneda de oro: le tiran una gota de ácido y... ¡Ah! ¡Es la prueba! No es un juicio, es la prueba: ¿Qué puede una moneda de oro? No sabemos lo que puede un cuerpo. ¿Qué puede la moneda de oro que acaban de entregarme? ¿Soporta la prueba del ácido? Si es de oro auténtico, soporta.

Ven, la prueba físico-química se opone al juicio moral. Y yo diría que ustedes reconocen finalmente a aquellos que piensan en este sentido, se les llamó siempre “inmoralistas”. Introducen una distinción entre lo auténtico y lo inauténtico que no se superpone en absoluto a la distinción del bien y del mal. En absoluto. Es toda otra distinción, es muy diferente” (Deleuze, 2011:64,65, 66, 67)

Al leer los libros de Castaneda vemos hasta qué punto está inmerso en lo inauténtico: la vida de Carlos es un caos, su mundo cotidiano se está derrumbando. Los agenciamientos molares sobre los que se juega su vida no vislumbran salidas, están bloqueados, coagulados. Él mismo es quien se lo dice a don Juan cada vez que se quiebra y habla. Doy tres ejemplos para ilustrar el escenario: el primero referido a su relación con el estudio y con el trabajo, el segundo vinculado a sus amistades, el tercero en relación con las mujeres que han sido significativas para él. En cuanto a su relación con la carrera, él se siente comprometido con el estudio de la antropología y la idea de no estudiar antropología no forma parte de los cambios drásticos que siente que tiene que realizar. Pero sin embargo ve que el asunto no marcha, algo tiene que hacer. Entonces se va lejos, a estudiar a otra universidad fuera de Los Ángeles. Se inscribe en un programa de verano especialmente entusiasmado por el curso de un profesor de antropología y simultáneamente consigue trabajo como asistente de investigación con un psiquiatra que se propone realizar un análisis de contenido basado en extractos de algunas grabaciones con jóvenes a los cuales se los entrevista sobre expectativas no logradas, falta de comprensión en el ambiente familiar, amores frustrados⁶.

Durante el primer día de clases en la nueva universidad éste antropólogo “que iba muy bien vestido para ser antropólogo” deslumbra al foro estudiantil con sus credenciales y su preparación académica (con numerosas publicaciones incluidas). Deslumbra también porque en su clase el saber se mezcla con la insinuación sexual. Así, el discurso que explica que la elaboración de la chicha en los aymará de Perú y Bolivia era llevada a cabo por un grupo de sacerdotisas que eran consideradas como semidiosas y que tenían a su cargo transformar el maíz cocinado en una pasta lista para la fermentación masticando y escupiéndolo para añadir de esta manera una enzima que se encuentra en

6 La situación es de inspiración melvilleana: “Las grabaciones tenían más de cinco años y se iban a destruir, pero antes, se les asignaron a cada carrete de cintas cifras al azar, y siguiendo una tabla, el psiquiatra y sus asistentes recogían carretes y examinaban los extractos que podían ser analizados” (Castaneda, 2003: 67)

la saliva humana y que resulta imprescindible para el preparado, es intercalado con la declaración de que tuvo el privilegio de que lo invitaran a dormir con una de ellas y que puede sostener, por tanto, que ese arte de masticar les desarrolla los músculos de la garganta y de las mejillas a tal extremo que pueden hacer maravillas con ellos.

“La clase se enloqueció con las insinuaciones del profesor. La charla fue interrumpida por no menos de cinco minutos de risa y un bombardeo de preguntas que el profesor se negó a contestar, causando más risas” (Castaneda, 2003:73).

Igualmente le ocurre con el psiquiatra: una noche le golpea la puerta a Carlos a las tres de la mañana. Carlos lo invita a pasar y al ver su aspecto le pregunta cómo está. Le responde que mal, que no solo carga responsabilidad por los pacientes, por su beca de investigación, por su mujer y sus hijos, sino que ahora se le viene otro problema por “poner mi confianza en una puta de mierda”. Le dice que no hay nada más horrendo que la insensibilidad de las mujeres y que todas no son más que conchas. Le narra su historia con Teresa Manning que es la siguiente. Teresa es su hermosa y joven estudiante-secretaria. Desde el día en que ella ingresa a trabajar él intuye que ella tiene una atracción por él. Un día va al grano, se acerca a su escritorio y le dice que él sabe lo que ella quiere y, seguidamente, le da la llave de su apartamento frente a la universidad (él tenía un departamento en la ciudad, más allá de su casa en las afueras donde vivía con su esposa e hijos) y la cita a las 11:30 p.m;

“muy sumisamente, llegó a las once y media –continúo-. Entró sola, con su propia llave, y como sombrita se metió a la alcoba. Eso me excitó terriblemente. Sabía que no me iba a dar nada de lata. Ella sabía el papel que le correspondía. A lo mejor se durmió sobre la cama. O se quedó mirando la tele. Yo me metí en mi trabajo y no me importó un pedo lo que hacía. Sabía que la tenía presa” (Castaneda, 2003:70).

Sin embargo, lo peor sucede. Al momento en que entra a la pieza Teresa le salta encima intentando agarrarle los genitales. Él se asquea por el papel que ella interpreta e incluso siente ganas de golpearla. Sin embargo no le pide que se vaya; decide que para ocultar su imposibilidad de tener una erección (como sabía que iba a pasar) va a practicarle sexo oral. El resultado es aun peor:

“dijo que el sexo oral fue aún más horrendo y repugnante, y que estaba a punto de vomitar, cuando la mujer le dio una patada en la panza, lo echó de su propia cama, y luego lo llamó puto impotente (...) Quizás por mi fatiga, o por el tono mesmérico de su voz, o por la insensatez de la situación, pero todo creaba la ilusión de que lo que se escuchaba no era la voz del psiquiatra, sino la de uno de los machos suplicantes de sus grabaciones, quejándose de problemas menores que se vuelven asuntos gigantescos al hablar obsesivamente de ellos” (Castaneda, 2003: 71).

Pete y Rodrigo, los amigos que tiene Castaneda en Los Ángeles, resultan también extremadamente parecidos al psiquiatra y al profesor de antropología. Pete llega temblando un día a verlo todo golpeado, con la boca hinchada y el ojo morado, y le dice que Patricia, su esposa, ha ido durante el fin de semana a un encuentro de agentes de bienes raíces relacionado con su empleo:

*“-Pero, ¿se encuentra bien?- Le pregunté, sinceramente afligido.
-Claro que está bien –ladró-. Es una puta y una bestia y nada les pasa a las putas-bestias más que se las cogen y les gusta. (...) Todo estaba normal hoy – continuó mi amigo-. Entonces, esta mañana, al salir de la ducha, me chasqueó el culo con una toalla y eso es lo que me hizo ver que andaba cogiendo con alguien” (Castaneda, 2003, 74).*

Pete la agarra del cuello hasta que ella le confiesa que se ha estado acostando con su jefe. Seguidamente él va a la oficina de Patricia para agarrarse con el jefe, pero éste tiene guardaespaldas que le bloquean el paso. Ante la imposibilidad de dar con él, se larga a la calle; entra en una agencia de coches usados y le da una trompada al primer vendedor que viene a hablarle. Tiene la desgracia que el vendedor es un hombre fuerte que se levanta y lo golpea tirándolo al suelo.

Mientras narraba la historia allí en casa de Carlos,

“empezó a sollozar sin contenerse. Vomitó. Estaba hecho un desperdicio. Llamé a su mujer y en menos de diez minutos llegó al apartamento. Se puso de rodillas delante de Pete y le juró que lo amaba sólo a él, que todo lo demás que ella hacía eran imbecilidades y que el de ellos era un amor de vida o muerte. Los otros no eran nada. Ni siquiera los recordaba. Los dos se desahogaron en llantos, y desde luego se perdonaron. Patricia llevaba gafas oscuras para esconder el hematoma del ojo derecho que le había puesto Pete (Pete era zurdo). Los dos ni sabían ya que yo estaba allí, y se marcharon. Salieron abrazados, dejando la puerta abierta. La vida parecía continuar como siempre” (Castaneda, 2003: 75).

Un segundo ejemplo es el drama de Rodrigo Cummings, quien no deja de intentar

salir de Los Ángeles hacia Nueva York y no deja de fallar la salida. En efecto, Rodrigo había intentado varias veces atravesar en coche todo el país para ir hacia Nueva York y cada vez que lo hacía, el coche se le descomponía. Una vez, en las afueras de Los Ángeles, se le fundió el motor y decide hacer dedo de regreso a su casa, sin siquiera pensar que podría haberlo intentado hacia su destino, ya que estaba equidistante de ambos puntos. En otra ocasión su auto estaba en excelentes condiciones pero Rodrigo, luego de avanzar hacia San Bernardino, decide meterse en un cine a ver una película. Esa película, por razones que sólo Rodrigo conoce, le produce una nostalgia insuperable por Los Ángeles, por lo que regresa y llora frente a sus amigos diciendo que la ciudad ha construido una barrera a su alrededor y no lo deja salir. El último intento, el más desesperado, se da cuando decide llegar a Nueva York en avión con dinero prestado. Carlos se ofrece a llevarlo al aeropuerto, y luego de empacar sus valijas en el auto Rodrigo le dice que su vuelo no sale hasta las siete por lo que tienen tiempo aún de meterse en algún cine y de echarle un último vistazo a Hollywood Boulevard. Luego del paseo por aquel lugar que era centro de sus actividades, se meten al cine y salen cuando ya es tarde. Carlos quiere tomar la autopista pero Rodrigo lo convence de que tome la calle. El resultado final es el presumible: el avión despega ni bien ellos llegan al aeropuerto.

En términos afectivos, hay mujeres que han sido especiales en la vida de Carlos. Entre ellas podemos mencionar a Patricia Turner y Sandra Flanegan quienes además eran amigas entre sí. Patricia estudiaba teatro y música y tenía como sueño cantar en las comedias musicales de Broadway. Sandra era totalmente lo opuesto a Patricia. No le interesaba el canto sino el goce de los sentidos. El caso es que Carlos termina locamente enamorado de ambas y

“el resultado de nuestra relación a tres fue que al final casi nos destruimos. No estábamos preparados para tal maniobra. No sabíamos resolver los problemas de afecto, moralidad, obligación y de costumbres sociales. No podía abandonar a una por la otra, y ellas no podían dejarme. Un día, al final de un tremendo alboroto y de pura desesperación, los tres huimos en distintas direcciones, para nunca jamás volvernos a ver. Me sentí devastado” (Castaneda, 2003: 107).

¿Cómo salir pues de estas tramas que lo agotan y se llevan su vida? ¿Cómo no recaer en los mismos viejos errores que nacen de ponerse en situaciones imposibles,

golpeando y haciéndose golpear una y otra vez por la gente de su alrededor? ¿Cómo diferenciar lo bueno de lo malo? Aquí es donde don Juan tiene su palabra a decir. Le propone confeccionar un álbum de los sucesos memorables de su vida⁷. Le dice que le interesa su espíritu de coleccionista, pero que lo que colecciona son puras banalidades; aquellas revistas, discos, dagas, yelmos y banderas que él tiene no valen nada. O aun peor: no sólo son porquerías sino que también terminan por aprisionarlo a uno. Con esa clase de colecciones, dice don Juan, pasa como con las mascotas: no puedes irte de tu casa si tienes que andarlas cuidando. Otra colección, prosigue don Juan, es la que desarrolla el brujo-guerrero cuando compone su álbum con los sucesos memorables de su vida. Castaneda le dice que eso no tiene sentido puesto que todo suceso en su vida ha tenido un significado profundo para él. Don Juan le explica que no, que sólo algunos acontecimientos tienen la fuerza de cambiar algo en nosotros y que los sucesos que cambian nuestro curso son asuntos impersonales. Armar un álbum tal es necesariamente un acto de guerra pues apunta a destituir lo que los chamanes llaman la mente foránea, es decir, aquellos condicionamientos sociales, familiares, morales que disminuyen la voluntad de vivir. Carlos emprende la tarea de buscar aquellos acontecimientos que lo han marcado. Al tratar de recordar se da cuenta que no sabe por dónde empezar. Un mar de recuerdos y pensamientos disonantes cruzan por su mente de modo tal que ya no sabe si han sido significativos o no. Se frustra y termina por pensar que en realidad nada ha tenido ninguna importancia, que ha pasado la vida como un muerto-vivo, caminando y hablando, pero vacío por dentro. Al verlo frustrado Don Juan le dice:

“Debo decirte que la selección de lo que vas a incluir en el álbum no es cosa fácil. Es por esa razón que dije que hacer este álbum es un acto de guerra. Tienes que re-hacerte diez veces para saber que seleccionar” (Castaneda, 2003: 17).

Ese día deja el asunto y se queda dormido. No lo analiza durante un buen tiempo hasta

7 *“Según don Juan, los chamanes de su linaje estaban convencidos de que la colección de sucesos memorables era el vehículo para el ajuste emocional y energético necesario para aventurarse, en términos de percepción, a lo desconocido (...) Don Juan consideraba que coleccionar los sucesos memorables en sus vidas era para los chamanes la preparación para entrar en esa región concreta que llamaban el lado activo del infinito”* (Castaneda, 2003, 9).

que súbitamente, seis meses después, en medio de una charla a la que asistía, un espasmo nervioso lo sacude de la cabeza a los pies y siente la necesidad de volver a intentar componer su álbum de sucesos memorables. Se pone a trabajar en ello. Uno de los sucesos que decide hacer figurar a cualquier costo es el día en que se entera que lo admitieron en la escuela de estudios superiores de la U.C.L.A. Sin embargo, no sabe que estaba haciendo ese día. Sólo recuerda que salvo esa noticia no fue un día fuera de lo común y que, pasada la felicidad momentánea que produce el impacto de la misma, dejó rápidamente de sentirse orgulloso y feliz. Otro suceso que decide colocar en el álbum es el día en que casi contrae matrimonio con Kay Condor, otra mujer importante en su vida. Carlos alquila un frac gris y al presentarse en la iglesia se entera que Kay se ha arrepentido por medio de una carta que ella le envía. De ese día no recuerda si le entristeció que la bella Kay no se quisiera casar con él o le afectó la humillación de verse parado ahí con su frac gris en medio de toda esa gente.

“Éstos eran los únicos dos sucesos que era capaz de ver aisladamente y con claridad. Eran ejemplos pobres, pero después de machacar, había logrado adornarlos como cuentos de aceptación filosófica. Me consideré un ser sin verdaderos sentimientos, alguien que solamente tiene una visión intelectual acerca de todo. Tomando las metáforas de don Juan como modelo, hasta construí una propia: un ser que vive de forma indirecta en términos de lo que debería ser” (Castaneda, 2003: 19).

En la siguiente visita somete esta preselección a la consideración de don Juan. Don Juan declara que son puras tonterías pues estas historias están ligadas a Carlos como persona que piensa, siente, llora o no siente nada. Es él en el centro de todo. Los sucesos memorables del álbum del chamán no tienen nada que ver con el tiempo cronológico, se desconectan de él, son como una disyunción, un momento de pasaje. Tampoco tienen que ver con lo personal, aunque les ocurren a personas.

“-Voy a repetirte esto –me dijo-. Las historias del álbum del guerrero no son personales. Tu historia del día en que te admitieron a la escuela no es más que una afirmación de ti mismo en el centro de todo. Sientes, no sientes; te das cuenta, no te das cuenta. ¿Entiendes? Toda la historia tiene que ver contigo. -Sinceramente, no entiendo lo que quiere usted, don Juan –protesté-. Cada historia vista a través de los ojos del testigo, tiene que ser a fuerza, personal. -Claro, claro, por supuesto – me dijo sonriendo, disfrutando como siempre de mi

confusión-. Pero en ese caso no son historias para el álbum de un guerrero. Son historias con otros propósitos. Los sucesos memorables que buscamos tienen el toque oscuro de lo impersonal. Ese toque los impregna. No sé cómo explicártelo de otra forma.” (Castaneda, 2003: 20,21).

Carlos se queda pensando durante un rato sobre que significa este “toque oscuro de lo impersonal”, y asocia la cuestión de la oscuridad con lo mórbido. Es así que se lanza a contarle una historia de la niñez que es la siguiente. Un día uno de sus primos mayores que estudiaba medicina lo lleva a la morgue ya que, sostenía aquel primo, ver a los muertos es parte de la educación de uno en la medida en que nos muestra la transitoriedad de la vida. Carlos nunca había visto un cadáver y finalmente, luego de escuchar un rato a su primo, lo invade la curiosidad y va con él. El primo le muestra unos cadáveres que lo asustan mucho y el final de la visita se condice con el momento en que Carlos ve moverse un cuerpo cubierto con una sábana. El primo le explica que aquel hombre había muerto de tuberculosis y que sus pulmones habían sido afectados por bacilos que dejaban dentro agujeros llenos de aire y que el cuerpo, cuando el aire cambia de temperatura puede sufrir convulsiones como aquella. Minutos después, horrorizado, Carlos abandona el lugar. Luego de mirarlo fijamente, don Juan le dice que aun no llega, que esa historia todavía sigue siendo personal. Entonces Carlos lanza una segunda historia, la de un chico de dieciséis años que conoció en la escuela y que por una extraña enfermedad había crecido hasta los dos metros treinta de altura. Su corazón, sin embargo, no había crecido al mismo ritmo que su cuerpo por lo que termina muriendo de un paro cardíaco. Él va con otro chico a la funeraria donde el cadáver se encuentra y el dueño le muestra orgulloso el trabajo que ha realizado para hacer entrar al chico de dos metros treinta en un ataúd normal. Carlos menciona que este susto, a diferencia del de la primera historia, no es de repugnancia física sino de repugnancia psicológica. Don Juan dice que se acerca, pero que aun no lo consigue. Carlos piensa y narra una tercera historia, la de su mejor amigo Roy. Éste tenía un don para los negocios lo que termina convirtiéndolo en una persona extremadamente ambiciosa desde muy temprano, a punto tal de que su sueño desde chico era convertirse en el hombre más rico del mundo. Pero la competencia era atroz, por lo que progresivamente mantiene el sueño pero lo circunscribe a territorios más limitados (de

ser el hombre más rico del mundo pasa a querer ser el hombre más rico de Estados Unidos, luego a ser el hombre más rico de California y, ante la imposibilidad, intenta ser el hombre más rico de Woodland hills). Su ambición desmedida, sostiene Carlos, debió debilitar su salud y termina muriendo tempranamente de un aneurisma en el cerebro. Lo mira a don Juan en busca de aprobación y éste afirma que se acerca, pero que aun no toca el asunto de lo impersonal. Carlos le pide entonces un ejemplo de lo que tiene don Juan en su álbum y, en detrimento, don Juan le dice que va a hacer algo mejor, que le va a indicar un acontecimiento que el mismo Carlos le narró alguna vez y que si fuera él pondría sin dudarle en su álbum de sucesos memorables. Se trata de la historia de “figuras frente al espejo”. Se da años atrás, cuando estudiaba escultura en una escuela de bellas artes en Italia. Allí tenía un amigo escocés llamado Eddie que estudiaba para ser crítico de arte pero que, la mayor parte del tiempo se la pasaba en burdeles locales. Un día llega agitado al departamento de Carlos diciéndole que algo extraordinario le había ocurrido y que quiere compartirlo con él. Le dice que no se preocupe, que está todo pago, que él le quiere obsequiar este regalo que seguramente recordará toda la vida. Ante la insistencia de Carlos de que se calme y le explique, Eddie pasa a contarle que en un burdel ha encontrado una mujer llamada Madame Ludmila que hace una cosa increíble a la que denomina “figuras ante un espejo”. Eddie le dice que no puede perderse este acontecimiento. Lo conduce a un viejo edificio en las afueras y lo deja con Madame Ludmila. Ella le explica que figuras ante un espejo es sólo excitar, preparar. Se quita la bata roja que llevaba puesta y abre las puertas dobles de dos armarios que estaban uno junto al otro contra la pared. En cada puerta interior había colocado un espejo de cuerpo entero. Pone una música que recuerda una marcha de circo

“Y ahora: “figuras ante un espejo” –anunció Madame Ludmila mientras continuaba la música-. ¡Pierna, pierna, pierna! –dijo, dando una patada en el aire con una pierna y luego la otra al compás de la música. Tenía la mano derecha encima de la cabeza como una niña que se siente insegura de hacer bien los movimientos. -¡Vuelta, vuelta, vuelta! – dijo dando vueltas como un trompo-. ¡Culo, culo, culo! –dijo luego, mostrándole su trasero desnudo como una bailarina de cancán. (...)Una desesperanza y una soledad cuya existencia no conocía en mí, salió a la superficie desde lo más profundo de mi ser “ (Castaneda, 2003: 28).

Mientras Madame Ludmila iba repitiendo la secuencia la música se iba perdiendo lentamente a medida que la Vitrola se quedaba sin cuerda, lo que le producía a Carlos la sensación de que a cada momento la extraña bailarina se iba haciendo más y más pequeña. Antes del final del espectáculo, lo invade una sensación de angustia y soledad tan fuerte como inexplicable que hace que salga presuroso de aquella habitación, redoble el paso en la escalera y salga corriendo por la calle. Al final del relato Carlos se queda pensativo y le dice a don Juan que es una historia triste:

“Cierto, es una historia triste, igual que tus otras historias –contestó don Juan-, pero lo que la hace diferente y memorable es que nos afecta a cada uno de nosotros como seres humanos, no sólo a ti, como en tus otros cuentos. ¿No ves? Como Madame Ludmila, cada uno de nosotros, joven o viejo, de una manera u otra, está haciendo figuras ante un espejo. Haz cuenta de lo que sabes de la gente. Piensa en cualquier ser humano sobre esta tierra, y sabrás sin duda alguna, que no importa quién sea, o lo que piensen de ellos mismos; o lo que hagan, el resultado de sus acciones es siempre el mismo: insensatas figuras ante un espejo” (Castaneda, 2003: 29).

La danza que baila Madame Ludmila es la danza triste de una humanidad atrapada en una ficción subjetiva que no puede terminar sino en el gran hastío del mundo, en el gran hastío de uno mismo, en el límite dónde se revela la pretendida interioridad, el “ser uno mismo”, como discurso subyugante para la vida. Figuras ante un espejo como un acontecimiento verdaderamente impersonal en su vida, aquel que don Juan le dice a Carlos que debe rescatar entre un mar de recuerdos yoicos. Lo que se pone en juego con el concepto de impersonal es la cuestión de afectos que no se refieren al hombre replegado en sí mismo, colocado como centro gravitatorio de todo lo que ocurre, sino más bien a la composición de afectos que están expuestos en un afuera con el que conectan y que ponen en entredicho al Significante. El espejo, la música salida de la vitrola y el baile hipnótico de Madame Ludmila como experiencia de lo impersonal que momentáneamente hace temblar al yo.

Lo impersonal como el despliegue del cuerpo en un estremecimiento o en una corriente que amenaza con arrasar todo proyecto de cálculo y apropiación. El cuerpo, abordado por lo impersonal, alucina borrar la insatisfacción acumulada por años, evitar

las demandas al otro, los lugares comunes revisitados hasta el hartazgo, poder ir un día más allá de la alienación laboral, la deuda, el deber, el dolor, la culpa. Mas allá del yo...

La palabra impersonal no aparece recurrentemente en *Mil mesetas*. Tan solo cinco veces en el libro se las ingenia para conectar lo político con el cuerpo, los afectos con la subjetivación y el devenir. La última aparición del concepto en el libro exuda un vitalismo que deja ver el amor de Deleuze por aquellos autores que retrató durante sus clases en Vincennes, su amor por Spinoza y Nietzsche. Se lee allí:

“—saturar cada átomo, y para ello hay que eliminar, eliminar todo lo que es semejanza y analogía, pero también —ponerlo todo: eliminar todo lo que excede el momento, pero poner todo lo que incluye —y el momento no es lo instantáneo, es la haecceidad, en la que uno se introduce, y que se introduce en otras haecceidades por transparencia. Estar a la hora del mundo. Esa es la relación entre imperceptible, indiscernible, impersonal, las tres virtudes. Reducirse a una línea abstracta, a un trazo, para encontrar su zona de indiscernibilidad con otros trazos, y entrar así en la haecceidad como en la impersonalidad del creador. Entonces uno es como la hierba: ha creado una multitud, ha hecho de todo el mundo un devenir, puesto que ha creado un mundo necesariamente comunicante, puesto que ha suprimido de sí mismo todo lo que le impedía circular entre las cosas, y crecer en medio de ellas. Ha cambiado el —todo, el artículo indefinido, el infinitivo-devenir y el nombre propio al que uno está reducido. Saturar, eliminar, ponerlo todo” (Deleuze, Guattari, 2002: 282).

Creemos que esta interpretación sobre lo impersonal ayuda a comprender mejor a que se refiere el indio cuando le dice al antropólogo que todo acontecimiento digno de figurar en el álbum de un guerrero tiene ese toque oscuro de lo impersonal. Es un llamamiento a eliminar la analogía y la semejanza para liberarse de la cárcel de yo y así abrirse a la multiplicidad del devenir. Es un punto más desde donde se anuda la vocación del maestro de producir en el discípulo esa ruptura asignificante, de crear la posibilidad de trazarse en un diagrama asignificante. Ahora bien ¿Qué es esta metáfora de las figuras ante un espejo? Para pensar esta pregunta tal vez sea necesario concebir al espejo, al modo de Borges, como el lugar donde empieza y acaba un espacio inhabitable de reflejos, el temblor frente a la imitación desplazada o deformada, o tal vez también como superficie que disfuma ese rostro que mira y es mirado multiplicando hasta la fatalidad la banalidad del mundo en una incesante telaraña. El espejo también como lugar dónde todo acontece y nada se recuerda.

Dice Borges al final del poema “*Los espejos*” que:

*“Dios ha creado las noches que se arman
de sueños y las formas del espejo
para que el hombre sienta que es reflejo
y vanidad. Por eso nos alarman”. (Borges, 1974 : 819)*

En el poema “*Al espejo*” Borges se expresa así:

*“¿Por qué persistes, incesante espejo?
¿Por qué duplicas, misterioso hermano,
el menor movimiento de mi mano?
¿Por qué en la sombra el súbito reflejo?*

*Eres el otro yo de que habla el griego
y acechas desde siempre. En la tersura
del agua incierta o del cristal que dura
me buscas y es inútil estar ciego.*

*El hecho de no verte y de saberte
te agrega horror, cosa de magia que osas
multiplicar la cifra de las cosas que somos y que abarcan nuestra suerte.
Cuando esté muerto, copiarás a otro
y luego a otro, a otro, a otro, a otro...”(Borges, 1974: 1134)*

¿Qué sucede con Castaneda en aquel momento en que Madame Ludmila despliega su arte? Sostenemos que ha logrado hacer la experiencia de la otredad mediante la angustia. Uno de los méritos de *Inconformidad*, de Marcelo Percia es pensar la angustia como afección anticapitalista y esto es lo que nos interesa del relato de Castaneda. Angustia que en Percia no se confunde con ansiedad, tristeza, frustración, nostalgia, temor o consternación. Angustia que posee un potencial emancipador cuando se encuentra despojada de la ansiedad y de la culpa. Angustia que, en nuestros tiempos modernos, en lugar de tender hacia la soledad comunitaria se ha transformado en una de las herramientas disciplinarias del capitalismo que en un doble movimiento fabrica la carencia y extiende sus manos repletas de antidepresivos, tranquilizantes, terapias, coaching y estratagemas para demostrar que uno es y debe hacerse responsable por lo que (le) pasa. Capitalismo de la deuda, capitalismo de la culpa. Más que preocuparnos

por el sujeto, debemos preguntarnos por la ficción que ocupa el lugar del sujeto. El neoliberalismo es no sólo una etapa del modo de producción capitalista que produce miseria a partir de flujos desterritorializados de capital, es también un régimen de signos que reclama la felicidad a cualquier precio. Cruel imperativo en el que vivimos hoy que nos exige ser felices en el mundo tal cual está, tal cual nos rodea. Felicidad igualada al consumo, consumidor inmediatamente consumido por la mercancía. ¡Consume, consume, consume, no pares, no te detengas!, grita el miedo, el miedo molar desde los nudos de irradiación del poder. El Estado y la codificación, los medios de (in)comunicación masivos que no cesan de obturar la posibilidad de constitución de un pueblo.

Sobre esas curvas mortíferas se yerguen un sinnúmero de cuerpos medicalizados, atribuidos, consumidos por dentro y presos en el afuera, pero sin la experiencia de la angustia. Esos cuerpos pululan en los campos de la ansiedad, de la ira, de la pereza, de la culpa, del miedo o de la venganza, pero no han llegado a lo impersonal de la angustia.

Escribe Marcelo Percia:

“Angustia: afección del límite, de la línea siempre desmarcada, no del camino de la experiencia ni del hilo de un relato, afección que pide un cuerpo y que llama a la palabra(...) Angustia, infinitivo de la vida humana: es silencio y soledad. No hay deseo sin la intervención de ese vacío. El deseo no busca la posesión, sino el buscar. El deseo vive como neutro impersonal sin compromisos con una meta anticipada. El deseo tampoco se posee, se da o se aloja, provisorio, en su paso hacia lo otro. El deseo conjuga inconformidad” (Percia, 2011: 212, 215).

Escribe igualmente Castaneda:

“-La tristeza para los chamanes no es personal -dijo don Juan, de nuevo entrando en mis pensamientos-. No es en realidad tristeza. Es una ola de energía que llega desde lo profundo del cosmos y golpea a los chamanes cuando están receptivos, cuando son como radios, capaces de atraer las ondas. Los chamanes de tiempos antiguos, los que nos dieron el formato entero del chamanismo, creían que hay tristeza en el universo, como una fuerza, una condición como la luz, como el intento, y que esa fuerza perenne actúa, sobre todo en los chamanes porque ya no tienen escudos de defensa. Ya no pueden esconderse detrás de sus amigos o de sus estudios. Ya no pueden esconderse detrás del amor o del odio, o la felicidad, o la desgracia. No pueden esconderse detrás de nada.

La condición de los chamanes -siguió don Juan-, es que la tristeza para ellos es abstracta. No viene de codiciar o de necesitar algo o de la importancia personal. No viene del yo. Viene del infinito. La tristeza que sientes por no haberle dado las gracias a tu amigo ya tiende hacia esa dirección” (Castaneda, 2003: 83).

A él el cachetazo del acontecimiento le sacudió la vida, le hizo entrar en otra edad del alma. Pero no instantáneamente: Carlos vuelve a re-inscribirse en las mismas prácticas, en los mismos ambientes, con la misma gente. Sin embargo el acontecimiento deja una cicatriz en el alma que lejos de suturarse se expande, busca complicidades, se niega a desaparecer manifestándose como un fantasma que vuelve y sueña con infectarlo todo con su nombre; o como en el caso de aquellas plantas perennes el acontecimiento parece necesitar liberarse de todo lo que es accesorio para soportar la crudeza del invierno, el frío glacial que paraliza, y lo hace gracias a que tiene un plan: aguardar, juntar fuerzas y esperar por un aliado para hacer alianza y devenir. Y allí está don Juan, su aliado, su amigo en tanto enemigo que hace la guerra a su favor; está allí intentando que pare el mundo, intentando que reagrupe las fuerzas que lo componen para animarse a trazarse en un nuevo plan. ¿Es eso posible?

Capítulo II. LO TONAL Y LO NAGUAL

II.1 Plan, lugar, colectivo

La tercera mención a Castaneda se produce cuando se trabaja el concepto de cuerpo sin órganos y hace referencia a su relación con la cuestión de lo tonal y de lo nagual que son conceptos fundamentales en la cosmogonía de don Juan. La mención aparece en la meseta titulada *¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?*, que se ubica inmediatamente después de *Sobre algunos regímenes de signos* y viene a continuar el problema que se despliega allí respecto de la ruptura asignificante y la posibilidad de parar el mundo.

Deleuze y Guattari escriben lo que se lee a continuación:

*“Castaneda describe una larga experimentación (tanto da que se trate del peyote o de otra cosa): retengamos, de momento, como el indio le obliga primero a buscar un lugar, operación ya difícil; luego a encontrar aliados; luego, a renunciar progresivamente a la interpretación, a construir flujo por flujo y segmento por segmento las líneas de experimentación, devenir-animal, devenir-molecular, etc. Pues el CsO es todo eso: necesariamente un Lugar, necesariamente un Plan, necesariamente un Colectivo (agenciando elementos, cosas, vegetales, animales, herramientas, hombres, potencias, fragmentos de todo eso; pues no puede hablarse de mi cuerpo sin órganos, sino de yo en él, lo que queda de mí, inalterable y cambiando de forma, franqueando umbrales). Al hilo de los libros de Castaneda es muy posible que el lector se ponga a dudar de la existencia del indio Don Juan, y de muchas otras cosas. Pero eso no tiene ninguna importancia. Tanto mejor si esos libros son la exposición de un sincretismo más bien que una etnografía, y un protocolo de experiencia más bien que un informe de una iniciación. Así, el cuarto libro, *Historias de poder*, trata de la distinción viviente entre Tonal y Nagual. Lo tonal parece tener una extensión heteróclita: es el organismo, pero también todo lo que está organizado y es organizador: también es la significancia, todo lo que es significativo y significado, todo lo que es susceptible de interpretación, de explicación, todo lo que es memorizable bajo la forma de algo que recuerda a otra cosa; por último, es el Yo, el sujeto, la persona, individual, social o histórica, y todos los sentimientos correspondientes. En resumen, lo tonal es todo, incluido Dios, el juicio de Dios, puesto que construye las reglas mediante las cuales aprehende el mundo, así, pues, crea el mundo por así decir. Y sin embargo, lo tonal sólo es una isla. Pues lo nagual también es todo. Y es el mismo todo, pero en tales condiciones que el cuerpo sin órganos ha sustituido al organismo, la experimentación ha sustituido a toda interpretación, de la que ya no tiene necesidad. Los flujos de intensidad, sus fluidos, sus fibras, sus continuums y sus conjunciones de afectos, el viento, una segmentación fina, las*

micropercepciones han sustituido al mundo del sujeto. Los devenires, devenires-animales, devenires-moleculares, sustituyen a la historia, individual o general. De hecho, lo tonal no es tan heteróclito como parece: comprende el conjunto de estratos y todo lo que puede estar relacionado con ellos, la organización del organismo, las interpretaciones y las explicaciones de lo significable, los movimientos de subjetivación. Lo nagual, por el contrario, deshace los estratos. Ya no es un organismo que funciona, sino un CsO que se construye. Ya no son actos que hay que explicar, sueños o fantasmas que hay que interpretar, recuerdos de infancia que hay que recordar, palabras que hay que hacer significar, sino colores y sonidos, devenires e intensidades (...) Ya no es un Yo que siente, actúa y se acuerda, es una bruma brillante, un vaho amarillo e inquietante que tiene afectos y experimenta movimientos, velocidades. Pero lo importante es que lo tonal no se deshace destruyéndolo de golpe. Hay que rebajarlo, reducirlo, limpiarlo, pero sólo en determinados momentos. Hay que conservarlo para sobrevivir, para desviar el asalto de lo nagual. Porque un nagual que irrumpiera, que destruyera lo tonal, un cuerpo sin órganos que rompiera todos los estratos, se convertiría inmediatamente en cuerpo de nada, autodestrucción pura sin otra salida que la muerte: lo tonal debe ser protegido a toda costa". (Deleuze y Guattari, 2002: 176,177).

La mención a Castaneda es nuevamente crucial porque los autores se encuentran en el corazón de la reflexión sobre cómo ir más allá de los procesos de subjetivación hegemónicos cuando trabajan la noción de cuerpo sin órganos y, de repente, nos traen los libros de Castaneda para retomar dos asuntos esenciales: en primer lugar, en ésta cita que se encuentra al final del capítulo pero ya desde el primer párrafo del mismo, se sostiene que el cuerpo sin órganos no debe ser pensado como una noción sino experimentado en un conjunto de prácticas y, evidentemente, lo que sucede con don Juan encarna una forma de responder a la pregunta que titula la meseta: *¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?* La segunda cuestión por el que aparecen los libros de Castaneda es porque ejemplifican bien la idea deleuziana/guattariana de "yo en él". El cuerpo sin órganos no es del orden del tener, sino del orden del agenciamiento: un cuerpo sin órganos sólo alberga intensidades; es el deseo mismo a condición de entender el deseo como producción deseante⁸.

Se puede afirmar que ya desde *El Anti-Edipo*, el primer tomo de *Capitalismo y esquizofrenia*, se trabaja la idea que desde Platón hasta Kant, y desde Freud a Lacan, se

8 Se lee en *Mil Mesetas*: "El CsO es el campo de inmanencia del deseo, el plan de consistencia propio del deseo (justo donde el deseo se define como proceso de producción, sin referencia a ninguna instancia externa, carencia que vendría a socavarlo, placer que vendría a colmarlo" (Deleuze, Guattari, 2002: 159).

establecieron los lazos de una concepción idealista del deseo que vincula a éste con la carencia de un objeto deseado. Es así que en esta tradición, a pesar de sus diferencias pero en todos los casos, se extrae un objeto como si fuera el objeto de deseo y no se percibe que el sujeto no desea una cosa, ni un conjunto de cosas sino que se desea *en un conjunto cosas*. Al respecto, si bien Freud postula la hipótesis del inconsciente para dar cuenta del deseo, él comete, desde la óptica de los autores, el error de ligarlo a la figura de Edipo de forma tal que termina por alejarlo de la función productiva circunscribiéndolo en una función representativa. El inconsciente deja de ser una fábrica para pasar a ser un teatro en el cual se pone en juego el deseo mediante un escenario triangular donde se presenta eternamente la tríada "papá-mamá-yo".

La redefinición de los postulados psicoanalíticos que se proponen a partir del primer tomo de *Capitalismo y esquizofrenia* aspiran a desligar los investimentos libidinales del tradicional "familiarismo" psicoanalítico para volcarlos sobre la catexis de las formaciones sociales. En este sentido, se considera que sobre la realidad se despliegan simultáneamente dos tipos de agenciamientos. Por un lado, los agenciamientos preconscientes de interés de clase y, por el otro, los agenciamientos libidinales de deseo. Es menester comprender que este despliegue que las máquinas deseantes⁹ producen sobre las máquinas sociales puede proceder a cargar el campo social mediante investimentos reaccionarios o revolucionarios. Sin embargo, no necesariamente los agenciamientos son idénticos en ambos planos, de forma tal que un investimento preconsciente de tipo revolucionario puede estar doblado por un investimento del deseo de tipo reaccionario. Cómo se sabe, esta crítica se dirige tanto al psicoanálisis como, y tal vez especialmente, a la ortodoxia marxista que buscando ejercer una crítica al capitalismo global, termina remitiéndola a un centro esencial sobre el cual giran aspectos accesorios. De este modo, la economía sería el ámbito esencial de las contradicciones y, por ejemplo, el desprecio de los homosexuales, el racismo o el machismo serían eventos secundarios y tolerables en el corto o mediano plazo en la primerísima lucha contra la burguesía, tan sólo contradicciones de segundo o tercer

9 “Encuentro muy ventajoso partir de una teoría del deseo que lo considere como algo perteneciente a sistemas maquínicos altamente diferenciados y elaborados. Cuando digo maquínico no me refiero a mecánico, ni a máquinas técnicas. Las máquinas técnicas existen, pero hay también máquinas sociales, máquinas estéticas, máquinas teóricas, etc”. (Guattari, 2013: 349)

término que se deben tolerar en función de la resolución del problema fundamental. Creemos que la concepción política que permite ésta doblez es definitivamente reaccionaria.

Tal como lo afirma Esther Diaz (1999), Deleuze sostiene que existe una codificación del deseo por parte del poder para lograr que este se torne manejable, previsible o, lo que es lo mismo, despotenciado. En este sentido, el problema del inconsciente no es un problema de generaciones sino de población. ¿Qué distribuciones alcanza un inconsciente individual o colectivo? ¿Qué clase de signos están presentes en los agenciamientos inconscientes? Al respecto, podemos decir que dos posiciones coexistirán en toda máquina deseante: la posición masa y la posición manada. En la primera se establecerá una red entre signos donde todo signo remite a un significante mayor. Así, la posición de masa se construye como una máquina semiótica-significante donde se articula una red de signos que remiten a un significante que puede tomar la forma, en el ámbito social, del padre, del jefe o del partido. Por otro lado, en oposición a la masa, encontramos la posición manada. Respecto de ella se establece que es la máquina semiótica asignificante, el sistema signo-partícula. Clínicamente hablando, si la posición masa es representada por el polo paranoico, la posición de manada guarda relación con el polo esquizofrénico (Deleuze, 2009). No hay que olvidar sin embargo que masa y manada son conjuntos heterogéneos: hay partículas de manada siempre dispuestas a cristalizarse y expandirse en la masa y viceversa.

Respecto del montaje psicoanalítico del complejo de Edipo sostendrán que éste funciona como una máquina de obturación de las fugas hacia la manada reconduciéndolas hacia la masa. Por tanto, se sostiene al comienzo de *El Anti-Edipo* (1994), que es una pena haber dicho "el Ello", haberlo tratado como una tercera persona objetivable. El ello no es la interioridad psíquica del individuo sino que es, por el contrario, la condición de producción del individuo.

En el CsO "*velamos, dormimos y combatimos*", escriben Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas*. Y también, de forma más extensa, escriben que no hay que perder de vista que el CsO es del orden de lo experimental y, como tal, se puede fallar. Proliferan en el capítulo ejemplos sobre composiciones fallidas: el cuerpo sin órganos del hipocóndrico, del masoquista, del esquizofrénico, del drogadicto. Éstos cuerpos

fallados, vacíos, doloríficos (y tantas otras uniones posibles) son aquello que debemos evitar. Se establece que mientras que la sabiduría es el precepto necesario en la moral, la prudencia es la regla práctica con la que componer toda experimentación que encuentra en la distinción entre los afectos alegres y tristes la regla ética para sopesar aquello que pasa. “*Todos los cuerpos sin órganos le rinden homenaje a Spinoza*”, dicen los autores. Es evidente.

La meseta *¿cómo hacerse un cuerpo sin órganos?* aparece como una contestación, como la propuesta de acción misma, ante el precipicio al que nos asomábamos en la meseta anterior al trazar la posibilidad de vivir en un diagrama asignificante. Aquí la experimentación sustituye a la interpretación, el cuerpo se libera de la prisión del organismo; se lanzan proposiciones de todo tipo que engloban los cuerpos, los saberes, los poderes, las posibilidades de vivir en otro futuro resistiendo en el presente:

“Por qué no caminar con la cabeza, cantar con los senos nasales, ver con la piel, respirar con el vientre, Cosa simple, Entidad, Cuerpo lleno, Viaje inmóvil, Anorexia, Visión cutánea, Yoga, Krishna, Love, Experimentación. Donde el psicoanálisis dice: Deteneos, recobrad vuestro yo, habría que decir: Vayamos todavía más lejos, todavía no hemos encontrado nuestro CsO, deshecho suficientemente nuestro yo. Sustituid la anamnesis por el olvido, la interpretación por la experimentación. Encontrad vuestro cuerpo sin órganos, sed capaces de hacerlo, es una cuestión de vida o de muerte, de juventud o de vejez, de tristeza o de alegría. Todo se juega a ese nivel”. (Deleuze, Guattari 2002: 156,157)

Se trata de experimentación y no de interpretación ni de significación. No hay que confundir lo que pasa sobre el CsO y la forma de hacerse uno. Se puede fracasar dos veces: fracaso referido a la constitución del CsO, pero también fracaso referido a lo que puebla. Incluso se puede escoger el Lugar, el Colectivo, la Potencia y, luego, sorprendentemente, encontrar que nada pasa. Nos sentimos bloqueados, no sabemos lo que nos pasa, pero sabemos que algo anda mal. Dicen los autores:

“Bloquear, estar bloqueado, ¿no es todavía una intensidad? En cada caso, hay que definir lo que pasa y no pasa, lo que hace pasar e impide pasar. (...) El cuerpo no es más que un conjunto de válvulas, cámaras, esclusas, recipientes o vasos comunicantes: un nombre propio para cada uno, poblamiento del CsO, Metrópolis, que hay que manejar con látigo. ¿Qué puebla, qué pasa y qué bloquea? (...) Un CsO está hecho de tal forma que sólo puede ser ocupado, poblado por intensidades. Sólo las intensidades pasan y circulan”.(Deleuze, Guattari 2002: 158)

Volviendo sobre la pregunta spinozista ¿qué es lo que puede un cuerpo?, Deleuze y Guattari plantearán una concepción cinética de los mismos, definiendo todo cuerpo a partir de una relación de velocidades y lentitudes entre elementos. Cartografiar un cuerpo: delimitar sus zonas de intensidad mediante líneas constituidas a partir de ejes y vectores; establecer gradientes y umbrales a partir de los cuales algo deviene. Registrar dichas zonas de intensidad y sus migraciones, variaciones, desapariciones, sus anexiones, fusiones, transformaciones, tal es la tarea del esquizoanálisis cuando opera por cartografía.

Respecto de ésta técnica, se sostiene que lo que constituye una cartografía son las líneas. Nosotros mismos estamos hechos de líneas, un grupo es un entramado de líneas y no encontramos más que líneas en los territorios que trazan los animales. Sobre este punto, es necesario remarcar que estas líneas que componen un cuerpo no preexisten sino que son suturas momentáneas en la trayectoria de una vida. De este modo, la función clínica girará alrededor de la efectuación de ésta cartografía. ¿Cómo se expresa una cartografía? Se expresa esencialmente trazando líneas que permitan identificar las latitudes y las longitudes de alguien. Las líneas que se deben trazar se clasifican en tres tipos: por un lado, líneas de segmentariedades duras, que son aquellas que distribuyen la realidad en forma binaria conformando parejas que se remiten bidireccionalmente; en segundo lugar, tendremos líneas de segmentariedad flexible o fisura que introducen cortes en lo binario haciendo aparecer la figura del doble y, finalmente, existen líneas de fuga que dan cuenta de la ambigüedad de la segmentariedad flexible, y posibilitan la figura de lo clandestino. Lo que tiene de interesante la tercera línea es que nos arrastra a un proceso de individuación sin subjetividad, nos arrastra hacia algo que ya no puede ser llamado sujeto.

No se trata de suprimir las líneas de segmentariedad dura (pues así un cuerpo no tendría asidero) sino de componer singularmente las intensidades, de encontrar las intensidades que más convienen a un cuerpo, pues una intensidad que sirve para alguien puede muy bien ser ruinosa para otra persona. Ésta división del cuerpo a partir de latitudes y longitudes permite que un cuerpo no se defina por la forma que porta, ni por los órganos que posee como así tampoco por las funciones que cumple. La longitud de un cuerpo –individual o social- tiene que ver con las relaciones de velocidad y

lentitud, de movimiento y reposo, que establecen los elementos materiales de dicho cuerpo. La latitud de un cuerpo comprende los afectos de los que es capaz según tal grado de potencia, o más bien según los límites de ese grado.

“La latitud está hecha de partes intensivas bajo una capacidad, como la longitud de partes extensivas bajo una relación”. (Deleuze, Guattari, 2002: 261).

Nada sabemos de un cuerpo mientras no sepamos qué puede, cuáles son sus afectos, cómo pueden o no componerse éstos afectos con otros afectos, con los afectos de otro cuerpo, bien para destruirlo o ser destruido por él, bien para componer con él un tercer cuerpo más potente que ya no es el cuerpo de ninguno pero los desterritorializa a ambos. Hacer una cartografía implica trazar el cruce que forman estas líneas, seguirlas a partir de sus encuentros y mutaciones respectivas. Cartografiar implica entonces descubrir las zonas de intensidad del cuerpo, los grupos, las poblaciones y las especies que nos habitan.

Asimismo se establece que los devenires colectivos necesariamente chocan con las formaciones molares hegemónicas de una sociedad en un momento histórico determinado impugnando sus valores de referencia. Los devenires colectivos son verdaderas máquinas de guerra -que pueden ser tanto políticas como artísticas o científicas- que impugnan las relaciones espacio-temporales vigentes abriendo paso a aquello que Nietzsche llamó “lo intempestivo”.

Se sostiene con especial cuidado en *Mil mesetas* que como en el caso del cuerpo, así también puede cartografiarse el campo social y, para ello, se procede a brindarnos un ejemplo de cada caso. Respecto del cuerpo, se retoma al masoquismo para focalizarse en la relación entre el caballo y el domador como juego que no tiene que ver con el fantasma en su triple acepción de la “*carencia interior, lo trascendente superior o lo exterior aparente*”. Descartan la idea de que el masoquista imite al caballo y que en la figura del caballo puedan leerse los “papá/mamá” psicoanalíticos. Crean que allí se juega más bien un devenir-caballo del masoquista. Deleuze y Guattari plantean que hay dos series: la del caballo (fuerza innata, fuerza transmitida por el hombre), la del masoquista (fuerza transmitida por el caballo, fuerza innata del hombre). La

“equitante”, “el amo”, es quien asegura el paso de una serie a la otra y la inversión de los signos.

“El masoquista ha construido todo un agenciamiento que traza y ocupa a la vez el campo de inmanencia del deseo, constituyendo consigo mismo, el caballo y la maîtresse, un cuerpo sin órganos o plan de consistencia”. (Deleuze, Guattari, 2002, 161)

Sobre este punto es interesante leer *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel* de Deleuze, pues dicho trabajo responde a una problemática que empuja al autor no sólo a aquel ensayo sino que se prolonga también en *Mil mesetas*. La problemática en cuestión es el desarrollo de una ética fundada en la potencia singular que se contraponga a la forma moral dominante que exige que obremos según nuestra esencia: la idea que se cuestiona no es otra que la de fundamento, y se piensa allí como los cuerpos, individuales y colectivos, pueden encontrar un más allá de las formas de opresión actual.

La ley es una figura que se pone en juego ininterrumpidamente en toda idea de fundamento. En su imagen clásica, la ley se desenvuelve entre su principio y sus consecuencias. Respecto de su principio, la ley está subordinada a la idea más general de Bien; respecto de sus consecuencias, aparecerá ligada a la idea de lo Mejor. Deleuze llamará al primer movimiento (el que refiere a fundar la ley sobre un Bien superior) *ironía* y llamará *humor* al movimiento que permite sancionarla mediante un Mejor. Sin embargo, la modernidad destituirá esta imagen clásica y fundará la ley sobre otras bases. A Kant le corresponderá conducir dicho proceso.

La revolución kantiana se efectúa en dos dimensiones: por un lado, en *Crítica de la razón pura*, pondrá a girar a los objetos alrededor del sujeto; por el otro, en *Crítica de la razón práctica*, acometerá una composición que pone a girar el bien alrededor de la ley. Por tanto, la ley ya no depende del bien, sino que el bien depende de la ley. La ley se autonomiza no fundándose ya en un principio superior: se pasa de las leyes de los griegos a la Ley del moderno. La Ley se transforma entonces en un principio que condensa la pura indeterminación pues nos aparece como pura forma. Freud nos revelará la paradoja de la trampa en que se condensa el dispositivo de los modernos:

quien más obedece, en lugar de sentirse más justo, se siente más culpable. Es allí donde se insertan Sade y Masoch, pues son ellos quienes recrean la comicidad (el primero readaptando la función irónica, el segundo reconvirtiendo la función humorística) introduciendo una fisura en el poder. Deleuze sostendrá que el pensamiento de Sade está movilizado por una anti-tiranía. La ley nos tiraniza ya que esta no aparece como un poder delegado sino como un poder usurpado gracias a la complicidad de amos y esclavos que aparecen en la unidad de su necesidad recíproca. El tirano aparece gracias a la ley y no tiene otro lenguaje que éste. Frente a esto, Sade impugna la ley virando hacia un más alto principio que, esta vez, no está dado por la idea del Bien tal como se presenta en el pensamiento clásico, sino por la idea de un Mal radical que se expresa en un movimiento permanente que pretende fijar la anarquía como institución. El masoquista, en tanto, emplea el movimiento contrario: busca sortear la ley por exceso de celo. Es entonces que

“a través de una escrupulosa aplicación se pretende mostrar entonces su absurdidad y esperar precisamente de ella el desorden que supuestamente ella prohíbe y conjura. Se toma la ley al pie de la letra; no se discute su carácter último o primero; se obra como si, en virtud de este carácter, la ley se reservara para sí los placeres que ella misma nos prohíbe. De allí en más, a fuerza de observar la ley, de abrazar la ley, se paladeará algo de estos placeres” (Deleuze, 2008: 92).

Si entendemos la ley como fuerza punitiva posterior a la falta, el humor masoquista consiste en que al aplicarse previamente la punición el sujeto se dispone, paradójicamente, para experimentar el goce que la ley venía a prohibirle. El dolor que se hace infringir no es sino la instancia de pasaje que hace posible el goce. De este modo, tanto el masoquista como el sádico, destituyen el aparato puesto en marcha por Kant mediante dos procedimientos diferentes.

Respecto de cartografiar el campo social se elige una figura harto trabajada por la sociología: el amor cortés. Se señala, como en el caso anterior, que no funciona a partir de los principios de carencia ni de trascendencia. El aplazamiento del placer sensitivo en el amor cortés no tiene que ver con esto sino con un estado dónde el deseo se satisface a sí mismo, dónde ya no carece de nada. En este conjunto de relaciones sociales que comporta el amor cortés podría decirse que el placer, de consumarse,

conllea un carácter territorializante. Escriben los autores:

“El amor cortés no ama el yo, ni tampoco ama la totalidad del universo con un amor celeste o religioso. Se trata de hacer un cuerpo sin órganos, allí donde las intensidades pasan y hacen que ya no haya ni yo ni el otro, no en nombre de una mayor generalidad, de una mayor extensión, sino en virtud de singularidades que ya no se pueden llamar personales, de intensidades que ya no se pueden llamar extensivas”. (Deleuze, Guattari, 2002, 161).

La meseta nos habla de tres ataduras que nos amarran y que obturan el paso del cuerpo sin órganos: el organismo, la significancia y la subjetivación. Éstas ataduras socialmente operan como estrategias para el mantenimiento del status quo. Así, el poder nos hace un organismo funcional y reprime cualquier desviación, cualquier anormalidad, cualquier mínimo corrimiento. También emite flujos de significancia y de subjetivación: no se lleva bien con los vagabundos, ni con los desganados, ni con los locos. ¿Pero como pensar la desarticulación del organismo y de la significancia, como pensar una existencia que no se parezca ya al actual hombre de mercado?

“Pero, ¿quién es ese nosotros que no es yo, puesto que tanto el sujeto como el organismo pertenecen a un estrato, y dependen de él? Nosotros respondemos ahora: es el CsO, él es la realidad glaciaria en la que se van a formar esos aluviones, sedimentaciones, coagulaciones, plegamientos y proyecciones que componen un organismo —y una significación y un sujeto—(...) Él es el estratificado. Como consecuencia, oscila entre dos polos: las superficies de estratificación, sobre las que se pliega, y se somete al juicio, y el plan de consistencia, en el que se despliega y se abre a la experimentación”. (Deleuze, Guattari, 2002, 164).

Y nuevamente se llama a la prudencia, a la precaución: Deshacer el organismo, la significancia y los puntos de subjetivación completamente puede ser aún más perjudicial que no hacerlo. Hay que mantener ciertas dosis de organismo, de significancia y de subjetivación, incluso para oponerlas a ellas mismas, para obturar la máquina que las produce cuando la situación lo requiera. Es necesario intentar experimentar las posibilidades en el agenciamiento en que estamos inscriptos, darnos un lugar, buscar las líneas de fuga, experimentar nuevamente. No hay programa de liberación (ni individual ni colectivo), sino el trazado en un diagrama para conectar, conjugar, hacer pasar continuums de intensidad que siempre involucran un colectivo.

“Sólo ahí el CsO se revela como lo que es, conexión de deseos, conjunción de flujos, continuum de intensidades. Hemos construido nuestra pequeña máquina particular; dispuesta a conectarse con otras máquinas colectivas según las circunstancias” (Deleuze, Guattari, 2002, 166)

Es necesario concebir al CsO como la condición por la que se desea pues el deseo es pura positividad. Aun aquel deseo que busca la autodestrucción o que busca la destrucción de los otros es deseo, no carece de nada. No hay que olvidarlo: se desea también el dinero, se desea el Estado y todos sus instrumentos. La fuerza de todos aquellos flujos capitalistas que llegan del exterior es que logran ser recreados en sus condiciones materiales por nudos deseantes. Por eso el problema fundamental del esquizoanálisis es buscar los medios necesarios para hacer la selección. Una selección que es ética, no moral. Una selección que no remite al juicio sino a ese sistema de la “prueba físico-química” que menciona Deleuze en sus clases de Vincennes y que remitamos en el capítulo anterior. Es la prueba del deseo: no denunciar falsos deseos, sino por el contrario distinguir aquello que remite en el deseo al decrecimiento de la potencia, o bien a una desestratificación demasiado violenta, de lo que remite a la construcción del plan de consistencia.

“El plan de consistencia no es simplemente lo que está constituido por todos los CsO. Algunos los rechaza, él es el que hace la selección, con la máquina abstracta que lo traza. E incluso en un CsO (el cuerpo masoquista, el cuerpo drogado, etc.) distinguir lo que se puede o no componer en el plan. ¿Uso fascista de la droga, o bien uso suicida, pero también posibilidad de un uso conforme al plan de consistencia? (...) Lo que el drogadicto obtiene, lo que el masoquista obtiene, también podría obtenerse de otra manera en las condiciones del plan: en última instancia, ¿drogarse sin droga, emborracharse con agua pura como en la experimentación de Henry Miller?” (Deleuze, Guattari, 2002, 170).

El enemigo del cuerpo sin órganos no son los órganos, sino el organismo¹⁰. Todo se mueve en *Mil mesetas* como si el organismo y el cuerpo sin órganos estuviesen

¹⁰ *“Poco a poco nos vamos dando cuenta de que el CsO no es en modo alguno lo contrario de los órganos. Sus enemigos no son los órganos. El enemigo es el organismo. El CsO no se opone a los órganos, sino a esa organización de los órganos que llamamos organismo. (...) El organismo no es en modo alguno el cuerpo, el CsO, sino un estrato en el CsO, es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, transcendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil. Los estratos son ataduras, pinzas”*. (Deleuze, Guattari, 2002: 164).

compuestos por constelaciones de relaciones diferentes. En el mismo sentido Castaneda argumenta en el prefacio de *El lado activo del infinito* que existe una sintaxis que tiene que ver con los comienzos, que postula lo exacto mediante la aplicación del método científico (universal y objetivo), una sintaxis que exige un comienzo, un desarrollo y un final, que exige, en el fondo, la Verdad de lo que Es. Pero también existe “la otra sintaxis”, minoritaria ésta, pero que igualmente se ofrenda sus usuarios. Se lee en el prefacio del libro lo siguiente:

“¿Es la sintaxis que requiere comienzos, desarrollos y finales en tanto declaraciones de hechos, la única sintaxis que existe?

Ésa es la verdadera pregunta.

Hay otras sintaxis.

Hay una, por ejemplo, que exige que variedades de intensidad sean tomadas como hechos.

En esa sintaxis, nada comienza y nada termina; por lo tanto, el nacimiento no es un suceso claro y definido, sino un tipo específico de intensidad, y asimismo la maduración, y asimismo la muerte.

Un hombre de esa sintaxis, mirando sus ecuaciones, halla que ha calculado suficientes variedades de intensidad para decir con autoridad que el universo nunca comenzó y nunca terminará, pero que ha atravesado, atraviesa, y atravesará infinitas fluctuaciones de intensidad.

Ese hombre bien podría concluir que el universo mismo es la carroza de la intensidad...

Y que uno puede abordarla para viajar a través de cambios sin fin”. (Castaneda, 2003: 7).

Y así llegamos a la distinción entre lo tonal y lo nagual, a sus sintaxis respectivas, a la cita del comienzo del capítulo que es lo que nos interesa. Del organismo al CsO. Don Juan es el hombre que vive el universo como la carroza de la intensidad. Aquel que puede desencadenar uno de los trabajos que se encomienda en tanto maestro de brujería: enseñar al discípulo a barrer la isla del tonal. Es lo que le dice el brujo desde el comienzo: hay que tener cuidado, hay que tomar mil precauciones, porque el tonal debe ser barrido, de ninguna manera aniquilado.

Es en *Relatos de poder*, como bien señalan Deleuze y Guattari, donde se trabaja más acabadamente la relación de lo tonal y lo nagual. En aquellas notas de campo que toma Castaneda durante el otoño de 1971 y que conforman el libro, encontramos que un día don Juan le dice a Carlos que le va a hablar de la relación entre tonal y nagual. Al oírlo, Carlos se siente reconfortado porque como sujeto proveniente del campo de la

antropología esos conceptos le son familiares. Se apura para expresárselo con gran gusto a don Juan: le dice que él está al tanto de que el tonal, en las culturas antiguas de México, es una especie de espíritu guardián que obtiene todo recién nacido y con el cual tiene lazos profundos durante todo el resto de su vida. En detrimento el nagual, agrega, es el nombre dado al animal en que los brujos supuestamente pueden transformarse o también nombra al brujo que efectúa tal transformación.

Don Juan objeta:

"El tonal no es el animal que custodia a una persona. Yo más bien diría que es un guardián que puede representarse como animal. Pero eso no es lo importante.

Sonrió y me guiñó un ojo.

Ahora estoy usando tus palabras dijo-. El tonal es la persona social.

Rió, supongo que al ver mi desconcierto.

-El tonal es, y con derecho, un protector, un guardián: un guardián que la mayoría de las veces se transforma en guardia.

Jugueteé con mi cuaderno. Trataba de prestar atención a lo que don Juan decía.

Él rió y remedó mis movimientos nerviosos.

-El tonal es el organizador del mundo -prosiguió-. 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". (Castaneda, 2016: 65)

Don Juan continúa explayándose respecto de que cualquier brujo sabe que todo cuanto sabemos y hacemos es obra del tonal. El tonal es todo, cualquier cosa material o inmaterial, es lo que sostiene el sentido mismo; el tonal es todo para lo que tenemos palabras. Pero el tonal es también aquel guardián que se ha transformado en guardia. El tonal construye un mundo a su forma porque todo lo lee en términos de "tonal": todo se evalúa, se juzga y se capta según las reglas que el mismo tonal inventa como también inventa la evaluación y el juicio como instrumentos de captura.

Carlos lanza la pregunta que se impone:

"-Si el tonal es todo cuanto conocemos de nosotros mismos y de nuestro mundo, ¿qué es entonces el nagual?

-El nagual es la parte de nosotros mismos con la cual nunca tratamos.

-¿Cómo dijo usted?

-El nagual es la parte de nosotros para la cual no hay descripción: ni palabras, ni nombres, ni sensaciones, ni conocimiento.

-Ésa es una contradicción, don Juan. En mi opinión, si no puede sentirse ni describirse ni nombrarse, no puede existir.

-Es una contradicción nada más en tu opinión. Ya te lo advertí: no te rompas la crisma tratando de entender esto.

-¿Diría usted que el nagual es la mente?

-No. La mente es un objeto encima de la mesa. La mente es parte del tonal. Digamos que la mente es la salsa picante. Tomó una botella de salsa y la puso frente a mí.
 -¿Es el nagual el alma?
 -No. El alma también está en la mesa. Digamos que el alma es el cenicero.
 -¿Es el nagual los pensamientos?
 -No. Los pensamientos también están en la mesa. Los pensamientos son como los cubiertos.
 Cogió un tenedor y lo puso junto a la salsa y el cenicero.
 -¿Es un estado de gracia? ¿El cielo?
 -Tampoco es eso. Eso, sea lo que fuera, también es parte del tonal. Es, digamos, la servilleta.
 Seguí proponiendo formas de describir aquello a lo que él aludía: intelecto puro, psique, energía, fuerza vital, inmortalidad, principio vital. Por cada cosa que yo nombraba, él hallaba en la mesa un objeto que servía de contraparte y lo ponía frente a mí, hasta que todo cuanto había en la mesa quedó apilado en un montón.
 -¿Es el nagual el Ser Supremo, el Omnipotente, Dios? -pregunté.
 -No. Dios también está en la mesa. Digamos que Dios es el mantel.
 Hizo, en broma, el gesto de jalar el mantel para amontonarlo con los otros objetos que había puesto frente a mí.” (Castaneda, 2016: 67).

Es interesante la separación entre su concepto de nagual y el de Dios. Dios es para don Juan un producto de nuestro tonal. El tonal es todo lo que hay en el mundo, todo lo que creemos que hay en el mundo, incluso Dios. Pero Dios es todo, contrargumenta Carlos. Don Juan le dice que no, que Dios tan solo es otro objeto de la isla del tonal y le menciona también que, a diferencia de Dios, el nagual puede ser visto y está al servicio del guerrero. Pero, ¿Dónde es que está el nagual si el tonal es todo? Don Juan responde críticamente que más allá de la isla del tonal, donde el poder se cierne. Todo transcurre como si al nagual pudiésemos acceder sólo si somos capaces de realizar un pliegue del Afuera que, a la manera de Blanchot, aparece más lejano que toda exterioridad y más próximo que toda interioridad. Plegar la línea del afuera, vivir el pliegue, ir hacia el límite, ir hacia el nagual.

Según la herencia de sus maestros al nacer, explica don Juan, somos todo nagual pero desde entonces comenzamos a ser introducidos en el tonal hasta el punto de que éste comienza a tener una preponderancia absoluta y desplaza al nagual. Así, un día nos damos cuenta que nos convertimos en puro tonal. Comenzamos a vivir en el mundo de lo binario, a vivirnos a partir de los objetos que componen el tonal: decimos que somos alma/cuerpo, mente/materia. Distinguimos claramente el bien del mal, lo bello de lo feo, lo justo de lo injusto.

Castaneda le dice que le intriga saber qué es lo que puede encontrarse más allá de la isla del tonal y el brujo le responde que no sabe que decirle, que le diría que nada, pero eso haría que el nagual sea parte del tonal. Castaneda va a hablar y don Juan, como leyéndole la mente, se adelanta para pedirle que deje de pensar en términos de Bien y Mal, que el verdadero movimiento que es necesario concebir va desde lo negativo a lo positivo y que ahí no hay formulas.

Unos días después van saliendo de un restaurante y Carlos comienza a hablar de unas sensaciones extrañas que ha sentido en los últimos días. Le dice que sus estados son difíciles de describir, pero que se ha sentido como con momentos de interrupción de conciencia en los cuales se le sacude el cuerpo y siente como si estuviese suspendido o incluso angustiado. Don Juan le dice, para sorpresa de Castaneda, que se alegra de que empiece a mantener relaciones reales. Lo lleva a sentarse en una banca y le expresa sin rodeos que ese es el nagual. Pero que no intente explicarlo, las palabras pertenecen al tonal, jamás dan en el blanco. Carlos se sobresalta y le pregunta si el tonal y el nagual están dentro nuestro a lo que don Juan responde que no sabe que decirle, pero que aún así comprende la pregunta que le hace porque sabe que el tonal occidental hace creer que sentimientos y pensamientos tienen lugar dentro nuestro; a diferencia, el tonal de un brujo postula lo opuesto, es decir, que todo está afuera. Nadie sabe en definitiva; el brujo sonrío mientras la cara del antropólogo queda muda, sin expresión.

Allí mismo sentados en la banca señala a la gente que pasa. Le dice que si se los observa caminar por un rato se puede ver que su tonal es débil y tímido. Le muestra un montón de personas y le comenta que no hay que confundirse y desinteresarse del tonal por ir en busca del nagual porque si lo hacemos la vida arrasa con nosotros. También le expresa que darse a sí mismo es la forma más usual de malograr el tonal; es tal vez el principal vicio que sujeta a las personas, peor que el alcohol, peor que el cigarrillo. Le dice igualmente que la repetición y la monotonía yoica con que tratamos al tonal se puede transformar gracias a un flujo de creatividad que podemos recibir cuando nos sumergimos en el mundo del nagual. La formula de salvación de las partes es recíproca: el nagual puede salvar al tonal, el tonal, a su vez, permitir no ser arrastrados y destruidos por el nagual. El brujo comenta igualmente que se está haciendo tarde y que de ahora en más van a aguardar por un tonal “hecho y derecho”, por aquel tonal en

buen estado que sólo un guerrero puede poseer.

Mientras esperan, le expone que es necesario pensar la figura del indio como una figura trágica pues desde la conquista del hombre blanco se los ha perseguido hasta desbalancear absolutamente su tonal. Le dice que el tonal es algo extremadamente vulnerable, que puede afectarse, y que es normal que así haya sido porque desde la conquista la vida del indio se ha convertido en un infierno. Pero algo ha quedado: sostiene que si bien la vida del indio promedio ha sido arrasada por la llegada del hombre europeo, la conquista misma sólo pudo arrasar con todo aquello que su tonal pudo ver y, por ende, algunas cosas se le escaparon. Los brujos, por ejemplo, pudieron sobrevivir porque su tonal se fue refugiando en su nagual, cosa que no hubiese sido sin las penurias de aquel tiempo; encontraron una línea de fuga al sojuzgamiento del hombre blanco.

Como siguen esperando en el banco a que aparezca ese tonal en buen estado Carlos le inquiere sobre cómo es ese tonal a lo que don Juan responde que no sabe, que es el nagual de Carlos quien atraerá a ese tonal. Que lo que si puede decirle es que el tonal tiene dos partes. Una es la parte externa, la superficie de la isla, que es aquella relacionada con el actuar a la que don Juan llama “el lado áspero del tonal”, y la otra parte, la parte interna del tonal, su lado suave, que refiere al juicio y a la decisión. Un tonal “hecho y derecho” es aquel en que ambas partes se encuentran en equilibrio.

El dialogo concluye con una mujer que pasa al filo del crepúsculo. No es ella, pero se acerca...Es necesario pulir el tonal, afirma don Juan. Por ello durante la mañana del siguiente miércoles Castaneda abandona su hotel para encontrarse con don Juan en el sitio pactado.

En el momento mismo en que se ven don Juan se apresura a decirle cosas que Carlos considera extremadamente abstractas como que un guerrero debe aprender a vivir la demasía del mundo, que debe aprender a conectar con las fuerzas del infinito. Durante la tarde, al persistir el brujo en estas palabras durante toda la mañana, Carlos se enerva porque no entiende, se entristece y le dan ganas de romper su cuaderno. Don Juan le dice suavemente que no lo haga, que el cuaderno es la cuota de brujería que trajo al momento de verlo por primera vez. Gravemente le dice también que no tiene que confundirse respecto de sus sentimientos: un guerrero no destruye el tonal, lo utiliza. Le

aconseja que será mejor que escriba un rato, tal vez pueda de ese modo reconectarse al ánimo que es necesario tener para tratar con asuntos de brujería. Le dice igualmente que ya que va a escribir reflexione sobre lo inútil que es enojarse o decepcionarse con uno mismo, que las batallas al interior del tonal no tienen ningún sentido. Un guerrero lo sabe perfectamente y procura evitar este desgaste innecesario.

Con el correr de la tarde don Juan retoma el tema y le menciona que es necesario que sepa que el tonal se empequeñece en algunas circunstancias, especialmente cuando se apena pues su naturaleza es la timidez. Por eso mismo sucede que en ocasiones el tonal de alguien es tomado por sorpresa y entonces se encoge. En ese momento el nagual toma el relevo y aquí es donde suceden los verdaderos acontecimientos de la vida. Le dice que los asuntos del nagual solo pueden atestiguararse con el cuerpo, no con la razón. Le dice que hemos hecho del tonal nuestro captor pero que no debería ser así, por ello es imprescindible reducir el tonal y para ello es necesario dejar pasar flujos provenientes del nagual.

Pero hay que ser precavido, pues el nagual puede lastimar al tonal si se sale de control. Le dice que el tonal debe domarse con razones y el nagual con acciones; se trata de obtener suficiente poder personal para lograr que cada uno apunte al otro, y que éste es un asunto esencial cuando se transita el camino del guerrero:

"Cualquier amenaza para el tonal resulta siempre en su muerte. Y si el tonal muere, muere también el hombre. A causa de su debilidad nata, el tonal se destruye con facilidad, y así una de las artes del equilibrio del guerrero es hacer que el nagual emerja para apuntalar al tonal. Digo que es un arte, porque los brujos saben que sólo tirando al tonal para arriba puede emerger el nagual. ¿Ves a qué me refiero? Ese tirón se llama poder personal." (Castaneda, 2016: 86).

A lo que Deleuze llamaría prudencia, don Juan lo refiere como impecabilidad. Le dice que la impecabilidad es lo que permite que no nos derrumbemos en lo tonal o en lo nagual. Le dice que sólo una puerta separa lo tonal de lo nagual y que esa puerta es denominada por los indios de su generación como intento. Le dice que para un guerrero es imprescindible mantenerse impecable en el mundo de lo tonal como en el mundo del nagual, que consiste en una impecabilidad diferente ligada a sumergirse en el océano del nagual con el ánimo correcto y que, de materializarse, nos permitirá conectar con

flujos no-orgánicos, no-significantes, a-subjetivos. Para ello, debemos empezar por barrer la isla del tonal, no amontonar cosas innecesarias en ella si es que se pretende tener acceso a lo nagual.

"En tu caso, por ejemplo, tienes que dejar de calcular. Lo que hacías esta mañana era absurdo. Tú lo llamas explicar. Yo lo llamo una insistencia estéril y tediosa del tonal por tener todo bajo su control. Cada vez que no le salen bien las cosas, hay un instante de confusión y entonces el tonal se abre a la muerte. ¡Qué hijo de la chingada! Primero se mata antes que ceder el control." (Castaneda, 2016: 93).

El asunto aquí es reducir lo tonal sin dejar que se encoja más de la cuenta. El arte del guerrero es saber precisamente cuándo dejar que su tonal se encoja y cuándo detenerlo. Callan un rato, no se miran. Unos días después don Juan lo aventura en los cerros para realizar una práctica que denomina como partir a una persona. Luego de una serie de eventos preliminares, sobre el filo del crepúsculo, es que aplican la técnica. Según se entiende, lo preparan durante toda la mañana mediante alucinaciones ópticas donde Carlos ve a don Genaro, su benefactor en el aprendizaje de brujería¹¹, en la punta de un árbol a 50 metros de altura; lo ve moverse allí con movimientos increíbles hasta descender haciendo una parábola en posición sentada.

Sobre el filo del crepúsculo se produce entonces la práctica que involucra a don Genaro y a don Juan susurrándole, uno en cada oído, cosas a Castaneda. Don Genaro le dice cosas del orden de que confíe en el nagual, don Juan respecto de que cambie sus sentimientos. Esta doblez le da la sensación de disociación, de pérdida del sentido de unidad. Carlos deviene:

"Había algo que sin duda era yo, pero carecía de solidez. Semejaba una niebla resplandeciente, una neblina amarillo oscuro dotada de sentimientos. Don Juan dijo que iba a moldearme para el vuelo. Tuve entonces la sensación de que las palabras eran como unas pinzas que torcían y moldeaban mis "sentimientos". (Castaneda, 2016: 98).

Ese algo que releva al yo en el mundo del tonal, es el yo en el mundo del nagual. Éste yo que describe Carlos se asemeja a aquel yo que describen Deleuze y Guattari cuando

11 Don Genaro es el benefactor de Castaneda y don Juan es su maestro. Según explica don Juan, el aprendizaje de brujería requiere de un maestro en los asuntos del tonal, y para esa tarea él ha sido designado. Pero también requiere de un benefactor para introducirse en el mundo del nagual, y ese es don Genaro.

navegan en el cuerpo sin órganos: un yo brumoso, resplandeciente y dotado de sentimientos. Ahí adquiere el yo su nombre propio. Se trata siempre del nombre propio, desde el principio. La verdadera lucha que le plantea don Juan es sobre el nombre propio, y para ello es necesario plegar la fuerza sobre sí misma, menguar el tonal, barrerlo.

En un momento el brujo le dice que no sea tonto, que puede hacer incluso del tomar notas una tarea de guerrero, que para ello tan sólo hay que sentir necesidad de la tarea: *“un guerrero puede escribir aun en las tinieblas”*. Carlos toma su libreta entonces y vuelve a inquirir a don Juan sobre aquellas insólitas percepciones cuando él y don Genaro cruzaron sus voces susurrándole al oído. Aquí el antropólogo nos cuenta que aquel estado fue tal que creía oír las voces en un estado de silencio interior; que había sentido como se reunía para sí, en sí, lo infinito y que eso que pasaba en aquel momento por el cuerpo no puede ser ahora alcanzado con palabras. Mientras eso sucede el hablar y el pensar significativo ceden a bloques enteros de sentimientos e intensidades sin nombre.

Captar el plan íntimo de la naturaleza, deslizarse en él, fundirse en las conexiones del propio cuerpo con lo microscópico, con lo macroscópico: si se hace eso tal vez se descubra que no hay algo como un cuerpo propio sino algo como un entre-cuerpo. Parece ser lo que Carlos experimenta cada vez que el nagual prevalece, así sea nomás por un instante no encuentra luego las palabras para la sensación que su cuerpo experimenta, no sabe si aquello es su cuerpo, su yo, o si ha sido aspirado por algo que ha tomado el relevo.

II.2 No hacer

Don Juan le dice que sabe que ha pasado horas interminables tratando de aclarar lo que sintió, y que sabe también que no ha hallado respuestas, entonces procede a recapitular lo que ha venido haciendo, su plan. Le dice que si hace memoria recordará que desde que comenzó a visitarlo ha intentado lograr que él vea que el mundo que nos

rodea es sólo una descripción. Ha intentado que pare el mundo y que vea. Ha intentado igualmente que acepte la responsabilidad de vivir en un mundo misterioso y para ello ha juzgado necesario someterlo a tareas prácticas. Por ejemplo, le enseñó una forma de andar, la denominada “marcha de poder”, que no es otra cosa que una técnica de composición del cuerpo que apunta a deshacer ciertos estratos de organicidad. Don Juan afirma que:

“La marcha de poder era similar a la búsqueda de un sitio donde reposar. Ambos involucraban un sentido de abandono y un sentido de confianza. La marcha de poder requería que uno pusiera los ojos en el suelo directamente enfrente, porque cualquier vistazo a los lados producía una alteración en el fluir del movimiento. Explicó que era necesario inclinar el tronco hacia adelante para bajar los ojos, y que la razón para levantar las rodillas hasta el pecho era que los pasos debían ser cortos y seguros. Me advirtió que al principio tropezaría mucho, pero aseguro que, con práctica, podría yo correr con la misma rapidez y seguridad que a la luz del día. (...) Dijo que el correr en la oscuridad, en vez de nacer del miedo, podía ser la reacción muy natural de un cuerpo jubiloso que sabía cómo "no hacer". Repitió una y otra vez, susurrando en mi oído derecho, que "no hacer lo que yo sabía hacer" era la clave del poder”. (Castaneda, 2009: 238,239, 250).

Le dice que la marcha de poder es importante porque contribuye a suprimir el diálogo interno. Le pide que actúe sin creer, sin esperar recompensa, que empiece por ahí.

“Junto con la forma correcta de andar -prosiguió don Juan-, el maestro debe enseñar al aprendiz otra posibilidad, todavía más sutil: la posibilidad de actuar sin creer, sin esperar recompensa; de actuar sólo por actuar. No exagero al decirte que el éxito de la empresa del maestro depende de lo bien y lo armoniosamente que guíe a su aprendiz en este aspecto específico”. (Castaneda, 2016: 126).

El diálogo interno que pretende conjurar la marcha de poder se presenta como la forma en que nosotros reproducimos el esquema de subjetivación que se trabaja desde los centros de significancia. Es la moral introyectada a partir del contacto con los aparatos de Estado y de mercado. Hay que parar el dialogo interno, justamente, para que el dialogo interno pueda ocurrir. Si el diálogo interno es la forma de tratarnos que produce el poder, se trata de obturar su funcionamiento para que una nueva forma de comunicación advenga.

Los ejercicios de don Juan tienen justamente como objetivo parar el diálogo interno y desujetar a Carlos de las potencias molares que gozan su vida. *Viaje a Ixtlán* es tal vez

el libro que mejor compendia las técnicas que componen el Plan, que demarcan el Lugar o territorio y que establecen la unión insoslayable entre el antropólogo y un Colectivo. Temprano en dicho libro vemos, en uno de sus primeros encuentros, que Carlos intenta que don Juan le suministre la información necesaria para llenar sus cartas de parentesco. El antropólogo quiere saber sobre su madre y sobre su padre, sus nombres, trayectorias, oficios... pero don Juan no parece demasiado predispuesto a hablar. Burlarse, fingir desconcierto y hacer ruidos extraños son las contestaciones habituales del anciano. Carlos se debate entre el enojo y la incredulidad hasta decidirse a convencer a don Juan de que acepte su dinero y se convierta en su informante clave sobre el uso de las plantas psicotrópicas entre los Yaquis, tema que conforma el plan de tesis que trae desde Los Ángeles. Le dice que el ponga valor a su tiempo, que él se lo paga, que de esa forma se sentirán más cómodos los dos, el indio porque recibirá paga por su tiempo y él porque de esa manera lo transforma en su empleado. Don Juan le dice que no va a aceptar su dinero, pero que va a dejar que Carlos le pregunte lo que quiera, que él le responderá lo que sabe y le dirá para que se puede utilizar. Carlos insiste en determinar la genealogía familiar del brujo hasta que éste se cansa y le pide que acabe con eso, que él no tiene ninguna historia personal, que la ha dejado porque es innecesaria, al igual que ha dejado la bebida por motivos idénticos. Que ya es hora de que él haga lo mismo.

Cuando Carlos se sobrepone del desconcierto que le produce la respuesta le pregunta cómo hacerlo, cómo vivir sin historia personal. Don Juan le responde “*Primero hay que tener el deseo de dejarla. Y luego tiene uno que cortársela armoniosamente, poco a poco*” ¿Y por que uno debería tener deseos de dejar su historia personal?, replica Carlos. Es natural tener apego a la historia de uno, a sus raíces, sin ella la vida no tendría sentido ni propósito. Pero... ¿es realmente natural?

Don Juan mueve la conversación hacia el punto en el que Carlos se pregunta hasta donde lo ha llevado la historia personal. El indio le dice que él ha borrado su historia personal, que ha creado sobre sí una brumosidad que lo mantiene imperceptible y que ahora ya nadie sabe lo que él hace. Las palabras del brujo, aún sin entenderlas, tocan profundamente a Carlos. Don Juan sonrío y y le lanza un consejo:

“Poco a poco tienes que crear una niebla en tu alrededor; debes borrar todo cuanto te rodea hasta que nada pueda darse por hecho, hasta que nada sea ya cierto. Tu problema es que eres demasiado cierto. Tus empresas son demasiado ciertas; tus humores son demasiado ciertos. No tomes las cosas por hechas. Debes empezar a borrarte” (Castaneda, 2009: 37).

Pero aun así... ¿Cómo borrarse? Aquí el dialogo encuentra su punto de anclaje, pues el indio le dice que lo primero y más urgente es no revelar lo que uno hace y, seguidamente, para gran sorpresa de Carlos, le dice que debe dejar a todas aquellas personas que lo conocen bien. Carlos le retruca que eso implicaría mentir pero don Juan le responde que es una estupidez hablar de mentiras y de verdades, pues las mentiras y las verdades sólo cuentan cuando uno tiene historia personal.

Borrar la historia personal sirve, para el linaje de brujos al que pertenece don Juan, para apuntalar la sobriedad y la fuerza. A partir de *Relatos de poder* se ve claramente que perder la importancia, hacerse responsable y usar a la muerte como consejera son técnicas subsidiarias tendientes a borrar la historia personal. Si bien en *Viaje a Ixtlán* se presentan todas con el mismo status, en *Relatos de poder* vemos la primacía de borrar la historia personal y aquellas técnicas aparecen más bien como pasos intermedios que evitarían lo que puede suceder como consecuencia de un trabajo mal hecho sobre el asunto de borrar la historia personal: volver al sujeto evasivo e inseguro.

"Borrar la historia personal, y sus tres técnicas compañeras, son los medios que usa el brujo para cambiar la fachada de los elementos de la isla. Por ejemplo, al borrar tu historia personal, le quitaste el uso al tener lástima por ti mismo; para que la compasión por ti mismo funcionara tenías que sentirte importante, irresponsable, inmortal. Cuando esos sentimientos se alteraron en alguna forma, ya no te fue posible tenerte lástima” (Castaneda, 2016:128).

Don Juan le dice que las drogas llegaron justamente porque no se tomó en serio éstas técnicas, que si lo hubiese hecho habría reordenado la isla del tonal y no hubiese tenido necesidad de ninguna sustancia psicoactiva. Las plantas psicoactivas toman el relevo de la conciencia y de la percepción ordinaria inundándonos de información, percepciones-sensaciones, mutaciones de todo tipo donde el cuerpo se desorganiza y es capaz de proezas tales como sentir con los ojos. Sin embargo, las plantas causan un daño incalculable. Nuevamente: la droga es, en el mejor de los casos, solamente un momento de transición; cualquier “caballero de la droga” se ve obligado a domarla.

El miércoles 28 de diciembre de 1960, en el escenario habitual de la conversación donde se ambienta el libro, el desierto de Sonora y sus chaparrales, don Juan corta abruptamente el hilo de la conversación que mantenía con Carlos respecto de los beneficios de perder la importancia y comienza súbitamente a hablar con unas plantas que estaban alrededor suyo. El brujo se pone a la altura de las plantas, las acaricia, les habla a viva voz, a algunas les susurra. Luego de un rato le pide a Carlos que se anime a hablar con ellas, que sería bueno que les pida ayuda para llevar adelante aquello que está emprendiendo, que no importa lo que diga, que da lo mismo si inventa las palabras, que en el fondo lo importante es que sienta que aquellas plantas le caen bien y que las trate como iguales. Agrega que alguien debe cortar una planta sólo en caso estrictamente necesario, que no se las debe lastimar de más y recomienda que si uno corta una planta debe disculparse con ella instantáneamente, expresándole que el propio cuerpo humano le servirá de alimento algún día. Es necesario dejar la arrogancia y animarse a vivir en ese balance. Carlos se siente incómodo, se avergüenza de solo pensar que alguien pueda observarlo mientras ejecuta ese acto al que no le ve sentido, y finalmente se niega a hacerlo.

El viernes 23 de junio de 1961 Castaneda se encuentra insistiendo sobre los mismos temas de siempre, tratando de encontrar respuestas que el brujo no parece posibilitado de dar. Insiste sobre completar las cartas de parentesco que ha traído elaboradas para responder al requerimiento universitario, insiste en saber sobre el peyote y de tanta insistencia termina por irritar al viejo que gravemente le dice que no ha cambiado.

Como se mencionó, todo en el clima del libro pone sobre la superficie que se trata de otra sintaxis la que le insinúa permanentemente el viejo chamán, una que no persigue el afán clasificatorio, sino que se reclama como arte de las conexiones:

“No estoy interesado en clasificaciones -prosiguió-. Has estado clasificando todo a lo largo de tu vida. Ahora, por fuerza, vas a alejarte de las clasificaciones. El otro día, cuando te pregunté si sabías algo acerca de las nubes, me diste los nombres de todas las nubes y el porcentaje de humedad que se debe esperar de cada una de ellas. Eras un verdadero meteorólogo. Pero cuando te pregunté si sabías qué podías hacer personalmente con las nubes, no tenías idea de lo que estaba hablando”. (Castaneda, 2003: 117).

Efectivamente, todo el asunto de las plantas no parece haber modificado significativamente la conducta de Carlos, lo que lleva al maestro a replantear el método. Frente a las fallidas iniciaciones en el mundo de las plantas, se le ocurre que tal vez la caza sea más adecuada para que Castaneda logre parar el mundo. Se propone habilitar un devenir-cazador en su discípulo. Para ello don Juan pasa casi el día entero hablándole acerca de las serpientes de cascabel (las formas en que anidan, la forma en que se desplazan, sus hábitos de temporada, sus caprichos de conducta, etc). Luego atrapan una, la despellejan y la asan. Don Juan aprovecha para explicarle lo que entiende por volverse cazador:

“Tu espíritu de cazador ha vuelto a ti –dijo él de pronto, con rostro grave- Ahora estás enganchado.

¿Cómo que enganchado?”- insistí.

-Los cazadores siempre cazan –dijo-. Yo también soy cazador. Ser cazador significa que uno puede ver el mundo en formas distintas. Para ser cazador, hay que estar en perfecto equilibrio con todo lo demás; de lo contrario la caza sería una faena sin sentido (...) de verdad creo que tienes buena mano para cazar –dijo, mirándome con fijeza-. Y nos estábamos yendo por donde no era. A lo mejor estas dispuesto a cambiar tu forma de vida para volverte cazador (...) Creo que en otro tiempo la caza era una de las mayores acciones que un hombre podía ejecutar –dijo-. Todos los cazadores eran hombres poderosos. De hecho, un cazador tenía que ser poderoso por principio de cuentas, para soportar los rigores de esa vida (...) Un día descubrí que, si quería ser un cazador digno de respetarme a mí mismo, tenía que cambiar la forma de vivir. Me gustaba lamentarme y llorar mucho. Tenía buenas razones para sentirme víctima. Soy indio y a los indios los tratan como perros. Nada podía yo hacer para remediarlo, de modo que sólo me quedaba mi dolor. Pero entonces mi buena suerte me salvó y alguien me enseñó a cazar. Y me di cuenta de que la forma como vivía no valía la pena de vivirse... así que cambié” (Castaneda, 2009: 86-87-88-90-91).

La caza es concebida por don Juan como un agenciamiento que da lugar a una relación animal con el animal. Con ella un arte brujo de las conexiones, de los anexamientos y de los bloqueos, toma el relevo de una forma de vivirse dominada por las potencias hegemónicas. La caza aparece porque el asunto de las plantas no ha tenido la fuerza suficiente para cambiar a Carlos. En un primer momento, don Juan le propone que cambie su forma de vivir y le ofrece el conjunto de plantas psicotrópicas señalado anteriormente pero no nota a Carlos enganchado. El estar enganchado es el investimento del agenciamiento deseante que desafía al viejo agenciamiento molar o tonal hecho carne, gozado por las potencias capitalistas. Alguien nos enseña algo y, tal

vez, algo se moviliza. El gesto del maestro, al dar lo que no puede dar.

Entonces parece que con la caza es diferente, dice don Juan, como si ésta le hiciese sentido al cuerpo de Carlos, como si lo tuviera enganchado. Tal vez cambie su modo de vida para volverse cazador, hay que probar. ¿En que consiste ese devenir cazador? En primer lugar, a través de los libros de Castaneda, observamos que no se puede pensar la figura del cazador sin algunos rasgos esenciales. En *Viaje a Ixtlán*, dónde se trabaja con mayor detenimiento, se lee que uno de los artes definitorios que domina el cazador es el de diferenciar cuando ponerse al alcance y cuando fuera del alcance. Allí, en el capítulo titulado “volverse cazador”, don Juan le dice a Carlos que, en parte, su vida anda como anda porque está siempre al alcance aunque él no lo sepa. Que su vida oscila entre esconderse cuando todos saben que está escondido y ponerse en medio del camino haciéndose golpear por cualquiera. El arte del cazador es inseparable de un devenir-inaccesible:

”El arte de un cazador es volverse inaccesible –dijo. (...)Ser inaccesible significa tocar lo menos posible el mundo que te rodea. No comes cinco perdices; comes una. No dañas las plantas sólo por hacer una fosa para barbacoa. No te expones al poder del viento a menos que sea obligatorio. No usas ni exprimes a la gente hasta dejarla en nada, y menos a la gente que amas. -Ponerse fuera del alcance significa que evitas, a propósito, agotarte a ti mismo y a los otros. -prosiguió él-. Significa que no estás hambriento y desesperado, como el pobre hijo de puta que siente que no volverá a comer y devora toda la comida que puede, ¡todas las cinco perdices!” (Castaneda, 2009: 107).

La inaccesibilidad como arte sutil que recrea el trato con el mundo, como proceso de afectación para transformar la relación con uno mismo y poder transformar la relación de uno con el entorno, sean hombres, plantas, animales o minerales. La caza debe estirarse alrededor del ritual de perdón. Es imprescindible saber disculparse con el animal al que se le da muerte, con la planta a la que se corta, con la persona a la que se lastima. El cazador jamás se cree más importante que la presa, un cazador es tal si ha logrado perder la importancia.

El arte que le propone don Juan, el arte del cazador, es un arte que para comprenderse supone la expropiación de la palabra “arte” del canon estatuido que reduce el arte a la obra de arte, cuya medida de sopesar su calidad se ajusta a su valor de mercado. Por oposición, se trata de un arte que se despliega en la producción autopoietica, un arte

que opera una función asubjetiva que hace pulular intensidades y percepciones más allá de las relaciones de poder y de saber constituyentes. La caza tal vez sea un operador del pliegue, piensa don Juan, un operador de pasaje hacia el nagual.

El capítulo ocho de *Viaje a Ixtlán* está consagrado a los recuerdos que tiene Castaneda sobre lo que aconteció el domingo 16 de julio de 1961. El brujo comienza el día con un ejercicio de cacería que quiere que Carlos realice. Se trata de cazar lo que denomina ratas de agua y se apoya en lo aprendido sobre las serpientes de cascabel. Para ello le explica sus hábitos, sus fortalezas y puntos débiles, como también la técnica que debe utilizar para aprovechar éstas debilidades. Ésta técnica consiste en lograr predecir sus movimientos (conocer su territorio, como se mueven en su territorio, que clase de cosas prefieren, que cosas las inquietan, como se mueven en grupo) para luego ajustar el propio paso al paso de la presa. Devenir rata de agua: cuando uno logra realizar esto, puede seguir a la manada para ver donde comen y anidan, comienza a moverse como una de ellas. Entonces, si efectivamente se introduce en un flujo tal, lo único que resta es colocar por la noche las trampas en dichos sitios y, al día siguiente, asustarlas para que huyan inexorablemente hacia la jaula.

Explica don Juan que el cazador se aprovecha de la rutina de la presa, la domina pues conoce lo que la presa hace. Carlos no lo entiende, ambos callan, pero al rato don Juan decide recurrir a cierta teatralización como modo explicativo; con un silbato comienza a tocarlo por momentos alternando las sentencias: “hora del almuerzo”, “hora de regresar al trabajo”, “hora de irse a casa” y acompaña todo esto con un sonido ululante que imita una sirena de fábrica. El juego de don Juan lo encuentra imitando lo que parece el día laboral de un obrero fabril. Al verlo Carlos se alarma y al notarlo don Juan se acerca satisfecho y le dice que siente haberlo hecho preocupar, pero que no ha tenido más remedio, que es la única forma que encontró para mostrarle que es necesario que rompa con las rutinas que apresan su vida. Carlos objeta que no tiene rutinas, a lo que don Juan afirma que todo lo que hace participa de una rutina, que no todos viven así, que él por ejemplo no vive según rutinas. Cuando Carlos le pregunta por qué le viene con todo eso, el brujo le dice que tiene que notar cómo se comporta: que hasta se preocupa todos los días por hacer todas sus comidas en los horarios prefijados, que es increíble que se preocupe de comer a esa hora aunque no tenga hambre, que esa

conducta lo estaba hartando y que por eso hizo sonar su silbato.

“ Tu espíritu está entrenado para trabajar con una señal. (...) Ahora te dispones a convertir la caza en una rutina -prosiguió-. Ya has marcado tu paso en la cacería; hablas a cierta hora, comes a cierta hora, y te quedas dormido a cierta hora”.
(Castaneda, 2009: 112).

Don Juan intenta mostrarle como su cuerpo está absolutamente disciplinado, organizado por el poder y, por ende, que necesita barrer la isla del tonal. Es por ello que ha recurrido a mostrarle la forma externa de la caza (las rutinas de los animales, la instalación de trampas), pero lo ha hecho para hacerle notar que la forma externa es tan solo la cáscara de algo mucho más profundo, las implicancias subjetivas de esto, es decir, el asumir que volverse cazador implica que uno debe romper con las rutinas que encierran nuestra vida. Un cazador, un verdadero cazador, es tal porque no tiene rutinas. Un cazador no caza por medio de sus trampas sino que caza gracias a la ventaja comparativa que le proporciona la diferencia con sus presas: no tener rutinas, ser fluido, imprevisible. El dialogo se interrumpe. Don Juan le dice que es necesario que observe que se comporta como la presa pero que no debe lamentarse, que así somos todos, que un día alguien se lo dijo a él. Que si no rompemos el círculo, si no sabemos ser inaccesibles y si no sabemos romper con las rutinas de la vida jamás dejaremos de ser la presa que perseguimos, jamás dejaremos de ser la presa de algún otro.

Se alejan, pasa algún tiempo hasta que se vuelven a ver, lo que sirve a don Juan para evaluar sus medios. Cree que todavía no ha dado en el blanco con Carlos, que sus prácticas no tienen los efectos deseados sobre su alma. Cree que Carlos sigue dándose demasiada importancia, que sigue apegado a su historia personal y a su rutina, que no se hace responsable de sus actos, que no usa a la muerte como consejera y que sigue estando demasiado accesible. Al volverse a encontrar el maestro se lo expresa al discípulo sin titubeos. Le dice que no ha aprovechado la ocasión que presenta la extrañeza del mundo, que siempre cree tener mucho tiempo, que vive como si la vida fuese a durar para siempre. Carlos, por supuesto, se enoja y comienza a disputarle el sentido, a hacer objeciones en el uso de las palabras del maestro. El diálogo declina a medida que decrece la intensidad de la disputa simbólica y se retoma suavemente cuando don Juan le pregunta si conoce alguien que viva feliz. Carlos siente la tentación

de decir que sí, pero inspeccionando un rato la vida de esas personas que piensa poner como ejemplo tiende a creer más bien que en realidad no son felices. El brujo le dice que él sí conoce personas felices:

“-Yo sí -dijo don Juan-. Hay algunas personas que tienen mucho cuidado con la naturaleza de sus actos. Su felicidad es actuar con el conocimiento pleno de que no tienen tiempo; así, sus actos tienen un poder peculiar; sus actos tienen un sentido de...

Parecían faltarle las palabras. Se rascó las sienes y sonrió. Luego, de pronto, se puso de pie como si nuestra conversación hubiera concluido. Le supliqué terminar lo que me estaba diciendo. Volvió a sentarse y frunció los labios.

Los actos tienen poder -dijo-. Sobre todo cuando la persona que actúa sabe que esos actos son su última batalla. Hay una extraña felicidad ardiente en actuar con el pleno conocimiento de que lo que uno está haciendo puede muy bien ser su último acto sobre la tierra. Te recomiendo meditar en tu vida y contemplar tus actos bajo esa luz”. (Castaneda, 2009:125).

Castaneda le dice que él no puede pensar sino a partir del establecimiento de una continuidad inherente a sus actos y al oírlo don Juan lanza su sombrero al suelo y comienza a pisarlo cuando la argumentación de Carlos se posa en su pretendida “continuidad inherente”. Le dice que no sea tonto, que no tiene tiempo para su continuidad inherente en un mundo de pavor y misterio donde la muerte es el cazador. Le dice que la continuidad lo hace débil y que así sus actos jamás alcanzarán el gusto de aquel hombre que sabe que cualquier acto, por minúsculo que sea, podría ser el último.

Lo que don Juan le pide con urgencia es que acepte el reto de vivir en un mundo extraño, que deje de vivir bajo el imperativo categórico, que deje de ser persona y que se vislumbre a sí mismo en forma diferente. Para ello hay que cambiar. Y el cambio, no es gradual, ocurre de golpe. El cambio implica desafiar el deber que nos empuja hacia delante desde atrás con su carga de rutinas, obligaciones atribuidas y responsabilidades adquiridas. ¿Y si el cambio es para peor? En el fondo no hay garantías, es una apuesta, pero peor es condenarnos a una vida aferrados a aquello que nos entristece. Es necesario para ello, desarmar la vida, focalizarnos no en las voces de esos grandes conjuntos molares, sino en las pequeñas conexiones que establecemos cotidianamente. ¿Qué queremos? No lo vamos a saber antes de probar. Aquello que habla antes de la experiencia son las voces castradoras del poder

“-¿Qué propone usted que haga? -pregunté.
 -Hacerte accesible al poder; abordar tus sueños -repuso-. Los llamas sueños porque no tienes poder. Un guerrero, siendo un hombre que busca poder, no los llama sueños, los llama realidades.(...) El soñar es real para un guerrero porque allí puede actuar con deliberación, puede escoger y rechazar; puede elegir, entre una variedad de cosas, aquellas que llevan al poder, y luego puede manejarlas y usarlas, mientras que en un sueño común y corriente no puede actuar con deliberación.”
 -¿Quiere usted decir entonces, don Juan, que el soñar es real?
 -Claro que es real.
 -¿Tan real como lo que estamos haciendo ahora?
 -Si se trata de hacer comparaciones, yo diría que a lo mejor es más real. En el soñar tienes poder; puedes cambiar las cosas; puedes descubrir incontables hechos ocultos; puedes controlar lo que quieras.” (Castaneda, 2009:135,136).

El domingo 28 de enero de 1962 el antropólogo y el brujo salen a cazar poder juntos. En aquella ocasión ocurre otro acontecimiento que nuevamente se presenta como una ampliación del territorio de Castaneda por desterritorialización. En aquel día de caminata por el desierto Carlos cree visualizar en un cerro un árbol que se le presenta como espejismo. Ascenden el cerro hasta el lugar donde le pareció a Carlos ver aquel árbol. Al recostarse sobre un colchón de ramas que don Juan dispuso sobre una zona plana experimenta una sensación de bienestar que lo hace llorar de alegría. Don Juan le dice que ese sitio es suyo, porque aquella mañana ha visto, y que de ahora en más si él cuida como se debe a ese cerro, el cerro mismo cuidará de él. El brujo se sorprende por lo acontecido, por los signos que se han presentado. Le dice que son distintos, que mientras que él es preferido por el sol de la mañana, el crepúsculo le es esquivo. Exactamente al revés que Carlos, a quien el crepúsculo le muestra su predilección. El brujo ha trazado una zona de intensidad en el cuerpo de Carlos: el conocimiento es poder. Le dice que va a tener que regresar a aquel sitio de su predilección cada vez que absorba poder para transformarlo en fuerza. Puede ir a pie o soñando. Allí acudirá en sus instantes finales para narrarle a la muerte su vida por medio de una danza personalísima¹².

12 *"Cada guerrero tiene una forma específica, una determinada postura de poder, que desarrolla a lo largo de su vida. Es una especie de danza. Un movimiento que él hace bajo la influencia de su poder personal.*

Si el guerrero moribundo tiene poder limitado, su danza es corta; si su poder es grandioso, su danza es magnífica. Pero ya sea su poder pequeño o magnífico, la muerte debe pararse a presenciar su última parada sobre la tierra. La muerte no puede llevarse al guerrero que cuenta por última vez la

Le dice que el poder personal es un estado de ánimo, y que él le está enseñando a cazarlo para acrecentar su fuerza. Que todo en la vida gira alrededor del poder personal y que ni se imagina lo que pueden hacer quienes tienen suficiente, aquello está por fuera de lo imaginable. Se necesita poder incluso para concebir lo que es el poder. Le señala un arbusto grande y le pide que fije su atención, no en las hojas, sino en las sombras de las hojas. Le dice que en caso de mirar un árbol, lo que uno sabe hacer es lo que nos enseña el tonal, es decir, enfocar inmediatamente el follaje. Uno nunca se preocupa por las sombras de las hojas ni tampoco por los espacios entre las hojas. Le recomienda que se enfoque en las sombras que proyecta primero una rama y que sólo después pase a considerar las sombras de todo el árbol. Le dice que se tome en serio el ejercicio pues el primer paso para juntar poder es permitir al cuerpo no hacer.

Le expresa que no debe concederse a sí mismo una importancia desmedida, que no debe tener tampoco remordimientos pues aislar ciertos actos malos en la propia vida es atribuirse una importancia desmesurada. Le pide también que no insista con pedir pruebas para cerciorar los prodigios que han vivido juntos, que detrás de ese pedido también se esconde el recurrente vicio de darse a sí mismo. Como en otras oportunidades, don Juan le expresa que el bienestar es una condición que debe cultivarse, una condición con la que uno tiene que familiarizarse para buscarla. Que en la vida nos hacemos infelices o nos hacemos fuertes, que la cantidad de trabajo es la misma. Y que una de las formas de cultivar el bienestar, tal vez la más fundamental, es aprender a no hacer.

Le dice:

“ Hacer es lo que hace esa roca una roca y esa mata una mata. Hacer es lo que te hace ser tú y a mí ser yo. (...) Ahí tienes esa roca, por ejemplo. Mirarla es hacer, pero verla es no-hacer. (...) Volvió a señalar la roca.

-Esa roca es una roca por todas las cosas que tú sabes hacerle -dijo-. Yo llamo a eso hacer. Un hombre de conocimiento sabe, por ejemplo, que la roca sólo es un

labor de su vida, hasta que haya acabado su danza. (...)

-¿Bailaré yo también ante mi muerte, don Juan?

-Sin duda. Estás cazando poder personal aunque todavía no vivas como guerrero. Hoy el sol te dio una señal. Lo mejor que produzcas en el trabajo de tu vida se hará al final del día. Por lo visto no te gusta el joven resplandor de la luz temprana. Viajar en la mañana no te llama la atención. Pero tu gusto es el sol poniente, amarillo viejo, y maduro. No te gusta el calor, te gusta el resplandor.”
(Castaneda, 2009: 216, 218).

*roca a causa de hacer, y si no quiere que la roca sea una roca lo único que tiene que hacer es no-hacer. ¿Ves a qué me refiero?
Yo no le entendía en lo absoluto. Riendo, hizo otro intento de explicar.
-El mundo es el mundo porque tú conoces el hacer implicado en hacerlo así -dijo-.
Si no conocieras su hacer, el mundo sería distinto" (Castaneda, 2009: 261, 262).*

Como se ve lo que el brujo intenta es parar la cadena de interpretaciones, romper con la significancia, parar el hacer y separar lo molecular de lo molar como despliegue del Plan. El hacer es inseparable del tonal, sin él no habría nada familiar. Pero si se quiere parar el mundo se deberá parar el hacer. Carlos sigue sin entender. Se quedan en silencio otro rato. Don Juan comienza a recorrer los bordes de una piedra y le dice que el propio hacer la hace de ese tamaño, que si un guerrero quiere acceder al no hacer es preciso que no la individualice, que vea que esa piedra participa de un conjunto más general conformado por la tierra toda:

*"Hacer te obliga a separar la piedrita de la piedra grande -continuó-. Si quieres aprender a no-hacer, digamos que debes juntarlas.(...)
Señaló la pequeña sombra que el guijarro arrojaba sobre el peñasco y dijo que no era una sombra sino una goma que adhería a ambos. Luego dio la media vuelta y se alejó, diciendo que más tarde volvería a echarme un vistazo. (...)¿Es verdad todo esto, don Juan?
-Responder sí o no a tu pregunta es hacer. Pero como estás aprendiendo a no-hacer, debo decirte que en realidad no importa que todo esto sea verdad o no. Aquí es donde el guerrero tiene un punto de ventaja sobre el hombre común. Al hombre común le importa que las cosas sean verdad o mentira; al guerrero no" (Castaneda, 2009: 263, 264, 265).*

Don Juan le dice que el no hacer no es un concepto, sino una práctica que tiene que ver con el sentir. Le dice también que por medio del no hacer podrá sentir las líneas del mundo.

"Hizo una pausa como para darme tiempo de preguntar con respecto a las líneas. Pero antes de que yo tuviera oportunidad de hacerlo, empezó a explicarme que había números infinitos de líneas que nos juntaban a las cosas. (...)La parte más difícil del camino del guerrero es darse cuenta de que el mundo es un sentir. Cuando uno no-hace, está sintiendo el mundo, y se siente a través de sus líneas. (...)No-hacer es muy sencillo pero muy difícil -dijo-. No es cosa de entenderlo, sino de dominarlo. Ver, por supuesto, es la hazaña final de un hombre de conocimiento, y sólo se logra ver cuando uno ha parado el mundo a través de la técnica de no-hacer". (Castaneda, 2009: 268, 269)

Un guerrero en su camino hacia el conocimiento se engancha al no hacer, su cuerpo logra no hacer. Don Juan le dice que se nos cría bajo el mandato imperceptible del hacer, en un acuerdo tácito que no es cuestionado, que está plenamente interiorizado. Castaneda está confundido, cree que tal vez yendo a vivir al desierto con el brujo podrá cambiar, pero don Juan le dice que no, que de esa manera se estaría escapando, que su mundo no es aquel desierto, que deberá recoger las enseñanzas allí pero para llevarlas a la ciudad. Triste, el antropólogo le pregunta a don Juan por última vez si aquello que han estado haciendo durante el tiempo que llevan juntos, aquello que ha sucedido, es realmente verdad. Don Juan sonríe y le responde que deje el asunto por el momento, que cuando junte fuerzas suficientes, cuando realmente viva como un guerrero, se dará cuenta que no tiene sentido vivir en un mundo donde hay mentiras y verdades, que tratar al mundo como si en él hubiesen mentiras y verdades sólo puede engendrar el agotamiento del mundo y el agotamiento de nosotros mismos.

Capítulo III. DON JUAN Y NIETZSCHE

III.1 Miedo

La cuarta cita vuelve a girar sobre los peligros de perderse en los caminos hacia la articulación de un estar en común que resista la opresión capitalista de nuestro tiempo. Se da en una meseta fundamental titulada *Micropolítica y segmentaridad* en la que se trabaja la cuestión de la política sobre las líneas que nos componen. Lo personal es político, entonces hay que liberarnos del repliegue sobre nuestras líneas duras, aquellas trabajadas por el ejercicio del poder. El poder, se sabe desde Spinoza, sólo es capaz de producir afectos tristes. Deleuze dice en una entrevista con Claire Parnet que puede trazarse un vector entre la producción de Spinoza, la de Nietzsche e incluso la de Foucault y la de él mismo: más allá de las diferencias conceptuales que pueden encontrarse entre ellas subsiste un proyecto, una intención. Conjuntamente con Guattari escriben reiteradas veces en ambos tomos de *Capitalismo y esquizofrenia* que no hay lucha contra el poder sin modificación en la producción deseante: la transformación social tiene que ir de la mano con una transformación en nosotros. La tarea es infinita y consiste en afectar nuestros estratos. Un esquizoanálisis que opera por cartografía, dijimos en los capítulos precedentes, es el método que proponen los autores para restituir las líneas en su singularidad y efectuar la distinción imprescindible entre ellas de modo de componer la potencia con la impotencia, las velocidades y las lentitudes que pugnan en tanto fuerzas que se dan un cuerpo. Pero aun así hay innumerables peligros en el camino de una vida, de un grupo. Para representárnoslo los autores propician un encuentro particular entre Nietzsche y Castaneda que en principio sorprende puesto que sus universos parecen hallarse alejados el uno del otro. Deleuze y Guattari señalan que:

“Nietzsche le hacía decir a Zarathustra, Castaneda le hace decir al indio Don Juan: hay tres e incluso cuatro peligros, primero el Miedo, después la Claridad, después el Poder, por último el gran Hastío, el deseo de matar y de morir, Pasión de abolición. El miedo, no es difícil adivinar en qué consiste. Constantemente tememos perder. La seguridad, la gran organización molar que nos sostiene, las

arborescencias a las que nos aferramos, las máquinas binarias que nos proporcionan un estatuto bien definido, las resonancias en las que entramos, el sistema de sobrecodificación que nos domina, todo eso deseamos: —Los valores, las morales, las patrias, las religiones y las convicciones íntimas que nuestra propia vanidad y nuestra propia complacencia nos conceden generosamente, son otras tantas moradas que el mundo prepara para los que así piensan mantenerse, de pie y en reposo, entre las cosas estables; no pueden imaginar hacia qué terrible fracaso se encaminan... huida ante la huida. Huimos ante la huida, endurecemos nuestros segmentos, nos entregamos a la lógica binaria, seremos tanto más duros en tal segmento cuanto más duros hayan sido con nosotros en tal otro, nos reterritorializamos en cualquier cosa, no conocemos más segmentaridad que la molar, tanto al nivel de los grandes conjuntos a los que pertenecemos como al de los pequeños grupos en los que nos integramos, y hasta en nuestras cosas más íntimas o privadas. Todo está afectado, la manera de percibir, el tipo de acción, la manera de moverse, el modo de vida, el régimen semiótico. El hombre que llega a casa y dice: —¿Está preparada la sopa?, la mujer que responde: —¡Vaya cara que traes!, ¿estás de mal humor?: efecto de segmentos duros que se enfrentan de dos en dos. Cuanto más dura es la segmentaridad, más nos tranquiliza. Eso es el miedo, y cómo nos pliega sobre la primera línea”.(Deleuze, Guattari, 2002: 230).

Ésta referencia que realizan Deleuze y Guattari corresponde al material que recoge el antropólogo entre el 8 de abril de 1962 y el 15 de abril del mismo año y que se publica en *Las enseñanzas de don Juan*. Es en aquella semana que pasan juntos en el desierto cuando don Juan le narra sobre los peligros de un existente humano que decide hacerse hombre de conocimiento y que, en tanto tal, debe desafiar enemigos poderosos que se despliegan en líneas diferentes, que nos capturan a partir de movimientos singulares, apelando a lógicas dispares. Nos narra los peligros de los modos de ser arrasados por el miedo, por la claridad, por el poder y por el gran hastío. No cualquiera puede ser hombre de conocimiento, sólo aquel que desafía a éstos cuatro enemigos naturales tiene derecho a serlo, sólo por un instante.

*“Le pregunté si podía usar brujería o adivinación para ver el desenlace de la batalla. Dijo terminantemente que los resultados de la contienda no podían anticiparse por ningún medio, porque volverse hombre de conocimiento era cosa temporal. Cuando le pedí explicar este punto, replicó:
-Ser hombre de conocimiento no tiene permanencia. Uno no es nunca en realidad un hombre de conocimiento. Más bien, uno se hace hombre de conocimiento por un instante muy corto, después de vencer a las cuatro enemigos naturales”*(Castaneda, 2010, 88).

De la lectura de sus notas se desprende que Castaneda queda pensativo por este asunto que el maestro le introduce durante la semana, por lo que el domingo 15 de abril, antes

de regresar a Los Ángeles, necesita volverle a preguntar sobre aquellos enemigos al viejo chamán. Al comienzo don Juan titubea, no decidiéndose a comenzar a hablar, pero finalmente lo hace y el antropólogo registra lo siguiente:

“Cuando un hombre empieza a aprender, nunca sabe lo que va a encontrar. Su propósito es deficiente; su intención es vaga. Espera recompensas que nunca llegarán, pues no sabe nada de los trabajos que cuesta aprender.

Pero uno aprende así, poquito a poquito al comienzo, luego más y más. Y sus pensamientos se dan de topetazos y se hunden en la nada. Lo que se aprende no es nunca lo que uno creía. Y así se comienza a tener miedo. El conocimiento no es nunca lo que uno se espera. Cada paso del aprendizaje es un atolladero, y el miedo que el hombre experimenta empieza a crecer sin misericordia, sin ceder. Su propósito se convierte en un campo de batalla.

Y así ha tropezado con el primero de sus enemigos naturales: ¡el miedo! Un enemigo terrible: traicionero y enredado como los cardos. Se queda oculto en cada recodo del camino, acechando, esperando. Y si el hombre, aterrado en su presencia, echa a correr, su enemigo habrá puesto fin a su búsqueda.

-¿Qué le pasa al hombre si corre por miedo?

-Nada le pasa, sólo que jamás aprenderá. Nunca llegará a ser hombre de conocimiento. Llegará a ser un maleante, o un cobarde cualquiera, un hombre inofensivo, asustado; de cualquier modo, será un hombre vencido. Su primer enemigo habrá puesto fin a sus ansias.

-¿Y qué puede hacer para superar el miedo?

-La respuesta es muy sencilla. No debe correr. Debe desafiar a su miedo, y pese a él debe dar el siguiente paso en su aprendizaje, y el siguiente, y el siguiente. Debe estar lleno de miedo, pero no debe detenerse. ¡Esa es la regla! Y llega un momento en que su primer enemigo se retira. El hombre empieza a sentirse seguro de sí. Su propósito se fortalece. Aprender no es ya una tarea aterradora.

Cuando llega ese momento gozoso, el hombre puede decir sin duda que ha vencido a su primer enemigo natural.

-¿Ocurre de golpe, don Juan, o poco a poco?

-Ocurre poco a poco, y sin embargo el miedo se conquista rápido y de repente”.
(Castaneda, 2010: 88, 89).

La ficción que le propone don Juan, el vivir como guerrero para intentar ser, al menos por un instante, hombre de conocimiento, se presenta como terriblemente ardua. Don Juan le dice que deberá superar un conjunto de enemigos que no son más que el pliegue del existente sobre diferentes líneas de muerte: la línea dura del miedo molar, la gélida claridad, el poder y su ferocidad, y también la muerte, entendida como el Gran Hastío. ¿Cómo podemos plegar el Afuera, aquel afuera más lejano que toda exterioridad y más próximo que toda interioridad, para no ser devorados por éstas fuerzas? Las anotaciones de Castaneda sobre el asunto de los enemigos son escasas. Como de costumbre don Juan no cree importante explayarse en el asunto, confía más bien en que

el cuerpo del antropólogo en algún momento lo sabrá.

Pero, ¿Qué nos dicen Deleuze y Guattari cuando retoman este pasaje de *Las enseñanzas de don Juan* y lo relacionan con Nietzsche? ¿Por qué es interesante en su búsqueda conjunta? En primer lugar, sostenemos que el miedo es el gran sistema gestionado de la pérdida. Pérdida que en primera instancia se presenta como pérdida de la seguridad, de aquella seguridad que es la fantasía de la organización molar que envuelve a los que vivimos como sensibilidades que hablan. Pero, ¿quiénes vivimos? No seres, memorias. Ficciones de esas memorias que se precipitan en cada presente.

Los mass-media, por ejemplo, son un nudo contemporáneo preponderante en la fabricación global del miedo que han desarrollado formas de habitar donde lo que se subjetiva son flujos de inseguridad que vibran tanto en los sistemas de pensamiento que gobiernan las acciones individuales concretas como en la propia piel de las personas.

La inseguridad se prepara colectivamente y se rige por medio de un sistema de pensamiento arborescente (no hace falta recordar más que la disputa que los autores mantienen con Noam Chomsky al oponer a un sistema que describen como arborescente otro que ya no tiene la forma de árbol sino que es rizomático), binario (hombre/mujer, adulto/niño, rico/pobre, bueno/malo, etc), y significativo, organizado por el enlace entre nuestro cuerpo con el espacio estriado que forman el Estado y el Mercado. En Argentina, tristemente, asistimos al gobierno de los Ceo`s. Ésta ceocracia que nos gobierna, que viene del mercado y toma el Estado, sólo es posible como pliegue en la gran organización molar que nos sostiene y que se puede considerar desde un punto de vista macropolítico y micropolítico, macrodeseante y microdeseante. La posverdad es, asimismo, uno de los aspectos más aterradores que ha desarrollado el neoliberalismo de época y que a muchos se les patentiza como miedo a ya no poder hablar o no ser escuchados por nadie. Sin embargo algo huye, se rebela: cuando el sistema de propagación de segmentos molares que conforman los mass media saturan el espacio con un sentido único, estable, monótono, algo franquea el umbral y estalla donde encuentra las condiciones de posibilidad: una canción en un estadio de fútbol, una obra de teatro o tal vez un grafitti en la pared de alguna calle. Todo esto que estalla fuera del cerco mediático son fugas moleculares. Pero aquella máquina de guerra que pulula por debajo de los cimientos y amenaza con arrasarlos al estilo de las hormigas,

¿no conlleva aún demasiadas partículas molares? ¿No está demasiado aferrada a la equiparación del bienestar con el consumo? Aun así las luchas son perseguidas y tal puede ser considerada una medida para pensar el nivel de sustantividad de nuestra democracia. En Argentina, parte de su sociedad, a nivel macropolítico, no sólo no adhiere a derribar el Significante amo del consumo, sino que, paradójicamente, tampoco está dispuesta a que todos los ciudadanos sean satisfechos en él. Escriben Deleuze y Guattari que:

“La administración de una gran seguridad molar organizada tiene como correlato toda una microgestión de pequeños miedos, toda una inseguridad molecular permanente, hasta el punto de que la fórmula de los ministerios del interior podría ser: una macropolítica de la sociedad para y por una micropolítica de la inseguridad (...) Nada mejor que el microfascismo para dar una respuesta a la pregunta global: ¿por qué el deseo desea su propia represión, cómo puede desear su represión? Por supuesto, las masas no sufren pasivamente el poder; tampoco —quieren ser reprimidas en una especie de histeria masoquista; ni tampoco son engañadas, por un señuelo ideológico. Pero, el deseo siempre es inseparable de agenciamientos complejos que pasan necesariamente por niveles moleculares, microformaciones que ya moldean las posturas, las actitudes, las percepciones, las anticipaciones, las semióticas, etc. El deseo nunca es una energía pulsional indiferenciada, sino que es el resultado de un montaje elaborado, de un engineering de altas interacciones: toda una segmentaridad flexible relacionada con energías moleculares y que eventualmente determina al deseo a ser ya fascista. Las organizaciones de izquierda no son las últimas en segregar sus microfascismos. Es muy fácil ser antifascista al nivel molar, sin ver el fascista que uno mismo es, que uno mismo cultiva y alimenta, mima, con moléculas personales y colectivas”. (Deleuze, Guattari, 2002: 220).

Si bien Deleuze y Guattari se definen como marxistas, afirmamos que su marxismo es de carácter heterodoxo, pues frente a la concepción marxista hegemónica que afirma que una sociedad se define por sus contradicciones, los autores sostienen la hipótesis de que la contradicción sirve para pensar desde lo macropolítico pero que, desde el punto de vista que ellos llaman “micropolítico”, una sociedad se define más bien por sus líneas de fuga. Hay una asociación entre lo macropolítico y lo molar y lo micropolítico y lo molecular, pero no como ámbitos separados ni mucho menos homogéneos sino como multiplicidades devinientes; se puede afirmar igualmente que los autores entienden que los movimientos moleculares son transformadores en la medida en que vuelven a pasar por lo molar, por lo macropolítico, y modifican sus segmentos. La cuestión del par molar/molecular, al igual que aquel otro que conforman la

minoría/mayoría tampoco pueden pensarse en términos de tamaño ni de cantidad. Los autores pretenden desestimar el esquema de referencia por analogía (con el que piensan que se los va a leer), y, a sabiendas de que toda transformación social requiere la resignificación de viejos conceptos o la creación de nuevos conceptos, afirman que incluso cada campo debiese tener sus conceptos específicos. Nos hablan de la diferencia, meramente analítica, entre los segmentos molares y los cuantos de creencia y deseo que son moleculares :

“Pues, finalmente, la diferencia no se establece entre lo social y lo individual (o lo interindividual), sino entre el dominio molar de las representaciones, ya sean colectivas o individuales, y el dominio molecular de las creencias y de los deseos, en el que la distinción entre lo social y lo individual carece de sentido, puesto que los flujos ya no son ni atribuibles a individuos ni sobrecodificables por significantes colectivos. Mientras que las representaciones definen ya grandes conjuntos, o segmentos determinados en una línea, las creencias y los deseos son flujos expresados en cuantos, que se crean, se agotan o mutan, y que se suman, se substraen o se combinan”. (Deleuze, Guattari, 2002: 223).

Deseamos los valores, la moral, la patria, el dinero, nuestra infelicidad. O al menos, por momentos, son ellos quienes hablan. Hay un secreto, algo que une todas aquellas vidas que se orientan hacia las cosas estables; *“no pueden imaginar hacia qué terrible fracaso se encaminan... huida ante la huida”*. Huida ante lo que desestabiliza la propia identidad, huida frente a esas cosas huidizas que desestabilizan el código social hegemónico. ¿Pero que tiene para decirnos Nietzsche sobre esto?

Para considerarlo, nos interesan dos hipótesis interpretativas que realiza Mónica Cragolini. En primer lugar, su hipótesis de que la filosofía nietzscheana es una filosofía de la tensión, lo que hace que se enfrente inevitablemente con la filosofía hegeliana en tanto ésta última se erige sobre un modo dialéctico de pensamiento que se sustenta en la confrontación de una afirmación con una negación que se resuelve en la negación de la negación misma (la síntesis). El sistema hegeliano plantea la posibilidad de explicar la absoluta totalidad de todo en un sistema cerrado, perfecto. Es un sistema que, evidentemente, nos brinda seguridad y orden. Por el contrario, la filosofía de Nietzsche es una filosofía en donde el sí y el no permanecen en constante tensión, sin poder arribar a una síntesis. ¿Por qué no hay posibilidad de síntesis? Porque, y esta es la segunda idea fuerza de Cragolini, la filosofía de Nietzsche se presenta asimismo

como una filosofía trágica que nos propone la paradoja de que la existencia no puede ser pensada sino en términos de escisión. La escisión apunta a la idea de que la existencia es conflictiva pero que los conflictos no se resuelven. Se trata entonces de una filosofía que plantea un pensamiento de la incertidumbre pues la existencia tiene un carácter trágico, es decir, un carácter conflictivo, en donde lo propio del conflicto es la no resolución. Entonces si la filosofía de la tensión va contra la idea de síntesis, la filosofía trágica va contra la idea de totalidad. Para Nietzsche las totalidades están quebradas y el pensamiento no se tiene que plantear la posibilidad de reunificar las partes. La existencia es trágica porque hay que vivir en esa incertidumbre de partes sin unificación. ¿Qué mayor peligro que éste? ¿Cómo no sentir miedo al arrimarnos al abismo que nos propone Nietzsche?

Para Nietzsche, el problema de la cultura de Occidente es que a lo largo del pensamiento hay algo que se ha instaurado como principio último. Es la idea de lo divino y la idea de lo divino tiene siempre un carácter monótono, es decir, es regular, es siempre el mismo. La pretendida estabilidad, la “huida ante la huida”, la tranquilidad en la seguridad de lo mismo, de lo permanente, encuentra en Nietzsche un crítico implacable. Subsisten las huellas de ésta crítica en *Mil mesetas* que, al igual que la obra de Nietzsche, no puede leerse por fuera de un interés por lo contemporáneo.

Respecto de la concepción nietzscheana de lo contemporáneo, Agamben (2011) considera que puede pensarse al amparo de la noción de lo intempestivo. Es verdaderamente contemporáneo respecto de su tiempo quien no coincide con éste, ni se adecúa a sus pretensiones. Quien coincide plenamente con los valores de su época es incapaz de mantener su mirada fija en ella. El sujeto plenamente reconocido en una época es el sujeto plenamente sujetado a los valores reinantes y “quien piense de otro modo se mete por su gusto en la casa de los locos”¹³. La imagen del sujeto que coincide plenamente con su época Nietzsche nos la presenta en *Así habló Zaratustra* (2000) bajo la figura del último hombre, es decir, aquel exponente humano decadente que busca apropiarse de la realidad conformando una comunidad de sujetos donde todos hacen lo mismo, donde todos quieren lo mismo. La cultura moderna se transforma allí inevitablemente en un racimo de pasiones gregarias.

¹³ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 1985; 13.

En un sentido análogo, Klossowski señala (1972) que la forma de Nietzsche de discutir la cultura occidental, cuya metafísica y moral tradicional combate, no es más que un aspecto del modo que tiene de interrogarse sobre sí mismo¹⁴. En cualquier forma, en su obra, el hombre de mercado es algo que debe ser superado, tan solo un puente hacia el ultrahombre.

Al respecto, creemos que Deleuze y Guattari encuentran en Zarathustra quizá la figura emblemática que presenta un movimiento de desterritorialización frente a los códigos hegemónicos del hombre de mercado. Frente al castratismo moral del último hombre, frente a esa ficción transmundana que lleva a desvalorizar la vida y el cuerpo, Zarathustra sólo tiene individuaciones por haecceidades.

“Existe un modo de individuación muy diferente del de una persona, un sujeto, una cosa o una sustancia. Nosotros reservamos para él el nombre de haecceidad. Una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha, tienen una individuación perfecta y que no carece de nada, aunque no se confunda con la de una cosa o de un sujeto. Son haecceidades, en el sentido de que en ellas todo es relación de movimiento y de reposo entre moléculas o partículas, poder de afectar y ser afectado” (Deleuze, 2002, 264).

Y también: “Ecce homo es formidable, es uno de los libros más bellos del mundo. La manera en que Nietzsche habla de las estaciones, de los climas, de la dietética, quiere decirnos todo el tiempo: “no soy una persona, no me traten como persona, no soy un sujeto, no intenten formarme”. Esto es lo que le dice a Wagner. Dice que es la música para Bismarck. No quiere educación sentimental, lo que le interesa son las ecceidades y las composiciones de intensidades. Y él se ve como un conjunto de ecceidades” (Deleuze, 2010 a: 333).

La famosa afirmación de Nietzsche respecto de que “Dios ha muerto” a lo que se refiere es al principio último ordenador de la realidad. Sin embargo, en la era moderna el Sujeto toma el lugar de Dios, se realiza como su sombra. ¿Qué es Dios? Dios es el fundamento de la realidad, el principio último de toda realidad, la garantía de verdad y

14 Para ello Klossowski nos remite al fragmento titulado *Las estructuraciones típicas de sí mismo. O las ocho preguntas capitales*: en el que Nietzsche se pregunta: “1) ¿Queremos ser múltiples, o más simples? 2) ¿Queremos ser más felices, o indiferentes a la felicidad y a la desgracia? 3) ¿Queremos estar más satisfechos de nosotros mismos, o ser más exigentes e inexorables? 4) ¿Queremos volvernos más tiernos y maleables, complacientes, más dispuestos a las concesiones, más humanos, o por el contrario “más inhumanos”? 5) ¿Queremos volvernos más inteligentes, o manifestar cada vez menos escrúpulos? 6) ¿Queremos alcanzar una finalidad, o evitar todas las finalidades (¿como por ejemplo el filósofo que husmea en cada finalidad un límite, un impasse, una prisión, una estupidez!)? 7) ¿Queremos ser más estimados o más temidos? ¿O por el contrario más despreciados? 8) ¿Queremos convertirnos en tiranos, o seductores, o pastores, o animales gregarios?” (Klossowski, 1972: 117).

la garantía de que aquello que yo hago en tanto humano responde a un principio último que no lo invente yo sino que lo descubrí. Y ese es el oscuro olvido de la filosofía para Nietzsche, es decir, creer que yo descubro algo que en realidad inventé (toda filosofía es en el fondo una fisiología). Es como si la filosofía cortara la cadena de producción y se necesitara considerar como aislada de aquello que produjo para decir que el pensamiento es verdadero.

La existencia tiene finalmente un carácter absurdo, pues no hay nada que se pueda plantear como fondo último; pero entonces, ¿para qué seguir viviendo? La existencia no tiene sentido, pero uno se plantea sentidos provisorios para seguir viviendo, aunque no siempre son los mismos. Nietzsche realiza una constatación patética del sinsentido de la existencia, entendiendo “pathos” como padecer o padecimiento. Es una constatación y no una explicación pues no se puede dar argumentativamente, en términos de decir por que yo puedo demostrar que la existencia es un sinsentido. Más bien afirmamos que para Nietzsche se trata de una constatación profundamente relacionada con el estar en el mundo como una corporalidad. No hay moradas seguras en el tránsito de la existencia. Sin embargo, Nietzsche nos lanza el reto de vivir peligrosamente, lo que significa vivir sabiendo que tengo que crear sentido, pero que no hay un sentido último.

III.2 Claridad

Y tal vez un día, si no corremos ante el miedo y lo desafiamos sobrevenga el segundo peligro:

“El segundo peligro, la Claridad, parece menos evidente. Pues la claridad, de hecho, concierne a lo molecular. También en este caso todo está afectado, incluso la percepción, incluso la semiótica, pero en la segunda línea. Castaneda muestra por ejemplo la existencia de una percepción molecular que nos descubre la droga (¡pero tantas cosas pueden servir de droga!): se accede a una micropercepción sonora y visual que revela espacios y vacíos, como agujeros en la estructura molar. Eso es precisamente la claridad: esas distinciones que se establecen en lo que nos parecía lleno, esos agujeros en lo compacto; y a la inversa, donde hace un momento veíamos terminaciones de segmentos bien delimitados, ahora hay más

bien franjas imprecisas, intrusiones, imbricaciones, migraciones, actos de segmentación que ya no coinciden con la segmentaridad dura. Todo ha devenido flexibilidad aparente, vacíos en lo lleno, nebulosas en las formas, imprecisión en los trazos. Todo ha adquirido la claridad del microscopio. Creemos haberlo comprendido todo, y sacar las consecuencias. Somos una nueva raza de caballeros, hasta tenemos una misión. Una microfísica del migrante ha sustituido a la macrogeometría del sedentario. Pero esta flexibilidad y esta claridad no sólo tienen su peligro, sino que ellas mismas son un peligro. Primero porque la segmentaridad flexible corre el riesgo de reproducir en miniatura las afecciones, las afectaciones de la dura: se sustituye la familia por una comunidad, se sustituye la conyugalidad por un régimen de intercambio y de migración, pero aún es peor, se establecen micro-Edipos, los microfascismos imperan, la madre se cree obligada a masturbar a su hijo, el padre deviene mamá. Oscura claridad que no procede de ninguna estrella, y que desprende tanta tristeza: esta segmentaridad cambiante deriva directamente de la más dura, es su compensación directa. Cuanto más molares devienen los conjuntos, más moleculares devienen los elementos y sus relaciones: el hombre molecular para una humanidad molar. Uno se desterritorializa, se hace masa, pero precisamente para ahogar y anular los movimientos de masa y de desterritorialización, para inventar todas las reterritorializaciones marginales todavía peores que las otras. Pero sobre todo la segmentaridad flexible suscita sus propios peligros que no se contentan con reproducir en pequeño los peligros de la segmentaridad molar, aunque tampoco derivan de ellos o los compensan: como ya hemos visto, la especificidad de los microfascismos consiste en que pueden cristalizar en un macrofascismo, pero también puede perfectamente flotar por su cuenta en la línea flexible y bañar cada célula pequeña. Una multitud de agujeros negros puede perfectamente no centralizarse, y ser como virus que se adaptan a las situaciones más diversas, labrando vacíos en las percepciones y las semióticas moleculares. Interacciones sin resonancia. En lugar del gran miedo paranoico, estamos atrapados en mil pequeñas monomanías, evidencias y claridades que brotan de cada agujero negro, y que ya no forman sistema, sino rumor y murmullo, luces cegadoras que confieren a cualquiera la misión de un juez, de un justiciero, de un policía por su cuenta, de un gauleiter de inmueble o de vivienda. Se ha vencido el miedo, se ha abandonado el terreno de la seguridad, pero se ha entrado en un sistema no menos concentrado, no menos organizado, el de las pequeñas inseguridades que hace que cada uno encuentre su agujero negro y devenga peligroso en ese agujero, disponiendo de una claridad sobre su caso, su papel y su misión, más inquietante que las evidencias de la primera línea. (Deleuze, Guattari, 2002: 231, 232).

Castaneda reconstruye el dialogo sobre la claridad en función de la pregunta sobre el primer enemigo:

“-¿Pero no volverá el hombre a tener miedo si algo nuevo le pasa?”

-No. Una vez que un 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; sabe cómo satisfacer esos deseos. Puede prever los nuevos pasos del aprendizaje, y una claridad nítida lo rodea todo. El hombre siente que nada está oculto,

Y así ha encontrado a su segundo enemigo: ¡la claridad! Esa 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, porque todo lo que ve lo ve con claridad. Y tiene valor porque tiene claridad, y no se detiene en nada porque tiene claridad. Pero todo eso es un error; es como si viera algo claro pero incompleto. Si el hombre se rinde a esa ilusión de poder, ha sucumbido a su segundo enemigo y será torpe para aprender. Se apurará cuando debía ser paciente, o será paciente cuando debería apurarse. Y tonteará con el aprendizaje, hasta que termine incapaz de aprender nada más.

-¿Qué pasa con un hombre derrotado en esa forma, don Juan? ¿Muere en consecuencia?

-No, no muere. Su segundo enemigo nomás ha parado en seco sus intentos de hacerse hombre de conocimiento; en vez de eso, el hombre puede volverse un guerrero impetuoso, o un payaso. Pero la claridad que tan caro ha pagado no volverá a transformarse en oscuridad y miedo. Será claro mientras viva, pero ya no aprenderá ni ansiará nada.

-Pero ¿qué tiene que hacer para evitar la derrota?

-Debe hacer lo que hizo con el miedo: debe desafiar su claridad y usarla sólo para ver, y esperar con paciencia y medir con tiento antes de dar otros pasos; debe pensar, sobre todo, que su claridad es casi un error. Y vendrá un momento en que comprenda que su claridad era sólo un punto delante de sus ojos. Y así habrá vencido a su segundo enemigo” (Castaneda, 2010: 89, 90).

Deleuze y Guattari nos dicen que las existencias pueden estar envueltas por la telaraña de un segundo enemigo: la claridad. Si el miedo es un enemigo que pertenece al orden de lo molar, la claridad es un peligro que acecha en lo molecular. La claridad, al igual que el miedo, tiñe todo bajo su color: el habla, lo que podemos percibir, los gestos. Hay vidas vividas por la claridad. La claridad concita en si misma dos peligros. El primer peligro consiste en reproducir, desplazadas, las afecciones molares (cambiar la familia por la comunidad, la conyugalidad por un régimen de intercambio, etc). El segundo, el peligro que le es propio a la claridad, tiene que ver con que la claridad es un error inútil atado a la idea de que hay una Verdad. La claridad siempre implica algo que es fundacional: Dios, la Moral, la Idea, el Sujeto. Y estos errores son inútiles porque van precipitando agujeros negros, intolerancia, predisposiciones fascistas de diferente tipo que pueden o no confluir colectivamente, que pueden o no activarse en nosotros. Por oposición, existen también los errores útiles, que son los errores que sirven a la vida. En *Mil mesetas*, son aquellos errores que permiten pensar en términos de multiplicidad, de devenir, de transformación.

Pero, ¿Por qué queremos la verdad a toda costa? ¿Cuál es la necesidad de considerar

que tiene que haber una verdad última? Creemos que una buena pista sobre ello la podemos encontrar remitiéndonos a *El crepúsculo de los ídolos*, especialmente a “*Como el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fabula*”, donde Nietzsche caracteriza toda la historia del pensamiento y da cuenta de su forma de interpretar la historia de la filosofía.

Allí comienza diciéndonos que para Platón hay un mundo verdadero, el de las ideas, y un mundo falso, el de la opinión. Con Platón comienza la historia de un error:

“El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, - él vive en ese mundo, es ese mundo. (La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis “yo, Platón, soy la verdad”. (Nietzsche, 1979: 51).

El cristianismo es platonismo para el pueblo, pues el cristianismo no hace más que repetir el esquema platónico bajo un modo particular. Es así que para el cristianismo también hay un mundo aparente, el mundo en el cual estamos viviendo, y hay un mundo verdadero que es el mundo del más allá, de la vida eterna junto a lo divino, etc. La raíz judeocristiana que tenemos en tanto occidentales nos condiciona a ser dualistas, nos condiciona a plantear que hay verdad y falsedad, que hay cuerpo y alma, que hay material e inmaterial. Sin dudas uno puede decir que en el pensamiento hay muchas otras cosas, pero lo interesante de la crítica nietzscheana es que no se refiere a las cosas del pensamiento sino a la base misma del pensar. Yo puedo pensar de forma circular, de forma paradójica pero parecería que para pensar siempre necesito la oposición. La raíz de nuestra forma de ser, de nuestra forma de pensar, es dialéctica. Y, se sabe, cuando se habla del pensamiento no se habla de algo abstracto, sino del modo de ser que somos.

En la expresión “yo, Platón, soy la verdad”, en esa expresión, Nietzsche está señalando que es lo que él piensa de la historia de la filosofía. Él considera que la historia de la filosofía no es más que el relato autobiográfico de la fisiología de sus autores. Es decir, cada filosofía tiene que ver con un modo de ser, que es el modo de ser del autor que escribió lo que escribió, pero que necesita plantear de alguna manera que eso es algo objetivo que no remite a su propia corporalidad, a su propia fisiología, sino a algo que él descubrió. Luego Nietzsche tiene algunas palabras para Kant. Él escribe:

“el mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado un consuelo, una obligación, un imperativo”. (Nietzsche, 1979: 51,52)

Aquí está señalando un aspecto del pensamiento kantiano que es el que tiene que ver con el imperativo categórico y su relación con la concepción de la verdad. En Kant el imperativo categórico es aquello que determina el valor moral de la acción y es un principio que se aplica a toda acción para determinar si es moral. El imperativo señala que *“la máxima subjetiva de tu acción se pueda convertir en ley universal de todos los hombres”*. Sin embargo, tras la niebla de Kant se sigue escribiendo la fábula del mundo verdadero. Es el caso del positivismo, que ya no piensa en términos de ideas metafísicas sino en términos de hechos. Nietzsche muestra entonces como a lo largo de la filosofía hay algo que se constituye como principio último que da sentido a toda la realidad y que la ordena.

Lo que Nietzsche critica no es la tendencia a la unidad, sino el hecho de que se considere como verdadero aquello que se plantea hipotéticamente como resultado de esa tendencia ¿Por qué le preocupa esto a Nietzsche? Por una razón efectual: no le importa tanto desde el punto de vista argumentativo sino más bien se interesa por los efectos que producen las ideas. Y en este sentido, lo que le interesa de la tendencia unificadora del pensamiento occidental es que en virtud de esa tendencia se ordena la sociedad y se ordena la moral de una determinada manera. Y que ese principio último en virtud del cual se ordena la realidad termina siendo un principio de castratismo moral. Ese principio unificador lo que hace es orientar al individuo en alguna dirección dejando de lado todos los otros aspectos que supone el existente humano. Y ese va a ser justamente el problema, es decir, la orientación en función de un principio único. Sería un error creer que podemos ordenar todos los fenómenos que caracterizamos como propios del sentimiento, las pasiones, etc, en una sola dirección y encima creer que esa dirección representa la verdad.

Entonces, en *Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula*, Nietzsche va haciendo una caracterización en términos de nihilismo. La idea del nihilismo alude tanto a la idea de que *“en el fondo no hay nada”*, porque no hay un último fundamento que sostiene toda la realidad, como también a la idea de que el pensamiento occidental al plantear una idea fundacional es nada. Hay muchos sentidos

en que se puede pensar el nihilismo, entre ellos hay que pensarlo también como nihilismo de combate (o máquina de guerra) cuando Nietzsche señala que es necesario destruir a Dios a golpes de martillo. Es decir, está presente ahí la idea de que el nihilismo es también una fuerza de destrucción de todas las ideas que organizaron el mundo del pensamiento occidental.

Todo lo que entra dentro del monótono-teísmo es lo que Nietzsche da en llamar nihilismo decadente. El nihilismo decadente es el intento de crear un sistema conceptual en torno a la nada. Asimismo existe en Nietzsche una crítica al sujeto moderno en términos de nihilismo decadente que tiene que ver con aquella fábula del mundo verdadero, pues el nihilismo se propone romper a golpes de martillo tanto la idea de Dios como sus derivaciones (el sujeto moderno) que giran todas alrededor de un elemento fundacional.

Frente al “yo pienso”, uno de los ejes de la Modernidad, Nietzsche postula que el pensamiento viene cuando él quiere y de esa forma afirma que yo no soy motor de mis propios pensamientos, que hay un otro que habla.

“Quien asevera “yo pienso” parte de varios presupuestos: la existencia de un agente causante de la acción del pensar, la consideración del pensar como actividad, la aceptación del principio de causalidad, etc. Presupuestos todos del modo de pensar de la metafísica moderna, que entroniza al sujeto en el lugar de fundamento del conocimiento (...) La conciencia deja de ser el espacio para la puesta en escena de los procesos más importantes del yo, que ahora son enviados a la buhardilla. Lo interesante transcurre de ahora en más en el cuerpo, un escenario -paradójicamente- de la “no-representación”, en la medida en que es el “lugar” de los procesos de lo impersonal o lo neutro (el ello) (...) Y este cuerpo dice Nietzsche “que piensa”. “Ello piensa”: ningún yo, ningún sujeto, “ello”. El cuerpo es el selbst como pluralidad de voliciones y entrecruzamiento de fuerzas, pluralidad que “usa” la razón como su instrumento, su medio para conseguir determinados resultados. La razón queda defenestrada en cuanto a su lugar fundacional en la historia de la subjetividad moderna, ahora la “gran razón” es el cuerpo. Y él sabe, sabe de las “razones” que la razón desconoce. (...) La modernidad colocó al Ich (yo) en el lugar que Dios dejó vacante con su muerte. Nietzsche destruye a golpes de martillo ese lugar, y no vuelve a cubrirlo con otra entidad. Más bien, su trabajo consiste en hacer patente el abismo de la falta de sentido, y la necesidad de enfrentarse a ese abismo con errores útiles, con ficciones reconocidas como tales”. (Cragolini, 2005: 7, 8, 11)

No es el sujeto liberal (autónomo, racional, aquel que cree estar ahí, que cree ser plenamente consciente de sí) quien habla. Quien habla es una corporalidad. La gran

razón es el cuerpo y el yo es tan solo su juguete, tan solo la pequeña razón.

“Quién está despierto y consciente exclama: Todo yo soy cuerpo y ninguna otra cosa. El alma es tan sólo una palabra para una partícula del cuerpo. El cuerpo es un gran sistema de razón, una multiplicidad con una sola dirección, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. Instrumento de tu cuerpo, tal es también tu pequeña razón, que tú denominas espíritu, hermano mío, pequeño instrumento y pequeño juguete de la gran razón. Dices “yo” y te sientes orgulloso de esta palabra. Pero, aunque no quieras creerlo, lo que es mucho más grande es tu cuerpo y su gran sistema de razón: él no dice “yo”, pero él es yo” (Nietzsche, 2000: 31).

Así, al decir “ello piensa”, Nietzsche afirma que hay algo, que no es un quien, que piensa. Pero el ello al igual que el yo es una ficción. Es dable pensar que algún día también nos olvidemos del ello. Tal vez antes debamos olvidarnos del yo. Pero para ello ninguna argumentación sirve: es necesario reírse para liberarse de su peso.

III.3 Poder

“El Poder es el tercer peligro, puesto que está en las dos líneas a la vez. Va de los segmentos duros, de su sobrecodificación y resonancia, a las segmentaciones finas, a su difusión e interacciones, y a la inversa. No hay hombre de poder que no salte de una línea a otra, y que no haga alternar un pobre y un gran estilo, el estilo populachero y el estilo Bossuet, la demagogia de café y el imperialismo del alto funcionario. Pero toda esta cadena y esta trama de poder están inmersas en un mundo que les escapa, mundo de flujos mutantes. Y es precisamente su impotencia la que hace que el poder sea tan peligroso. El hombre de poder no cesará de intentar frenar las líneas de fuga, y para ello tomará, fijará la máquina de mutación en la máquina de sobrecodificación. Pero sólo puede hacerlo creando el vacío, es decir, fijando primero la propia máquina de sobrecodificación, manteniéndola en el agenciamiento local encargado de efectuarla, en resumen, dando al agenciamiento las dimensiones de la máquina: así sucede en las condiciones artificiales del totalitarismo o del aislamiento”.(Deleuze, Guattari, 2002: 232).

Se lee en *Las enseñanzas de don Juan* que quien venza a su segundo enemigo:

"Sabrá entonces que el poder tanto tiempo perseguido es suyo por fin. Puede hacer con él lo que se le antoje. Su aliado está a sus órdenes. Su deseo es la regla. Ve claro y parejo todo cuanto hay alrededor. Pero también ha tropezado con su tercer enemigo: ¡el poder!

El poder es el más fuerte de todos los enemigos. Y naturalmente, lo más fácil es rendirse; después de todo, el hombre es de veras invencible. Él manda; empieza tomando riesgos calculados y termina haciendo reglas, porque es el amo del poder.

Un hombre en esta etapa apenas advierte que su tercer enemigo se cierne sobre él. Y de pronto, sin saber, habrá sin duda perdido la batalla. Su enemigo lo habrá transformado en un hombre cruel, caprichoso.

-¿Perderá su poder?

-No, nunca perderá su claridad ni su poder.

-¿Entonces qué lo distinguirá de un hombre de conocimiento?

-Un hombre vencido por el poder muere sin saber realmente cómo manejarlo. El poder es sólo una carga sobre su destino. Un hombre así no tiene dominio de sí mismo, ni puede decir cómo ni cuándo usar su poder.

-¿Cómo puede vencer a su tercer enemigo, don Juan?

-Tiene que desafiarlo, con toda intención. Tiene que llegar a darse cuenta de que el poder que aparentemente ha conquistado no es nunca suyo en 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, 2010: 90).

Sostenemos que cuando *Mil mesetas* establece esta alianza entre Nietzsche y Castaneda lo hace respondiendo a la necesidad de resistir a la opresión capitalista contemporánea: ellos no conciben su pensamiento por fuera de la crítica al régimen de producción de subjetividad capitalista. Hay en Nietzsche un temperamento, cierta propensión vital que deja una profunda huella en los autores. Pero al volverlo a traer a escena no hacen historia de la filosofía, no explican a Nietzsche (como tampoco analizan a Castaneda), sino que más bien le rinden un homenaje al usar las huellas que en ellos quedan de él para fabricar conceptos como máquinas de guerra. ¿Pero qué conceptos? ¿Qué extraña herencia se trama? ¿Qué le brindan éstos autores? Se podría responder inicialmente diciendo que la salida del dispositivo moderno de lo humano, la posibilidad de pensar por fuera de una forma de vida moral.

En éste sentido afirmamos que Nietzsche opera una crítica radical al sujeto en tanto principio arquimédico desde el cual se piensa. Lo cual es fundamental pues en la Modernidad el sujeto es fundamento no solamente a nivel gnoseológico, cuando se plantea que el sujeto es el ente cognoscente que conoce la realidad objetivándola mediante representaciones propias; sino también a nivel metafísico, en tanto el sujeto es quien reúne la diversidad de uno mismo; igualmente fundamento desde un punto de vista moral, ya que el sujeto es quien puede actuar autónomamente porque es propietario de sus deseos y de sus acciones; y, por supuesto, el sujeto es fundamento a nivel político bajo la figura del propietario.

Situados en este escenario, la creación de conceptos no es sino una praxis de resistencia a la opresión capitalista. En *¿Qué es la filosofía?* (1993), Deleuze sostiene que la función de la filosofía, de la ciencia y del arte es la creación de conceptos, de funciones y de perceptos respectivamente. Para comprender mejor esto, es necesario ubicar a Deleuze en el marco del debate que se daba en el campo intelectual francés del siglo XX respecto de la filosofía de la ciencia. Pues, creemos, existe una diferencia de proyecto si comparamos la tradición filosófica francesa con la filosofía anglosajona de la ciencia –caracterizada por el positivismo lógico que se introduce con el Circulo de Viena- y con la teoría crítica alemana. La epistemología francesa no entiende la ciencia como una forma de conocimiento y tampoco tiende a asimilar lo científico a un elemento meramente teórico (Gallego, 2014). Desde la perspectiva francesa, el problema de lo científico no reside en la cuestión de lo cierto, de lo seguro, de lo certero; no toma como punto de partida la duda ni el contexto de justificación. Más bien se concentra en la creación que rompe con lo dado, otorgándole importancia a las condiciones históricas y ontológicas que permiten la aparición de lo nuevo. Asimismo, se rompe el compromiso con la voluntad de hacer de la ciencia un ejercicio de representación de lo regular, para reconvertirla en una práctica profundamente cercana al arte en tanto intenta captar el momento en que las cosas cambian de dirección (Díaz, 2014). Finalmente, en cuanto a los riesgos, la ciencia francesa no comparte con la ciencia anglosajona la preocupación por la posibilidad de engañarse respecto de un resultado que se creía cierto y resultaría falso (o viceversa), ni tampoco comparte el miedo de la epistemología alemana respecto de que la ciencia resulte un soporte de procesos de destrucción o alienación social, sino que el valor científico es asignado a la creación de verdades significativas. En efecto, es significativa aquella creación que alude a problemas relevantes en un momento histórico dado y que permite nuevas formas de subjetivación. De lo que se deriva que la metafísica es ya política o, para decirlo en términos deleuzeanos, que los conceptos implican modos de vida. De aquí que los postulados de Nietzsche sobre la subjetividad sean decisivos para comprender el aporte de Deleuze y Guattari al debate político contemporáneo.

Un lugar importante para pensar la crítica que Nietzsche le hace al sujeto moderno y a la sociedad de su tiempo puede encontrarse en el prologo de *Así Habló Zaratustra*. En

donde ésta figura del hombre moderno se plantea en términos de lo que Nietzsche llama el último hombre. Allí Nietzsche hace un largo discurso utilizando la voz de Zaratustra para hablar del ultrahombre, el hombre por venir. Y quien recibe ese discurso es, justamente, el último hombre. El último hombre: efecto de homogeneización, violencia del predominio atroz de las fuerzas unitivas. La sociedad que conforman aquellos últimos hombres es aquella donde todos quieren lo mismo, donde todos hacen lo mismo. Vidas vividas por las palabras que se prepararon para ellos no quieren al ultrahombre, se ríen de él, satisfechas de sí mismas.

Como señala Mónica Cragolini (2000) el concepto de “Übermensch”, no señala tanto al “superhombre” sino más bien al “ultrahombre”. El ultrahombre no es una “versión mejorada” del hombre, sino un más allá de éste. El ultrahombre es una figura que no se resuelve, que no se deja totalizar, resultado de un pensamiento de la tensión como es el de Nietzsche.

Sobre el ultrahombre tan sólo disponemos de algunas metáforas que permiten pensarlo. La metáfora del caminante es tal vez una de las más bellas y relevantes para dicho cometido, pues el caminante nietzscheano es aquel que nos devuelve la imagen de un yo múltiple, que camina simplemente por el placer de caminar, pues su caminar no tiene meta ni final. De este modo, la conceptualización del wanderer en Nietzsche quiebra con el modelo de viaje –literario- de la modernidad, es decir, el viaje de formación, el viaje que propone mostrar los avatares de un sujeto hasta el momento definitivo de encuentro con sí mismo, que hace que todo cobre sentido cuando se mira hacia el pasado. Es así que, en el viaje moderno, el sujeto busca reconocer(se): todo transcurre como si él se desplazara en el espacio para sumergirse en las profundidades de su ser, como si dejara el hogar para poder tener, finalmente, un hogar.

En detrimento del viaje de formación, como señala Cragolini, la noción de wanderer supone la paradoja de la des-identificación en la constitución de sí. Ya no hay punto de regreso, no hay reunificación posible en el ser. Al caer el sentido, la vida se transforma en un caminar errante. El desasimiento parece erigirse como el gesto que impone la subjetividad nietzscheana: no quedar atado a nada, ni a los padres, ni a los valores reinantes, ni siquiera al mismo desasimiento. Tal vez por eso Deleuze señala en *Pensamiento nómada* (2005) que no es posible que emerja una burocracia nietzscheana,

a causa de que las figuras mediante las cuales Nietzsche pretende poner en juego la subjetividad no admiten una llegada, una enseñanza, una jerarquía de valores.

La metáfora del amigo es igual de sugerente. Un amigo tiene que tener un atributo fundamental: debe estar a la altura. ¿Por qué un amigo es alguien que debe estar a la altura? Porque cumple la misión de impedir que la conversación entre yo y mí se hunda hasta las profundidades. ¿Qué implica estar a la altura? Hacernos la guerra a nuestro favor. Y para ello es necesario que él se convierta en nuestro enemigo. El momento en que reconocemos que un amigo es nuestro enemigo es cuando más estima debemos sentir por él, pues es a través de esta voluntad pleitista que nos empuja hacia el ultrahombre. Frente a la idea tan arraigada en nuestros días de la figura del amigo como “nuestro hermano”, como aquel que es nuestro igual, Nietzsche plantea al amigo como distancia. En su filosofía el amigo no es “otro yo”, sino aquel que puede promover una disrupción de mi yo, aquel que me desconcierta, aquel que impide el cierre en la mismidad. Igualmente podemos afirmar respecto de la metáfora del niño: que el sujeto devenga niño implica revalorizar el papel del juego y del olvido.

La figura del ultrahombre que presentan estas tres metáforas de la subjetividad nos brinda una imagen del mundo como caos, como una pluralidad de fuerzas que se condensan y se disgregan.

Y, por tanto, se sostiene la necesidad de logicizarlo para darle cierta unidad, aunque cualquier unidad que se le dé no es fundamento último sino tan solo un momento transitorio, una ficción útil o inútil. Mónica Cragolini (2010) escribe que en Zarathustra la imagen del desierto es el desierto del sinsentido¹⁵. Nos armamos caminos en el sinsentido. Hay un sinsentido, pero las palabras hacen frente a la nada.

Para Nietzsche la vida es la voluntad de poder. La interpretación habitual, al menos la que nos hereda el siglo antepasado, es la que sostiene que a partir de esta igualación entre vida y voluntad de poder se puede concluir fehacientemente que Nietzsche es un pensador individualista, que plantea la idea de voluntad de poder como dominio de lo existente. Frente a ésta interpretación, preferimos pensar que voluntad de poder es el

15 “Somos habitantes del desierto desde el momento en que hemos asumido el carácter transitorio del hombre, la pérdida de las grandes totalidades y de los grandes significados, y la ausencia de los principios aseguradores. La cuestión es cómo transitamos ese desierto, y cómo lo habitamos, sin convertir en desierto la propia vida” (Cragolini, 2010: 184).

termino, la ficción, a la que recurre Nietzsche para caracterizar el fondo último de la realidad, su modo de escabullirse, de pensar por fuera del dispositivo del “ser”.

Escribe Nietzsche en los Escritos póstumos que:

“El hombre es una multiplicidad de voluntades de poder, cada una con una multiplicidad de medios de expresión y formas. Las pretendidas pasiones singulares (por ejemplo: el hombre es cruel) son tan solo unidades ficticias en la medida que lo que llega a la conciencia como homogéneo desde los diferentes instintos fundamentales es compuesto conjunta y sintéticamente en un “ser” o “capacidad”, en una pasión. Igual que el “alma” misma es una expresión para todos los fenómenos de la conciencia, pero nosotros la interpretamos como la causa de todos esos fenómenos (¡la autoconciencia es ficticia!) (...) Interpretación, no explicación. No hay ningún estado de hecho, todo es fluido, inaprensible, huidizo; lo más duradero todavía son nuestras opiniones. Proyectar sentido en la mayoría de los casos: una nueva interpretación sobre una vieja interpretación devenida incomprensible, pero que ahora es tan sólo un signo (...) ¿Qué es lo que únicamente puede ser el conocimiento? Interpretación, no explicación” (Nietzsche, 1998: 25, 27, 28).

Es interesante observar que Nietzsche nos habla de “voluntades de poder” con lo cual está hablando en plural. No hay una voluntad de poder detrás de todo lo real, sino que hay multiplicidades pero, además de esto, está diciendo que aquello no es más que una interpretación. Esto es muy importante para entender a Nietzsche porque él dice que “no hay hechos sino interpretaciones”. Entonces si no hay hechos sino interpretaciones aun la frase que dice “no hay hechos sino interpretaciones” tiene que ser asumida como una interpretación. Y ahí hay como una piedra de toque del pensamiento nietzscheano. El problema a nivel filosófico, nos dice Nietzsche, es que nosotros estamos acostumbrados a pensar en términos metasistémicos, metalingüísticos, en términos de saltar por encima de algo. Siempre tendemos a pensar con bajo la idea de fundamento, de que hay algo que está por debajo y garantiza lo que se yergue. Eso sería lo metalingüístico (lo que le da sentido a lo lingüístico) o lo meta sistémico (en el sentido de que la unidad metasistémica explica el sistema). Lo que Nietzsche plantea es que no hay un adentro y un afuera, un interior y un exterior, entonces lo que hay que pensar es lo mismo que está siendo pensado.

Nietzsche inaugura algo que después se llamará el “círculo hermenéutico” y tal vez sea esto lo que a toda una tradición de la filosofía no le gusta, lo que no comprende, pues en definitiva prefiere vivir en un mundo donde hay hechos, donde reinan los

fundamentos. De ahí las acusaciones a Nietzsche por relativista, sin ver que cuando se acusa a una posición de relativista es porque se asume que hay posibilidad de lo absoluto. En términos del círculo hermenéutico no habría relativismo. El modelo explicativo es un modelo de pensamiento pero no el único: es necesario aprender a quedarse en el círculo hermenéutico asumiendo que no hay verdad y que solo disponemos de un criterio que es ficcional para dirimir si una ficción es más útil que otra.

Nietzsche piensa la realidad en términos devinientes, de constante movimiento, en donde la voluntad de poder sería una pluralidad de fuerzas en constante movimiento. La voluntad de poder tiene dos aspectos: el aspecto de unificación, que es el que crearía la idea de yo, porque el yo es una unidad de densificación, y el aspecto disgregante que es el que rompe continuamente con las densificaciones y las ficciones. ¿Por que es importante tener en cuenta en la voluntad de poder estos dos aspectos? Pero también, ¿Por que Nietzsche juega con la idea de que la fuerza mas fuerte no es la que une sino la que disgrega? Afirmamos que para pensar la realidad en términos de interpretación es necesario que sea mas importante la fuerza que dispersa. Porque si primara la fuerza que une estaríamos muertos porque precisamente la muerte es el predominio de la fuerza unitiva, lo que deriva en un estado de inercia.

Cuando las unidades de sentido se tornan demasiado constantes lo que acontece es la muerte. Lo vemos en la vida cotidiana, en las relaciones humanas, en las instituciones. La vida en sociedad implica un fuerte predominio de las tendencias unitivas que se asumen como instancias fundacionales. Hay una tendencia a la inercia en la vida cotidiana, que tiene su lado practico, pero que se puede convertir en algo intolerable si uno se acomoda demasiado a eso. Si uno considera que la mejor vida es la vida acomodada a ciertas instancias unitivas pierde la capacidad de transformación de la existencia.

Klossowski sostiene que el predominio de éste aspecto disgregante en Nietzsche hace posible pensar su pensamiento como una práctica del complot y del delirio:

“()...este pensamiento, a medida que se desarrolla, abandona la esfera propiamente especulativa para adoptar, o en todo caso simular, los preliminares de un complot. (...) Hay un complot nietzscheano que no es el de una clase sino el de un individuo aislado (como en Sade) con los medios de esta clase, no sólo contra

su propia clase, sino también contra las formas existentes de la especie humana en conjunto (...) ¿Pero que es lo que se quiere atenuar? El hecho de que este pensamiento gire sobre el delirio como sobre su eje. Por otra parte desde sus comienzos, Nietzsche aprende esta propensión en sí mismo, todo su esfuerzo reside en combatir la atracción irresistible que ejerce sobre él el Caos: hiato que, desde la infancia, procura colmar y atravesar por medio de su autobiografía” (Klossowski, 1972:12).

Al respecto, consideramos interesante concebir que Nietzsche plantea (al igual que Castaneda en el conjunto de su obra), una autobiografía hecha con múltiples estratos que lejos están de lo que se entiende usualmente por tal, es decir, la autobiografía en tanto afirmación inexorable respecto de la existencia de un sujeto ordenado a partir de una esencia, de un destino o una tarea. Las autobiografías que llevan adelante Nietzsche y Castaneda proponen al igual que las otras autobiografías el recorrido de la propia vida a través de la letra, con la diferencia de que allí la vida aparece desde otra perspectiva: en aquellos libros cuando se mira retrospectivamente en el tiempo no se ve orden sino caos y los acontecimientos, aquellos que remiten al nombre propio, aparecen mas bien como puntos de intensidad, gustos o potencia y no como sujetos que se forman. Así, en el *Ecce homo* (2011) lejos de afirmarse como sujeto, Nietzsche opta por diseminarse, por mostrar todas sus contradicciones a punto tal que ya no parece ser la autobiografía de un filósofo. Habla, por ejemplo, de lo que le gusta comer y de lo que no le gusta comer.

“Tanto la escritura como la lectura son ejercicios de la memoria y del olvido. El ejercicio de la escritura a lo largo de toda la obra nietzscheana permite la aproximación a otro modo del Selbst en el que se hace visible este entrecruzamiento. Escribir y leer implican modos de constitución del yo en un continuo diferimiento de una supuesta intencionalidad de la figura del autor, como a un tiempo de su presencia (...) La escritura y la lectura son modos de la desaparición del sí y del olvido, como también, de la apropiación del sí mismo mediante la continua desapropiación”. (Sabino, 2012 :141).

Nietzsche nos señala que conceptos como materia, cosa, sustancia, finalidad, son nada más que ficciones. Ahora bien, es dable pensar que si no tuviéramos esas palabras que organizan la percepción, el pensamiento, las sensaciones, habría un devenir constante, estaríamos como siendo arrastrados por un río sin posibilidad de estar en común. Esta parcelación que hace el lenguaje, este tejido que el lenguaje tiende sobre el mundo, es

lo que nos hace mínimamente comprendernos, fijar la atención sobre alguna cosa. Simétrica es la advertencia presente en *Mil mesetas* con respecto a la relación del organismo y el cuerpo sin órganos: hay que evitar los cuerpos cancerosos, vacíos, cuerpos de nada. No se trata de destruir todo, de borrar el lenguaje, sino más bien de asumir que no hay una correspondencia bidireccional entre las palabras y las cosas para darnos la posibilidad luego de buscar ficciones vitales útiles, asumiendo que son simplemente eso, ficciones.

No es de extrañar que Deleuze y Guattari recurran a Nietzsche y Castaneda cuando se están preguntando, en *Micropolítica* y *segmentariedad*, sobre los centros de poder. El aspecto unitivo de la voluntad de poder tiene que ver con la segmentariedades duras de lo molar, el aspecto disgregante evidentemente con lo molecular. Los segmentos duros que constituyen los poderes de Estado, Iglesia, ejército, escuela, se ven inmersos en todo tipo de movimientos, de alianzas, de encuentros, de agenciamientos que escapan a su telaraña. Cada centro de poder está hendido molar y molecularmente; está atravesado por tendencias molares y moleculares.

“ Evidentemente, los centros de poder conciernen a los segmentos duros. (...) el punto central común no actúa como un punto en el que se confundirían los otros puntos, sino como un punto de resonancia en el horizonte detrás de todos los otros puntos. El Estado no es un punto que carga con los otros, sino una caja de resonancia para todos los puntos. E incluso cuando el Estado es totalitario, su función de resonancia para los centros y segmentos distintos no cambian (...) Cada centro de poder también es molecular, se ejerce sobre un tejido micrológico en el que ya sólo existe como difuso, disperso, desmultiplicado, miniaturizado, constantemente desplazado, actuando por segmentaciones finas, operando en el detalle y en el detalle de detalles. El análisis de las disciplinas o micropoderes según Foucault (escuela, ejército, fábrica, hospital, etc.) da cuenta de esos núcleos de inestabilidad en los que se enfrentan reagrupamientos y acumulaciones, pero también escapadas y fugas, y en los que se producen inversiones. Ya no es el maestro, sino el jefe de estudios, el mejor alumno, el vago, el conserje, etc. Ya no es el general, sino los oficiales subalternos, los suboficiales, el soldado que hay en mí, y también el tarambana, cada cual con sus tendencias, sus polos, sus conflictos, sus relaciones de fuerza. E incluso el brigada, el conserje, sólo son invocados para que se comprenda mejor; pues tienen un lado molar y un lado molecular, y ponen de manifiesto que el general, el propietario, ya tenían también los dos lados. Diríase que el nombre propio no pierde su poder; sino que encuentra uno nuevo cuando entra en esas zonas de indiscernibilidad(...) los centros de poder se manifiestan en los puntos en los que los flujos se convierten en segmentos: son permutadores, convertidores, osciladores. Sin embargo, no quiere decir que los segmentos dependan de un

poder de decisión (...) ¡Antes ser un minúsculo cuanto de flujo que un convertidor, un oscilador, un distribuidor molar!". (Deleuze, Guattari, 2002: 227,228,229).

Es la misma textura de los centros de poder la que explica que el oprimido pueda tener un papel activo en la opresión y no se debe buscar su causa en la ignorancia o el masoquismo. Por tanto es cada vez mas importante para las existencias darse una relación con el afuera, es decir, una relación de la fuerza con la fuerza. Creemos que la única manera de franquear los poderes establecidos es componiendo una relación con el afuera, ¿Pero qué símbolo más grande del afuera absoluto podemos encontrar sino la muerte?

III.4 Gran Hastío

Anota Castaneda que:

"El hombre estará, para entonces, al fin de su travesía por el camino del conocimiento, y casi sin advertencia tropezará con su último enemigo: ¡la vejez! Este enemigo es el más cruel de todos, el único al que no se puede vencer por completo; el enemigo al que solamente podrá ahuyentar por un instante. Este es el tiempo en que un hombre ya no tiene miedos, ya no tiene claridad impaciente; un tiempo en que todo su poder está bajo control, pero también el tiempo en el que siente un deseo constante de descansar. Si se rinde por entero a su deseo de acostarse y olvidar, si se arrulla en la fatiga, habrá perdido el último asalto, y su enemigo lo reducirá a una débil criatura vieja. Su deseo de retirarse vencerá toda su claridad, su poder y su conocimiento. Pero si el hombre se sacude el cansancio y vive su destino hasta el final, puede entonces ser llamado hombre de conocimiento, aunque sea tan sólo por esos momentitos en que logra ahuyentar al último enemigo, el enemigo invencible. Esos momentos de claridad, poder y conocimiento son suficientes." (Castaneda, 2010: 91).

El cuarto peligro es una vejez que no va a ser entendida como etapa vital sino como fuerza reactiva, como deseo en retirada, como pasión de abolición. Para comprender esto consideramos importante ir hacia el concepto nietzscheano del eterno retorno. La apuesta nietzscheana concerniente al eterno retorno se sostiene en una afirmación radical: querer la vida hasta el final, hasta en sus aspectos más terribles. Es tener amor

por lo que acontece y para ello pareciese necesitarse de un temple anímico que no ha nacido aún.

Si interpretamos la voluntad de poder en un sentido puramente unitivo, en tanto dominio, el ultrahombre sería algo así como el típico héroe de Hollywood que con un dólar en el bolsillo crea un imperio; o tal vez el empresario de sí mismo, aquella fábula capitalista contemporánea que conlleva inevitablemente un modo de vida individualista y culpabilizante. Por el contrario, el ultrahombre no es el hombre habido hasta ahora, ni un super-hombre como radicalización del ser del hombre, sino que es lo que está más allá de toda idea de hombre. Es lo que pugna por dejar atrás las formas de lo humano. Frente a la idea de dominar la realidad, de amarrarla, de consumirla, la idea del ultrahombre refiere a aquella existencia que puede tener el temple anímico del amor fati.

Amor fati es un término latino para designar a aquel amor que ama lo que acontece. ¿Que quiere decir amar lo que acontece? El acontecimiento es lo que llega, y lo que llega, me guste o no me guste, no entra en mi capacidad de dominio. El amor fati es amar la vida en todos sus aspectos, incluso en los más terribles. Es, en definitiva, querer lo que acontece, querer aquello que no se puede dominar. El amor fati plantea la paradoja de que yo quiero aquello que podría no haber querido nunca. El “yo lo quise así”, como grito nietzscheano, implica desasirse de toda idea de dominio, de reunión, de síntesis, en el desprendimiento de una voluntad que ama el instante:

“Amar el instante: he aquí uno de los puntos tensionales del eterno retorno. Porque el amor al instante pareciera la simple aceptación de lo que se da sin más, la eliminación de toda fuerza crítica. No de otro modo lo han interpretado algunas posiciones “posmodernas”, arribando a una conversión del pensar de Nietzsche en un sí (como el del asno) a todo lo que existe, en una suerte de conformismo de mercado que se alarga en un cántico a la sociedad post-industrial tecnocratizada, transformada ahora en el mejor de los mundos posibles. Pero esta aceptación de lo que se da sin más también tendría que ser vomitada como la cabeza de la serpiente negra: el amor fati no excluye sino que comprende como elemento tensional la voluntad de creación. ¿Qué mejor muestra de esta voluntad que la ficción misma del eterno retorno, esa gran arquitectura del pensamiento que puede combinar en sí la lógica y la danza, la construcción mediatizada y la intuición (“me asaltó un pensamiento...”), el amor al fatum y la decisión que rompe con lo dado? El eterno retorno y la decisión del instante son uno: debo querer este instante en su eterna repetición. Y la encargada de santificar ese instante es la risa, que lo torna “querido” (Cragolini, 2014)

Se pueden pensar dos momentos de la risa: como risa nihilista que ejerce una función crítica, pero también como voluntad de construcción. El momento nihilista, el que se erige contra la Verdad, contra la idea de fundamento o finalidad y el momento de risa sanadora, aquella que los hombres superiores no han tenido aun, aquella que está por venir. La risa creadora aligera la pesadez de las convenciones, de las morales, de los pensamientos graves, de las grandes obligaciones. Santifica el instante, para que retorne una y mil veces. Voluntad de amor, voluntad de abandono.

El desasimiento es, igualmente, el gesto de Zarathustra a los hombres por venir. El desasimiento: hay que estar desasido de todo, incluso del propio desasimiento. El aferrado es el propietario. La figura del sujeto-propietario es fundamental para entender el fenómeno capitalista actual y no es difícil ver que las conceptualizaciones sobre el deseo de Deleuze y Guattari en *Capitalismo y esquizofrenia* evidencian ciertas huellas de la voluntad de poder nietzscheana. Frente al sujeto moderno escenificado en la figura del propietario, es decir, en aquella existencia que es propietaria de sus pensamientos, de sus sentimientos, de sus emociones tanto así como de cosas; frente a ello, es que Nietzsche esgrime la virtud del desasimiento y al hacerlo busca desasirse de toda esa ficción inútil que gira alrededor del sujeto propietario y sus correspondientes modos de vida.

Entonces el ultrahombre pensado en este sentido sería un modo de ser diferente de lo humano que plantea otra vinculación con todo lo viviente que no es justamente la vinculación de dominio, sino la de aquel que está frente a lo que acontece. No soy propietario de mi vida, la vida es lo que acontece. Si la vida es lo que acontece, todo lo vital es aquello que no puede ser sometido a mi dominio.

El ultrahombre es fundamentalmente quien puede pensar el eterno retorno. Si bien se ha interpretado el eterno retorno como la vuelta incesante de lo mismo (entre nosotros, Borges sostiene esta postura en *Historia de la eternidad*) Guattari y Deleuze piensan que en el retorno lo que retorna es la diferencia.

Años atrás, en su período de “retratista” de grandes filósofos, Deleuze escribe respecto del eterno retorno una serie de cuestiones que son interesantes para comprender no sólo su interpretación de Nietzsche sino sus propios conceptos venideros:

“El eterno retorno, según Nietzsche, no es de ningún modo un pensamiento de lo idéntico, sino un pensamiento sintético, pensamiento de lo absolutamente diferente que reclama un principio nuevo fuera de la ciencia. Este principio es el de la reproducción de lo diverso como tal, el de la repetición de la diferencia: lo contrario de la «adiaphoria» Y, en efecto, no entendemos el eterno retorno hasta que no hacemos de él una consecuencia o una aplicación de la identidad. El eterno retorno no es la permanencia del mismo, el estado del equilibrio ni la morada de lo idéntico. En el eterno retorno, no es lo mismo o lo uno que retornan, sino que el propio retorno es lo uno que se dice únicamente de lo diverso y de lo que difiere. (...) En este sentido, no debe interpretarse como el retorno de algo que es, que es uno o que es lo mismo. Al utilizar la expresión «eterno retorno» nos contradecimos si entendemos: retorno de lo mismo. No es el ser el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma en el devenir y en lo que pasa. No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso o en lo múltiple. En otros términos, la identidad en el eterno retorno no designa la naturaleza de lo que vuelve, sino al contrario el hecho de volver por el que difiere. Por eso el eterno retorno debe pensarse como una síntesis: síntesis del tiempo y sus dimensiones, síntesis de lo diverso y de su reproducción, síntesis del devenir y del ser que se afirma en el devenir, síntesis de la doble afirmación. (...)¿Cómo fundamenta el eterno retorno el pensamiento del puro devenir? Este pensamiento es suficiente para dejar de creer en el ser distinto del devenir, opuesto al devenir; pero es también suficiente para creer en el ser del propio devenir. ¿Cuál es el ser de lo que deviene, de lo que no empieza ni termina de devenir? Retornar, el ser de lo que deviene. «Decir que todo retorna es aproximar al máximo el mundo del devenir y el del ser: cumbre de la contemplación»” (Deleuze, 1998: 69, 72).

El eterno retorno como fractura en el pensamiento de lo idéntico, como pensamiento que afirma el retorno de la diferencia, de la multiplicidad, del devenir, del azar. Sólo una voluntad que ya no se siente culpable puede sostener la idea del eterno retorno. La idea del eterno retorno puede ser sostenida como una idea trágica, pero lo que sucede para Deleuze es que la idea nietzscheana de lo trágico siempre ha sido mal comprendida. Deleuze juega con que en Nietzsche lo trágico debe ser entendido como lo alegre, que el querer de la voluntad es un querer por crear. La tragedia que atribuyen al eterno retorno en tanto que afirmación del azar, de lo que acontece, es injustificada: para Nietzsche lo trágico es alegría, y el azar pura positividad.

Lo bueno del azar es que reúne lo diverso plegando las fuerzas. No hay continuidad, no hay ley: el azar gobierna. Y la máxima nietzscheana que dice “ama lo que acontece”, nos lleva al extremo de un amor que exige amar aquello que no se puede querer porque no se puede prever. ¿Pero qué medida? ¿De qué extraña medida nos valdremos? Para

sopesar lo que pasa hazte la pregunta: ¿Lo harías mil veces? ¿Y acaso un millón? ¿Acaso no nos recomendaba don Juan seguir tan sólo los caminos que tienen corazón?

Zaratustra es aquella sensibilidad que encarna el gran desprecio, el gran hastío por la forma gregaria de existir de los hombres de su tiempo. Una figura profética, una línea de fuga frente al imperio de la mala conciencia, del resentimiento, de esa manera estéril de vivir que pone en práctica el último hombre. El prólogo mismo de Zaratustra dice que lo que hay en el hombre como digno de ser amado es el ser un tránsito y un crepúsculo. Pero ese volverse contra sí no es sinónimo de desprecio o hastío por sí mismo, ni debe ser considerado como una pulsión autodestructiva sino que en Nietzsche debe leerse como una fuerza activa que deviene reactiva para ir contra las propias fuerzas reactivas, lo que termina por llevar adelante una destrucción activa. Al menos desde el punto deleuziano, la afirmación nos parece justificada pues:

“El eterno retorno nos enseña que el devenir-reactivo no tiene ser. Y es también él quien nos enseña la existencia de un devenir-activo. Al reproducir el devenir, produce necesariamente el devenir-activo. Por eso la afirmación es doble: no se puede afirmar plenamente el ser del devenir sin afirmar la existencia del devenir-activo”. (Deleuze, 1998:103)

Pero esto se plantea a un nivel general. En lo concreto muchas vidas se pierden, muchas luchas fracasan. Cuerpos dolientes narran la historia inacabada del horror de la humanidad. La miseria cotidiana que se evidencia en un lenguaje cada vez más mayoritario que nos hace circular alrededor de él, un poder fabuloso que bloquea emergentes, y su traducción en cuerpos cada vez más débiles, en vidas reducidas al mínimo.

Deleuze y Guattari nos hablan del gran hastío como cuarto peligro que le es inherente a las líneas de fuga que trazan las máquinas de guerra nómades. Al respecto, es interesante concebir que allí donde don Juan habla de fatiga, cansancio, vejez, deseo en retirada, como residuos de la derrota en la contienda con el cuarto enemigo, Deleuze y Guattari nos hablan de los peligros de las líneas de fuga, especialmente de un peligro que le es propio en tanto logran trascender las mallas de lo molar (es la experiencia de grandes poetas, filósofos, científicos, pero también de grupos y partidos) pero que al hacerlo no logran conectar, no acrecientan sus fuerzas, sino que se enfilan hacia el precipicio donde ya nada queda :

“Todavía hay un cuarto peligro, y que sin duda es el que más nos interesa, puesto que concierne a las propias líneas de fuga. Por más que presentemos estas líneas como una especie de mutación, de creación, como trazándose no en la imaginación, sino en el propio tejido de la realidad social, por más que les demos el movimiento de la flecha y la velocidad de un absoluto, — sería muy simple creer que no tienen que temer y afrontar otro riesgo que el de ser alcanzadas a pesar de todo, obstruidas, inmovilizadas, trabadas, reterritorializadas—. Ellas mismas desprenden una extraña desesperación, como un olor de muerte y de inmolación, como un estado de guerra del que se sale destrozado: pues tienen sus propios peligros que no se confunden con los precedentes. Exactamente lo que hace exclamar a Fitzgerald: —Tenía la impresión de estar de pie, al crepúsculo, en un campo de tiro abandonado, un fusil vacío en la mano, y los blancos en el suelo. Ningún problema que resolver. Simplemente el silencio, y como único ruido mi propia respiración. Mi propia inmolación era un cohete negruzco y mojado . (...) ¿Por qué la línea de fuga es una guerra en la que hay tanto riesgo de salir derrotado, destruido, tras haber destruido todo aquello que uno era capaz de destruir? Ese es precisamente el cuarto peligro: que la línea de fuga franquee la pared, salga de los agujeros negros, pero que, en lugar de conectarse con otras líneas y de aumentar sus valencias en cada caso, se convierta en destrucción, abolición pura y simple, pasión de abolición. Como la línea de fuga de Kleist, la extraña guerra que libra, y el suicidio, el doble suicidio como salida que convierte la línea de fuga en una línea de muerte.

Nosotros no invocamos ninguna pulsión de muerte. En el deseo no hay ninguna pulsión interna, sólo hay agenciamientos. El deseo siempre está agenciado, el deseo es lo que el agenciamiento determina que sea. Al nivel de las líneas de fuga, el agenciamiento que las traza es del tipo máquina de guerra.” (Deleuze, Guattari, 2002:232).

Se lee sobre el final de la meseta *Micropolítica y segmentariedad* que las máquinas de guerra no tienen como origen el Estado porque revisten un carácter nómada, lo que las enfrenta inevitablemente con el Estado y con el Mercado mismo. Al verse desafiado por ellas en el ejercicio de su lógica, el Estado y el Mercado buscarán cooptarlas o, en último término, eliminarlas. Las máquinas de guerra no tiene por objeto la guerra, la guerra es tan solo la expresión de su incapacidad para seguir mutando.

Capítulo IV. CAMBIAR LA PERCEPCIÓN

IV.1 La invención del ojo no humano

En la clase del 26 de Enero de 1982 Deleuze recapitula lo que viene diciendo desde inicios de año en torno a la imagen-percepción. Se trata, esquemáticamente, de la distinción entre un polo subjetivo y un polo objetivo de la percepción. Pero ésta distinción que se establece tiene como cometido algo más profundo, el verdadero motivo del autor, me refiero al intento de liberar un elemento genético en la imagen-movimiento:

“ Y ese elemento genético, distinguido entonces gracias a nuestro análisis de la imagen-percepción, sería al mismo tiempo una percepción distinta. Es decir, una nueva manera de percibir o lo que intento llamar muy sumariamente -pero introduzcan aquí también todos los matices que quieran- una percepción no-humana u ojo no humano”. (Deleuze, 2014: 237).

Habilitar una percepción no humana, desterritorializar el ojo para que alcance otros territorios. ¿Qué mejor que el cine para mostrarlo? El ejemplo que utiliza Deleuze para señalar en qué momento sucede algo así en la historia del cine se encarna en Dziga Vertov. Seudónimo de Denís Abrámovich Káufman, Dziga Vertov porta preguntas posteriores a la revolución de 1917 ¿Se podrá hacer un país de nuevo?, ¿Se podrá hacer uno mismo de nuevo? Nos preguntamos: ¿estará incluso la tentativa del seudónimo en esa misma dirección? El sentido del seudónimo remite a la idea del movimiento perpetuo. Dziga comparte su origen con gitano, figura por excelencia de vidas que circulan, de existencias itinerantes. El cine de Vertov se mueve, y lo extremadamente rápido. Como recuerda Fabio Manes al presentar sus películas en el ciclo Fílmoteca, el promedio del largo de una toma en la década del '30 es once segundos y en ese mismo momento las películas de Dziga Vertov tenían un promedio de dos segundos de duración, que es el mismo que tiene, por ejemplo, Armageddon, una película de 1998 protagonizada por Bruce Willis.

Dziga vertov, un nombre que da cuenta de un conjunto de invenciones de elementos

del lenguaje cinematográfico que, como recuerda el mismo Kaufman al inicio de su película titulada *El hombre con la cámara*, es un lenguaje diferente al de la literatura y al del teatro. Como tal, presenta obstáculos que les son inherentes y tal vez uno de los grandes méritos de Vertov haya sido el hecho de mostrar, implícitamente, mediante algunos de sus movimientos en torno al montaje, que algunos de éstos obstáculos no eran problemas técnicos sino de perceptos. Vertov utiliza trucos de sobreimpresión, pero al servicio de la crítica del capitalismo en un movimiento que se hace al hacer que el cine se piense a si mismo.

Deleuze escribe lo siguiente sobre la operación que realiza Vertov cuando, a partir de su trabajo cinematográfico, libera esto que el autor francés llama elemento genético:

“Extraer de la imagen-movimiento media uno o varios fotogramas y elevarse a través de ello a una pareja del tipo fotograma-intervalo o fotograma parpadeo. Y sienten evidentemente que esta pareja fotograma-intervalo de movimiento, fotograma de parpadeo, es lo que podemos considerar como el elemento genético de la imagen media, de la imagen-movimiento, y como lo que nos da al mismo tiempo una percepción distinta, como lo que constituye el ojo cámara, es decir, un ojo no-humano. A su vez, revés de la operación, esto sólo vale si se reinyecta la pareja fotograma-intervalo o fotograma-parpadeo en la imagen-movimiento, sea para cambiar la naturaleza del movimiento, es decir, invertirla, acelerarla, etc., etc., sea para obtener una alternancia entre ambas, alternancia que podrá precipitarse cada vez más.”(Deleuze, 2014:238).

Así, afirmamos que se trata para Deleuze de identificar ese elemento genético que permite otra percepción que a la vez debe ser reinyectada sobre el conjunto de imágenes-movimiento sea para modificarlas o bien para obturarlas. Mas avanzada la clase lanza unas direcciones sobre procedimientos análogos en el cine estructural americano que también suenan como técnicas de sabotaje. El bucle, por ejemplo, en tanto técnica de extraer una serie de fotogramas de la imagen-movimiento media. El bucle se desliza entre el momento de extracción y prolongación del fotograma por sobre la imagen-movimiento media y entre la repetición con intervalo en lo que tiene ésta de desfase y en lo que tiene de sobreimpresión. Hacer el bucle, hacer el pliegue. ¿Es acaso que uno de los conceptos centrales de Deleuze como es el pliegue, tomado sin dudas de sus lecturas de Leibniz, ha sido puesto en práctica posteriormente en el cine por medios totalmente distintos, inherentes al quehacer cinematográfico?

Pero también, y ésta sería una segunda dirección para pensar este ojo ya no humano,

podríamos considerar desestabilizar la imagen media no por medio de un conjunto de fotogramas tomados bajo el bucle, sino más bien a partir de la sustitución de la imagen movimiento por el parpadeo. Si Vertov juega con el bucle, Mc Laren es el hombre del parpadeo. El parpadeo como movimiento infinitesimal del ojo que pone a vibrar la materia. Por último, en sentido análogo, podría hablarse de una tercera dirección que se lleva adelante sustituyendo la percepción por un espacio plano, sin profundidad o acaso por un espacio granular, algo que también fue compuesto en la pintura, entre otros por Seurat. En los tres casos mencionados (bucle, parpadeo, espacio granular) de lo que se trata es de alcanzar una percepción molecular, de captar el mencionado elemento genético de la percepción, de hacerse, o mejor dicho, ser hecho en un ojo no humano. Respecto de esto es necesario recalcar que la cuestión de lograr una percepción molecular no es asunto meramente del cine pues esfuerzos similares se llevan a cabo en el terreno de la pintura, de la música, de la literatura, de la filosofía, etc.

Sobre el fin de la clase Deleuze agrega que la droga y el budismo son canales donde, a veces, fluyen percepciones moleculares. Para ello va a retomar a Castaneda con el objeto de mostrar como la praxis de detener el mundo se liga con esta desestabilización de la imagen-movimiento media por medio del no hacer. Ante su auditorio él dice que:

“Es muy difícil disociar de derecho -no digo de hecho, ya que no importa si están drogados o no, eso no tiene mucho interés- ciertas experiencias ligadas a las drogas, de las más bellas experiencias ligadas al budismo (...) Tomo el libro clásico para todo esto, ese libro que me interesa mucho, que en un momento tuvo tanto éxito, el libro de Castaneda sobre su iniciación con los alucinógenos por el brujo indio, el buen brujo. ¿Qué retengo de ello? Lo que me interesa es exactamente lo mismo. ¿Cuál es la lección del gran brujo? En primer lugar, primera gran proposición: “no habrás hecho nada si no llegaste a detener el mundo”. ¡Vaya, detener el mundo! Hace falta que detenga el mundo. Bien, de acuerdo. ¿Qué quiere decir “detener el mundo”? Ustedes lo presienten, extraer el fotograma de la imagen-movimiento media...Pero no es eso lo que quiere decir, ahora hablamos de otras cosas. ¿Qué quiere decir detener el mundo? Según el gran brujo indio quiere decir acceder al no hacer. ¡Vaya, es preciso quebrar el hacer! Es preciso impedirse hacer. Quebreemos el hacer, accedamos al no hacer, paremos el mundo.

¿Qué es el no hacer? El hacer es la imagen subjetiva. Recuerden, son cosas que vimos con Bergson. La relación acción/reacción, percepción subjetiva: “Es la percepción que consiste en captar la acción virtual de la cosa sobre mí y mi acción posible sobre la cosa”. La percepción subjetiva es el hacer. ¿Qué es detener el hacer? Es acceder a otro tipo de percepción (...) Segundo tema. Llegaron a detener un poco el mundo en vuestra percepción. Ven bien que se trata

de una especie de esfuerzo por sobrepasar la imagen movimiento. ¿Pero por qué hacerlo? O más bien, ¿por qué no hacer? Y bien, el primer fenómeno que se les ofrece ya como una inmensa recompensa es el increíble agrandamiento de las cosas (...) ¿Qué interés tiene esto? Un interés prodigioso. Es que en ese momento la cosa se agujerea. Cuánto más grande, más agujereada. Sólo accederán a la percepción molecular, si desembocan en el agujero de cada cosa (...) ¿Qué es esto? Es exactamente el tema de los intervalos de movimiento: captar los intervalos en un galope de caballo...¿qué sabiduría! Solamente si han sabido detener el mundo, captarán sus agujeros. Una vez más, cada cosa tiene su manera de estar agujereada, no hay dos cosas que lo estén de la misma manera. Eso es el intervalo. A través suyo obtienen un mundo típicamente parpadeante. Parpadea en todas partes a ritmos diferentes. Es la vibración de la materia. En tercer lugar, la operación más misteriosa (...) Última etapa: por esos agujeros hacen pasar las líneas de fuerza. Líneas de fuerza que son a veces líneas de luces que brillan en ese universo detenido” (Deleuze, 2014: 243, 244).

En la cita precedente se concentran varias de las ideas-fuerza que propone Deleuze en torno al ojo no humano que se ligan directamente con la experiencia visionaria y con las posibilidades de dar lugar a un estar en común diferente al presente gracias a que en la experimentación del experimentador, del visionario o del budista, pasan necesariamente líneas de fuerza. En primer lugar, la cuestión del no-hacer, fundamental en las enseñanzas que le imparte don Juan a Castaneda y que tiene como intención, aunque el brujo no lo exprese de ese modo, quebrar con la imagen subjetiva y cambiar la percepción. La potencia del no hacer, contrariamente a lo que sostiene Agamben¹⁶, le llega a Deleuze por medio de Castaneda. Afirmamos que Deleuze considera que el movimiento específico del poder en nuestras democracias capitalistas contemporáneas se ve justamente expresado en éste intento sistemático de separación del viviente de su poder no hacer. La flexibilidad y el descentramiento que impone el mercado capitalista mundial integrado disminuye cada vez más los márgenes en que el sujeto puede desarrollar su facultad de no hacer y aquí sí, como sostiene Agamben,

16 “Deleuze en una ocasión definió la operación del poder como un separar a los hombres de aquello que pueden, es decir, de su potencia. Las fuerzas activas están impedidas en su ejercicio, o porque son privadas de las condiciones materiales que lo hacen posible, o porque una prohibición hace este ejercicio formalmente imposible. En ambos casos, el poder -y es esta su figura más opresiva y brutal- separa a los hombres de su potencia y, de este modo, los vuelve impotentes. Existe, sin embargo, otra y más engañosa operación del poder, que no actúa de forma inmediata sobre aquello que los hombres pueden hacer -sobre su potencia-, sino más bien sobre su impotencia, es decir, sobre lo que no pueden hacer, o mejor aún, pueden no hacer (...) Impotencia no significa aquí sólo ausencia de potencia, no poder hacer, sino también y sobre todo “poder no hacer”, poder no ejercer la propia potencia.” (Agamben, 2011 63).

“Nada nos hace tan pobres y tan poco libres como este extrañamiento de la impotencia. Aquel que es separado de lo que puede hacer aún puede, sin embargo, resistir; aún puede no hacer. Aquel que es separado de la propia impotencia pierde, por el contrario, sobre todo, la capacidad de resistir” (Agamben, 2011: 65).

Tal es el desafío actual, que comienza en la asunción del hecho de que ir más allá y resistir las condiciones de explotación que se instauran bajo la forma contemporánea de producción de subjetividad capitalista implica algo más complicado que sólo negar los objetos que se erigen como fines en el imperativo consumista hegemónicamente extendido, sino más bien resistir las lógicas deseantes y sociales de la apropiación que le son inherentes a esta nueva fase del capitalismo mundial y que no dejan de inventar objetos, situaciones o emociones que se encargan de reintroducir incesantemente la mismidad, pero bajo disímiles envoltorios. El atravesamiento de la lógica capitalista no es meramente económico, sino también afectivo y deseante.

Don Juan, al escuchar el caso del antropólogo, le recomienda juntar suficiente poder como para que su batalla se desarrolle en otro terreno, alejado de las redes que son preparadas por la lógica del poder en un ir hacia lo abierto que es aquello que no está formado aún ni preparado por nadie y sobre lo que no puede decirse ni una palabra, pero que sin embargo se puede buscar.

Cierta filiación marxista de Deleuze y Guattari hace pensar que a la axiomática capitalista no hay gobernante que la prepare, no hay un quien detrás de ella sino que está ahí, actualizándose en un entramado que la sostiene. No hay nada tan conservador como el sentido común, como aquello que alcanza, cuantitativamente, los cuerpos de millones de vivientes dispersos. El sentido común es la victoria del poder, el sentido común compromete severamente el futuro de nuestra estancia en la tierra. Eso que es propiciado por la televisión, que no deja de leerse en los diarios y que subyace muchas veces en las reuniones familiares o de amigos (cuando de lo que se habla es de otra cosa, de las novedades, de sucesos personales propios o de personas conocidas), no hace más que atestiguar los efectos arrasadores del poder sobre el territorio del cuerpo. El cuerpo vaciado por la significancia, estéril, silenciado una vez más. Pero jamás está todo perdido: a veces algo brama desde adentro, el cuerpo sin órganos, el grito mudo.

Entonces es cuando las drogas pueden servir para vehiculizar el llamado, cuando pueden llegar a ser útiles para pensar la otra realidad, no aquella otra consumada, igual a ésta pero que ha superado los obstáculos que en ésta realidad detentamos, su versión mejorada, sino aquella otra realidad en donde somos sin ser aun, donde lo que subsiste es un pleno involucramiento de la tierra que no responde a nuestros problemas concretos del cotidiano ya preparados sino a aquellos otros, tal vez más profundos, del devenir.

Devenir, acceder al no hacer. Si echamos un vistazo a esto, rápidamente nos daremos cuenta que no parece tener lugar en las instituciones burguesas en las que convivimos sino más bien en prácticas intermediales como el budismo y la brujería, además de las mencionadas experiencias visionarias. Igualmente en movimientos políticos como El cordobazo y mayo del '68: no hace falta recordar más que las diferentes formas de protesta de las existencias hablantes contra los relojes, contra el modo de vida instaurado, no hace falta sino recordar las impensadas alianzas que confluían ahí, en la calle, en el seno mismo de la consternación general dando lugar a un extraño llamado de lo por venir

Impulso que se puso de relieve también en la filosofía como en el arte. Entre los impulsos vernáculos más célebres en el campo literario podemos encontrar al Cortázar de *Historias de cronopios y de famas* (2004) cuando nos cuenta las instrucciones (Pero, ¿quién da esas instrucciones?) para dar cuerda a un reloj. Es necesario hacerse un ojo no humano para ver en aquel hecho ordinario el amarre de una sensibilidad al cuerpo muerto de un reloj (y no a la inversa, un objeto sometido al uso de un sujeto), de concebir la fragilidad que esto instaura, las necesidades y los miedos que comporta el hecho trivial de usar reloj, el acople del reloj con las joyerías, con los anuncios que pasan en la radio, con los teléfonos y, finalmente, la competencia que el reloj instaura entre los existentes. Es natural que concluya que cuando te regalan éste infierno florido finalmente es uno el regalado en la celebración del reloj.

IV.2 Brujería, percepción y devenir

No es casualidad que la brujería haya sido perseguida por la Iglesia y condenada en

los círculos científicos bendecidos por el poder. A pesar de todos los libros quemados, y más allá de que sus saberes hayan sido ridiculizados y por ende descartados desde los círculos científicos, el poder no ha podido destruirla pues la brujería es antes que nada un saber que se hace con el cuerpo. La brujería se trata de adivinación y de experimentación, de cantidades y de bloqueos.

Para pensarla, al menos al modo que nos proponen los relatos de Castaneda, es necesario previamente separar la predicción, que supone siempre un orden inmutable de cosas, de la adivinación que supone un mundo que se afirma a partir de fuerzas en constante tensión, donde el desenlace del encuentro permanece abierto. La materia con la que trabaja el brujo está en constante exilio, inadvertidamente operando, sosteniendo la forma de las cosas. Será necesario seguir la declinación de las mismas, lo que acontece en la frontera del yo, el brillo que parpadea en el hacerse del acontecimiento para adivinar. Ya no es posible reconocer, no hay nada que explicar:

“Habrá que entenderlo de golpe, a bastonazos, como bajo la iluminación de un maestro zen: Los brujos de los bosques o los alquimistas de las cuevas no interpretan, sino que siguen el phylum de la materia-flujo, de la materia en exilio. Mas que explicarla, conocen la naturaleza, en el sentido de co-nacer con ella, junto a ella, en ella. Liberan la conciencia del sujeto, el cuerpo del organismo, el inconsciente de la significación y la interpretación, para efectuar su conversión en vehículos o antenas, en pulsos o prehensiones (espíritus mortales). Perciben lo imperceptible al llevar la percepción a su límite, más allá de todos sus umbrales relativos, colocándose entre las cosas, en su entorno nebuloso, como una haccedad dentro de otra, como una nébula dentro de otra, como un pulso dentro de otro, en una permeabilidad pneumática” (...) Sensibilidad alterna que ya no es guiada por la visión claro-distinta, sino por una (entre) Visión molecular que toca y penetra el torbellino natural. Percepción panhápica antes que panóptica(...) un intramundo, una entrevisión, un entreoído ha ocupado los espacios clasificados (Lezama). Muy cerca de lo que buscaba Bergson con su intuición (“fundirse de nuevo con el todo”), el brujo sigue lo mutante y muta con aquello que sigue (deviene), sin con ello anularse en la gran indistinción (que no existe, por lo que haríamos mejor en llamarla, junto a Tarde, la variación universal). Antes bien, conoce el proceso volviéndose proceso, percibe lo imperceptible volviéndose imperceptible, capta el extático monstruo volviéndose monstruo en el éxtasis (trance que es más bien tránsito). En virtud de estas prácticas, Deleuze y los brujos diagraman lo que podríamos llamar una teratomancia del universo”.(Salzano, 2009: 24 y 25).

Teratomancia del universo: arte de alianza con lo singular, o también forma de seguir aquello que está en la frontera, en aquel punto donde las fuerzas se tensan y se abrazan. De allí que la brujería sea una práctica extremadamente peligrosa para el poder dado su

impulso por lo intermedial. La primera limitación que encuentra en su despliegue es, a pesar de todo, la del mismo organismo, y sobre él trama su conspiración. Conspiración que Matt Lee (2009) entiende que pasa por “enchufarse a la conciencia orgiástica” y que permite entablar nuevas relaciones con lo viviente.

El asunto de la brujería se presenta en tres secciones del capítulo “*devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible*” dónde de sus catorce secciones, doce son recuerdos de algo. El capítulo comienza ejerciéndole una crítica a dos formas diferentes de analogía: analogía por serie y analogía mediante estructura. Comenzando como un debate entre la historia natural y el evolucionismo acerca de las relaciones entre los animales y los conceptos asociados, en seguida trasuntan necesidades políticas presentes. Dos momentos de la ciencia social moderna son expuestos como ejemplo de cada modo, como eco en otro campo. Por un lado, los arquetipos de Jung como serie en donde los arquetipos juegan el papel de representaciones analógicas exteriores. Por el otro, el totemismo de Levi-Strauss que pone de relieve las homologías internas en la estructura. Este debate que se da en el campo de las ciencias naturales y de las ciencias humanas no es meramente formal e inherente a la discusión de campo sino que se pliega en la forma contemporánea en que se afirma el Ser.

Para desplazar el eje de la analogía, Deleuze y Guattari introducen inmediatamente la figura del brujo en tanto figura que trae la anomalía. El personaje conceptual del brujo es utilizado para presentar estos “bloques de devenir”, que intentan romper con la idea de linealidad y de continuidad, es decir, en tanto puntos fijos desde los que una cosa deviene otra.

Recordemos al respecto que para Deleuze y Guattari:

“Devenir no es progresar ni regresar según una serie. Y, sobre todo, devenir no se produce en la imaginación, incluso cuando ésta alcanza el nivel cósmico o dinámico (...) El devenir no produce otra cosa que sí mismo (...) Ese es el punto que habrá que explicar: cómo un devenir no tiene otro sujeto que sí mismo. Pero también cómo no tiene término, puesto que su término sólo existe a su vez incluido en otro devenir del que él es sujeto, y que coexiste, forma un bloque con el primero. Es el principio de una realidad propia característica del devenir (la idea bergsoniana de una coexistencia de “duraciones” muy diferentes, superiores o inferiores a la “nuestra”, y todas comunicantes)” (Deleuze, Guattari, 2002: 244).

El brujo rompe la forma de la analogía externa y de la homología interna a golpes de

devenir. Los embrujados realmente perciben cosas asombrosas, inauditas. Algunos ejemplos:

El viernes 6 de julio de 1962 Castaneda y don Juan viajan hacia el estado de Chihuahua al encuentro de Mescalito. Se hospedan en casa de una pareja conformada por un indio tarahumara y su esposa. A la mañana siguiente parten hacia el valle. Desde el comienzo el antropólogo se esfuerza por ayudar a encontrar lo que supone que buscan, es decir, el peyote. No tarda en hacerlo: al poco tiempo de andar ve un cactus a metros del camino y se lo señala a don Juan que lo mira indiferente y prosigue su marcha. Atraviesan horas caminando por un valle repleto de cactus de peyote. El antropólogo comprende y sigue al brujo en silencio sin mencionar la presencia de los mismos.

Van a pasar la noche ahí, en ese mismo valle, le anuncia el brujo. Mescalito los recogerá por la mañana cuando emprendan el regreso. Luego de asentarse en el lugar Carlos comienza a interrogar en torno a Mescalito, aquel maestro que sale al paso de los buscadores. En su intento lo quiere humanizar todo el rato: pregunta si le puede hablar, porque si no habla ¿cómo enseña?, y si habla, ¿en qué lengua lo hace?

Por la mañana siguiente comienzan a incorporar botones secos de peyote provenientes de un bolsito de cuero que trae don Juan. Al quinto botón Carlos siente sed pero don Juan le expone que es mejor que solo se enjuague la boca pues si bebe va a vomitar. El ciclo se renueva hasta que consumen catorce botones y algo acontece cuando Carlos pregunta:

“-¿Podemos ir al arroyo, don Juan?

En vez de proyectarse hacia afuera, el sonido de mi voz pegó en el velo del paladar, rebotó hacia la garganta y resonó entre ambos en una y otra dirección. El eco era suave y musical, y parecía aletear dentro de mi garganta. El roce de las alas me apaciguaba. Seguí sus movimientos de ida y vuelta hasta que desapareció. Repetí la pregunta. Mi voz sonó como si me hallase hablando dentro de una bóveda.

Don Juan no respondió. Me levanté y me volví en dirección del arroyo, Lo miré para ver si venía, pero él parecía escuchar algo atentamente.

Hizo un ademán imperativo de guardar silencio.

-¡Abuhtol [?] ya está aquí! -dijo”. (Castaneda, 2010:98)

¿Pero quién es Abuhtol?, se pregunta internamente lo que queda de Carlos. Un ruido lo distrae sobre la pregunta de si Abuhtol es otro nombre para Mescalito. Se trata de

una especie de zumbido que le recuerda al aleteo de una abeja en una película de ficción. A partir de allí, lo que acontece es el devenir abeja del antropólogo, la suspensión de la duda racional en el momento en que el animal es incorporado y evocado. La incorporación del animal trae miedo y liberación. Por ejemplo al momento de ver a don Juan convertido en una mosca, emitiendo su característico ruido: “Pehtuh-peh-tuh-peh-tuh”. Miedo, profundo miedo, y luego liberación cuando don Juan recobra su aspecto conocido. Pero también el goce y el acrecentamiento de la potencia advienen cuando logramos acariciar los territorios de las cuerdas de fibra luminosa en que participamos, cuando captamos las vibraciones en la materia, abriendo paso a otra sensibilidad mediante percepciones de lo molecular:

“¡Eran las 12 :10! Revisé el reloj para ver si estaba funcionando. No podía ser mediodía: ¡tenía que ser medianoche! Planeaba correr por el agua y volver a las rocas, pero vi acercarse a don Juan y lo esperé. Le dije que podía ver en la oscuridad.

El se quedó mirándome largo rato sin decir palabra; si acaso habló, no lo oí, pues me hallaba concentrado en mi nueva y única capacidad de ver en lo oscuro. Podía distinguir los guijarros minúsculos en la arena. En momentos todo estaba tan claro que parecía ser madrugada o atardecer. Luego se oscurecía; luego se aclaraba de nuevo. Pronto advertí que la luminosidad correspondía a la diástole de mi corazón, y la oscuridad a la sístole. El mundo se hacía brillante y oscuro y brillante de nuevo con cada latido de mi corazón.

Estaba absorto en este descubrimiento cuando el extraño sonido que había oído antes se hizo audible otra vez”. (Castaneda, 2010: 99, 100)

El corazón como máquina empalmada con la luz y la oscuridad, dónde los días y las noches fungen como una máquina órgano que se acopla a la máquina fuente conformada por el corazón. Se trata de flujos y cortes. ¿Podemos oponer el paseo del esquizofrénico al neurótico recostado en el diván? Es lo que sugieren Deleuze y Guattari cuando comentan Lenz, el texto de Buchner. Ellos dicen que:

“Todo forma máquinas. Máquinas celestes, las estrellas o el arco iris, máquinas alpestres, que se acoplan con las de su cuerpo. Ruido ininterrumpido de máquinas. “Creía que se produciría una sensación de infinita beatitud si era alcanzado por la vida profunda de cualquier forma, si poseía un alma para las piedras, los metales, el agua y las plantas, si acogía en sí mismo todos los objetos de la naturaleza, maravillosamente, como las flores absorben el aire con el crecimiento y la disminución de la luna.” Ser una máquina clorofílica, o de fotosíntesis, o por lo menos deslizar el cuerpo como una pieza en tales máquinas. Lenz se colocó más allá de la distinción hombre-naturaleza, más allá de todos los

puntos de referencia que esta distinción condiciona. No vivió la naturaleza como naturaleza, sino como proceso de producción. Ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce a uno dentro del otro y acopla las máquinas. En todas partes, máquinas productoras o deseantes, las máquinas esquizofrénicas, toda la vida genérica: yo y no-yo, exterior e interior ya no quieren decir nada” (Deleuze, Guattari, 2010: 11, 12).

Luego un empalme musical:

“Me volví para buscar a don Juan. Lo vi trepar y desaparecer tras la saliente de roca. Sin embargo, el sentimiento de estar solo no me molestaba en absoluto; reposaba allí en un estado de abandono y confianza totales. El bramido se hizo audible de nuevo; era muy intenso, como el ruido causado por un viento alto. Escuchándolo con todo el cuidado posible, logré reconocer una melodía definida. Era un conglomerado de sonidos agudos, como voces humanas, acompañado por un tambor bajo, grave. Enfoqué toda mi atención en la melodía, y nuevamente noté que la sístole y la diástole de mi corazón coincidían con el sonido del tambor y con la pauta de la música”. (Castaneda, 2010: 100)

Y finalmente el encuentro con Mescalito, entidad antropomórfica que se le aparece con ojos de agua, cabeza puntiaguda con forma de peyote y piel verde repleta de verrugas. Lo tiene ahí, delante suyo, y por alguna razón “sabe” que Mescalito le está preguntando que es lo que quiere. Castaneda se arrodilla y se confiesa: habla de su vida, llora. Mescalito se transforma en grillo y se aleja saltando. Durante la mañana siguiente el brujo y el aprendiz recapitulan lo sucedido. El brujo afirma que su experiencia con Mescalito ha sido buena. Castaneda le pregunta cual es el nombre que le dio a Mescalito la noche anterior (¡Abuhtol ya está aquí!, gritó don Juan aquella noche. Abuthol, más que un nombre una contraseña que nombra el vínculo con la entidad ya presente); pretende registrarlo en su libreta. Don Juan no satisface las expectativas del antropólogo: se limita a expresarle con suavidad que si mescalito lo acepta alguna vez, él le dirá su nombre.

IV.3 El aliado

Otro recuerdo de Castaneda data del día sábado 14 de abril de 1962, día en que Castaneda percibe las fibras luminosas que componen el universo. Alumbra un sol de mediodía cuando don Juan le pide que fije la mirada de cara a una pendiente. Le dice que el sol de mediodía puede contribuir a su no-hacer. Se sienta y luego de un tiempo

de (des)enfocar su mirada ve encenderse súbitamente una montaña:

“Dije a don Juan que, achicando los ojos, podía ver toda la cordillera como una intrincada trama de fibras luminosas.

Me indicó respirar lo menos posible, para conservar la visión de las fibras, y no escudriñarla directamente, sino mirar en forma casual un punto en el horizonte, directamente encima de la pendiente. Seguí sus instrucciones y pude sostener la imagen de una extensión interminable cubierta por una red de luz.

Don Juan dijo, en voz muy suave, que yo debía tratar de aislar zonas de oscuridad dentro del campo de las fibras luminosas, y que al hallar un sitio oscuro abriera de inmediato los ojos y constatará dónde se hallaba ese punto sobre la cara de la pendiente. (...) Volví a achicar los ojos y una vez más vi la red de fibras luminosas. La miré un momento y luego ensanché los ojos. En ese instante oí un leve retumbar -podría haberse explicado fácilmente como el sonido distante de un aeroplano a reacción- y luego, con los ojos de par en par, vi toda la fila de montañas frente a mí como un enorme campo de minúsculos puntos de luz. Fue como si por un momento fugaz ciertos granos metálicos en la lava solidificada reflejasen el sol al unísono. Luego la luz se opacó y se apagó de repente, y las montañas se convirtieron en una masa de roca café oscuro, sin brillo, y al mismo tiempo el viento empezó a soplar y enfrió el día.

Quise volverme para ver si una nube había tapado el sol, pero don Juan me detuvo la cabeza y no me permitió moverla. Dijo que, si me volvía, acaso alcanzara a ver a una entidad de las montañas, el aliado que nos iba siguiendo. Me aseguró que yo carecía de la fuerza necesaria para soportar una visión de tal naturaleza, y añadió en tono deliberado que el rumor llegado a mis oídos era la forma peculiar en que un aliado anunciaba su presencia”. (Castaneda, 2009: 279,280)

Luego comienzan a subir por la ladera hacia el área donde Carlos percibió la zona de oscuridad. Don Juan le dice que es un centro de poder detectado por su no-hacer. Ascienden por una cañada que desemboca en un desierto que se despliega a los pies de montañas volcánicas. Caminan hacia el sur por horas. En determinado momento giran hacia el sureste y al poco tiempo avizoran cuatro hombres. Son cuatro indios jóvenes, muy amigables y comunicativos, que andan caminando ese desierto en calidad de aprendices de brujo a la búsqueda de cuarzos de poder. Don Juan parece conocerlos, les sugiere acampar un rato en un sitio áspero, rocoso, sin arbustos. Cuando están reunidos les anuncia que se va al matorral a buscar leña y al volver les comenta a los jóvenes que Carlos y él se encuentran allí para desengancharse del hacer:

“Don Juan empezó a contarles que yo estaba en las montañas de lava para aprender a “no-hacer”, y que un aliado nos andaba siguiendo. Me pareció un comienzo muy dramático, y por lo visto lo era. Los jóvenes cambiaron de postura y

se sentaron sobre la pierna izquierda. Yo no había observado qué posición tenían antes. Suponía que tenían las piernas cruzadas, igual que yo. Un vistazo a don Juan me reveló que también él estaba sentado sobre la pierna izquierda.” (Castaneda, 2009: 283).

Don Juan les dice a los jóvenes que los cuarzos están distribuidos en zonas específicas, que el secreto no está en hallarlos sino en convencerlos de dejar su morada. Si eso sucede el cuarzo es incorporado e difumina el cuerpo del brujo con poder. Les dice que igualmente en brujería los cuarzos son usados como armas destinadas a herir a un enemigo. Les asegura que existe un espíritu al que denomina “aliado” que convierte los cuarzos comunes en armas de lucha. Es necesario hacer silencio pues los ruidos anunciarán su llegada. Luego tan solo es necesario seguir la dirección de estos ruidos hasta toparse con el aliado y en ese momento batirse con él. Si llevamos nuestros cuarzos con nosotros y en la batalla el aliado los toca, esos cuarzos tendrán poder para siempre. La batalla es riesgosa, pero es riesgoso aún la búsqueda del encuentro mismo pues entre las montañas también hay sombras desplazándose, carentes de poder pero que como sirenas obnubilan, embaucan y terminan por lastimar. Por ello es que algunos aprendices de brujo se preparan para el encuentro puliendo esos cuarzos para procurar que su resplandor atraiga al aliado y lo ciegue.

Al poco tiempo de terminar su discurso don Juan rodea el peñasco y desaparece de la vista de todos. Al volver retoma su puesto y adviene el desconcierto en Castaneda al ver a don Juan vestido de pirata. ¿De dónde habrá sacado el disfraz? Conjetura que debía tenerlo ya escondido de modo que al llevarlo hasta aquel peñasco no tuvo más que ir a buscarlo. Vestido de pirata don Juan comienza a inspeccionar de cerca a cada miembro del grupo. Luego se aleja y vuelve a desaparecer de la vista de todos.

Don Juan se demora en volver y Carlos siente el escozor de la duda. Toma coraje y le pregunta a uno de los jóvenes si tiene algún sentido para él que don Juan se haya vestido de pirata, con ese sombrero, ese traje, la inconfundible pata de palo. El muchacho se desconcierta, pronto llama al resto del grupo y descubren lo inconcebible: cada uno ha visto diferente a don Juan. No solo como pirata, sino también como salvaje santificado, como vagabundo, como ranchero mexicano acomodado; hay incluso en el grupo quien prefiere no decir como vio a don Juan. Don Juan regresa al poco tiempo, apurado le dice a Castaneda que es hora de que se despidan de aquellos jóvenes para que

continúen su búsqueda. Le sugiere no mirar atrás y alejarse ejecutando la marcha de poder.

Casi nueve años después de este recuerdo podemos encontrar otro que permite poner de manifiesto la capacidad de don Genaro de realizar proezas extraordinarias en el afán de destruir la creencia en la realidad asumida y lograr que Castaneda pare el mundo. La segunda parte de *Viaje a Ixtlán* se abre con la visita que realiza Castaneda a don Juan en mayo de 1971. Al momento del arribo don Juan se encontraba con el brujo mazateco don Genaro. Ríen al verlo: don Genaro dice haber estado esperándolo.

Dos entrevisiones extraordinarias se producen durante los días que pasan juntos: la primera, cuando don Genaro experimenta un estallido de risa y comienza a actuar de forma extraña, desconcertante, y termina por lanzarse al suelo y, sorprendentemente, Carlos lo ve avanzar nadando, no en sentido metafórico sino que lo ve avanzando como avanza un nadador en una piscina, sincronizando cada movimiento de su cuerpo. Don Juan le dice que estuvo a punto de ver pero que su anticipación nerviosa termina siempre devolviéndolo a alguna empresa del raciocinio.

En otro momento don Genaro le hace desaparecer el coche. Carlos comienza a buscarlo y los brujos nuevamente comienzan con una conducta desconcertante y optan por buscar el auto en lugares que irritan al antropólogo: se pasan largo rato buscándolo debajo de rocas, detrás de arbustos extremadamente pequeños que revisan con minuciosidad, entre pequeña chatarra donde no cabería ni siquiera el volante; se toman horas buscando remover con ayuda de palos y ramas secas un peñasco del tamaño de medio auto ¿con que objeto? Uno lo intuye, quieren que vea... Sobre el filo del crepúsculo se ponen a remontar un sombrero:

“-No quites los ojos del papalote -dijo don Juan con firmeza.

Por un momento me sentí mareado. Mirando el papalote, tuve una viva memoria de otro tiempo; era como si yo mismo estuviese volando una cometa, como solía hacer cuando soplaban el viento en las colinas de mi pueblo.

Durante un breve instante, hundido en el recuerdo, perdí conciencia del paso del tiempo.

Oí que don Genaro gritaba algo y vi el sombrero dar de tumbos y luego caer al suelo, donde estaba mi coche. Todo ocurrió con tal velocidad que no tuve una percepción clara de lo ocurrido. Me sentí mareado y distraído. Mi mente se aferraba a una imagen muy confusa. O había yo visto que el sombrero de don Genaro se convertía en mi coche, o bien que el sombrero caía encima del coche. Quise creer lo último, que don Genaro había usado su sombrero para señalar mi

coche. No que importara en realidad: una cosa era tan impresionante como la otra, pero así y todo mi mente se aferraba a ese detalle arbitrario con el fin de conservar su equilibrio original.

-No luches -oí decir a don Juan.

Sentí que algo en mi interior estaba a punto de emerger. Pensamientos e imágenes acudían en oleadas incontrolables, como si me estuviera quedando dormido. (...)

-¡Carajo! -exclamó don Juan-. No te quedes viéndolo. ¡Para el mundo! (Castaneda, 2009:335).

Al día siguiente Carlos intenta explicarle a don Juan que no pudo parar el mundo, que no lo logró en ninguno de los dos casos. Cuando vio a don Genaro nadando en el suelo se dejó llevar, trató de no interpretar pero nada advino. Cuando sucedió el acontecimiento del sombrero cayendo sobre el auto inmediatamente consideró lo sucedido bajo diferentes perspectivas, pero tampoco nada sucedió. Don Juan le dice que deje ya su argumentación, que él no tiene nada que decirle: lo que don Genaro le hizo se lo hizo a su cuerpo y es el cuerpo mismo quien deberá decidir que fue lo que sucedió. Le señala un conjunto de montañas “amigas”; le pide que camine hacia ellas rumbo sureste. Deberá permanecer allí el tiempo necesario hasta que su cuerpo hable.

Castaneda vaga por el desierto largo rato, trata de aquietar sus pensamientos, intenta cosustanciarse con aquel entorno desértico que lo acompaña desde hace años. Luego de un tiempo de caminar, aprovecha una roca situada en una meseta y se tiende a descansar. Algo comienza allí con un escarabajo negro que sale de entre unas piedras. El antropólogo se consagra a seguirlo con su mirada maravillado por la fuerza que tiene el insecto para transportar una enorme carga. Piensa en el escarabajo que no sabe que él está ahí. Seguidamente piensa que no puede afirmar con certeza que el escarabajo no sepa que él está ahí. Trata de oponer el mundo del insecto al mundo del humano. ¿El escarabajo y él comparten realmente el mundo? ¿Es qué el mundo está realmente allí?

El silencio que prima en torno solo es interrumpido por el golpeteo de ramas movidas por el viento. Un movimiento brusco y una percepción inaudita lo alejan de éstas cavilaciones: una sombra cae por una piedra y la tierra la absorbe como una servilleta de papel a una mancha de aceite. La visión viene acompañada de la sensación de que la muerte está ahí, acechando, y que tarde o temprano se encargará de él, como también del escarabajo. Apoya la cabeza en una roca para distraerse y olvidar este pensamiento

que le resulta desagradable y ve emerger repentinamente de un hoyo al escarabajo que se para a centímetros de su cara. Estremecimiento de la igualdad en la muerte de él y el insecto: la muerte ya ahí, la gran cazadora, la gran igualadora.

Luego se sucede el encuentro con otro animal. Un coyote iridiscente le sale al paso desde unos matorrales donde antes había percibido la sombra humana que se deja caer y se absorbe en aquella tierra jubilosa:

“Entonces, la imposibilidad de lo que estaba pasando me golpeó de lleno y mi mente se tambaleó. El coyote se incorporó y nuestros ojos se encontraron. Miré los suyos fijamente. Sentí que me jalaban, y de pronto el animal se hizo iridiscente; empezó a resplandecer. (...) el coyote era un ser fluido, líquido, luminoso. Su luminosidad deslumbraba. Quise proteger mis ojos cubriéndolos con las manos, pero no podía moverme. El ser luminoso me tocó en alguna parte indefinida de mí mismo y mi cuerpo experimentó una tibieza y un bienestar indescriptibles, tan exquisitos que el toque parecía haberme hecho estallar. Me transfiguré. No podía sentir los pies, ni las piernas, ni parte alguna de mi cuerpo, pero algo me sostenía erecto.

No tengo idea de cuánto tiempo permanecí en esa posición. Mientras tanto, el coyote luminoso y el monte donde me hallaba se disolvieron. No había ideas ni sentimientos. Todo se había desconectado y yo flotaba libremente.

De súbito, sentí que mi cuerpo era golpeado, y luego envuelto por algo que me encendía. Tomé conciencia entonces de que el sol brillaba sobre mí. Yo distinguía vagamente una cordillera distante hacia el occidente. El sol casi se ocultaba en el horizonte. Yo lo miraba de frente, y entonces vi las "líneas del mundo". Percibí en verdad una extraordinaria profusión de líneas blancas, fluorescentes, que se entrecruzaban en todo mi alrededor. Por un momento pensé que tal vez se trataba del sol refractado por mis pestañas. Parpadee y volví a mirar. Las líneas eran constantes, y se superponían a todo cuanto había en torno, o lo atravesaban. Me di vuelta y examiné un mundo insólitamente nuevo. Las líneas eran visibles y constantes aunque yo no diera la cara al sol.

Me quedé allí en estado de éxtasis, durante lo que pareció un tiempo interminable; todo debe haber durado sólo unos minutos, acaso únicamente el tiempo que el sol brilló antes de llegar al horizonte, pero para mí fue la eternidad. Sentía que algo tibio y confortante brotaba del mundo y de mi propio cuerpo. Supe haber descubierto un secreto. Era tan sencillo. Experimentaba un torrente desconocido de sentimientos. Nunca en toda mi vida había tenido tal euforia divina, tal paz, tan amplio alcance, y sin embargo no me era posible traducir el secreto a palabras, ni siquiera a pensamientos, pero mi cuerpo lo conocía.

Luego me dormí o me desmayé. Cuando volví a cobrar conciencia de mí, yacía sobre las rocas. Me puse de pie. El mundo era como yo siempre lo había visto. Estaba oscureciendo, y automáticamente inicié el regreso hacia mi coche. (Castaneda, 2009: 345, 346).

La conjugación del cuerpo sin órganos, de un yo en él, da lugar a la percepción de las secretas líneas de fuerza que componen el mundo. El cuerpo humano al entrar en un

devenir animal aloja estados de éxtasis y afectos desconocidos, los capta como una antena. Luego el problema de traducir el lenguaje del cuerpo en palabras ¿Es acaso necesario? El mundo es ahora como ayer, pero los coyotes no hablan y no se puede percibir ya las líneas del mundo. Ayer aquello que se paró en Carlos es la descripción hegemónica de cómo es el mundo, ayer pudo percibir el mundo tal como el mundo es para un brujo.

“Pero lo que quiero que aprendas es a ver. A lo mejor ahora ya sabes que el ver ocurre sólo cuando uno se cuelga entre los mundos, el mundo de la gente común y el mundo de los brujos. Ahora estás justito en medio de los dos. Ayer creíste que el coyote te hablaba. Cualquier brujo que no ve creería lo mismo, pero alguien que ve sabe que creer eso es quedarse atorado en el reino de los brujos. De la misma manera, no creer que los coyotes hablan es estar atorado en el reino de la gente común”. (Castaneda, 2009: 348).

Don Juan le dice que el hombre que vio en el matorral es el aliado, que lo está esperando en la orilla de un llano al que él mismo lo conducirá. Don Juan prosigue diciendo que también deberá ir don Genaro pues su intervención ha sido valiosa para que logre parar el mundo. Le comenta que el otro día don Genaro no movió su auto del mundo de la gente común, sino que lo obligo a ver como un brujo y en ese mundo no se encontraba su auto. Todo el rato estuvo intentando “ablandarle el cuerpo”, por eso lo de mantenerlo levantando rocas, o todo el show del auto y del sombrero o la proeza de nadar en el suelo. Distraer los pensamientos para que el cuerpo vea. Ahora está cerca de ver, que el aliado le salga al paso es cuestión de tiempo.

El fin de *Viaje a Ixtlán* trae inevitablemente un conjunto de voces que formulan la misma pregunta: ¿Pero es real esto que nos trae Castaneda? ¿Realmente tienen lugar estos acontecimientos, por ejemplo, el que existe una entidad que se esconde en los matorrales y puede aparecer?

Respecto de esta pregunta, acordamos con Lee cuando afirma que:

“La tarea no consiste en preguntarse si lo que sucede es real, si está ahí afuera, si es un “hecho” o cosa objetiva, sino en llevar más lejos la pregunta acerca de lo “que está pasando”. (...) El análisis de estos bloques de devenir, como ellos lo plantean, no tiene comienzo ni final, y por lo tanto ninguna realidad sustantiva y objeto cuyo estatus de realidad necesite ser asignado. Es un error preguntar si la mujer es, de hecho, un oso, ya que esto confunde el bloque de devenir, en este caso un devenir-oso, con la realidad u objeto que podríamos llamar “oso” en un contexto diferente. “devenir nunca es imitar (...) Tampoco nos involucramos en un

devenir-animal para acabar como un animal, ni siquiera momentáneamente, ni en la imaginación, ni en un nivel espiritual. Los bloques de devenir no producen otra cosa que sí mismos: ni pertenecen a un sujeto (Yo devengo...), ni acaban en un objeto (...un oso). Esta es la primera afirmación; “El devenir no produce otra cosa que sí mismo”. ¿Qué son, entonces, estos bloques de devenir? Son procesos y actividades, pero no pertenecen a la imaginación. Tampoco son fantasías. Son más bien reales en sí mismos, “perfectamente reales”. No es una cuestión de imitación porque así sencillamente se evita el asunto del propio devenir.” (Lee, 2009: 40).

Sabemos que frente al modelo de filiación, Deleuze y Guattari proponen un modelo de devenir mediante un proceso de alianza que nos convoca desde el borde y que nos permite una relación con ambos lados. El devenir no tiene final, está afectado por duraciones que coexisten. Frente al modelo de semejanza o correspondencia es que oponen el pliegue involutivo que todo devenir implica. Involución de todo devenir que no es regresión sino cruce de heterogéneos.

Se lee en la meseta consagrada a los devenires que éstos se producen a sí mismos, que son perfectamente reales e involutivos, creadores, rizomáticos, no filiativos y ajenos al ser.

IV.4 Sobre los tres Recuerdos de un brujo.

Luego de los recuerdos de un espectador, de los recuerdos de un naturalista y de los recuerdos de un bergsonianos es que arribamos en la meseta titulada “*Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible...*” a los recuerdos de un brujo. Son tres recuerdos. En el primer recuerdo el personaje conceptual del brujo es quien les permite introducir la noción de manada, que es fundamental porque en todo devenir-animal estamos inmersos en una manada que es también otra forma de nombrar la multiplicidad. El segundo recuerdo va a girar en torno al anomal en tanto borde de la manada, en tanto singularidad con la que habrá que hacer alianza para devenir. Anomal que se diferencia del anormal, en tanto éste último se refiere a lo que va más allá de las reglas o las desafía. Por el contrario el anomal designa lo desigual en una multiplicidad.

“El anomal no es ni individuo ni especie, sólo contiene afectos, y no implica ni sentimientos familiares o subjetivos, ni caracteres específicos o significativos. Tanto las caricias como las clasificaciones humanas le son extrañas. Lovecraft

llama Outsider a esa cosa o entidad, la Cosa, que llega y desborda por el borde, lineal y sin embargo múltiple, —rebotante, efervescente, tumultuosa, espumeante, que se extiende como una enfermedad infecciosa, a ese horror sin nombre. Ni individuo ni especie, ¿qué es el anomal? Es un fenómeno, pero un fenómeno de borde. Nuestra hipótesis es la siguiente: una multiplicidad se define, no por los elementos que la componen en extensión, ni por los caracteres que la componen en comprensión, sino por las líneas y las dimensiones que implica en intensión. Si cambiáis de dimensiones, si añadís o retiráis alguna, cambiáis de multiplicidad. De ahí que exista un borde según cada multiplicidad, que no es en modo alguno un centro, sino la línea envolvente o la extrema dimensión en función de la cual se pueden contar las otras, todas las que constituyen la manada en tal momento (más allá, la multiplicidad cambiaría de naturaleza)”. (Deleuze, Guattari, 2002: 250).

En el tercer recuerdo se intenta conceptualizar el devenir del propio devenir, donde los afectos animales son sustituidos por afectos moleculares, emergentes de otro modo de establecer alianza. No solo encontramos devenires animales, y esto es lo que presenta de interesante el tercer recuerdo de un brujo, sino también se afirma la existencia de devenires moleculares e imperceptibles. Proximidad manifiesta con la ciencia ficción y también con la música comprenden el momento del devenir donde se hace audible lo inaudible, perceptible lo imperceptible. Del canto del pájaro al sonido de una molécula:

“Si la experimentación de droga ha marcado a todo el mundo, incluso a los que no se drogan, es porque ha modificado las coordenadas perceptivas del espacio-tiempo, haciéndonos entrar en un universo de micropercepciones en el que los devenires moleculares toman el relevo de los devenires animales. Los libros de Castaneda muestran perfectamente esta evolución, o más bien esta involución, en la que los afectos de un devenir-perro, por ejemplo, son sustituidos por los de un devenir molecular, micropercepciones del agua, del aire, etc. Un hombre avanza vacilando de una puerta a otra, y se esfuma: lo más que puedo decir es que somos fluidos, seres luminosos hechos de fibras. Todos los viajes llamados iniciáticos implican esos umbrales y esas puertas en las que el propio devenir deviene, y en los que se cambia de devenir, según las horas del mundo, los círculos de un infierno o las etapas de un viaje que hacen variar las escalas, las formas y los gritos. De los aullidos animales hasta los vagidos de los elementos y de las partículas”. (Deleuze, Guattari, 2002: 254).

Asimismo creemos oportuno señalar que los autores toman igualmente al brujo, en lo que tiene de anomal, en lo que tiene de figura intermedial, para dar una interpretación de la Naturaleza. Lo hacen oponiéndose a lo que escribe Borges en su *Manual de Zoología Fantástica* pues consideran que Borges se ocupa sólo de los caracteres exteriores de los animales y descuida los fenómenos de propagación de la manada y de la transformación de unas bandas en otras (hombres lobos en vampiros, etc), de sus

cruces, de sus mutaciones.

“ Las participaciones, las bodas contra natura, son la verdadera Naturaleza que atraviesa los reinos. La propagación por epidemia, por contagio, no tiene nada que ver con la filiación por herencia, incluso si los dos temas se mezclan y tienen necesidad el uno del otro. El vampiro no filia, contagia. La diferencia es que el contagio, la epidemia, pone en juego términos completamente heterogéneos: por ejemplo, un hombre, un animal y una bacteria, un virus, una molécula, un microorganismo. O, como en el caso de la trufa, un árbol, una mosca y un cerdo. Combinaciones que no son ni genéticas ni estructurales, inter-reinos, participaciones contra natura, así es como procede la Naturaleza, contra sí misma”. (Deleuze, Guattari, 2002: 247).

El asunto de la brujería tal como aparece en estos tres recuerdos brujos permite pensar las implicancias del concepto de devenir que se despliega en todas las mesetas. Igualmente, el acercamiento que Lee realiza entre la obra conjunta de Deleuze y Guattari con aquella del brujo Spare parece bastante adecuado para situar la filosofía mágica de don Juan, al menos en lo que refiere a sus “técnicas de devenir”. Escribe Lee:

“Mi propia sensación es que la filosofía mágica de Spare se asemejaría, mas que a un enfoque budista, aun Zen, a uno taoísta, en el que la actividad realizada sobre la creencia es menos un proceso de negación y deconstrucción que un proceso para liberarse y permitir el pleno flujo de vida. Esta es una diferencia sutil pero se trata de la cuestión de poner el foco en remover el ego y disolver el sí-mismo, o bien de ponerlo en la expresión de una mayor vida preindividual, de tal modo que el asunto del ego o sí-mismo es, en ciertos sentidos, secundario a la realidad de manifestar una conciencia orgiástica. “Mientras permanezca la noción de que existe una “esclavitud obligatoria” en este Mundo o incluso en los sueños, existe tal esclavitud (...). La sigilización se acerca con fuerza a la versión de Deleuze acerca de la conciencia como un campo trascendental que puede ser distinguido de la experiencia en tanto que no se refiere a un objeto ni pertenece a un sujeto. (...) La brujería de Spare no es una técnica de disolución del ego sino de experimentación práctica con un plano de inmanencia pre-individual, el océano del devenir”. (Lee, 2009: 56, 58).

Otro nombre para el devenir es la experimentación. Don Juan no deja de decírselo a Castaneda: el universo es un universo en devenir y frente a esto, la única técnica apropiada es arrojarse al mundo y experimentar. Puede verse también algo de la conciencia orgiástica que menciona Lee cuando Castaneda narra las alianzas pre-individuales que establece con el viento, con las plantas, con los animales, movidas a partir de los extraños pedidos de don Juan. Lee llega a la conclusión, que vale también

para la obra de Castaneda, de que experimentar no significa “salir del cuerpo” (out of body) sino más bien un “salir hacia el cuerpo” (out to the body) y resalta la importancia del papel histórico que la brujería ha desempeñado en esta empresa.

IV.5 Lo beat

Es sobre el final de la meseta “*devenir- intenso, devenir-animal, devenir imperceptible*” dónde se lee que todo devenir se precipita hacia un devenir imperceptible. Allí una constelación de conceptos se densifica alrededor del concepto de devenir de forma tal que se alumbra el hecho de que todo devenir imperceptible tiene como objeto eliminar ciertos estratos de muerte, exceso y superficialidad. Será necesario percibir lo imperceptible, será necesario cambiar la percepción:

“Cambiar la percepción; el problema está planteado en términos correctos, puesto que ofrece un conjunto dominante de “la” droga, independientemente de las distinciones secundarias (alucinatorias o no, duras o blandas, etc.). Todas las drogas conciernen en primer lugar a las velocidades, y a las modificaciones de velocidad. Lo que permite describir un agenciamiento Droga, cualesquiera que sean las diferencias, es una línea de causalidad perceptiva que hace que 1) lo imperceptible sea percibido, 2) la percepción sea molecular, 3) el deseo invista directamente la percepción y lo percibido. Los americanos de la beat generation ya se habían aventurado en esa vía, y hablaban de una revolución molecular propia de la droga. Luego vino lo que podría llamarse la gran síntesis de Castaneda”. (Deleuze, Guattari, 2002: 283).

Como se lee en la cita precedente, Deleuze y Guattari consideran que las obras de Castaneda vienen a sintetizar aquel espacio abierto por la Generación beat. ¿Que comunicación puede establecerse entre las obras beat y aquellas de Castaneda?

Para intentar una aproximación diremos que Kerouac es sin duda el gran nombre a tener en cuenta si intentamos pensar lo beat pues es él, esencialmente, el creador de la definición “beat generation” que pretende reunir en sí misma las diversas costumbres y tendencias que brotan entre la juventud norteamericana de postguerra. El alcance de lo beat no debe buscarse solamente a las menciones que hace Kerouac en entrevistas y escritos que tienen una repercusión masiva en los diferentes medios de comunicación

de masas, sino más bien en su literatura donde delinea aquellos personajes ubicuos, abatidos, que narran sus visiones íntimas en el proceso general de desconcierto que vive Estados Unidos.

Sin embargo, la popularidad llega tarde al autor norteamericano ya que, se sabe, él mismo lo confiesa, la recepción de su obra es decididamente mala al comienzo. Los críticos en general no encuentran nada nuevo (ni bueno) en la beat generation, al igual que tampoco lo encontraron en el comienzo de la generación predecesora, la “lost generation”; incluso peor, pues para lo incapturable que se abre con la generación perdida el poder ha generado ya sus códigos, sus anticuerpos. Lo beat, lo nuevo que irrumpe, tiene la fuerza de aquello para lo que no hay aun un modelo clasificatorio que permita domesticarlo.

Lo beat alude justamente a una forma de mantenerse siempre en tensión con el objeto de desafiar los lugares prefabricados por el hacer capitalista. Lo beat pone de relieve lo neutro como intensidad que desborda el proyecto, lo mensurable, que se arriesga a estar en una vida sin certezas ni fines y, por tanto, sin identidad.

Lo neutro que, tal como afirma Marcelo Percia

“no se confunde con neutralidad: con no definición o no toma de partido en un conflicto.

*Afirma ni una cosa ni la otra, no por indecisión, sino por inconformidad (...)
Atiende a lo que se escapa: trata de espaciar, de hacer lugar a porosidades,
ausencias, huecos, vacíos, silencios.*

Se ofrece como truco para desconocer lo conocido.

Lo desconocido no está en otro, destella como lo otro en otro; no está en la máscara, reverbera como extrañeza en el rostro; no está en el futuro, resplandece como indeterminación del porvenir.

Lo desconocido está en lo conocido.

Nada ni nadie podrá adueñarse de lo que no se puede conocer” (Percia, 2017: 300, 303).

Sucede también que los poderes constituidos no cesan de confundir, en su tendencia a la unificación, a los beat calientes de comienzo de la posguerra con los beat fríos que le siguen sin darse cuenta que lo importante se disemina entre ellos. Los acusan de vándalos, los señalan como el signo del fracaso del noble proyecto de la civilización. La distinción entre el “beat cool” y el “beat hot” es asimismo fundamental para captar algo de la riqueza del autor de Massachusetts. Todos sabemos que Kerouac es un beat

caliente, bebedor, locuaz, inquieto. Dice Henry Miller sobre Kerouac que es imposible dudar de que él es un beat caliente, que está por donde se mire, que ha logrado llegar a ser todo el mundo.

¿O es esa apariencia de beat caliente tan solo una fachada montada por su timidez, como afirma Robert Creeley, quien lo delinea con rasgos “fríos”, especialmente desde su acercamiento al budismo? Cualquiera sea la respuesta respecto de Kerouac, no puede dejar de afirmarse que las líneas que trazan los beats calientes y los beat fríos no son idénticas. Al respecto, Kerouac brinda en una entrevista el ejemplo de la vestimenta y las particularidades de sus agenciamientos: en la Costa Oeste y en la Costa Este pululan beats calientes con sandalias y cazadoras de piel, que hablan con todo el mundo a los gritos mientras beben litros de cerveza, como así también beats fríos con camisa azul y corbata negra, que rara vez conversan en una ronda de gente, con su cerveza apoyada en la barra, la cual beben muy lentamente. El poder no los esperaba y los medios de masas los registran mucho después: son sensibilidades diferenciales expresándose que en su mismo efectuarse atentan contra los usos y costumbres que instala la moral burguesa.

Los subterráneos (2011), una de las novelas emblemáticas de Kerouac, es una descripción de un grupo de hipsters cool de la Costa Oeste vistos desde el punto de vista de un hipster hot de la Costa Este. Si Freud fue constitutivo del entramado de la lost generation, en los autores beat encontramos su preferencia por Wilhelm Reich y su concepto de lo orgiástico. Pero también, y de modo manifiesto en Kerouac más que en otros escritores beat como Burroughs o Ginsberg, la preferencia por el Jazz. De allí las lecciones que Kerouac encuentra en el Jazz y pretende implementar en su escritura de modo de llegar a escribir como un jazzista toca su saxo, a todo ritmo, hasta que dé calambres, improvisando, sin mirar atrás. El modelo que toma la escritura de Kerouac es entonces jazzístico y se ve fuertemente marcado por la aparición del bop, que se propone alejarse de la forma estructurada de la composición bajo reglas establecidas para liberar en el jazzista algo espontáneo, momentáneo, el engancharse con el momento, con el resto de los músicos, con el ambiente, con el mismo instante donde la cosa sucede.

Dice Fernanda Pivano que:

“No es que Kerouac sea anarquista, porque ser anarquista implica creer en un movimiento; ni que sea antimilitarista, porque para ser antimilitarista hace falta creer en la guerra o en la paz (...) No existe futuro, no existe pasado en el caos de su mundo; existe sólo un extraño e instantáneo presente, inexplicable y hostil, que sólo gracias a la liberación de las dimensiones espaciales y temporales se puede llegar transitoriamente a superar. Los instrumentos para esta superación son sobre todo fisiológicos (como el orgasmo), místicos (como las visiones), pasionales (como el jazz) o artificiales (como la droga); pero solo de esta superación puede surgir una realidad poética a la par que una realidad vital” (Pivano, 1960: 20, 21).

El enganche entre política y poesía queda magistralmente plasmado en su novela *En el camino* (2007), la cual no es un diario de viaje, sino más bien una experiencia del pensamiento motivada por los encuentros al azar, por lo imprevisible que sale al camino. Se sale al camino, pues no hay lugar fiable donde descansar. No hay destino, sino más bien un trazado simbólico de lugares transitorios a los cuales se llega de forma diferida, haciendo dedo, subiéndose al auto de quien se detenga en la banquina de la ruta.

Kerouac recorre el camino como cartógrafo, trazándolo, entre anuncios de neón, trenes, autopistas, el sonido urbano-fabril de una norteamérica que todo lo envuelve. Sobre el margen del ferrocarril un hipster que hace las veces de guardafrenos prefiere dormir en el lecho de un río seco antes que en las habitaciones que proporciona el ferrocarril. El hipster se hace levantar en la ruta, no elige al desconocido que a su vez no lo espera y sin embargo sellan su compañía a veces por minutos, a veces por horas. Valor de hospedar la diferencia por un rato durante el viaje de aquellos que viajan casi sin equipaje porque saben que el viaje es demasiado largo.

En sus novelas Kerouac traza escenas del paisaje americano, retrata aquellas existencias imperceptibles entre postes y autos, entre la basura urbana y la televisión, ¿Que son aquellas sensibilidades que se deslizan suavemente entre el manto del poder, entre tanta chatarra urbana?

“Y un coche aparcado al lado de un restaurante al lado de un baldío de chatarra, y en el asiento trasero, tenso, un gatito asustado...el pathos de la ruta y de la América Moderna: ¿Qué hago entre toda esta chatarra?” (Kerouac, 2015: 45).

Nómades que duermen en el tren o en el vehículo que los aloje, siempre en tránsito.

Experiencia de la espera, de la soledad, de la compañía provisoria que aparece mientras se está en tránsito; el arribo imprevisible a lugares que no se esperaba. Se producen regresiones pero aquello no es lo importante: se regresa a la casa, a la familia, pero ¿Quién es el que regresa?

“Y el tipo que viaja a dedo durmiendo de espaldas al sol, con la bolsa de dormir y una valija de cartón, mientras pasa un coche por la ruta – sabe que llegará finalmente adonde quiere llegar, ¿por que no dormir un rato? América es suya”. (Kerouac, 2015: 44).

Crítica corrosiva al modo de vida, al hombre satisfecho que no puede separarse de su vida cotidiana. Autos, chatarra, prisa, el hombre eternamente apurado, ¿Hacia qué oscuro final? Pero en su seno también, si miramos con microscopio el cuerpo social, veremos que ya están circulando sensibilidades resistentes. A estas sensibilidades emergentes Kerouac le endilga el nombre de beat y les confiere una generación:

“La generación Beat fue una visión que tuvimos John Clellon Holmes y yo, y Allen Ginsberg más salvajemente todavía, hacia fines de los años cuarenta, de una generación de hipsters locos e iluminados, que aparecieron de pronto y empezaron a errar por los caminos de América, graves, indiscretos, haciendo dedo, harapientos, beatíficos, hermosos, de una fea belleza beat – fue una visión que tuvimos cuando oímos la palabra beat en las esquinas de Times Square y en el Villlage, y en los centros de otras ciudades en las noches de la América de la posguerra – beat quería decir derrotado y marginado pero a la vez colmado de una convicción muy intensa. Llegamos incluso a escuchar a los viejos Padres Hiptsters de 1910 usar la palabra en ese mismo sentido, con una connotación melancólica. Nunca aludió a la delincuencia juvenil; nombraba personajes de una espiritualidad singular que, en lugar de andar en grupo, eran Bartlebies solitarios que contemplan el mundo desde el otro lado de la vidriera muerta de nuestra civilización. Los héroes subterráneos que se salieron de las maquinarias de la “libertad” de Occidente y empezaron a tomar drogas, descubrieron el bop, tuvieron iluminaciones interiores, experimentaron el “desajuste de todos los sentidos”, hablaban en una lengua extraña, eran pobres y alegres, fueron profetas de un nuevo estilo de la cultura estadounidense, un estilo nuevo (creíamos) completamente libre de las influencias europeas (a diferencia de la Generación Perdida), un reencantamiento del mundo. Algo parecido pasaba casi al mismo tiempo en la Francia de posguerra de Sartre y Genet, algo sabíamos de eso. Pero en cuanto a la existencia de la Generación Beat, no fue verdaderamente más que una idea que se nos ocurrió” (Kerouac, 2015: 67, 68).

Lo beat trae consigo un nuevo código minoritario que pone a circular palabras como “crazy”, “hung up” o “go”; como así también cierto desaliño que podía verse en las

camperas de cuero de Montgomery Clift, en la camisetitas de Marlon Brando o en las patillas de Elvis Presley. Hipters locos, desaliñados, alegres, allí donde no los había. Alegría beat, pero también miseria beat. No hace falta sino mirar a aquellos jóvenes derrumbados en manicomios, encerrados en cárceles, sobrepasados por la droga.

La droga tiene que ver con las velocidades y con las lentitudes que instaura en el cuerpo. Pensarla en términos de productora de alucinaciones frente a un mundo que sería objetivo, allí para todos, tanto como entenderla en términos de delirio es no comprenderla en absoluto. Mucho más interesante, al menos para los autores de *Mil mesetas*, es pensarla con las categorías de velocidad y lentitud para dar cuenta de lo que a partir de ella se instaura: el cuerpo drogado es fundamentalmente diferente del cuerpo no drogado, pero el cuerpo drogado no es idéntico en el tiempo y también se ve afectado por el espacio.

¿Cómo saber lo que puede un cuerpo? ¿Como adivinar lo que lo compone y lo descompone, las huellas que aquel efectuarse traza? No es lo mismo el cuerpo drogado en el instante después de la ingesta, a la media hora, a la hora, a las cinco horas, el día después...

“Nosotros decimos que los problemas de la droga sólo pueden ser captados al nivel en el que el deseo inviste directamente la percepción, y en el que la percepción deviene molecular, al mismo tiempo que lo imperceptible deviene percibido. La droga aparece entonces como el agente de ese devenir. Ahí es donde cabría un farmacoanálisis, que habría que comparar y a la vez oponer al psicoanálisis”. (Deleuze, Guattari, 2002: 284)

Pero, ¿Que clase de plan se puede trazar con la droga? Es decir, ¿La desterritorialización que vehiculiza la droga no queda territorializada, y de una forma tal vez más dura, en casos de dependencia o simplemente no en la nulificación absoluta del cuerpo sino en una despotenciación pequeña, que se da poco a poco, pero que corre el riesgo de perpetuarse infinitamente?

Y no se debe olvidar que el Estado y el Mercado hacen mucho en lo que refiere a construir líneas cada vez más duras, más segmentarias alrededor de la droga; pensemos en el dispositivo judicial o carcelario vigente o en aquel montaje represivo consagrado a perseguir al usuario.

Lo interesante de la droga tiene que ver sin dudas con la percepción molecular, pero

aún así:

“¿De qué sirve percibir tan rápido como un pájaro veloz, si la velocidad y el movimiento continúan escapando en otra dirección? Las desterritorializaciones siguen siendo relativas, compensadas por las reterritorializaciones más abyectas, por eso lo imperceptible y la percepción no cesan de perseguirse o de correr una detrás de la otra sin llegar a unirse nunca verdaderamente. En lugar de que los agujeros en el mundo permitan huir a las líneas del mundo, las líneas de fuga se enrollan y se ponen a girar en agujeros negros, cada drogado, grupo o individuo, en su agujero, como un bígaro. Hundido más que “colocado”. (Deleuze, Guattari, 2002: 285).

Peligros múltiples allí donde no se traza el plano de consistencia, hundiéndose cada vez en la imposibilidad de alcanzarlo, las micropercepciones moleculares ya no conducen más que a brotes de miedos, pequeñas inseguridades, obsesiones, sentimientos paranoicos, celos, etc. El cuerpo pierde la potencia, el alma ya no percibe. Siempre presente el riesgo de confundir la droga con el plan.

IV.6 Agradeciendo o ¿Lo arruinamos todo?

Uno siempre está proviniendo de su pasado. Pues el pasado se termina, ¿pero se olvida?

“-Estás saboreando algo del infinito -dijo don Juan en un tono de grave finalidad-. Lo sé porque he estado en tu lugar. Quieres irte, meterte en algo humano, cálido, contradictorio, estúpido, no importa. Quieres olvidar la muerte de tu amigo. Pero el infinito no te dejará. -Su voz se suavizó-. Te tiene metidas las garras despiadadamente”. (Castaneda, 2003: 82)

Don Juan le dice que es necesario que intente detener el flujo de sentimientos y pensamientos que lo arrastran, que ya es hora de que logre dominar el arte del silencio interno. El silencio interno, le comenta, funciona desde el momento en que se comienza a acumularlo, y se ha evidenciado que algunos practicantes logran llegar al silencio interno más rápidamente que otros. El silencio interno posibilita la suspensión del juicio y para que aquello advenga es necesario que lleguemos a un punto de ruptura. La ruptura implica siempre la ruptura con lo cotidiano, con la forma de vida que uno lleva adelante. Le expresa especialmente que los guerreros-viajeros no dejan cuentas

pendientes, y que ya es hora de que salde las cuentas pendientes que ha dejado en la vida.

“No es que vayas a poder pagarlas por completo, no, pero tienes que hacer un gesto. Tienes que hacer un pago de muestra para reparar, para apaciguar al infinito. Me contaste de tus dos amigas que tanto estimabas, Patricia Turner y Sandra Flanagan. Es hora de que vayas a encontrarlas y que les hagas, a cada una, un regalo en el que gastes todo lo que tengas. Tienes que hacer dos regalos que van a dejarte sin un céntimo. Ése es el gesto.

-No tengo idea dónde están, don Juan -dije, casi con humor de protesta.

-Ése es tu desafío, encontrarlas. En tu búsqueda, no vas a dejar piedra sobre piedra. Lo que vas a intentar es algo muy sencillo, y a la vez, casi imposible. Quieres cruzar el umbral de la deuda y en una barrida, ponerte en libertad para continuar. Si no puedes cruzar el umbral, no hay motivo para tratar de continuar conmigo”. (Castaneda, 2003: 104)

Le comenta algunas cosas del ánimo del guerrero-viajero, le dice que es un hombre sin sentimentalismo ni nostalgia. Le dice que esa sobriedad en el carácter del guerrero no debe espantarlo y que no ha ido a su encuentro para encontrar paz o tranquilidad, que ya debería saber que el mundo es un campo de lucha para un chamán. Le dice a Carlos que está a punto de tocar el infinito y que sería bueno que antes de hacerlo, mire hacia atrás y de las gracias a quienes lo favorecieron. Le dice que para alcanzar el infinito el guerrero debe estar en un estado sublime de ánimo. Carlos piensa un rato en silencio sobre la relación que tuvo con Sandra y Patricia. Toma la palabra y le cuenta, a grandes rasgos, a don Juan respecto de cual cree que fue el motivo del fracaso. Don Juan no acuerda:

“-Lo que había de malo -dijo don Juan- era que los tres eran unos egomaniáticos perdidos. Tu importancia personal casi te destruyó. Si no tienes importancia personal, sólo tienes sentimientos.

Compláceme -siguió-, y haz el siguiente sencillo y directo ejercicio que puede valerte el mundo: borra de tu memoria de esas dos chicas cualquier declaración que te haces a ti mismo, como «Ella me dijo tal o cual cosa, y gritó, ¡y la otra me gritó a MÍ!» y mantente al nivel de tus sentimientos. Si no hubieras tenido tanta importancia personal, ¿qué te hubiera quedado como residuo irreductible?

-Mi amor incondicional por ellas -dije, casi ahogándome.

-¿Y es menos hoy de lo que era entonces? -preguntó don Juan.

-No, don Juan, no lo es -dije con toda sinceridad, y sentí la misma punzada de angustia que me había perseguido durante años.

-Esta vez, abrázalas desde tu silencio -dijo-. No seas un pinche culo. Abrázalas totalmente por la última vez. Pero intenta que ésta sea la última vez sobre la Tierra. Inténtalo desde tu oscuridad. Si vales lo que pesas -siguió-, cuando les

presentes tu regalo, harás un resumen de tu vida entera dos veces. Actos de esta naturaleza hacen que los guerreros vuelen, los convierte casi en vapor”. (Castaneda, 2003: 108)

Recordar a Patricia y a Sandra lo moviliza profundamente. Recuerda el dolor que experimentó durante esos años, dolor que se levanta desde el pasado como polvo en el viento y lo envuelve. Se sorprende ante el descubrimiento que lleva guardado el dolor por años sin haberlo notado ¿dónde estaba agazapado? Lloro de forma inhumana, por fuera de las formas decorosas de llorar, haciendo ruidos inconcebibles de forma espasmódica suspendidos por flujos de respiración entrecortada. Deleuze y Guattari sostienen que:

“el afecto no es un sentimiento personal, tampoco es un carácter, es la efectuación de una potencia de manada, que desencadena y hace vacilar el yo. ¿Quién no ha conocido la violencia de esas secuencias animales, que le apartan de la humanidad aunque sólo sea un instante, y que le hacen mordisquear su pan como un roedor o le proporcionan los ojos amarillos de un felino? Terrible involución que nos conduce a devenires inusitados. No son regresiones, aunque fragmentos de regresión, secuencias de regresión se añadan a ellos”. (Deleuze, Guattari, 2002: 246).

Don Juan le dice que si las encuentra no podrá permanecer con ninguna de ellas: sólo habrá tiempo para la expiación sin dejar oír las voces de la recriminación o de la autocompasión. Castaneda las busca pero no las encuentra, ante lo cual se decide por pagar a un detective que en días da con ambas. Es así como se entera que Sandra y Patricia siguen siendo igual de amigas que siempre. Castaneda las va a ver individualmente y le suplica que le pidan algo, lo que sea. Una solicita de manera burlona un abrigo de visón, la otra una camioneta donde quepan todos sus hijos. Castaneda invierte todo el dinero que posee en satisfacer los deseos de ambas. Hace llegar sus regalos por otros, mientras observa oculto las reacciones de sus viejos amores en silencio, volviéndose a emocionar al descubrir aquellos viejos gestos que ya no recordaba y que alguna vez fueron la base de su amor. Se siente enamorado nuevamente:

“Le conté todo esto a don Juan en mi informe de lo que yo consideraba mi pseudo-éxito. Lo descarté desvergonzadamente. Me dijo que lo que sentía era simplemente el resultado de darle rienda suelta a mis sentimientos y mi

autocompasión, y que para despedirse y dar las gracias, y que para que valga y se sostenga, los chamanes debían re-hacerse a sí mismos.

-Vence tu autocompasión ahora mismo -me ordenó-. Vence la idea de que estás herido, y ¿qué te queda como residuo irreductible?

Lo que me quedaba como residuo irreductible era el sentimiento de que les había hecho mi máximo regalo a las dos. No con el ánimo de renovar nada, ni de hacerle daño a nadie, incluyendo a mí mismo, pero en el verdadero espíritu del guerrero-viajero cuya única virtud, me había dicho don Juan, es mantener viva la memoria de lo que le haya afectado; cuya sola manera de dar las gracias y despedirse era a través de este acto de magia: de guardar en su silencio todo lo que ha amado". (Castaneda, 2003: 112).

Por el chaparral caminaron horas sin parar, solo descansaron una vez a la sombra de una colina. Don Juan le dice que para un chamán el tiempo es esencial y que el desafío que tiene por delante consiste en crear el espacio para que nazca en él una nueva percepción.

"-La premisa de los chamanes es que para llenar algo, hay que crear un espacio donde ubicarlo -me dijo-. Si estás repleto de todos los detalles de la vida cotidiana, no hay espacio para nada nuevo. Ese espacio hay que construirlo. ¿Comprendes? Los antiguos chamanes creían que la recapitulación de tu vida creaba ese espacio. Lo crea y mucho más, por supuesto". (Castaneda, 2003:114, 115)

Los chamanes practicaban la recapitulación recordando desde el mismo instante presente hasta el pasado la mayor cantidad de detalles de las personas que han pasado por su vida. El movimiento evocativo va acompañado de una respiración consciente rotando la cabeza de derecha a izquierda en movimientos imperceptibles. Toda recapitulación termina en papá y mamá. El poder de la recapitulación reside en que el mismo movimiento del pasado hace emerger problemas vitales a la superficie. La percepción es la base de la recapitulación. Le dice que lo propio de toda clasificación es que cobra vida y termina por dominarlo a uno. Que las clasificaciones que él le ofrece son, a diferencias de las otras, de las clasificaciones banales, asuntos de energía.

"Me explicó que los chamanes del México antiguo vieron que el universo en general está compuesto de campos de energía bajo la forma de filamentos luminosos. Vieron billones por donde fuera que vieran. También vieron que estos campos de energía se configuran en corrientes de fibras luminosas, torrentes que son fuerzas constantes, perennes en el universo; y la corriente o torrente de filamentos que se relaciona con la recapitulación, fue nombrada por aquellos chamanes el oscuro mar de la conciencia, y también el Águila.

Declaró que los chamanes también descubrieron que cada criatura del universo está atada al oscuro mar de la conciencia por un punto redondo de luminosidad que era aparente cuando esas criaturas eran percibidas como energía. Don Juan dijo que sobre ese punto de luminosidad, que los chamanes del México antiguo llamaron el punto de encaje, la percepción se encaja a través de un aspecto misterioso del oscuro mar de la conciencia". (Castaneda, 2003: 118).

Le dice que con la recapitulación toda la basura sale a la superficie y se nos ponen delante todas nuestras contradicciones, nuestras repeticiones, y es por eso que experimentamos una resistencia al inicio de la práctica. Le dice que los chamanes saben que el camino queda libre solo después de una agitación gigantesca, después de que un recuerdo es capaz de conmover los cimientos de nuestra existencia apareciendo en la claridad del detalle. Le dice que a ese suceso que nos arrastra los chamanes lo llaman el acomodador, porque desde ese momento cada suceso que tocamos en nuestro recuerdo se vuelve a vivir.

CONCLUSIONES

Se puede entrever un proyecto común en los trabajos de Castaneda y los de Deleuze y Guattari al girar ambos en torno a la posibilidad de pensar una existencia que vaya más

allá del yo, en lograr una subjetivación que no sea capitalista, que haya perdido la forma humana.

Castaneda sostiene en una entrevista que:

“Perder la forma humana significaba entrar en un estado de desprendimiento. Pero no se llega a eso poco a poco, como un conocimiento o un “estar consciente” de que es importante perder el apego. Llega de sopetón. Llega un día en que uno pierde la forma humana y al día siguiente está envuelto en un sentimiento desconocido, inexplicable. Así vivía don Juan” (Loaiza, 2003).

Si a Castaneda le llega por el brujo don Juan, afirmamos que Deleuze y Guattari se sitúan en la huella que abre Nietzsche con el concepto de ultrahombre, aquel hombre que adviene tras la muerte del hombre. Nietzsche no es un pensador de la muerte de Dios (acontecimiento viejo, ya conocido), sino de la muerte del hombre y las consecuencias que esto traería para nosotros, los contemporáneos.

Toda forma, incluida la forma-hombre, es un compuesto de relaciones de fuerzas. Las fuerzas no son fuerzas del hombre sino que son fuerzas *en* el hombre. El hombre no domina las fuerzas, por el contrario, las fuerzas lo hacen. No hay que pensar aquello que llamamos hombre, persona, yo, como formas transhistóricas e invariables, ni tampoco tomarlas como sinónimos, sino más bien hace falta pensar el diagrama particular en que tales formas pueden acontecer. Por ejemplo, no es igual el diagrama disciplinario que da lugar a personas, que aquel otro que produce sujetos sobre un trasfondo de control. No todas las formaciones dan lugar al hombre, pero no es que el hombre no haya existido en esas formaciones, sino que lo que no existía era la forma-hombre que se produce en el encuentro de las fuerzas en el hombre con las fuerzas de finitud:

“¿Por qué habría otras formas? Podemos decir que habrá otras formas si hay otra formación, y habrá otra formación si las fuerzas en el hombre entran en relación con nuevas fuerzas también provenientes del afuera, que ya no serían las de la elevación al infinito como en el siglo XVII, ni las de la finitud como en el XIX. En ese caso, si hay otras fuerzas provenientes del afuera que definen una tercera formación, diré que el compuesto que forman todas esas fuerzas ya no será la forma-hombre (...) Pero lo que quería decir Nietzsche (...) consistía en decir que la forma-hombre implica y supone cierta relación de fuerzas, y que si la relación de fuerzas cambia, no hay razón para que la forma-hombre subsista (...) No hay que exagerar, después de todo la forma-hombre no ha sido estúpida. No

hablo del hombre existente. La muerte del hombre quiere decir que los hombres existentes ya no se reconocen en la forma hombre. Tal vez sea bueno (...) Supongan entonces que las fuerzas en el hombre entran en relación con este nuevo tipo de fuerzas que llamo por comodidad finitas-ilimitadas: agrupamiento de la vida en el código genético, agrupamiento del trabajo en el silicio, agrupamiento del lenguaje en la literatura. ¿Cuál es el compuesto? Ya no es Dios ni el hombre (...) Mis tres aspectos son entonces muy, muy coherentes: cargando con las rocas mismas, cargando con los animales mismos, cargando con la literatura. El superhombre cargaría con estas tres cosas. Esto sería el superhombre.” (Deleuze, 2014 a: 270, 273, 274).

Toda forma está en perpetuo cambio ya que está soportada por una relación de fuerzas en constante transformación: si las relaciones de fuerzas cambian, las formas cambian. El superhombre carga con la literatura entendida como el lenguaje sobreplegado que no cesa de retornar en su diferencia. La literatura menor, a los ojos de Deleuze y Guattari, tensiona el lenguaje hasta aquel punto en que lo libera de la significancia, y se sitúa allí donde ya no se forman sujetos y los afectos no remiten a personas. La literatura menor logra hacer el pliegue, pliegue que es necesario realizar para poder evitar los agujeros negros: aquello que constituye un adentro no es más que el pliegue de la línea del afuera y la subjetivación aparece así como una regla facultativa para lograr que la fuerza se auto-afecte. ¿No es Castaneda un buen ejemplo de esto?

El pliegue de la línea del afuera produce el doble:

“Ahora bien, quisiera que lo reflexionen de aquí a la próxima vez. Equivale a decir que cuando la línea del afuera hace un pliegue, produce dobles. Y comprendan que no es que lo otro es un doble de mí, soy yo el que es un doble de lo otro. No es el afuera el que es una proyección del adentro, es el adentro el que es una interiorización del afuera. El doble es el plegado. ¿Qué quiere decir esto? ¿Qué es el doble como plegado? Es lo que se llama un dobléz. El adentro es el dobléz del afuera. Plegar es hacer un dobléz (...) El doble no es un desdoblamiento de lo uno, es una duplicación de lo otro. El doble no es una reproducción de lo mismo, sino al contrario una repetición de lo diferente. El doble no es una emanación del yo o del mí mismo, es una puesta en inmanencia de un no-yo. En otros términos, el doble es el pliegue del afuera ¿Qué es el afuera? Yo decía que es la línea oceánica. ¿Qué es el adentro como subjetividad? Es la barca, la embarcación. ¿Qué relación hay? La barca no es otra cosa que el pliegue, es un plegamiento del mar. La barca es el pliegue del oleaje (...) Es decir, el interior es siempre interior del exterior. El adentro es siempre el adentro del afuera. El adentro es el doble” (Deleuze, 2017: 35, 54)

Castaneda nos da la figura del aliado que auspicia como doble al que hay que desafiar,

con el que hay luchar cuerpo a cuerpo en una batalla de la que no habrá vuelta atrás:

“-Vamos a dejarte aquí -dijo-. Haz lo que te parezca correcto. El aliado te estará esperando al borde de aquel llano.

Señaló un valle oscuro en la distancia.

-Si todavía no sientes que sea tu hora, no vayas a la cita -prosiguió-. Nada se gana forzando las cosas. (...)

De cualquier modo, en tu próximo encuentro con el aliado, si acaso llega, tendrás que luchar con él y domarlo. Si sobrevives al choque, de lo cual estoy seguro, pues eres fuerte y has estado viviendo como guerrero, te encontrarás vivo en una tierra desconocida. Entonces, como es natural para todos nosotros, lo primero que querrás es volver a Los Ángeles. Pero no hay modo de volver a Los Ángeles. Lo que dejaste allí está perdido para siempre (Castaneda, 2009: 362, 365)

En Castaneda el doble es también una relación de fuerzas y un plegamiento, una batalla que abre el paso del hombre que es a otro que no es aún. Esta filosofía que piensa en el ultrahombre, en el hombre transfigurado, es eminentemente política. Frente a la multiplicidad de agenciamientos colectivos de enunciación que intentan domesticar el cuerpo en espacios cerrados o controlar los movimientos de las masas en espacios abiertos, don Juan le propone a Castaneda tejer una nueva relación con el cuerpo en tanto elemento poseedor de percepciones y movimientos desconocidos incluso para uno:

“Era evidente que para Castaneda el cuerpo tenía posibilidades de movimiento y percepción a las que la mayoría de nosotros no estamos acostumbrados. Levantándose y señalando el pie y el tobillo, nos habló de las posibilidades de esa parte del cuerpo y de lo poco que conocemos de todo esto. "En la tradición tolteca -afirmo- se entrena al aprendiz en el desarrollo de estas posibilidades. A este nivel comienza don Juan a construir". (Corvalán, 1982)

Tal vez el punto de encuentro de estas trayectorias, la del filósofo, la del psicoanalista heterodoxo y la del antropólogo transformado en brujo, es que giran en torno a la constitución de nuevos coeficientes de transversalidad que buscan un estar juntos diferente. Todos ellos intentan desarrollar un espacio que albergue las invenciones de nuevos mundos posibles, en el fondo, están detrás de una nueva suavidad. En el año 1982, en la ciudad de Salvador de Bahía, Guattari le cuenta a Mauricio Lisovski que:

“La nueva suavidad forma parte de esa cuestión que estamos discutiendo todo el tiempo, que es la invención de otra relación -con el cuerpo, por ejemplo-, presente

en los devenires- animales. Salir de todos esos modos de subjetivación del cuerpo desnudo, del territorio conyugal, de la voluntad de poder sobre el cuerpo del otro, de la posesión de una franja de edad sobre otra, etc. Por lo tanto, para mí, la nueva suavidad es el hecho de que, efectivamente, un devenir-mujer, un devenir-planta, un devenir-animal, un devenir-cosmos pueden insertarse en los rizomas de modos de semiotización, sin por ello comprometer el desarrollo de una sociedad, el desarrollo de las fuerzas productivas y cosas por el estilo” (Guattari, 2013: 410)

La nueva suavidad a la que refiere Guattari se hace eco de la necesidad de inventar otros modos de subjetivación y por tanto tiene estrecha relación con lo virtual, con los devenires. Creemos que uno de los elementos esenciales para pensar la crisis actual es que ésta no se sitúa, como algunos creen, solamente a nivel de las relaciones sociales sino que involucra también los investimentos libidinales mismos, las formas del inconsciente, los agenciamientos deseantes. El problema se aborda entonces creando instrumentos de lucha en el campo político como en el deseante: el concepto filosófico es un instrumento de lucha como así también la literatura es llevada al máximo cuando se transforma en una máquina de guerra puesta al servicio de afrontar los aspectos más violentos del diagrama de poder que le toca vivir a quien escribe.

Lo constante en sus trabajos juntos es que Deleuze y Guattari se interesan por cartografiar los puntos de resistencia al poder que aparecen en la sociedad y atraviesan los grupos, como las líneas de desterritorialización en una persona que son la contracara del intento de control social a escala planetaria del capitalismo mundial integrado. De allí que *Mil Mesetas* es eminentemente un libro que se propone ir hasta donde se operan las rupturas libertarias, donde se experimentan nuevos modos de pensar, sentir y ver más allá del significante y de la sensibilidad actual.

Para nuestros propósitos tomamos prestado el concepto de cuerpo vibrátil de Suely Rolnik para pensar lo que pasa entre *Mil Mesetas* y lo que escribe Castaneda en el afán de aproximar algunas palabras en torno a la crisis de nuestro tiempo tal como la atraviesan nuestros cuerpos en un contexto de caída de los marcos de referencia instaurados por los grandes relatos y decididamente frente a la política de subjetivación en curso. Suely Rolnik ocupa el concepto de cuerpo vibrátil en relación a lo que define como una anestesia moderna a la vulnerabilidad del otro y con el concepto mismo lanza una apuesta: Es necesario que nuestro cuerpo vibre para que el otro recupere su

presencia como viviente en nosotros porque con el otro es con quien construimos nuestra existencia.

En momentos de auge neoliberal es fundamental el despliegue de nuevas estrategias de subjetivación que reinventen la relación con el otro. La paradoja que presenta el capitalismo en el que vivimos es que se alimenta fundamentalmente de las fuerzas creativas que circulan en la sociedad, a punto tal de haber sido denominado por algunos como capitalismo cognitivo o capitalismo cultural. Si hacemos una cartografía que de cuenta del nacimiento del nuevo sujeto flexible que tenemos hoy en día frente a nuestros ojos, un punto importante en su línea histórica lo encontraremos en la relación entre el régimen fordista de producción y el denominado “modo de vida americano”, ligado al consumo, al individualismo y a una idea de identidad que implosiona en la década del '70 con los diversos movimientos sociales que cuestionan los valores reinantes como los modos de opresión vigentes. De este modo, en el corazón de la sociedad burguesa, se abren procesos sociales que dan lugar al deseo de nuevas relaciones con el cuerpo y con la alteridad. Fuerzas que desde los contornos agitan los núcleos de poder y ponen en agenda pública la posibilidad de devenir otro de sí mismo como también la reconstrucción de lo colectivo: politización de la existencia, transformación de lo colectivo.

Hoy la política de subjetivación es visiblemente diferente a la de décadas atrás: se ha consolidado la flexibilidad que los movimientos sociales venían a poner de relieve, incluso es celebrada e incorporada al proceso productivo en alta escala:

“Así y todo, hay un “pero” en esto que no es precisamente irrelevante y que no podemos soslayar: en la actualidad, el principal destino de esta flexibilidad subjetiva y de la libertad de creación que la acompaña no es la invención de formas de expresividad para las sensaciones, indicadoras de los efectos de la existencia del otro en nuestro cuerpo vibrátil. No es en absoluta esta la política de creación de territorios que predomina en nuestra contemporaneidad: lo que nos guía en esta empresa, es nuestra flexibilidad postfordista, es la identificación casi hipnótica con las imágenes del mundo difundidas por la publicidad y la cultura de masas. No obstante, independientemente de su estilo o público-objetivo, tales imágenes son invariablemente portadoras del mensaje de que existirían paraísos, que ahora ellos están en el mundo y no en un más allá y, sobre todo, que algunos tendrían el privilegio de habitarlos.” (Rolnik, 2013: 481).

Nuevamente nos encontramos frente al punto de restauración de la idea de paraíso en un escenario donde el capital sustituye a Dios en tanto garante de la promesa. La exaltación del consumo como virtud aparece como el mito fundamental de un capitalismo avanzado que se reapropia de las armas de la resistencia para ser usadas ahora por el poder. Así es que conjuró el poder los movimientos de resistencia haciendo que la creación y la experimentación, que eran el caldo mismo de los focos de resistencia, sean ahora los motores esenciales del proceso de producción y acumulación capitalista (flexibilidad horaria, paga por producción, presentismo, tiempo de recreación conjunto, etc). En el mismo sentido, la apertura democrática en Latinoamérica que se produce en la década del '80 puede ser leída a partir de la emergencia del régimen postfordista en el mundo de la producción para el que las dictaduras, ancladas en un régimen disciplinario, constituían más bien un estorbo.

Las publicaciones de Castaneda en Estados Unidos corresponden al mismo suelo político que da lugar en Francia a la vanguardia del '68 y al Cordobazo en Argentina. Esencialmente lo que los tres autores se proponen en sus respectivos campos es crear una nueva sensibilidad, conquistar la libertad de experimentación, lo cual es fundamental para una crítica de la política civilizatoria impulsada por el régimen del capital financiero internacional. Frente al nuevo diagrama de poder se torna imprescindible experimentar la apertura de nuevos universos, reivindicar la libertad de hibridación necesaria en el afán de construir territorios originales en base a sensaciones. Pensamos que solo así es que podemos imaginarnos redimiendo aquellos posibles individuales y colectivos enterrados en el suelo de la historia.

Creemos que no hay forma de imaginar un futuro juntos sino pensando el lugar o no lugar que ocupa el otro. Pero para pensar el lugar del otro es necesario buscar estrategias de éxodo al mito imaginario que funda la forma hombre. La filosofía, la ciencia y el arte ocupan un rol central en este punto específico que no se confunde con las tareas macropolíticas de denuncia o concientización aunque en ocasiones entren en estrecho vínculo con ellas.

Maldita dictadura, cuyos nudos abigarrados se continúan en la democracia neoliberal dando lugar no solo a una nueva forma de atentar contra la palabra sino también a un nuevo régimen de imágenes. ¿Qué se puede hacer desde éstos ámbitos para desafiar el

nuevo esquema de un capitalismo que no es ya de producción sino que devino capitalismo cultural? Como dijimos, el capitalismo actual no fabrica mercancías sino que fabrica mundos, por eso las cuantiosas inversiones en marketing y publicidad que anteceden a la fabricación del producto y que componen buena parte del valor del mismo.

Por tanto, ¿Cómo liberar la vida? ¿Que invenciones son necesarias para ello? Sostenemos que estas respuestas se están construyendo en la lectura que Deleuze y Guattari hacen de la obra de Castaneda. Una lectura que se da en el encuentro de la creación y de la fragilidad:

“(...) la fragilidad es el corazón mismo de la creación de realidad subjetiva y objetiva. Es cuando te sentís frágil y cuando tus referencias no hacen sentido alguno que te ves forzado a crear. Como dice Deleuze: uno no crea porque es lindo o porque quiere ser famoso, sino porque está forzado, porque no tiene otra opción que inventar. Crear es darle sentido a lo que ya está en tu cuerpo, pero no coincide con las referencias existentes, reorganizando tus relaciones con el entorno y modificando tu modo de ser. Hacerse cargo de esta fragilidad – que es tan importante política y éticamente- en lugar de huir de ella: he aquí la verdadera salud” (Rolnik, 2013: 494).

Rolnik piensa la fragilidad como aquello que se opone a ese sistema cerrado que conforma el principio de identidad en su repetición monótona y, mas esencialmente, la piensa como forma de resistencia al imperativo del capital que nos quiere estables, funcionando, produciendo. La fragilidad como la inseminación del cuerpo en el cuerpo del otro que insiste sobre nuestra piel. La presencia del otro deviene la fuerza que nos empuja a crear, que empuja desde la textura sensible y que nos obliga a replantearnos continuamente todo en un proceso que no es racional sino sensitivo y desbordante.

Ese otro, humano o no, ha dado lugar en algunos cuerpos a otras relaciones de alimentación (vegetarianismo, veganismo), otras relaciones en el marco educativo y comunitario que, sin embargo, son tensionadas una y otra vez por la axiomática capitalista:

“El problema es como desentrañar ese futuro que está en nuestro propio cuerpo. Y hablo de desentrañar porque no es algo que debemos buscarlo allá, en el pasado o en el futuro, sino que está acá, como una virtualidad que existe hoy pero que fue

interrumpida". (Rolnik, 2013: 511).

El diagrama de control social que tiene por estrategia la producción de subjetividad a escala planetaria encuentra su contracara en aquellas revoluciones moleculares de las que hablan Deleuze y Guattari, que no son más que pequeñas invenciones, cuantos de deseo liberados, flujos de creencias que terminan por solidificarse en movimientos sociales y que algunas veces desafían el proceso de serialización de la subjetividad operado socialmente y otras veces, en los mejores casos, se animan en la tentativa de crear nuevos modos de subjetivación:

"La función de autonomización en un grupo corresponde a la capacidad de operar su propio trabajo de semiotización, de cartografía, de insertarse en el nivel de las relaciones de fuerza local, de hacer y deshacer alianzas, etc (...) Lo que caracteriza un proceso de singularización, que durante cierta época llamé "experiencia de un grupo sujeto", es que sea automodelador. Esto es, que capte los elementos de la situación, que construya sus propios tipos de referencias prácticas y teóricas, sin permanecer en una posición de constante dependencia con respecto al poder global, a nivel económico, a nivel del saber, a nivel técnico, a nivel de las segregaciones, de los tipos de prestigio que son difundidos (...) La idea de revolución molecular habla sincrónicamente de todos los niveles: infrapersonales (lo que está en juego en el sueño, en la creación, etc), personales (las relaciones de auto-dominación, aquello que los psicoanalistas llaman Superyó) e interpersonales (la invención de nuevas formas de sociabilidad en la vida doméstica, amorosa y profesional, y en las relaciones con los vecinos y con la escuela). (Guattari, 2013: 65).

Si pensáramos en confeccionar una lista que de cuenta de las revoluciones moleculares que operan en la actualidad deberíamos asumir que dicha lista, al menos desde la óptica de Deleuze y Guattari, tendría elementos tan heterogéneos como la crítica grupuscular a la democracia representativa, la apertura de radios comunitarias en tanto fugas del discurso de los medios de comunicación masivos, el cuestionamiento al modo en que se organiza socialmente el trabajo, así como también la preocupación por recrear el ocio (acceder a la posibilidad de no hacer). La lista podría ampliarse, pero las mencionadas sirven como ejemplo de revoluciones moleculares que van dando lugar a la posibilidad de una subjetividad diferente. Es que la singularización tal como la entienden Deleuze y Guattari es un proceso de bloqueo de la interiorización de los mandatos del capital, la posibilidad de devenir-otro respecto de la imagen y del discurso que nos cercan y que acechan en todos los niveles molares.

La brujería se trata justamente del arte de interrumpir el flujo de interpretación ordinaria, es una nueva manera de ver, una práctica para ampliar los límites de la percepción. Si tenemos en cuenta lo que el antropólogo registra respecto de lo que le pasa a su cuerpo en los momentos de realidad no ordinaria vemos que lo primordial es la capacidad de percibir campos de fibras luminosas (fuerzas) que hacen emerger en él sentimientos inauditos. Cambiar la percepción: recusar todos los acuerdos en los que uno no participó, incluido el de la vejez y la muerte. Pues la brujería recusa el mundo cotidiano y sitúa su batalla en otro horizonte, lejos del mundo del yo.

Se lee constantemente la advertencia del brujo cuando le dice al aprendiz que para poder ser un guerrero hay que desligarse del yo, aprender a no enojarse por cuestiones del yo pues la batalla no está aquí sino en aquel horizonte que es un *entremundos*. Hay que cortar el diálogo interno, hay que perder la importancia. Castaneda pide que suspendamos el juicio, nos advierte que el sentido común mata. No se puede pasar al otro lado sin perder la forma humana:

"La tarea que don Juan realizó conmigo -insistió- fue la de romper poco a poco los prejuicios perceptivos hasta llegar a la ruptura total" Para Castaneda, el hombre occidental -el hombre europeo- a lo más que ha llegado es al hombre político. Este hombre político sería el epítome de nuestra civilización. "Don Juan, -dijo- con su enseñanza, está abriendo la puerta para otro hombre mucho más interesante: un hombre que vive ya en un mundo o universo mágico". El hombre político es el hombre de dominio cuyo poder controla tanto la realidad concreta del mundo como los seres que la habitan. El mundo de don Juan, en cambio, es un mundo mágico poblado de entidades y de fuerzas". (Corvalán, 1982)

Como se dijo, el universo de don Juan descrito por Castaneda está polarizado en dos extremos: el lado derecho y el lado izquierdo. El lado derecho correspondería al *tonal* y el lado izquierdo al *nagual*. Ambos constituyen las dos burbujas de la percepción, consistiendo la tarea del maestro en ayudar al aprendiz a limpiar una parte de la burbuja para redistribuir todo lo que hay en la otra. El cuerpo tendría así la posibilidad de percibir una realidad que revelaría configuraciones de la materia distintas:

"Debemos entender que el mundo es una percepción y como tal es posible entonces actuar sobre él y cambiarlo. Y tenemos que cambiar el tenor de esas percepciones. Al lograr el cambio de una manera tan sutil y al mismo tiempo tan dramática, también cambia el significado del mundo. Éste deja de ser fijo y estéril, interminable, incompleto, como lo percibimos normalmente. (...) Tendría

que —en los términos de don Juan— "detener el mundo". Él consideró que todo es un juego de percepciones y por lo tanto es una cosa mutable. Hemos creado como seres organizados, un sistema de percepción que está constituido por unidades perceptivas. Cambiar el tenor de esas unidades de percepción, es "detener el mundo".(Loaiza, 2003)

Cambiar la percepción: dar lugar a otra manera de desear y de relacionarnos como posibilidad de un estar en común que abra nuevas oportunidades. Las revoluciones moleculares tienen por cometido instaurar una nueva relación espacio-temporal y es a ello justamente a lo que incita el brujo a Castaneda, a buscarse nuevos lugares, a reconocer los signos que los anuncian, a deshacer la interiorización del tiempo asociado al trabajo productivo mediante interminables marchas por el desierto.

Y si bien no podemos decir que todas aquellas máquinas de guerra que constituyen las revoluciones moleculares son compositibles en un frente común, es evidente que se plantean como una afrenta al ejercicio mismo del poder en el nuevo capitalismo. Aunque, nuevamente se vuelve necesario decirlo, no hay tan solo un enemigo exterior con el que hay que luchar, sino que hay relaciones de dominio y violencia que aparecen en el mismo desenvolvimiento capitalista pero que se encarnan en nuestros propios cuerpos, en nuestras actitudes y gestos, en los cuerpos de los grupos consolidando movimientos de avance y retroceso social. No existe en *Mil mesetas* solo un cuestionamiento macro al sistema capitalista dominante sino también uno micro que tiene por objeto el propio deseo. No importa a que escala se expresen estas luchas, tienen una significación política ya que tienden a criticar los mecanismos de producción de subjetividad, a destruir sus cimientos.

“Spinoza precisa así lo que quiere decir con: se destruye o descompone una relación. Ocurre cuando tal relación, que es en sí misma una verdad eterna, ya no es realizada por partes actuales. No ha desaparecido la relación, que es eternamente verdadera, sino las partes entre las cuales se establecía, que han asumido ahora una relación distinta”. (Deleuze, 2008 a : 88)

Al ritmo de los eventos sociales de su tiempo, las relaciones amorosas de Castaneda se descomponen por las fuerzas molares que viven en él. Con sus amistades renueva incesantemente el intento de lograr una totalidad que permanece bloqueada una y otra vez, en el marco de la desilusión de un deseo que sufre la imposibilidad de una unidad

perfecta, armónica, para siempre, que venga a aniquilarlo de una vez. El trabajo, la universidad, todo está igualmente bloqueado para él, nada funciona: pura tristeza deviene de todo ello. En el ruido insensato de su vida se cruza en una vieja terminal de colectivos al indio don Juan quien le dice que la gran tragedia de nuestro tiempo se consume en el ridículo proyecto de producir seres para el hastío, seres débiles, demandantes, dependientes, productivos.

Hay otros caminos, aun riesgosos, pero que se han desprendido ya de la forma humana:

“La posibilidad de devenir algo distinto de lo que creo ser (de desprenderme del cautiverio de la identidad) parece maravillosa; salvo por un detalle: la libertad del devenir también supone enfermedad y muerte.

Devenir lo que no se es no debe pensarse en la estrecha posibilidad de ser otro, travestirse, transformarse en otra persona o volverse un actor dúctil capaz de muchas facetas.

Se trata de imaginar una vida no parapetada en la unidad de lo uno: de concebir la otredad como presencia ausente, en cada instante.

¿Quién podría algo así?” (Percia, 2014: 181)

BIBLIOGRAFIA

-AGAMBEN, G., “¿Qué es lo contemporáneo?”, en *Desnudez*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2011.

-BORGES, J.L., “El hacedor”, en *Jorge Luis Borges. Obras completas 1923-1972*, Emece, Buenos Aires, 1974.

- BORGES, J.L., “El oro de los tigres”, en *Jorge Luis Borges. Obras completas 1923-1972*, Emece, Buenos Aires, 1974.
- CASTANEDA, C., *El lado activo del infinito*, Hybris editora, Buenos Aires, 2003.
- CASTANEDA, C., *Viaje a Ixtlán. Las lecciones de don Juan*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- CASTANEDA, C., *Las enseñanzas de don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
- CASTANEDA, C., *Relatos de poder*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2016.
- CRAGNOLINI, M., “La metáfora del caminante en Nietzsche. De Ulises lector al nómada de las múltiples máscaras”, en *Ideas y Valores*, Universidad Nacional de Bogotá, Colombia, Número 114, 2000.
- CRAGNOLINI, M., “Ello piensa: la “otra” razón, la del cuerpo”, en J.C. Cosentino-C. Escars (comp.) *El problema económico. Yo-ello-super-yo-síntoma*, Imago Mundi, Buenos Aires, 2005.
- CRAGNOLINI, M., “Albergando el desierto: Nietzsche y la cuestión de la “nada””, en *Estudios Nietzsche*, Curitiba, v.1,n.1, pag 181-198, 2010.
- CRAGNOLINI, M., “De la risa disolvente a la risa constructiva. Una indagación nietzscheana”, en *Revista Nada*, Barcelona, Julio de 2014.
- CORTÁZAR, J., *Historias de cronopios y de famas*, Alfaguara, Buenos Aires, 2004.
- CORVALÁN, G. *Dialogo a fondo con Carlos Castaneda*, Revista Mutantia, Buenos Aires, 1982.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993.
- DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1998.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Editorial PRE-TEXTOS, Valencia, 2002.
- DELEUZE, G., “Pensamiento nómada”, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, PRE TEXTOS, Valencia, 2005
- DELEUZE, G., *Conversaciones*, Editorial PRE-TEXTOS, Valencia, 2006.
- DELEUZE, G., *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*, Amorrortu, Buenos Aires, 2008.

- DELEUZE, G., “Las cartas del mal”, en *Las cartas del mal. Correspondencia Baruch de Spinoza- Willem Van Blijenbergh*, Caja Negra, Buenos Aires, 2008a
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Buenos Aires, 2010.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires, 2010 a.
- DELEUZE, G., *En medio de Spinoza*, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2011.
- DELEUZE, G., *Cine I: Bergson y las imágenes*, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2014.
- DELEUZE, G., *El poder. Curso sobre Foucault. Tomo II*, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2014 a.
- DELEUZE, G., *La subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III*, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2017.
- DÍAZ, E., *Posmodernidad*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1999.
- DÍAZ, E., “La investigación habitada por devenires”, en *Gilles Deleuze y la ciencia. Modulaciones epistemológicas II*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2014.
- FERICGLA, J.M., “Castaneda desaparece”, en *Revista de Etnología de Catalunya*, número 15, Barcelona, 1999.
- FOUCAULT, M., *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Buenos Aires, 2008.
- GALLEGO, F., “Acerca de la afinidad entre la epistemología deleuzeana y las ciencias sociales y humanas”, en *Gilles Deleuze y la ciencia. Modulaciones epistemológicas II*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2014.
- GRANADA, A. “Últimas noticias sobre Castaneda”, en *Revista Etiqueta Negra*, año 1, número 2, Perú, 2002.
- GUATTARI, F., “Amor, territorios de deseo y una nueva suavidad”, en *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2013.
- GUATTARI, F., “Revoluciones moleculares: el atrevimiento a singularizar”, en *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2013.
- KEROUAC, J., *En el camino*, Anagrama, Barcelona, 2007.
- KEROUAC, J., *Los subterráneos*, Anagrama, Buenos Aires, 2013.
- KEROUAC, J., *La filosofía de la generación beat y otros escritos*, Caja Negra Editora, Buenos Aires, 2015.

- KLOSSOWSKI, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, Editorial Seis Barral, Barcelona, 1972.
- LEE, M., “Recuerdos de un brujo: notas sobre Gilles Deleuze-Félix Guattari, Austin Osman Spare y las Brujerías Anormales”, en *Deleuze y la brujería*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2009.
- LOAIZA, H. *Conversación con Carlos Castaneda, explorador de lo desconocido*, publicado en el sitio Resonancias.org, 2003.
- NIETZSCHE, F., “Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula”, en *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, 1979.
- NIETZSCHE, F., *El nihilismo: Escritos póstumos*, Península, Barcelona, 1998
- NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Editorial Alba, Madrid, 2000.
- NIETZSCHE, F., *Ecce Homo*, Editorial Alianza, Madrid, 2011.
- PAZ, O., “La mirada anterior. Prólogo de Octavio Paz a Las enseñanzas de don Juan”, en *Las enseñanzas de don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
- PERCIA, M., *Inconformidad. Arte política psicoanálisis*, Ediciones La Cebra, Lanús, 2011.
- PERCIA, M., *Sujeto fabulado I. Notas*, Ediciones La Cebra, Avellaneda, 2014.
- PERCIA, M., *Estancias en común*, Ediciones La Cebra, Adrogué, 2017.
- PIVANO, F., *Introducción a Los subterráneos*, Anagrama, Buenos Aires, 2013.
- ROLNIK, S., “Geopolítica del rufián”, en *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2013.
- ROLNIK, S. “Para una crítica de la promesa. Entrevista a Suely Rolnik por el Colectivo Situaciones”, en *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2013.
- SABINO, J.P, *La constitución de la subjetividad y de la comunidad en el entramado del pensamiento contemporáneo. Una experiencia de lectura y de escritura desde la perspectiva del Zwischen nietzscheano*, Tesis publicada en Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2012.
- SALZANO, J., “Prólogo: Deleuze y la brujería”, en *Deleuze y la brujería*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2009.