

ENCUENTROS



Una luz al costado del mundo

Conferencia de

Wade Davis

CENTRO CULTURAL DEL BID

Coordinación General y Artes Visuales: Félix Angel
Coordinación General Asistente : Soledad Guerra
Conciertos y Conferencias: Anne Vena
Programa de Desarrollo Cultural en la Región: Elba Agusti
Colección de Arte del BID: Gabriela Moragas



En mayo de 1992, el Banco Interamericano de Desarrollo creó el Centro Cultural en su sede de Washington, D.C., con el propósito de establecer una sala de exposición y un foro permanente desde donde difundir las manifestaciones más destacadas de la vida artística e intelectual de sus países miembros, que se sitúan en Norte, Centro y Sur América, el Caribe, Europa Occidental, Israel y Japón. El Centro Cultural contribuye a realzar la expresión cultural como un elemento integral del desarrollo económico y social de los pueblos.

Las actividades del Centro, a través del *Programa de Artes Visuales* y de la *Serie de Conciertos y Conferencias*, estimulan el diálogo y un mayor conocimiento de la cultura de los países americanos . El *Programa de Desarrollo Cultural en la Región* se estableció en 1994 para apoyar proyectos en América Latina y el Caribe que promueven el desarrollo cultural comunitario y la educación artística de jóvenes en el nivel local, y provee apoyo institucional para la conservación del patrimonio cultural, entre otros aspectos. La *Colección de Arte del BID*, conformada a lo largo de muchos años, es asimismo administrada por el Centro Cultural. La Colección refleja adquisiciones que van de acuerdo con la relevancia e importancia hemisférica que el Banco ha logrado después de cuatro décadas de existencia como institución financiera pionera en el desarrollo de la región.

UNA LUZ AL COSTADO DEL MUNDO

Wade Davis

Uno de los encendidos placeres que los viajes nos deparan es la oportunidad de vivir entre quienes no han olvidado las formas antiguas de ser, los que aún sienten el pasado en la caricia del viento, lo palpan en las rocas pulidas por la lluvia y lo saborean en el amargor de las hojas de una planta. Saber que aún hay chamanes encarnados en un jaguar que viajan más allá de la Vía Láctea, o que los mitos de los ancianos inuit rebosan de un sentido que aún resuena, es tener presente una revelación central de la antropología: que el mundo en que vivimos no existe en un sentido absoluto determinado, sino que no pasa de ser un modelo de la realidad, la consecuencia de una serie de elecciones intelectuales que nuestros antepasados, si bien de manera satisfactoria, hicieron muchas generaciones antes que la nuestra. Ya se trate de los penan en las selvas de Sarawak y Borneo, de los seguidores del vudú en Haití o de los pastores de los rebaños de yaks en las laderas del Qomolangma, la diosa madre del mundo, lo que nos enseñan todos estos pueblos y culturas es que existen

otras formas de ser, otras formas de pensar y otras maneras de relacionarse con los dominios de lo espiritual. Esta idea no puede hacer otra cosa que llenarnos de esperanza.

Estas culturas en su totalidad tejen una malla espiritual de vida, una "etnosfera", por decir así, que envuelve y protege nuestro planeta igual que lo hace la biosfera. Esta etnosfera puede concebirse como la suma total de todos los pensamientos, sueños, ideas e instituciones materializadas por la imaginación humana desde los albores de la conciencia. Pero se está degradando gravemente, tanto como la biosfera. En efecto, ningún biólogo se atrevería a señalar que más de la mitad de las especies naturales que se conocen están a punto de desaparecer. No obstante, es bien sabido que ésta es la situación más optimista en el ámbito de la diversidad cultural y lingüística. El gran indicador, desde luego, es la pérdida de las lenguas.

Cuando cada uno de ustedes nació, se hablaban en la Tierra seis mil lenguas. Una lengua no es meramente un voca-

Una luz al costado del mundo se presentó en el Banco Interamericano de Desarrollo, en Washington, D.C., el 6 de marzo de 2001 como parte del programa de Conferencias del Centro Cultural del BID.

bulario ni un conjunto de reglas gramaticales, es un relámpago del espíritu humano; es un vehículo del que cada cultura se sirve para expresarse en el mundo material. De esas seis mil lenguas que se hablaban cuando nacimos, la mitad no se enseñan actualmente a los niños en edad escolar. Hoy por hoy, sólo quedan trescientos idiomas que son hablados por más de un millón de personas. Los lingüistas nos advierten de que, en un siglo más, esta diversidad quedará reducida a unos pocos centenares de lenguas. Dicho de otro modo, durante nuestra vida, la mitad del legado de la humanidad está desapareciendo frente a nuestros ojos. Es importante recordar que, al margen de que una lengua sea hablada por mil, cien mil o un millón de personas, cada una representa un linaje intelectual y espiritual que llega a nosotros desde el principio de los tiempos.

En los primeros años setenta, como antropólogo recién egresado de Harvard nunca entendí cómo se esperaba de mí que de pronto me presentara en una aldea —que podía pertenecer a los barasanas del noroeste del Amazonas, en Colombia, un pueblo convencido de que llegó desde el Este por el río, en el vientre de una anaconda sagrada, o en canoas arrastradas por la anaconda sagrada y que fue regurgitado en los distintos afluentes del Amazonas en su parte noroccidental—, anunciar que iba a permanecer allí seis meses, decirle al dirigente de la comunidad que tenían que alimentarme y albergarme porque venía yo a estudiar la vida privada de todos ellos, ni más ni menos. Si un intruso con semejantes intenciones se plantase a la puerta de nuestra casa, llamaríamos a la policía. En fecha tan temprana intenté encontrar un

conducto hacia la cultura, el medio o la metáfora adecuada para echar abajo la barrera intrínseca que existe, por definición, entre una persona de fuera y un pueblo con el que ésta quiere vivir en calidad de huésped.

Si, por ejemplo, quisiera conocer el modo de vida de la gente de la parte noroccidental de la cuenca del Amazonas, me haría botánico. Y es que para esta gente las plantas lo son todo. En un mundo dominado por el agua, el silencio y la vegetación, algunas sociedades como la de los barasanas no distinguen cognoscitivamente el color verde del azul, porque el dosel de la selva se equipara con la propia bóveda celeste. Y si uno quisiera entender la forma de ser de los pueblos del Anaconda, como los cubeos, los tukanos, los barasanas, los makunas y otros grupos diversos de Colombia y del Amazonas, las plantas son el medio evidente para hacerlo.

Por el contrario, si uno lo que quiere es entender la forma de vida de los inuit, un pueblo para el que la sangre sobre el hielo no es un signo de muerte, sino la afirmación de la vida, el conducto obvio para acercarse a su cultura sería la caza. Porque los mitos de estos pueblos son, ni más ni menos, la expresión del convenio existente entre el depredador y su presa, y constituyen una manera de racionalizar el hecho terrible de que, para vivir, tienen que matar lo que más quieren, es decir, a los animales de los que dependen.

En la etnografía, es frecuente que el tipo de terreno donde se vive sea la clave del modo de ser. El gran escritor Lawrence Durrell dijo alguna vez que se podía despoblar Francia y llenarla de tártaros; no obstante, en unas cuantas generaciones volverían a surgir los rasgos naciona-

les: la afición por la buena comida, las mujeres y los hombres bellos, un cinismo infatigable y una postura reflexiva contra lo estadounidense. Durrell se refería a algo que los cronistas de viajes entienden: de la misma manera que el entorno define a la gente, la cultura nace del espíritu del lugar. Margaret Atwood, una de nuestras grandes escritoras canadienses, ha dicho que para entender la esencia de Estados Unidos, Inglaterra y Canadá, se necesitan sólo tres palabras: para Estados Unidos, “frontera” y todo lo que ésta implica; para Inglaterra, “isla”, con todo lo que implica; para Canadá, “supervivencia”, pues en efecto la idea del Norte es lo que llena nuestra imaginación y define la esencia del alma nacional. De hecho, un gran poeta francocanadiense, Gilles Vigneault, alguna vez expresó de esta manera nuestro callado patriotismo: mi país no es un país, es el invierno.

A menudo he podido comprobar que el entorno es la clave del modo de ser. Hace poco estuve en el norte de Kenya trabajando con grupos nómadas llamados los rendilles y los ariaales. Viven en el desierto Kaisut, un yunque que el sol martillea sin piedad. Para estos pueblos, la sequía no es una especie de cruel anomalía; es una característica normal del clima. Sobrevivir a la sequía es el imperativo fundamental que les ha permitido llegar a ser quienes son. Son pastores de camellos y ganado, y cada individuo tiene el deber de reunir tantas cabezas como pueda, de manera que, si se produce una gran sequía, al menos una parte de su rebaño sobrevivirá. Y para tener un gran número de animales, es útil tener muchos hijos. Esto último representa un incentivo para la poligamia, de modo que éstas son sociedades polígamas, en las que un

anciano puede tener hasta cuatro mujeres para procrear su descendencia.

Naturalmente, como sucede en gran parte del mundo, las mujeres hacen todo el trabajo. Y al hacerlo, también paren a los hijos que resultan útiles para la supervivencia de las familias. Dicho esto, si a los ancianos la riqueza les permite tener varias esposas, sigue habiendo un problema con los varones en edad viril. En esencia, esta sociedad se deshace de ellos mandándolos a los *fora*, alejados campamentos situados en la periferia de las tierras de la comunidad donde los animales pastan y donde los jóvenes pueden atacar los rebaños de los enemigos. Para que esta separación sea algo que los jóvenes desean, se la envuelve en prestigio. El momento de mayor importancia en la vida de un joven es el de su circuncisión en público cuando, frente a todos los de su edad reunidos, se sienta frente al *manyatta* mientras todo su cuerpo es bañado con leche tibia y permanece inmóvil mientras se le practican los nueve cortes del prepucio que manda el rito. Si se estremece por el dolor, no sólo avergonzará a toda su familia, sino que en algunos casos será golpeado brutalmente, incluso hasta morir; son pocos los que desfallen, habiendo como hay tantísimo honor de por medio. De esta manera, son enviados a los *fora* estos jóvenes, los guerreros, para cuidar a los animales y vivir a base de plantas silvestres y de la sangre que cada noche se extrae de la yugular de una de las vaquillas y, mezclada con la leche fresca y dulce, forma una crema agria y salada de color de fresa, que constituye la base de su alimentación.

En todo ese tiempo, desde luego, no se permite a los guerreros volver al espacio doméstico; pero al mismo tiempo,

existe el problema del deseo sexual. Para atenuar las posibilidades de enfrentamientos entre ancianos y guerreros, las relaciones sexuales premaritales no sólo están permitidas, sino que se fomentan. Se impone un severo tabú al embarazo premarital y la joven que se embaraza es obligada a abortar, a veces de un modo verdaderamente feroz. Por otro lado, las relaciones sexuales premaritales no sólo se toleran sino que se fomentan. Al joven guerrero se le permite regresar y formalmente golpear a una novia joven, dormir con ella en presencia de sus padres... pero lo decisivo es que, cuando esa joven pasa a ser la prometida de un anciano, toda relación debe cesar. A pesar de todo, está permitido que el joven asista a la boda de ella, y se lo estimula a burlarse abiertamente de la virilidad del viejo que la ha apartado de él. De manera que pueden ustedes empezar a ver cómo algo tan sencillo como el imperativo de la supervivencia, la necesidad de sobrevivir a la sequía, bifurca la cultura como un prisma de cristal y crea la realidad de todo un pueblo.

La idea de vincular la cultura con el entorno natural donde uno vive y el espíritu quizá me vino a la mente porque tuve la fortuna de crecer en el norte de Canadá. Canadá es un país asombroso. Pocos estadounidenses se percatan de que en Canadá cabrían los 48 estados del territorio continental de Estados Unidos, y aún habría que avanzar más de dos mil kilómetros para alcanzar el fin de nuestro territorio. Y después, tuve uno de esos trabajos maravillosos que sólo nuestro gobierno socialista podría crear. Teníamos tres millones de acres que el gobierno había designado como parque natural, sin tener la más remota idea de lo que

había dentro de sus límites. Así fue como me nombraron el primer guardabosques de Spatsizi, un apretado nudo de montañas en la Columbia Británica. La descripción de mi puesto era deliciosamente vaga: relaciones públicas y evaluación de la naturaleza. En dos temporadas de cuatro meses, sólo vimos a seis personas. No había nadie con quien hacer relaciones públicas, y la evaluación de la naturaleza era una licencia para desplazarme por el parque a voluntad; era yo un joven sin riendas.

En alguna de mis excursiones me topé con la tumba antigua de un nativo cuyo simple epitafio era: *Love Old Man Antoine, died 1926* (Con amor al viejo Antoine, muerto en 1926). Intrigado por el origen de esta tumba en el nacimiento del río Stikine, me remonté en canoa hasta un gran campamento de caza mayor.

Sabía que allí vivía el viejo Alex Jack, cuyo nombre indígena era Ateheha, “el que camina sin dejar huellas”. Alex no sólo conocía la tumba, sino que en 1926 había viajado para estudiar con Antoine y había llegado el día en que su futuro cuñado daba sepultura al gran hombre. Porque, en efecto, había sido un gran hombre, un chamán legendario que adivinaba el futuro en las piedras que se dejaban caer en cubos de agua hechos de raíces de abeto. Intrigado por la relación entre este anciano y un antiguo chamán en una misma generación, renuncié a mi empleo como guardabosques y me contraté como guía de caza, con la condición de que siempre pudiese trabajar con Alex.

Durante dos estaciones, traté de extraer de su memoria mitos de la tierra. A él le gustaba hablar de los inviernos en que el viento soplaba con tal crudeza que las familias tenían que decidir cuáles hijos vivirían y cuáles tendrían que ser aban-

donados a la muerte. Solía usar la palabra “supervivencia” al describir el lugar donde habían vivido, porque en realidad la supervivencia era la metáfora más importante de esa gente.

Por casualidad, al final de mi época como guía de caza, uno de nuestros cuatro clientes mató un alce y abandonó el cadáver en los matorrales. Volé en avioneta llevando mi canoa a bordo, y al aterrizar tuve que ahuyentar a una manada de lobos de la presa, y dos días después me aparecí en canoa con casi setecientos kilos de carne de alce en la canoa. Mientras Alex examinaba la carne y preparábamos los caballos para transportarla hasta el ahumadero donde la curaríamos para que él tuviera carne suficiente para el invierno, de pronto me dijo: “Caramba, es curioso, pero ahora recuerdo, tal vez sí tenga algo que contarte; pástate por casa esta noche”. Pues bien, esa noche comencé a grabar 25 años de relatos del embaucador y transformista We-gyet, figura antropomorfa representativa del tramposo o burlador según la tradición de los gitxsan. Todos los relatos se referían a la gratitud moral desplegada contra el telón de fondo del entorno natural.

En alguna ocasión le pregunté cuánto tiempo duraba el ciclo de relatos, y me dijo que ésa era una buena pregunta. El le había preguntado lo mismo a su padre en el mes de marzo, la época de los buenos hielos. Para saberlo, se pusieron sus botas para la nieve y empezaron a caminar, contando el ciclo de relatos conforme avanzaban. Según recordaba Alex, llegaron hasta el final del extenso lago, y regresaron hasta el punto de partida, sin que la relación hubiese llegado a la mitad. Es decir, para medir la duración de un mito, uno tenía que desplazarse por

el territorio sagrado, contando el relato mientras avanzaba.

Alex me contó también la manera en que los misioneros católicos habían llegado al país y habían intentado evangelizar a su padre. Como éste era hombre de amplio criterio, preguntó a los misioneros qué clase de animales había en el paraíso. Cuando le respondieron que no había animales en el cielo, el hombre no se lo podía creer. De pronto, el viejo comprendió que el paraíso era un sitio al que los misioneros no permitían entrar a los animales, de manera que se volvió al cura y le dijo: “Ustedes tienen que estar locos. Me dicen que no puedo irme de juerga, jugar, o engañar a mi mujer, que no puedo hacer todas las cosas por las cuales vale la pena vivir, ¿para luego ir a un lugar donde no permiten ustedes la entrada de animales? Ni lo piensen”. Y allí acabó todo.

Después de haberme criado de esa manera en la Columbia Británica, tuve la gran fortuna de asistir a la Universidad de Harvard de una manera bastante fortuita. En una época en que los héroes son escasos, allí me encontré con uno de los pocos hombres cuya presencia destacaba en el campus. Un profesor amable que en clase disparaba cerbatanas y que al lado de su puerta mantenía un cubo lleno de brotes de peyote, para quien optara por hacer un experimento de laboratorio. Con el paso del tiempo, ciertas montañas de América del Sur llevarían su nombre, y también algunos parques nacionales. El príncipe Felipe se referiría a él como “el padre de la etnobotánica”. Para los alumnos, Richard Evans Schultes era el mayor explorador amazónico vivo, la autoridad mundial en materia de plantas medicinales y alucinógenas, el explorador botánico que

había prendido la mecha de la era psicodélica con su descubrimiento de los llamados hongos “mágicos” en México, en 1938.

En 1941, tras haber identificado el *ololiuhqui*, la planta sagrada de los aztecas cuyo rastro se había perdido por mucho tiempo, y de haber recogido los primeros especímenes de *teonanácatl*, la sagrada carne de los dioses, Richard Evans Schultes tomó una licencia de seis meses de Harvard. Desapareció en las selvas de la parte noroccidental de la cuenca del Amazonas, donde permaneció por doce años, bogando por ríos desconocidos, viviendo entre sociedades desconocidas, todo el tiempo encantado con las maravillas de la selva tropical ecuatorial. Con el tiempo, reuniría más de 30.000 especímenes botánicos y 2.000 plantas medicinales, y describiría más de 300 especies nuevas, hasta entonces desconocidas para la ciencia.

Schultes fue una elección más bien rara para haberse convertido en un símbolo de los años sesenta, pues en materia de política era sumamente conservador. Profesaba no creer en la guerra de independencia de los Estados Unidos, y siempre votaba por su majestad la reina Isabel II. A decir verdad, uno de sus colegas solía decir que la única manera de que Schultes se sintiese originario de un sitio determinado sería yéndose a vivir a Inglaterra. Se negaba a utilizar los sellos postales con la efigie de Kennedy, e insistía en seguir usando el nombre “Aeropuerto Idlewild”. Cuando Jackie Onassis vino a Harvard a visitar la exposición de flores de vidrio en nuestro museo, Schultes, que a la sazón lo dirigía, desapareció. Más tarde, cuando escribí su biografía, un libro llamado *One River* [Un

río], confirmé que se había mantenido oculto en un armario durante tres horas, pues no quiso guiarla por la exposición.

Estas ideas políticas arcaicas no se compatibilizan con la decencia fundamental del hombre. De hecho, entre los extremos de su personalidad, en el espacio creado por lo que aparentaban ser contradicciones, había espacio para que cualquiera se moviera. Sus alumnos constituían una gama que iba desde los eruditos calladamente tenaces hasta un grupo más ecléctico atraído por sus investigaciones acerca de los alucinógenos de origen vegetal. El más importante de sus protegidos fue, por mucho, un oriundo de Pensilvania llamado Timothy Plowman. La primera vez que vi a Tim fue en su oficina, situada en los sótanos del museo, que tenía la atmósfera de un salón de té para gitanos. El suelo estaba cubierto de alfombras persas, el aire estaba impregnado de pachulí e incienso, había un perro hermoso y lo que parecía una selva de plantas. Al dar vuelta a una esquina, pude ver a una mujer desnuda hasta la cintura que mecanografiaba denodadamente un manuscrito. Se llamaba Teza y era una ilustradora botánica. Tiempo después, publicamos las ilustraciones hechas por ella de nuevas especies que habíamos encontrado, y jamás he visto dibujos que capturen como aquéllos la sensación del viento en el papel.

Si Timothy estaba en el sótano, el gran profesor ocupaba un lugar preponderante en su nido del cuarto piso. Recuerdo cuando fui a verlo la primera vez. Entré en su oficina sin anunciarme y dije: “Señor, soy de la Columbia Británica —bastó ese solo adjetivo—, he ahorrado algún dinero trabajando en un aserradero y quiero ir a América del Sur, como usted

lo hizo, y recolectar plantas”. Miró por encima de un montón de especímenes, y se limitó a decirme: “Bien, hijo, ¿cuándo quieres salir?” Dos semanas después, estaba yo en el Amazonas en mi primer viaje, que se extendería quince meses. Esa forma de actuar era característica de Schultes.

En todos los años que estudié con él, nunca tuve una discusión intelectual. El no enseñaba así, sino mediante el ejemplo. Decía cosas como, “Hay un río que deberías conocer”, sabiendo muy bien que ello supondría una serie de experiencias tales que, si salía uno vivo de la selva, sería un ser humano más sabio y con mayores conocimientos. Una de las perlas de sabiduría que dejó caer a mi paso antes de partir para América del Sur fue que debía buscar a su amigo Tim Plowman en Colombia. Schultes le había conseguido a Tim una de las subvenciones académicas más codiciadas en los años setenta: un cuarto de millón de dólares del Departamento de Agricultura y Ganadería de los Estados Unidos para que estudiara una planta que los incas habían llamado la hoja divina de la inmortalidad, la planta más sagrada de los Andes: la coca, la célebre fuente de la cocaína.

Las tentativas por erradicar los sembradíos de coca se han prolongado por cincuenta años. Sin embargo, deben ustedes tener presente que la idea de erradicar la coca surgió inicialmente de un grupo de médicos de Lima, cuya intensa preocupación por el destino de los indios de la sierra sólo era igualada por su ignorancia de la vida en la zona andina. En las montañas, lo que ellos veían era desnutrición, falta de saneamiento, analfabetismo... y estaban empeñados en hallar al culpable de ello. Como las cuestiones de la economía, la distribución de la tierra y

las jerarquías del Perú tocaban muy de cerca los cimientos de su propio mundo burgués, debían escoger otro culpable y ése fue la coca.

Al principio, la erradicación de la coca no tuvo nada que ver con la farmacología sino con la identidad cultural de quienes veneraban esta planta. Incluso en la época en que recibimos nuestra subvención, era sorprendentemente poco lo que se sabía de la coca. Nadie sabía cuántas especies producían la droga, nadie sabía cuál era el punto de origen de ésta, la más importante de las plantas cultivadas; nadie había hecho jamás un estudio nutricional de la coca, a pesar de que millones de indios sudamericanos la consumían diariamente.

De manera que, en un viaje posibilitado por el gran profesor, inspirado por él y que en todo momento estuvo impregnado por su espíritu, Timothy y yo viajamos a lo largo y a lo ancho de América del Sur. Sabíamos, desde luego, que la coca era la planta más destacada de la América precolombina. Como los incas no podían cultivarla en la capital imperial de Cuzco a causa de su elevación, la replicaron en hojas de oro y plata en campos que coloreaban el horizonte. En la época de los incas, uno no podía acercarse a un santuario sagrado si no llevaba la hoja en la boca. Si uno llevaba la hoja en la boca al momento de la muerte, tenía asegurado el camino al otro mundo. No había en los Andes un solo gesto ni un solo momento en el que no interviniese el intercambio de esta planta. En muchos lugares de los Andes, las distancias no se medían por unidades de longitud, sino por las hojas de coca que se masticaban. Cuando hombres y mujeres se encontraban por el camino, no se

daban la mano sino que intercambiaban hojas.

Incluso hoy en día, en toda la región andina, no hay criatura que venga al mundo, anciano que transite suavemente al mundo de los muertos, ni planta que se siembre o se coseche sin que se haga algún gesto a Apu, a Pachamama, la propia Tierra madre. La coca es una fuente de iluminación; los adivinos pueden leer el futuro en el anverso de las hojas, pero esta habilidad sólo la tienen quienes han sobrevivido al rayo.

Desde luego, una de las cosas que hicimos fue el primer estudio nutricional de la coca, y lo que descubrimos horrorizó a nuestros patrocinadores del gobierno estadounidense. Encontramos en la hoja una pequeña cantidad de cocaína, equivalente más o menos al uno por ciento del peso seco, cantidad semejante a la presente en un grano de café. Nadie se percató de la ironía cuando, en todas las conferencias sobre el abuso de drogas, los agentes de la DEA se lanzan ávidos sobre la cafetera a las 10 de la mañana. Pero comparar la coca con la cocaína es como comparar un delicioso melocotón con el ácido prúsico que se encuentra en su semilla. Además de la pequeña cantidad de cocaína que se absorbe inocuamente por la mucosa bucal, un estimulante leve y válido en un terreno duro e implacable, la coca está llena de vitaminas. Y contiene más calcio que ninguna planta jamás estudiada por el Departamento de Agricultura y Ganadería de los Estados Unidos, por lo cual resulta perfecta para una cultura que tradicionalmente ha carecido de productos lácteos, especialmente para las madres jóvenes. También comprobamos que la coca posee enzimas que acrecientan la capacidad del organismo

para digerir los carbohidratos a grandes altitudes, por lo cual es perfecta para la alimentación a base de papas que predomina en los Andes.

En un elegante ensayo científico, destacamos con crudeza los esfuerzos draconianos que siguen desplegándose para erradicar los sembradíos tradicionales mediante el uso de herbicidas que contaminan las aguas del Amazonas. Demostramos que esta planta se había consumido sin indicios de toxicidad, ya no digamos adicción, por más de cuatro mil años por los pueblos precolombinos del Amazonas y los Andes.

Al principio mencioné esta idea de las diferentes formas de ser; pues bien, esta sociedad es un ejemplo de ello. Los incas y los kogis son descendientes de la antigua civilización de los taironas, que alguna vez poblaron las llanuras costeras del mar Caribe en Colombia. Después de la conquista española y la locura que ésta trajo consigo, estos pueblos se retiraron a las cimas de la Sierra Nevada de Santa Marta, un vasto macizo volcánico que se eleva a más de tres mil metros sobre el nivel del mar. En un continente bañado en sangre, estos pueblos nunca fueron conquistados; aun en nuestros días, son gobernados por ritos sacerdotales.

La formación de los sacerdotes es asombrosa. Los jóvenes seguidores son separados de su familia a los dos o tres años de edad, y permanecen secuestrados en barracones de piedra, en un mundo de sombras y oscuridad, durante dieciocho años (dos períodos de nueve años elegidos deliberadamente para imitar los nueve meses de gestación que pasan en el vientre materno), de manera que, en un sentido metafórico, están en el vientre de la gran madre. Durante todo ese

tiempo, se les adoctrina en los valores de su sociedad, los cuales se apoyan en la premisa de que son sus oraciones, y nada más que sus oraciones, las que mantienen el orden cósmico o del ambiente. Al final de esta ardua preparación, de pronto los sacerdotes, los *mamas*, los dejan salir; y antes de ver la primera luz, repentinamente, en ese momento cristalino de la conciencia de la primer alba que presencian, todo lo que han aprendido de modo abstracto se afirma gloriosamente cuando ven, asombrados, los rayos del Sol que se elevan por los flancos de la Sierra Nevada. El sacerdote retrocede, y con los gestos de su cuerpo lo que está diciendo es: “Como puedes comprobar, es tan hermoso como te había dicho, tan maravilloso; es tuyo para que lo protejas como lo han hecho tus hermanos mayores”. Así es como se llaman a sí mismos, “hermanos mayores”; nosotros, que en su opinión hemos estropeado el mundo, somos conocidos y despreciados por ellos como los hermanos menores. Y esta relación entre el espíritu, la cultura y el entorno natural se manifiesta en formas maravillosas.

Acabo de volver del Perú, donde participé en una extraordinaria carrera ritual conocida como el *mojonamiento*. En las comunidades de Cuzco y lugares circunvecinos, una vez al año, cuando alcanza su mayor intensidad la temporada de lluvias, el chico más veloz se viste de mujer y es perseguido por los varones que corren por los límites de las tierras comunales, marcadas por hitos sagrados llamados *mojones*, en los cuales se pronuncian oraciones, se ofrece coca a la Tierra y los gritos de solidaridad son repetidos por el eco de las laderas de las montañas. Es una hazaña extraordinaria porque la distan-

cia que cubren es de unos 25 kilómetros. Además, por la mañana se empieza a una altitud de 3.500 metros, se desciende a unos 450 metros, se vuelve a subir a 900 metros hasta la cima de la montaña sagrada, se vuelve a bajar otros 900 metros del otro lado, se sube de nuevo la misma altitud y finalmente se corre el largo trecho que lleva hasta casa. Esto se hace a toda carrera todo el tiempo, y ustedes pueden ver el *waylaka*, el personaje transvestido, en esta fotografía que tomé hace apenas cuatro días en Perú, cuando participé en este mojonamiento. Lo fabuloso de todo esto es que, al final del día, los corredores emergen como seres espirituales que, por medio del rito, han vuelto a definir el sentido de pertenecer a un lugar determinado.

Ahora bien, Schultes nos mandó a la selva porque pensó que podíamos encontrar nuevas plantas para la moderna industria farmacéutica. En cierto sentido, en vez de ello, lo que descubrimos fue una nueva visión de la vida misma, y ésa fue la enseñanza que extrajimos. En verdad, buscamos nuevas medicinas, y siempre pudimos comprobar el adagio de Paracelso: que la diferencia entre un veneno, una medicina y un narcótico es simplemente la dosis que se administra.

De manera que nos aplicamos a la búsqueda de nuevas plantas biodinámicas. Una planta que ejemplifica ese adagio pertenece a un género curioso descrito por Schultes en los años cuarenta: *Methysticodendron amenesium*, o *datura*, conocida a veces como el árbol del águila del mal. La planta contiene una serie de alcaloides derivados del tropano, incluida la atropina, que en dosis moderadas puede ser un tratamiento eficaz contra el asma. Las hojas también contienen escopolami-

na, útil para tratar el mareo por movimiento. Pero, si se administra en cantidades excesivas, la planta provoca un delirio psicótico, caracterizado por visiones del infierno, la sensación de que se vuela, una sed ardiente y locura total. Desde luego, esto se parece mucho a lo que producen las plantas usadas en Europa para la hechicería, como la belladona.

El nombre de la belladona se debe al hecho de haberse usado como cosmético en el Renacimiento: la atropina dilata las pupilas, y la Mona Lisa tenía esos ojos tan estupendos porque se había aplicado belladona en ellos. No veía nada, pero se veía hermosa. Las hierbas europeas para la hechicería son también el origen de la creencia de la bruja y la escoba en Halloween. Lamento decirles que esto no lo inventó la empresa Hallmark de tarjetas de felicitación. Estas drogas son activas si se aplican localmente, y una forma muy eficaz de que el organismo de la mujer las absorba es a través de los tejidos húmedos de los genitales; el palo de la escoba era un aplicador. El viaje de estas mujeres no era un vuelo literal por el espacio; era un viaje alucinatorio por el paisaje de su imaginación hacia la reunión orgiástica de los demonios. Ahí tienen algo que pueden plantear a la Asociación de Padres y Maestros el próximo octubre.

Una de las prácticas religiosas más interesantes que he estudiado en América del Sur es el culto del cacto de los cuatro vientos. Existe un antiguo culto curativo que se practica hoy en día por toda la costa septentrional de Perú, pero especialmente en las montañas y en las inmediaciones del pueblo de Huancabamba. Lo que lo hace interesante es su gran complejidad; a él acuden seguidores de

toda América del Sur para ser tratados por los *maestros*. Se celebra una ceremonia nocturna en la cual uno inhala por la nariz cerca de un litro de alcohol en el que se han infundido tabaco y, a veces, hojas de datura. Por la noche, se bebe un cocimiento del cacto de San Pedro, *Trichocereus pachanoi*, que por testimonios encontrados en la cerámica y la iconografía se ha usado en Perú por más de cuatro mil años; está repleto de una droga llamada mezcalina.

El diagnóstico se hace durante la embriaguez consiguiente. Pero lo fundamental es que el tratamiento sólo se puede efectuar al día siguiente, al final de un largo peregrinaje ritual a una serie de lagos sagrados, los Huaringas, situados en un paraje aislado montañas arriba. En los alrededores de esos lagos crecen las plantas medicinales que por largo tiempo se han considerado eficaces. Aquí vuelve a manifestarse la metáfora: para curar el cuerpo, hay que hacer algún tipo de sacrificio físico, alguna especie de armonización con el dominio del espíritu mediante el consumo de plantas mágicas; y luego hay que atravesar un territorio sagrado. Recordemos que la palabra "sacrificio" significó originalmente "hacer sagrado". Una vez llegados a los lagos sagrados, donde hay un momento en que se produce una metamorfosis, uno puede ser bautizado para tener la promesa de un nuevo comienzo y entonces, y sólo entonces, se está preparado para que surtan su efecto farmacológico las hierbas medicinales. De manera que éste es un indicio del arte chamánico de curar, y también de esta noción de realidades diferentes.

Esta es una fotografía que tomé en el delta del río Orinoco, entre gentes fasci-

nantes llamadas los waraos, que también se conocen en Venezuela como la gente de las canoas. A lo largo de su vida, casi nunca tocan tierra firme. Viven en el delta, que para ellos es una llanura; para obtener la arcilla para las plataformas donde prenden el fuego con el que cocinan dentro de sus casuchas, deben cavar en el fondo de su mundo. El chamanismo está muy desarrollado entre los waraos.

En nuestra sociedad, sin embargo, el chamanismo es malentendido. Del movimiento del *New Age* ha surgido esa imagen del chamán como una especie de abuelo agradable revestido de plumas y cuentas que representa una figura benigna. He tratado a muchos chamanes, y nunca me he topado con ninguno que no estuviese al menos un poco loco; es parte de su trabajo. Son ellos los que, en palabras de Joseph Campbell, nadan en las aguas en las que los demás nos ahogáramos. Son los que se internan en esas aguas cuando la mayoría de nosotros estaríamos más contentos simplemente cuidando a nuestros hijos. La mayoría de los seres humanos aspiran a albergar y alimentar a sus hijos, a proteger a sus mayores, y delegan alegremente en el chamán los asuntos curiosos del espíritu. Esto es lo que en la realidad explica la función de estas curiosas plantas psicotrópicas.

El chamanismo tiene un concepto muy diferente de la salud y la enfermedad. En nuestra sociedad, los sacerdotes se ocupan del campo espiritual, y los médicos, del cuerpo; pero en las sociedades a que me refiero, en el chamán se fusionan el sacerdote y el médico. El estado del espíritu determina, de manera decisiva, el estado del cuerpo. Por consiguiente, las enfermedades se pueden

tratar en dos niveles muy diferentes: por un lado, es posible atacar los síntomas, en gran medida como lo hacemos nosotros, sólo con plantas medicinales en vez de medicamentos. De manera característica, esa forma de tratamiento se tiene por mundana, pues para llegar realmente a la causa del problema, el chamán debe recurrir a ciertas técnicas de éxtasis, remontarse en las alas del trance, internarse en los distantes dominios metafísicos donde puede realizar sus obras de rescate médico, mágico y, de hecho, espiritual.

Esto explica el empleo de estas curiosas plantas alucinógenas, como el ebené, “el semen del sol”, que en la parte alta de la cuenca del río Orinoco es usada por los yanomanis. Proviene de la resina de color rojo sangre de varias especies del género *Virola*, que es parte de la familia de la mirística. Esa resina contiene dos fuertes triptaminas, la 5-metoxi-N,N-dimetiltriptamina y la N,N-dimetiltriptamina. Cuando a uno le insuflan esta especie de rapé por la nariz, es algo así como salir disparado de un rifle cuyo cañón está decorado con pinturas de estilo barroco para ir a parar a un mar de electricidad. Prácticamente no se le puede considerar un alucinógeno, pues cuando uno empieza a sentir sus efectos, ya no hay nadie ahí que pueda tener las alucinaciones; lo que hace no es distorsionar la realidad, sino que la disuelve. En ese estado espiritual, los chamanes creen que pueden entrar en comunión con los espíritus *hekura* y llevar a cabo sus actos de rescate.

Ahora bien, si nos deslizamos por el Orinoco hacia las selvas orientales de Ecuador, nos encontraremos con una de las tribus sudamericanas más fascinantes:

los waoranis, con quienes se entró en contacto, pacíficamente, apenas en 1958. En 1957 se produjo una terrible tragedia, después de que unos misioneros dejaron caer desde aeroplanos unas fotografías lustrosas de ellos mismos de tamaño postal, en posturas que uno consideraría amistosas. Pero se olvidaron de que esta gente de la selva nunca había visto ninguna representación bidimensional en su vida. Los waoranis recogieron las fotografías del suelo, intentaron mirar el reverso a fin de descubrir la forma de la figura y, al no encontrar nada, llegaron a la conclusión de que eran mensajes del diablo y ni tardos ni perezosos, alancearon a cinco misioneros hasta matarlos.

Los waoranis no sólo alanceaban a los forasteros, también se agredían entre ellos de esta manera. Nosotros procuramos trazar árboles genealógicos que se remontaban ocho generaciones y sólo encontramos dos muertes por causas naturales. En un momento en que los presionamos para que nos informaran sobre ello, admitieron que uno de esos hombres había muerto de viejo, pero de todos modos lo remataron con sus lanzas. Cincuenta y cuatro por ciento de la mortalidad se explicaba por las agresiones entre ellos. Noventa y cinco por ciento habían sido mordidos por una serpiente venenosa, la mitad de ellos en varias ocasiones. Aun así, tenían un conocimiento tan profundo de la selva que era asombroso. Los cazadores eran capaces de oler la orina de un animal a cuarenta pasos de distancia y saber a qué especie pertenecía. Gracias a este conocimiento de la selva, pudieron desarrollar algunos aspectos sobresalientes de su tecnología. Por ejemplo, el conocido curare, “la muerte que vuela”; es el veneno con que impreg-

nan sus dardos y que extraen de la corteza astringente de la liana de diferentes especies. En esta imagen pueden ver a un chamán jaguar con el arma de caza, y en el pecho la mandíbula de una piraña con la que lanza el dardo envenenado, para asegurarse de que el veneno penetre en el músculo de la presa.

Algo fascinante acerca de los waoranis es que, en el momento en que se entró en contacto con ellos, contaban con atención médica; de manera que son una de las pocas sociedades sudamericanas cuya situación sanitaria en el momento del contacto se conoce con certeza. Eran un pueblo asombrosamente sano; no padecían el catarro común, ninguna enfermedad infecciosa, ni siquiera infecciones bacterianas secundarias. Había una mujer que, de niña, fue herida por una lanza por una partida de cazadores. El arma la atravesó por completo sin lesionar ningún órgano vital. Lo que hicieron fue cortar la lanza en el punto de entrada y en el de salida, de acuerdo con su tradición, y luego aplicaron en la herida barro obtenido del bebedero de los pecaríes, algo que nada tiene de antiséptico. Transcurrido un corto tiempo, el tejido que rodeaba la punta de la lanza se necrosó. Un buen día la chica se levantó de su hamaca, el trozo de lanza salió por sí sólo como cuando sale una astilla encajada en la piel, y al cabo de un mes estaba de vuelta en los campos. Como dije, eran un pueblo asombrosamente sano.

Y esta característica planteó multitud de preguntas interesantes acerca de la situación sanitaria de los pueblos indígenas americanos en el momento del contacto con los europeos. La palabra “diezmar”, procedente del latín, significa matar a uno de cada diez. Pero nueve de

cada diez personas —el 90 por ciento de los pueblos desde el círculo polar ártico hasta la Tierra del Fuego— murieron en una generación a causa de los agentes patógenos traídos de Europa.

Los waorani plantean otras cuestiones éticas interesantes. En ocasiones se acusa a los antropólogos de tratar de secuestrar a los indígenas en una especie de zoológico, como si fuesen un espécimen biológico; pero en la realidad la antropología no se ocupa de la preservación. No es el cambio lo que tememos, lo que nos infunde temor es la incapacidad de los individuos y las culturas para hacerles frente a los cambios. El cambio es, en realidad, una constante. Las sociedades indígenas sólo desaparecen cuando acaban siendo abrumadas por fuerzas que rebasan su capacidad de adaptación. Y no es únicamente la tecnología la que hace desaparecer los grupos étnicos. Un waorani no deja de ser lo que es por el mero hecho de calarse unas gafas para el sol. ¿Acaso los estadounidenses dejaron de serlo cuando cambiaron el caballo y la calesa por el automóvil? La clave radica en permitir que las culturas cuenten con un medio de persistir, de tomar sus propias decisiones.

De manera análoga, idealizamos a los indígenas, con lo cual a veces los perjudicamos. Tenemos esta especie de idea a lo Rousseau o a lo Thoreau de que los indios son los primeros conservacionistas. Eso es absurdo porque los indígenas no son ni sentimentales ni los agobia la nostalgia. No hay mucho margen para la nostalgia en el sol abrasador del Sahara, ni para el sentimentalismo en los pantanos del Asmat. Los pueblos indígenas carecen de la noción de lo que es dirigir en la selva; y es que no tienen la capaci-

dad tecnológica para afectar a la selva en exceso. No obstante, mantienen una relación esencial con la Tierra, basada en una intuición mucho más sutil: la idea de que la Tierra misma es creada por la conciencia humana.

¿Qué significa esto? Significa que un joven runa de las montañas del Perú, quien está convencido de que la montaña es la morada de un espíritu apu, será un ser humano profundamente diferente de un muchacho de Montana, para quien la montaña es un montón de rocas inertes listas para ser explotadas. Un kwagiulth, para quien las selvas de la Columbia Británica son los dominios de Huxwhukw y el Pico Torcido del Paraíso, espíritus caníbales que moran en el extremo septentrional del mundo, será un ser humano profundamente distinto de un chico canadiense que ha crecido creyendo que el bosque está allí para talarlo.

Se acusa a veces a los antropólogos de tratar de secuestrar a los indígenas en el pasado. Además, también se nos acusa de adoptar algo así como un relativismo extremo. Es como si, para mencionar un ejemplo terrible y extremo, pudiésemos en cierto modo racionalizar los actos atroces de los nazis; porque, después de todo, constituían un grupo étnico, tenían sus propias normas, había estructuras para aplicar esas normas, etcétera. El aspecto fundamental que no hay que perder de vista es que los antropólogos no proponen jamás que se renuncie a la capacidad de juicio. Lo que propugnamos es un tipo de relativismo serio, por el cual la emisión de un juicio queda en suspenso hasta que no se entienden las cosas. Ningún antropólogo racionalizaría los actos atroces de seres humanos crueles y despiadados. Ocurre con mayor frecuencia que

la lente del antropólogo se concentre en las culturas que han sido malentendidas y muy difamadas por la ignorancia de los que emiten esos juicios. Lo cual nos lleva a Haití.

A comienzos de los años ochenta del siglo pasado, poco antes de irme por varios años a la Amazonia, se me encomendó una tarea sorprendente. Mi profesor me pidió que fuera a Haití a tratar de descubrir las drogas que se usaban para convertir a una persona en zombi. En aquel momento pensé que él me estaba hablando desde el ámbito de lo fantasmagórico. Pero en la realidad era una misión seria e interesante porque un zombi, según la definición popular haitiana, es un muerto en vida. Es un individuo que por medios mágicos muere, es sepultado y luego, también por arte de magia, resucita para afrontar un destino incierto, que invariablemente supone cierta forma de esclavitud. Pero al lado de esta imagen fantasmagórica había una serie de informes de la literatura folclórica popular y de la bibliografía académica de casos en los que, al menos según ciertos testimonios orales, algunas personas habían regresado al mundo de los vivos.

El caso de un hombre llamado Clairvius Narcisse obligó a la ciencia a prestar atención al fenómeno. A este hombre lo declararon muerto en un instituto filantrópico estadounidense en 1962. Dos médicos atestiguaron su muerte: ambos se habían formado en Estados Unidos y uno era nacional de este país; además, la hermana y otros parientes del hombre estuvieron con él en el momento de su muerte. Varios años después, apareció un hombre que afirmaba ser Clairvius Narcisse. El caso llegó a la atención del

jefe del Instituto Psiquiátrico de Puerto Príncipe, el finado Dr. Lamarque Douyon, quien había estado investigando el fenómeno del zombismo. Había venido trabajando en una larga serie de pesquisas, reuniendo pruebas y solicitando a expertos de Scotland Yard que verificasen las huellas dactilares de los certificados de defunción. Douyon tenía también una lista de preguntas que sólo alguien que conociera los antecedentes de la familia podría responder. Este hombre respondió con exactitud todas las preguntas.

Además, en Haití, un zombi es un paria absoluto. Douyon se dio cuenta de que en Haití era tan probable que alguien se presentase diciendo que era un zombi, como que un leproso se parase en Hyde Park Corner a presumir de su enfermedad. Todas estas pruebas impulsaron a Douyon y a su colega, el destacado psicofarmacólogo Nathan Kline, jefe de la Rockland State Research Institution de Nueva York, a anunciar públicamente en 1982, por intermedio de la BBC, que habían identificado el primer caso genuino de zombificación.

Obviamente, ellos no creían en la magia, de manera que estaban convencidos de que había un preparado tradicional que podía provocar un estado de muerte aparente tan profundo que podía engañar a los médicos de formación occidental. De hecho, el gobierno haitiano había reconocido la existencia de ese preparado tradicional con tal seguridad que se mencionaba específicamente en el código penal del país. Sin embargo, por increíble que parezca, nadie había tomado en serio lo que decía la gente ni se había acercado a ella para comprobar cuán cierto era. Mi misión con-

sistía en ir a Haití, tratar de investigar con la sociedad tradicional, obtener la fórmula del preparado y tratar de encontrar el sentido de este fenómeno sensacional.

Lo primero que tuve que hacer fue procurar entender el vudú. Es interesante: si yo les preguntase el nombre de las grandes religiones, ¿que responderían? Cristianismo, budismo, islamismo, judaísmo, hinduismo y algo semejante. Siempre hay una región que omitimos: el África al sur del Sahara..., pues se supone tácitamente que los pueblos africanos no tenían religión.

Pero desde luego que, según la definición etnográfica, sí que la tenían. El vudú adopta muchas formas. ¿De dónde nos viene la idea de que el vudú es un culto de magia negra? ¿De que se cría a los niños para cocerlos en un caldero y de que los zombis salen de las tumbas para atacar a la gente? Pues bien, resulta que proviene de los Estados Unidos. Los infantes de marina ocuparon Haití dos veces en el siglo XX; la primera, entre 1915 y 1936. A todos los oficiales por encima del rango de sargento se les entregó un contrato en forma de libro. Esos libros tenían títulos como *Black Baghdad* [El Bagdad negro], *Cannibal Cousins* [Los primos caníbales], *Voodoo Fire in Haiti* [El fuego del vudú en Haití], *The White King of La Gonave* [El rey blanco de La Gonave], *The Magic Island* [La isla mágica], y así por el estilo. Hay multitud de libros como éstos, en los que siempre se habla de niños que van a parar al caldero, de agujas y alfileres que se encajan en muñecos... cosas que, por cierto, no existen. Obras como éstas dieron origen a las películas de la empresa RKO en los años cuarenta del siglo pasado: *Night of the Living Dead* [La noche de los muertos

vivos], *Zombies on Broadway* [Zombis en Broadway] y *The White Zombie Slave* [El esclavo zombi blanco]. En otra época, estos libros y películas habrían caído en el olvido. Pero como aparecieron en un momento decisivo, durante la época de la segregación racial, lo que comunicaban en esencia al pueblo estadounidense era que todo país en el que ocurrieran semejantes abominaciones sólo podía ser redimido mediante la ocupación militar. Y así fue como empezó la idea que tenemos de que el vudú es algo maligno.

Pero el vudú no sólo no es maligno, sino que es la quintaesencia de la fe democrática, porque el creyente no sólo tiene acceso directo a los dominios del espíritu, sino que en realidad recibe al espíritu en su cuerpo. A los practicantes del vudú les gusta decir: ustedes los blancos van al templo y hablan de Dios; los indios ingieren sus plantas mágicas y hablan con Dios; pero nosotros bailamos en el templo y nos transformamos en Dios. La esencia del vudú es una relación dinámica entre vivos y muertos, en virtud de la cual los muertos regresan al dominio de los vivos, y con el tiempo los vivos a su vez parirán a los muertos. En el panteón del vudú hay 401 espíritus, y una muerte propiamente vuduista es aquélla en la cual el espíritu y el cuerpo se disocian. Un año y un día después del fallecimiento del cuerpo, el sacerdote o la sacerdotisa vuduista, el *houngan* o la *mambo*, reclama el espíritu desde más allá del ámbito de lo invisible, desde más allá del agua, desde Guinea, la antigua patria africana. Y colocan ese espíritu en una pequeña vasija que se deposita en el santuario interior del templo. Pero andando el tiempo ese espíritu, asociado al principio con los antepasados directos de uno —padre,

abuela, abuelo— pasa a formar parte del vasto depósito de energía ancestral. De ese depósito de energía combinada surgen los arquetipos, los 401 *loa* del panteón del vudú.

En esta fe que es la quintaesencia de la democracia, incluso los muertos tienen que servir a los vivos. Para servir a los vivos han de manifestarse; para manifestarse, han de volver a la Tierra, invocados por los cantos, invocados por el ritmo de los tambores para desplazar momentáneamente el alma de los vivos, de manera que por un momento breve y fulgurante, un ser humano se convierte en un dios. Aquí pueden ver una fotografía tomada en el preciso instante en que este *hounsis*, este seguidor, fue capturado por el espíritu. Cada espíritu tiene sus propias características, su propia personalidad: tenemos por ejemplo a Agwe, la diosa del mar; a Erzulie Freda, la diosa del amor y a Ogún, el dios de la guerra y de los elementos metalúrgicos. En esta fotografía se muestra la espada de Ogún, la bufanda roja característica, el *vevé* de harina de maíz que indica que el espíritu que está por nacer es Papá Ogún.

Resulta sumamente extraordinario ver a un amigo en este plano en un instante, y de pronto transformado por su paso al dominio de los espíritus. Nosotros no conocemos a nuestros dioses de esta manera directa, y por lo común tenemos dos respuestas: la del miedo que se manifiesta en incredulidad, o el asombro por quienes no conocen a nuestros dioses tan directamente. Cuando el espíritu lo posee a uno, uno es el dios, ¿y cómo se puede hacer daño a un dios? De esta manera se producen esos gestos teatrales, un machete que se apoya contra el vientre, pero, más profundamente, seguidores del vudú

que manipulan brasas ardientes con impunidad. Al hacerlo, nos ofrecen asombrosos ejemplos de la capacidad de la mente para influir sobre el cuerpo propio, cuando está de por medio la catálisis de un estado de suma excitación.

El vudú no es una religión animista; no cree que en las rocas habiten espíritus, pero sí que los espíritus suelen morar en sitios de gran belleza natural, y los practicantes del vuduismo se sienten atraídos hacia esos lugares por el mismo impulso que nos lleva a nosotros a entrar en una catedral. No concurrimos allí para adorar el edificio, sino para sentir el espíritu de Dios. Y aquí pueden ver a los vudúistas en el baño sagrado de lodo, un momento de metamorfosis, de transformación o, incluso a un nivel más profundo, en esta extraordinaria cascada que le dio título a mi primer libro: *Saut d'Eau* [El salto de agua]. El agua en África es una esencia sagrada y, desde luego, Damballah-Wedo, la diosa serpiente de Dahomey, es depositaria de toda la sabiduría espiritual, la fuente de todas las aguas. Cuando cayó la primera lluvia, se formó un arco iris, Ayida-Wedo, del cual se enamoró Damballah, y su amor los llevó a entrelazarse en una espiral cósmica que fecundó la vida.

Una vez al año, cerca de 20.000 seguidores vestidos de blanco concurren a esta cascada situada en el centro de Haití. Atraviesan una escarpadura de piedra caliza, con el movimiento de las nubes nocturnas, y descienden a esta especie de anfiteatro, iluminado por las ramas del mapou, árbol sagrado, que a su vez está iluminado por la luz que arrojan decenas de millares de velas. Basta con penetrar detrás del velo delgado y frío de lo divino, con tocar el agua de la cascada,

para quedar poseído por Damballah-Wedo. En todo momento se observan miles de seguidores, poseídos por el dios serpiente, que se deslizan sobre las piedras húmedas con movimientos de serpiente. Aquí pueden ver a un hombre que entró vestido en la cascada y dejó que la tremenda fuerza del agua le desprendiera la ropa a pedazos. En un sentido metafórico, a semejanza de la serpiente transformada por la aparición de una piel nueva, este hombre emergerá para un nuevo año sintiéndose renovado, espiritualmente vivo, puro de corazón y con un espíritu firme. Por el beatífico rostro de la mujer que aparece en esta fotografía podrán ustedes deducir que no se trata de un culto de magia negra. Es una forma religiosa de concebir el mundo y como tal debe ser reconocida.

Aun así, hay una parte de hechicería en la fe africana. Y preguntarse por qué la fe africana tiene elementos de hechicería equivale a preguntarse por qué existe la maldad en el universo. Cuando uno de sus discípulos le preguntó esto a Krishna, éste respondió: “Para hacer interesante la trama”. Toda religión tiene una imagen de luz y oscuridad; en el cristianismo la tenemos cuando el arcángel caído se convierte en el demonio, y Cristo es el hijo de Dios. Toda religión expresa claramente esa dicotomía y la resuelve con una armonía tal que la luz vence a la oscuridad; y el vudú no es la excepción. Pero en la esfera de los zombis, estamos caminando por ese hilo estrecho entrelazado en la gran trama del vudú que es de hecho el mundo de la oscuridad.

El crédito que pueda darse al fenómeno de los zombis se basaría en el resultado de esta investigación farmacológica. Yo no iba en busca de una droga que

pudiese matar a alguien, pues de éstas hay muchas; lo que buscaba era una droga que pudiese llevar a alguien al borde de la muerte, a tal punto que pudiese engañar a un médico de formación occidental, y después volver al mundo de los vivos. No hay muchas drogas capaces de surtir semejante efecto.

Lo primero que hice fue investigar dentro de las Bizango Shanpwel, sociedades secretas que son los árbitros más poderosos de la vida social y política en las zonas rurales de Haití. El primer paso en la elaboración del veneno consiste en dirigirse al cementerio. Es importante señalar que algunos aspectos del vudú aún nos obsesionan, quizá, pero debemos reconocer la matriz cultural en que se producen. La gente se altera mucho por los sacrificios de animales, por ejemplo, hasta que caen en la cuenta de que la sangre no es tal, sino una esencia sagrada. Es la sangre que debe regresar a la Tierra en un momento de sanación. Antes de juzgar con demasiada dureza, tenemos que preguntarnos lo que sucedió la última vez que tomamos la sagrada comunión.

Recordemos que la teoría de la transustanciación le da al sacerdote católico el poder de transformar el vino en sangre. Cuando uno recibe la eucaristía en una iglesia católica, lo que toma no es un símbolo de Cristo, sino que está bebiendo sangre humana. Cada vez que un católico asiste a misa y toma la sagrada comunión está participando en un rito de endocanibalismo. Así que, si uno bebe sangre en una iglesia católica, creo que debería ser capaz de beber sangre de gallina en un rito haitiano. Del mismo modo, los huesos son utilizados en los ritos del catolicismo y de todas las iglesias

cristianas, en virtud de la metáfora de la ceniza que vuelve a la ceniza y el polvo que regresa al polvo.

Los restos humanos son un poderoso ingrediente mágico de la preparación. El cadáver se rescata de entre los muertos y se vuelve a sepultar en el santuario del templo del hechicero. El así llamado antídoto se prepara, pero en esencia ello se hace como apoyo mediante la magia por empatía. El asunto se vuelve más interesante cuando se examina el ingrediente crucial y constante en la preparación del así llamado veneno. Resulta que el ingrediente constante era algún pez marino perteneciente a ciertas especies de Tetraodontiformes, una orden pantropical a la que también pertenece el *fugu*, plato exquisito de la cocina japonesa. En las vísceras, los ovarios y la superficie de la piel de estos peces se encuentra una de las neurotoxinas más fuertes jamás descubiertas en estado natural: la tetrodotoxina. Su efecto anestésico es aproximadamente 160.000 veces mayor que el de la cocaína, y como veneno es mil veces más fuerte que el cianuro de sodio; una dosis letal cabría en la cabeza de un alfiler. Pero lo más interesante es la forma como causa la muerte: al bloquear los canales de sodio de los nervios, causa parálisis periférica y produce una tasa metabólica sumamente baja; sin embargo, el sujeto se mantiene consciente hasta que muere.

Debido a la tradición milenaria existente en Japón a este respecto, se cuenta con una enorme bibliografía biomédica sobre la forma exacta en que estos peces matan. Cuando examiné esa bibliografía, encontré muchos casos de personas encerradas por error en un ataúd. Según llegué a saber, en Japón existe la tra-

dición de que, si alguien sucumbe a la ingestión de este pescado, lo dejan al lado de la tumba por tres días, hasta asegurarse de que realmente está muerto.

Al conocer estos datos, de pronto la totalidad del fenómeno de los zombis pasó de lo fantasmagórico a lo plausible. Demostraban, sin ninguna duda, que los hechiceros haitianos habían encontrado en su ambiente un producto natural que contenía una droga poderosa. Una droga que, administrada en la dosis correcta, no sólo podía hacer que alguien pareciera muerto, sino que en realidad había hecho que en el pasado muchas personas parecieran muertas en todo el Pacífico del sur.

De pronto, esto lo obligaba a uno a formular la pregunta más importante: ¿quién controla el proceso? La fase final de mi tesis para optar por el doctorado consistió en hacerme miembro de las sociedades secretas, las Bizango Shanpwel, y documentar su función ejecutiva y simbólica. Resulta que en Haití no se les tiene miedo a los zombis, como se daba a entender en las películas de los años treinta del siglo pasado, sino a convertirse en un zombi. En realidad, la zombificación es una forma de sanción social invocada por las sociedades secretas como castigo de quienes trasgreden las reglas de la sociedad tradicional. En este sentido, es algo muy semejante a lo que sucede en la zona ecuatorial de África occidental, donde las sociedades secretas son los árbitros más poderosos de la vida social y política. Hemos sabido por muchas generaciones que dichas sociedades utilizan venenos para castigar a los que trasgreden sus reglas.

Este fue un resultado extraordinario, porque nos permitió analizar el fenóme-

no de los zombis, que se había utilizado de una manera claramente racista para denigrar a todo un pueblo. Lo que hicimos fue invertir completamente las cosas y demostrar que, en realidad, se trataba de una manipulación de productos naturales que no podía calificarse sino de genialidad. Estaba basado en una matriz cultural que podía entenderse y apreciarse. En Haití no hay ninguna línea de montaje que produzca zombis sin cesar, por toda clase de razones: es un fenómeno sumamente raro, si acaso llega a ocurrir jamás. Pero el aspecto crucial es que su valor como sanción social no depende de la frecuencia con que sucede, sino de que la gente piense que puede ocurrir. Y así un fenómeno sensacional cobra sentido.

Ahora bien, una de las grandes ironías de mi vida fue que el libro que escribí sobre el vudú y Haití fue llevado al cine por Hollywood, y se convirtió en una de las películas más atroces que jamás haya visto. Fue Hemingway quien dijo que, si uno decide venderle un libro a Hollywood, hay que empezar el viaje en Tucson, conducir hacia el oeste hasta la frontera con el estado de California, arrojar el libro al otro lado desde allí y volverse enseguida a Arizona a tomarse un trago. Yo no me volví precisamente a Arizona, pero al cabo de unos cuantos meses de experiencia con algunos de estos cineastas, desaparecí en las selvas de Borneo.

Siempre había querido ir a un lugar húmedo con la inocencia del primer momento. Quería vivir con los pueblos nómadas de la selva tropical porque, en algún momento de la historia humana, antes de la era neolítica, todos fuimos nómadas, errando por un planeta prísti-

no. Fue el nacimiento de la agricultura lo que permitió la obtención de excedentes y el comienzo de la vida sedentaria; fue entonces cuando la poesía del chamán se convirtió en la prosa del sacerdocio organizado. Siempre había querido vivir entre un pueblo nómada en la selva tropical.

Los penan viven en el tercio septentrional de Borneo, en el nacimiento de los ríos que corren hacia el sur del Mar de la China. Los ríos constituyen los dominios de los dyak, los cazadores de cabezas que tradicionalmente tenían como presas a los penan. Los penan huían hacia el interior a las tierras que conocían tan bien. Cada aspecto de su vida, pasando por sus tradiciones y de una generación a otra, se basaba en la manipulación del mundo natural que los rodeaba. Desde la niñez hasta la vejez, contaban con la selva para todo. Dependían de ella para todos y cada una de las facetas de su vida material. Las casas se podían construir en unas cuantas horas y habitarse hasta por un mes, dependiendo de las existencias de los diversos productos que la selva ofrecía.

Yo quería vivir entre los nómadas porque los nómadas son diferentes. En una sociedad nómada, por ejemplo, no existen incentivos para acumular posesiones materiales porque uno tiene que llevarlo todo a cuestas. La riqueza de la sociedad no se mide por los objetos que posee, sino por la fortaleza de las relaciones entre las personas. En estas sociedades, compartir se convierte en un acto reflejo porque uno nunca sabe quién será el próximo que traerá comida a la mesa. ¿Qué significa esto en realidad, y qué enseñanzas podemos extraer de ello todos nosotros? En nuestra sociedad, si uno se cruza en

la calle con una persona sin techo, puede tenerle lástima, pero la considera como una consecuencia inevitable de nuestra realidad económica. Un penan, en cambio —y he estado con varios penan en Nueva York, San Francisco y Vancouver—, al ver a una de estas personas se vuelve a mirarte y te dice: “¿No comprendes que un pobre nos avergüenza a todos?”

Los penan aprovechan la selva con gran destreza. El padre usa estas curiosas plantas para matar a los peces; las plantas contienen productos tóxicos que impiden la respiración en las branquias, de manera que los peces se pueden recoger fácilmente con la mano de la superficie del agua. Una mujer confecciona una colchoneta con el rattán del estanque. Un cazador regresa con casi setenta kilos de carne de jabalí, que bastarán para alimentar a todo el campamento durante dos semanas. Se puede ver una gran abundancia de productos de la selva recogidos por un pueblo que sólo conoce a fondo esa selva. Al conocer cómo funciona la selva, ellos recurren a ella en busca de signos: el vuelo de las aves es la caligrafía de la naturaleza. Este pueblo posee una tradición completamente oral, carente de escritura, lo cual significa que la totalidad del vocabulario está comprendida en el vocabulario del mejor relator de cuentos.

Ahora, cuando esta gente se dirige a la selva en busca de inspiración, lo único que oyen, tristemente, es el ruido de las máquinas. Ha bastado una sola generación para que la tierra de los penan haya sido arrasada por el que quizá sea el ejemplo más horrendo de deforestación en la historia del mundo. Se oye mucho hablar de la destrucción de la Amazonia,

pero esta es una selva inmensa del tamaño de la parte continental de los Estados Unidos. En 1985, 45% de las exportaciones tropicales de maderas nobles procedieron de Malasia, en su mayor parte del estado malayo oriental de Sarawak y Sabah, y buena parte de la tierra de los penan. En una sola generación, los penan han visto su territorio invadido por carreteras; han atestiguado la tala de sus bosques, y han visto aparecer la terrible tierra roja que ha contaminado sus ríos. Observan sus ríos, otrora cristalinos, ahora contaminados y cargados de fango por los que la mitad de Sarawak se desliza hacia el sur del Mar de la China, donde grandes barcos japoneses se destacan en el horizonte, listos para llenar sus bodegas con los árboles talados de las selvas de Borneo.

Uno puede ver a mujeres en los campamentos de los taladores itinerantes como prostitutas y lavanderas; las mismas mujeres que fueron criadas en la selva. Se puede ver a ancianos traídos por la fuerza a los campamentos a vivir dentro de estructuras que a ellos les parece que están construidas con los huesos de sus espíritus. Se puede ver a un pueblo que finalmente, a mediados de los ochenta, dijo “¡Basta!” Y mediante un gesto que empezó como algo quijotesco, en el que trozos de cañería se enfrentaban con excavadoras mecánicas, los penan atrajeron la atención internacional al impedir la tala de árboles por varios meses en el estado de Sarawak. Fue este episodio el que llevó al senador Al Gore, en su libro *Earth in the Balance*, a llamar a los penan los soldados de la vanguardia en la lucha por salvar la Tierra. Esto nos lleva a la parte oscura que subyace a esta ponencia.

Dentro de una o dos generaciones, el siglo XX y la primera parte del XXI no serán recordados por guerras ni por innovaciones tecnológicas. Quedarán registrados como la época en que presencia- mos e incluso apoyamos activamente o aceptamos pasivamente la destrucción masiva de la diversidad biológica y cultural de este planeta.

Es interesante que el genocidio, el exterminio físico de un pueblo, sea objeto de condena universal cuando el etnocidio, la destrucción de la forma de vida de un pueblo, no sólo no se condena, sino que en muchas partes del mundo se alienta y propugna como una política adecuada. Adonde quiera que uno va, puede ver este choque de culturas, este choque de historias.

En fecha reciente he estado viajando mucho en Tíbet por cuenta de la National Geographic Society. Sólo cuando uno viaja por ese país se aprehende la enormidad de lo que ha sucedido allí. En una ocasión viajé por tierra miles de kilómetros desde la parte occidental de China a través del sudeste de Tíbet, a Lhasa y luego a Katmandú, en compañía de un joven tibetano. Una vez que llegamos a Lhasa y tuvimos cierta intimidad, me contó una historia extraordinaria. Su padre había sido un confidente del Pachen Lama, el segundo en importancia de las grandes autoridades religiosas, de manera que fue inmediatamente asesinado por los chinos. Su tío huyó y su madre, una aristócrata, fue encarcelada por contrarrevolucionaria. Cuando era una criatura de brazos, él fue introducido subrepticamente en la cárcel por su hermana, quien con gran riesgo de su propia vida lo introdujo en una comunidad de mujeres, donde pasó varios me-

ses oculto en las faldas de su madre. Su hermana fue trasladada entonces a un campo de trabajo y, durante la Revolución Cultural, sin darse cuenta pisó un brazalete con la efigie de Mao que se le había caído a un obrero situado cerca de ella. Por esa trasgresión, la condenaron a siete años de trabajos forzados.

Desde la ocupación del Tíbet por los chinos, más de seis mil templos, monasterios y estructuras religiosas han sido destruidos. Hoy en día, se ha emprendido una guerra frontal contra la fe budista. Más de 1.200.000 tibetanos han sido muertos por sus ideales religiosos y culturales. Lo más sorprendente de todo sucedió después de que había pasado la peor represión de la Revolución Cultural, cuando empezó el liberalismo de los años ochenta. De pronto, un pueblo que había sido reducido a un conjunto homogéneo, un pueblo que había sustituido el canto del *dharm*a por la letanía de las consignas por la vida eterna de Mao Zedong, desenterró sus reliquias, sus trajes y sus artefactos. De pronto, en el lapso de unos pocos años, el espíritu religioso había revivido. Esta es en realidad la gran enseñanza del Tíbet, que ellos sí van en busca del *dharm*a, y que el *dharm*a enseña que la vida es efervescente. Los chinos se marcharán algún día y, sin ninguna duda, el pueblo tibetano será libre y volverá a ser lo que alguna vez fue.

Para terminar la velada con algo más optimista, quiero volver a mi propio país, Canadá, y destacar algo asombroso que ha sucedido. Es posible que algunos de ustedes no sepan que, en abril de 1999, Canadá devolvió a los pueblos indígenas, es decir, a unos 26.000 inuit, el control administrativo de su tierra, un territorio que tiene el mismo tamaño de Europa

occidental. Esta restitución representa un momento grandioso para mi país porque no siempre hemos tratado bien a los inuit. En efecto, cuando los europeos conocieron por vez primera a los inuit, los consideraron unos salvajes; los inuit, en cambio, pensaron que los europeos eran dioses. Ambos lados se equivocaron, pero uno de ellos hizo más por honrar a la raza humana. Lo que los británicos en particular no fueron capaces de entender, fue que no podía haber un indicio más claro de genialidad que la capacidad de subsistir en una tierra tan inhóspita con una tecnología limitada que se reducía a lo que uno podía labrar con huesos, piedras, pizarra y pequeños trozos de madera que flotaban a la deriva sobre el mar, y que por ello se consideraban tan preciosos como el oro.

Si la historia del Artico tiene alguna particularidad, es que cuando los europeos imitaron las costumbres de los inuit, lograron grandes hazañas de exploración. En cambio, cuando no actuaron de esa manera, sufrieron una muerte terrible. Los inuit no le temen al frío y saben aprovecharlo. Originalmente, los patines de sus trineos se hacían de pescados de aguas frías, colocados en fila y envueltos en piel de caribú y engrasados con el contenido gástrico de este mismo animal.

En una ocasión que fui al extremo de la isla de Baffin a la caza del narval, grabé un maravilloso relato que contó un anciano. En los años cincuenta del siglo pasado, se emprendió la iniciativa de implantar la soberanía canadiense sobre un archipiélago con el que podría haberse quedado un país europeo, de manera que obligamos a los inuit a establecerse allí como colonos. El abuelo del narrador se

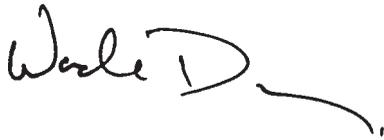
negó a hacerlo, y su familia, temerosa por su vida, lo despojó de sus herramientas y armas, creyendo que eso lo obligaría a irse de colono. ¿Lo hizo? No. En plena noche ártica, en medio de una borrasca que bramaba fieramente, el viejo salió de su iglú, se bajó los pantalones de piel de caribú y defecó en la mano. Conforme las heces se helaban, les fue dando la forma de un cuchillo. Le untó saliva en el borde para afilarlo, y con el cuchillo de heces dio muerte a un perro. Con ese instrumento desolló al animal, con la piel confeccionó un arnés, con la caja torácica construyó un trineo, le colocó el arnés a otro perro y desapareció, con su nuevo cuchillo al cinto, entre los hielos eternos. ¡Vaya manera de arreglárselas con nada...!

A mi entender, éste es un gran símbolo de esperanza para los pueblos indígenas en general, y para los inuit en particular. En todo el planeta, estos pueblos siguen con nosotros, y el milagro de nuestra época es precisamente ése. En un lugar como California, en el momento de la llegada de los europeos se hablaban ochenta lenguas. Por asombroso que parezca, aún persisten cincuenta; lo trágico es que ninguna madre susurra en esas lenguas al oído de sus hijos. Cada visión del mundo que se desvanece, cada cultura que desaparece, disminuye las posibilidades de la vida. Se pierden conocimientos no sólo acerca del mundo natural, sino de los dominios del cosmos, las intuiciones acerca del propio reino espiritual. Esto mengua drásticamente el repertorio humano, que es nuestra única defensa contra los problemas que nos afectan a todos.

Si algo he aprendido de mis viajes, es que la diversidad no sólo es la base de la

estabilidad, como enseñan los ecologistas: es un artículo de fe, un indicador fundamental de la manera en que las cosas debieran ser. Si la diversidad es una causa de admiración, su contrario, esta condensación de una cultura mundial insulsa, amorfa y genérica, es motivo de consternación.

En realidad, la Tierra está siendo devorada por un incendio que arrasa con plantas y animales, culturas, lenguajes, destrezas antiquísimas y sabiduría visionaria. Apagar sus llamas y reinventar la poesía de la diversidad cultural probablemente represente el desafío más importante de nuestra época. A fin de cuentas, necesitamos la visión de estos dos jóvenes penan, del mismo modo que necesitamos las esperanzas de mis dos hijas pequeñas que aparecen flanqueando a Alex Jack, el anciano gitxsan al que me referí antes, tanto como necesitamos los recuerdos del propio Alex. Porque, para todos nosotros, estos mitos y recuerdos y sueños se destacan como símbolos de la desnuda geografía de la esperanza. Muchas gracias.

A handwritten signature in black ink, appearing to read "Wade D." with a long, sweeping underline.

Wade Davis (Columbia Británica, Canadá, 1953) es antropólogo y biólogo, y tiene el doctorado de etnobotánica por la Universidad de Harvard. Con el patrocinio del Museo Botánico de Harvard, pasó tres años en la Amazonia y los Andes como explorador en busca de plantas, tiempo en el que convivió con quince grupos aborígenes en ocho países latinoamericanos y reunió más de 6.000 especímenes botánicos. Atravesó la cordillera de los Andes en catorce puntos distintos, y en dos ocasiones recorrió el río Amazonas desde su nacimiento hasta su desembocadura. En Haití, investigó los preparados tradicionales involucrados con la creación de los zombis, experiencia que lo llevó a escribir *Passage of Darkness* [Pasaje de oscuridad] (1988) y *The Serpent and the Rainbow* [La serpiente y el arco iris] (1986); este último, que se publicó en diez idiomas, resultó un éxito de ventas y posteriormente sirvió de base para una película distribuida por la empresa Universal. Sus otras obras son *Penan: Voice for the Borneo Rainforest* [Los penan: la voz de la selva tropical de Borneo] (1990), *Nomads of the Dawn* [Los nómadas del alba] (1995), *The Clouded Leopard* [El leopardo ensombrecido] (1998), *Shadows in the Sun* [Sombras en el sol] (1998), *Rainforest* [La selva tropical] (1998), y *One River* [Un río] (1996), candidata al Premio a las Obras Literarias de No Ficción que concede el Gobernador General, el premio literario más prestigioso del Canadá. *Light at the Edge of the World* [Una luz al costado del mundo] será publicada en febrero de 2002 por la National Geographic Society. En fecha muy reciente, sus investigaciones lo han llevado a Perú, Borneo, el Tíbet, el Artico, el delta del Orinoco en Venezuela y la parte septentrional de Kenya.

El Dr. Davis ha publicado más de un centenar de artículos científicos y de divulgación sobre temas que van desde el vudú haitiano y los mitos y religiones amazónicas hasta la crisis de la biodiversidad mundial, el uso tradicional de las drogas psicotrópicas y la etnobotánica de los indios sudamericanos.

Fue el presentador y coautor del guión de *Earthguide*, una serie de televisión en 13 capítulos acerca del ambiente que fue proyectada por Discovery Channel. Desde 1994 es vicepresidente de Etnobotánica y Conservación de Andes Pharmaceuticals, y forma parte del directorio de varias organizaciones no gubernamentales dedicadas al desarrollo basado en la conservación y la protección de la diversidad cultural y biológica. En el año 2000 fue designado explorador residente de la National Geographic Society, cargo que dura tres años.

Otras publicaciones disponibles de la Serie *Encuentros*:

- *Casas, voces y lenguas de América Latina*
Diálogo con José Donoso, novelista chileno, autor de *Casa de Campo*.
No. 1, marzo de 1993.
- *Cómo empezó la historia de América*
Germán Arciniegas, periodista, historiador y diplomático colombiano.
No. 2, abril de 1993.
- *Año internacional de los pueblos indígenas*
Rigoberta Menchú, líder indígena guatemalteca y Premio Nóbel de la Paz en 1992.
No. 3, octubre de 1993.
- *Narrativa paraguaya actual: dos vertientes*
Renée Ferrer, escritora y poeta paraguaya.
No. 4, marzo de 1994.
- *El Paraguay en sus artes plásticas*
Annick Sanjurjo Casciero, historiadora paraguaya.
No. 5, marzo de 1994.
- *El porvenir del drama*
Alfonso Sastre, dramaturgo español.
No. 6, abril de 1994.
- *Del baile popular a la danza clásica*
Edward Villella, bailarín estadounidense, director artístico del Ballet de la Ciudad de Miami.
No. 7, agosto de 1994.
- *Belice: una perspectiva literaria*
Zee Edgell, novelista beliceña, autora de *Beka Lamb*.
No. 8, setiembre de 1994.
- *El desarrollo de la escultura en la Escuela Quiteña*
Magdalena Gallegos de Donoso, antropóloga ecuatoriana.
No. 9, octubre de 1994.
- *Arte en contexto: estética, ambiente y función en las artes de Japón*
Ann Yonemura, curadora norteamericana de arte japonés de las Galerías Freer y Sackler de la Institución Smithsonian.
No. 10, marzo de 1995.

- *Hacia el fin del milenio*
Homero Aridjis, poeta mexicano, ganador del Premio Global 500 de las Naciones Unidas.
No. 11, setiembre de 1995.
- *Haití: una experiencia de dos culturas*
Edwidge Danticat, novelista haitiana, autora de *Krik! Krak!*
No. 12, diciembre de 1995.
- *Los significados del milenio*
Bernard McGinn, teólogo norteamericano de la Universidad de Chicago.
No. 13, enero de 1996.
- *Milenarismos andinos: originalidad y materialidad (siglos XVI - XVIII)*
Manuel Burga, sociólogo peruano de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
No. 14, febrero de 1996.
- *Apocalipsis en los Andes: zonas de contacto y lucha por el poder interpretativo*
Mary Louise Pratt, lingüista canadiense de la Universidad de Stanford.
No. 15, marzo de 1996.
- *Cuando nos visitan los forasteros: discurso del milenio, comparación y el retorno de Quetzalcóatl*
David Carrasco, historiador norteamericano de la Universidad de Princeton.
No. 16, junio de 1996.
- *El mesianismo en el Brasil: notas de un antropólogo social*
Roberto Da Matta, antropólogo brasileño de la Universidad de Notre Dame.
No. 17, setiembre de 1996.
- *El milenio de los pueblos: el legado de Juan y Eva Perón*
Juan E. Corradi, sociólogo argentino de la Universidad de Nueva York.
No. 18, noviembre de 1996.
- *Breves apuntes sobre la literatura ecuatoriana y norteamericana*
Raúl Pérez Torres, poeta ecuatoriano.
No. 19, marzo de 1997.

- *Sociedad y poesía: los enmantados*
Roberto Sosa, poeta hondureño.
No. 20, mayo de 1997.
- *La arquitectura como un proceso viviente*
Douglas Cardinal, arquitecto canadiense del Museo Nacional del Indio Americano en Washington D.C.
No. 21, julio de 1997.
- *Cómo se escribe una ópera: una visita tras bambalinas al taller del compositor*
Daniel Catán, compositor mexicano de ópera, incluyendo *Florencia en el Amazonas*.
No. 22, agosto de 1997.
- *La bienvenida mutua: transformación cultural del Caribe en el siglo XXI*
Earl Lovelace, novelista de Trinidad y Tobago y ganador del premio de la Mancomunidad Británica para escritores en 1997.
No. 23, enero de 1998.
- *De vuelta del silencio*
Albalucía Angel, novelista colombiana, pionera del posmodernismo latinoamericano.
No. 24, abril de 1998.
- *Como se están transformando los Estados Unidos por efecto de la inmigración latina*
Roberto Suro, periodista estadounidense de *Washington Post* en Washington D.C.
No. 25, mayo de 1998.
- *La iconografía de la cerámica pintada del norte de los Andes*
Felipe Cárdenas-Arroyo, arqueólogo colombiano de la Universidad de Los Andes en Bogotá
No. 26, julio de 1998.
- *En celebración de la extraordinaria vida de Elisabeth Samson*
Cynthia McLeod, novelista surinamesa y autora de *El caro precio del azúcar*.
No. 27, agosto 1998.

- *Un país, una década*
Salvador Garmendia, escritor venezolano, ganador del Premio Juan Rulfo y del Premio Nacional de Literatura.
No. 28, setiembre de 1998.
- *Aspectos de creación en la novela centroamericana*
Gloria Guardia, escritora panameña, miembro de la Academia Española en Panamá.
No. 29, setiembre de 1998.
- *Hecho en Guyana*
Fred D'Aguiar, novelista guyanés, ganador del Premio Whitbread y el Premio Malcolm X de Poesía.
No. 30, noviembre de 1998.
- *Mentiras verdaderas sobre la creación literaria*
Sergio Ramírez, escritor nicaragüense, Vicepresidente de su país, autor de *Margarita, está linda la mar*.
No. 31, mayo de 1999.
- *Mito, historia y ficción en América Latina*
Tomás Eloy Martínez, escritor argentino, autor de *Santa Evita*.
No. 32, mayo de 1999.
- *Fundamentos culturales de la integración latinoamericana*
Leopoldo Castedo, historiador español-chileno.
No. 33, setiembre de 1999.
- *El Salvador y la construcción de la identidad cultural*
Miguel Huezco Mixco, periodista y poeta salvadoreño.
No. 34, octubre de 1999.
- *La memoria femenina en la narrativa*
Nélida Piñon, novelista brasileña, autora de *República de los sueños*.
No. 35, noviembre 1999.
- *Le Grand Tango: la vida y la música de Astor Piazzolla*
María Susana Azzi, antropóloga cultural argentina y miembro del directorio de la Academia Nacional del Tango en Buenos Aires.
No. 36, mayo de 2000.

- *El fantasma de Colón: el turismo, el arte y la identidad nacional en las Bahamas*
Ian Gregory Strachan, profesor de inglés en la Universidad de Massachusetts en Dartmouth, y autor de la novela *God's Angry Babies*.
No. 37, junio de 2000.
- *El arte de contar cuentos: un breve repaso a la tradición oral de las Bahamas*
Patricia Ginton-Meicholas, presidenta fundadora de la Asociación de Estudios Culturales de las Bahamas, y ganadora de la Medalla Independence de Bodas de Plata en Literatura.
No. 38, julio de 2000.
- *Fuentes anónimas: una charla sobre traductores y traducción*
Eliot Weinberger, editor y traductor de Octavio Paz, y ganador del premio PEN/Kolovakos por su labor como promotor de la literatura hispánica en los Estados Unidos.
No. 39, noviembre de 2000.
- *Trayendo el arco iris a casa: el multiculturalismo en Canadá*
Roch Carrier, director del Consejo Canadiense para las Artes (1994 -1997), y el cuarto Director de la Biblioteca Nacional de su país.
No. 40, febrero de 2001.
- *Una luz al costado del mundo*
Wade Davis, explorador residente de la National Geographic Society y autor de *The Serpent and the Rainbow* [La serpiente y el arco iris] y *One River* [Un río].
No. 41, marzo de 2001.

○ Versiones en inglés y en español

La Serie Encuentros es distribuida gratuitamente a las bibliotecas municipales y universitarias de los países miembros del Banco Interamericano de Desarrollo. Las entidades interesadas en obtener la serie deberán dirigirse al Centro Cultural del BID, en Washington, D.C., a la dirección que aparece en la contratapa.

Banco-Interamericano de Desarrollo

CENTRO CULTURAL

1300 New York Avenue, N.W.

Washington, D.C. 20577

Estados Unidos de América

Tel: (202) 623-3774

Fax: (202) 623-3192

IDBCC@iadb.org

www.iadb.org/exr/cultural/center1.htm