

Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,
vol. LXXII, n.º 1, pp. 147-170, enero-junio 2017,
ISSN: 0034-7981, eISSN: 1988-8457,
doi: 10.3989/rdtp.2017.01.006

La Chute du ciel: un pas-de-deux entre un chamán y un antropólogo

The Chute du Ciel: A Pas-de-Deux between a Shaman and an Anthropologist

a Diego Villar

*Um índio descerá de uma estrela colorida, brilhante
De uma estrela que virá numa velocidade estonteante
E pousará no coração do hemisfério sul
Na América, num claro instante
Depois de exterminada a última nação indígena
E o espírito dos pássaros das fontes de água límpida
Mais avançado que a mais avançada das mais
avançadas das tecnologias
(...)*

*E aquilo que nesse momento se revelará aos povos
Surpreenderá a todos não por ser exótico
Mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto
Quando terá sido o óbvio*

CAETANO VELOSO

Fernando Giobellina Brumana¹
Universidad de Cádiz

RESUMEN

Este artículo es producto de la lectura de un libro aparecido hace poco tiempo y que ha sido saludado por algunos destacados antropólogos como un hito en la literatura de la disciplina. Se trata del mensaje, del largo mensaje, de un chamán yanomami que, desde su reducto amazónico, nos habla a nosotros, los blancos; lo hace por intermedio de un antropólogo francés con el que había mantenido hasta entonces una larga relación etnográfica. El mensaje se articula en varios planos: una cosmología de un barroquismo abrumador, una historia de vida de gran riqueza, una etnografía salvaje del mundo blanco y el acta de acusación contra el peligro de aniquilación universal que entraña la penetración de los blancos en la vida amazónica. Tras la presentación algo demorada del libro, el artículo se interroga sobre la relación chamán-etnólogo que subyace a esta obra tan ambiciosa y sobre la no tan sorprendente equivalencia entre la acusación del primero y la ideología de repudio de nosotros mismos tan frecuente en nuestros medios.

Palabras clave: Amazonia; Yanomami; Etnografía.

¹ Correo electrónico: fernando.giobellina@uca.es. ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-0328-5035>.

SUMMARY

This article is the result of a book published recently that met with acclaim among leading anthropologists as a watershed in literature on the discipline. It revolves around the long message sent by a Yanomami shaman who, from his Amazon stronghold, talks to us as white people through a French anthropologist with whom he has maintained a long ethnographic relationship. The message is expressed on several levels: an overwhelmingly baroque cosmology, an extremely rich life story, a savage ethnography of the white world, and an indictment of the danger of universal annihilation implied by white incursion on Amazon life. After the rather belated presentation of the book, the article explores the shaman-ethnologist relationship underlying this extremely ambitious work and the unsurprising equivalence between the shaman's accusation and the ideology of repudiation of ourselves so common in our own media.

Key words: Amazonia; Yanomami; Ethnography.

EL LIBRO

Dejo de lado el prefacio de Jean Malaurie, fundador y director de la colección antropológica *Terre Humaine*, del que de todos modos hay que destacar una cuestión: se ha elegido este libro para ocupar el número 100 de la colección, dándole así un lugar de enorme preponderancia en un conjunto que, tras más de medio siglo, cuenta con títulos firmados por Lévi-Strauss, Clastres, Descola, Bastide, Darcy Ribeiro, junto a las voces de nativos sioux, hopi, yanomami, etc. Este libro se presenta, pues, como celebración emblemática de esa comunicación entre nosotros y nuestros otros que la editorial pretende encarnar.

Dos epígrafes abren el volumen. El segundo, más breve, es de Kopenawa; ya tendremos tiempo de sumergirnos en su discurso, que ocupa casi todo este volumen. El primero es de Lévi-Strauss, referido a un texto anterior del chamán, publicado en una revista de cuyo prólogo proviene el fragmento; en esas líneas aparece uno de los ejes temáticos que centra el discurso:

Al buscar desesperadamente preservar sus creencias y sus ritos, el chamán yanomami cree actuar para la salvación inclusive de los más crueles de sus enemigos. Formulada en términos de una metafísica que ya no es la nuestra, esta concepción de la solidaridad y de la diversidad impresiona por su grandeza. En ella hay como un símbolo. Ya que es a uno de los últimos portavoces de una sociedad en vías de extinción (...) que le cabe enunciar los principios de una sabiduría de la que aún somos demasiados pocos los que comprendemos que depende también nuestra propia supervivencia.

LOS PROTAGONISTAS

Y ya comienza el libro. Lo abre un prefacio de Albert con unas coordenadas mínimas para ubicar a quien no parará de hablar las más de 700 páginas que vienen a continuación. Coordenadas necesarias para que pueda cumplirse el deseo de Davi Kopenawa de que su palabra alcance al público más amplio posible: Albert nos da, entonces, un breve esbozo sobre quiénes son estos yanomami entre los que ha nacido Davi Kopenawa, quién es éste y, quién es él mismo, el Bruce Albert mediante quien

nos llega el discurso del chamán, cómo se hizo posible y necesario su encuentro y el proyecto de trabajo común.

Esbozo del esbozo: los yanomami son un grupo de cazadores y agricultores de roza, con alrededor de 30.000 personas en un par de centenares de miles de km², a caballo entre Brasil y Venezuela, repartidos en comunidades que pocas veces superan los 100 individuos cada una. Su contacto con el mundo blanco remite a las primeras décadas del siglo XX y se intensifica entre 1960 y 1970, acrecentado por la fiebre del oro, amenaza sustituida en los años noventa por la llegada de compañías mineras y de emprendimientos agropecuarios.

Nacido algo más de 50 años atrás en uno de esos asentamientos, Davi Kopenawa ha visto diezmada su comunidad originaria por el contagio de enfermedades infecciosas contraídas por el contacto con los blancos, primero funcionarios de Servicio de Protección de los Indios (SPI), luego los misioneros americanos que les enseñaron a leer, les dieron su nombre bíblico y les transmitieron una visión poco amable del cristianismo. La prédica y las primeras letras no fue lo único que trajeron los evangelizadores; también la rubeola, contra la que los indios no habían sido vacunados ni tenían defensas naturales; muchos de los parientes de Kopenawa murieron, entre ellos sus padres.

Pronto rechaza el cristianismo de los misioneros, pero no el influjo blanco. Pasa, con menos de 20 años, a trabajar con la FUNAI (Fundação Nacional do Índio²) y pretende iniciar el proceso de convertirse en blanco, pero su único logro es contagiarse de tuberculosis. En el hospital donde se cura aprende a hablar portugués, lo que le permite trabajar para la FUNAI como intérprete y, de esa manera, recorre todas las tierras yanomami. Esta experiencia le permite tanto la comprensión «de la lógica depredadora de lo que llama ‘el pueblo de la mercancía’», como de su propio pueblo, de su unidad en la diferencia.

Antes de cumplir 30 años comienza una nueva etapa de su vida; se casa con la hija de un renombrado chamán, va a vivir a la aldea de éste y emprende su iniciación chamánica. Esos años son muy duros para los yanomami por el aumento de la presión de los blancos; alrededor de 40.000 buscadores de oro llegan a la región, aumentan las enfermedades y los enfrentamientos violentos: más de mil indios muertos por una u otra causa. Davi Kopenawa se compromete cada vez más con las diversas causas de su pueblo y de la Amazonia, primero en campañas nacionales y poco más tarde, internacionales. «Su experiencia inédita de los blancos» —dice el antropólogo francés— «su firmeza de carácter poco común y la legitimidad surgida de su iniciación chamánica hacen de él rápidamente un portavoz muy escuchado de la causa yanomami (23³)».

En poco tiempo sale del anonimato y se hace visible en Brasil, en el Brasil brasileiro, y en el mundo mundial. En fotos que ilustran el volumen lo vemos hablando ante el parlamento brasileño, ante la asamblea de las Naciones Unidas, posando junto al secretario general de esta organización o al presidente de la República, así como escenas más turísticas, con la torre Eiffel, Stonehenge o la vista de Nueva York desde el

² Institución que en 1967 reemplazó al SPI.

³ La numeración entre paréntesis que aparece en todo este texto remite a la paginación de la edición de bolsillo del libro de Kopenawa y Albert publicado en 2014.

Empire State a sus espaldas. Se ha convertido hasta en un atractivo turístico: David Beckham y el rey de Noruega, entre otros, lo visitaron en su aldea; se le empieza a dar el nombre de Dalai Lama de la selva. Ha llegado él; ha llegado su palabra. Ya veremos cuál es ésta.

Como veremos ahora quién es Bruce Albert, no ya desde las breves líneas del prefacio, sino desde las más desarrolladas del postfacio: un hombre algo mayor que su interlocutor yanomami, criado en las montañas del Rif, en Marruecos, que desde muy joven sintió la pasión por lo Otro, pasión alimentada en buena medida por los volúmenes de la colección de *Terre Humaine*, con *Tristes Tropiques*, el libro de Lévi-Strauss, a la cabeza.

Tras su retorno a París, comenzó en los primeros años setenta una licenciatura en Sociología y, movido por su pasión alterizante, viajó poco después a Colombia donde tuvo su primer contacto con indios. En un primer momento, esos indios en poco o nada le parecieron diferentes de los campesinos pobres que ya había visto, pero pronto su viaje se vería recompensado por una experiencia singular. Albert (699) nos cuenta lo que podríamos llamar una ‘escena original’ que, como tal, ha marcado toda su trayectoria, su relación con Davi Kopenawa, la producción de este libro. A la mañana siguiente a su primera noche en una aldea india, en la que no había sido objeto de ninguna atención por parte de sus habitantes, hubo una aparición:

Al alba, un anciano en harapos, con el rostro cubierto por una máscara de dibujos de un bermellón brillante, apareció de repente a mi lado. Con una sonrisa apacible me tendió una calabaza con pescado cocido y una galleta de mandioca. Ese gesto de generosidad muda y la elegancia magnífica de ese rostro pintado (...) me emocionaron profundamente. Su enigma fascinante se grabó de inmediato en mí como el desafío de otro saber (de un saber otro), a la vez próximo y dolorosamente inaccesible, imagen que casi podía tocar sin poder comprender.

Como se sigue de su propio relato, lo que le provocó esa conmoción vital e intelectual no fue su primer encuentro con los indios. Esa escena podría haber sido producida en otro momento anterior o posterior a la aparición del anciano; hay, por así decir, una cierta elección, no necesariamente consciente, cuya arbitrariedad podría ser correlativa a su fuerza literaria, pero es su escena, nadie puede negar su coherencia con su accionar posterior, con este mismo libro.

Albert no escatima información sobre la factura de este libro. Su base son muchas horas de registro magnetofónico de la palabra de Kopenawa en lengua nativa, algunas realizadas a solas por el propio chamán; otras, la mayoría, realizadas entre 1989 y 2000 con Albert. Un segundo momento fue la transcripción de las grabaciones, empleando una grafía puesta a punto por el investigador⁴. Luego vino la etapa de la indexación de ese material y, finalmente, la construcción de los capítulos siguiendo

⁴ Supongo que para los especialistas en el tema sería de enorme valía contar con la versión vernácula. Imagino que Bruce Albert podría encontrar la manera de colgarlo en la red o cosa similar. Sé que la comparación es más que odiosa, pero la carencia señalada me recuerda una semejante en *Dieu d'eau*. Es curioso, por otra parte, que Malaurie, en su prólogo a *La chute du ciel*, para identificarlo con otras muestras de lo que llama ‘reservas de la historia’, haga referencia al libro de Griaule («uno de los panteones del pensamiento mítico»), ignorando todas las críticas desmitificadoras que han caído sobre él desde hace décadas.

los ejes temáticos elegidos, y el montaje del texto final, siempre con la acción conjunta del indio y el antropólogo. Por último, la traducción al francés y la intercalación de los centenares de notas redactadas por Albert. Se trata, como vemos, de un trabajo gigantesco movido por el propósito de establecer un canal por el que nos llegue a nosotros blancos lo que un indio yanomami, un chamán, un hombre sabio, quiere que nos enteremos (y no, como en la etnografía habitual, lo que nuestra curiosidad quiera satisfacerse entre los indios).

El libro está dividido en tres partes, cada una de ellas compuesta por ocho capítulos. La primera, *Devenir autre*, volverse otro, es una presentación de Kopenawa, de su condición de chamán, de su iniciación como tal, del sistema de creencias y prácticas del chamanismo yanomami. La segunda, *El humo del metal*, es la historia del contacto con los blancos. La tercera, que lleva el mismo título que el libro, *La caída del cielo*, es el testimonio de la lucha yanomami, de la lucha de Kopenawa.

LA TRAMA DEL BORDADO

El cielo puede caer en cualquier momento. El cielo ya ha caído en los inicios de los tiempos, llevando consigo a una primera humanidad, los ancestros que fueron convirtiéndose en animales. Dice Kopenawa, casi al comienzo de su alocución (66): «Es *Omama* que ha creado la tierra y la floresta, el viento que agita sus hojas y los ríos cuyas aguas bebemos». Este demiurgo, que no es un creador ex-nihilo, viene a la existencia tras esa primera destrucción junto a su hermano *Yoasi*, su contrapartida negativa, el introductor de la muerte entre los indios, que una y otra vez contraviene las intenciones de *Omama* y con quien son comparados los blancos. Kopenawa relata paso a paso las etapas de esta nueva creación: la nueva floresta, el cielo mejor anclado a la tierra para que no caiga, las montañas, el sol (la luna, por su parte, es obra de su hermano maligno), las nubes, la lluvia, los ríos...

La metafísica chamánica, la cosmología que desgrana Davi Kopenawa, es coherente con las visiones que se conocen hace tiempo por los trabajos de los antropólogos dedicados a la investigación de grupos indígenas amazónicos, lo que, bien o mal, ha dado en llamarse 'perspectivismo'. En síntesis extrema, se trata de la equivalencia ontológica de todos los seres —al menos, los seres vivos, y, en versiones más estrechas, los seres animados— que lleva a las metamorfosis entre distintos estados, metamorfosis que operan sobre dos ejes, uno temporal —los animales primigenios, la primera humanidad—, y otro sincrónico, el pasaje entre la apariencia y la realidad. Lo que se ve y lo que no se ve, quién ve y quién no ve, esas son las discriminaciones claves del pensamiento chamánico, de lo que Kopenawa ha contado a Albert y éste ha organizado, traducido y publicado para nosotros.

En este segundo eje, la duplicidad alcanza todo lo existente empíricamente, aparte de los seres vivos, desde las partículas de polvo o las cenizas, hasta los fenómenos atmosféricos o los accidentes geográficos: todo el mundo material tiene un duplicado espiritual, su 'imagen'. Pero no se trata, como ese término podría hacer suponer en su reminiscencia platónica, de un 'eidos', de una esencia ideal genérica por la que todos los jaguares se unificarían bajo la idea de jaguar. En el caso de la concepción transmitida por Kopenawa, a cada jaguar terrestre le corresponde un jaguar celestial:

los espíritus así tienden a infinito. Hay, además, otra duplicidad: los seres humanos tienen dobles animales (perros de floresta para los hombres; para las mujeres, águilas harpías), que viven muy lejos y que pueden ser muertos por miembros de comunidades desconocidas:

Entonces, si cazadores lejanos los flechan, su herida llega hasta nosotros y puede matarnos en nuestra propia casa. Es así. Nuestro verdadero interior se encuentra allá, a mucha distancia de nuestra piel que está presente sola, extendida en nuestra hamaca (215).

Los chamanes envían entonces a sus *xapiri* (espíritus) para socorrer al doble animal herido. Espíritus, como el del viento tormentoso, que desbandará a los cazadores, como los de unos rapaces que los atacarán, como el de monos que esconderán al animal herido, o como el de los monos araña que arrancarán la punta de flecha de su cuerpo. Otro espíritu llevará esta punta al cuerpo del chamán que, ante los ojos de todos, lo escupirá para finalizar su acción terapéutica.

Los chamanes no son sólo agentes de cura, o, mejor, son agentes de cura porque tienen la posibilidad de ver lo que para los hombres comunes es invisible, porque es por ellos que se articulan todos los planos de la realidad, terrestre y espiritual. Además, mantienen el cielo sobre la tierra y su desaparición vendrá junto al desfondamiento final del cielo y la muerte de la humanidad. Los espíritus los consideran sus padres, ya que les proporcionan alimento, la *yãkoana*, el alcaloide que los chamanes deben aspirar para iniciar su trance.

El candidato a chamán no puede consumir ese alcaloide por su cuenta; necesita que un chamán experimentado se lo introduzca por la nariz con una cánula, operación por la que el maestro traspasará algo de su saliva al neófito, imprimiéndole así su sello propio. Pero además, los primeros espíritus que se aproximen al neófito serán provistos por el veterano, que le cederá una parte de lo que a la altura de su carrera será un patrimonio espiritual enorme.

Kopenawa narra con todos sus pormenores y de una manera muy sensorial, la experiencia de su iniciación, dolorosa, dramática, al borde de la muerte. Un detalle que da el tono: los espíritus nuevos, al llegar junto al iniciado (a su imagen ideal) lo descuartizan:

Quando llegan nos hieren y parten nuestro cuerpo. Seccionan nuestro tronco, los bajos del cuerpo y la cabeza. Nos cortan la lengua y la echan lejos (...). Nos arrancan los dientes que les parecen sucios y cariadados. Se desembarazan de nuestras entrañas, llenas de residuos de carne que les asquean. Entonces reemplazan todo esto por la imagen de sus propias lenguas, dientes y vísceras. Es así que nos ponen a prueba. (...) Es verdaderamente horrible. Uno se siente despellejado, desgarrado por un dolor agudo y penetrante (173-175).

La pureza radical de los *xapiri* exige que quienes pretendan ser chamanes mantengan también una pureza extrema: sexual, ya que los espíritus detestan tanto el olor a pene como el de las prendas femeninas; y alimenticia, el chamán tiene vedada la carne de caza y los productos de los jardines. Este ascetismo, junto al miedo a experiencias tan feroces como la que antes he citado, además de las visiones terroríficas producidas por la proximidad de los *xapiri*, son algunas de las razones que alejan a los jóvenes yanomami de la práctica chamánica. Los chamanes se alzan, pues, como una élite en contraposición con la mayoría, con el común de la gente, frente a la cual Kopenawa no esconde cierto tono despectivo.

El joven chamán va a ir adquiriendo con el tiempo más y más espíritus de todo tipo que necesitan una morada, una casa de *xapiri*, inicialmente ubicada en el pecho del chamán y después trasladada al cielo. Esa casa, en la que cada tipo de espíritu debe habitar una celda particular, está construida con troncos gigantes (con sus imágenes, claro está), y se levanta piso tras piso hasta superar los altos edificios que Kopenawa ha visto en las ciudades que ha visitado.

Todo separa a los *xapiri* de humanos y demás correlatos terrestres. Todo en los espíritus es hermoso, puro, limpio; hasta sus ventosidades huelen de maravilla. El suelo por el que caminan es un pavimento espiritual propio, exclusivo de ellos. No podrían desplazarse sobre la tierra común «demasiado sucia, cubierta de restos y mancillada por excrementos» (125). *Omama* ha dispuesto un suelo particular para los *xapiri*, formado por una infinidad de objetos preciosos, resplandecientes, transparentes pero sólidos, que parecen hechos de vidrio por el brillo con que relucen; son ‘espejos’, pero no para mirarse, sino para brillar (Albert, en nota, explica la diferencia entre el vocablo yanomami empleado y el que designa a los espejos industriales traídos por los blancos a partir de la década de los cincuenta). Ese suelo de los *xapiri* está adornado por dibujos que asemejan la piel del jaguar y por líneas idénticas a las pinturas corporales yanomami, y recubierto por plumillas blancas. Este suelo especular, sobre el que los *xapiri* danzan para los chamanes, cubre toda la floresta.

Los sueños de los indios no son como los de los blancos⁵. Esa relevancia onírica está muy marcada en todo el libro, más que nada en esta primera parte, conformada por un lenguaje que parece extraído de sueños, unas imágenes que recuerdan a la Alicia de Lewis Carrol. Un solo ejemplo:

Los cantos de los *xapiri* son tan numerosos como las hojas de palmera que recogemos para cubrir el techo de nuestras casas y hasta más que todos los blancos juntos. Es por eso que sus palabras son inagotables. *Omama* ha plantado esos árboles de cantos en los límites de la floresta, allí donde la tierra tiene fin y donde están anclados los pies del cielo sostenido por los espíritus armadillo gigante y los espíritus tortuga. Es desde allí que distribuyen sin descanso sus melodías a todos los *xapiri* que acuden a ellos. Son grandes árboles, ornados de plumillas brillantes de una blancura enneguecedora. Sus troncos están cubiertos de labios que no cesan de moverse, unos encima de los otros. Estas bocas sin cuenta dejan escapar cantos magníficos que se suceden sin fin, tan innumerables como las estrellas en el pecho del cielo. Sus palabras no se repiten jamás. En cuanto uno de ellos acaba, otro lo sucede (116-117).

El texto mantiene este tono poético de una manera continua, lo que con frecuencia hace extenuante su lectura. Tono poético, al mismo tiempo que de una extrema minuciosidad barroca; veamos otro ejemplo, la descripción de la danza de los *xapiri*:

Cada uno se desplaza y canta a su manera. Están ataviados como invitados, el cuerpo recubierto con annato (*un colorante vegetal*) anaranjado y ornado por dibujos negros, sus brazaletes con la pesada carga de plumas de la cola de papagayos rojos y con los cabe-

⁵ «(...) somos nosotros, los Modernos, que, al adentrarnos en el espacio de la exterioridad y la verdad —el sueño—, sólo conseguimos ver reflejos y simulacros obsesionantes de nosotros mismos, en lugar de abrirnos a la inquietante extrañeza del comercio con la infinidad de agencias, al mismo tiempo inteligibles y radicalmente otras, que se encuentran diseminadas por el cosmos» (Viveiros de Castro 2015: 33).

llos cubiertos de plumoncillos de una blancura rutilante. Danzan en una luz resplandeciente, moviendo con gracia pequeñas palmeras de filamentos de un amarillo brillante. Entonan sin pausa, los unos tras los otros, cantos melodiosos. Soplan animosamente en delgadas flautas de bambú y lanzan gritos de alegría. El ritmo poderoso de sus pasos golpea el suelo con una pisada sorda. En el tumulto y la luz reluciente, su tinte de annato desprende un perfume embriagante. Luego, de repente, vuelve el silencio (172).

EL ENCUENTRO FATÍDICO

«Antes los blancos no existían». Así comienza la segunda parte del libro, destinada a mostrar las consecuencias de la llegada de éstos al universo yanomami. Consecuencias funestas que no han tenido compensación en las ollas o machetes que el comercio con los blancos hayan traído. Ni siquiera se puede decir que los objetos de metal sean una invención de los blancos: *Omama* poseía el metal, los indios se apoderaron de las piezas que éste había abandonado en la floresta.

Pero además, ollas y machetes vienen junto a enfermedades, y las enfermedades acaecidas por ese contacto no sólo producen una mortandad de la que no había memoria, sino que perduran en el destino post-mortem: «(...) cuando alguien perece de una enfermedad de blancos, afecta hasta a su espectro que llega a la espalda del cielo con la fiebre. ¡Su soplo de vida y su carne se contaminan hasta allí!» (275).

La perturbación en la vida indígena es aún más profunda y radical; es una alteración definitiva, disolvente⁶. Los blancos permean la vida indígena como una amenaza múltiple, ya por los males obvios cuya presencia implica, ya por los supuestos bienes; por una razón o por la otra, por mal o por bien, siempre ocupan la cabeza de los indios, son la palabra ajena que quiebra la soberana autonomía de la que los indios disfrutaban en el pasado:

Los antiguos para nada pensaban en esas cosas de los blancos. Hoy en día, nuestros ojos y nuestros oídos apuntan muy a menudo lejos de la floresta, a otros y no a los nuestros. Las palabras sobre los blancos son un obstáculo para las nuestras y las enmarañan de humo (280).

Si los blancos llegasen a desaparecer, si dejasen de destruir la floresta, volvería el silencio de antaño y se apaciguaría el espíritu de los indios. Pero eso no ocurrirá; los blancos han llegado para quedarse. Aunque también ellos han sido producto de 'la fábrica de *Omama*', que los ha engendrado después que a los yanomami, empleando sangre que los indios derramaron en las reyertas que siguieron a una fiesta (cf. nota 6). La lengua que hablan, sin embargo, no les ha sido enseñada por *Omama*, como ocurre con la de los indios, sino por el espíritu de la abeja; es por eso que tiene un sonido tan horroroso («palabras tan feas como torcidas»).

⁶ La imagen que Kopenawa da de la existencia indígena anterior a la llegada de los blancos no es, sin embargo, demasiado idílica. Un punto en el que el chamán se detiene es el de los intercambios entre aldeas, reuniones festivas en las que los indios se engalanan con plumas de todo tipo de ave, pintan su cuerpo con hermosas líneas, comen manjares en abundancia, consumen sus bebidas preferidas... Pero estas celebraciones, en las que son frecuentes las relaciones sexuales ilícitas, pueden terminar en violencia, venganzas y actos de canibalismo a su vez vengados.

Este es el punto de partida, el marco ideológico, de esta segunda parte de *La Chute...*, que, en tono algo más objetivo, se dedica a narrar las andanzas de Davi Kopenawa, desde que —por un acto de hechicería— quedó huérfano siendo un bebé. La infancia le ha dejado recuerdos muy preciados de juegos en los que los niños imitaban a los adultos, ya en la caza y en la pesca, ya en danzas, fiestas y riñas. El modelo era la conducta de sus mayores, no de los blancos, como es el caso de los niños yanomami actuales, fascinados por el mundo blanco, jugando a la pelota o con avioncitos que ellos mismos construyen. «No escuchábamos ni el ruido de las radios ni el de los magnetófonos. Nuestros oídos no prestaban atención más que a las palabras de los nuestros y a las voces de la floresta» (300).

Tenía pocos años la primera vez que vio hombres blancos llegando a su aldea y provocando el pánico de las mujeres que escondieron a sus hijos para que los intrusos no los raptasen; la primera impresión que tuvo el niño Kopenawa fue el miedo y la 'fealdad espantosa' de los indeseados visitantes a los que entrevió desde donde lo había escondido su madre. Los mayores de la comunidad, sin embargo, estaban muy satisfechos de esta llegada que les prometía el acceso a machetes, cuchillos y otros bienes tan deseados, tan escasos hasta entonces. No sospechaban que tiempo más tarde los blancos vendrían a extraer oro o a introducir ganado, a desapropiar a los indios de sus tierras y, en última instancia, de sí mismos.

Ante todo, trajeron 'el humo del metal' que salía de las cajas de madera en las que venían machetes, cuchillos, paños de algodón, «volutas de un fino polvo perfumado (...) olor penetrante que se propagaba por doquier» (308), origen de enfermedades que mataron y mataron a tantos indios. «De hecho, todos los objetos de los blancos golpeaban a nuestros ancianos con su poder de enfermedad: los machetes, los tejidos, los papeles, los cigarrillos, los jabones o las cosas de plástico» (310).

Y los blancos, otros blancos, también trajeron la palabra de su Dios, de *Teosí*; eran los misioneros de la *New Tribes Mission*, que llegaron a la zona en 1958. Cuesta entender su éxito entre los yanomami⁷, más aún cuando su prédica atacaba todas las actividades indígenas más placenteras (del mascado de tabaco al fornicio ilegítimo, de las risas a la ingesta de *yákoana*: «arderéis en el infierno»), combatía la práctica de los chamanes, e identificaba a los *xapiri* con demonios.

Kopenawa, tanto tiempo más tarde, parece rebelarse contra la ingenuidad de los suyos, la propia ingenuidad, explicable, dice, por el temor a los blancos («en esos tiempos éramos muy dóciles; nos amoldábamos a todo lo que nos decía la gente de *Teosí*»), porque los yanomami «estaban inquietos al escuchar esas palabras desconocidas»: *Teosí*

⁷ Nos cuesta entender a nosotros, claro está. Y cuesta aún más cuando en la narración de Kopenawa nada se dice de la reinterpretación yanomami de la prédica evangélica, de la manera en que la manipularon a partir de sus propios códigos. Es difícil creer que los indios fuesen una 'tabula rasa' que absorbiese la doctrina sin más. Pedro Pitarch (1996), en su investigación sobre los indios tzeltales del sur de México, muestra con mucho detalle la dinámica del 'alma tzeltal' y las distintas versiones de la doctrina cristiana. Uno de los elementos destacados es que entre estos indios rara vez se produce lo que podría llamarse una auténtica conversión:

Dejando de lado el reducido número de autoridades religiosas católicas y evangélicas (con inquietudes e intereses fuera de lo común [...]), puede percibirse el mismo desinterés generalizado por la geografía moral cristiana —el eje vertical cielo/infierno—, igual despreocupación por la salvación del alma y parecida incompreensión de la narrativa bíblica (idem: 210).

—Dios—, *Satanasi*, *Sesusi* —Jesús— (325), pecado, infierno. La violencia verbal de los religiosos consiguió que los propios chamanes se «volvieran perplejos y ansiosos. Entonces, uno tras otro, rechazaron a sus espíritus que huyeron» (326).

La subordinación de los indios a los misioneros iría a deteriorarse; el testimonio de Kopenawa se dedica a narrar este proceso y sus palabras se vuelven más densas, más pegadas a la materialidad de los hechos, relatados con toda minuciosidad. La aparición de nuevos misioneros —un brasileño, Chico, y un canadiense, Kixi— que ya no creen necesitar de las buenas maneras y la generosidad que los primeros habían mostrado y que actúan de manera prepotente y agresiva, al mismo tiempo que los yanomami responden a su manera: maltratos verbales por parte de los blancos, algún robo y brotes de violencia física por parte de los indios. Y junto a esto, una epidemia de rubeola, traída por la hija de un misionero, que diezma a la comunidad, y que es interpretada como un acto de hechicería. Las conversiones, que habían sido múltiples en un comienzo, se desmoronan con toda rapidez⁸.

«Las palabras de *Teosi* pertenecen a los blancos» concluye Kopenawa de su experiencia con los misioneros (353), palabras que «sólo conocen la amenaza y el miedo». De todas maneras, el narrador parece necesitar de una integración del Dios cristiano en la configuración espiritual que la primera parte del libro había tejido. En síntesis, *Teosi* sí existe y entró en confrontación con *Omama*. Se mataron entre sí, y el fantasma de *Teosi* fue a vivir al otro lado del cielo, sobre la tierra de los blancos («La imagen de *Teosi* quizás cuide a los blancos; ellos deben saberlo»), mientras que el espectro de *Omama* permaneció sobre los indios y cuida de ellos y de la floresta. Pero hay más; como una especie de resarcimiento simbólico, para Kopenawa el Dios de los blancos se equipara a la imagen más maligna del panteón yanomami:

(*Las palabras de Teosi*) no nos han traído más que a los espíritus de la epidemia que se han comido a nuestros ancianos y todos los seres maléficos que desde entonces nos queman con sus fiebres y nos devoran el pecho, los ojos y el vientre. Es por lo que, para nosotros, *Teosi* es más bien el nombre de *Yoasi*, el hermano malo de *Omama*, el que nos ha enseñado a morir (355).

Cabe pensar que la animadversión de Kopenawa contra *Teosi* y los difusores de su palabra sea aún más fuerte porque en algún momento el mensaje salvacionista llegó a tocarlo, como él mismo admite. Fue en su infancia, entre los 7 y los 12 años —el cálculo es de Albert— en los que por ellos aprendió a leer y escribir en su lengua y participó de su actividad predicadora [«estaba contento de ser considerado como uno de ellos» (359)]. Pero, con el tiempo, se cansó de que los misioneros lo atosiga-

⁸ Las notas de Albert reproducen artículos de la prensa de *New Tribes Mission* que dan testimonio en primera persona de la experiencia misional, lo que permite al lector tener la visión de ambas perspectivas. Uno de estos es el relato de la ruptura de Roberto, el padrastro de Kopenawa, con los misioneros:

Roberto ha venido a una reunión de oración matinal y ha anunciado que se alegra de anunciar que la hechicería es el bien, que Dios no existe, que los americanos son unos mentirosos y nos avisa que vuelve a sus antiguas costumbres y que iba nuevamente a hacerse realmente feroz. Ha concluido que piensa que ahora todos vamos a partir. Después se ha ido de la reunión incitando a todos los chamanes a volver a sus actividades (...). Un buen número de jóvenes también han dejado de asistir a las reuniones de oración (897, nota 58).

sen con monsergas sobre su conducta. La muerte de su madre y de su tío, además, lo hicieron sentirse solo, desamparado en la comunidad [«estaba con frecuencia triste o colérico» (360)]. Debía partir, abandonar la casa, incluso la floresta. Y partió, con la ambición de convertirse en un blanco.

Blanco, sí, pero ya no ‘imitador de *Teosi*’. Se instaló para realizar trabajos domésticos en un puesto de la FUNAI, cuyos funcionarios mantenían intensas relaciones de intercambio (artículos manufacturados por pieles) con la gente de su aldea, a los que protegían de las incursiones de otros blancos y a quienes suministraban medicamentos. Al poco tiempo se contagió de tuberculosis y el jefe del puesto lo llevó en un demorado viaje hasta Manaus para que tuviese atención médica en un hospital donde estuvo internado un año. No sólo se pudo curar, sino también lenta, trabajosamente, fue aprendiendo a comunicarse en portugués.

Al salir del hospital, sin embargo, se había diluido su sueño de convertirse en un blanco. Los objetos que al comienzo tanto había ansiado, camisas, zapatos, motores de lancha, dejaron de obscurecer su espíritu. Se dio cuenta, como ahora repite a los jóvenes yanomami, de que el destino del indio que abandona la floresta lleva al aguardiente —la *cachaça*—, al olvido, al obscurecimiento del espíritu, a la muerte. Decidió, entonces, volver a su aldea. Adiós a los coches (¡lo que le costó darse cuenta de que se movían por ruedas que giraban y no por pies que corrían!), adiós a las multitudes (los blancos debían estar copulando todo el tiempo), adiós a los aviones gigantes, tanto mayores que los pequeños Cesna de los misioneros...

Al tiempo de estar en su aldea, un blanco, Chico, el brasileño que años antes había sido uno de los misioneros que con su arrogancia había malogrado la relación con los yanomami, se presentó allí; trabajaba ahora para la FUNAI y estaba reclutando indios para llegar hasta unos yanomami hostiles a todo contacto con los blancos; el padrastro de Kopenawa, este mismo y un puñado más aceptaron la solicitud. La expedición no tuvo ningún éxito, pero sirvió para que Kopenawa conociera la aldea de donde saldría su futura esposa.

Una vez más Kopenawa quiso ir a tierra de blancos; recaló en Manaus, en casa de los padres de Chico. Para sobrevivir, necesitaba «esas viejas pieles de papel que ellos llaman dinero» y realizó diversos trabajos menores hasta que, gracias a Chico, consiguió reanudar su relación con la FUNAI; ahora, debido a su dominio del portugués, obtuvo empleo como intérprete y volvió con Chico a la floresta. Idas y venidas, epidemias por todos lados, construcción de un par de puestos para la FUNAI; finalmente, choque con Chico que recelaba de Kopenawa a causa de una muchacha yanomami con la que el blanco se había casado.

Regresa a Manaus y la FUNAI lo envía a trabajar a otro puesto, pero enseguida lo destinan a una aldea de un grupo de indios con los que casi no puede comunicarse ya que hablan una lengua distinta. Más tarde se le dan otros destinos, también con indígenas de otras etnias. Su malestar va en aumento y vuelve a Manaus, donde los agentes de la FUNAI deciden ponerlo a estudiar para ‘monitor de salud’: «Me puse a aprender cómo hacer tragar los medicamentos, hacer vendajes y poner inyecciones» (389). Sin embargo, no llegó a obtener el diploma; tenía problemas para manejarse en portugués y no sabía leerlo. Además, el jefe de la FUNAI en Manaus no lo quería y terminó despidiéndolo. Volvió entonces a su aldea.

Otros blancos aparecieron, esta vez un grupo de lucha contra la malaria; Kopenawa

los acompañó en su travesía por la floresta y finalmente fue con ellos a la capital de Roraima, una pequeña ciudad tranquila en esos tiempos en los que «no había ladrones y los blancos no se mataban entre ellos» (391). Todo cambiaría con la llegada de los buscadores de oro.

Aunque él quería seguir trabajando con «la gente de la malaria», los funcionarios de la FUNAI le obligan a que volviese a trabajar con ellos⁹. Se dirige con su jefe a un nuevo puesto, en la época sólo una choza para colaborar en la construcción de una ruta que iría a atravesar la zona. «Allí», dice Kopenawa, «donde viven los Yanomami que nosotros llamamos *Yawari*». Y continúa: «Son ellos quienes, los primeros, vieron a los blancos arrancar el suelo de la floresta con sus enormes tractores para abrir esa ruta» (395).

Este punto, la mitad geográfica del libro, es, pienso, el nudo de la tragedia yanomami, de la tragedia indígena, de la tragedia amazónica, al menos, de su narración: los bulldócer, esos monstruos mecánicos apestando a gasolina quemada que destruían todo lo que tenían por delante, surgieron ante la mirada desnuda de los habitantes de la floresta para despojarlos de todo. La alteridad más radical se revelaba a los habitantes de la selva como la alteridad más destructiva. Por más que Kopenawa, un muchacho de 20 años en la época, se diera cuenta de lo que estaba ocurriendo, de las consecuencias de lo que estaba ocurriendo, no estaba todavía en condiciones de salir en defensa de la floresta.

Mientras tanto, continúa con su labor en la FUNAI y colabora con la construcción de un nuevo puesto pensado para convertirse en un «frente de atracción» de diversos grupos; el jefe de Kopenawa soñaba con convertirlo en una «colonia agrícola indígena» (911, notas 3 y 4). En ese mismo tiempo se casa, aunque se ve obligado una y otra vez a dejar a su mujer en el puesto para realizar distintas expediciones de reconocimiento; valora su labor de intérprete: ayudaba a los demás yanomami que no hablaban portugués ni sabían actuar frente a los blancos. Sin embargo, con el tiempo los blancos dejan de necesitar su mediación con tanta frecuencia, sus viajes disminuyen y puede permanecer más tiempo con su gente.

El delegado de la FUNAI en la región, con el que Kopenawa se había entendido bien, es reemplazado por una seguidilla de otros funcionarios que detestaban la vida lejos de la ciudad y de sus familias, mucho menos competentes y muy autoritarios en su trato con los indios. Tras varios cambios, la FUNAI nombra al propio Kopenawa, que permanece cinco años en ese cargo hasta ser destituido por sus protestas. Comenzaba entonces una nueva etapa en su vida, la que da origen a este mensaje suyo.

Las autoridades formulan en ese momento un proyecto de dos filos; uno, la demarcación de las tierras yanomami con la prohibición de que los blancos entrasen en ella; dos, el desmembramiento, dentro de esa «tierra yanomami», de «un archipiélago de 21 reservas separadas» (914, nota 31). La advertencia de esa amenaza proviene de un nuevo actor en la floresta, un grupo de blancos que habían conformado la Comisión proyanomami, en la que se encontraba Bruce Albert. «Davi», le dicen en un encuentro, «debes defender tu floresta ya que, si tú no lo haces por ti mismo, los blancos vendrán a trabajar en ella cada vez más y muchos de los tuyos todavía morirán» (426).

Decide, entonces, propagar su palabra por doquier, avisando a los blancos lo que significa la llegada de intrusos a la floresta: «Me puse a viajar para contar a todos los

⁹ El estatus legal de los indios era el de menores dependientes de la FUNAI.

blancos cómo los buscadores de minerales transformaban nuestros ríos en lodazales y ensuciaban la floresta con humos de epidemias» (426). No es el único¹⁰; otros indios también se despliegan con la misma intención, pero Kopenawa no va a quedarse callado y dejar que sean otros los que defiendan sus derechos.

Es en este momento que realiza su iniciación como chamán. En sueños o bajo los efectos de la *yákoana* —el alcaloide que permite el contacto con los espíritus— lo asaltan los mismos pensamientos obsesivos que en vigilia: los blancos van a acabar con la floresta, van a convertirla en instrumento de producción, sea de cultivos, sea de minerales; convertirán la floresta en espectro, como ya han hecho con su propia tierra. Y es la relación chamánica con los espíritus lo que despierta a los indios de una visión ingenua por la que suponen que la floresta es infinita. No lo es, muestran los *xapiri* que ven todo desde las alturas; no lo es, y las visiones chamánicas enseñan «los rastros calcinados y los trazos de las talas que la rodean por todas partes» (432):

Si no supiéramos nada de los *xapiri*, tampoco conoceríamos nada de la floresta y seríamos tan desmemoriados como los blancos. No pensaríamos en defenderla. Los espíritus temen que los blancos devasten todos los árboles y los ríos. Son ellos quienes dan sus palabras a los chamanes. Permanecen a nuestro lado y son los primeros en combatir para salvaguardar nuestra tierra (433).

Primero habían llegado los funcionarios del gobierno, tras ellos los misioneros, más tarde los ganaderos y agricultores. Todos fueron dañinos, pero ninguno como los últimos en invadir la floresta, los *garimpeiros*, los buscadores de minerales que todo lo destruyen, que todo lo contaminan, que matan no sólo por el contagio de enfermedades, sino por sus armas de fuego. Incontrolables, de número siempre creciente, impedir su acceso a la floresta no es fácil, ni siquiera con la colaboración de la policía federal, desbordada por la afluencia de las bandas de miserables brasileños movidos por la fiebre del oro, que desvían el curso de los ríos y los envenenan con el mercurio que emplean para tratar el mineral de oro, que destrozan la tierra con sus máquinas, que derrumban árboles, que provocan la huida de la caza; y tantas cosas más.

La violencia de los *garimpeiros* se nos vuelve patente en un relato largo, metódico y encolerizado de una serie de encuentros entre los intrusos y los indios con el saldo de varios muertos de ambos lados: «Comprendí hasta qué punto los blancos que quieren apoderarse de nuestra tierra son seres maléficos» (453). Pero la violencia iba más allá de los asesinatos o de la destrucción del entorno; llegaba al propio espíritu yanomami. En las comunidades a las que los invasores habían conseguido doblegar, los sobrevivientes se convertían en mendigos irrisorios de los invasores blancos: «Sólo habían sobrevivido algunos huérfanos de pensamiento perdido que mendigaban comida y ropa a los *garimpeiros*» (455).

¹⁰ Kopenawa, hay que recordar, es uno entre varios jefes indios que han logrado atraer la atención nacional e internacional sobre los graves problemas indígenas. Un par de ejemplos. El *xavante* Juruna, ya fallecido, que alcanzó la representación parlamentaria por el PDT, el partido de Brizola y de Darcy Ribeiro, recorrió décadas atrás Europa con una prédica similar a la del chamán yanomami. El *kaiapó* Raoni, con sus documentales, su amistad con Sting, sus visitas al presidente francés y al Papa, también publicó un libro, con la ayuda de un cineasta poco conocido, pero no alcanzó la resonancia académica de *La chute...*

Kopenawa encabeza la reacción yanomami para expulsar a los garimpeiros y se gana la animadversión de éstos. El joven chamán en sus sueños ve a sus enemigos tratando de emplear artes mágicas para doblegarlo:

Los veía indicar mi nombre a esos hechiceros de ciudad, los *rezadores*, que como nosotros los chamanes poseen seres maléficos. (...) Entonces, veía los espíritus agresivos de esos rezadores dirigirse hacia mí en helicópteros. Me amenazaban y querían matarme (461).

Los *xapiri*, sin embargo, velaban por el chamán y batallaban contra los seres maléficos enviados por los *rezadores*, tanto más débiles: los desorientaban, los dejaban a oscuras, los despellejaban, los sodomizaban «para hacer explotar sus entrañas» (463); terminaron por encerrarlos en un tejido metálico provisto por *Omama* y ponerlos en fuga. No obstante, una y otra vez vuelven para atacarlo en sueños y hacer de él un cobarde.

Los peligros que amenazaban a Kopenawa no eran sólo espirituales. En ese tiempo, unos pistoleros asesinaron a Chico Mendes, el líder sindical de los recolectores de caucho cuyas reivindicaciones contravenían los intereses de los demás blancos; la hostilidad que el yanomami sentía en su contra cuando llegaba a algún poblado de los blancos hizo que tomara todo tipo de precauciones. El riesgo mayor, no ya para Kopenawa, sino para la floresta y para todos los yanomami, era que éstos fueron seducidos por los bienes traídos por los blancos. ¿Para qué cazar, para qué plantar ñames, si el arroz o las conservas de carne que cargaban los aviones son deliciosos?

Su pensamiento se oscureció frente a la belleza de las grandes hamacas, de las marmitas de metal y de los fusiles de caza de los blancos. Dejaron hasta de ocuparse de sus hijos y permitieron que los *garimpeiros* tomaran a sus mujeres. Su pensamiento sólo estaba ocupado, a lo largo del día, por el lenguaje de las mercancías (468).

Nada de lo que los blancos puedan traer, sin embargo, vale lo que se llevan o lo que destruyen. «Es por eso que debemos negarnos a ceder nuestra floresta. No queremos que se torne una tierra árida cortada por pantanos embarrados» (470). Pero hay algo más hondo; lo que se llevan, lo que los blancos vienen a buscar destruyendo, contagiando, ensuciando... no debe ser llevado o, mejor, debe quedar donde está, no porque su sustracción prive a los indios de un patrimonio atesorado, sino por todo lo contrario, porque es algo que debe permanecer donde estaba, enterrado para siempre, para que el mundo no enferme. Minerales y petróleo «son cosas maléficas y peligrosas» (472) que *Omama* al comienzo de los tiempos «había decidido esconder bajo el suelo de la floresta para que nadie pueda tocarlos». Y todavía hay más: cavando y cavando, los blancos amenazan con «arrancar las raíces del cielo que se mantienen en su sitio por el metal de *Omama*» (478). En cosas como ésta los blancos no piensan; es propósito de Kopenawa que escuchen el mensaje de advertencia de la catástrofe.

KOPENAWA ENTRE LOS BLANCOS

Los indios no sueñan como los blancos, habíamos visto; tampoco hablan como ellos. Entre los yanomami hay distintas hablas como distintos emisores legítimos, tiempos y espacios en los que éstas pueden ser emitidas, desde las largas conversaciones multi-

direccionales de los jóvenes hasta la palabra que cierra la jornada, pronunciada por los ancianos, dedicada a animar a la comunidad con arengas y a evocar los tiempos de los ancestros. El joven Kopenawa debe superar sus reparos a saltar por encima de este código para poder hablar a los ancianos del grupo y advertirles, él que ya ha viajado y conocido otras tierras, sobre los peligros encerrados en los objetos traídos por los blancos. Esos avisos fueron aceptados, pero no se le concedió automáticamente el derecho de arengar al grupo, que sólo adquirió con el tiempo y el sostén de su suegro.

Así llegó el momento en que los propios ancianos pidieron a Kopenawa que dirigiera esas prédicas a los blancos, ya que él podía hacerlo en portugués, y atrajeron sobre él diversos espíritus para ayudarlo: los de los ancestros de los blancos, el de la abeja —que les brindó su lengua—, el de un cazador que intercambiaba pieles por fusiles. Esos espíritus «colocaron en mi garganta su laringe de espíritu para que yo pudiera imitar el habla de los blancos» (510).

Comenzó entonces su vida pública, primero con asambleas de diversas etnias indígenas, de una de las cuales, en 1988, salió designado candidato por el *Partido dos Trabalhadores* a diputado de la asamblea constituyente, aunque no fue electo. La presión de los buscadores de oro en esos tiempos aumentaba día a día, y, para luchar contra esta invasión, Kopenawa llega a Manaos, a Brasilia, a São Paulo... La experiencia y la ira que sentía cada vez con más fuerza hicieron que su lengua se trabase menos, que sus discursos fuesen más persuasivos:

Muchos blancos comenzaron a conocer mi nombre y quisieron a su vez escucharme. (...) En esa época, hablé mucho en las ciudades. Pensaba que si los blancos podían escucharme, terminarían por convencer al gobierno de que no permitiese saquear la floresta. Es con este único pensamiento que me puse a viajar tan lejos de casa (515).

Las ciudades que fue visitando en esa misión suya no hicieron más que confirmarle su visión negativa de la vida de los blancos, de su mentalidad llena de humo y olvido. Los edificios, las calles y avenidas, los transportes, el ruido, la contaminación... todo es lo opuesto de la vida silvícola, la única que Kopenawa considera realmente digna de los seres humanos. Todos los artefactos urbanos son repugnantes, hasta aquellos que los blancos podrían considerar muestra de gran espiritualidad como los museos: «*(Exibir)* los cadáveres resecados y los objetos huérfanos de los primeros habitantes de la floresta no puede más que hacerme desgraciado y atormentarme. ¡Es en verdad mala cosa!» (573). No es sólo eso, la extrema desigualdad social que ha visto en las ciudades le resulta escandalosa:

No quieren saber nada de esas gentes miserables que, sin embargo, forman parte de los suyos. Los rechazan y los dejan sufrir solos. Ni siquiera los miran y se contentan de lejos de atribuirles el nombre de 'pobres'. (...) Me ha espantado ver cosa igual (577).

El estilo de vida de los blancos en sus ciudades es agobiante. Corren todo el día de un lado para otro, impacientes y con miedo de no llegar a tiempo, de perder el empleo, de que el dinero no les alcance; no obtienen felicidad alguna y envejecen pronto, sin cesar en su carrera hacia lugar alguno, guiados por el afán de poseer cosas. «No les queda más que morir solos y vacíos» (588). Los blancos dan pena.

La imagen que los blancos se han hecho de los yanomami es la de un pueblo belicoso que no hace otra cosa que matarse entre sí. Kopenawa acepta el que sea

costumbre yanomami la venganza entre grupos, pero los resultados letales de estas pequeñas guerras son limitados y siguen ciertas reglas de honor. Nada que ver con las guerras entre blancos:

Ellos (...) combaten en grandes números y usan balas y bombas que queman todas sus casas. Inclusive matan a mujeres y niños. Y no es por vengar a sus muertos, ya que no saben llorarlos como hacemos nosotros. Hacen la guerra simplemente por malas palabras, por una tierra que codician o por arrancar minerales y petróleo (593).

Los yanomami no entran en guerra movidos por razones materiales, sino por seres humanos, por el dolor que la muerte de un próximo ha provocado, dolor que sólo la represalia puede mitigar. Muertes reparadas con otras muertes no conducen, como podría parecer, a una escalada sin límites. Cuando los guerreros más fieros han sido abatidos, los hombres que quedan en los grupos contendientes son los menos belicosos y quieren establecer de una buena vez la paz. Es momento de que intervengan las mujeres de uno de los grupos y se dirijan al otro para invitarlo a una fiesta de reconciliación. Sin duda, un nuevo encuentro puede provocar otros conflictos, que serán a su vez objeto de nuevos resarcimientos, el circuito constante y controlable en el que se mueve la sociabilidad yanomami. «No somos nosotros los feroces», exclama Kopenawa (600), recordando las multitudes calcinadas por misiles y bombas en guerras llevadas a cabo por los blancos, de las que él se ha enterado por la televisión en sus visitas a las ciudades.

De todas maneras, las enemistades entre grupos yanomami en la actualidad quedan superadas por la amenaza de los blancos: «(...) nuestros verdaderos enemigos son los buscadores de oro, los ganaderos y todos aquellos que quieren apoderarse de nuestra tierra. Es contra ellos que nuestra cólera debe ser dirigida» (608-609). Esa cólera no se manifiesta con flechas, como entre indios, sino con palabras.

Palabras, sí, pero palabras que vienen de los *xapiri*, de los espíritus, que llegan al chamán mediante el alcaloide sagrado y que se transmiten como conocimiento que permanece renovado evadiendo el olvido. Palabras no escritas, porque la escritura es otro de los artefactos perversos de los blancos que:

no paran de fijar su mirada en los dibujos de sus discursos y de hacerlos circular entre ellos, pegados sobre pieles de papel. Así no escrutan más que sus propios pensamientos y no conocen más que lo que ya está en el interior de ellos mismos. Pero sus pieles de papel no hablan y no piensan. Simplemente están ahí, inertes, con sus dibujos negros y sus mentiras (612).

Los libros hechos con papel y tinta son productos de exacciones de la floresta. Éstos nunca serían adecuados para recibir el conocimiento de los chamanes, conocimiento que sólo se da en el sueño, el modo de estudio que los yanomami poseen y que les permite acceder a las realidades más profundas del mundo, a las más bellas y a las más terroríficas. De esos sueños provienen las palabras de Kopenawa. «Son estas palabras sobre las cosas que he visto en sueños las que intento explicar a los blancos para defender la floresta» (628).

Los habitantes de las ciudades nada quieren saber de lo que llaman naturaleza. Dicen que los indios son ignorantes, mentirosos; pero ellos, los blancos, sólo piensan en las mercancías. Creen que la floresta es oscura y enmarañada, llena de peligros.

Que los indios no la echarán de menos cuando ellos terminen de desbrozarla, que serán más felices comiendo el ganado que les darán. Pero los indios no comen animales domésticos, que les repugnan; se alimentan de peces, de animales silvestres, de frutos de la floresta, de lo que cultivan en sus jardines. Todo dado por *Omama*. «*Omama* ha sido, desde los primeros tiempos, el centro de lo que los blancos llaman ‘ecología’» (647).

Y no es hace mucho que los blancos hablan de ecología. Cuando entraron en contacto con los indios, sólo les interesaba conseguir pieles de jaguares y otros animales salvajes y no se les escuchaba ninguna palabra en defensa de la floresta. «Pienso que les ha dado miedo de haber devastado tanto los lugares donde viven». Chico Mendes, el dirigente de los recolectores de látex asesinado en 1988, es, según Kopenawa, quien en Brasil se encargó de propagar las ideas ecologistas. Era un blanco, pero criado en la floresta, que no destruía los árboles, sino que aprovechaba de ellos un poco de su savia¹¹. No era el único blanco que protegía la floresta; Kopenawa ya de joven conoció funcionarios de la FUNAI que expulsaban a cazadores furtivos, destruían su botín y liberaban presas. En las ciudades también empezaron a pronunciarse ‘palabras de ecología’, ¿no habrá sido *Omama* —se pregunta el chamán— quien se las transmitió?

La confianza en los blancos, sin embargo, no es automática: «Si los blancos se ponen ahora a hablar de proteger la naturaleza, no deben mentirnos de nuevo, como lo hicieron sus antepasados» (655). A que la conciencia ecológica de los blancos sea auténtica y a que se expanda a quienes todavía tienen su pensamiento cerrado es a lo que Kopenawa se ha dedicado todos estos años difundiendo su mensaje ciudad por ciudad. Cuando lo logre, sus viajes acabarán y dirá a sus amigos:

«No me llaméis tan a menudo. Quiero convertirme en espíritu y continuar estudiando con los *xapiri*. Sólo quiero hacerme más sabio». Me esconderé entonces en la floresta con mis antepasados para beber la *yákoana* hasta volverme muy delgado y olvidar la ciudad (658).

Una idea muy optimista; primero, por pensar que podría cumplir su tarea; segundo, por suponer que el destino de un chamán es tan benévolo. Esa especie de desliz está como sepultada en consideraciones muy diferentes. Las trabas para que los blancos cambien de actitud son muchas, y aparecen una y otra vez en la palabra de Kopenawa. Los chamanes, por su parte, están muriendo por las enfermedades traídas por los blancos, y sus espíritus están llenos de furia que cae sobre el mundo entero: «Los espectros de los antiguos chamanes y sus seres maléficos ya han comenzado a vengarse sobre tierras lejanas provocando sequías e inundaciones constantes» (671).

Pero las consecuencias son más graves, mucho más. El mundo está amenazado de muerte con la muerte de los chamanes. Son ellos, lo decía Kopenawa en la primera parte del libro (cf. *supra* 6), quienes mantienen seguros los soportes del cielo; su desaparición llevaría a su derrumbe, a la desintegración de toda existencia:

¹¹ Más allá de lo que hiciera o dejase de hacer Chico Mendes, no es fácil sostener una imagen idealizada de las consecuencias del aprovechamiento de esa savia, el caucho, entre los grupos indígenas amazónicos. Para echar mano de la obra de un etnólogo de otros tiempos, vale la pena ver la descripción de Darcy Ribeiro (1970: 67) sobre la disolución de los grupos tribales impuesta por la economía extractivista.

Es por eso que querría que los blancos pudieran oír nuestras palabras y soñasen a su vez con todo esto ya que, si los cantos de los chamanes cesasen de hacerse oír en la floresta no saldrán mejor librados que nosotros (664).

Hasta aquí, un rápido viaje por el libro de Kopenawa/Albert, un viaje lineal. Pero la visión del chamán yanomami no está sólo en el discurso continuo que el arte de Albert ha convertido en la larga ruta que atraviesa el libro; una y otra vez, las notas del antropólogo traen elucidaciones de los términos nativos y otras cuestiones que se me escapan a mí y a la mayoría de los lectores pero que esbozan otro libro, otros libros tal vez, donde se articula un denso universo del que sólo podemos vislumbrar destellos.

LA PALABRA NUESTRA, LA PALABRA DEL OTRO

He resumido en poco más de una docena de páginas la epopeya de Kopenawa tal como este libro nos la hace conocer. Dudo que esta sinopsis logre transmitir lo que exige del lector una trasposición enorme: la intuición, si esa es la palabra adecuada, de esa extrañeza radical que nuestro mundo blanco pueda representar para un otro tan otro como lo es un yanomami nacido hace más de medio siglo. Pero quizás sea ese el fruto más apreciable de la lectura de esta obra gigante, fruto al que, al menos en mi experiencia, no se accede de manera automática.

Mi primera intención al abordar el libro de Kopenawa y Albert, era centrar la mirada en la relación investigador/nativo, los juegos de poder, de astucias, de canibalizaciones. Pero ya en la primera parte, *Devenir autre*, he ido pasando, cuanto más desfilaban las páginas de ese discurso ininterrumpido, a la preocupación mucho más clásica, mucho más arcaica en la conformación de nuestra disciplina, del papel, de la función de ésta. En efecto, tras ese río de palabras, la pregunta que surgía para mí era si la palabra del otro, la palabra bruta, la palabra cruda del otro cumple la expectativa etnográfica de conocer al otro. Lo que se me revelaba después del primer centenar y medio de páginas de Kopenawa era que se hacía indispensable —indispensable para mí, digo— un plano meta-discursivo, algo así como poner entre comillas el discurso de Kopenawa.

En fin, mi expectativa era no ya de la palabra del otro, de la palabra ajena, sino del sentido que se articula en esa palabra¹². Una exigencia tal implica, hay que admitirlo, remitir la palabra del otro a nuestra propia palabra, la vieja noción de etnología como traducción. Queremos conocer, supongo, no aceptar el no-conocimiento como regla de la relación con el otro, la actitud que hemos visto tenía Albert en ese encuentro que lo maravilló con el viejo harapiendo de rostro pintado, encuentro que proponía subsumir en una frase de Lévi-Strauss ante una experiencia semejante, medio siglo anterior: «Tan próximos de mí como una imagen en el espejo, podía tocarlos, no comprenderlos».

¹² Sin querer entrar en la compleja discusión de Viveiros de Castro sobre la relación entre el discurso del antropólogo y el del nativo, con 'sentido de la palabra' o, si se quiere 'sentido del sentido' apunto a lo que él expresa cuando se pregunta «qué están diciendo los indios cuando dicen que los pecaríes son humanos» (2002: 135). No es diferente, claro está, de lo que la antropología clásica (los Lienhardt, Evans-Pritchard, Fortes, etc.) se planteaba con cuestiones del estilo «qué dicen los *dinkas* cuando dicen que los hombres son leopardos». En fin, que los antropólogos no cambian tan fácilmente de problemática, por más que pretendan ser novedosos.

Había aquí un malentendido básico, mío, al no tomar en serio lo que Albert afirma desde el comienzo: este libro es un mensaje de Kopenawa como portavoz yanomami, producido a su pedido, coproducido estaría mejor dicho, en el que, por una vez, el investigador está al servicio del investigado, del ya no más investigado. Más fallos míos. Albert, en las primeras páginas del texto (30) advierte: «He evitado deliberadamente someter los dichos y relatos de Davi Kopenawa a un cuadro interpretativo reductor». Pero claro, lo que yo echaba en falta, el hacer intervenir el patrimonio etnográfico de tantos años, de tantos investigadores, el comparatismo, base esencial de la labor etnológica, se trataría de una reducción.

Poner en juego, por ejemplo, la categoría de ‘perspectivismo’¹³ forjada por los antropólogos amazonistas a la que me he referido, es una reducción, un sometimiento de las palabras del chamán yanomami a esquemas obtenidos por el trabajo antropológico con pueblos vecinos. Es evidente, como también lo es la tentación que he sentido de poner espalda contra espalda las meticulosas descripciones que Kopenawa nos brinda sobre el accionar chamánico y lo que otras investigaciones nos han dicho sobre diversas manifestaciones del chamanismo, ya amazónico, ya de otras regiones del planeta, a comenzar por Siberia, de donde proviene el propio término ‘chamán’¹⁴.

Vayamos más allá. Los blancos, con su ‘pensamiento lleno de olvido’ acumulan mercancías; por el contrario, un yanomami no se aferra a objeto alguno, ya fabricado por él mismo, ya adquirido. Lo que subyace a esta necesidad de no retener las cosas, dice Kopenawa, es que si el objeto sobrevive a quien lo ha guardado y no lo ha dado a otra persona se convierte en fuente de dolor y nostalgia para los deudos del pariente que ya no está. Una racionalización, podemos pensar, pero pronto aparece un argumento más fuerte, repetido en diversos registros: «Intercambiamos nuestros bienes con generosidad para extender la amistad entre nosotros» (550). Dar algo a otro, para que el otro a su vez lo ceda a un tercero. Lo central es la obligación de que el objeto pase de mano en mano, de que no se detenga, de que siempre haya alguien más a quien darlo.

Toma esta vieja pieza de metal (...). Ya la he usado bastante. No te la negaré. Con ella abrirás un nuevo jardín. Después se la darás a otro (...) Así, de uno a otro, terminará por llegar a desconocidos en una floresta lejana (548).

Las cosas deben circular. El tema nos es muy conocido; la antropología nació, se puede decir, con la atención que Mauss dedicó a concepciones semejantes de los

¹³ Ese pasaje entre especies, esa equivalencia en algún momento de humanos y pecaríes, tiene distintas formulaciones y funciones; en modo alguno es una suerte de doctrina homogénea y monolítica. Como dice Calavia (2012: 13):

El perspectivismo puede aparecer en tratamientos pragmáticos diferentes: puede ser una llave esotérica que sólo preocupe, por ejemplo, a esos chamanes volcados en la comunicación con los espíritus de los animales o de los muertos; o puede ser un saber profano que explique la diferencia de los usos por la diferencia de los cuerpos (...). O puede incluso servir a un propósito paródico: no ignoro que una parte de los relatos cristalinamente perspectivistas que recogí entre los Yaminawa eran bromas (...).

¹⁴ Y también, dicho sea de paso, su repercusión en otros planos de la cultura, como, un ejemplo, la pintura de Kandinsky (Poggianella 2015).

kwakiutl y los *trobriand*, entre otros. El hecho de que Bruce Albert no mencionara este parentesco en una de sus ricas y abundantes notas es la evidencia, si falta hacía, de su decisión de mantener el universo yanomami, el mundo Kopenawa, no sólo fuera de cualquier generalización amazónica o amerindia, sino absolutamente separado de la dinámica disciplinaria de la antropología, en fin, otorgarle una total autonomía.

Ahora bien, el sometimiento de la palabra del otro a la palabra propia (o a la palabra de otros ya domesticada —hecha ‘ciencia’— por la propia), es la jerarquía que Albert quiere desestabilizar, pero no es otra cosa que la base de la etnología tal como se ha construido desde fines del siglo XIX. Occidente, los eruditos de Occidente, han etnologizado y etnologizan a los indios de todos los continentes, incluso a los propios indios —con plumas o sin ellas— de Occidente, sus sectores subalternos. No hay dudas de que la relación etnológica se construye sobre una relación de poder, pero, al mismo tiempo, la etnología es, al menos puede llegar a pensarse por más que esta declaración parezca muy autocomplaciente, la única disciplina que puede desnudar toda ideología, que puede desnudar todo poder, su real disolvente.

Más allá de esta cuestión de corte epistemológico, hay otro camino a seguir en la reflexión sobre *La chute du ciel*: ¿quién en verdad habla en este libro? Un chamán, sí, pero su voz no (sólo) se emite desde la garganta del hombre llamado Davi Kopenawa, que, para él mismo, nada es sino un vehículo de los *xapiri*. Y detrás de los espíritus, está el demiurgo *Omama*, y por delante los traductores, el chamán y el etnólogo (cf. Kelly 2013: 176): un juego de tránsitos continuos que se ofrece como mensaje no sólo a los blancos, sino también a los propios yanomami ya que el mundo espiritual de Kopenawa no sólo nos es ajeno a nosotros, sino también a los indios. Dice Kelly (2013: 179), echando mano a una noción de Roy Wagner, que para éstos, el mundo mítico es ‘otra cultura’. De esa manera, para nosotros, blancos, se trata, si se quiere, de otra cultura, una potenciación de la alteridad.

Para aumentar más aún la red que se teje en este libro, hay otra alteridad en juego. Como dice Óscar Calavia (2015: 3), *La chute du ciel* «no pretende ser una expresión de nada que se pueda llamar un pensamiento indígena *puro*¹⁵. (...) Su devoción a la causa indígena es en cierto modo la de un converso, alguien que optó por reconvertirse en indio en edad adulta». Kopenawa, entonces, es un otro respecto a sus yanomami, un otro que encierra en sí, bajo la piel india, el blanco que en su juventud quiso ser, y que en parte fue; la propia sistematicidad barroca extrema de descripciones como la de las casas de los espíritus, ¿no es un reflejo de la manía clasificatoria cartesiana de los blancos? Calavia (*ibíd.*: 4), tan enterado de indios como de cristianismos, sospecha que «las legiones de espíritus que pueblan el mundo hacen eco a no pocos aspectos de la cosmología del cristianismo».

Pero junto a esa duplicidad encarnada en Kopenawa, hay alguien que concentra una mismidad yanomami, desde la que se ve, en la relación en la que este libro se

¹⁵ Habría, quizás, que corregir aquí a Calavia, por más que con su planteamiento coloque las cosas en la buena senda. Corregirlo así: no es que no pretenda; pretende, pero no lo es. Y no lo pretende él, o no sólo él: Albert, Viveiros, Manuela da Cunha, el propio Lévi-Strauss en su ocaso, y todos los etcéteras que queramos agregar, toman a Kopenawa como el depositario de una suerte de esencia, de una sabiduría ancestral, oculta al mismo tiempo que obvia, como lo que dirá, cuando baje de una estrella colorida, el indio de Caetano Veloso evocado en el epígrafe de este trabajo.

produjo, el juego entre un blanco-blanco que quiere dar voz al indio y un indio-blanco-indio que asume la responsabilidad de esa voz con el propósito político¹⁶ de entrar en la escena nacional e internacional para salvaguardar la vida de los suyos (y también de nosotros, como dice Lévi-Strauss). En fin, de algo que se juega fuera de tierra yanomami, fuera de la Amazonia, hasta fuera de Brasil. El sujeto de la mismidad de quien hablo, sienta sus reales en la aldea, no va más allá de ella; su papel es puesto bajo el foco por Schuler Zea (2012: 177), quien con acierto recuerda que en las grabaciones de las palabras de Kopenawa realizadas por Albert se encontraba el suegro del primero, Lourival, su iniciador chamánico, que habría imprimido un sello particular al ‘pacto etnográfico’:

Es difícil (...) ignorar los efectos de la mirada de Lourival sobre el propio esquema de la relación (entre Kopenawa y Albert), ya que parece rodearla de manera ambigua, disolvente, como si allí donde dos entidades entran en trato hubiese siempre un tercer vector recalitrante, irreductible.

En otras palabras, más allá de Kopenawa están los yanomami a los que nunca hubiera visitado el rey de Noruega o David Beckham, ya sean yanomami sabios, como el chamán Lourival, ya sean yanomami con la cabeza llena de humo y deseosos de cosas de los blancos —a quienes, estos últimos, Kopenawa menosprecia. Estos yanomami anónimos (recalcitrantes, irreductibles) son la real opacidad, la real alteridad, que, pienso, *La chute du ciel*, a pesar de todo, no permite penetrar.

Por su parte, Viveiros de Castro (2015: 25) piensa que es justamente la posición marginal de Kopenawa lo que permite que su discurso llegue a la altura que llega. Albert, sostiene Viveiros de Castro, también es marginal respecto al mundo académico francés, del que ha rechazado formar parte:

Ni Kopenawa ni Albert son exactamente *representativos* de su medio y repertorio sociocultural (...) pero es justamente esa condición de enunciadores en posición atípica, fronteriza o excéntrica, que los vuelve *representantes* ideales de sus respectivas tradiciones, capaces de mostrar de lo que éstas son capaces, una vez liberadas de su ensimismamiento y de su ‘monolingüismo’ cosmológico.

De aquí se desprenden dos cuestiones.

Una. Entiendo que Viveiros usa ‘ideal’ como ‘perfecto’, ‘modélico’, o cosa semejante; pero, ¿qué ocurre si pensamos la afirmación desde otra acepción del término? Representantes irreales, representantes quiméricos, representantes fantásticos. Sin dejar por completo de lado la idea de ‘lo mejor de cada familia’ que está en la cabeza del prologuista de *A queda do céu*, vale la pena, creo, pensar esa idealidad desde el punto de vista del artificio, de la construcción literaria (lo que sin duda ocurre, por otro lado, en todo texto etnológico como Viveiros se cuida de recordarnos). En otras palabras, hay una dinámica entre Albert y nosotros lectores a quienes complacería que este encuentro con Kopenawa lo fuese de dos seres excepcionales, un puente ‘ideal’

¹⁶ «Una respuesta autobiográfica es indispensable cada vez que un agente del movimiento indígena quiere afirmarse frente a los medios de comunicación y a los aliados (...) la presentación autobiográfica es un elemento importante para la consolidación de los representantes indígenas. (...) Davi Kopenawa intercala sus elaboraciones cosmológicas e históricas con reminiscencias personales» (Calavia 2006: 193).

—aquí quiero decir ‘de ideas’— entre un nosotros menguante (en lo espiritual, ya que no en lo material) y un ‘otro’ con un mensaje casi evangélico, con una ‘buena nueva’ que en verdad es mala, muy mala: el cielo se cae sobre nuestra cabeza, algo, por cierto, de lo que ya estábamos convencidos mucho antes de escuchar la profecía del chamán, algo que se ha convertido desde hace tiempo en un lugar común de la visión del mundo en nuestras sociedades, aunque poco o nada hayamos conseguido hacer al respecto.

Dos. La simetría entre el chamán y su antropólogo, que seguramente ha permitido la enorme y fructífera sintonía entre ellos, no debe ocultarnos que la relación que cada uno sostiene con su «medio y repertorio sociocultural» apunta en direcciones divergentes.

Albert reniega sin duda de la «civilización occidental», al menos de lo que de ella amenaza, entre otras cosas, la supervivencia de los yanomami y de la Amazonia. Ello no le impide estar en el sistema (como yo, como los que esto están leyendo); aunque no se haya establecido en el mundo académico, es miembro del *Institut de Recherche pour le Développement*, que depende del Ministerio de Asuntos Extranjeros de Francia, publica en las revistas y en las editoriales más importantes y da conferencias por todo el mundo. Con todas las letras, y con total merecimiento, es *alguien* en un universo, que por más tóxico que sea, o justamente por eso, es de total solidez.

Kopenawa, por su parte, ha desistido de su pretensión de convertirse en blanco y ha rehecho el camino hacia el mundo yanomami, pero quizás no el mundo yanomami tal como hoy es, infeccionado, como él señala una y otra vez, de presencia blanca, ya material, ya en las palabras, en los temores, en los deseos, sino un mundo yanomami que existe cada vez menos; su hijo mayor, por ejemplo, se ha hecho profesor, «muy a menudo ocupado con las palabras de los blancos» y pensando más en las mujeres que en los *xapiri* (87). En fin, la marginalidad de Kopenawa se refleja, quizás, en que cada vez más su interlocución es con nosotros, con Albert y los pares de éste.

La chute du ciel, producto emblemático de esta interlocución, es un libro que nos fascina por la audacia gigantesca del emprendimiento, por la belleza indudable del texto, por la complicidad ideológica que nos autoriza a legitimarnos en nuestras posiciones sobre el dudoso futuro de la Tierra..., pero precisamente por todo eso no es descabellado que se nos despierte la desconfianza.

En su prólogo a la edición en portugués de este libro, que acaba de ser publicada en *Companhia das Letras*, una de las mejores y más glamurosas editoriales de Brasil, Eduardo Viveiros de Castro (2015: 14) afirma:

La caída del cielo es un acontecimiento científico indiscutible, que, sospecho, tomará algunos años en ser asimilado por la comunidad antropológica. Pero espero que todos sus lectores sepan identificar de inmediato el acontecimiento político y espiritual mucho más amplio, y de significado muy grave, que representa. Llegó la hora, en suma; tenemos la obligación de tomar absolutamente en serio lo que dicen los indios en la voz de Davi Kopenawa —los indios y todos los otros pueblos ‘menores’ del planeta, las minorías extra-nacionales que todavía resisten a la disolución total por la batidora modernizante de Occidente¹⁷.

¹⁷ Viveiros, por supuesto, no está solo en esta posición. Manuela Carneiro da Cunha (2015: 437) en una entrevista reciente afirma: «Considero que el libro *A queda do céu* (...) es una obra maestra, uno de los libros más importantes de este siglo».

¿*La Chute du ciel* es un 'acontecimiento científico' porque es un texto científico, porque ha sido co-producido por un científico (o por dos, según la idea de ciencia que postulemos)? ¿Lo es porque una autoridad indiscutible de la ciencia antropológica, Viveiros de Castro, lo afirma? Es obvio que estas preguntas no llevan a lugar alguno salvo a enredarnos con juegos de definiciones y clasificaciones¹⁸. Los conocimientos que se producen en el libro, de diversa naturaleza epistémica, son sin duda muchos y escapan a mi competencia evaluarlos.

Ahora bien, Viveiros subraya un segundo aspecto del libro, su valor político y moral, lo que sin duda es muy cierto. Kopenawa-Albert ponen a disposición del público culto mundial (ya hay, además de la edición francesa, la brasileña y la estadounidense) un documento de gran valía que, por otro lado, hace callar a quien se ponga algo quisquilloso¹⁹. En efecto, ¿cómo entrar en cualquier disquisición frente a la urgencia del drama yanomami, el drama amazónico, el drama planetario que la muerte de la Amazonia implica? Albert impone, pretende hacerlo, una nueva versión de la antropología de servicio y de olvido de nosotros mismos que nos muestra un curioso tránsito.

De la primera parte del libro a la segunda se pasa de una alteridad opaca a la constatación con pelos y señales de que el otro es un yo para el que nosotros somos otros, otros terribles, ejemplares de una creación diferida y diferente, hecha con residuos de destrucción y muerte, incomprensibles, feos hasta el espanto.

Y el pasaje a la tercera parte es la constatación de que ese otro puede articular un discurso sobre nosotros, una especie de *Lettres persanes*, pero con sólo un persa, esta vez auténtico y más exótico. Aunque claro está, la obra de Montesquieu es una ficción con propósitos de crítica de su sociedad. No pretendo sugerir algo semejante en el caso de Kopenawa-Albert, pero, repito algo que ya adelanté: qué bien casan las filias y las fobias del chamán yanomami con las opciones ideológicas de uno, con el profundo malestar que provoca a tantos de nosotros nuestra depredación imparable de todo, de nosotros mismos, de lo que nos rodea, de lo que tenemos cerca y de lo que tenemos lejos; qué bien casa con el anti-intelectualismo que tantas veces hacemos propio, con el desprecio de uno mismo, de nuestras sociedades, tan presente en algunos de nuestros Maestros.

La chute du ciel nos brinda, pues, un otro que nos confirma en nuestro repudio de nosotros mismos, que lo hace con argumentos que nos son cercanos, un otro, en fin, que mantiene con nosotros una cierta relación especular. Pero sería injusto quedarse aquí. Kopenawa-Albert nos abren también a una intuición, si esa es la palabra,

¹⁸ Algo de lo que no se dice nada: ¿qué piensa Kopenawa del conocimiento que sobre él y los suyos ha producido Albert en textos como su tesis de doctorado (que, curiosamente, el antropólogo no ha publicado)?

¹⁹ No sorprende, por lo tanto, la violenta reacción de Bruce Albert (2004: 218) a críticas de otro etnólogo amazonista, Philippe Erikson, a un trabajo anterior:

(...) Este extravió me parece ante todo manifestar cierto prejuicio respecto a las nuevas formas de expresión política 'autéctonas'. ¿Philippe Erikson desestimaría la capacidad de reflexión y la creatividad cultural de sus autores al no juzgarlos capaces más que a un mimetismo rudimentario frente al discurso ecologista? Detrás de las fórmulas despectivas que plagan su reseña (...) parece perfilarse una denegación de autenticidad que sería a su vez una manera reductora y condescendiente de marginar estas apropiaciones discursivas sin prestarles la atención antropológica que me parecen merecer.

vaga pero acuciante de lo que está del otro lado del espejo, esa alteridad a la que todas nuestras artes etnológicas nunca podrán más que entrever y que muchas veces ni lo hacen. *La chute du ciel* sí lo hace; está tocado por el otro.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- Albert, Bruce. 2004. «Chamanisme et ethnopolitique. Fragments d'un discours yanomami». *L'Homme* 169: 217-218.
- Calavia Sáez, Óscar. 2006. «Autobiografía e sujeito histórico indígena». *Novos Estudos* 76: 179-195.
- Calavia Sáez, Óscar. 2012. «Do perspectivismo ameríndio ao índio real». *Campos-Revista de Antropologia Social* 13(2): 7-23.
- Calavia Sáez, Óscar. 2015. «La caída del cielo, de Kopenawa y Albert». Disponible en: <<http://tigresdebabel.blogspot.com.es/2015/09/la-caida-del-cielo-de-kopenawa-y-albert.html>>. Fecha de acceso: 8 mar. 2017.
- Carneiro da Cunha, Manuela. 2015. «De Lévi-Strauss a os índios na universidade» (entrevista a Edson Tosta Matarezo Filho). *Revista de Antropologia* 58(2): 423-440.
- Kelly, José Antonio. 2013. «Kopenawa, Davi et Albert, Bruce. *La chute du ciel*: paroles d'un chaman yanomami». *R@U/Revista de Antropologia da UFSCar* 5(1): 172-187.
- Kopenawa, Davi y Bruce Albert. 2014. *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*. París: Plon.
- Pitarch Ramón, Pedro. 1996. *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Poggianella, Sergio. 2015. «O objeto como ato de liberdade. Kandinsky e a arte xamânica», en Wassily Kandinsky, *Tudo começa num ponto*. Brasília: Centro Cultural Banco do Brasil.
- Ribeiro, Darcy. 1970. *Os índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Schuler Zea, Evelyn. 2012. «A inquietude do tradutor: notas sobre uma lógica das partes em *La chute du ciel*». *Cadernos de Tradução* 2(30): 171-183.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. «O nativo relativo». *Mana* 8(1): 113-148.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2015. «Prefácio. O recado da mata», en Davi Kopenawa y Bruce Albert, *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

Fecha de recepción: 31 de mayo de 2016

Fecha de aprobación: 4 de octubre de 2016