

Kopenawa, Davi y Bruce Albert, 2013, *The Falling Sky. Words of Yanomami Shaman*, Harvard, Harvard University Press, pp. 648.

La traducción al inglés del libro del activista yanomami Davi Kopenawa y del etnólogo francés Bruce Albert, constituye la culminación de una colaboración consagrada, durante décadas, a una defensa y a un testimonio que ofrece aquí un “manifiesto cosmoecológico”, una historia de vida y una autoetnografía. Como lo recuerda una detallada reseña a la versión francesa – cuyo entusiasmo difícilmente compartimos - (Kelly, 2011),¹ esta publicación ha sido precedida de numerosos avances de transcripciones y traducciones.

La primera parte del testimonio de Davi Kopenawa se inicia con descripciones detalladas del mundo chamánicos. Leemos, por ejemplo, acerca de la creación de un mundo cuya estabilidad requiere de un esfuerzo constante de los chamanes. Esta última creencia («*Si nadie sigue sosteniendo el cielo, este caerá*»), que orienta buena parte del libro, no carece de resonancias andinas donde se estima que unos seres del inframundo (unos toros bajo las lagunas, por ejemplo), sostienen los cerros por medio de cadenas (Ortiz y Aulla, 1999).²

Hay otro aspecto que resalta desde la primera parte del libro: cuán explícitamente correcto, en su ecologismo y en su pacifismo, se esfuerza en parecer el narrador. Kopenawa advierte que, como «*defensor de los derechos y del territorio de los yanomami*» (p. 5), «*desea continuar viviendo en el bosque*» (p. 356), a pesar de su amplia experiencia del mundo allende el territorio yanomami - desde joven, Kopenawa trabaja para la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) (p.241), se involucra en una “campana internacional” y viaja a los Estados Unidos y Europa (donde es premiado por su labor) -. De hecho, la idea de “defender el bosque” se encuentra desperdigada a lo largo de todo el libro (p. 11, 12, 262, 312, 342, 411). Además de su ecologismo, Kopenawa reafirma también un cierto pacifismo. Así, en más de una ocasión, se preocupa por desmentir el mito del yanomami guerrero (p. 358, 393) y advierte que el diálogo es preferible al conflicto (p. 369).

Es posible que esta apuesta por el diálogo y por la defensa del bosque constituya una reacción. Tal parecen sugerir las alusiones de Kopenawa a la violencia y a la intromisión de “los blancos”: «*when we mix with White people, everything starts to go badly*» (p. 259), «*we do not want them to come to work in our forest because they cannot return the value of what they destroy*» (p. 280). Así, en las siguientes partes del libro, Kopenawa reniega del dinero (p. 151), acusa al dios cristiano de ser incapaz de sanar a los enfermos (p. 203, 206) y desconfía de la palabra escrita. Su consideración de “los blancos” es igual de explícita: son unos «comedores de tierra» (p. 262), insaciables (p. 327), tacaños y dignos de conmiseración (p. 325).

Estos sentimientos no están, por supuesto, exentos de contradicciones. Está claro que este libro no existiría si la desconfianza de Kopenawa por la palabra impresa no estuviera, al mismo tiempo, cargada de deseo (p. 281). Podría recordarse además que “los blancos” son también los trabajadores de la FUNAI y los europeos y americanos cuyos beneficios ha recibido (p. 241).³ De hecho, Kopenawa mismo confiesa haber querido, alguna vez, ser como la “gente blanca” y que todavía «*cubre su pene con pantalones cortos*» (p. 220).

¹ Esta reseña afirma, por ejemplo, que el libro constituye un «*opus magnum sans équivalent dans l'anthropologie amazoniste. Nul doute que La chute du ciel [...] entrera dans le panthéon des grands textes de l'anthropologie et laissera une marque indélébile dans l'histoire de la littérature amérindianiste*» (Kelly, 2011).

² También la forma en que los chamanes deben estimular la danza de los *xapiri* (las imágenes de los ancestros *yaori* que, en los inicios del tiempo, se volvieron animales) recuerda una narración andina donde unos niños hacen bailar al mítico guardián del fuego (Villar, 1933). Finalmente, la descripción de los *Xawarari* como “*evil beings greedy for human fat*” (p. 238) recuerda al *pishtakuq*.

³ ¿Sugiere este discurso contra la presencia de “los blancos” una reacción frente a su pasado “colaboracionista”? De hecho, es en este contexto que Kopenawa es acusado por otros yanomami de «*comer la vulva*» de una joven casada que se había refugiado en el puesto de la FUNAI (p. 242).

En general, en el libro prevalece un discurso fundado en la autoridad de un chamán que es, a la vez, un activista. Aunque esta mixtura de especulaciones y conocimientos de orden chamánico e internacional no carecen de interés, uno se pregunta cómo diferiría el discurso de un yanomami que no se hubiera interesado en el chamanismo ni hubiera recibido premios internacionales. ¿Cuál es, en concreto, la impronta que una experiencia como activista global ha dejado en la cosmovisión de Kopenawa? (p. 130). ¿Y, finalmente, cómo se conjugan ambas formas de conocimiento entre los activistas indígenas amazónicos y de otras regiones sudamericanas, por ejemplo, entre los campesinos quechuhablantes de los Andes contemporáneos?

La relevancia de este tema se aclara si notamos que el discurso de Kopenawa no solamente redonda en lo más o menos sabido – por ejemplo, el mundo chamánico o los componentes de la persona (p. 402) -, sino que, además, pareciera adoptar perspectivas menos usuales entre los pueblos amerindios. Más allá del pacifismo y del ecologismo antes mencionados, encontramos repetidas alusiones a una cierta sabiduría indígena - «*our true way of becoming wise*» (p. 220)-; a una verdad aparentemente única - «*these are true words*» (p. 258), «*these are words of truth, clear and right*» (p. 399) -; y a una cierta idealización del pasado (p. 259).⁴ ¿Qué contextos propician la idea de un indígena que nos acerca a la verdad, provisto de sabiduría y de un pasado idealizado?

El capítulo final del libro, escrito solo por Albert, describe sus primeros contactos con los yanomami - «*I felt terribly alone and absolutely ridiculous*» (p. 429) -, y las reacciones de estos - «*Sympathy and commiseration*» (p. 431); entre quienes, a lo largo de, aproximadamente, cuatro décadas, trabajaría implementando programas de salud, escuelas bilingües y proyectos medioambientales.

A continuación, el autor intenta situar este libro entre otros trabajos similares (cabe notar que no hay referencias andinistas). Primero, declara que ha tratado de evitar tanto «*the narcissistic verbosity of the ethnographer*» (p. 424) como la producción de un «*perfectly unreadable text in broken French*» (p. 451). En segundo lugar, afirma que este proyecto constituye «*una experimentación con una nueva forma de escritura etnográfica*» (p. 445), «*donde dos autores coexisten en el mismo “yo”*» (p. 446), construyendo un «*dueto textual escrito/hablado*» (p. 445).⁵

Lo que queda claro, en cualquier caso, es que este libro es el producto de sucesivas refundiciones de textos, elaborados a partir de un número impreciso de reiteradas conversaciones grabadas.

Antes de concluir, nos atreveríamos a sugerir que un libro como este se habría beneficiado de una discusión detenida de las traducciones de las palabras de Kopenawa. ¿Por ejemplo, de qué manera se enunció, en lengua yanomami, una expresión tal como «*expandir mi pensamiento*» (p. 412)? También hubiera sido interesante explicitar qué es lo que no se incluyó, en el libro, de las largas conversaciones entre ambos autores. Y, finalmente, cuando leemos que la estructura del libro fue sugerida por una tercera persona (p. 444), no podemos dejar de preguntarnos cuán acertado fue no seguir el orden que Kopenawa diera a sus historias. ¿No hubiera sido interesante apreciar – aunque, probablemente, de carácter fragmentario- este orden suyo y sus posibles causas?

Estas son, pues, algunas de las preguntas que nos ha suscitado la lectura de este libro que, creemos, difícilmente podría dejar indiferente a los interesados en las historias de vida, la tradición oral y los géneros literarios del mundo amerindio.

⁴ A modo de mera sugerencia, es difícil no evocar los posibles paralelismos (salvando las enormes distancias temporales y geográficas) entre este discurso y la larga epístola, dirigida al rey de España, en la que un autor de habla quechua (conocido como Guamán Poma de Ayala), compila sus reclamos, en defensa de los indios, a inicios del siglo XVII. Incluso, al margen de la pertinencia de esta comparación, podría mantenerse la pregunta acerca de la utilidad de leer el testimonio de Kopenawa en relación con las repercusiones del mesianismo entre los indígenas de Sudamérica.

⁵ El suegro de Davi Kopenawa es considerado, por Albert, como una suerte de coautor omitido del libro (p. 447). Cabe notar, además, que Kopenawa no conoció a su padre, quien murió tempranamente y que su conversión en “un chamán renombrado y un firme tradicionalista” (p.4) es posterior a una grave enfermedad y al consejo de su suegro (p. 296).

Referencias

- Aulla, Alex y Alejandro Ortiz Rescaniere, 1999. Apuntes de campo: "Así puede acabar todo", *Anthropologica*, 17: 418-422.
- Kelly, José, 2011, Kopenawa Davi et Bruce Albert, La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami, *Journal de la société des américanistes* [En línea], 97-111, puesto en línea el 22 de septiembre de 2011. Consultado el 21 de enero de 2014. URL: <http://jsa.revues.org/11786>
- Fausto, Carlos, 2013, Feeding and being fed: reply to Walker, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19: 170–178.
- Villar, Pedro, 1933, Folk-Lore de la Provincia de Canta (en el Departamento de Lima). El mito Wa-Kon y los Willka, *Revista del Museo Nacional*, 11, 2: 161-179.

Juan Javier Rivera Andía
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
jjriveraandia@gmail.com