

# La caída del cielo o el derrumbe de las dualidades: un análisis del testimonio de Davi Kopenawa

## The falling sky or the collapse of dualities: an analysis of Davi kopenawa's testimony

Andrea Cabel-García<sup>1</sup>

### Resumen

El presente artículo es una propuesta ética, académica y teórica que apuesta por la desnaturalización de las clásicas diferenciaciones entre “unos” y “otros” a partir de una reflexión que integra conceptos como el velo, la segunda mirada y la doble conciencia del sociólogo afroamericano W. E. B. Du Bois, junto con el concepto de lo impensable de Michel Rolph Trouillot y la realidad como una construcción de Michael Taussig, en el testimonio del líder yanomami Davi Kopenawa compilado en *The Falling Sky* (2013) y en el artículo del antropólogo Jadran Mimica escrito a propósito del mencionado testimonio. Mi interés es demostrar cómo en el testimonio de Kopenawa se trastoca el modelo clásico/tradicional según el cual los indígenas y los blancos se encuentran

---

55

---

1 Universidad de Pittsburgh.  
Contacto: andrea.cabel@pitt.edu



atrapados en categorías fijas, y cómo la propia crítica rechaza la posibilidad de leerlos de otra forma.

*Palabras clave:* aborígenes yanomami, consciencia, cultura occidental, Amazonas (Brasil), derechos territoriales

## Abstract

This article is an ethical, academic and theoretical proposal that aims to denaturalize the classic differentiations between the “ones” and the “others” based on a reflection that integrates concepts such as the veil, the second look and the double conscience described by the African-American sociologist W. E. B. Du Bois, together with the concept of the unthinkable by Michel Rolph Trouillot and the reality as a construction by Michael Taussig, in the testimony of Yanomami leader Davi Kopenawa compiled in *The Falling Sky* (2013) and in the article by anthropologist Jadran Mimica written about the aforementioned testimony. My interest is to demonstrate how Kopenawa’s testimony overturns the classic/traditional model in which indigenous people and whites find themselves trapped in fixed categories, and how critics themselves reject the possibility of reading them in another way.

56

*Keywords:* Yanomami aborígenes, consciencia, Western culture, Amazonas (Brazil), land rights

\* \* \*

## Introducción

*The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman* (2013) es el testimonio del chamán y líder político yanomami Davi Kopenawa mediado por el etnólogo marroquí Bruce Albert. Naci-

do en 1956 en Marakana, una comunidad yanomami situada en la cabecera del río Alto Toototobi en el estado brasileño de Amazonas, Kopenawa ha liderado desde hace más de 25 años una larga campaña nacional e internacional para conseguir los derechos territoriales de los yanomami. Así, junto con otros líderes “consiguió que el área yanomami fuese reconocida oficialmente por el Gobierno brasileño justo antes de que se celebrase la primera Cumbre de la Tierra de Naciones Unidas en Río de Janeiro en 1992” (Survival International). Kopenawa tiene diversos galardones en reconocimiento por su labor en nombre del pueblo yanomami, como la Orden del Rio Branco, que recibió en 1999 por el presidente Fernando Henrique Cardoso. Asimismo, en el 2004 fundó la organización Hutukara que actualmente preside y cuyo objetivo es invitar a que todos los yanomami de otras áreas trabajen conjuntamente.

Publicado en inglés, francés, y más recientemente en portugués, *The Falling Sky*, con más de 600 páginas, divididas en 3 partes y 23 capítulos, además de apéndices y una sección llamada “Cómo fue escrito este libro”, ha recibido pocas y muy breves críticas, hasta ahora todas publicadas en *HAAU: Journal of Ethnographic Theory* (2014). Algunas de las críticas recopiladas pertenecen a reconocidos antropólogos como Jadran Mimica, Pedro de Niemeyer Cesarino, Roy Wagner, Emmanuel de Vienne, entre otros. Este ensayo propone una relectura de dos momentos del testimonio de Kopenawa que no han sido analizados por los críticos y antropólogos hasta el día de hoy: más claramente, dos encuentros entre los *garimpeiros* (o saqueadores de oro) y los yanomami. Propongo releer ambos encuentros en el capítulo 12, “Earth eathers” (“Comedores de tierra”) de la mano con una lectura personal del artículo “Of shamanism and planetary crisis” del antropólogo australiano

Jadran Mimica, único crítico que menciona los mencionados encuentros, aunque no los elabora. Menciono rápidamente los dos encuentros: el primero se dio cuando se encontraron un grupo de garimpeiros con los yanomami y estos últimos los invitaron a discutir las consecuencias del saqueo en sus tierras. El segundo sucedió posteriormente cuando el líder de los saqueadores, Zeca Diabo, les ofreció mucha comida a cambio de sus tierras y sus riquezas.

Mi objetivo principal es demostrar que el mensaje de Kopenawa es transgresor no solo por las denuncias que expone contra los excavadores, sino porque propone una ruptura de lo que Taussig ha llamado el “intercambio de realidades ficticias” (2002, p. 157), es decir, que a través de su testimonio podemos acceder a una interrupción de la “idea” que se tiene de los yanomami y de la “idea” que se tiene de los blancos. Sostengo que Kopenawa puede generar estas interrupciones, pues su discurso y sus acciones parten de la segunda mirada o mirada alternativa (second-sight) duboisiana, aquella que le alerta que el otro (el uno o el sujeto privilegiado) posee una ceguera o, mejor dicho, que su mirada está cubierta por un “velo”, que alude, por supuesto, al velo propuesto por el sociólogo afroamericano Du Bois. Espero responder a una pregunta que subyace de modo tácito y silencioso en este análisis: ¿Cómo es el sujeto indígena amazónico? O, ¿es posible pensarlo? Este ensayo intenta desenmascarar la “idea” que se ha creado y recreado sobre los indígenas amazónicos, aquella que justifica y refuerza el ejercicio de la violencia hacia ellos (Taussig, 2002). Dicho de otro modo, el texto de Kopenawa buscaría romper los paradigmas o prejuicios hacia los amazónicos y propondría más bien el cambio de una “idea” por otra. Pero a ¿qué nos referimos con “idea”?, ¿y que implicarían estos cambios?

Comenzaré por señalar y aclarar las ideas que se tienen sobre los indígenas amazónicos. Aquellas que marcan su representación típica en diversos textos. Veremos que su antecedente más antiguo nació en la conquista, cuando su humanidad era incierta (s. XVI). Luego, ya humano, gracias a la bula de 1537 del papa Paulo III, fue considerado pagano (s. XVII y XVIII), contexto que estimuló el proyecto civilizador de las “reducciones” misioneras y, finalmente, en pleno siglo de las luces y del positivismo, fue pensado y representado como un salvaje (s. XIX), una idea que justificó, por ejemplo, las atrocidades cometidas durante el *boom* del caucho. En el siglo XX, estas tres representaciones típicas, “ideas” o “imaginarios históricos”, como los llama Alberto Chirif (2009) demuestran no ser sucesivos, sino acumulativos en la realidad de los indígenas amazónicos peruanos y latinoamericanos en general, puesto que prevalecen y reproducen sus consecuencias: masacres, violaciones de todo tipo, expropiaciones y constantes humillaciones públicas que permanecen, en su mayoría, impunes. E incluso demuestran, de modo más grave, citando a Alberto Chirif que “las agresiones contra los pueblos indígenas se han multiplicado en los últimos 20 años y se han vuelto cada vez más feroces” (2009: p. 219).

Quebrar el imaginario moderno, aquel que transforma las diferencias en jerarquías y coloca como bárbara, exótica o primitiva a la amazónica, es un paso enorme para repensar y releer las representaciones del sujeto amazónico y de su territorio, así como de su pertinencia en la historia.

## 1. Primera mirada

Jadran Mimica, importante antropólogo australiano y actual profesor de la Universidad de Sydney, publicó un comentario

titulado “Of shamanism and planetary crisis”. En él, Mimica define el discurso de Kopenawa como un “eco-sermon-shamanizing or eco-shaman-sermonizing” (2014, p. 320), aludiendo a las denuncias ecológicas del chamán expuestas con una retórica parecida al sermón. No obstante, su comentario no se centra en un punto, sino que presenta diversos episodios de la segunda parte, “Metal mmoke”, que le ha dejado una profunda impresión (2014, p. 321). No obstante, su impresión no obedece a lo humorístico e irónico de los comentarios que rescata de Kopenawa, sino al desastre ecológico en tierras yanomami. Y aunque es valioso que contextualice al lector respecto de las muertes que está causando la deforestación y la minería ilegal en Roraima, Mimica, *no ve* en los episodios que rescata (los encuentros entre excavadores o *garimpeiros* y los yanomami), ningún tipo de cuestionamiento o de problematización del “uno” y del “otro”, es decir, no los lee como transgresiones, sino como “eventos memorables” (2014, p. 321), como situaciones anecdóticas y curiosas de aquellos “niños grandes” que parece pensar que son los yanomami.

Como primer punto, sostengo que su lectura está velada y que sus apreciaciones sobre el testimonio de Davi Kopenawa se plantean, como él mismo comenta, a través del prisma de “www”, lo que él ha llamado “the wide-white-world” (2014, p. 323). A través de ese prisma, encontramos que todo su argumento se basa y desarrolla a partir de la clara diferenciación entre unos y otros, entre los civilizados (“blancos” como él los llama) y los yanomami. En este contexto, no deja de ser interesante que Mimica sea el único de los críticos que ha tomado en cuenta y ha citado en extenso dichos momentos “memorables”, es decir, los encuentros entre excavadores y yanomami, que son profundamente productivos para repensar la dualidad más bien como un flujo (Taussig,

1993), como la corriente alterna que pasaría por una cinta de Moebius, que imita la figura del número ocho. O dicho de otro modo, la dualidad como un movimiento y no como fijeas inamovibles. Exploremos más de cerca su argumento.

Mimica abre su discusión a partir de su conocimiento e interés científico hacia los yanomami: “Although a New Guinea ethnographer I have always had intense interest in Amazonian life-worlds and languages” (2014, p. 319). Desde esa misma posición, Mimica es uno de los pocos comentaristas que señala parte del complejo corpus de escritos sobre los yanomami:

There is already a rich corpus of text on Yanomami cosmology, mythopoeia, shamanistic practices, and experience, including such ethno-cinematographic classics as Napoleon Chagnon and Timothy Asch’s *Magical death* (1973) and *Children’s magical death* (1974), and the extremely difficult to access Manuel de Pedra’s *Iniciación de un shaman* (1980) (2014, p. 320).

Claramente, enmarca su lectura en un espacio científico e intenta encajar el testimonio de Kopenawa –y su contenido–, dentro de dichos corpus. No obstante, comenta lo siguiente: “Nevertheless, Kopenawa’s lengthy self-account *is unique* not just in respect of the density of its formidable details but, especially, due to the biographical context and trajectory of the development of his shamanistic personality and *consciousness*” (2014, p. 320; el énfasis es mío). La palabra clave aquí es “conciencia”. ¿Cómo es esa conciencia chamánica que menciona y que no elabora? ¿Es doble? Trataré de explorar las razones de esta ausencia.

Para Mimica, los argumentos de Kopenawa encajan en lo que llama “mundos imaginalis”, y estos se encuentran “afue-

ra” de lo que llama “la cronología histórica occidental”, de tal modo que lo que Mimica produce desde las primeras páginas es una introducción a la vida y al nacimiento de los argumentos de Kopenawa desde la historia de Occidente. Del mismo modo, los “mundos imaginalis” y “Occidente” se encuentran constantemente enfrentados en su visión, que además como él mismo comenta, parte del prisma que produce la mirada blanca, una que como él nunca reconoce, está velada, o encubierta. Cito: “I now come to the point of my refraction of Kopenawa’s and the Yanomami’s predicament *through the prism of the www and what it tells me about the plight of indigenous Americans in the perspective of the historical dialectics of their incorporation into the wide-white-world of global capitalism civilization*” (2014, p. 326; el énfasis es mío). Así, encontramos, por un lado, el mundo del capitalismo, de la civilización, regido por los blancos (“white”), todo esto resumido en las poderosas “www” y encontramos, por otro lado, lo que está fuera de este mundo, tratando de ingresar, ya que en el caso de los yanomami “his soul’s disrupted communion with the spirits of the rainforest, his matrixial anima mundi” (2014, p. 323). Lo que intento en la segunda parte del presente artículo es releer el encuentro entre los excavadores y los yanomami que retoma Mimica con el fin de cuestionar las dualidades establecidas por el antropólogo.

## 2. El derrumbe de las dualidades: los dos encuentros

Partiendo de la visión dicotómica de Mimica, entremos a un suceso que él cita en extenso y que permitiría problematizar sus dicotomías notoriamente diferenciadas: el encuentro entre el líder de los garimpeiros Zeca Diabo y los yanomamis. Comento brevemente el suceso: Zeca Diabo, el líder de los garimpeiros, viaja en su aeroplano y aterriza en territorio ya-



nomami cargado de sacos de arroz, mandioca, harina, frejoles, leche en polvo, café, azúcar y otros alimentos con el fin de entregarlos a los yanomamis para que, a cambio, ellos lo dejen “trabajar” en sus tierras. Cuando los yanomami se niegan, Zeca Diabo se da cuenta de que no tiene cómo escapar de dicho territorio puesto que la avioneta no ha regresado por él. Se resigna a convivir varios días con los yanomami, asustado de que puedan matarlo, y antes de que lo recoja alguna avioneta, sucede lo siguiente:

To be finished with it, we painted Zeca Diabo from head to toe with a black dye made of annatto pulp and soot. We only left his shorts on. This is how we sent him back to the city, completely painted black! As soon as he saw the airplane on the airstrip he started frenetically running in its direction, no matter how fierce he pretended to be [...] Zeca Diabo barely had time to climb aboard before the pilot, *as afraid as he was*, turned on the airstrip and hastily took off again! Zeca Diabo never tried to come to our home, nor did any other *garimpeiro* for that matter! (Kopenawa & Albert, 2013, p. 274; el énfasis es mío).

¿Cuál es el miedo de Zeca Diabo? Aunque Mimica coloca esta cita en extenso, nunca elabora alrededor de ella, y tampoco se pregunta por las razones del miedo y de la huida del líder *garimpeiro*. Arguyo que los yanomami lo pintaron *como si fuera uno de ellos*, de negro, de la cabeza a los pies, porque *sabían* que esto lo trastocaría, porque *sabían* que este sería el “castigo” más efectivo para evitar su regreso. No olvidemos que los cuerpos de los indios, siguiendo a Taussig, son “odiosos y temidos, objetos de desprecio pero también de asombro” (1993, p. 31), poseen el mal como la esencia física de sus cuerpos (1993, p. 31). Encarnarlos significaría *ser* el mal y dejar de ser ellos mismos. La pregunta, quizás ingenua sería, ¿por qué Kopenawa nunca incluye en su relato cómo se les

ocurrió esta idea? El poderoso silencio de Kopenawa sobre por qué pensaron que ese sería un buen castigo, es lo que a diferencia de Mimica me ha interesado elaborar.

En su artículo, Mimica no repara en lo irónico que resulta ver al líder de los excavadores pintado de pies a cabeza de negro, tal cual se pintan los yanomami, corriendo desesperado hacia un aeroplano. Además, luego de relatarnos este momento, el único comentario que da Mimica es el siguiente:

In the hindsight of the subsequent developments (which catapulted Kopenawa onto the national and international political scene) *this past victorious* outcome was not translated into the permanent condition of indigenous life uniformly realized and insured throughout the Yanomami territory” (1994, p. 322; el énfasis es mío).

Posteriormente, comenta sobre la minería ilegal, sobre los rancheríos y las enfermedades. Lo que en mi lectura significa una poderosa transgresión al cómodo *statu quo* del blanco que piensa que el otro es “simplemente” diferente, para Mimica es una victoria insignificante, en tanto la considera intermitente.

Por ahora, podemos decir con Michel Rolph Trouillot que lo que Mimica elabora en su artículo es una extensa excusa que enmarca lo impensable. Lo impensable para Trouillot fue la revolución haitiana en el momento en que ocurría. Es decir, mientras que para la imaginación francesa y occidental de la época, el ser negro y esclavo eran condiciones con las que no se podía imaginar la libertad, la lucha haitiana, la que fuera la primera revolución independentista en América Latina, entró en la historia como un no-evento. En sus palabras:

When reality does not coincide with deeply held beliefs, human beings tend to phrase interpretations that force re-

ality within the scope of these beliefs. *They devise formulas to repress the unthinkable* and to bring it back within the realm of accepted discourse” (1995, p. 72).

Mimica reprime lo que no es pensable, la ironía como modo de agencia de los que considera subalternos, los yanomami, y se apega al prisma que irónicamente ha llamado como su ceguera “wide-white-world of global capitalism civilization”.

De este modo, lo que para Mimica es una anécdota que le produce una evidente ansiedad, mi lectura es que se trata de una clara transgresión del modelo fijo en el que el uno (el sujeto privilegiado) y el otro (subalterno) pertenecen a claras dicotomías. Al irrumpir en dicha construcción, aquella que coloca a los indígenas como subalternos, y a los blancos como sujetos poderosos, como privilegiados, los yanomami están trastocando las ideas que se tienen sobre ellos mismos. Esto es notorio puesto que pintan de negro, tal cual se pintan ellos, al jefe de todos los excavadores. Lo que hacen con este gesto es obligar a que el blanco (excavador) se vea con los ojos de la diferencia, con los de los yanomami. En ese sentido, los yanomami están (re)torciendo lo que Taussig llamaría “delirio ilimitable” cuando se refiere a las fantasías sobre el indio y sobre el blanco en las caucherías del Putumayo. Están interrumpiendo el “intercambio de realidades ficticias”, y con ello, están *des*-cubriendo que los significadores están desconectados estratégicamente de su significado.

Asimismo, lo “impensable” de Trouillot, lo que he comentado anteriormente como aquello que descompleta nuestros saberes y que las narrativas dominantes están obligadas a subsanar, es decir, a invisibilizar, es lo que Kopenawa presenta una y otra vez, incansablemente cuando comenta por

ejemplo: “My tongue would be more skilful than theirs [whites], and I would speak to them with such vigor that they would be exhausted” (2013, p. 314), “Ask me, I will answer you!” (2013, p. 311). De este modo, si desde Spivak se ha problematizado la posibilidad de que el subalterno “hable”, es decir, que diga algo que nos interpele, lo que Kopenawa hace es desplazar el problema del habla a la escucha: el problema no es la voz del subalterno, sino la escucha del llamado “uno”, el sujeto privilegiado, el blanco. Al respecto, Veena Das comenta en *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India* (1995) que la distancia entre el observador y el sujeto observado en la antropología debería cambiar para reconocer al otro como un sujeto completo. Para Das, ser “oidores” es el primer paso para interrumpir la violencia que genera reconocer al otro y reconocernos a nosotros mismos como diferentes y semejantes al mismo tiempo.

En ese sentido, podemos decir que Mimica, como el *garimpeiro*, huye espantado de la imagen del cuerpo del blanco pintado de yanomami, puesto que su matriz “www” no le permite elaborar sobre esa imagen que rompe todo lo que encuentra en el corpus etnológico sobre los yanomami. Asimismo, entendemos que Mimica huye no solo de la imagen, sino de la risa del otro, de la burla, y de la consciencia que esto significa en la alteridad, en el hecho de que Kopenawa conoce profundamente los miedos de los blancos. De hecho, destina gran parte de su testimonio a comentarlos uno a uno, por ejemplo:

On the contrary, they [whites] are used to greedily hoarding their goods and keeping them locked up. In fact, they always carry many keys on them, which are for houses where they keep their merchandise hidden. They live in constant fear that it could be stolen (2013, p. 322).

Además, es evidente que también conoce lo que el blanco piensa de él. Veamos un ejemplo:

The Yanomami are idiots who have motín to say. They are incapable of speaking to us. They only know how to remain frozen, their eyes lost, silent and afraid. This idea alone is enough to infuriate me and make speak forcefully. The white people can go ahead and keep staring at me to try and intimidate me. It has no effect! [...].

White people call us ignorant because we are other people than they are. (2013, p. 313).

A partir de estos ejemplos, sostengo que Kopenawa posee, abiertamente, lo que el sociólogo y pensador afroamericano Du Bois llamó “doble conciencia”: “*This sense of always looking at one’s self through the eyes of the others*, of measuring one’s soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity” (citado por Smith; el énfasis es mío).

Esta doble conciencia, según mi lectura, es parte de lo impensable, es parte de aquello que desestabiliza la narrativa de Occidente, en tanto demuestra que el otro no es simple ni plano, como se había pensado, sino que elabora las emociones propias y las ajenas, y sabe que la percepción del uno opera alrededor de la diferencia colonial, es decir, opera alrededor de “ideas” y representaciones. Un ejemplo de la doble conciencia lo encontramos en la ironía de Kopenawa incluida en el texto de Mimica dentro de los pasajes memorables que el antropólogo cita: “Overjoyed, they [whites] probably tell themselves: “I am part of the people of the merchandise and factories! I possess all these things alone! I am so clever! I am an important man, a rich man! (Kopenawa citado en Mimica, 2014, p. 322)”. Kopenawa está criticando abiertamente la incoherencia acumulativa de los blancos; no

obstante, el comentario de Mimica a la cita de Kopenawa es el siguiente:

Articulated specially in the chapters nineteen and twenty his bleak and black view of the wide white world is best characterized as a politic economic welt stimmung (world mood) brought about his soul's disrupted communion with the spirits of the rainforest, his matrixial anima mundi (2014, p. 323).

Aunque el antropólogo australiano nota claramente la ironía, no la explora, sino que sostiene que la mirada negativa (“oscura”) de los yanomami hacia el inmenso mundo blanco tiene ciertas razones: el abuso, la violencia a la que han sido sometidos, o mejor dicho, “la violencia de su anima mundo”.

Mimica no problematiza la conciencia de Kopenawa, de ahí que tampoco note que los comentarios de este busquen desequilibrar la figura del “uno” y del “otro”. Fatimah Rony, autora de *The third eye: Race, cinema, and ethnographic spectacle* (1996) critica y deconstruye aquella premisa que reza: “The exotic is always already known” (1996, p. 6). Tomando la mencionada premisa como base, me pregunto: si el otro ya ha sido pensado, ¿acaso el comentario de Kopenawa no irrumpe esta afirmación? ¿Acaso lo que está haciendo no es demostrar que él también puede conocer muy bien al uno? O mejor dicho, ¿es que el uno también es bien conocido? Inmediatamente después de citar el comentario irónico de Kopenawa, Mimica cita nuevamente un extenso pasaje sobre el cual no problematiza y del cual quisiera citar solo una línea: “They [whites] only set their gaze on what surrounds them” (Kopenawa citado en Mimica, 2014, p. 323).

Desde mi perspectiva, existe una comunicación entre los dos comentarios de Kopenawa que Mimica anota, ya que ambos

hablan de una ceguera y ambos apuntan a mostrar a una especie de solipsismo en el uno. En la primera leemos: “Overjoyed, they [whites] probably *tell themselves*” y en la segunda: “They [whites] only *set their gaze*”; en ambos fragmentos Kopenawa señala la forma como el blanco se relaciona consigo mismo excluyendo cualquier otra alteridad. El discurso monologante y sordo del blanco, la mirada limitada, es a lo que apunta Davi Kopenawa tratando de demostrar que no es exótico y que tampoco es ya conocido (“already known”). De hecho, Kopenawa dirá: “I did not know it, but the white people have always been the same, since long before my birth” (*The Falling Sky*, 315).

No obstante, aunque parece que Mimica no se siente aludido ni problematizado por las frases que he citado del testimonio del chamán yanomami, es claro e incongruente que el prisma del amplio mundo blanco o “www” esté listo para suturar la posible consecuencia de comentar algo tan transgresor como lo que he citado. De ahí que la línea inmediata a estas citas comience aludiendo al placer textual que siente hacia este testimonio. Cito a Mimica: “Regarding my ‘textual pleasure’ experienced while reading about the shamanist reality of which Kopenawa provides a formidable image, I was greatly aided by my prior internalization of the variants of their cosmology and mythopoeia available in the published corpus of Yanomami ethnography” (2014, p. 323). Mimica minimiza la transgresión de Kopenawa encerrándola nuevamente en los saberes científicos sobre los yanomamis, exotiza nuevamente la retórica que él mismo ha citado sin elaborar, no se enfrenta a la turbulencia, sino que la elude con el “placer”.

Una última ironía que quisiera comentar sobre la ceguera de su ensayo (y de su autor) radica en la forma como culmina.

Mimica elabora un poco más sobre la relación entre el “placer textual” que experimenta cuando lee sobre la realidad chamánica y lo vincula con otras fuentes bibliográficas que ha leído. Entre sus fuentes bibliográficas más cercanas están las que internet le proporciona. Leamos lo que comenta tras navegar en esas otras “www”: “What prompts me to end on this note is that as I was rereading *The Falling Sky* I checked the www to see what the wide-white-world is saying – doing in regard to Kopenawa and his book. So, starting with the latest news...” (2014, p. 323) y comienza a citar el encuentro entre David Beckham, el futbolista inglés y Kopenawa, “all smiles”, luego comenta el nuevo sobrenombre de Davi, el “Dalai Lama de la Selva” y concluye con un evento del Amazonas Music Theatre. Un evento producido en el 2010 en Alemania en donde “A high tech aesthetic project was launched, namely a multimedia opera involving principally German and Brazilian artists and academics...” (2014, p. 324). Para Mimica, “*Now, after the project* [se refiere al “Amazonas Music Theatre”], *we* know the Yanomami are not a people of the past. On the contrary, their society is just as complex as *ours*, albeit in a completely different way” (2014, p. 324; el énfasis es mío).

Mi pregunta respecto de esta cita parte de la sorpresa: ¿recién después de dicho proyecto se puede decir que los yanomami no son primitivos, no son sujetos simples y que no viven estancados en el pasado? ¿Y qué demostraría el episodio con Zeca Diabo? ¿Y que demostrarían todas las demás citas de Kopenawa que él eligió colocar? Como si no fuera suficiente, Mimica utiliza un “we” –nosotros– en su afirmación, ¿qué *des*-cubre realmente el uso de este pronombre?



Considero que a pesar del importante aporte de alertar sobre el desastre ecológico en tierras yanomami, su artículo intenta suturar la turbulencia que generan los argumentos de Kopenawa esbozados desde una doble conciencia, es decir, el argumento de Mimica es un intento de ocultar que él mismo, junto a otros (“we”), no pensaban que los indígenas son sujetos modernos, complejos y capaces de desestabilizar el discurso del blanco. Del mismo modo, ese “we” (nosotros) con sus directas alusiones a lo que ha llamado “www”, marca la clara dualidad (nosotros/ellos) de la que no está dispuesto a salir. Este “engreimiento antropológico”, como llama Taussig “al intento de rescatar la voz del indio de la oscuridad del dolor y del tiempo” (2002, p. 176), es lo que Mimica demuestra en cada página de su argumento, y es justamente lo que Kopenawa *invierte*.

Como he mencionado en la sección previa, Jadran Mimica es el único crítico que retoma el momento del encuentro, aunque no desarrolla un argumento alrededor de este, ni plantea evidentes preguntas sobre el contexto del encuentro ni sobre los diálogos o reacciones entre ambos bandos, solo lo coloca como un “pasaje memorable” (2014, p. 321) en el que según el antropólogo, se puede ver “a mood of deadly anger, harshness, anguish, suffering” hacia los *garimpeiros* por las muertes que estos han causado. Según mi lectura, este encuentro es clave y representativo para entender cómo sucede la historia desde los ojos del otro, algo parecido a pensar la historia desde su revés. Y pensando en un “revés” he sostenido que la crítica de Mimica es semejante a la actitud misma de los excavadores; ya que no cuestiona la posibilidad de que la realidad sea distinta o, mejor dicho, que sea construida y en ese sentido, que solo se recrea en un lado de la “pantalla”.

Aludo con “pantalla” o “velo” al concepto duboisiano interpretado por Shawn Michelle Smith, autora de *Photography on the color line*. En sus palabras:

I would argue, the Veil is that which *dims* perception. The Veil functions as a kind of cultural screen on which the collective weight of white misconceptions is fortified and made manifest. The *Veil is the site at which white fantasies of a negative blackness, as well as fantasies of an idealized whiteness, are projected and maintained*” (40; el énfasis es mío).

Desde mi perspectiva, Mimica, como los *garimpeiros* o excavadores, solo atiende a un lado de la realidad, es decir, a lo que se proyecta desde el velo, a ese lugar en el que las fantasías o las distorsiones se realizan y mantienen. No obstante, de acuerdo con mi lectura, lo que Kopenawa intenta es justamente “penetrar en el velo y retenerle su calidad alucinatoria” (Taussig, 2002, p. 33) para mostrarnos aquello que perturba, interrumpe y desestabiliza: lo impensable, el otro lado de la pantalla. Atendamos a un momento del otro encuentro que Mimica no cita y en el que *vemos* la desrealización de lo simbólico:

Then, I approached the two men and spoke to them. *I spoke to them in Portuguese*. “Boa Tardel!” Surprised that I knew their language and afraid, they asked me: “Who are you? What do you want from us?” I simple answered: “We are inhabitants of the forest, we are Yanomami!” Still very worried, they tried to cajole me: “Are you hungry? Do you want something to eat? Take our food!” I refused instantly: “No, we do not want to eat, *we want to talk!*”. They started to calm down a bit. Then little by little other gold prospectors began to arrive and I addressed them too: “*We did not come to make war but to firmly ask you to leave this place. We want to convince you with our words, not our arrows*”. (2013, pp. 264-265; el énfasis es mío).

Como leemos, lo impensable, aquello que descompleta los saberes preconcebidos y, por ende, sorprende, asusta y descentra, es que aquellos que apelan al discurso, además de hacerlo en la lengua del invasor, y que intentan negociar sin el uso de armas, sean los llamados “salvajes”.

¿Podríamos imaginar la reacción de Colón si aquellos buenos y simples salvajes le respondiesen en español que no tienen oro, sino algodón y que no van a ser sus esclavos solo porque les da cascabeles y que el invasor impertinente en la historia es él? Si Colón sutura cada gesto que puede desmentir su deseado lugar en la historia, ¿acaso este momento no sería la materialización de la pesadilla del conquistador? ¿Acaso este no sería el momento en el que se desmiente su lugar en el mundo y se le obliga a que lo repiense? En ese sentido, la cita también materializa (o encarna) lo que Michael Taussig reconocería, como hemos mencionado, la figura semejante a una cinta de Moebius, aquella en donde existe fluidez en vez de polaridades fijas. Al respecto, Taussig comenta lo siguiente: “Mimesis and alterity are *now spinning faster than the eye can take in or the mind absorb*. This seems to me more than turn the tables, inverting the Third into the First world, for instance” (1993, p. 249; el énfasis es mío). La forma como se invierten las posiciones supuestamente fijas, y que el indio no responda a la imaginación social que se ha creado de él, y el blanco tampoco, produce un efecto desconcertante y problematizador a tal punto, que posiblemente por ello, Mimica no pudo o no quiso ver lo que sostenía la gracia de este “momento memorable” (Mimica, 2014, p. 321).

Lo impensable, el hecho de que se nos muestre que las posiciones fijas son trasgredidas y, en ese sentido, que la idea del uno/otro se interrumpa, es nítido en esta anécdota, ya que

vemos a un indio que lejos de ser salvaje y caníbal demuestra un lenguaje articulado, el dominio de más de un idioma y además es pacífico, racional y razonable, mientras que el blanco aparece como un cobarde desorientado.

Las posiciones se intercambian impulsadas por la doble conciencia que demuestra Kopenawa y podemos ver esto cuando se interesa por retratar los rostros, las expresiones, y las emociones de los blancos. Es decir, cuando describe cómo ve que ellos lo ven, ahora que le temen. Veamos algunas de sus descripciones: “They looked *terrified*. They *stayed frozen and dumb*. Then suddenly one of them tried to stagger over to his shotgun” (2013, p. 264; el énfasis es mío). En contraste, es interesante el paralelo con el encuentro entre los indígenas del Nuevo Mundo y Colón, y las representaciones que este crea sobre ellos y sobre él mismo.

Si bien las descripciones de Colón obedecían a una agenda —el financiamiento de sus próximos viajes— y demostraban coherentemente con ello, representaciones de los indígenas en los que estos eran buenos, ingenuos, simples, bellos, etc., en este caso, las descripciones de Kopenawa también obedecen a un fin. Según mi lectura, lo que espera Kopenawa es descentralizar y desnaturalizar la retórica del uno, descorrer el velo y demostrar que el otro y el uno no son dos esencias, dos opuestos irreconciliables y necesariamente sujetos a una posición jerárquica, sino dos sujetos que son en sí mismos y en el contacto del uno con el otro, semejantes y diferentes. Dicho de otro modo, Kopenawa delata la forma colonial de producción de la realidad, aquella que avala y permite lo que Taussig ha llamado “la cultura del terror” (1993), y demuestra que aquello que se piensa como impenetrable y cotidiano, la dualidad fija uno/otro, en realidad tiene una esencia y una presencia más bien gaseosa.

Hay un punto más sobre la cita previa en el que quisiera ahondar; si bien los hombres armados sienten miedo y angustia en tanto se enfrentan a una realidad que los supera, a lo que atinan es a “defenderse”: “Then suddenly one of them tried to stagger over to his shotgun” (Taussig, 1993, p. 264). Lo curioso de esto es que no se defienden de un ataque, sino de una imagen, o mejor dicho, de una “idea”, de una representación, ya que los yanomami no estaban armados y de hecho le dicen claramente, que quieren *hablar*, “convencerlos con las palabras” [*We want to convince you with our words, not our arrows*] (Taussig, 1993, p. 264)]. Este momento evidencia una forma de ver lo que Taussig llamó en su estudio sobre las caucherías del Putumayo “intercambio de realidades ficticias” (1993, p. 159), aunque con una particularidad: en este caso, el intercambio no es de ida y vuelta, sino que es parcial. Para Taussig, lo que sostenía la “cultura del terror” en el Putumayo, aquel imaginario en el que alude al control de la población mediante la elaboración cultural del miedo (1993, p. 30), se basaba en dos imágenes claramente definidas: el indio “era” salvaje, diabólico/bendito, caníbal, merecedor de todas las torturas y castigos, o en palabras de Taussig, era un “anti-yo” en el que “se colocaba el odio y también el temor” (1993, p. 31), mientras que el blanco también correspondía a ideas fijas e inamovibles, era visto como un caníbal, como un demonio, etc. Así, el encuentro entre el indio y el blanco del Putumayo no era sino el encuentro entre dos representaciones, entre “dos visiones pavorosamente complementarias” (1993, p. 389).

En la escena que hemos citado, los *garimpeiros* están *frente a lo que ellos piensan* de los yanomamis, de ahí que este miedo no les deje valorar que Kopenawa les esté hablando en portugués y les esté proponiendo una negociación pacífica. Si bien

tanto la forma como Kopenawa se presenta, como el mensaje que les da, contradice lo que se esperaría de ellos, del mismo modo, a pesar de que Kopenawa conoce la crueldad de los *garimpeiros* no les habla desde esa idea, sino desde la racionalidad común entre todos los hombres. Kopenawa apela a la civilización del salvaje, en este caso, del *garimpeiro*, porque lo confronta desde la segunda mirada (*second sight*), aquella que le alerta de la existencia de un velo entre él y el blanco, y que le alerta, además, que por ese velo, el blanco no puede verlo y tampoco puede verse a sí mismo. Kopenawa está hablando desde ahí, desde esa perspectiva más amplia que le permite romper el diálogo colonial que sostiene aquel “intercambio de realidades ficticias”. Así, Kopenawa está rompiendo la imaginación colonial puesto que *obliga* a que el otro reconozca la existencia de su alteridad, de tal modo que problematiza la ceguera necesaria para dirigir el proyecto colonizador (Lamana 2010: p. 78), en este caso, de los *garimpeiros*.

### 3. Reflexiones finales

En ambos encuentros, tanto el que tienen los saqueadores con los yanomami como el que tienen los yanomami con Zeca Diabo, he tratado de demostrar cómo la presencia de lo impensable involucra cierta ansiedad, un miedo a ver al otro como lo que “realmente” es, es decir, entenderlo fuera de las preconcepciones, fuera de las ideas, fuera de los miedos. En ese sentido, por ejemplo, pintar a Zeca también implica obligarlo a reconocer la existencia de un velo, de una pantalla que distorsiona lo que “realmente son” los yanomami. Es decir, lo que espanta a Zeca es darse cuenta de que encarna lo impensable, que encarna aquello que desconformaría su lugar en el mundo.

Con esto, Kopenawa demuestra, con mucho humor, que su objetivo no es solo mostrarse como diferente de las proyecciones que se tienen sobre él, es decir, no solo busca demostrar que los indios no son lo que se piensa de ellos, sino que disequilibra la narrativa dominante a través de la desnaturalización del blanco y, en ese sentido, lo que el chamán y líder político yanomami consigue es invitarnos a pensar más allá de lo que Taussig llamó “diálogos coloniales”. Más allá del velo, para *ver de nuevo* la realidad como un constructo, como una producción, en sus palabras: “reality as really made-up” (Taus- sig, 1993, p. 255). Y esta es mi apuesta teórica, ética y académica, desnaturalizar las supuestas diferencias entendidas como jerarquías y apostar más bien por entenderlas como un flujo constante, por entender que lo “impensable” es en realidad cotidiano, natural y que no nos excede, sino que nos ofrece otras posibilidades de ser y de estar en el mundo.

Recibido: 28 de setiembre de 2016

Aprobado: 5 de abril de 2017

## Bibliografía

- CESARINO, P. de Niemeyer.  
 (2014) Ontological conflicts and shamanistic speculation in Davi Kopenawa’s *The Falling Sky*. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2), 289-295. <https://doi.org/10.14318/hau4.2.017>
- CHIRIF, Alberto y CORNEJO Manuel ed.  
 (2009) *Imaginario e imágenes de la época del caucho: los sucesos de Putumayo*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

- DAS, V.  
(1995) *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India*. Delhi, New York: Oxford University Press.
- DU BOIS, W. E. B.  
(2007) *Darkwater: Voices from within the veil*. New York: Oxford UP.
- KOPENAWA, D. & Albert, B.  
(2013) *The falling sky: Words of a Yanomami shaman*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674726116>
- LAMANA, Gonzalo  
(2008) *Domination without dominance: Inca-Spanish encounters in early colonial Peru*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822388715>
- MIGNOLO, W. D.  
(2000). *Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. New Jersey: Princeton.
- MIMICA, J.  
(2014) Of shamanism and planetary crisis. *HUA: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2), 319-328.
- RONY, F. T.  
(1996) *The third eye: race, cinema, and ethnographic spectacle*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822398721>
- SMITH, Shawn Michelle  
(2004) *Photography on the color line: W.E.B. Du Bois, race, and visual culture*. Durham: Duke University Press.
- SURVIVAL INTERNATIONAL.  
*Curriculum Davi Kopenawa*. file:///C:/Users/aec69/Downloads/CurriculumDaviYanomami.pdf



- TAUSSIG, M.  
(1993) *Mimesis and alterity*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315021409>
- TAUSSIG, M.  
(2002) *Chamanismo, colonialismo, y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- TROUILLOT, M. R.  
(1995) *Silencing the past - power and the production of history*. Boston, Mass.: Beacon Press.
- VIENNE, E. de.  
(2014) A shamanic Bible and its enunciation. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2), 311-317.
- WAGNER, R.  
(2014) The rising ground. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2), 297-300.