



Recensão a *A queda do céu*, de Davi Kopenawa y Bruce Albert

Eliana Delgado González e João Victor Oliveira de Oliveira

Práticas da História, n.º 19 (2024): 385-392

www.praticasdahistoria.pt

This journal is funded by National funds through FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., under the projects UID/HIS/04666/2013, UID/HIS/04666/2019, UIDB/04666/2020, UIDP/04666/2020, UIDB/04209/2020, UIDP/04209/2020 and LA/P/0132/2020.

Davi Kopenawa y Bruce Albert

A queda do céu

São Paulo: Companhia das Letras, 2015, 768 pp.

**Contra-historia yanomami: una mirada decolonial
en *La caída del cielo*, de Davi Kopenawa
y Bruce Albert**

Eliana Delgado González
y João Victor Oliveira de Oliveira*

El presente texto es un intento por reseñar el libro *La caída del cielo. Palabras de un chamán yanomami*, de Davi Kopenawa, chamán y portavoz de los indígenas Yanomami de Brasil y Venezuela, y Bruce Albert, antropólogo francés, evidenciando el carácter decolonial de la propuesta narrativa de los autores en tanto que ejercicio de contra-historia, que busca revertir los términos del diálogo históricamente pobre, esporádico y fuertemente desigual entre los pueblos indígenas y el occidente, los que Kopenawa llama “blancos”.

“Yo, un yanomami, les doy a ustedes, los blancos, esta piel de imagen¹ que es mía”², son las palabras que usa Davi Kopenawa para iniciar

* Eliana Delgado González (eldelgado@gmail.com).  <https://orcid.org/0009-0009-3350-3783>. Universidade Federal de Pelotas, Rua Almirante Barroso, 1202 Campus II - Sala 312, 96010-280 Pelotas, Rio Grande do Sul, Brasil; João Victor Oliveira de Oliveira (victoroliveira187@gmail.com). Universidade Federal de Pelotas. Receção da recensão original: 15-11-2024. Receção da versão revista: 18-11-2024. Aceitação: 20-11-2024.

1 Según Bruce Albert (2010), los yanomami denominan las páginas escritas y, de modo general, los contenidos impresos (revistas, libros y periódicos) como “pieles de imágenes”.

2 Davi Kopenawa y Bruce Albert, *A queda do céu* (São Paulo: Companhia das Letras, 2015), 66.

su relato. Un relato autobiográfico y etnográfico que tensiona la construcción narrativa e histórica y establece una relación dialéctica entre el yo (blanco) y el otro (indígena). El texto no solo se reduce a la explicación del origen mítico y la dinámica indivisible del mundo de los yanomami sino, además, es un ejercicio por caracterizar los trazos monstruosos de la imposición civilizatoria occidental como un todo y advertir sobre un futuro fatídico para el planeta. Es, en otras palabras, una interpelación al nosotros de occidente, a partir de una descripción detallada sobre el estatuto especial ontológico y antropológico de los blancos que realiza Kopenawa como un enfrentamiento epistémico, en el que se insiste que “somos, al fin y al cabo, todos los mismos, una vez que la selva acabe y las entrañas de la tierra hayan sido completamente destruidas”³.

En un “tiempo especializado en crear ausencias: en el sentido de vivir en sociedad, del propio sentido de la experiencia de la vida”⁴, la narrativa de Kopenawa y Bruce aparece, al mismo tiempo, como relato de vida autoetnográfico y manifiesto cosmopolítico que invita a explorar la historia y el pensamiento de un chamán yanomami a lo largo de todo el texto. Desde el inicio de la narración, en “palabras dadas”, Kopenawa muestra su deseo de dar sus palabras para Albert, para que él “las lleve lejos, hasta los blancos”⁵; inclusive cuando los misioneros, encarnación y corporificación de occidente, “no paran de decir que [dichas palabras] son mentira”⁶.

“La caída del cielo” es, entonces, en muchos sentidos, el relato de un chamán que desmitifica teorías históricas y antropológicas basadas en esquemas y cuadros explicativos eurocéntricos. En palabras de Viveiros de Castro, el texto es el resultado de la “invención de una narrativa etnográfica al mismo tiempo poética y filosófica, crítica y reflexiva”⁷.

En el primer capítulo, titulado “Devenir otro”, Kopenawa describe minuciosamente las bases epistemológicas que sustentan la cultura de

3 Eduardo Viveiros de Castro, “Prefácio”, En *A queda do céu*, 15.

4 Ailton Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo* (São Paulo: Companhia das Letras, 2019), 13, <https://cpdel.ifcs.ufrj.br/wp-content/uploads/2020/10/Ailton-Krenak-Ideias-para-adiar-o-fim-do-mundo.pdf>.

5 Kopenawa y Albert, *A queda do céu*, 63.

6 Kopenawa y Albert, *A queda do céu*, 64.

7 Castro, “Prefácio”, 12.

su pueblo. Tal descripción abre paso para el relato de Albert, quien se da a la tarea de explicar el origen mítico y la dinámica indivisible del mundo de los yanomami. El “devenir otro” es un concepto fundamental para comprender la cosmovisión yanomami, ya que se refiere a la capacidad chamánica de convertirse en otro, bien sea en otro ser o entidad: como un espíritu, un animal o una entidad cósmica. Y en esta capacidad de ser y estar en constante fluidez residen los principios de una relación de conexión constante con el todo. Es allí, en esa conexión constante otorgada por la capacidad de “devenir otro”, desde donde se entiende que para los yanomami una verdadera cultura y una tecnología eficaz consisten en el establecimiento de la relación atenta y cuidadosa con la naturaleza mística de las cosas.

Durante el primer capítulo, Kopenawa da cuenta de su infancia a orillas del río Toototobi, de su vida en comunidad y de la concepción cosmológica que estructura la vida social de los yanomami desde un planteamiento de “ecología”, entendiendo el mundo, la naturaleza y las comunidades como elementos que hacen parte de lo que Viveiros de Castro denominó teoría-praxis del lugar. En este sentido, el mundo es vivido y entendido en una perspectiva del “aquí” en el centro de la ecología del corazón indígena de aquella vasta y limitada tierra; y no como una esfera abstracta, un globo visto desde afuera, cercado y dividido por Estados y concepciones antropocéntricas y coloniales bajo emblemas occidentales como: soberanía, sistema internacional, nacionalidades, geopolítica, etc.

Kopenawa cuenta también su primer contacto con los misioneros blancos y lo que esto significó en términos culturales, religiosos y sociales transformando y afectando profundamente el desarrollo cultural propio del pueblo yanomami. Lo anterior puede ser evidenciado a través de la explicación del origen del nombre de Kopenawa: él relata que una vez que llegaron los blancos a su comunidad, estos querían bautizarlo con el nombre de “Yosi”; nombre rechazado por Kopenawa porque, según él, “sonaba como el nombre de Yoasi, el nombre del hermano mal-

vado de Omama”⁸. Posteriormente, el chamán señala que antes de que sus parientes le pusieran un apodo, como era costumbre entre la cultura yanomami, los blancos le bautizaron como “Davi”, de ahí la composición de Davi (elegido por los blancos) Kopenawa (elegido por el propio autor, cuyo significado es “avispón”, debido a que refleja su espíritu combativo, tenacidad y coraje). Así, desde la concepción misma del nombre del autor es posible identificar a lo largo del texto la permanente tensión en la composición dialéctica entre el yo-blanco y el otro-yanomami o, en otras palabras, los rasgos permanentes e intrínsecos que marcan, hasta hoy, el choque cultural entre occidente y las alteridades radicales. En este sentido, es posible evidenciar que la identidad yanomami de Davi se construye a partir de una síntesis dialéctica entre ser blanco y ser no blanco, tal como se evidencia en el siguiente fragmento:

¿Por qué no imitar a los blancos y volverme uno de ellos? Yo solo quería una cosa, parecer uno de ellos. Por eso los observaba todo el tiempo en silencio, con mucha atención. Quería asimilar todo lo que ellos hacían. [...] Sin embargo, entendí que imitar las palabras de Teosi [Dios] y de los blancos no sirve para nada. Es por eso que pienso que debemos seguir los rastros de nuestros antepasados, así como los blancos siguen los de ellos⁹.

El fragmento anterior da cuenta de la permanente división entre el ser/no ser blanco que crea una frontera indivisible entre occidente y el otro. En la misma línea, a lo largo del segundo capítulo, titulado “Humo metálico”, Kopenawa logra de forma fantástica, inclusive cómica y satírica, caracterizar el estatuto ontológico del “blanco”, su configuración como sujeto, su materialidad y sus parámetros de racionamiento. Para Kopenawa, ser blanco significa ser de “Teosi”, o sea, creer en el Dios católico, el mismo que es hombre, blanco y con rasgos europeos al que

8 Omama es una de las deidades de la mitología Yanomami. Kopenawa y Albert, *A queda do céu*, 70.

9 Kopenawa y Albert, *A queda do céu*, 283.

ningún yanomami ha visto, ni escuchado, ni sentido; usar papel viejo, llamado dinero, para intercambiar mercancías vacías; esconder el cuerpo detrás de tejidos cada vez más caros; pasar la mayor parte del tiempo con tristeza y rabia, sabiendo hoy que la ansiedad y la depresión son las enfermedades mentales más frecuentes en lo que Grippaldi¹⁰ llamó la modernidad tardía; y sobre todo, carecer de sabiduría y tener la cabeza llena de olvido, olvido de quiénes son y de dónde vienen.

Kopenawa confiesa, abiertamente, que en algún momento de su vida deseó “volverse blanco”. Sin embargo, afirma que “la voluntad de volverse blanco fue desapareciendo lentamente de mi cabeza [...]. Hoy comprendo que ellos [los blancos] destruyen la selva y nos maltratan solamente porque somos diferentes”¹¹. Así, Viveiros de Castro afirma que:

Los blancos, al final, son enemigos. Representantes de un pueblo bárbaro y exótico, incapaz de comprender la selva y de percibir que la máquina del mundo es un ser vivo, un super organismo constantemente renovado por la actividad de vigilancia, de sus guardianes invisibles y sus espíritus que son razón y causa suficiente de aquello que llamamos naturaleza¹².

Finalmente, a lo largo del tercer capítulo, cuyo título es homónimo al nombre de la obra, Kopenawa coloca sobre la mesa sus reflexiones acerca del potencial destino fatídico del planeta. Es de destacar que, “La caída del cielo” hace alusión al mito del fin de la primera humanidad que los yanomami consideran que acontecerá nuevamente de cara al acelerado paso de los proyectos y acciones enmarcadas en el discurso mortífero de “desarrollo”, legitimando la extracción minera y la contaminación a gran escala, lo que ha desencadenado diversos e inten-

10 Esteban Grippaldi, “Patologizados, fatigados y perdidos: interpretaciones sociológicas del crecimiento de las depresiones en la modernidad tardía”, *Civitas – Revista de Ciências Sociais* 21, n.º 1 (2021): 84-93, <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2021.1.39002>.

11 Kopenawa y Albert, *A queda do céu*, 289.

12 Castro, “Prefácio”, 13.

sos conflictos ambientales y sociales que afectan considerablemente los pueblos indígenas de la Amazonia brasileña, venezolana y colombiana.

En este sentido, el libro carga consigo la memoria de las múltiples y constantes tragedias que han abatido, y continúan abatiendo, el bioma amazónico, y los pueblos y comunidades que en él residen, desde el encuentro con occidente: en un primer momento por la conquista, después por el auge de la cauchería, posteriormente por proyectos de expansión nacional y expansión de la frontera agrícola, y, más recientemente, con proyectos de minería, explotación y deforestación de la selva. Frente a lo anterior, el relato de Kopenawa invita al cuestionamiento de la percepción del mundo y de las ideas de desarrollo creadas por los blancos a la luz de un análisis minucioso desde una alteridad radical sistemáticamente silenciada. Parece entonces que nuestro tiempo actual está mediado desde un ejercicio de necropolítica, término acuñado por Achille Mbembe¹³, para describir la forma en la que occidente ha hecho uso del poder social, político y económico para dictar cómo algunas personas pueden vivir y cómo algunas deben morir.

Así pues, parece relevante considerar la propuesta narrativa de Kopenawa y Albert desde la teoría decolonial y como un ejercicio de contra-historia. Es de destacar que la teoría decolonial, propuesta por autores como Aníbal Quijano, busca cuestionar la hegemonía de occidente en el contexto de la globalización en su pensamiento y praxis política, económica, social, cultural, identitaria y epistémica¹⁴. Quijano plantea que “la colonialidad del poder, instaurada desde la colonización del continente americano, es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista”¹⁵. De esta forma, el poder es ostentado y reafirmado desde la imposición de la clasifica-

13 Achille Mbembe, “Necropolitics”, *Public Culture* 15, n.º 1 (2003): 11-40, <https://mirror.explodier.org/Public%20Culture-2003-Mbembe-11-40.pdf>.

14 Laura Mota y Eduardo Sandoval, “La falacia del desarrollo sustentable, un análisis desde la teoría decolonial”, *Iberoamérica Social: Revista-red de estudios sociales* 4, n.º 6 (2016): 89-104, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6571579>.

15 Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Contextualizaciones latinoamericanas* 3, n.º 5 (2011): 1-33, <https://contexlatin.cucsh.udg.mx/index.php/CL/article/view/2836/7460>.

ción racial, étnica y de género como piedra angular de dicho patrón de poder, y que opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y de la vida social. En este sentido, la colonialidad del poder resulta en un permanente ejercicio de violencia epistémica y ontológica que niega el lugar de los subalternizados, siendo estos los pueblos indígenas, las comunidades negras, las mujeres, etc. quienes ocupan las posiciones más inferiorizadas en la escala de clasificación social, que es justamente lo que denuncia Kopenawa a lo largo del texto.

Frente a esto, autores como Boaventura Sousa Santos¹⁶ proponen el uso del concepto “epistemologías del Sur” para dar cuenta de las diversas formas de construir conocimiento no solo en América Latina, sino también en África y en Asia. Estas variadas epistemologías se proponen cuestionar las categorías y conceptos del pensamiento occidental que naturalizan la colonialidad, para generar respuestas y resistencias a la colonialidad en medio de lo que Viveiros de Castro denominó “capitalismo post industrial y vibrante”.

Es desde allí, desde una perspectiva decolonial, que cobra especial sentido considerar el uso político de la historia y de la memoria de aquellos subalternizados que el poder colonial ha silenciado. Arroyave¹⁷ afirma que la memoria debe ser entendida como un instrumento de saber-poder que tiene una función social dentro de un campo de disputa política en el que se pone en tensión la representación de los sujetos a través de narrativas sobre el pasado. Además, el abordaje de la memoria en un sentido social debe ser, ante todo, ético y político, lo que implica un posicionamiento crítico sobre el presente, buscando siempre su constante transformación.

Así, aparece la necesidad de generar estrategias de poder a las que puedan recurrir los “otros”, los silenciados, para hacer frente a la violencia

16 Boaventura Sousa Santos, *Una epistemología del sur: la reinvencción de conocimiento y la emancipación social* (México: Siglo XXI editores, 2009), <https://secat.unicen.edu.ar/wp-content/uploads/2020/03/BONAVENTURA-SOUSA-EPISTEMOLOIGIA-DEL-SUR.pdf>.

17 Juan Arroyave, “Memoria de los combates, combates de la memoria”, *Katharsis: Revista de Ciencias Sociales* 7 (2009): 63-84, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5527384>.

ontológica que ha caracterizado históricamente su narración y emergencia como sujetos. Saidiya Hartman¹⁸ plantea el concepto de contra-historia para abordar posibilidades de narraciones que pongan en tensión las relaciones de poder inscritas en la disputa por la reconstrucción del pasado. Para Hartman, la violencia inscrita en la historia afirma las condiciones que dictan el silencio de los y las oprimidas, la historia misma reposa sobre violencias fundadoras que crean sujetos y objetos del poder.

La contra-historia que vemos a lo largo del texto de Kopenawa y Albert podría ser leída como una práctica libertaria ejercida a través de la representación y narración de la vida de esa alteridad que ha sido históricamente silenciada por occidente. Narrar una contra-historia no solo significa saldar la deuda histórica que se tiene con las y los subalternizados. Significa también poner en tensión la escritura de una historia del presente (entendiendo la memoria como un juego relacional entre el pasado, presente y futuro), en la lucha por visitar otras voces y otras experiencias. Lo que, con gran calidad, consiguió hacer Bruce Albert en su papel no como aquel antropólogo blanco salvador, sino como mediador entre aquella frontera interpuesta por occidente frente a ese otro cuyo lugar siempre fue negado, para elaborar una reconstrucción de pasados colectivos que hagan justicia al deber de la memoria.

Finalmente, se hace necesario reforzar la existencia de narrativas orales y de otras formas de relato que den cuenta de la exposición de esos otros mundos inciertos. Después de leer el relato de Kopenawa parece urgente e imperativo vislumbrar la posibilidad de relatos históricos ya no anclados en perspectivas etnocéntricas sino críticos y políticos de frente a una inminente caída del cielo causada por una política de muerte que ha caracterizado la historia de occidente.

Referência para citação:

Delgado González, Eliana, e João Victor Oliveira de Oliveira. “Contra-historia yanomami: una mirada decolonial en *La caída del cielo*, de Davi Kopenawa y Bruce Albert”. *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 19 (2024): 385-392. <https://doi.org/10.48487/pdh.2024.n19.38963>.

18 Saidiya Hartman, “Vênus em dois atos”, *Revista Eco Pós* 23, n.º 3 (2020): 12-33, <https://doi.org/10.29146/eco-pos.v23i3.27640>.