



Universidad de San Andrés

Departamento de Ciencias Sociales - Escuela de Humanidades

Licenciatura en Humanidades con orientación en Arte

¿Quién toca a las puertas del Bosque?

Un recorrido a través del universo Yanomami, el agua y el otro.

Autora: Camila Irarrazaval

Legajo: 31443

Mentora: Florencia Garramuño

Buenos Aires, Argentina

Septiembre de 2023

Índice

1. Carátula
2. Índice
3. Resumen
4. Introducción
5. Capítulo 1. El otro.
6. Capítulo 2. ¿Quiénes son?
7. Capítulo 3. Agua.
8. Conclusión
9. Referencias bibliográficas



Universidad de
San Andrés

Resumen

El "proceso civilizatorio" implicó la erradicación de los antiguos modos de vida; con ello, sus prácticas, tradiciones y costumbres. Como consecuencia, fueron pocos aquellos que mantuvieron estas formas, distintas de las que conocemos como propias.

En ese marco, el propósito de este trabajo se centrará en observar qué concepciones de mundo subyacen al sistema de relación del Pueblo Yanomami, y cuáles son los patrones sociales que los constituyen, a partir de la construcción del otro, desde la mirada occidental. Toda la información se recopilará a través de bibliografía secundaria, archivos fotográficos y cinematográficos: *El último bosque*, Luiz Bolognesi; "Los involuntarios de la patria" y "Metafísicas Caníbales", Eduardo Viveiros de Castro; *La fuerza de los Yanomami*, Claudia Andujar; "A queda do céu", Davi Kopenawa, entre otros. La investigación en cuestión intenta dar cuenta de aquel modo de vida perdido en la modernidad y la tecnologización del mundo. La pregunta central es: ¿qué modelo de vida y de interacción propone el Pueblo Yanomami?

De esta forma, se busca generar un aporte en el campo que indaga en los pueblos originarios, específicamente en el Pueblo Yanomami, para comprenderlos y brindar un espacio significativo en el imaginario colectivo a aquel contrato social que mantienen hasta la actualidad.

Palabras clave: Yanomami, contrato social, pueblos amerindios, resistencia, otredad

Universidad de
San Andrés

Introducción

Setecientos años atrás, un grupo de cazadores-recolectores y agricultores ocupó un territorio de aproximadamente 192.000 kilómetros cuadrados, en la frontera que separa a Brasil de Venezuela (Serra Parima), específicamente entre los ríos Orinoco y Amazonas. Durante décadas, su contacto con la "civilización" se mantuvo ausente. En 1910, ocurrirían los primeros encuentros directos con no indígenas. Casi 80 años después, en 1992, Brasil reconocería el territorio (96.650 kilómetros cuadrados) de manera legal como la *Terra Indígena Yanomami*. Se estima que en su totalidad, los Yanomami son 33.000. En Brasil, hay 230 grupos locales, conformados por 16.000 personas. Parcialmente aislados, los grupos sobreviven a partir de viejas reglas y conexiones con el territorio que habitan. Su cultura, lenguaje y modo de vida se ha sostenido a través del tiempo, por medio de una estructura familiar que se define como un conjunto endogámico de parientes cognáticos, y que mantiene una distancia considerable con el acelerado y cambiante "proceso civilizatorio moderno"¹.

En este sentido, la resistencia al exterior conforma una parte fundamental en la supervivencia de los Yanomami. Constantemente amenazados por la perversión del territorio con fines lucrativos, específicamente la cría de ganado, la minería y la colonización agrícola, el pueblo Yanomami atraviesa una historia de vigor ante la inquietante presencia foránea. De esta forma, el agua, en todas sus materializaciones (la lluvia, el río, el llanto, etc), representa un elemento central en lo que dicha resistencia implica, siendo la misma protagonista, tanto de la supervivencia y el apartamiento, como de la muerte de los Yanomami, a lo largo del tiempo.

Los pueblos originarios no solamente representan una "excepción" a la regla en los términos de la civilización occidental, sino que, a través de la historia, se ha creado una imagen específica basada en un ideal que se favorece con la narrativa de la civilización y la barbarie. El proceso de modernización dejó atrás diferentes modos de vida, y, a su vez, eliminó del relato a todo aquel que, en el presente, no se encuentra inmerso en el "sistema". Una sucesión de hechos y acontecimientos percibidos como "triumfos" y "derrotas", en una línea de tiempo recta, que va de menos a más, del pasado al futuro, de la involución al progreso. ¿Qué es el progreso? La separación de la naturaleza, la eliminación de la condición animal implica un giro hacia el concepto de recurso, la explotación, el uso para generar más dinero. Lo natural como algo que le es dado al ser humano para que éste pueda generar algo, en torno a su extracción total. ¿Hasta cuándo?

¹ Norbert Elias lo describe en su estudio sociológico, "El proceso de la civilización" (1939).

La falta de respeto sufrida por los pueblos originarios no es algo novedoso. El acercamiento ocurre siempre de más a menos. De alguien que observa con superioridad a un otro que es pequeño, que no comprende las "cosas esenciales" de la vida. En este sentido, hay una cierta caracterización de niños, infantes que juegan a vivir, que penden de hilos arcaicos, que estorban a la urbanización y a la obtención de los recursos naturales que las grandes economías requieren para seguir creciendo y arrasando con todo lo que tienen por delante. Una mirada paternalista, que siempre tiene como protagonista al padre, blanco, heterosexual y occidental. En torno a esta problemática, Edward Said explica en su libro *Orientalismo* lo siguiente:

(...) me refiero a si hay alguna manera de evitar la hostilidad expresada por la división de los hombres entre, por ejemplo, -nosotros- (occidentales) y -ellos- (orientales). Pues estas divisiones son unas ideas generales que se han utilizado a lo largo de la historia y se utilizan en el presente para insistir en la importancia de la distinción entre unos hombres y otros con fines que, en general, no han sido ni son especialmente admirables. (Said, 1990, p. 75 ; 76)

Ante todas estas adversidades, los Yanomami resisten, y son disruptivos, porque muestran que aún hoy, es posible vivir de una manera diferente.

Esta temática de la resistencia ha sido abordada en *A queda do céu* (2015), donde el chamán Davi Kopenawa, junto con el antropólogo, Bruce Albert, advierten la situación en la que se encuentra el pueblo Yanomami, con el avance, cada vez más violento, de fuerzas extrañas que desafían la placidez y quietud de la tradición. Para esta tesis nos centraremos en autores como Eduardo Viveiros de Castro (2010; 2018) , Morris Berman (1990) , Dipesh Chakrabarty (1990) , Lisa Blackmore (2022), el director de cine Luiz Bolognesi (2021) , la fotógrafa, Claudia Andujar (2018) y la artista Carolina Caycedo, que, desde sus respectivos campos de acción, logran describir y detallar las formas de vida "desconocidas", mientras que ponen en evidencia la edificación de luchas ante el apercibimiento de lo extranjero.

Ahora bien, en torno al corazón del interrogante central (¿qué modelo de vida y de interacción propone el Pueblo Yanomami?), el trabajo propone responder preguntas específicas: ¿qué relaciones entablan los Yanomami con los animales, el suelo, la sobrevida, la subsistencia? ¿De qué se alimentan? ¿Cómo gozan en la intemperie, sin nada? ¿A qué le temen, y a qué no? ¿Qué hay de mágico y de concreto en la zona geográfica que habitan, y cómo se movilizan sobre la misma? ¿Qué rol cumple y ocupa el agua en la cultura Yanomami, y en qué medidas facilita su resistencia? ¿Cuáles son sus políticas de resistencia? ¿Cuál es su relación con el agua en el

presente? ¿Cómo se conforma su concepción de mundo y qué de ella se ha ido modificando por la amenaza que significa la civilización, que golpea a sus puertas?

La estructura pretende concentrarse en tres núcleos determinados: en primer lugar, una aproximación a la construcción del otro caníbal, diferente, en torno a los pueblos originarios. Esto es, a partir de los análisis realizados por Eduardo Viveiros de Castro en *Metafísicas Caníbales* (2010), y *Los involunatrios de la patria* (2018), entre otros, se explorará el establecimiento del "otro" como figura, y, más específicamente, la representación de los pueblos amerindios como "otros" en el relato occidental. En segundo lugar, un recorrido a través del pueblo, sus intereses, su estilo de vida, su historia, su contrato social y la documentación que se tiene recopilada sobre el mismo. Por último, una investigación en torno a la resistencia Yanomami y el vínculo (problemático o no) que ésta tiene con el agua.



Universidad de
San Andrés

Capítulo 1: El otro

“No hay ningún nosotros si no hay un otros.”

- *Las aventuras de la China Iron, Gabriela Cabezón Cámara*

El Talmud alguna vez dijo que no vemos las cosas como son, sino como somos. La representación de un suceso, ya sea para un grupo o un individuo, está siempre atravesada por una carga subjetiva personal, que le otorga determinado punto de vista. La historia humana *per se* carece inevitablemente de un conjunto de afirmaciones objetivas; éstas se ven imposibilitadas por la simple presencia de un sujeto que las interpreta y narra. De esta manera, y continuando con lo anteriormente explicado, la descripción de un clan humano no resulta en su cien por ciento imparcial: el individuo perteneciente al mismo no notará las mismas cosas que el extranjero, más ningún relato resultará, desde una mirada objetiva, de mayor o menor importancia o jerarquía que el otro. La experiencia entonces, se engarza en crónicas intrínsecas de lo que uno mismo observa y sobre todo, siente. Ahora bien, a pesar de todo lo dicho, hay un punto en la discusión profundamente cautivador: en un grupo de personas compacto, la norma y/o la lógica, sólo pueden ser registradas como exóticas, o incluso, insólitas, desde un espacio marginal/anexo; pues para los miembros de la sociedad establecida, lo que se dice y hace tiene un sentido, es lo habitual y ordinario.

Mario Rufer (2010) habla acerca de la imposibilidad de pensar en la heterogeneidad cultural por la negación de la coetaneidad, en diferentes cuestiones. En primer lugar, reflexiona acerca del modo de comprender al otro, que es a partir de una observación que se hace desde la desigualdad y la dominación. Dicha caracterización es posible porque se ha instalado una especie de línea de evolución por la que necesariamente deben pasar todos los pueblos (llámese ésta el proceso evolutivo, el proceso de las luces, o el siglo XIX). La probabilidad de que ciertos “ritos” sigan ocurriendo al compás en el que las nuevas tecnologías avanzan de manera avasallante, se vuelve en el ideario moderno, improbable e imposible. Así, todo suceso que quede por fuera de lo que se considera civilizado, evolutivo, desarrollado, es despojado de la historia universal, y pasa a ser parte de los márgenes, de los subsuelos del museo que recorre el camino del progreso y el avance a lo largo de diferentes períodos. De tal manera, hay una representación de un no-evento, ligado, sobre

todo, a los pueblos indígenas y a las minorías, cuya historia se reemplaza por "el mito"². En segundo lugar, Rufer discute la idea del tiempo sagrado judeo-cristiano, que se encuentra determinado por los acontecimientos. El tiempo está espacializado (dado como algo que preexiste ante cualquier entidad, está allí), y, de esa manera, se produce una generalización, universalización y secularización del mismo. Los acontecimientos entran en el tiempo, mientras que el mismo adopta aquella materialidad en un esquema de medición. Este es el tiempo que el capitalismo necesita. La manera en que la historia del mundo es contada, se encuentra atravesada por subjetividades, y con ello sus implicancias, de manera constante.

Las corrientes alternativas que en los últimos años han sabido y podido emerger en el campo de las Ciencias Sociales, representan la búsqueda de un camino novedoso; como todo, el mismo presupone complicaciones y contradicciones dentro de su propia matriz, y fuera de ella. No obstante, la inclinación hacia los saberes marginados simboliza un cambio radical de época, que trae consigo la reestructuración del campo de las investigaciones en su totalidad. Dicha reedificación, lejos de resultar problemática, tiene como consecuencia la ampliación de los saberes históricos, culturales y sociales; es decir que, la reciente existencia de estudios "secundarios" en un campo dominado por la homogeneidad del entendimiento (homogeneidad "naturalmente" impuesta por el Occidente), permite a la Academia reconocer los acontecimientos del pasado, y por lo tanto, los devenires del presente, con mayor claridad y precisión. Existe aquí una obligación disfrazada de sutileza: el punto de vista del "otro" importa.

En este sentido, los pueblos amerindios han sido una de las comunidades más afectadas por la creación de un sujeto "ellos", desde los tiempos de colonización hasta la actualidad. Las famosas "Crónicas de Indias", las investigaciones acerca de la "rareza" de su cultura, el exotismo acrecentado y la necesidad por establecer un ventajismo (articulado, principalmente, en la dicotomía civilización-barbarie, modernidad-atraso), son algunas de las herramientas de *otroración* impuestas sobre las comunidades indígenas (sin hacer mención de los genocidios, las violaciones masivas, el robo de propiedades, el adoctrinamiento, la destrucción de pueblos enteros, etc). El hecho de que aún hoy existan grupos de individuos que niegan o ignoran las atrocidades cometidas por las poblaciones occidentales, o que no vislumbran la riqueza cultural que contienen estos "otros", refleja el centralismo en que la humanidad despliega sus cauces, y la imperante emergencia porque este sea modificado.

² La sociología surge como estudio del sujeto contemporáneo. La antropología para estudiar al otro primitivo.

De esta forma, uno de los más activos en el campo de los estudios amerindios es el antropólogo y profesor brasileño, Eduardo Batalha Viveiros de Castro. El mismo sostiene que la antropología resulta una herramienta central por su capacidad para disputar la gran partición cultura/naturaleza, y filosofía/pensamiento salvaje, que introduce Claude Lévi-Strauss (1963). Dicha ciencia, aparece como la responsable de un tráfico de saberes, que en su accionar, inyecta conocimientos amerindios en las culturas occidentalizadas. Viveiros de Castro (2010) hace referencia a una "descolonización permanente del pensamiento", como rol sustancial de la antropología. ¿Es posible desmontar las matrices occidentalistas, europeístas y solidarias de los procesos de colonización, que caracterizan a lo que llamamos filosofía? Si esto es factible, ¿cómo ejecutarlo? A partir del trabajo que el antropólogo lleva adelante, se descubren nociones de naturaleza, persona y saber, radicalmente diferentes a las que la tradición occidental propone en su ideología. Una de las formas (y excusas) en las que la cosmovisión amerindia más se aleja de lo europeo, y se convierte en un extraño salvaje con necesidad de ser domesticado, es a partir de la práctica caníbal. A este respecto, Eduardo Viveiros de Castro realiza un análisis sugerente de las nociones de perspectivismo y canibalismo, en los pueblos indígenas del Brasil, los Araweté y los Tupinambá, con el fin de comprender con mayor claridad sus preceptos existenciales, diferenciándolos de los occidentales, para derribar los muros de la presunción (ligada al desconocimiento) y la condena. Se buscará entonces explorar alrededor de esos dos conceptos (perspectivismo y canibalismo), utilizando, principalmente, por un lado, las *Metafísicas Canibales* (2010), el compilado de entrevistas *La mirada del jaguar: Introducción al perspectivismo amerindio* (2013), ambos de Eduardo Viveiros de Castro, y, por el otro, el libro *El reencantamiento del mundo* (1990), de Morris Berman. De igual manera, se hará un empleo menor de *El entenado* (2019), de Juan José Saer, el artículo, *Los involuntarios de la patria* (2018), del mismo Viveiros de Castro, y el libro de Cary Wolfe, *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame* (2012).

Para comprender el rol que las poblaciones indígenas toman en las culturas europeas, es necesario realizar un análisis previo que denote la estructuración del sujeto "otro", en esas mismas sociedades. En este sentido, el antropólogo brasileño manifiesta que el "otro" siempre se encuentra representado de acuerdo a los intereses de Occidente. El problema central de esta ecuación, es creer que la especie humana está encarnada en el hombre occidental por excelencia, cuestión que potencia de manera radical el primitivismo de las "especies otras", de seres humanos y animales (en otras palabras, lo no-occidental, lo no-moderno, lo no-humano).

En ese marco, Cary Wolfe realiza un aporte acertado en *Before the Law: Human and Other Animals in a Bipolitical Frame*: teniendo en cuenta la dimensión premoderna y moderna, en el Génesis, la sustitución del sacrificio pasa por el animal, y se afirma una tradición de dominio a partir de cierta interpretación del ser humano como dominador de las otras especies (Adán nombra a otras especies y en ese acto domina; esto detenta la centralidad antropocéntrica en la tradición bíblica). Consiguientemente, la animalización de los cuerpos entra en donde ese cuerpo, que parece humano, se encuentra más cerca de lo animal, y por lo tanto, no está sujeto a los mismos procesos legales que los demás cuerpos, "más humanos". La animalidad ha sido una herramienta sistemática de producción de la alteridad, y la misma se define por lo que el otro carece (constituyendo al que establece estos parámetros como poseedor de una plenitud absolutamente ficticia).

Así, Viveiros de Castro declama que "La metafísica occidental es verdaderamente la *fons et origin* de todos los colonialismos." (Viveiros de Castro, 2010, p. 20) En su artículo *Los involuntarios de la patria* (producido en el momento en que el "bolsonarismo" se estaba consolidando en Brasil), el antropólogo brasileño propone una noción de la indigenidad con relación a la tierra que se habita, y de la que se es originario (muy presente aquí, la centralidad de la tierra en Bruno Latour (2019) o Donna Haraway (2019)). Así, utiliza la figura del indio que es desposeído de su tierra, como la contraparte general de las formas de dominación de las sociedades contemporáneas. A tal respecto, el objetivo que se propone es el de derribar estos postulados y modificar sustancialmente aquellas situaciones: teniendo en cuenta a la antropología, sería posible afirmar que lo que toda experiencia de otra cultura ofrece, es tener una "práctica" sobre la propia cultura; revisarse a uno mismo tomando distancia y sumergiéndose en aguas desconocidas, pero ricas de conocimiento (lamentablemente, esas ventajas no son fuente de reflexión, y lo "ajeno" solo resulta exótico y diferente por no ser igual a lo que se reconoce como ser humano). Pero, "¿Cuáles serían a continuación las ausencias aún más estruendosas que constituirían a esos otros como no humanos (o más bien a los no humanos como nuestros verdaderos otros) (...)" (Viveiros de Castro, 2010, p. 19) Es decir, ¿cuáles son aquellos atributos que escasean, o esos otros que se sobre-exaltan, en la figura del amerindio? ¿Qué tiene un individuo indígena que no tiene uno europeo? O, mejor dicho, ¿qué no posee el primero, que el segundo sí?

Podría establecerse la diferencia etnocéntrica entre ambos: por un lado, el etnocentrismo europeo dudaba de que los indígenas tuviesen alma, y por el otro, el etnocentrismo amerindio vacilaba en torno a la cuestión de que las almas de los colonizadores pudiesen estar dotadas de un cuerpo similar al suyo; esto es, el primero hace almas dado un cuerpo, mientras que el segundo hace cuerpos dada un alma. En último lugar, resulta pertinente subrayar que la América indígena siempre

gozó de una teoría cosmopolítica que describe a un universo habitado por distintos puntos de vista (tópico que será desarrollado en profundidad posteriormente)- el de los humanos, los animales (particularmente, los grandes depredadores y los carroñeros), los muertos, las plantas, incluso, los objetos - todos ellos dotados de almas semejantes, y capacidades cognitivas y perceptivas equitativas (siendo que cualquiera tiene la capacidad ontológica para transformarse en persona). Gran parte del sustento a esta creencia ocurre con la enorme ambigüedad que se le otorga a los objetos; los mismos, son observados como encarnaciones materiales cuya intencionalidad tangible depende del sujeto que los observa. De este modo, es comprendido que la "naturaleza" puede llegar a ser la "cultura" de algunos, sin la necesidad de separar ni jerarquizar una de la otra. No obstante, dicha cuestión se contrapone a las creencias occidentalistas, pues desde la Revolución Científica, el hombre como centro del universo ha estado dispuesto a concatenar el mayor control posible sobre el mundo considerado "salvaje", "inhumano" y "hostil", del Reino Vegetal y Animal.

Una observación interesante es realizada por el historiador norteamericano, Morris Berman, en su libro "El reencantamiento del mundo":

A diferencia del hombre medieval, cuya relación con la naturaleza era vista como algo recíproco, el hombre moderno (el hombre existencial) se ve a sí mismo como un ser que tiene la habilidad para controlar y dominar la naturaleza, para utilizarla de acuerdo a sus propios objetivos. (Berman, 1990, p. 51)

¿Es posible plantear el carácter ficticio que sostienen, hasta la actualidad, las relaciones problemáticas entre la cultura, como colonizador, y la naturaleza, como colonizado? ¿Y sería igualmente probable reflejar aquellas sobre la situación amerindia y los estudios científicos de Occidente, a su respecto? "No al holismo, sí a la dominación de la naturaleza; no al ritmo eterno de la ecología, sí al manejo consciente del mundo.; no (para llevar el proceso a su punto final lógico) "a la magia de la personalidad, sí al fetichismo de las *commodities*." (Bergman, 1990, p. 45) Podría pensarse a aquella problemática como una cuestión de puntos de vista, y en las jerarquías que se montan alrededor de los mismos: ¿cuáles son las voces que vale la pena escuchar, y cuáles son silenciadas de manera sistemática? ¿Sobre qué planos se mueven las últimas?

Para comprender la cosmovisión amerindia, es necesario profundizar en la cuestión de la percepción. El mundo se compone de múltiples puntos de vista, y en este sentido, lo que comparten tanto seres humanos y dioses, como animales, es la capacidad de desarrollar una perspectiva particular. Aquella posibilidad epistemológica, tiene que ver con la vida espiritual y las potencias cósmicas de los espíritus que trabajan la mirada sobre las cosas, en cada uno de los cuerpos. La diferencia de los puntos de vista aquí, no se encuentra presente en el alma, sino que en la

especificidad de los cuerpos (es decir, el alimento que consumen, cómo se mueven y comunican, dónde habitan, etc). La corporeidad es, por lo tanto, un conjunto de maneras y modos de ser que constituyen un *habitus*. De esta forma, todo lo existente alberga potencialmente al menos un punto de vista. La distribución entre el sujeto y el objeto, sobre la que descansa la tradición occidental, no existe, ya que el objeto siempre va constar de una perspectiva. Conocer no simboliza describir un objeto en sus componentes; conocer es entender el punto de vista del otro, situarse en la perspectiva de aquel humano o no humano. El objetivo primordial del ser es llegar a ocupar diversos puntos de vista, que son traducidos como potencias del alma. Así, todos los seres tienen la facultad de hacer mundo, según su capacidad de relación con el entorno que se desarrolla. Como ejemplificación, el chamán es el encargado de negociar acuerdos y advertir sobre los peligros en un mundo predatorio, plagado de múltiples perspectivas, gracias a su comprender acerca de qué viene con cada punto de vista específico (si bien la perspectiva es plural, no siempre es buena; el chamán debe discernir si cada punto de vista es amigable o enemigo, y constatarlo). En consecuencia, el chamán dispone de la habilidad manifiesta por ciertos individuos para cruzar deliberadamente las barreras corporales entre las especies y adoptar el enfoque de subjetividades extranjeras, a modo de administrar las relaciones entre estas y los humanos (una especie de diplomacia). A tal efecto, el perspectivismo amerindio no es un relativismo, sino que se trata de un multinaturalismo. Esto es, en lugar de una naturaleza en sí, indiferente a sus representaciones, existe una naturaleza en variación que se encuentra activada e intervenida por las perspectivas (que son siempre corporales: el punto de vista está presente en el cuerpo). No hay una realidad *en sí*, lo que hay son realidades modeladas y transformadas por las perspectivas del cuerpo. Por lo tanto, la perspectiva no es una representación, se trata de un constante devenir, y de diversas concepciones que cada cuerpo o *ethos* tiene del mundo que observa (allí es donde el indígena genera la metafísica: la ontología variable donde nunca nada coincide consigo mismo, donde cada existente está atravesado por esa especie de fuerza de fluctuación que se pone en juego con la relación con otros cuerpos). Para explicarlo de otro modo, el caso más corriente de transformación se observa en el hecho bruto de un artefacto o un comportamiento civilizado; desde diversos puntos de vista, lo que para algunos es "sangre" para el jaguar es "cerveza", lo que en ojos del ser humano constituye un simple charco de barro, es, desde la mirada del tapir, una gran casa ceremonial. Una de las características y condiciones de los objetos materiales, es que cargan con aquella ambigüedad, en el sentido en que son encarnaciones materiales, pero no poseen ningún tipo de intencionalidad material en su centro (Viveiros de Castro, 2013)

A este respecto, Isabelle Stengers presenta la propuesta cosmopolítica, como una exploración que no engloba un todo, sino que pretende explorar los espacios desconocidos en la multiplicidad de los mundos (2014, p. 21) Define esta noción de la siguiente manera:

(...) el "cosmos" como un operador de igualdad, por oposición a toda noción de equivalencia. (...) Ninguna situación problemática aborda a protagonistas definidos como intercambiables, como si entre ellos pudiera haber alguna medida común que permitiera balancear los intereses y argumentos. La igualdad no significa que todos tienen "voz pareja en el capítulo", sino que todos tienen que estar presentes de manera de darle a la decisión su máximo de dificultad, que prohíbe todo atajo, toda simplificación, toda diferenciación a priori entre lo que cuenta y lo que no. Así como figura en la propuesta cosmopolítica, el cosmos no tiene representante, nadie habla en su nombre, ni puede ser objeto de ningún procedimiento de consultación. Su modo de existencia se traduce por el conjunto de las maneras de hacer, de los artificios, cuya eficacia es exponer a los que van a tener que decidir, a obligarlos a este miedo que yo asociaba al grito de Cromwell.³ En resumen: abrir la posibilidad de que el murmullo del idiota tenga respuesta. Pero que no sea, claro, la definición de algo "más importante", sino la ralentización sin la cual no puede haber creación. (2014, p. 39)

Esta cita de Stengers deja en evidencia una idea novedosa de la cosmopolítica como espacio común para todo aquel que habite el universo que lo comprende. A su vez, complejiza la forma en que podría ser aplicada en la vida real. Pues un sujeto cosmopolítico no pretende jerarquizar un punto de vista sobre otro, sino que busca profundizar en la situación problemática lo más posible, para así obtener una perspectiva que sea funcional a lo múltiple, a lo diverso, que englobe la mayor cantidad de posiciones, sujetos, objetos, conceptos, historias posibles. Y que, como menciona, quienes deben decidir, estén expuestos a esta acomplexada encrucijada que interconecta los distintos puntos de vista, en pos de un "bien mayor".

Viveiros de Castro señala que la idea de comunidad en la América indígena es necesariamente interespecie; más allá de todo lo humano. "La variación como naturaleza." (2010, p. 58) Igualmente, resulta pertinente notar que para la metafísica amerindia, la perspectiva más alta es la de los seres humanos; tanto los animales como otros existentes cósmicos fueron dichas criaturas en algún momento de sus vidas y aún continúan siéndolo, pero de una manera que es prácticamente imposible de concebir. La persona es la manifestación individual de una multiplicidad biosocial. Lo relevante aquí es el desinterés contradictorio que se le otorga al cuerpo: para un pensamiento

³ "¡Mis hermanos, por las entrañas de Cristo, les ruego que piensen que puede que estén equivocados!" (Stengers, 2014, p. 21)

altamente influenciado por la ideología occidentalista, plantearse a uno mismo como par, a nivel cognitivo, de un avestruz, o incluso de una roca, es una tarea compleja e impensable. El perspectivismo indígena no reconoce un punto de vista absoluto, y las diferentes perspectivas son distintas interpretaciones ligadas a las "mentiras" favorables a la supervivencia de cada existente. La metafísica amerindia declara: "quizás si pienso soy un otro", y ser ese otro tiene un carácter noble. A este respecto, todo puede ser sujeto, pero solo cuenta lo que le interesó o interesa históricamente a una comunidad indígena específica; "El sujeto no es quien se piensa (como sujeto) en la ausencia del otro; es quien es pensado (por otro, y frente a este) como sujeto." (Viveiros de Castro, 2013, p. 82)

Por consiguiente, pueden reconocerse tres cuestiones centrales de las previamente mencionadas: primeramente, el pensamiento indígena es disruptivo, no solo por la relación sacra que monta con la naturaleza, sino porque introduce la multiplicidad, en un mundo regido por el unívoco antropocentrismo. La filosofía occidental no sería capaz de comprender el planteo sucedáneo, pues lo plural ha sido siempre ligado a la cuestión del relativismo, como imposibilidad de montar una sociedad civilizada, que acceda a un tipo básico de acuerdo (si cada individuo marca su opinión personal dentro de las discusiones humanas, ese acuerdo nunca llega).

Otra de las cuestiones, tiene que ver con la jerarquización de los puntos de vista: si se buscara, de alguna forma, conciliar la repartija equitativa de puntos de vista que ocurre en la metafísica amerindia, y por lo tanto, se admitiera que los animales, los suelos, los árboles, y todo tipo de seres afectados en el presente por el paso de la humanidad, constan precisamente de perspectivas que vale la pena oír, y que son iguales en nivel de importancia que las de los seres humanos, sería necesario derribar cuanto antes las estructuras capitalistas que colocan al empresario, las ganancias despavilantes, el consumismo, la extracción forzada de naturaleza, el genocidio anual de cientos de animales como "alimento" y la contaminación deliberada. El sistema que la humanidad escoge para habitar el mundo en el presente, no permite que se abran ciertos puntos de fuga, en los que otros seres existentes tengan la capacidad de afirmar sus derechos.

No resulta una sorpresa que lo que el indígena propone sea visto como una "tontería", una utopía inabarcable, o un asunto que refleja los parámetros de una población estancada en un pasado bárbaro.

Continuando con esta línea, Berman agrega: "La noción de progreso y el sentido de que la actividad es acumulativa caracterizan la visión del mundo a principios de la época de la Europa

moderna.” ; “La salvación había sido literalmente la meta de la vida cristiana; ahora, dado que podía ser comprada, era el dinero.” (Bergman, 1990 p. 51; p. 55) Lo que más nos asemeja a las poblaciones amerindias, es que en un pasado no muy lejano, las antiguas civilizaciones sostenían que todo en la naturaleza era propietario de una vida sacralizada (la civilización griega creía en Gaia, la Tierra), y de un alma propia la cual era necesario proteger a cualquier costo. De todos modos, en algún punto de la historia, la cultura occidental realizó un viraje profundo en torno a la tecnologización, el antropocentrismo, y la relación del ser humano con el cosmos como algo necesario para ambas partes, pero conducido por el hombre. La naturaleza no era ya algo observable y respetado, sino que se convirtió en una herramienta de uso y desuso para la comodidad de la población humana. Ese cambio sustancial es el llamado “salto a la modernidad”, que, según la cosmovisión de Occidente, los pueblos originarios no fueron capaces de llevar a cabo.

Ahora bien, retornando a la cuestión de la metafísica nativa ¿qué existe en la vida indígena que, por un lado, lleva a ritualizar el perspectivismo, y por el otro, consigue trazar una distancia aún más honda con Europa Occidental? El canibalismo.

La cuestión de la antropofagia ha sido revisada y estudiada por cientos de académicos, ficcionalizada por múltiples escritores, y temida por la mayor parte de la población occidental. En este sentido, la misma constituyó el punto de oposición por excelencia, entre los occidentales y los indígenas, a modo de justificar la conquista y la colonización (que trajo con ella la evangelización y explotación de las comunidades originarias). En sus *Metafísicas caníbales* (2010), Viveiros de Castro realiza un análisis sobre los pueblos Araweté y Tupinambé, ambos provenientes del Brasil. El canibalismo de los araweté es un tipo de antropofagia de honor al póstumo. Esto es, existe una creencia de que las divinidades celestiales (los Mai), devoraban los cadáveres de quienes llegaban al cielo, como preludeo de la metamorfosis de éstos en seres inmortales, semejantes a los que los devoran. Dicha población, no practica el canibalismo en primera persona, pero así como muchas otras mitologías indican (como por ejemplo, la griega), la transición hacia la “mejor vida” ocurre a través del consumo de las partes humanas de los individuos. Por su parte, el caso de los tupinambá es un tanto diferente. Los mismos llevan a cabo la captura, ejecución y devoración ceremonial de los enemigos. Mientras cautivos, éstos viven libres en las aldeas, e incluso se les otorgan mujeres del grupo como esposas; este último aspecto es significativo: al contraer matrimonio con mujeres de las tribus, los prisioneros se convertían en cuñados; la palabra “cuñado” y “enemigo” se dice de la misma manera en el tupí antiguo, es decir que, el canibalismo amerindio, en este caso, implicaba una cuestión de afinidad o de parentesco (Lévi-Strauss (1949) habla acerca de ello). Las mujeres juegan un papel importante en el rito caníbal, ya que son ellas quienes domestican al enemigo, al

montar una relación compleja con el mismo (por ejemplo, si una de las muchachas es esposa del prisionero, lo representa, siendo el hombre quien se perfila detrás de ella). El momento de la ejecución toma el carácter de una iniciación en la que el cautivo recibe un nombre nuevo y hereda el derecho a casarse. Luego, es devorado por los anfitriones e invitados de aldeas vecinas; el único sujeto que no lo ingiere es su oficiante-verdugo, quien entra en un período de duelo e identificación con su contrario.

Resulta sugestivo traer a colación el caso de la novela de Juan José Saer, *El entenado*. Inspirada en una historia real la misma narra el relato de un muchacho que acaba siendo cautivo de una tribu de indios colastiné en las Américas, como consecuencia de una expedición que fue real y ocurrió en 1579, a cargo de Hans Staden. Entre la cantidad de cuestiones que son narradas, se encuentra el momento ritual de la devoración de la carne del enemigo. La forma en que la situación se cuenta, desde un punto de vista externo, pero no del todo extranjero, genera en el lector una sensación de sentirse allí presente:

Del caserío, a medida que la hoguera iba creciendo, llegaban rápidos, hombres, mujeres, niños, y se ponían a contemplar las llamas. Algunos miraban, con deleite evidente, la carne apilada. Jóvenes y viejos, hombres y mujeres, hasta las criaturas que había visto jugando un rato antes en la orilla del río, participaban de la misma alegría sencilla y despreocupada que provocaba en ellos el espectáculo de la hoguera y de la pila de carne que yacía sobre el lecho fresco de hojas recién cortadas. (Saer, 2019, p. 53)

Por esta razón, cuando los que estaban en el círculo más cercano a los asadores empezaron a moverse, bruscamente, la muchedumbre entera se sacudió, siguiendo el impulso que parecía común a todos los individuos: instalarse lo más cerca posible de las parrillas. (Saer, 2019, p. 62)

Uno de los recursos literarios más importantes que el autor utiliza, es el de narrar los acontecimientos de una manera en la que el lector olvida que se trata de carne humana. Si bien hay momentos en que el protagonista lo menciona, los adjetivos y las referencias que se utilizan invierten la situación, creando un universo nebuloso entre lo que está sucediendo y lo que no, y el por qué sucede lo que sucede. A fin de cuentas, se halla un relato que, para hablar acerca de un hecho que es "animalizado" en la sociedad, recupera cierta mística sobre el mismo. Saer se esfuerza por no dejar al indígena en el sitio salvaje en el que tradicionalmente se lo coloca, considerando que los europeos tenían el canibalismo como la prueba más evidente de salvajismo de una población. No obstante, a medida que avanza la historia, el escritor argentino manifiesta: "Para los miembros

de otras tribus, ser comido por sus enemigos podía significar un honor excepcional, según lo que me explicó un día, con desprecio indescriptible, uno de los indios.” (Saer, 2019, p. 181)

Pero, ¿qué implica realmente todo esto? Según Viveiros de Castro, se trata de un proceso de transmutación de perspectivas: el “yo” es determinado en cuanto al “otro” en el acto de incorporación de ese “otro”, que se convierte ciertamente en un “yo”, pero siempre en el “otro” (o a través del “otro”). Lo que se mastica es la condición del enemigo, la capacidad de poder incorporar el punto de vista de la alteridad, sobre uno mismo; “(...) la autodeterminación recíproca por el punto de vista del enemigo.” (Viveiros de Castro, 2013, p. 144). La ejecución y devoración del punto de vista enemigo, abre paso a dos planteos: en un principio, el autor de las *Metafísicas caníbales* explica que la antropofagia es entonces el equivalente a la antropología occidental: si la última tiene como objetivo el incorporar prácticas y saberes culturas ajenos, la primera realiza la misma acción. Sin embargo, cuando se observa desde otro sitio, aparece, de manera muy clara, la cuestión del perspectivismo amerindio, aprenderse a sí mismo desde la mirada más extraña que hay, la mirada del enemigo. El canibalismo tupí es sinónimo de sacrificio, transformación de potencia recíproca, en actos de continuidad y discontinuidad, y, sobre todas las cosas, es irreversible. “La antropofagia, por lo tanto, no es un proceso de cancelación de la diferencia, sino de reposición de la diferencia, mediante su interiorización. En un cierto plano, lo que la antropofagia hace es simplemente pasar lo que está afuera hacia adentro.” (Viveiros de Castro, 2013, p. 276) El canibalismo como manera de salirse de uno mismo y transformarse en otro, no transformar al otro en sí (es importante recalcar que uno queda aún más extraño al incorporar lo que no es, y lo otro no se vuelve menos extraño cuando se incorpora hacia uno). El perspectivismo, es comprendido como el proceso de conmutación de perspectivas, y de asunción del punto de vista del otro, a través de su injerencia, en la manera más literal posible. “(...) construir el Sí en cuanto a otro.” (Viveiros de Castro, 2013, p. 152) Dicho ciclo se repite a través de la venganza, en períodos reiterados de vendetta, instalados en busca de un equilibrio perpetuo entre enemigos (la producción ritual de la temporalidad colectiva).

A este respecto, en su “Manifiesto Antropófago”, el poeta brasileño, Oswald de Andrade menciona: “Solo me interesa lo que no es mío. Ley del hombre. Ley del antropófago.” (1928, p. 1)

En definitiva, existe aquí una cuestión importante a revisar: hay caminos otros de comunicación y convivencia para con la naturaleza, razones metafísicas y espirituales que se conectan con otro tipo de esoterismo que el occidental, rituales que no se parecen a los nuestros, pero simbolizan, en cientos de poblaciones originarias, el pasaje de la vida a la muerte, la incorporación de algo valioso; en el afán por intentar comprenderlos, las Ciencias Sociales y

Naturales han escogido caminos equivocados, en los que el patrón de análisis se vió desviado por una profunda convicción de centralidad humana, en un tipo de hombre específico. Lo que me interesa es plantear: ¿en qué medida estamos tan seguros que, en medio de la Revolución Científica, la movilización del ser humano hacia un centro "especial", en el cual cumple un rol de deidad del universo, y la incorporación, a pasos agigantados, de nuevas tecnologías que han llevado a la destrucción de gran parte de nuestro planeta, hemos tomado el camino correspondiente? ¿Qué hay de esa otra vía de contacto con la Tierra que decidimos ignorar, y a partir de la cual clasificamos a aquellos que la siguen o siguieron, como "menos civilizados" o "salvajes"? ¿No es hora de que nos preguntemos seriamente, quiénes somos para decidir? Realicemos un tipo de antropofagia que nos permita incorporar otras formas de vida posibles, y comencemos a observar el mundo a partir de distintas perspectivas. Nuestra hora es hoy.



Universidad de
San Andrés

Capítulo 2: ¿Quiénes son?

“Una vez, un indio me lo explicó: este mundo, me pareció entender que me decía, está hecho de bien y de mal, de muerte y de nacimiento, hay viejos, jóvenes, hombres, mujeres, invierno y verano, agua y tierra, cielo y árboles; y siempre tiene que haber todo eso; si una cosa faltase alguna vez, todo se desmoronaría.” -“El entenado”, Juan José Saer

Su mitología

¿Cómo es posible definir aquello que no se comprende del todo? ¿Qué sucede cuando el lenguaje no percibe ni contempla las estructuras de pensamiento del otro? En *The falling sky*, Davi Kopenawa señala: “Our language is the one with which he (*Omama*) taught us to name things.” (2015, p. 22) Quinientos años antes de que existieran los países, los Yanomami ya habitaban el territorio del norte de Brasil y el sur de Venezuela. Se llaman a sí mismos “los hijos del Bosque”. En *A Luta Yanomami*, Claudia Andujar lo describe:

La tierra-bosque, que los Yanomami llaman *urihi*, es una entidad viviente, parte de una cosmología compleja que involucra seres humanos y no humanos. Cubre la naturaleza y los espíritus del bosque: imágenes esenciales de árboles, animales y otros seres, quienes son los verdaderos dueños de la tierra. Estos espíritus refrescan la tierra y alejan las epidemias. (2018, p. 3)

Antes de todo, no había nada. Solo espíritus sobrenaturales, animales y los hermanos *Omama* y *Yoasi*. Los ríos corrían debajo de la tierra. En una ocasión, *Omama* produjo un gran agujero en el suelo, que fue colmándose con agua, hasta su superficie. Así, se originaron los afluentes. Lo que es más, *Omama* generó la imagen de todas las cosas⁴ (hay una imagen del sol y de la luna que sólo los espíritus conocen y pueden hacer danzar); plantó las semillas de los árboles que hay en el Bosque y creó el sol dos veces, ya que el primero quemaba demasiado. El nombre del Bosque originado es *Hutukara* (aquel viejo cielo que cayó). Al principio, *Yoasi* copulaba con su propia pierna hasta dejarla embarazada, pero de ella solo salían hombres. “Los hijos del Bosque” nacieron del vientre de *Thuëyoma*, la esposa de *Omama*. Ella era un pez que se dejaba capturar, con forma de mujer. Sin embargo, un día *Yoasi* tuvo relaciones con *Thuëyoma* y la lastimó; además, entregó a su hijo a los espíritus malignos porque éste no cesaba su llanto. Dichos acontecimientos, provocaron un enfrentamiento entre los hermanos, y *Omama* expulsó a *Yoasi* del Bosque,

⁴ Una de las creaciones más importantes de *Omama* fueron los *Yarori*, personas con nombre de animales que se metamorfosean de manera constante. Gradualmente, se convirtieron en la presa que los Yanomami cazan en el presente.

convirtiéndose en el protector de los Yanomamis. *Yoasi* fue desterrado al otro lado del agua, donde creó la muerte, del aliento del árbol Potoporisiki. *Omama* creó a los *xapiri* para curar a los Yanomami de las enfermedades y vengarse de su hermano, quien trajo el fallecimiento a la mente y respiración de sus creaciones. Así mismo, enterró las epidemias y los espíritus malignos debajo de la tierra. Por esta razón, no debe excavar ningún mineral del suelo, pues todas las cosas perversas y terribles de la existencia se escaparían. El primogénito de *Omama* fue el primer chamán, quien aprendió de su padre, tomó *yakoana*⁵, y vió danzar a los espíritus. Luego, se convirtió en un fantasma, y transmitió su conocimiento a las generaciones Yanomami venideras. Esta es su historia. "I would like white people to stop thinking that our forest is dead and placed here without reason. I would like to make them listen to the voice of the *xapiri* who play here incessantly, dancing on their glittering mirrors. Maybe they will want to defend it with us?" (Kopenawa, 2015, p. 12)

Edward Said (1990), explica que el concepto de orientalismo es en realidad producto de un discurso que habría creado años atrás la cultura europea para ensalzarse a sí misma en detrimento de oriente, al cual consideraba como un otro, rechazado por occidente. Lo que es más, indica que desde fines de la Segunda Guerra Mundial, América ha dominado este concepto, que consiste, principalmente, en la construcción de una imagen propia antitética a la de un otro. Por lo tanto, todo postulado que se refiere a una cultura otra, parte de la base de que quien la analiza, que en este caso sería ejecutado desde el "yo", lo hace en una posición superior.

No se trata únicamente del color de piel, y la fisonomía de los pueblos aborígenes (aunque hay un racismo explícito en todo ello), sino que además existe una fuerte creencia que se posa sobre las condiciones de la civilización y el progreso. Todo esto está ligado a que hay ciertas formas de vida y prácticas culturales que "han sido superadas", para evolucionar hacia un espacio mejor. Lo curioso aquí es que la civilización ha transformado sus formas de caracterizar al otro, pues ahora no es visto como inferior, sino que como diferente, exótico. Y todo aquello extraño que el otro encarna, implica una necesidad de exploración de esos espacios por parte de Occidente, desde una mirada "curiosa". ¿Qué esconde esa curiosidad? Una construcción de un extrañamiento, que, si bien en su rostro y para los demás demuestra una búsqueda de conocimiento de lo ajeno, esconde un enorme racismo e inferiorización. Ya que aquel encuentro con el otro, no es de par a par, sino que se realiza a partir de una absorción de esa "nueva cultura" (nueva a los ojos del "yo" que la está absorbiendo), con ojos de rareza. Como si todo lo que se está intentando conocer no cupiera dentro de los parámetros de la normalidad, y en esos parámetros yacieran las raíces del mundo occidental

⁵ El polvo *yakoana* es inhalado por la nariz con el objetivo de convocar a los *xapiri*.

civilizado, moderno y tecnológico, que nada tiene que ver con una conexión con la naturaleza profunda, sincera y bilateral.

Entonces, ¿cómo se lleva a cabo un estudio antropológico que no recaiga en estas salvedades? ¿Cómo se posiciona el sujeto que quiere conocer y comprender, sin quedar dentro de este grupo superficial? Propongo diferenciar aquí dos conceptos: el *conocimiento* y la *comprensión*. Cuando se hace referencia a conocer, se está hablando de todo aquello que fue descrito anteriormente, con respecto a las sociedades occidentales que han construido, a partir de su propia subjetividad, el orientalismo extraño, distinto. Ahora bien, comprender no es lo mismo que conocer. Para comprender es necesario ponerse en los zapatos o en el lugar de eso que se está buscando entender del todo. En este sentido, se requiere hacer un *cambio de perspectiva* sobre la realidad. Pues la realidad Yanomami no es la misma que la que percibimos. Y que sea distinta no tiene que ver con inferioridad o exotismo. Simplemente, hay otra forma de vida que funciona. Y que, incluso, funciona mejor que esta.

Finalmente, resulta interesante retomar el relato de Juan José Saer, *El Entenado*: en esta búsqueda por detallar a ese grupo de indios colastiné que se lleva a cabo a lo largo de la historia, con sus incipientes incertidumbres sobre la veracidad de lo recordado, Juan José Saer expone en carne y hueso al otro: una existencia acreditada en el encuentro con el diferente. Y, lo que es más, la urgencia por adentrarse en aquellas playas y selvas, inundadas de las voces de la otredad; una situación en la que el otro no es más que el grumete, sumergido en ojos (de la comunidad colastiné) que representan el "nosotros" en esta dualidad, estudiándolo y percibiéndolo como el desigual; "era como si deambuláramos por dos mundos diferentes, como si nuestros caminos no pudiesen, cualquiera fuese nuestro itinerario, cruzarse (...)" (Saer, 2019, p. 83)

A este respecto, la fotógrafa Claudia Andujar señala: "I think the most important thing is the chance to introduce people to another aspect of our world. At the same time, this other aspect of our world allows us to recognize ourselves in other human beings who deserve to live their lives as they wish and according to their own understanding of the world." (2018)

Su organización social y política

Se estima que los primeros Yanomamis emigraron a la selva amazónica hace unos 15.000 años, aproximadamente. Habrían ingresado por el Estrecho de Bering, que une América con Asia, y fueron bajando hasta chocar con Sudamérica.

Según un relevamiento bibliográfico realizado y puesto a disposición por la ISA en su sitio web, genetistas y lingüistas que estudiaron la etnia Yanomami dedujeron que los Yanomami actuales serían descendientes de un grupo indígena que permaneció relativamente aislado durante al menos mil años.⁶

El primer grupo que llegó allí, habría ocupado las cabeceras de los ríos Orinoco y Parima, que, en la actualidad, constituyen el estado de Roraima. En aquel contexto, iniciaron su diferenciación lingüística interna, hace unos 700 años. De acuerdo con estos datos, investigadores han generado distintas hipótesis alrededor del tema: los Yanomamis podrían ser descendientes de un grupo apodado, proto-Yanomami (Albert, 2015, p. 463). Además, National Geographic indica que, según el informe *Territorio y Comunidades Yanomami Brasil - Venezuela (2014)*, llevado a cabo por ISA y otras organizaciones indígenas (entre ellas, la Huturaka Asociación Yanomami), existirían 665 aldeas Yanomami entre Venezuela y Brasil.

El lugar central que habitan es Serra Parima, que constituye, en la mitología Yanomami, el centro del universo, de donde todas las cosas que existen, brotaron (Kopenawa, 2015) Dicha locación, se eleva 1700 metros arriba, y constituye la división exacta entre los territorios venezolanos y brasileños. En el presente, la Sierra continúa siendo uno de los lugares menos explorados con respecto a su geología, clima, vegetación, flora y fauna, etc. Un ensayo sobre el territorio, titulado "The Vegetation of the Sierra Parima, Venezuela-Brazil: Some Results of Recent Exploration", menciona:

Nevertheless, during the last few years, some important changes have been observed in this region, suggesting increasing external influences on both the human populations and the natural environment of the Sierra Parima. A large increase of non-Indian visitors and intruders, especially in the southern section of the Parima range, has already led to certain changes in the lifestyle of the original inhabitants. (Huber; Steyermark; Prance; Alès, 1984, p. 1)

Con todo, las tierras más preservadas de Brasil, son territorios indígenas.

Los Yanomami se organizan en base a una estructura social y política específica, que se define como un conjunto endogámico de parientes cognáticos. Cada grupo habita un hogar comunal que tiene forma de cono, denominado *yano a* o *xapono a*, y que se considera económica y políticamente autónomo de los demás. El centro de éstas se utiliza para prender el fuego (que se

⁶ Recuperado de:

<https://www.nationalgeographic.com/historia/2023/02/quienes-son-los-yanomami-y-que-territorio-ocupan-en-la-amazonia#:~:text=Los%20Yanomami%20ocupan%20la%20Amazon%C3%ADa%20desde%20hace%20mil%20años&text=Este%20antiguo%20grupo%20habr%C3%ADa%20ocupado.hace%20alrededor%20de%20700%20años.>

mantiene encendido hasta la mañana), rituales, juegos y fiestas. De esta forma, los miembros de las colectividades escogen casarse entre ellos mismos, en tanto el sistema de parentesco dravídico⁷ lo permita. No obstante, el hecho de que cada comunidad se conciba independiente no implica que el contacto con las demás sea inexistente. De lo contrario, las colectividades generan fuertes relaciones con aquellos grupos cercanos a través de ceremonias, casamientos, rituales de guerra o funerales. Bruce Albert determina: "These allied communities form webs that vary in composition and stability and are opposed in a state of structural hostility to other similar multipolar networks." (2015, p. 469) Las "aldeas" pueden declarar la guerra o fomentar la paz entre ellas, y su correlación tiende a ser agitada (algunas de las acciones que se llevan a cabo en contra de otras "aldeas" son los ataques, la brujería o el chamanismo agresivo). En cuanto a la jerarquía social dentro de cada comunidad, los Yanomamis tienden a ser igualitarios, empero, la edad, el sexo y las características personales resultan pertinentes para diferenciar los distintos niveles de status. Lo que es más, un artículo de *Countries and their Cultures*, titulado "Yanomamö - Sociopolitical Organization" , indica:

High status is acquired through valor in combat, accomplished oratory, and expertise in shamanism. High status cannot be inherited; it must be earned. Mature men virtually monopolize positions of political authority and religious practice. Local descent groups play important roles in regulating marriages and settling disputes within the village.⁸

Igualmente, quien toma el rol de líder en cada "aldea" es, por lo general, un masculino, cuyas aptitudes cumplen con los requisitos mencionados anteriormente. El número de líderes se multiplica en función a cuán grande sea la "aldea" en cuestión. La toma de decisiones se realiza a partir de un consenso entre los habitantes de cada grupo. Los conflictos son resueltos de manera individual, y pueden involucrar actos violentos contra los enemigos. Con frecuencia, dichos enfrentamientos son producto de actos de perversión sexual contra una mujer o relacionados al matrimonio. Las mujeres no suelen protagonizar confrontaciones, pero si lo hacen, las mismas precisan en acciones agresivas contra su oponente (sin embargo, no acaban en hechos letales como puede ocurrir en el caso de los hombres). Dichas disputas, cuentan, en la mayoría de los casos, con el apoyo de alguna comunidad vecina que sea capaz de atender al campo de batalla, de ser necesario.

El antropólogo Napoleón Chagnon, pasó casi 50 años en la nación de los Yanomamö, donde escribió su tesis doctoral en antropología, que acabó por convertirse en el libro *Yanomamö: el*

⁷ Sistema que habla acerca de la primogenitura selectiva. Los hijos de la hermana de la madre y los hijos del hermano del padre de uno son considerados consanguíneos, y por lo tanto hermanos "a un paso de distancia". Su matrimonio está prohibido y se considera incestuoso.

⁸ Recuperado de: <https://www.everyculture.com/South-America/Yanomam-Sociopolitical-Organization.html>

pueblo fiero (1968). Si bien muchas de las descripciones y apreciaciones que realiza de los Yanomami se sustentan en el salvajismo y la involución de los mismos, siendo así consideradas controversiales y sesgadas en el presente, es cierto que llevó a cabo uno de los estudios más exhaustivos en relación al linaje Yanomami; estos datos concretos, no atravesados por las opiniones, constituyen mucha de la información que se tiene sobre la reproducción de la estirpe en el presente. A este respecto, y con relación al matrimonio Yanomami, establece:

Marriages are arranged by the male members of the local descent group. It cannot be supposed, for example, that the marriage rules automatically dictate the manner in which a woman is disposed in marriage; there are always some negotiations brought about by the situation. In addition to this, the Yanomamö have taboos against intercourse when a woman is pregnant or nursing a child." (Chagnon, 1968, p. 69 - 75)

En cuanto a esto, la fotógrafa, Claudia Andujar, menciona: "Cada casa colectiva o aldea es una entidad económica y política, y sus miembros suelen casarse en esa comunidad, en una densa y cómoda maraña de lazos de consanguinidad y afinidad." (2018, p. 30)

Otra cuestión importante es que a finales del siglo XIX, el Pueblo Yanomami en Brasil, se encontraba en guerra con muchos de sus vecinos enemigos (aproximadamente, doce grupos amerindios). Entre ellos, el grupo de habla del Caribe: los Ye'kuana, Purukoto, Sapara, Pauxiana), grupos de habla arawak-lokono⁹ en el sur y oeste (Bahuana, Manao, Baré, Kuriobana, Yabahana, Mandawaka), y grupos lingüísticos aislados en el norte y el este (Makú, Awaké, Marakana). Con respecto a la guerra entre vecinos, Davi Kopenawa indica: "If warriors of another house kill one of us, the sons, brothers, brothers-in-law, and sons-in-law of the deceased will follow their trail to arrow them in return." (Kopenawa, 2015, p. 358) En tal sentido, solo se toman represalias contra el enemigo que asesinó y se comió a un integrante particular de una tribu.¹⁰ Sin embargo, los enfrentamientos entre "aldeas" no ocurren al azar, sino que son producto de ciertos códigos de convivencia que los Yanomami sostienen entre ellos. Las guerras amerindias resultan simbólicamente diferentes a aquellas convencionales. En primer lugar, no existe aquí el concepto de "todos contra todos", la represalia es exacta y particular en oposición a quien cometió el acto de asesinato. Esto dicta lo que es también parte de su mitología. El valor de guerra es llamado *waithiri*, el cual apareció en el Bosque tiempo atrás, mucho antes de que las personas blancas supiesen de la existencia Yanomami. Hay tres figuras especiales que se han encargado de enseñar el mismo a los

⁹ Se hablan en América del Sur y Central, sobre un territorio que se extiende desde Paraguay, Nicaragua, Bolivia Perú, Colombia y Brasil, hasta La Guayana Francesa, Surinam, Guayana y Belize. Actualmente, cuenta entre 53 y 59 lenguas activas (la familia con mayor cantidad de lenguas en América del Sur). Fuente: <https://www.sorosoro.org/es/familia-de-lenguas-arawak-o-maipurean/>

¹⁰ "(...) *onokae* homicide state of having eatn so many enemies." (Kopenawa, 2015, p. 358)

Yanomami, a lo largo de la historia. Se trata de *Oeoeri*, el niño guerrero, el valeroso *Arowë*, y el espíritu combatiente de *Aiamori*. Hace tiempo, las imágenes de estos ancestros bajan para comunicarse con los Yanomamis, desde la tierra sagrada donde viven, *Xamathari*. Cuando *Oeoeri* nació, los hechiceros enemigos *maraudani oka* mataron a su madre, apenas ésta lo dió a luz. Luego, dejaron al recién nacido en un nido de hormigas *kaxi* para que lo devoraran y asesinaran. De lo contrario, el pequeño sufrió tantas mordidas como pudo, pero, lentamente, comenzó a convertirse en otro. Como consecuencia, maduró de manera muy veloz, y se transformó en un fuerte guerrero. Para vengar la muerte de su madre, y su trágico destino, decidió atacar la casa de los *Xamathari* que habían sido responsables del hecho. En su acometido, ejecutó a tantos sujetos, que se vió embriagado por la fiebre del estado homicida de *onokae*. Así, para intentar sanarlo, los espíritus de sus chamanes lo mataron.

Since then, the raids continued among our ancestors of the highlands and the most aggressive warriors have been seized with the exaltation of arrowing each other like game. It is true that the *Xamathari* often raided each other's homes in these remote times. First they killed one or two men in a nearby house. Next the inhabitants of this house lamented their dead, then attacked for revenge. Finally the incursion against each other became endless. The sperm and blood of bellicose warriors passed on to their sons. Then they followed in their footsteps and grew up with this aggressiveness inside them. Because of this, they were called the *Niyayopa thëri*, the War People. (Kopenawa, 2015, p. 358; 359)

La imagen de estos ancestros continúa aún estando en lo alto de las tierras. Sus hijos se declaran la guerra día a día, de manera constante. Ellos fueron quienes enseñaron a los primeros ancestros Yanomami cómo luchar. De allí, la costumbre de encontrarse en contienda asiduamente con los pueblos vecinos. Dicho hábito se extendió por toda la tierra, hasta los *xapiri*, hasta el pueblo blanco, igualmente.

Su lenguaje

La palabra *Yanomami*, significa "seres humanos", y fue utilizada primeramente en Venezuela para referirse a dichos grupos étnicos (en Brasil comenzó a implementarse en 1970). Resulta importante resaltar que se trata de un grupo lingüísticamente aislado, que se divide a partir de cuatro lenguas madres diferentes. De esta forma, Bruce Albert describe las variaciones, basándose en la clasificación que realiza Ernesto Migliazza: en primer lugar, la lengua *Yanomam*, que se despliega a lo largo de los ríos Parima, Uraricorea, Toototobi, y lo alto del río Mucajaí y Catrimani (Estado de Roraima); a ésta le sigue la *Yanomami*, ubicada en los ríos Demini, Araçá, Podauri y Cauaboris (Estado del Amazonas), y la *Ninam* (o *Yanam*), en el medio de los ríos Mucajaí y Uraricaá (Estado

de Roraima). En última instancia, la lengua *Sanima*, en el río Auaris, dentro del Estado de Roraima (2015, p. 460) Su lenguaje es polisintético, es decir, contiene palabras de muchas sílabas, las cuales son producto de la unión de distintas partes de la frase. Además, los Yanomamis son asemejantes, genética y antropométricamente, a su grupo de habla vecino, los Ye'kuana Carib. En Venezuela, la lengua Yanomami fue reconocida como idioma oficial. En 2006, la UNESCO, desarrolló un diccionario Yanomami en lengua española, que cuenta con 5 partes distribuidas en 750 páginas, titulado "Lengua y cultura Yanomami: compendio ilustrado Yanomami/Español, Español/Yanomami" (surgió como respuesta al anhelo que muchos de los habitantes de los pueblos originarios tenían en aprender a hablar el español). El lenguaje de los Yanomamis no es tradicionalmente escrito, sino que se transmite de manera oral, de generación en generación, modificándose con el paso del tiempo. En 1990, en Brasil, comenzó a ser utilizado un sistema de ortografía basado en el alfabeto fonico y en el portugués, que buscaba ser lo más similar posible al adoptado por los Yanomami de Venezuela. En el presente, la mayoría de las escuelas bilingües Yanomami utilizan dicho mecanismo. Bruce Albert lo empleó para transcribir lo que Kopenawa le relató verbalmente, y escribir *A queda do céu* (2015).

Sus invasores

Durante un largo período de tiempo, los misioneros evangélicos visitaron pueblos originarios aislados de las sociedades occidentales. Dichas expediciones, llevadas a cabo entre 1950 y 1960, se proponían "civilizar" a los habitantes de las comunidades que habían "retrasado" su proceso de modernización, y que por lo tanto, continuaban siendo "salvajes" amenazas para la ilustrada condición que otros lograron alcanzar (despojándose de todos los atributos bárbaros que alguna vez formaron parte de la historia humana). En este sentido, los misioneros buscaban instruir sobre el cristianismo y el lenguaje, como herramientas excepcionales en el proceso civilizatorio. Los Yanomami llaman *Teosi*, al Dios cristiano. Su relato indica que el mismo sostenía una relación tumultuosa con *Omama*, quien es responsable de crearlo todo. *Teosi* engendró a los *xapiri* junto con *Omama*. Estos son los ángeles a los que se refieren los cristianos. No obstante, los mismos comenzaron a desobedecer a *Teosi*, que los acusó de ser sucios y perezosos. Inmerso en el conflicto, *Omama* reunió a los *xapiri* y les entregó ornamentos celestiales y enseñó canciones hermosas. Por esta razón, *Teosi*, celoso de que *Omama* lo originara todo por cuenta propia, decidió asesinarlo. Sin embargo, el fantasma de *Omama* bajó a la tierra y le quitó la vida a *Teosi*. Desde ese entonces, el fantasma de *Teosi* habita más allá del cielo, sobre el territorio de la "gente blanca"; mientras que *Omama* se encuentra en el Bosque, sobre el cielo Yanomami. (Kopenawa, 2015, p. 12)

Davi Kopenawa, relata su experiencia personal en Toototobi, su lugar de nacimiento (afluente del Río Demini, a la cabecera del Río Orinoco), con los misioneros evangélicos. “*Teosi’s* words belong to the white people. They used to be unknown in our forest. They appeared among us not very long ago. No one had pronounced them before the missionaries arrived with them. This is why we do not really understand them.” (Kopenawa, 2015, p. 206) Con el estallido de la pandemia de COVID-19, el ingreso de los misioneros evangélicos a las comunidades aisladas fue prohibido luego de que La Organización Indígena del Valle del Yavari (UNIVAJA), presentara una denuncia contra los grupos misioneros. El contacto de dichos sujetos con los habitantes de los pueblos originarios fue percibido como una amenaza para su subsistencia y salud.

Durante el gobierno de Jair Bolsonaro, muchas de las restricciones se quebrantaron, y con esto, las muertes aumentaron (el primer Yanomami en morir por COVID-19 fue un niño de 15 años). En 2020, el “Irish Tech News” señalaba: “The New Tribes mission, one of the world's largest fundamentalist missionary organizations, recently announced plans to contact the Javari Valley tribes, and bought a helicopter to do so.”¹¹ En Toototobi, un joven Kopenawa se acercaba paulatinamente a un grupo religioso que buscaba explicar el amor a su Dios, a través del miedo y del castigo. *Sesusi* (Jesús), limpiaría sus almas si se entregaban a él, y cumplían con una cierta cantidad de acciones pactadas que involucran el “no” como potencial núcleo de las mismas. Lo que la “gente blanca” le transmitía a los Yanomami, era disímil a lo que los antiguos chamanes habían relatado sobre sus pueblos, de generación en generación. “*Omama*, he always has friendship no matter what we do! He does not claim to wash anyone’s chest! His image does not constantly tell us: ‘You are evil! If you refuse my words, I will make you burn or be carried away by the waters!’ (...)” (Kopenawa, 2015, p. 208)

En 1986, el descubrimiento de depósitos de oro en tierras Yanomami, generó la incursión de más de 45 mil buscadores de piedras preciosas en el Amazonas. Con ello, la muerte de 1500 a 1800 habitantes de los pueblos originarios. En 1992, el gobierno de Brasil reconoció el territorio (96.650 kilómetros cuadrados) de manera legal como la *Terra Indígena Yanomami*. Un año después, los buscadores de oro atacaron una de las aldeas, aniquilando 16 indígenas, entre ellos mujeres y niños. Dicha tragedia es reconocida como la Masacre de Haximu, de la que se hablará posteriormente. Con ayuda de la prensa y de organismos internacionales, Davi Kopenawa logró mantener a los prospectores fuera de las tierras sagradas durante 25 años.

¹¹ Recuperado de:

<https://irishtechnews.ie/evangelical-missionaries-barred-from-tribes-land-to-avoid-covid-19/>

El 30 de enero de 2023, el Supremo Tribunal Federal (STF) brasileño pidió abrir una causa en contra del gobierno bolsonarista, por un presunto intento de genocidio de los Yanomamis. Jair Bolsonaro y otros funcionarios de alto rango, habrían instado a la práctica de la minería ilegal, además de impedir la llegada de diferentes tipos de insumos a los pueblos aislados. En un artículo de la BBC, titulado "Por qué investigan al gobierno de Bolsonaro por un posible genocidio contra los Yanomamis" , se determina que "(...) el magistrado indicó como ejemplo que el entonces ministro brasileño de justicia, Anderson Torres, publicó en el Diario Oficial la fecha y hora de una operación secreta contra la minería ilegal en un territorio Yanomami, lo que habría alertado a los invasores y dificultado la acción"¹² Además, la BBC menciona que entre octubre de 2018 y diciembre de 2022, la deforestación vinculada a la minería ilegal sobre estas tierras aumentó un 308%, alcanzando 1.782 hectáreas del Bosque. (BBC News Mundo, 2023)

En el film, *El último bosque* (2021), Luiz Bolognesi advierte que, con la llegada de Bolsonaro al poder en 2019, más de 20 mil *garimpeiros*¹³ invadieron el territorio Yanomami, destruyendo la flora y la fauna. El gobierno bolsonarista, quebrantando la Constitución, buscó legalizar y proteger los intereses económicos y explotativos. ¿Es entonces posible distinguir la imperiosa insistencia que existe por parte de los "foráneos" para invadir las tierras sagradas? ¿Es acaso concreta la relación que hay entre los grupos que amenazan a los Yanomami? "They hope for just one thing now - that these inhuman creatures are kept captive in the cities they come from and that they never again return to the forest." (Albert, 2015, p. 487)

Su cosmovisión

Davi Kopenawa (2015) describe el lenguaje de los espíritus como imágenes mentales que se presentan únicamente a través de sueños. Desemejante al lenguaje que "la civilización" conoce, el mismo determina la verdad de las cosas y no requiere de representaciones, ya que se encuentra inmerso en el inconsciente colectivo. Éste transmuta y se actualiza con el paso del tiempo y las diversas descendencias. A este respecto, como se mencionó anteriormente, Viveiros de Castro comprende a la antropología como un elemento central para disputar la gran partición naturaleza/cultura y filosofía/pensamiento salvaje. Así, la antropología aparece como el tráfico de saberes que inyecta *sapiencia* amerindia en las culturales occidentalizadas, cuyo rol es el de descolonizar el pensamiento permanentemente. ¿Qué dice esto sobre los Yanomamis? Conciben el mundo en relación al otro, de manera constante. Si bien se trata de un pueblo aislado, el modelo de interacción que proponen tiene que ver con una necesidad (sobre todo, como una posibilidad de

¹² Recuperado de: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-64477930>

¹³ Prospectores, mineros, buscadores de oro.

“florecimiento” del alma propia) de comprender lo que el otro percibe, y balancear ese punto de vista diferente en una escala personal. Pues el foco no está puesto en las características que un objeto/ser particular tienen inherentemente, sino en lo que cada cuerpo puede decir sobre esa materia. Ser capaces de posicionarse en otras perspectivas, permite aprender más acerca del mundo, y lo que éste puede llegar a manifestar. En tal sentido, su cosmovisión resulta disimil al modelo de pensamiento occidental, que reúne información a partir de una sola interpretación posible y absoluta de las cosas (en la mayoría de los casos, y, ante todo, en el campo del método científico).

Sus rituales chamánicos

Cambridge *Dictionary*, define al chamán de la siguiente manera: “in particular religions, a person who is thought to have special powers to control or influence good and evil spirits, making it possible for them to discover the cause of illness, bad luck, etc.”¹⁴ En la cultura Yanomami, ¿quiénes pueden convertirse en chamanes, y cuál es su tarea? La iniciación no puede ser realizada por cualquier miembro de la tribu. Davi Kopenawa, quien comenzó a tener sueños cada vez más vívidos en los que los *xapiri* intentaban decirle algo, tuvo como precursor a su suegro, un viejo chamán de la zona de Toototobi. Éste fue el encargado de lanzar a sus orificios nasales el polvo de *yakoana*, por primera vez. La *yakoana* es un alucinógeno, extraído de la corteza del árbol de la virola. Claudia Andujar señala: “ (...) The powder is administrated through a long hotoma tube, traditionally made from the hollowed stem of a palm tree.” (2018) El proceso de iniciación es arduo y violento. Durante días (en el caso de Kopenawa fueron cinco), el sujeto no puede consumir carne, ni alimentos salados, pues los *xapiri* solo ingieren comida dulce, sobre todo miel (por ello, las abejas son particularmente sagradas para los Yanomamis). El individuo comienza a perder peso de manera desmesurada. Esto ocurre ya que los *xapiri* deben limpiar sus órganos de todas las cosas “sucias” y “putrefactas” que su organismo deglutió hasta ese momento. Todo este procedimiento es una especie de purgación del alma. El cuerpo es descontaminado de los materiales impuros y repulsivos, para dejarlo lo más depurado posible. Este es el único estado en que los *xapiri* accederán a hablar con el chamán. A lo largo del acontecimiento, se pone a prueba al iniciado, para comprobar si es digno de ser convertido. Ninguno de los otros miembros del pueblo puede acercarse (únicamente quien lo inicia), porque los *xapiri* no se manifiestan ante la presencia de voces y alboroto. Solo los hombres pueden convertirse en chamanes (el encuentro con mujeres en el transcurso del evento se encuentra prohibido). Por lo tanto, se trata de un proceso muy solitario y doloroso. Kopenawa relata:

¹⁴ <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/shaman>

I only drank the *yakoana* powder, continuously. Bit by bit, the wasp spirits and the xaki bee spirits devoured all the fat in my body. There was nearly nothing left on my flesh. I was a sorry sight and could only speak in an almost inaudible faint voice. I was very weak and pitiful. I no longer had any breath of life. (2015, p. 81)

Los *xapiri* se personifican en el cuerpo del chamán, y por esta razón, el mismo es desinfectado previamente. El proceso puede llegar a ser tortuoso y traumático, por lo que no todos están dispuestos a atravesarlo. La persona es llevada hasta el límite entre la vida y la muerte. El riesgo a morir se encuentra latente, pues es una experiencia suprasensorial que involucra el corpus y la psiquis como principales fuentes afectadas. "They truly made me become other so I would not lie." (Kopenawa, 2015, p. 91) Cada vez que un nuevo espíritu se presenta ante el chamán, lo lastima de la misma manera: arrancan sus dientes, dividen su torso, cortan su cabeza, etc. "They weakened me and made me reborn." (Kopenawa, 2015, p. 84) Ahora bien, una vez que se muestran, ¿dónde se instalan los *xapiri*? El viejo chamán es el encargado de ahuyentar a todos los espíritus peligrosos, mientras que envía a sus propios *xapiris* a buscar otros que quieran establecerse en lo que se conoce como "la casa de los espíritus" del iniciado. De esta forma, ciertos *xapiris* descienden con los pedazos del hogar ya armados, y la montan (dicha casa no se encuentra en la tierra, sino que en el cielo). Las espíritus mujeres bajan primero, ya que los hombres solo ceden si éstas lo hacen (en la iniciación ocurre la misma situación; las persiguen a donde vayan). Una vez construido el hogar, algunos *xapiri* se radican allí, aunque, en los comienzos, suelen ser pocos (a medida que pasa el tiempo, van acumulándose). Cada tipo de *xapiri* ocupa un lado específico de la casa, junto con los de su misma "especie". Los espíritus más peligrosos¹⁵ se ubican en la parte más alta de la vivienda, mientras que los buenos se quedan de la mitad para abajo. El chamán debe ocuparse de cuidar y mantener su casa limpia y ordenada. De lo contrario, su cuerpo comenzaría a consumirse y podría morir, eventualmente. Esto implica que el chamán debe continuar consumiendo *yakoana* a lo largo de su vida, para alimentar a los *xapiri* y hacerlos bailar. Por lo general, se invoca a los espíritus para curar enfermedades o prevenir epidemias en las aldeas Yanomami, cuestiones que la medicina tradicional de la "gente blanca" no ha podido solucionar.

¹⁵ Ellos sirven a los chamanes para cometer venganzas, por ejemplo.



André Taniki, realizó este dibujo de marcador sobre papel, que se titula: "Visions from the world of the *xapiri*, with its houses, mirrors, and paths" (1978-81). Forma parte de la Colección de la Fundación Cartier para el arte contemporáneo. En esta escena, se retratan las diferentes

figuras espirituales, colocadas cada una de ellas en sus casas, divididas por colores y formas. Lo interesante aquí es la variedad de personajes que se incluyen en el dibujo, Las figuras están con los brazos hacia arriba, recibiendo algo que viene del cielo, abiertos ante la posibilidad que simboliza ese canal que es el chamán, entre la tierra y el más allá, el mundo de los antepasados. Igualmente, los *xapiri* parecen estar en un modo de "festejo", aquella condición ritualística que implica la absorción de *yakoana*. ¿Tienen los *xapiri* cuerpos humanos o animales? No importa realmente. Un espíritu puede tomar la forma que le parezca necesaria en el momento en que es llamado. No se trata de quiénes son, sino de qué energía traen consigo. El dibujo de Taniki carga con muchos simbolismos. La presencia de puntos y formas es constante. Si bien algunos *xapiri* se retratan con puntos, por lo general se los adjudica a sus espejos o canales. Lo que es más, hay una clara división geométrica

Los Yanomami temen profundamente la posibilidad de que el cielo se caiga. Según su leyenda, en el principio de los tiempos, la bóveda celeste fue otra, más frágil y desestabilizada. En aquel momento, vivían en la Tierra otros sujetos, distintos a los que se conocen en la actualidad. Un día particular, el cielo cayó, llevándose consigo todo lo que se encontraba debajo de él. Por esta razón, la gran mayoría de los ancestros que habitaban el territorio fueron arrojados al inframundo, convirtiéndose en los animales carnívoros que los Yanomamis conocen hoy como *aopatari*. Estas criaturas se alimentan de todo lo que los *xapiri* les lanzan, y viven junto a las orugas, avispas, entre otros. Además, allí abajo están también la entidad de las tormentas de viento y la figura del caos, *Yariporari* y *Xiwaripo*.

Una vez que el cielo cayó, apareció el Bosque como consecuencia. "This is why we call the forest *waro patarima mosi*, the old sky, and the shamans also call it *hutukara*, which is the name of this ancient celestial layer." (Kopenawa, 2015, p. 131) En este sentido, *Omama* planeó construir una nueva atmósfera. Estructuró un cielo que colocaría en el mundo de los blancos, y para asegurarlo, lo consolidó colocando barras de metal a su alrededor. Ésta es la nueva bóveda celeste que cubre la selva entera.

El cielo ruge por múltiples razones. Una de ellas tiene que ver con la muerte de un chamán en particular. Si un chamán anciano fallece, por causas naturales, los *xapiri* que se encontraban viviendo en su hogar, se retiran del mismo de manera silenciosa. Sin embargo, si un chamán joven es asesinado, o perece por motivos ajenos a su salud, entonces sus *xapiri* se marchan al cielo con toda la furia, y lo hacen rugir. Cuando esto ocurre, la vida de todos los habitantes del Bosque peligra, pues los espíritus son capaces de tirar el cielo abajo si el enfado o el disgusto es lo suficientemente fuerte y constante. Se trata ahora de *xapiri* huérfanos que buscan una casa de forma inmediata. "The spirits of the *ëxama and xot et ema* woodpeckers, followed by those of the *yokihima usi* birds, trash its chest with their axes and sharp machetes. Entire patches of the sky then start to come apart with a tremendous noise, so loud that even the surviving shamans are terrified!" (Kopenawa, 2015, p. 132) Por consiguiente, todos los chamanes Yanomami deben encargarse de beber *yakoana* para comunicarse con sus espíritus y explicarles lo que sucede. Los *xapiri* correspondientes son los encargados de frenar esta situación, que podría terminar en una catástrofe. Esto sucede de igual forma cuando la lluvia en el Bosque no cesa durante largos días. El Pueblo Yanomami se encuentra exhausto, aburrido y no puede salir a cazar, recolectar o sembrar. Por tanto, los chamanes envían a sus espíritus para que éstos laven el pecho del cielo, ahuyenten al ser de la lluvia, *Maari*, y convoquen al sol, *Mothokari* y a la estación seca, *Omoari*. (Kopenawa, 2015, p. 133)

De igual manera, las cosas que crecen en la selva no lo hacen por casualidad. El potencial de vida y desarrollo que tiene el mismo, se atribuye al valor de expansión que carga consigo. Éste se conoce como *në rope*. En el inicio, en el centro del Bosque, nació el padre de *në rope*¹⁶, que luego comenzó a desplegarse por toda la inmensidad del territorio, hasta llegar al mundo de los blancos. "The land's value of growth is at work everywhere. It creates the forest's abundance, feeding human

¹⁶ En tal respecto, Bruce Albert explica lo siguiente: "The expression *në rope* or (*në ropeyoma*) literally means 'value of quickness (of growth)', 'value of fertility'. This 'value of growth of the forest' (*urihi a në rope*) is opposed to its 'value of hunger' when devoid of fruit or game (*urihi a në ohi*). The expression *në rope* is synonymous with *në wamotimapë*, 'value of food'. Both the images of the forest's 'value of growth' and 'value of hunger' can be used by shamans as spirit helpers (*xapiri*), respectively becoming *Në roperi*, the 'spirit of growth', and *Ohiri*, the 'spirit of hunger'. *Urihi a*, the 'forest', also means 'earth' and 'territory'." (Albert, 2015, p. 510)

beings and game. It makes all the plants and fruit we eat come out of the ground. Its name is of everything that flourishes in our gardens, as well as in the forest.” (Kopenawa, 2015, p. 142) Davi Kopenawa señala que, en el pasado, los ancestros Yanomamis generaban una comunicación de mayor fluidez con los espíritus. Cuando éstos querían que las plantaciones crecieran, los *xapiri* generaban que, inmediatamente, sucediera. Cuando la temporada de sequía debía cesar, pues el Pueblo moría de hambre, entonces las lluvias y tormentas comenzaban a vestir la selva entera. No obstante, teniendo en cuenta que los Yanomami no conocen el lenguaje escrito, sino que se manejan con la oralidad, muchas de esas enseñanzas se dispersaron y perdieron en el tiempo, así como fueron modificadas por las distintas generaciones que las atravesaron.

Este es el trabajo de los chamanes. Lograr generar una comunicación profunda y un entendimiento efectivo con los espíritus que los rodean, para cuidar a sus pares, para comprender el mundo de una manera más sabia, para salvar al Bosque de sucumbir en las catástrofes con las que la contemporaneidad amenaza, y, sobre todo, explorar un mundo interior y espiritual que resulta ser el plano máspreciado para éste grupo de personas. Hay aquí, una constante necesidad por establecer una unión con el más allá, que ocupa el sitio más sagrado en su vida. En virtud de ello, el chamán constituye la representación más alta en la jerarquía Yanomami. Ser chamán es honrar la vida de los ancestros, y estar dispuesto a entregar la de uno para proteger a la comunidad que lo rodea.

As I said, the *xapiri* travel and work in the forest, on the sky’s back and under the earth, in every direction, innumerable and powerful, in order to protect us. They relentlessly attack evil beings and the epidemics that try to devour us. (...) They consolidate the forest when it becomes other and wants to transform itself. Without them, the plants of our gardens would not grow, the trees of our forest would not bear fruit, and game would remain skeletal. (...) It is so. The *xapiri* defend us against all evil things, darkness, hunger, and sickness. They repel them and combat them unceasingly. If they did not do this work, we would be sad to see!. (...) Night would cover everything. (Kopenawa, 2015, p. 150)



Joseca Mokahehi nació en 1971 y vive en Watoriki (Demini). Es un artista Yanomami que retrata escenas del chamanismo. Fue el primer profesor de su comunidad. En sus dibujos pueden observarse diferentes representaciones de los *xapiri*, aquellos espíritus que solo los chamanes pueden ver en sus rituales. La primera imagen se titula "Such are the paths of the *xapiri* when they descend into the house of the shamans" (2003), y forma parte de la Colección Bruce Albert. Ilustra el descenso de los *xapiri* a la casa de un chamán, situación que ocurre cuando éste es iniciado en el arte sagrado. Es uno de los momentos más relevantes y reveladores en la vida de un chamán, pues el sufrimiento ante una situación tan desoladora como aquella constituye una prueba que no todos logran superar. Son importantes los colores, el amarillo simbolizando la energía creadora y la fortaleza. Los espíritus se encuentran con las manos señalando hacia el cielo. A su vez, el segundo dibujo se titula *Okarimaria, the anaconda spirits and its sons-in-law* (2002-2010). Los espíritus animales de los *xapiri* son llamados por los chamanes ante situaciones en que son necesarios, o que deben esclarecer problemáticas que la tribu se encuentra sufriendo. Los dibujos de Mokahehi son fundamentales en la comprensión del imaginario Yanomami. ¿Qué es lo que observan aquellos que tienen la capacidad de ver el más allá? ¿Quiénes son estos *xapiri*? En estos casos, la ilustración puede ser un medio de comunicación más eficiente que la traducción de un lenguaje que no se

escribe, sino que se recita y se traslada de generación en generación. Cuando las palabras no alcanzan para describir, las imágenes pueden ser el medio. La Fundación Cartier describe el trabajo de Joseca de la siguiente manera: "Joseca Mokahehi, son of an important shaman but not himself a shaman, usually depicts the *xapiri* shamanic auxiliary spirits in their either human or animal forms, based on the visions recounted by the ancient shamans' songs. His drawings depict a history ordinarily invisible to non-shamans in order to share and promote the cosmovision of his people."

Davi Kopenawa (2015) explica que cuando un chamán muere, los espíritus que cargó consigo durante toda su vida vuelven a los antiguos hogares que habitaban. Algunos de ellos, sin embargo, se quedarán junto al chamán hasta su último respiro. Estos son el *xapiri* del jaguar y *Aiamori*, la valentía en la guerra, que le otorgan fuerzas al hombre para atravesar la muerte; el espíritu de la luna se quedará consigo para brindarle calma y esperanza en el viaje que le espera. No obstante, hay muchos espíritus que se rehúsan a abandonar el cuerpo, una vez que éste ya no respira más. Esos *xapiri* traerán conflictos a la comunidad del chamán fallecido. Por esta razón, una vez que las cenizas del individuo han sido enterradas en su respectiva casa, la misma es prendida fuego hasta hacerla desaparecer. La comunidad construirá una casa nueva, alejada de ésta última, en donde nacerá el chamán principiante, que, generalmente, es hijo del anterior chamán. "It also takes a great deal of effort to dissuade the ghost of a shaman who has just died from returning in his father's footsteps and harming humans. This is why shortly after such a death we pour the deceased's bone ashes in a hole in the ground dug at the foot of one of the house's posts, near his hearth. We also add tobacco, banana soup, and *yakoana* powder over it in order to calm the ghost's anger. Then we close the hole with a stone that we cover in earth, carefully packing it down with our heels." (Kopenawa, 2015, p. 403)

Su música

El área de Yanomamis en Venezuela se encuentra introducida a instrumentos musicales como la flauta. Sin embargo, el instrumento principal que utilizan cuando realizan rituales o festividades, es su voz. La voz es empleada, sobre todo, cuando los chamanes consumen la *yakoana* y se comunican con los espíritus. Los chamanes son también llamados los *shaboris*. Igualmente, las canciones del Pueblo son cantadas cuando algún miembro está enfermo. La enfermedad se relaciona con la posesión de espíritus malignos del cuerpo. En este sentido, hay sonetos específicos que son utilizados para deshacerse y quitar aquel espíritu de la persona afectada. La labor del *shabori* es identificar qué tipo de mal está tomando el cuerpo del sujeto, para encontrar la canción específica que pueda sanarlo. El canto es aplicado para recuperar el alma de un individuo que se ha perdido, por diferentes razones. Así, hay cuatro canciones principales que los chamanes conocen: en primer

lugar, *okama-hadike*, cantada en la noche para desexorsizar un cuerpo que ha sido tomado por un espíritu maligno. En segundo lugar, *haasulu-basu*, una canción que prepara a los cuerpos para ser alimentados por los *xapiri*. Luego, *kalide*, que revela el mal o la desgracia que habita al sujeto, y que ayuda a llenar al mismo con microorganismos del espíritu que necesita para sanarse. En última instancia, *huudumuilible*, destinada a usarse con drogas para preguntar al Cielo si el chamán ha sido satisfecho por el *xapiri* divino.

Sus mujeres

¿Qué rol ocupan las mujeres Yanomami? ¿Qué cuestiones padecen? Las mujeres Yanomami contraen matrimonio a temprana edad. En un artículo del ISA (Instituto Socioambiental), titulado "Courage, beauty, truth and other words that I learned with the Yanomami", la reportera Leticia Leite cuenta su experiencia al atender el "11vo Encuentro de Mujeres"¹⁷; aquí señala:

To marry a woman, a man must serve his future mother-in-law for a time. Hard working, gardening, hunting and small repairs are required of a candidate for son-in-law. A Yanomami man can only place his hammock next to a Yanomami woman if he proves to her father that he is ready to work for a family. That is why girls are very much welcome, to attract someone productive. And a society that welcomes women is admirable in these times. (2018)

Tienen entre tres y seis hijos, y llevan al menor de ellos consigo diariamente, colgado de ellas. Tienen el pelo corto, negro y lacio, por arriba de sus hombros. Conocen cada uno de los árboles y la vegetación que constituye el terreno que habitan. Vibran con la naturaleza que las rodea y conviven entre ellas, en una comunidad femenina que se vuelve una con el verde que abunda.

La riqueza mineral de la zona que habitan, llamó la atención de grupos de *garimpeiros* y narcotraficantes, como el Primer Comando da Capital (PCC), una de las mafias brasileñas más peligrosas de la historia. Como consecuencia, ocurrió un aumento en la violencia física y sexual de las mujeres Yanomamis, quienes son abusadas y violadas de manera sistemática por dichas agrupaciones ilegales de hombres. En tal sentido, una artista Yanomami, llamada Ehuana Yaira Yanomami, nacida en Demini, representa y denuncia estas escenas a través del arte. Ehuana fue la primera mujer de su pueblo en escribir un libro en su propio idioma, cuyo título se traduce como: "Palabras escritas sobre menstruación." El mismo, relata los rituales de la menstruación (tópico que

¹⁷ Leticia Leite relata: "At this reception, around 50 women occupied a large table inside the long house and spoke, always in Yanomami. Everyone had their time to speak and the conversations and presentations continued for two days without a man interrupting the speech of a woman. Just the opposite, they also had their space, listened carefully to the complaints directed to them and contributed with their experience, when asked by the women to speak." (Leite, 2018)

se profundizará más adelante). Sus pinturas reflejan situaciones en las que mujeres fuertes se encuentran con pequeños hombrecillos, en un ambiente caracterizado por la presencia de desechos plásticos que continúan contaminando la selva amazónica. Un artículo del diario *Sumaúma*, titulado “Las mujeres gigantes de Ehuana Yanomami”, relata el siguiente suceso:

En agosto, Ehuana nos acompañó a algunas entrevistas que les hicimos a mujeres Yanomami sobre los impactos de la minería ilegal en su vida. Se alarmó, especialmente, con la historia de una pequeña joven de 18 años que medía menos de 1,20 metros y que vivía en un prostíbulo dentro de un campamento ilegal de garimpeiros, donde niñas Yanomami de 13 y 14 años intercambian sexo por arroz, galletas y fideos. En la legislación brasileña, mantener sexo con niños y adolescentes menores de 14 años se considera violación de vulnerable, aunque haya consentimiento. (Bedinelli, 2022)



Ehuana retrata las escenas cotidianas a las cuales las mujeres de los pueblos originarios son expuestas. En este dibujo particular, se observa una representación de un Bosque contaminado, con plásticos que manchan el color del paisaje, y un río que se ha ennegrecido con el paso del tiempo, como consecuencia de la infección generada por los químicos utilizados a la hora de extraer oro de la tierra sagrada. A su vez, hay un elemento importante: el bote, aquel vehículo que permite a los *garimpeiros* penetrar en los territorios Yanomami. El cuadro muestra un momento de contacto entre dos mundos, que se encuentra rodeado de una cierta incomodidad. El hombre blanco observa el cuerpo de la mujer, y se tocan. Él está vestido, ella no. Ella tiene un cuerpo mucho más voluptuoso que el del hombre, que parece pequeño al lado suyo. En tal sentido, la artista proyecta esta enormidad de las mujeres quienes, a pesar de ser vulnerables en estas situaciones, son y hacen cosas grandes. La mirada femenina se posa sobre el observador, y sus ojos buscan alguna respuesta, entre

la indignación, la resignación y la desorientación que caracterizan el tipo de situaciones que las mujeres Yanomami deben atravesar a diario. Otro elemento destacable tiene que ver con la elección de colores. Predominan el verde, el marrón y el amarillo/naranja, los colores de la selva, los colores de la tierra. En cambio, el blanco está ligado directamente a lo que invade, a lo que no debería estar ahí. En los zapatos del *garimpeiro*, en los plásticos en el suelo, y en el bote. Este dibujo se encuentra suspendido en el tiempo, como si aquella mujer quisiera decir algo, pero las palabras no son suficientes o no alcanzan para describir lo que sucede. De la misma manera, esa mirada posada sobre quien observa el dibujo habla sobre una complicidad silenciosa. Estas mujeres saben a quienes le hablan, y estar al tanto de la situación, más no hacer nada al respecto es ser cómplice. Apoyar el abuso de los cuerpos desde la inacción. El arte como herramienta de traducción y visibilización. Para denunciar, a través de la imagen misma, los abusos y violaciones que sufren las mujeres dentro del Amazonas. Porque la extracción no es solo material, sino que el sistema capitalista dominado por hombres cis-blancos opera en diferentes jurisdicciones. El trabajo de Ehuana es fundamental, pues el foco alrededor de la crisis de la minería ilegal no está siempre puesto aquí. Y son miles las historias de mujeres abusadas y violadas que se pierden en el olvido, o en el silencio, o en la propia incapacidad para hablar sobre lo que sucede.





Este dibujo se titula: "We women have a plant, called, *oko xiki*, which can weaken men when they become aggressive" (2023). En esta pintura, Ehuana no solamente ilustra la enorme vegetación que caracteriza la zona amazónica, sino que introduce en ella una figura femenina. Su nombre ofrece una gran cantidad de información. La situación de las mujeres Yanomami dentro de su tribu. Hay algo en las mujeres, y en la conexión que estas tienen para con su entorno que resulta mucho más profundo. Un entendimiento de la naturaleza y de los elementos que la componen. En toda "historia oficial", el rol de las mujeres es colocado en un lugar pasivo, observador, como si fuesen testigos

de lo que sucede, pero no protagonistas. Los dibujos de Ehuana Yaira se levantan contra eso, y proclaman lo contrario. En este sentido, hay un punto en común con lo que Úrsula K Leguin llama su "Teoría de la bolsa de la evolución humana", la cual explora otros modos de pensar cómo sobrevivió la humanidad. Alejándose del relato clásico que habla acerca de la caza de animales y la alimentación a base de carne como sustento de la evolución y la supervivencia, la historia asesina (1989, p. 9). Acercándose a "(...) una bolsa llena de comienzos sin fin, de iniciaciones, de pérdidas, de transformaciones y traducciones, y muchos más trucos que conflictos, muchos menos triunfos que trampas e ilusiones; (...)" (1989, p. 13)

El gobierno de Jair Bolsonaro ha potenciado la intrusión de minería ilegal en la *floresta*, de manera silenciosa. Se trata de una cadena de factores que se alteran, para abrir la posibilidad de que éstos ingresen sin el aval de nadie. En primer lugar, y como el gobierno de Lula denuncia en el presente, el Estado dejó de brindar productos de higiene, alimentos y servicio médico a los Yanomami, muchas veces modificando los datos oficiales. Durante su campaña presidencial en 2020, Bolsonaro declaraba: "Pueden estar seguros de que, si llego a la presidencia, no habrá dinero para las ONG. Si de mí depende, todos los ciudadanos tendrán armas de fuego en casa y no se

demarcará ni un centímetro para reservar indígenas o para los quilombolas¹⁸. Otro artículo de *Sumaúma*, titulado “¿Por qué los garimpeiros comen las vaginas de las mujeres Yanomami?” , apunta: “Desde que el precio del oro se disparó, las facciones criminales empezaron a incluir esa materia prima en su cartera de negocios ilegales y se abalanzaron sobre regiones como el territorio Yanomami. A menudo cuentan con la complicidad de algunos funcionarios y el apoyo de una parte de las élites locales, cuya relación con la selva está maracada por el extractivismo depredador.”¹⁹ (Bedinelli, 2022) ¿Cuál es la relación entre la explotación femenina indígena y el avance de los *garimpeiros* sobre las selvas amazónicas? Como toda historia, la violación territorial se traduce, no solo en el desabastecimiento y desplazamiento de un grupo étnico particular, sino también en el ataque sobre los propios cuerpos que son protagonistas de dicha desterritorialización. En general, las figuras violentadas son aquellas que constituyen lo más vulnerado de un grupo social. Consecuentemente, la falta de alimentos y productos de higiene (entre otros), genera necesidad. Por esta razón, existen casos de Yanomamis que venden los cuerpos de mujeres a cambio de que los extractores de oro les ofrezcan comida, suplementos, o incluso beneficios, si éstos se encuentran dispuestos a ayudarlos. “Las mujeres de Demini observan con temor los grandes *moxi xawarapë*, la expresión Yanomami para “penes llenos de enfermedades”, dibujados por las visitantes. Saben lo que los *napëpë*²⁰ y sus *moxi xawarapë* les reservan a las mujeres indígenas. Una verbaliza: ‘Si los *garimpeiros* nos comen el ano, nos van a hacer sufrir. Van a matar a nuestros hijos y se van a comer la vagina de nuestras hijas.’ ” (Bedinelli, 2022) Dicha situación, se torna en un extenso círculo vicioso, pues identificar a los amedentradores es prácticamente imposible debido a que su presencia dentro del Bosque ocurre a partir de una serie de injerencias ilegales y no documentadas, fomentada por funcionarios de altos rangos en el gobierno y personas con poder. Año tras año, los Yanomami son confinados dentro de un terreno que se vuelve cada vez más pequeño, rodeado de todos los peligros que implica el derrumbamiento de su hogar y la violación sistemática de mujeres jóvenes indígenas. ¿Cómo es posible proteger sus cuerpos, si ni siquiera su territorio está extenso de invasiones? Otro de los casos más comunes que ocurren, tiene que ver con enfermedades crónicas, y en la mayoría de los casos, letales, que sufren los niños Yanomami. Cuando una madre observa a su hijo muriendo, y las necesidades básicas que el Estado debería proveer no son solventes, la única manera de salvarlo es, desde el lugar de la mujer, el entregar su cuerpo a cambio de que alguien (en este caso los hombres blancos), provea aquellos productos. ¿Cómo evitarlo? Si es el propio gobierno quien coloca a las personas indígenas entre la espada y la pared, en un macabro juego que los obliga a ceder en cuanto a ciertas cuestiones, a cambio de su supervivencia.

¹⁸ Descendientes de pueblos y esclavos africanos.

¹⁹ Recuperado de:

<https://sumauma.com/es/por-que-os-garimpeiros-comem-as-vaginas-das-mulheres-yanomami/>

²⁰ Blanco, extranjero, enemigo.

¿Cómo atraviesan la menstruación las mujeres Yanomami? Para el pueblo, la sangre es uno de los elementos más importantes en lo que implica la transformación biológica que atraviesa la vida y la muerte, un extremo del otro. En este sentido, su significado varía en torno a en qué condiciones la sangre se encuentre. Esto es, si es sangre de un guerrero, un enemigo, un hermano, o, en este caso, la sangre de la primera menstruación de una mujer. A este respecto, Bruce Albert apunta: "Menstrual blood is considered to be dangerous, imbued with harmful odor, and polluting to others, especially men." (1985, p. 574) Cuando una mujer menstrua por primera vez, debe aislarse de manera inmediata en una hamaca que se encuentra detrás de una pantalla colocada en su hogar, en donde se mantiene en silencio, desnuda e inmóvil. De acuerdo a las creencias Yanomamis, si la niña no se recluye o cumple con el aislamiento adecuadamente, caerá sobre ella un envejecimiento prematuro que la acabará convirtiendo en una anciana a temprana edad. Por otra parte, si su sangre fluyera de manera descontrolada por no estar contenida ritualmente en la reclusión, entonces el mundo se sucumbiría en la oscuridad y las tormentas destructoras y constantes (Albert, 1985, p. 583)

Su alimentación

Ahora bien, ¿qué comen los Yanomamis? Como se mencionó anteriormente, los mismos son agricultores, recolectores, cazadores y, en algunos casos, pueden ser pescadores (esto varía con cada tribu; tanto hombres como mujeres son pescadores, y utilizan veneno que dejan flotar en el agua que atonta a los peces). Con todo, el 75% de lo que ingieren proviene de la agricultura, y suele variar entre plátanos, cambur, yuca, ocumo, maíz, papaya, caña de azúcar y ñame. De la recolección, obtienen merey, cacao, seje, pijiguao, palma moriche, cucurito, hongos y nueces. La proteína es obtenida, generalmente, de la caza de animales pequeños. Aquí resulta interesante resaltar que, si bien creen en la igualdad de género, dividen las tareas entre los hombres y las mujeres. Los muchachos suelen capturar monos, venados, aves, pecaríes y tapires; para ello, utilizan el curare, un extracto venenoso de diversas plantas (especialmente, de las Menispermaceae y Loganiaceae), para asfixiar a sus presas.²¹ Un artículo del movimiento global por los derechos de los pueblos indígenas y tribales, Survival International, señala que: "Ningún cazador come nunca la carne que ha cazado. Por el contrario, la reparte entre sus amigos y familiares. A cambio recibirá carne de otro cazador."²² Realizan dos tipos de caza distintos, que varían en torno a la situación. Por un lado, la *rami*, que es aquella cacería que se lleva a cabo en un día o una noche alrededor de la aldea. Por el otro, la llamada *heniyomou*, la cual se desarrolla como pretexto de una fiesta, o un

²¹ La caza produce solo el 10% de su alimentación.

²² Recuperado de: <https://www.survival.es/indigenas/yanomami>

ritual, y en la cual los hombres de la tribu se adentran en la profundidad de la selva durante tres o más días.²³ En última instancia, la cacería *wayumi*, que consta de muchas semanas, y abarca a toda la comunidad. Además, indica que "Las mujeres cuidan de los huertos, en los que cultivan cerca de 60 tipos de grano de los que obtienen casi el 80% de su comida. También recolectan frutos secos, moluscos y larvas de insectos. La miel silvestre es muy apreciada y los Yanomamis cosechan 15 variedades."²⁴ Algunas prácticas que sostienen tienen que ver con que los primeros tres o cuatro meses de vida, el niño se alimenta de manera exclusiva de la leche materna (es decir, no toma ni ingiere nada más); y, desde la pubertad hasta su segundo hijo, las mujeres deben abstenerse de comer carne de mamíferos o piezas de cacería. Por otra parte, conciben el tratamiento medicinal de una manera distinta a la que lo hacen las sociedades occidentales. Como consecuencia, utilizan más de 500 variedades de plantas para curar, construir, fermentar, entre otros. Dicha cuestión, los convierte en expertos de la botánica de la selva amazónica. Estudian la tierra que habitan y recopilan información acerca de la misma que se transmite de generación en generación, y se va regenerando con el pasar del tiempo. En este sentido, su conocimiento puede resultar muy útil para la comunidad científica occidental, que basa su sustento en el reconocido método científico (se trata aquí de una forma distinta de *conocer* y *comprender* el medioambiente). De este modo, es interesante traer el caso Yanomami al estudio. Si bien su cosmovisión fue previamente descrita, es importante hacer notar que, no solamente se trata de una forma de vivir distinta a la habitual, sino que de un modo de pensar y aprender acerca de los objetos, la naturaleza, el mundo y sus sujetos. Uno de los extractos de Davi Kopenawa, en *A queda do céu*, denota: "When we truly want to know things we people of the forest try to see them in dream. This is our way of studying: I have said so. I also learned to see by following these ways. My elders did not merely make me repeat their words! (...)" (Kopenawa, 2015, p. 379) El mundo espiritual es una pieza primordial en la vida del Pueblo Yanomami. Conciben un mundo que se caracteriza por interpretar la profundidad de los acontecimientos que los rodean, y con ello, hacen notar las causalidades que determinan la existencia de cada objeto. Por esta razón, su alimentación tampoco pasa por alto. Es un proceso consciente, que se posiciona en compás con el modo que vida que sostienen, en el lugar específico que habitan. Así se diferencia de lo que la "vida occidental" propone: una existencia impulsada por la inercia que conlleva la novedad (la cual es constante y determinante), y la no indagación en las cosas que rodean esa realidad. Dicha curiosidad por el origen de las cuestiones no se encuentra presente ni en los asuntos más determinantes, como la forma de pensar, ni en los más banales, como la proveniencia de los ingredientes que tienen los alimentos que se consumen en la diaria. Simbólicamente, la dieta de los Yanomami se adapta a las condiciones de su entorno natural. El

²³ Recuperado de: <https://pueblosindigenas.es/de-venezuela/yanomami/>

²⁴ Recuperado de: <https://www.survival.es/indigenas/yanomami>

equilibrio se mantiene a partir de la caza y la pesca sostenible que llevan a cabo. Por consiguiente, es posible afirmar que desemejante a las sociedades occidentales que observan los procesos naturales desde el exterior, y que materializan a la naturaleza como un recurso explotativo, útil para la comercialización y la intensificación del consumismo, las personas Yanomamis se introducen en el medioambiente como si todo aquello fuese parte de uno mismo, a la vez.

Since the beginning of time, *Omama* has been the center of what the white people call **ecology**. It's true! Long before these words existed among them and they started to speak about them so much, they were already in us, though we did not name them in the same way. For the shamans, these have always been words that came from the spirits to defend the forest. (...) In the forest, we human beings are the "ecology". But it is equally the *xapiri*, the game, the trees, the rivers, the fish, the sky, the rain, the wind and the sun! It is everything that came into being in the forest, far from the white people: everything that isn't surrounded by **fences** yet. The words of "ecology" are our ancient words, those *Omama* gave our ancestors at the beginning of time. (Kopenawa, 2015, p. 393)

Los pueblos del Amazonas no conciben el exterior como algo ajeno a ellos, sino como una cadena de relaciones que se entrama entre sí. Esta es la importancia que el Bosque representa, porque no es únicamente un lugar que habitan, sino que se trata de los pulmones que respiran, los nutrientes que los alimentan, los suelos que caminan, las estrellas que observan en las noches oscuras cuando los únicos que oyen los sonidos más profundos de la selva son ellos, son todos y cada uno de los que descienden y siempre descenderán de *Omama*.

¿Qué es ser Yanomami en el presente?

En *Los involuntarios de la patria* (2018), Eduardo Viveiros de Castro explica que ser indígena es tener como principal referencia la relación con la tierra en la que se nació y donde se desarrolló toda la vida, sea una aldea en la selva, una comunidad cerca del río, o incluso, una favela en los márgenes de la sociedad metropolitana. "Es ser parte de una comunidad ligada a un lugar específico, o sea, es hacer parte de un pueblo." (Viveiros de Castro, 2018) Teniendo en cuenta que la forma de percibir el mundo en los ojos Yanomamis se sitúa *en* las cosas, y no *desde* o *para* ellas, es evidente que la manera en la que actúan y piensan no es concebible desde un enfoque occidental. Hay que deconstruir los conceptos y las estructuras que describen ciertos comportamientos desde el lugar de un espectador extrañado por algo que le es completamente extranjero, y en muchos casos, fantasioso, exagerado. La palabra exótico, que denota algo lejano y muy distinto con respecto a quien se toma como referencia, o que procede de una cultura o país lejanos y desconocidos, se sitúa aquí como principal adjetivo empleado para hablar de los pueblos indígenas en la

contemporaneidad. Edward W. Said (1990), a quien se mencionó y citó anteriormente, propone un análisis sobre la construcción de la imagen oriental, como producto de una mirada absolutamente centrada en la perspectiva occidental de la misma. De este modo, se describe y construye una entidad antagónica a la otra, que necesita de ésta para subsistir en su papel de superioridad y progreso. El mito del primer y el tercer mundo desenvuelto en el tiempo y perpetuado por lo que continúa siendo una lucha por llegar a ser como alguien específico. Lo interesante aquí, tiene que ver con que Oriente jamás ha podido "opinar" sobre su imagen, sino que su historia, cultura, religión y política han sido estructuradas del todo como un blanco y negro, un bueno y malo constante. La historia propia es constituida por un otro, ¿en qué sentidos ese otro es capaz de cimentar aquel relato sin ser cuestionado? El caso podría ser comparado con el de los pueblos indígenas en el presente. Durante un largo tiempo la vida de los indígenas del Amazonas fue fabricada a partir de narraciones que hablaban acerca de cuestiones terroríficas, rituales satánicos, canibalismo salvaje, falta de compasión y un fuerte retraso en comparación al famoso progreso de la modernidad y su civilización avanzada y tecnologizada. En el momento en el cual la antropología observó tal conflicto, y cómo el mismo interpelaba lo que la misma ciencia buscaba como verdad, las preocupaciones alrededor del tema comenzaron a ser cada vez más: nuevos artículos de investigación, *papers* que hablan sobre la cultura, la religión, el estilo de vida de estos pueblos aislados, expediciones, exposiciones fotográficas, artes visuales, cuestionamientos científicos, políticas públicas y derechos otorgados. Pero Viveiros de Castro se entromete aquí con un asunto sugestivo que da vueltas la disputa: "En efecto. Los indios fueron y son los primeros Involuntarios de la Patria. Los pueblos indígenas originarios se vieron caerles sobre sus cabezas una "Patria" que no pidieron, y que solo les trajo muerte, enfermedad, esclavitud y despojo." (Viveiros de Castro, 2018)

El conflicto amerindio implica, tal vez, algo mucho más profundo, en el sentido en que hay una necesidad latente por definir y categorizar, que se realiza desde un posicionamiento superior, en cierto sentido, de investigación sobre un objeto que acaba de ser encontrado, y no es algo común ni casual para nadie que lo ha visto. Este es el exotismo del que habla Edward Said (1990). "Cualquier lugar o región que no se ajuste a las categorías familiares de la experiencia europea es exótico, y su singularidad requiere de un conocimiento especial que lo haga accesible. La imagen exótica hace que el mundo no europeo parezca más familiar mediante la presentación de una apariencia simplificada, más fácil de controlar que la complejidad real de la experiencia no europea." (Said, p. 1990, p. 202) Dicha formulación de una imagen tan simple, genera que, a su vez, la misma se encuentre cada vez más alejada de la realidad que uno mismo logra concebir como propia. "White people call us ignorant because we are other people than they are. But their thought is short and

obscure. It does not succeed in spreading and resign because they prefer to ignore death.” (Kopenawa, 2015, p. 313) Todo se desentraña en un proceso que Viveiros de Castro (2018) explica bien: la figura del Indio es el resultado de la exotización (el orientalismo de Said) que se genera sobre el indígena. En la modernidad, la imperante necesidad por sacar a los pueblos originarios de donde vienen, o de, simplemente, requerir una calificación de lo que son, en pos del Estado, ha llevado a un proceso que busca desindigenizar, para introducirlos dentro del sistema. “El Estado brasileño y sus ideólogos siempre apostaron a que los Indios desaparecerían, mientras más rápido mejor; hicieron lo posible y lo imposible, lo innombrable y lo abominable para lograrlo.” (Viveiros de Castro, 2018) Teniendo en cuenta que la brecha más fuerte que separa hoy a los habitantes de los pueblos originarios, de los llamados ciudadanos de los Estados modernos, tiene que ver con la no participación alguna de los primeros en los despliegues civiles, y en el orden y el progreso correspondientes, hay dos formas posibles de quitarles ese “aura” mística que los rodea y los hace, en ojos occidentales seres “otros”. La primera tiene que ver con el despojo de las tierras, de manera forzada o paulatina, acrecentando la presencia civil y explotativa en su hábitat natural. Porque en el caso indígena, y como se mencionó previamente, el territorio en el que existen es lo que, principalmente, los vuelve quienes son. No basta con pensar algún tipo de negociación utópica que permitiría poner las garras del capitalismo sobre algo que es para ellos sagrado y digno de conservar, hasta el final de los tiempos. En segundo lugar, otra de las maneras de desestabilizar los espacios indígenas en la contemporaneidad, hace referencia al proceso que Eduardo V. de Castro menciona en *Los involuntarios de la patria*: “El pobre es ante todo alguien a quien se le ha arrebatado algo. Para transformar al Indio en pobre, el primer paso es transformar al Munduruku²⁵ en Indio, después en Indio administrado, después en indio asistido, después en Indio sin tierra.” (Viveiros de Castro, 2018) Por lo tanto, es posible afirmar que la manera de abusar de aquello que no forma parte de la cadena explotativa de los Estados-nación modernos, es introducirlo dentro de la misma, fuese cual fuese la posición que el objeto/sujeto tomara. En este sentido, nuevamente, resuena aquello de lo que Said (1990) advertía: ocurre una necesidad engañosa por comprender al incomprendido, pero no desde un lugar de compasión o de verdadera intriga por abrazar y abarcar todo lo que el otro predica, sino que, por lo contrario, colocarlo en un sitio cuya etiqueta denota un otro, diferente a lo que uno es. El peligro que implica dicha jerarquización es que, en el caso indígena, a diferencia, tal vez, del oriental, esa especificación de quién es quién en el juego, no ocurre como consecuencia de que los pueblos originarios se hallen inmersos dentro del sistema capitalista y moderno, sino todo lo opuesto. Se encuentran tan alejados de éste, que presentan una de las más profundas amenazas para la modernidad. Son la prueba explícita de que hay cuestiones

²⁵ Pueblo indígena de Brasil que habita tierras en el sudoeste del estado de Pará, al oriente del estado de Amazonas y en Mato Grosso. Su lengua es el idioma mundurucú, una de las lenguas tupí.

que quedaron en el tiempo, y, sobretodo, constituyen uno de los más grandes peligros para la arrasadora y desalentadora actualidad: la demostración de que existe otra manera de concebir la vida y la existencia, y de que, a grandes escalas, pueden ser *la* forma de vida que debería haberse perseguido, en contraposición a la industrialización y la masividad de todos los aspectos que implican el presente de las sociedades occidentales (principalmente). Recuerdan un pasado muy remoto, pero que en el fondo de cada uno, resuena sin cesar. "The whites want to turn everything into merchandise to enrich themselves. But the forest is not a factory or a mine. It is the mother of all living beings and we cannot destroy it without destroying ourselves." (Kopenawa, 2015, p. 17)

Masacre de Haximu

Los primeros contactos de los Yanomami con personas blancas, ocurrieron a principios del siglo XX. Fueron recolectores de productos del bosque, soldados brasileños, sertanistas²⁶ y viajeros independientes (antropólogos, etnógrafos, entre otros). Teniendo en cuenta que los Yanomamis son genéticamente asemejantes a sus vecinos, los Ye'kuana grupo-hablante del Caribe, se estima que sus antepasados ocuparon el territorio sagrado, aproximadamente, mil años atrás. Esto implica que, durante un enorme periodo de tiempo, su contacto con el exterior se mantuvo nulo, hasta la llegada de ciertos personajes que visitaban, de manera paulatina, su tierra. Es bien sabido que las primeras caracterizaciones que se realizaron acerca de estos grupos, llevadas a cabo por distintos antropólogos/etnógrafos que exploraron el sitio con aquellos ojos exóticos que se mencionaron anteriormente, formularon una imagen más bien negativa de quiénes integran el Pueblo (un ejemplo claro son las teorías de Napoleón Chagnon). Sin embargo, todos los encuentros sutiles cambiarían rotundamente cuando, entre 1987 y 1989, comenzaba lo que se conoció como la fiebre del oro, en el Estado de Roraima. El territorio Yanomami es rico en oro, y con el crecimiento galopante del capitalismo y la locura por conseguir cada vez más dinero y poder, el metal precioso se torno el punto de atención de miles de extractores, cuyas intenciones para nada tuvieron ni tienen en cuenta la preservación de un ambiente, y los derechos de personas que lo habitan. Pero, ¿cuál es el modelo de organización que los mismos utilizan para penetrar en la selva? En primer lugar, cuando ingresan, lo hacen de a pocos. De esta forma, no solo pasan desapercibidos, sino que consiguen entramar lazos con ciertos habitantes de las tierras, que no son conscientes del daño que los *garimpeiros* cometen. Los extractores "sobornan" a los Yanomamis ofreciéndoles alimento, servicios, entre otras cosas (recuérdese el caso de las mujeres Yanomami violadas y abusadas, que eran ofrecidas como trueque por comida, bebida, etc).²⁷ "In most cases, the Yanomami have had

²⁶ Defensores, amigos de los pueblos originarios, que conocen las partes más alejadas y aisladas de los territorios.

²⁷ Aquí, resulta importante remarcar una situación particular: en los últimos años, y cada vez con mayor frecuencia, las organizaciones destinadas a ofrecer servicios de higiene y alimentos a los pueblos aislados, se encuentran en falta, con deficiencia, o desaparecen por completo. Esto ocurre como consecuencia de lo

little or no experience with white people. They take this show of generosity as a promising start by an unknown community to establish an alliance (*rimimuu*). This misunderstanding develops while they are still unaware of the ecological impact and health consequences of gold prospecting.” (Albert, 2015, p. 476) Una vez que las comunidades Yanomami se encuentran “apaciguadas”, la cantidad de *garimpeiros* en el sitio comienza a multiplicarse. Los regalos y promesas que se le hicieron a los indígenas escasean, pues, para los obreros mineros ilegales, ellos son solo un estorbo que quitar del medio. No hay ninguna señal de querer establecer un vínculo de respeto y ayuda con la parte que se está corrompiendo. Aquí comienza el círculo vicioso: los habitantes de los pueblos originarios empiezan a notar que sus ríos están siendo contaminados, la carne escasea y las enfermedades aumentan de manera abrupta. En un abrir y cerrar de ojos, se los ha despojado de todos los instrumentos que necesitan para sobrevivir. Los invasores no querrán conversar ni negociar, buscan explotar de la manera más rápida posible lo que olfatean a kilómetros de distancia. La coexistencia de ambos grupos en un mismo lugar se vuelve imposible, pues el autoritarismo con el que se manejan los *garimpeiros* resulta inadmisibles. No hay límite que se les interponga, ni las leyes, las fronteras y las vidas que amenazan cuando atacan; lo único que importa aquí es el dinero y el oro. Por esa razón, si los indígenas que los rodean no colabran o se mantienen pasivos con su presencia, utilizarán la violencia y las armas para quitarlos de enmedio. Algunos ejemplos de dichos ataques en los últimos años, se remontan a noviembre de 2018, cuando una “aldea” del estado de Pará fue atacada por extractores, que quemaron hogares y asesinaron a uno de los líderes. En mayo de 2019, una tribu aislada en el estado de Acre fue invadida por hombres armados que asesinaron a algunos miembros de la misma. En julio de 2020, uno de los líderes indígenas más reconocidos del estado de Amapá, cuya vida había dedicado a luchar contra la minería ilegal y corrupción dentro del territorio indígena, fue asesinado a sangre fría por *garimpeiros*. Asimismo, en febrero de 2022, una comunidad del estado de Roraima fue embestida, viviendas incendiadas y los habitantes recibieron fuertes amenazas de muerte. La irrupción de extractores ilegales en los territorios del Amazonas se ha tornado una cuestión que ocurre con normalidad. El aislamiento que las tribus tienen para con la civilización, tal vez, beneficia el silencio y la discreción con que dichos ataques se realizan. Muchos de ellos no acaban por tener un reconocimiento a nivel internacional, y son pocas las organizaciones que se envuelven alrededor de dichos conflictos. Es claro que el rol del gobierno de turno, afecta en gran medida la situación. En un extracto del artículo: “Voces de la selva: Bolsonaro arrojó a los mineros a nuestra tierra”, de *Sumaúma*, Davi Kopenawa enfatiza:

(...) Yo seguiré luchando, hoy y mañana. En la comunidad Yanomami, a los jóvenes no les interesa luchar conmigo, porque los jóvenes de la ciudad, los de la comunidad y los ribereños hoy solo utilizan el celular.

que el gobierno de turno establece, y de acuerdos que son realizados por empresas y dirigentes, con convenciones políticas y económicas. Por esta razón, muchos Yanomami deben optar, dado un panorama de escasez, por “corromperse” a los ojos de los *garimpeiros* que los invaden y explotan.

Como se han convertido en el pueblo del celular, no se involucran en la lucha, se quedan con los ojos pegados al dinero, quieren ser amigos de los *garimpeiros*. Los blancos que destruyen la selva, los terratenientes que crían ganado, los que deforetan, si no desisten, la selva morirá primero. Hoy, quienes se dedican a protegernos están muertos. Antes la FUNAI (Fundación Nacional del Indígena) existía para cuidarnos y protegernos, pero Bolsonaro la mató. Y después mató al IBAMA (Instituto Brasileño del Medio Ambiente y de los Recursos Naturales Renovables), y a continuación, mató al ICMBio (Instituto Chico Mendes para la Conservación de la Biodiversidad), el órgano que lleva el nombre de mi amigo Chico Mendes²⁸, al que también mataron.²⁹

30 años en el pasado, en julio de 1993, ocurría en las afueras de Haximu, Brasil, en el borde de la frontera con Venezuela, una de las masacres más terribles sufridas por el Pueblo Yanomami, que marcaría un antes y un después en la vida de los habitantes del Bosque. Resulta pertinente aclarar que todo el relato que se desplegará posteriormente, fue extraído de la minuciosa narración desarrollada por el antropólogo, Bruce Albert, en el libro *A queda do céu*.

A mediados de julio de ese mismo año, la relación entre los Yanomamis y los *garimpeiros* se encontraba empeorando cada vez más, y las tensiones crecían con el tiempo. Los *garimpeiros* se ubicaban en lo alto del río Orinoco, y hace un año que tenían visitas de una tribu cercana, localizada en el río Haximu. Luego de recibir diversas visitas por parte de los habitantes de los pueblos originarios, quienes pedían alimentos, herramientas, elementos de higiene (por supuesto, sin respuesta alguna), dos jefes del campamento prometieron que les otorgarían hamacas y ropajes. De esta manera, uno de los líderes de la tribu y su cuñado, se dirigieron al asentamiento para reclamar lo que se les había asegurado. Sin embargo, la respuesta fue, nuevamente, inexistente. Una violenta discusión con los integrantes de la acampada, llevó a que uno de los Yanomami disparara un arma de fuego que había sido entregada por los mismos *garimpeiros*, hacia ellos. Éstos corrieron, dejando todas sus pertenencias allí. Los dos Yanomamis destrozaron sus hamacas y frazadas, y llevaron consigo el alimento. En este punto, los extractores, que habían recuperado algunas de las armas de fuego entregadas en algún momento a los Yanomami, decidieron que si algún otro miembro de la tribu se acercara de nuevo a ellos, lo asesinarían a sangre fría para infundirles terror. Aquí, Bruce Albert señala: "This decision by the *garimpeiros*' bosses directly precipitates the events that lead to what will be later called the Haximu Massacre." (2015, p. 478)

²⁸ Fue un ecologista, activista ambiental y sindicalista brasileño que se destacó por su defensa a la lucha amazónica. Impulsó la Alianza de los Pueblos de la Selva. Murió en diciembre de 1988, asesinado por ganaderos, a los 44 años de edad.

²⁹ Recuperado de: <https://sumauma.com/es/quando-nos-yanomami-acabamos-a-terra-ira-se-vingar/>

El 15 de junio, un grupo de seis jóvenes Yanomamis se encaminan, una vez más, al asentamiento de los *garimpeiros*. En este caso, uno de ellos está armado, pues los adultos les han aconsejado que, en el caso de que fuese posible, recuperaran las armas que en alguna ocasión les habían otorgado. Cuando arriban al establecimiento, solo se les entrega un poco de harina de yuca y una nota escrita para los *garimpeiros* que se encuentran montaña arriba. Acto seguido, les indican que ese grupo les daría lo que estaban buscando. El grupo de Yanomamis sube, y cuando llegan al otro campamento, la cocinera del mismo lee la nota en voz alta. La misma denotaba: "Pasen un buen rato con estos idiotas!" De esta manera, los extractores proceden a entregarles arroz, azúcar y ropajes a los indígenas. Aunque planeaban asesinarlos allí mismo, el miedo de que otros habitantes de los pueblos se encontraran escondidos en la selva hizo que cambiaran de parecer. Esperarían a que los seis jóvenes emprendieran viaje, y los atacarían en la mitad del camino a su hogar.

Luego de una hora de caminata, los Yanomami frenaron a alimentarse. Allí, seis *garimpeiros* armados hicieron su aparición, y los invitaron a cazar por la selva. Los Yanomamis se negaron, pero la insistencia de los sujetos blancos hizo que cedieran. Comenzaron la excursión en una sola fila, intercalada entre Yanomamis y extractores. En un momento dado, uno de los jóvenes indígenas, que se encontraba último en la hilera, se salió de la misma para defecar en el Bosque. Él era el único que estaba armado, y dejó su instrumento a uno de sus compañeros. Los seis extractores rodearon a los jóvenes indígenas, quitándoles el único arma de fuego que tenían. Inmediatamente, le dispararon en el pecho a quien la cargaba. Seguido a ello, asesiaron a tres más, a sangre fría. El Yanomami que se encontraba en medio de la selva, al escuchar los disparos, comenzó a correr cuesta abajo, lanzándose al río Orinoco. El quinto Yanomami, quien todavía no había sido eliminado, logró evadir los tiros, aunque uno dió en su costado derecho. No obstante, corrió por su vida, y también se arrojó al río. Gravemente herido, le tomó días volver a su tribu.

Por su parte, el primer escapista retornó a su "aldea", y le informó a los habitantes y familiares de las víctimas lo sucedido. Juntos, rastrearon sus huellas hasta dar con el paradero de los cuatro cadáveres. Aquí, encontraron al segundo escapista lastimado. Los Yanomami solo encontraron tres cadáveres; se estima que el cuarto, mortalmente lacerado, habría tratado de escapar por el río, y murió ahogado. Los cuerpos que se hallaron fueron enterrados. Esto representa para el pueblo Yanomami, una enorme profanación. Pues el rito funerario de los mismos, consiste en llorar y adorar a sus muertos, para luego cremar sus cuerpos. Las cenizas son llevadas a la comunidad, que prepara todo para la ceremonia. En la misma, se alistan calabazas, selladas con cera de abeja, en las que, días después se dispondrá una sopa de plátano mezclada con el polvo de los muertos. Esta es una forma de endocanibalismo, que supone honrar los valores y virtudes de aquel que ya no se

encuentra presente en este plano, ingiriendo las mismas.³⁰ Antes de que esto se ejecute, se organizan largos días de caza en la selva, y se invita a miembros de tribus vecinas (en este caso, los habitantes de *Hoomoxi*, *Makayu* y *Thoumahi*. Un pequeño ensayo del Dr. Frank Jacob, titulado "They Eat Your Ash to Save Your Soul - Yanomami Death Culture", explica:

As a consequence of this religious belief, the Yanomami care for their dead tribe members in a special way.

In times of war, the most humiliating and dangerous situation appears if a tribe member is killed in the forest and the others are not able to locate his corpse. This would be a burden for the remaining relatives as well, because they would not be able to save the soul of their loved one. (Jacob, p. 2)

A su vez, comienza la expedición de guerra. Cuando un Yanomami es asesinado, la tribu de la que proviene cobra venganza con los ejecutores. Resulta importante subrayar que dicha venganza es siempre para con los hombres responsables, pues no se entromete a mujeres y niños en el medio del asunto.

El 26 de julio, luego de caminar dos días seguidos, los Yanomami encargados de cobrar represalias llegan a uno de los asentamientos de *garimpeiros*, ubicado en lo alto del río Orinoco. En una tarde de lluvia, se escabullen detrás de un cobertizo que funciona como cocina para una de las chozas de los extractores. Allí, dos sujetos hablan entre sí. Uno de los Yanomami dispara su arma de fuego, cuya bala atraviesa directamente el cráneo de uno de los dos individuos blancos. Luego, otra bala hiere en la espalda al segundo, que trataba de escapar desesperadamente. Los guerreros se reúnen alrededor del cuerpo muerto, y completan su venganza acribillando el cadáver con flechas y abriendo su cabeza con un hacha. Acto seguido, saquean el campamento, llevándose todo lo que podría serles útil, entre ellos armas de fuego y cartuchos. Albert indica: "This act of vengeance by the Yanomami makes the gold prospectors absolutely furious." (2015, p. 481)

Sumidos por la rabia, los *garimpeiros* deciden organizar diversos encuentros en los que se discute la presunta venganza. En estos, plantean la posibilidad de terminar, de una vez por todas, con el conflicto Yanomami: buscan asesinar a la tribu, a sangre fría. De esta manera, los cuatro jefes principales reúnen un grupo de extractores armados, que se encargarán de la mutilación. Todos tienen como orden matar. "Fifteen gold prospectors armed with twelve and twenty-caliber shotguns,

³⁰ A este respecto, Viveiros de Castro expresa que el canibalismo tupí es sinónimo de sacrificio, transformación de potencia recíproca, en actos de continuidad y discontinuidad, y, sobre todas las cosas, es irreversible. "La antropofagia, por lo tanto, no es un proceso de cancelación de la diferencia, sino de reposición de la diferencia, mediante su interiorización. En un cierto plano, lo que la antropofagia hace es simplemente pasar lo que está afuera hacia adentro." (Viveiros de Castro, 2013, p. 276) El canibalismo como manera de salirse de uno mismo y transformarse en otro, no transformar al otro en sí (es importante recalcar que uno queda aún más extraño al incorporar lo que no es, y lo otro no se vuelve menos extraño cuando se incorpora hacia uno).

thirty-eight-caliber revolvers, machetes, and knives set out on their mission of extermination.” (Albert, 2015, p. 481) Lo que es más, contratan cuatro *pistoleiros* que actuarán como guarda espaldas. Inician la caminata del terror.

Por su parte, los Yanomami del río Haximu decidieron evitar dormir en su aldea, como precaución a las represalias que podrían ser tomadas por los extractores. No querían irse lejos, pues uno de los pueblos aliados, *Makayu*, vecinos realizaban una festividad pronto, y esperarían que un mensajero llegaría para invitarlos a la misma. En consecuencia, se asentaron en uno de sus jardines antiguos, que se encuentra en el medio de su hogar y *Makayu*. Al mismo tiempo, tres Yanomamis hombres discuten llevar a cabo otra vindicta. El cuarto cuerpo desaparecido, que se ausentó río abajo, pertenecía al hermano de uno de ellos; por lo tanto, nunca pudieron cremarlo, ni realizar el ritual necesario para que éste abandonara este plano de manera sagrada y adecuada. Por ello, parten en busca de extractores. Hallan a uno de ellos trabajando, y lo atacan. Sin embargo, el mismo consigue escapar, casi sin heridas. Los tres guerreros deciden volver al jardín, donde toda su tribu se encuentra. En su retorno, no consiguen cruzarse con ningún rastro de los extractores asesinos. En el viejo jardín, uno de los mensajeros *makayu* llega con la intención de invitarlos a sus festividades. No obstante, la tribu decide que los únicos que irían serían hombres guerreros, con aptitudes físicas. Las mujeres, niños y ancianos se quedarían en los jardines, para no retrasar el viaje hacia la “aldea” aliada.

En el tercer día de travesía, los *garimpeiros* arriban al hogar de los Yanomamis en el río Haximu, más hallan las dos casas comunales vacías, y nadie cerca. A pesar de ello, consiguen ubicar los rastros que dirigen el camino hacia los antiguos jardines Yanomami, donde las figuras masculinas fuertes acaban de marcharse. “The men think they will be back very soon. In accordance with the Yanomami’s code of conduct, they believe that white people will only seek revenge on warriors.” (Albert, 2015, p. 482)

A la mañana siguiente, un grupo de mujeres, junto con niños y un anciano se adentran en el Bosque para buscar frutas y alimentos. Mientras tanto, en el campamento los demás se encuentran en las hamacas, jugando y descansando. Entre ellos, los tres jóvenes que intentaron asesinar al extractor de oro el día anterior (esto se trata de un ritual de reclusión que implica aislarse luego de llevar a cabo una venganza). Aquí, hay unas diecinueve personas presentes. En un momento preciso, los *garimpeiros*, escondidos entre las vegetaciones, lanzan fuego continuamente, a medida que se acercan cada vez más a sus víctimas. Los guerreros, un anciano, una mujer y tres niñas pequeñas, de siete y diez años, logran escapar, con heridas graves. Pues reciben disparos en la cara,

el cuello y los brazos. Una de las pequeñas, moriría luego de recibir un disparo en la cabeza. A su vez, aquellos que se encomendaron selva adentro oyen los gritos y el sonido persistente de las armas de fuego contra los suyos. Los asesinos acaban con los cuerpos que no terminaron de morir, acuchillándolos.

Twelve Yanomami are savagely assassinated: two adult women, an old man, a young woman in her twenties who was visiting from *Hoomoxi*, three adolescents, two baby girls (a one-year-old and three-year-old), and three boys ranging in age from six to eight years old. Several of these children are orphans; their parents died from malaria introduced by the gold prospectors. The young woman from *Hoomoxi* is first struck by a shotgun blast from approximately ten meters away, then shot again with a revolver at less than two meters' distance. One of the old women, who is blind, is kicked to death. A baby sleeping in a hammock is wrapped in a scrap of cotton fabric and knifed to death. (Albert, 2015, p. 483)

Un artículo de *Survival*, titulado "La masacre de Haximú, veinte años después", expresa los testimonios de dos supervivientes de la tragedia, Marisa y Leida Yanomami: " 'Los buscadores de oro mataron a nuestros hermanos y hermanas y también mataron a nuestro padre con machetes; algunos fueron asesinados con pistolas. (...) No podemos hablar mucho sobre ella porque nos entristece. Cuando hablamos sobre la masacre recordamos a nuestro padre y por este motivo no podemos entrar en detalles.' "³¹

Los *garimpeiros* comprenden que solo asesinaron a una parte de la tribu, por lo que deciden mutilar y desmembrar los cuerpos de los fallecidos, como señal de advertencia. Luego, toman las armas y se dirigen hacia el Bosque, en donde lanzan un último disparo, advirtiendo el final de la masacre. Pasan la noche en la "aldea" de *Haximu*, y a la mañana próxima destruyen todo lo que los Yanomami habían dejado allí, entre esto, queman las dos casas comunales. Transcurren días y semanas sin que nada se sepa sobre el asesinato masivo que habían ejecutado, hasta que en agosto oyen en la radio información sobre el mismo. Así, deciden abandonar su asentamiento y se dirigen a una pista de aterrizaje clandestina, en la cual amenazan a los pilotos para transportarlos a Boa Vista, sin avisar a nadie. Una vez que llegan allí, los responsables del terrible crimen se dispersan por diferentes partes del país, sin dejar rastro alguno.

Cuando el tiroteo finalmente cesa, uno de los guerreros que había sobrevivido, se dirige hacia el grupo que se encontraba recolectando frutos en la selva y advierte que se escondieran de manera inmediata. Un grupo de mujeres es encomendada a dirigirse hacia *Makayu*, con el objetivo

³¹ Recuperado de: <https://www.survival.es/articulos/3301-haximu-supervivientes>

de avisar a los hombres de la tribu lo sucedido. La desesperación es tal, que arriban en unas pocas horas. Cuando todos se encuentran reunidos, visitan la escena del horror. Los cuerpos mutilados y desmembrados infunden terror, angustia y rabia en los Yanomami. El hedor de la sangre y los cadáveres putrefactos hace que no puedan pasar la noche allí, por lo que improvisan un campamento a unos cuantos kilómetros. Al amanecer, se dirigen nuevamente a los jardines donde comenzará el ritual de cremación. Con unas cuantas ramas caídas, construyen hogueras en las que cada cuerpo será quemado. Los adultos arden allí mismo, mientras que los niños muertos son trasladados al asentamiento cercano. El miedo de que los extractores retornaran y acabaran con la tribu entera se siente entre sus habitantes, empero, la necesidad por realizar dichos ceremoniales y cargar con las cenizas de sus muertos es más fuerte para los Yanomami. "There is nothing more precious to the Yanomami than the bone ashes of their deceased. The women keep watch over them constantly, near their hearths, or carry them along when they travel." (Albert, 2015, p. 485) Por otro lado, el cuerpo de la mujer asesinada perteneciente a la tribu *Hoomoxi* no es cremado, y se deja atrás.

La tribu comienza un enorme éxodo, que llevará semanas de caminatas y pasos por distintos pueblos y puntos de la selva amazónica. Entre las cosas que llevan, se encuentran los tres cuerpos de las niñas heridas; una de ellas muere durante una de las noches del viaje. Su cuerpo es posteriormente cremado en una "aldea" vecina. Entre las comunidades que atraviesan, se encuentran *Waraka u* y *Ayaopë*; sin embargo, en ninguna de ellas se detienen a esperar, pues no buscan frenar la travesía hasta cruzar el río Orinoco. Después de todo, el 24 de agosto de 1993, casi un mes después de la masacre, cruzando la frontera con Brasil, alcanzan una vivienda comunal llamada "Casa de Marcos", cen la cual deciden asentarse por tres razones particulares: en primer lugar, no hay señales de *garimpeiros* cerca, segundamente, quienes habitan esas zonas son aliados históricos, y, en última instancia, hay allí un puesto de salud, emplazado desde 1980, que trata los casos de malaria en los Yanomamis.

En esta nueva comunidad, los Yanomamis del río Haximu despliegan los rituales funerarios correspondientes, con ayuda de sus aliados. Las cenizas de los adultos son enterradas, mientras que las de los niños se ingieren en la sopa de banana tradicional. Más tarde, las calabazas en donde se colocaron las cenizas de los muertos son incineradas también, junto con todas las pertenencias, nombres y recuerdos que se relacionen con la persona fallecida. Esto ocurre debido a que los Yanomami observan con mucho respeto las limitaciones entre un plano y el otro, y quienes habitan cada uno de ellos. De no realizar este tipo de liturgias, los fantasmas de los asesinados podrían caer condenados a vagar entre el mundo de los vivos y los muertos, durante toda la eternidad. "The

purpose of this ritual is to prevent the ghosts from returning from the sky's back where they belong. It aims to guarantee a permanent separation between the world of the dead and that of the living, and does not end until the buried or ingested bone ashes have been put in oblivion, after long funeral lamentations in remembrance of the deceased and in praise of their virtues." (Albert, 2015, p. 486) Quemar y olvidar todo lo que queda de una persona que ya no habita este plano en particular es, en cierto modo, liberarlo.

Con el pasar del tiempo, la tribu comenzó a volver, de manera paulatina, a su vida común y corriente. Los muertos fueron olvidados, los rituales ejecutados, y la selva continuó cuidándolos de cerca. Los Yanomami podrían haber cobrado venganza con éstos terribles asesinos; sin embargo, consideraron que, dichas criaturas del mal, no encajaban dentro de los parámetros de seres humanos, por lo que los códigos Yanomamis de guerra, ni siquiera les eran aplicables.

La primera pieza de información sobre la Masacre de Haximu fue llevada por una monja, llamada Luzia Pereira Leite, que residía en la zona de la catástrofe. La nota señalaba la muerte de cinco mujeres, siete niños y dos hombres, sumado a la destrucción de la "aldea". Luego de reunir pruebas en el Estado de Brasil, veintidós personas fueron implicadas como culpables. El 19 de diciembre de 1996, a solo cinco de ellas se les sentenció de 19 a 20 años de prisión por los asesinatos cometidos, y seis meses por los daños perpetrados. Dicho juicio fue efectuado por el Juez Federal, Itagiba Catta Preta Neto. Únicamente dos cumplieron con la condena. Sus nombres son Pedro Emiliano Garcia (quien fue capturado en 2020, por la Policía Federal en el Estado de Roraima)³², mejor conocido como "Pedro Prancheta" ; Monteiro Neri, conocido como Eliezer; Juvenal Silva, apodado "Curupira"; Joao Pereira de Moraes, conocido como "Joao Neto" y Francisco Alves Rodrigues, apodado "Chico Ceara" : 19 años y 6 meses de prisión por el delito de genocidio, y 6 meses de prisión preventiva por daños y perjuicios. La tragedia fue juzgada como un intento de genocidio³³, confirmada por la Corte Suprema en 2006. En mayo de 2022, Eliézio Monteiro Neri, de 62 años, fue detenido en un supermercado de Boa Vista. El mismo se encontraba prófugo de la Justicia, por estar implicado en el genocidio Yanomami que comenzó en junio de 1993. Hasta ese

³² Un artículo señala que: "El 24 de julio de ese mismo año salió de la cárcel y pasó a ser vigilado con una tobillera electrónica. García había sido condenado por la matanza, pero después recobró la libertad y siguió cometiendo actividades ilícitas en tierras Yanomamis." (fuente: <https://actualidad.rt.com/actualidad/429248-masacre-haximu-caso-genocidio-brasil-responsables>).

³³ "According to Article 6 of the Rome Statute of 1998, which created the International Criminal Court, to which Brazil voluntarily adhered, "genocide means any of the following acts committed with intent to destroy, in whole or in part, a national, ethnical, racial or religious group, as such: (a) killing members of the group; (b) causing serious bodily or mental harm to members of the group; (c) deliberately inflicting on the group conditions of life calculated to bring about its physical destruction in whole or in part; (d) imposing measures intended to prevent births within the group; (e) forcibly transferring children of the group to another group. In Brazil, Law No. 2889 (1956), in particular, provides for almost identical hypotheses." (fuente: <https://sumauma.com/en/negar-um-genocidio-e-semear-o-seguite/>).

momento preciso, no había información alguna acerca de su paradero. Si bien el exterminio Yanomami, y cómo el mismo fue juzgado posteriormente, implicó un caso sin precedentes en materia judicial, y generó una alerta a nivel internacional, con la colaboración de cientos de ONG's alrededor del mundo, y organismos políticos y judiciales que buscaron introducirse y expresarse sobre el tema, en el presente, la tierra sagrada se encuentra cada vez más en peligro. Siete años después de la sentencia, los *garimpeiros* apelaron contra el veredicto del Juez Federal en Boa Vista. Dicha apelación, se realizó bajo la premisa de que dichos delitos deben ser juzgados por un jurado. El 1º TFR Regional (Tribunal Regional Federal) aceptó la revisión, y anuló la primera sentencia dada. Un artículo sobre la Masacre de Haximu apunta: "In case of genocide, the legal object that is under protection is not an individual life, but the the ethnic group. If the STJ (Supreme Tribunal of Jusitce) were to confirm the decision of the 1st Regional TFR, besides being a judicial error it would also mean guaranteed impunity, because in Boa Vista, the Roraima capital, the members of the jury generally hold opinions hostile to the indians and in favour of their agressors."³⁴ En tal respecto, Davi Kopenawa determina: "La policía federal no logró castigarlos. Los mismos buscadores de oro que mataron a Haximú thëri (el pueblo haximú) volvieron. Estábamos indignados porque los nimeros nunca fueron castigados y no sufrieron como nosotros. No recordamos a nuestros muertos. Los napë pë siguen preguntando por Haximú. A la gente blanca le gusta escribir y grabar lo que pasó en papel. Los napë pë dan entrevistas para que otros lean y recuerden, pero los Yanomamis no hemos olvidado. Nosotros los Yanomamis nunca seremos amigos de los mineros."³⁵

En el presente, y como ocurre con todos los genocidios, hay quienes intentan negarlo, minimizarlo, distorsionar lo que aconteció, con ayuda del paso del tiempo. La masacre de Haximu fue, indudablemente, un exterminio premeditado y organizado, con el fin de eliminar a toda una población de su propia tierra sagrada. La violencia y crueldad con la que los *garimpeiros* impulsaron sus actos, resulta repugnante y atemorizante a medida que el relato que Bruce Albert recopila, se despliega en las hojas de *A queda do céu*. Los intereses políticos y económicos, y la fiebre por el dinero y el poder, sobrepasan, una vez más, hacia un salvajismo injustificado. Las vidas de aquellos que se fueron en aquel 1993, en la selva amazónica, no serán recordadas, porque el respeto mínimo que puede ser ofrecido a un Pueblo tan lastimado, implica considerar lo que creen y predicen. El compendio que se realizó previamente sobre la masacre no pretende para nada desacreditar dicho argumento. De lo contrario, se trata de una mera articulación de los hechos,

³⁴ <http://www.proyanomami.org.br/frame1/ingles/massacreHX1.htm>

³⁵ Recuperado de: <https://www.survival.es/articulos/3301-haximu-supervivientes>

dentro de una investigación profunda de la vida e historia del Pueblo Yanomami. Alzar la voz contra los que buscan calumniar el desastre y continuar explotando sus propios intereses, es honrar. Que todos aquellos que puedan descansar, lo hagan eternamente.



Universidad de
San Andrés

Capítulo 3: Agua

“La tierra-selva sólo puede morir si es destruida por los blancos. Entonces, los riachuelos desaparecerán, la tierra quedará quemada, los árboles se secarán y las piedras de las montañas se quebrarán con el calor. Los espíritus xapiripë, que viven en las sierras y se quedan jugando en la selva terminarán huyendo. Sus padres, los chamanes, no podrán llamarlos para que los protejan nunca más. La tierra-selva se volverá seca y vacía. Los chamanes no podrán detener más los humos-epidemias y a los seres maléficos que nos enferman. De esta manera, todos morirán.” - Davi Kopenawa

La crisis del cambio climático, trae consigo una ferviente necesidad de realizar transformaciones en los modos de observar a la humanidad, en todos sus aspectos. En este sentido, los campos académicos que profundizan en la historia de los seres humanos, sus formas de relacionarse con sus pares y con agentes no humanos, y los efectos que sus acciones provocan en el mundo, sufrieron cambios abruptos en las últimas décadas; no porque la crisis ambiental se hubiese incrementado (aunque resulta un asunto debatible), sino por la relevancia que la cuestión tomó en los tiempos más recientes. Las humanidades constituyen uno de estos puntos de inflexión y se han convertido en campos de exploración pertinentes a la hora de hablar de fenómenos de degradación de la naturaleza.

Por ello, el historiador bengalí Dipesh Chakrabarty (2019), centra una de sus principales investigaciones en las consecuencias que la catástrofe natural causa en la idea de “historia” como la concebimos, y en cómo esto repercute en la noción de las humanidades, a partir de cuatro tesis de argumentación. En la selva Amazónica, el desastre natural es cada vez más evidente. La intrusión de la maquinaria artificial y la minería ilegal que busca, como perro deshidratado, la locura del oro, han generado un impacto irreversible, sobre todo, en los ríos que constituyen al territorio. ¿Cómo es posible explicar dichos fenómenos y catástrofes, desde el lugar de quien los inicia? ¿Qué lugar ocupa en la historia el relato de la decadencia humana frente a la naturaleza? ¿Cuál es el cambio específico que se produce en el clima? Y, ¿quién es el responsable en todo esto?

Para comenzar, la primera alegación que Chakrabarty esboza tiene que ver con que, en palabras suyas, “la nueva explicación antropogénica del cambio climático, implica un colapso de la antigua distinción humanista entre historia humana e historia natural.” El cambio climático era pensado como un “telón de fondo” en la historia de la humanidad, y quienes reflexionaban acerca de ello, como Braudel, Stalin, entre otros, formularon un tiempo lento, cuasi eterno, de algo ominoso

que parecía más un mito que otra cuestión realista (como si ese “mito” del desastre ambiental significara algo que se encuentra tan lejano en la mente del ser humano, que era inconcebible comprenderlo en las circunstancias propias). Así, la imposibilidad de aquel pensamiento, provocó la extrañeza en el instante en el cual el telón se transformó con tal rapidez, que implicó una catástrofe total para la especie humana.

Es por esto, que la primera tesis del historiador bengalí, simboliza un desafío absolutamente radical en el que otras historicidades, temporalidades y escalas, comienzan a conjugarse en la manera en la que se concibe la acción, el modo y la inteligibilidad de lo histórico. Las nuevas narrativas de lo humano suscitan un amplio debate en cuanto al tiempo y al espacio que la historia misma ocupa en la crisis ambiental, con un pasado en el que el tiempo de la catástrofe fue reducido o invisibilizado, y en donde no logró captarse una historia explícita de la acción humana sobre el territorio natural en tiempos reales (sin embargo, la incidencia humana sobre el territorio comenzaría a cobrar preponderancia luego de la Revolución Industrial, específicamente).

Fernanda Trías señalaría: “(...) aunque el tiempo de aquel tiempo se medía con otros relojes (...)” (Trías, 2021, p. 256) Igualmente, dentro de estas narrativas emergentes, incluso el papel del ser humano toma otro rumbo, pues deja de ser un mero agente biológico, y pasa a convertirse en uno geológico. Es decir, uno cuyo accionar explotativo tiene consecuencias visibles en el ambiente; dichos impactos deben ser plasmados en la propia historia de la humanidad.

En segundo lugar, aparece la idea del antropoceno (el espacio donde se concibe al ser humano como un agente geológico), que matiza las historias humanistas de la globalización y la modernidad. “El palacio de las libertades modernas está basado en el uso cada vez mayor de combustibles fósiles.” (Chakrabarty, 2019, p. 106) Como humanos, aprendimos de manera sistemática en la historiografía a opacar, o lanzar a nuestro inconsciente, los presupuestos materiales de extracción que dichas libertades implican. Existe una crítica aguda de los modos en los que la explotación humana sostiene ciertas estructuras, pero no de cómo esas estructuras albergaron, durante largo tiempo, la crisis del cambio climático, que ha llegado a su límite. Solo nos preocupamos por nuestra *propia* supervivencia en el corto plazo, y ahora debemos, como agentes geológicos, pagar el precio. Es bien sabido que la historia se hace desde los puntos en los que se encuentran puestos los enfoques particulares de cada individuo o corriente historiográfica; las humanidades fallaron enormemente en no fermentar los espacios problemáticos de la crisis ambiental, tal vez por una superstición a la misma, tal vez por una simple conveniencia de ciertos

grupos sociales, que resultan ser quienes, generalmente, gestionan las maneras en que las historias son narradas.

Como tercera tesis, Dipesh Chakrabarty sugiere: "la hipótesis geológica del antropoceno nos obliga a relacionar las historias globales del capital con la historia de los humanos como especie." ¿A qué se refiere? Primeramente, el autor señala una necesidad de emplazar históricamente al cambio climático, que traería consigo tensiones en los términos de lo planetario y lo global, la historia profunda y la registrada, entre otros; no obstante, la crisis ambiental no puede ser pensada únicamente dentro de los quinientos años de la historia del capitalismo, ya que no sería posible atribuirle una lectura de una transformación que es de la escala propia del antropoceno, a ningún sistema económico (ni el capitalismo, ni el socialismo). Muchas de estas variaciones, se mantuvieron independientes del momento histórico que se encontraban atravesando, y del sistema económico que primaba, como por ejemplo, la zona térmica del planeta. En este momento presente, el hecho de que nos hayamos convertido en agentes geológicos, es causa de que las condiciones de parámetros, indispensables para nuestra supervivencia, se vean perturbadas, modificadas, e incluso, perdidas para siempre. Por otro lado, Chakrabarty demarca una tensión en la generalización que algunos investigadores realizan de la especie como agente geológico, pues las poblaciones pobres del mundo no deberían ser incluídas dentro de estos términos, teniendo en cuenta que su huella de carbono es pequeña o casi inexistente. Existe aquí, entonces, una dimensión problemática en cuanto a las desigualdades que el cambio climático trae consigo. La responsabilidad del agente geológico debería ser atribuida a las naciones ricas, en primera instancia, y luego, a las clases más ricas y poderosas de las naciones pobres. "(...) ¿no sirve el discurso de las especies o de la humanidad simplemente para ocultar la realidad de la producción capitalista y la lógica de dominación imperial - formal, informal o maquínica en sentido deleuziano - que el capitalismo impulsa?" (Chakrabarty, 2019, p. 111) Es crucial que la humanidad reconozca, en primera instancia, que los pueblos coloniales y las poblaciones más pobres sufrieron, en su pasado (aunque continúan padeciéndolo, en diversos casos), una desterritorialización de su hábitat, un aniquilamiento de sus prácticas y sus modos de experimentar la vida; en segunda instancia que, dado que dichos grupos cargan históricamente con aquellas circunstancias, es el deber de la parte de la especie, culpable del desborde natural, el aprender de las formas y las costumbres de aquellas poblaciones, que hoy conviven en completa armonía con la Tierra y la naturaleza.

Finalmente, la cuarta tesis indica que, aquel cruce del capital y la especie humana, cuestiona los límites en los que se comprende la historia (Chakrabarty, 2019). Existe algo en la crisis del antropoceno, que desborda los marcos de inteligibilidad de aquello que conocemos como narrativa

fundante. Ese "algo", reside, principalmente, en la figura del universal como creador del desastre, cuyos parámetros no cuajan dentro de los que utilizamos para comprender al mundo. La catástrofe ambiental genera la emergencia de comprender un nuevo sujeto, un nuevo humano, cuyas acciones individuales repercuten a escala planetaria.

En conclusión, Dipesh Chakrabarty estructura la noción del cambio climático, no únicamente como un *cambio* a nivel ambiental, sino que además como modificación de las formas de comprender la vida, de transitarla, y de pensarla; de entender al ser humano y a las problemáticas que le repercuten, en un plano novedoso y, sobre todo, en un plano otro, desconocido, no transitado. Las humanidades deben actualizarse a las cuestiones medioambientales, y comenzar a plantearse por fuera de los límites de la historicidad tradicional.

Ahora bien, teniendo en cuenta lo planteado por Chakrabarty ¿cuáles son estos grupos humanos afectados de manera directa, a lo largo de la historia? ¿Qué cosas les fueron y les son arrebatadas en el antropoceno? ¿A qué recurso debe ponerse el enfoque en el caso del Amazonas? El agua, *maū u*, es considerada un elemento central en la cultura Yanomami. Protagoniza los inicios del mundo en su mitología, divide los territorios, esconde grandes misterios y, por sobre todas las cosas, posibilita la subsistencia del pueblo a lo largo del tiempo. Sin embargo, con la venida de agentes foráneos al territorio amerindio del Amazonas, el simbolismo del agua ha cambiado. De alguna forma u otra, un recurso que en algún momento resultó tan esencial, constituye ahora una de las mayores amenazas para los habitantes de la *floresta*. En este sentido, resulta interesante preguntarse, ¿de qué manera se manifiesta el agua como noción de resistencia de una nación, y a su vez, se transforma en un riesgo para la misma? ¿Cuál es el proceso de *degradación* que lleva a dicha dicotomía, aliado-riesgo? La tercera parte de este trabajo de investigación pretende entonces sumergirse en lo más profundo de los caudales sagrados, para explicar qué es lo que sucedió con el agua en el Pueblo Yanomami.

En primer lugar, se requiere comprender de qué manera el agua se posiciona como una representación de la resistencia *yanomamö*, frente a la minería ilegal. A través de la historia, gran parte de los pueblos amerindios se mantuvieron aislados, evitando el contacto y la asimilación en ciertos procesos que dieron cambio a la humanidad. ¿Cómo sobrevive un pueblo que se encuentra en los confines de una vasta selva y no intercambia recursos con el resto del mundo? A partir del agua. El agua constituye el medio posible para el desarrollo y la supervivencia de uno o más seres humanos, sea cual sea la situación en la que se encuentren. Es, sin dudas, un recurso escaso en el mundo. A su vez, resulta imprescindible para la supervivencia. Las grandes contaminaciones ponen

en jaque su permanencia de manera constante. Las corporaciones la pervierten a costo de su enriquecimiento. Otros agentes luchan por remediar su insuficiencia. El recurso del agua es, en distintas medidas, central en la existencia humana y no humana, también.

El Pueblo Yanomami no es excepción. El agua es sagrada. En los tiempos de la creación, constituyó el hábitat en el que se manifestó la primera mujer, en forma de pez. En momentos de cólera, la furia de los espíritus revienta el cielo, y del mismo cae la lluvia, como amenaza e impedimento para llevar ninguna actividad productiva a cabo. En otras ocasiones, los extensos afluentes se erigen como fuente de alimentación. Los cuerpos acuáticos son esenciales en la cultura indígena. Esto es, el agua no es vista como mero recurso, sino que encarna una conexión con lo espiritual y el ser. No es un elemento que se utiliza, sino que se venera (Kopenawa, 2015)

Los Yanomami son nómades. Cuando notan un desbalance, que el Bosque no tiene nada más para ofrecerles, que le han quitado demasiado, o que simplemente ya no hay nada que hacer allí, abandonan el lugar, en búsqueda de otro nuevo. Respetan el equilibrio, lo veneran, porque todo aquello que fue "desabastecido" debe volver a colmarse de vida. "Para nuestros pueblos, principalmente aymara y quechua, el tiempo es circular, Timpuxajutirisariwa: el tiempo siempre viene y va, es constante, así como el círculo que no tiene punto de partida ni meta, no hay principio ni fin, todo es energía en movimiento." (Guzmán Arroyo, 2019, p. 15)

De todas formas, existen muchas comunidades que permanecen privadas del acceso al agua. Una dicotomía entre la cantidad de lluvia que cae en territorio amazónico y el alcance de los amerindios al agua limpia, ha sido formalmente planteada. Lo cierto es que, cada vez más, el agua se balancea sobre un binomio muy claro: la bendición, por un lado, y la maldición, por el otro. La venida ininterrumpida de mineros a través de los ríos Toototobi, Orinoco, Amazonas, entre otros, constituye un desafío para las poblaciones amerindias. Rodeados de estos flujos, se ubican como islas en medio de un bosque salvaje. Ahora son otros los que llegan mediante las corrientes acuáticas, y lo hacen armados y listos para perforar. La extracción que se realiza en estos sitios requiere de la mezcla de mercurio líquido con el sedimento excavado. El mercurio se utiliza en el proceso de separación y purificación del oro. Si bien el mercurio es una sustancia difícil de contener, una vez esparcida genera un efecto contrario. En un artículo de la fundación Amazon Aid, titulado "Mercury Poisoning", se describe este proceso:

Artisanal and small-scale gold mining (ASGM) is the largest human-caused source of mercury in the environment, emitting as much as 1,000 tons of mercury, roughly 40% of the global total. Miners typically use mercury to separate the gold, forming a mercury-gold amalgam. There are two ways of using mercury in gold mining: concentrate amalgamation, in which miners apply lesser quantities of mercury after concentrating the

ore; and whole-ore amalgamation, in which miners apply greater quantities of mercury without prior concentration. While relatively uncommon in the Amazon, whole-ore amalgamation is considered by the Minamata Convention on Mercury as a worst practice, to be eliminated.³⁶

El hábitat de una enorme cantidad de especies ha sido y continúa siendo cruelmente contaminado. El agua como doble agente: lo bendito y lo maldito. En el medio, todo lo que ocurre cuando la civilización se entromete en el modo de vida y el entorno de las personas amerindias.

Por lo tanto, ¿qué es lo que debe ocurrir para que un agente de la naturaleza se transforme de tal manera? En el presente, son muchos los que intentan hallar una explicación a esta degradación de los recursos naturales. Entre ellos, Rob Nixon (2011) realiza un interesante análisis en torno a la violencia que se juega en el escenario ambiental, en *Slow Violence*. Para comprender cómo se actúa negativamente sobre la naturaleza, se requiere alejarse de la idea más clásica que hay sobre la violencia como un acto explosivo, individual, o como una especie de estallido repentino, y entender procesos largos, lentos y discontinuos. Al contrario de la violencia catastrófica que se puede concentrar, Nixon hace referencia a un tipo de fuerza que se reparte en el tiempo, siendo complejo construir una línea temporal que determine cuándo comienza el cataclismo, y quiénes son los agentes involucrados. Lo que caracteriza a la violencia lenta es que ocurre de manera gradual y fuera de la visión; genera entonces una destrucción demorada que se dispersa en el tiempo y en el espacio. Hay algo no visible que está actuando. El agente que amenaza de manera constante y silenciosa, es invisible, es eso que está en el agua y en el aire, que rodea a los cuerpos, pero que no puede ser visto. Por lo tanto, es posible emplear dichas narraciones para comprender lo que ocurre con el agua en la zona amazónica. La alegoría del agua trata de una degeneración inminente, producida por la intrusión de agentes humanos que modifican su propio simbolismo. Aquel líquido sagrado no solo se convierte en un pasaje libre por el cual los *garimpeiros* ingresan a la selva, sino que además se contamina de manera silenciosa, paulatina. El director de la WWF's Amazon Coordination Unit señala lo siguiente: "The mercury pollution crisis in the Amazon is unfortunately both invisible and largely ignored despite growing evidence of the dangers it poses for people and wildlife across the river system."

Ahora bien, ¿cómo se percibe el agua en el presente, dentro del imaginario Yanomami? Es decir, ¿de qué manera un elemento tan sagrado recibe una completa desmitificación y pasa a cumplir el rol del enemigo, a estar "de su lado"? Esta cuestión debe ser abordada a partir de un principio fundamental que fue explicado anteriormente en la investigación: de acuerdo a la

³⁶ Recuperado de: <https://amazonaid.org/threats-to-the-amazon/mercury-poisoning/>

cosmovisión amerindia, la naturaleza, la tierra, el suelo, el aire, *el agua*, son considerados sagrados, pero, por sobre todo, son ecuánimes a cualquier otro ser vivo. No existe una jerarquía que determine la importancia funcional de uno sobre el otro, y aún más relevante, no hay una existencia que sea mayor o menor valorada. El agua no es un recurso. El agua constituye el nivel sustancial de un ser vivo, porque forma parte de la enorme biodiversidad amazónica. Así, la *degradación* del agua, implica una pérdida material y espiritual, a la vez.

Giorgio Agamben (2006) construye un proyecto filosófico que titula "Homo Sacer", haciendo referencia a una figura del derecho romano que, por algún motivo, podía ser marcado para ser eliminado sin que su muerte constituyese un homicidio. Agamben plantea el siguiente interrogante: ¿Cómo en las sociedades modernas se declara a ciertos individuos como figuras que pueden ser eliminadas, marcadas como cuerpos descartables, sin que ello constituya un crimen? Para responderlo, se embarca en un recorrido en torno a ciertas herencias de la tradición filosófica griega y encuentra una situación intrigante: ninguna de nuestras lenguas modernas tiene una distinción, que en la griega clásica funcionaba para hablar de la vida. En Occidente, la noción de vida superpone dos conceptos que en la tradición griega se encontraban claramente distinguidos: *bios* (remite a las formas de vida protegidas legalmente y reconocidas socialmente) y *zoe* (la vida indiferenciada, que se comparte con animales y plantas, y que no consta de ninguno de los atributos de las formas de vida reconocidas en el plano social). En lugar de pensar lo humano como la unión entre el elemento trascendente, incorpóreo (alma, logos, razón, conciencia, espíritu), y el cuerpo (la entidad biológica), hay que operar al revés. Considerar el misterio práctico y político de la separación. Cómo es que lo humano es producido a través de la segregación del animal, del no hombre, y cómo esa distinción está trazada de manera constante al interior de los individuos. El animal es arrojado fuera de la polis.

Por consiguiente, el acontecimiento que se está intentando analizar no resulta ser otra mera contaminación superficial del ambiente, sino que implica una serie de operaciones más profundas, que dejan en evidencia dos puntos particulares: las poblaciones amerindias no son percibidas como civilizaciones, y como consecuencia, no gozan de derechos; a este respecto, es que el planteamiento de Agamben sobre los cuerpos que pueden ser asesinados, o que valen la pena, cobra sentido. Igualmente, el agua, es observada como un recurso, y no como una manifestación de la existencia (denuevo, la separación que Giorgio A. realiza en torno a la separación que el *homo sapiens* traza para con todo lo que es parte del reino animal/vegetal, y que, como consecuencia de ello, representa un nivel de jerarquía menor al propio, que se traduce en una utilidad de esa criatura o ese recurso natural). De esta manera, lo que parece ser un conflicto de intereses, se transforma en otra cosa: hay

una enorme falta de entendimiento (y de disposición a comprender al otro) en cuanto a las formas de percibir la vida. Y es desde allí mismo, de donde parte toda la pugna que hoy coloca al Pueblo Yanomami en un "aprieto" con el agua, aquel ente que supo ser *el* protagonista de toda su resistencia.

Morris Berman (1981) relata una historia acerca de la separación de dos mundos: la civilización y la naturaleza. "La historia de la época moderna, al menos al nivel de la mente, es la historia de un desencantamiento continuo." (Berman, 1981, p. 16) El quiebre se ve puntualmente generado en la Revolución Industrial. Las cosas que rodean al ser humano dejan de ser, para pasar a hacer. Hay una rendición hacia un utilitarismo voraz. En el mismo sentido, hay un viraje en torno a la percepción del universo. El descubrimiento científico se basa en la experimentación humana sobre la materia. Esto es, el lugar de conocimiento se delimita también como propio del ser humano. ¿Quién es el ser humano? El *homo sapiens* que ha atravesado un proceso evolutivo, el cual, a fin de cuentas, lo lleva a separarse del animal. Venir de los primates, implica ese corte específico. Toda conexión con el animal alude a un momento pasado, un momento de "retroceso", que se ve reemplazado por el famoso progreso. "Esta misma concepción lineal se refleja en la historia "de la humanidad", donde no caben los pueblos indígenas, linealidad que tiene un paradigma: la modernidad, y se plantea lo pre moderno como primitivo o arcaico y lo moderno como superador, desde esta mirada colonial se lee la historia de Europa y Estados Unidos como única (...)" (Guzmán Arroyo, p. 14, 2019) La modernidad implica dejar de ser bárbaro, y la barbaridad se asocia con las bestias. El "Facundo" de Domingo Faustino Sarmiento habla acerca de aquella dicotomía entre la civilización y la barbarie. El binarismo genera una conexión conflictiva entre dos componentes que son vistos como excluyentes e irreconciliables, al mismo tiempo que entabla una jerarquía de uno sobre otro. La relación excluyente ocurre cuando se piensa en las monstruosidades (sobre todo, en los siglos XV, XVI y XVII), como lugares de lo no conocido. Hay allí una animalización de los sujetos, en este caso, la denominación del *homo silvestris*.³⁷ La modernidad sostiene un lema específico: lo que hace humano al sujeto, es el uso de la razón; el hombre como ser racional.

En cuanto a esto, Mario Rufer enuncia que

Lo insostenible para Europa no era, como a menudo se dijo, la "barbarie" de esas prácticas (si la condición "intolerable" fuera el punto, no habrían sucedido los genocidios del siglo XX y el Holocausto en el corazón de Europa, como bien lo planteó Arendt). El problema era la coexistencia de esas prácticas, su *co-presencia*, la tolerancia de una imagen temporal homogénea alterada por la lógica de la diferencia. (2010, p. 17)

³⁷ Manera de denominar a los pueblos originarios.

En tal sentido, comienzan a construirse otros modos de definir particularidades de hombres que aparecen como poco racionales, y por lo tanto, poco humanos. La tradición filosófica de la modernidad se construye en diálogo con la alteridad, y no como un proceso aislado en Europa. Esa suerte de hombre superior y dominador de la naturaleza, frente a lo monstruoso que es temerario y amenazante. Aquí hay una doble cuestión que alude a clasificar como alteridad radical a las poblaciones amerindias, y observarlas como inferiores. Lo monstruoso es monstruoso porque escapa de lo normal, de lo que debe ser, rebasa los límites que ocupan a cada uno de los sujetos. Dentro de la dimensión premoderna y moderna, en el Génesis, la sustitución del sacrificio pasa por el animal, y se afirma una tradición de dominio, a partir de cierta interpretación del ser humano como dominador de las otras especies. Adán nombra, y en ese acto domina.³⁸ Ahora bien, ¿qué vidas resultan sacrificables? (Wolfe, 2012) Aquellas cuya muerte, asesinato o eliminación, no constituye un delito. Es decir, que dentro del sistema de leyes y condenas, hay muertes que están justificadas, por razones de supervivencia, moral o tradición. Hay muertes que también son "obvias", "no sorprenden"; hay cuerpos que pueden desaparecer sin dejar rastro alguno, porque nadie va a buscarlos jamás, porque nadie va a encontrarlos jamás. Por lo tanto, este sacrificio se disfraza de naturalización. Y, ¿cómo una sociedad consigue volver ciertos fallecimientos, aceptables? A partir de la animalización. El cuerpo que parece humano, se encuentra más cerca de lo animal, y como consecuencia, no está sujeto a los mismos procesos legales que los demás sujetos. En este sentido, la animalidad ha sido una herramienta sistemática de producción de alteridad. El otro animal es definido por lo que carece, frente a otra especie poseedora de una plenitud absolutamente ficticia. Es posible afirmar, entonces, que la distinción entre humano y animal no tiene bases ontológicas, ni está dada por naturaleza. Se trata de una operación discursiva, de marcos, y fundamentalmente política. Una especie de dispositivo/mecanismo, que transforma lo que representa.

A su vez, resulta pertinente detenerse para analizar el *nombramiento*. ¿Cómo se nombra a las poblaciones que habitan el territorio? Indios. Son el otro del español o el europeo como entidad, y dicha clasificación, engloba, bajo una sola categoría una multiplicidad enorme. Se construye una alteridad tan radical que se encuentra casi alejada de la humanidad. La única diferencia que va a prevalecer es la asemejanza entre el colonizador y el colonizado. Esto permite pensar un sujeto homogéneo, que reduce al sujeto a la esclavitud, la servidumbre, etc. Igualmente, todo lo que ha quedado por detrás, es clasificado como inferior. Un gran esfuerzo que van a hacer las élites de América Latina en sus independencias va a ser el querer parecerse lo más posible a las potencias europeas. El pasado contiene errores que el presente debe remediar para hallar un futuro mejor, más próspero. El hombre busca un sentido a las cosas que no logra comprender. El antropocentrismo que

³⁸ Centralidad antropocéntrica en la tradición bíblica.

se torna en el antropoceno. Esto es, el antropocentrismo como teoría filosófica que posiciona al ser humano y a sus distintos intereses en el centro del universo y como cuestión *primera* en el eslabón de relevancias del cosmos; evoluciona, en el presente, en el llamado antropoceno. Aquella hipótesis sostiene que los seres humanos se han convertido en uno de los principales responsables del calentamiento global, no como agentes pasivos, sino ocupando un rol considerablemente activo en la destrucción del ciclo de la naturaleza. Una cadena de toma de decisiones en las que cualquier ámbito humano está implicado, para llegar a la conclusión de que la materia está ahí para nosotros, y existe algún acertijo que debe ser resuelto a partir de la experimentación propia sobre las cosas.

En este marco, se introduce lo "hidrocomún", "reconocernos como co-substancia de otros cuerpos líquidos - con quienes nos permeamos al tomar agua, comer, orinar, besarnos, entre otras acciones - transgrede la ontología humana basada en el individuo (tradicionalmente masculino, blanco, heterosexual) como entidad con bordes cerrados y abre al entorno posthumanista de la "transcorporeidad" (Alaimo, 2010)" (Blackmore, 2022, p. 5) Dicho concepto permite pensar en una conexión integral. Los ríos como afluentes que interrelacionan la vida de los distintos pueblos originarios que habitan la Selva Amazónica, en sus distintas formas y tradiciones. Aquella agua es nutriente, pues alberga el alimento, la supervivencia, y en cierto sentido, lo más primitivo de la naturaleza. El flujo simboliza el correr natural, que es frenado por la interrupción de la modernidad. Las represas e hidroeléctricas aparecen como metáforas de la intrusión "humana" a estos espacios, y los invaden, contaminándolos y alterando el "orden natural de las cosas". Lo "hidrocomún", entonces, debe ser pensado desde una perspectiva altruista para con el otro, y como consecuencia de lo cometido. La académica Astrida Neimanis realiza una observación en torno a la cuestión de lo hidrocomún.

The onto-logic of our bodies of water suggests movements of nurture, care and substance. (...) All water bodies are moving (flowing, melting, evaporating) at one speed or another. Hence it seems we must pursue ecopolitics that can accommodate the seeming contradiction at the heart of an onto-logic of amniotics: endurance and energy, sustainability and proliferation. Instead of contradiction, perhaps our water bodies can teach us that the endurance that is also a life-proliferating force is rather a necessary tension, perched at the hinge of preservation and creation. (Neimanis, 2009, p. 177)

El caso del Amazonas puede ser presentado como el de una "monstruosidad femenina", que se estructura en el proceso de instauración del capitalismo, cuando se fijan con claridad los roles femeninos y masculinos que hoy se conocen. Contrariamente, la maravilla del afluente rebasa los límites entre lo animal y lo humano, y los límites de género, porque contiene los genitales

masculinos y femeninos. En el imaginario colonial, la representación de la maravilla cazada plantea que se le da existencia, pero una existencia imposible.



La fotógrafa Claudia Andujar logra captar a la perfección esta relación del Pueblo Yanomami con el agua. Existe aquí una cuestión de habitabilidad: la orilla como lugar de la comunidad. En ese marco, es posible analizar el río como una heterotopía. La cuestión de la heterotopía, ha sido explorada en profundidad por el filósofo Michel Foucault (1968), a lo largo de su trabajo. Lo heterotópico, constituye órdenes diferentes de la realidad, que a veces no son percibidos a primera vista por los sentidos humanos. Son aquellos “lugares otros”, que yuxtaponen en un único sitio, varios emplazamientos, incompatibles entre sí. Los espacios de heterotopía se encuentran presentes en la cotidianidad, adaptándose a los cambios históricos, al reconfigurar sus significados de manera permanente. ¿Qué ocurre cuando el río, su líquido espeso, comienza a ser observado de esta manera? Cuando no se trata ya de un sistema de agua, sino de un lugar, un punto de encuentro, un espacio de ritualización, un sitio sagrado. De esta manera, el afluente no solo deja de ser observable como recurso, sino que se transforma en un hábitat. El río es el hábitat del Pueblo Yanomami, forma parte de su historia y su mitología. El río como heterotopía es, a los ojos de los pueblos originarios del Amazonas, un hogar, una deidad, una fuente de alimento, un ser, cuya perspectiva del universo tiene tanto peso como la de cualquier otro. A su vez, hay algo de la desnudez de los Yanomami que implica mecanismos de confianza profundos con el agua. Se trata de una misma piel, de una libertad implícita entre ambos cuerpos, que, a fin de cuentas, son uno solo. Y toda esa calma se traduce a que existe un acuerdo en que la selva no es solo un hábitat, sino que es todo lo que la compone, todo lo que escasea y todo lo que florece en ella.

En esta misma línea, es interesante traer a discusión el caso del filme “Avatar: El sentido del agua” (2022). Aquí, se plantea un ecosistema que interconecta a todas las especies por igual, y que, en tal sentido, depende de cada una de ellas y las relaciones que se den, para sobrevivir. Los metkayina, aquel clan Na’vi que se ubica en los arrecifes de Pandora, tienen una forma particular de vivir y moverse sobre el agua que habitan. La circulación, se genera a partir del flujo con la naturaleza, el movimiento de los cuerpos dentro del agua es equivalente al flujo que las corrientes acuáticas generan. No hay otra forma de desplazarse en el líquido que no sea *siendo parte del mismo*. Una especie de mimetización. Lo mismo ocurre con los animales que aprenden a montar. En cierto sentido, tiene que ver con una forma de vivir en armonía con Gaia. Cuando los villanos suben a los animales y no se mueven a la par de ellos, su vuelo no funciona. Es un claro choque entre el ser humano, tratando de dominar la naturaleza *para sí*, frente a un modo de vida que *coexiste* a su par. Y como todo aquello que se pone por encima de lo natural, y que va en contra de la corriente, del flujo de la Tierra, tan artificial, tan dañino, no tiene futuro en este universo. Es decir, hay un respeto mutuo sobre los distintos ciclos que Pandora atraviesa, siendo conscientes del lugar que ocupan como tribu dentro de la misma. Parte de un vasto ecosistema que encastra diferentes piezas,

las cuales deben saber respetarse las unas a las otras para que la convivencia funcione. Durante todo el filme, la joven metkayina, Tsireya, no deja de repetir una frase que, tal vez, lo resume todo: "Lo que está abajo del agua no tiene principio ni fin". La vastedad del agua lleva a replantear ciertas cuestiones: ¿Dónde empieza? ¿Dónde acaba? ¿De qué manera el río es parte del imaginario colectivo? Teniendo en cuenta la hipótesis, que comprende al agua como dicotomía: la resistencia y amenaza del Pueblo Yanomami, es posible realizar algunas observaciones. El afluente es, en su totalidad, un mecanismo de interconexión; no solamente como herramienta que une a las diferentes poblaciones que habitan a lo largo del ecosistema amazónico, sino que como generador de asimilaciones entre el "Reino animal" y el "Reino humano". Dicha afirmación es tratada entre comillas dado que, si la problemática estuviese siendo observada desde una cabeza Yanomami, no habrían distinciones entre los dos. Sin embargo, a la hora de replantearse las relaciones del ser humano en la modernidad para con los ecosistemas, es necesario generar desemejanzas, pues el núcleo del conflicto se encuentra encerrado dentro de las mismas.

En *Seguir con el problema* (2019), Donna Haraway plantea la posibilidad de inventar relatos de continuidad colaborativa, en contraposición al excepcionalismo humano tradicional. Esto es, narrativas no solamente humanas, sino que interespecie. El protagonista en dichas historias ya no los tiene el Humano (con mayúscula y en masculino), sino que la Tierra. Si la relevancia se encuentra puesta en Gaia, el ser humano no es más que uno de aquellos bichos que están tratando de sobrevivir. De esta forma, se comprende que los humanos no son los únicos actores relevantes, en comparación con el resto de los seres vivos, a los cuales se les adjudica la única capacidad de reaccionar ante los estímulos que nosotros generamos. Empezar a alternar los regímenes de pasividad también revoluciona los modos de pensar la naturaleza. El agua entonces puede comenzar a ser percibida no como una *cosa*, sino como un *alguien*. Si la sensibilidad de los cuerpos en el imaginario colectivo está puesta sobre la materialidad de los mismos, es necesaria una ruptura. La objetualización de la figura por parte del hombre blanco heterosexual occidental, sobre los cuerpos de las mujeres, a quienes se las sexualiza; los afrodescendientes, a quienes históricamente se los ha percibido como esclavos; los pueblos originarios, que no forman parte de la llamada civilización, por lo tanto, no son dignos de recibir ni gozar de los derechos humanos, porque no han logrado su desarrollo³⁹; la naturaleza, la cual es observada como un medio, un recurso que debe ser explotado

³⁹ Es observable el sentido en que el camino es construido como algo lineal, cuyos distintos objetivos son adquiridos a lo largo del camino, en un "sentido de avance". Ir hacia adelante es sinónimo de mejorar. Úrsula K Leguin (1989) habla acerca de la flecha como material fálco, duro y que no mira hacia atrás. La flecha del tiempo, en contraposición a otra forma posible de pensar el tiempo y el espacio, a favor de esta narrativa del progreso tencológico y moderno. En el mismo sentido, Adriana Guzmán Arroyo alude: "Esta mirada lineal de tiempo incorpora en sí la idea de evolución y del progreso, de pasar de peor a mejor, de involucionados a evolucionados, de incivilizados a civilizados, de sub desarrollados a desarrollados, una carrera por la "evolución" o más bien por la dominación." (p. 14, 2019)

por las manos del Hombre, que la *utiliza* para enriquecerse, y con esa riqueza consigue el “progreso de la sociedad”, que en los tiempos de precariedad (Haraway, 2022) se deja ver, como aquel fracaso de las mentirosas promesas que el propio proceso de modernización ha instaurado.





Estas otras fotografías de Andujar retratan lo que empezó en los comienzos de 1970, con la venida de los *garimpeiros* y el establecimiento de maquinaria e instalaciones extractivistas en las zonas amazónicas aborígenes. En 1990, se construyó allí una pista de aterrizaje clandestina, que facilitaba la llegada de los mineros a los territorios. La primera imagen en cuestión es interesante, porque refleja aquella contaminación que *es* visible a los ojos. Si bien previamente se ha explicado la contaminación de mercurio líquido en el agua, la cual, a pesar de las consecuencias en la salud de los habitantes del territorio (humanos y no humanos), no es explícitamente observable. Los restos de la minería ilegal indican algo aún más fuerte. A su vez, en la segunda fotografía se presenta a un integrante del Pueblo Yanomami, con un casco de Camargo Corrêa. Dicho grupo, es conocido por realizar obras de construcción de infraestructuras dentro y fuera de Brasil. En el 2010, la constructora fue la protagonista de una serie de protestas que se dieron a lo largo y ancho de Brasil (e incluso, fuera del país), por la intención de montar una represa hidroeléctrica en medio de la selva amazónica. El proyecto fue conocido como Proyecto de la represa de Belo Monte. Y, según un artículo del diario Clarín, titulado "Brasil sigue adelante con el polémico proyecto de la represa en la la Amazonia", "(...) supondrá inundar un área de 506 kilómetros cuadrados y desplazar cerca de 50.000 *indios* y campesinos, según han denunciado los grupos que se oponen a su construcción. Quieren levantar sobre el río Xingú, el municipio de Altamira (Pará), la tercera mayor hidroeléctrica del mundo, por detras de las Tres Gargantas (China) e Itaipú (Brasil y Paraguay)."; "Según los cálculos del Gobierno, la obra costará 10.600 millones de dólares, tendrá una capacidad de

generación de 11.233 megavatios y creará 18.700 empleos directos. El proyecto, recuperado por el Gobierno de Luiz Inácio Lula da Silva, se arrastra desde 1979.⁴⁰ Dicha situación generó un enorme revuelo en las comunidades amazónicas locales, quienes salieron a protestar y reclamar por los derechos que se les conceden en los territorios sagrados que habitan. Además, los sujetos denunciaban el favorecimiento que recibían políticos como Lula, y los empresarios que eran parte de este acuerdo. La descripción de la imagen indica: "La carretera perimetral norte conectaría Amapá con Colombia, atravesando un territorio de pueblos relativamente aislados. Desde el inicio de las obras, en 1973, hasta el abandono del proyecto, tres años después, se consolidó una estela de enfermedades y conflictos."

En tal sentido, en *El último bosque* (2021), Davi Kopenawa denuncia que muchos de los empresarios que ingresan al territorio sobornan a los habitantes masculinos de los pueblos originarios para que éstos trabajen para ellos. A cambio, prometen alimentos, insumos higiénicos, entre otros, que, por supuesto, nunca llegan a las manos de quienes son contratados. La imagen en cuestión deja en evidencia la intrusión de la tecnología y de las grandes empresas en los espacios naturales, y cómo una profecía, alerta sobre el peligro e impacto que dicha acción puede llegar a generar en los mismos. Claudia Andujar consigue retratar estos momentos, que se convierten en documentos históricos, en registros que dejan en evidencia la situación que la minería ilegal genera, y el impacto que su llegada a la Selva tiene en las vidas de los pueblos originarios. El agua, "decorada", infestada de un nuevo objeto que la modifica, visible e invisiblemente. Y de eso solo quedan los restos de lo que allí ocurrió. Aquellos residuos que señalan lo insignificante que es para los sujetos que buscan el oro, el medioambiente, la armonía de un paisaje que se ve violentado y transformado en pos de sus caprichos económicos; y para un gobierno que hace ojos ciegos frente a una situación que es obvia y catastrófica.

⁴⁰ Recuperado de:

https://www.clarin.com/economia/siguen-adelante-polemico-proyecto-amazonia_0_SJhMx8G0DQg.html



Somi Se'k (La Tierra del Sol), es un dibujo de Carolina Caycedo, de 2020, que mide 239 x 178 cm. La artista denuncia las consecuencias ambientales y sociales que genera la aplicación de las bases económicas, fundamentadas en la explotación de los recursos naturales, sobre los territorios indígenas y la naturaleza de lo que alguna vez fue. El *Baltic Centre for Contemporary Arts* describe su trabajo de la siguiente manera: "Carolina Caycedo makes work that addresses the commons, environmental justice, just energy transition and cultural and environmental biodiversity. Through her studio practice and fieldwork with communities impacted by large-scale infrastructure and other extraction projects, she invites viewers to consider the unsustainable pace of growth under capitalism and how we might embrace resistance and solidarity." Si bien la misma constituye una explosión de colores y escenas, hay un mensaje muy claro: la intrusión de la infraestructura y maquinaria en los espacios verdes. Aquel afluente azul que acaba en la represa, es el agua que ingresa en los Estados Unidos de América; detrás, el daño colateral. Los ríos en los que se posiciona a los animales acuáticos y a las representaciones de pueblos originarios, están pintados de negro. Esto simboliza toda la contaminación que estos espacios contienen en sí mismos, y visibiliza aquellos lugares que "quedan detrás" o "en el medio" de los desarrollos. Los cielos oscuros, que se montan por detrás de las plantas y las fábricas, aluden a la contaminación del aire. ¿Somos conscientes de

aquellos daños colaterales que son sacrificios para poder, en nuestros hogares, servir un vaso de agua limpia de la canilla? ¿Qué sucede cuando se apagan esos colores, cuando la naturaleza es opacada por el mito del progreso, cuando el dinero en el bolsillo toma más relevancia que las vidas que han históricamente prevalecido en sus territorios sagrados, y que hoy se ven amenazadas por el salvajismo capitalista que se lleva todo por delante? En el exquisito ensayo acerca de los cuerpos de agua, los derechos humanos y lo "hidrocomún" que fue citado previamente, Astrida Neimanis describe el proceso industrial del agua a la perfección:

There is a glass of water on the table beside you. You pick it up and take a sip. This water will feed your blood and nourish your muscles, cradle your organs and serve as vital conduit and communicator between your farthest flung bodily outposts. But it will not remain yours for long. This water will leave you, spreading across your skin when you sweat, rolling down your cheeks when you cry and expressing your ecstasy when you love. It will begin its journey to the filtration plant the next time you go to the bathroom. And, in all of these leave-takings, this water will carry small meanings and materialities of you with it. Which of your emotions will be diverted or dammed when this water is converted into hydroelectric power, displacing the caribou and the Cree? Which of your senses will dry up as this water is relentlessly extracted from its centuries-old home in an underground aquifer northwest of Toronto? Which of your thoughts will be polluted and poisoned while two to four barrels of water is irremediably damaged to wash every barrel of bitumen extracted in Northern Alberta? Which of your movements will be squeezed from the earth, along with this water, so that they may be bottled and sold by those who claim ownership? All of this biology, all of this chemistry, all of this affect, politics, economics and ethics—all of this is in that glass of water from which you sip. (2009, p. 162)

Del mismo modo, el trabajo de Caycedo es importante, ya que resalta los modos de vida indígenas que existen en el presente, dentro de la industrialización verborrágica de la vida humana. Así, plantea un modo de vida distinto al conocido. Una forma de conectar con la Tierra y de comprenderla, que la civilización ha dejado atrás, en sus antepasados, en todo el mito que ha fundado alrededor del concepto de progreso. Lo relevante aquí, es que aquellas cosmovisiones prevalecen, y están siendo invadidas, perseguidas por el modelo capitalista, que se apoya en un sistema de producción despiadado para con la Madre Tierra, para con la vida de los que deciden "no formar parte" de un sistema que los explota como consecuencia de su deserción. En esta línea, Adriana Guzmán escribe lo siguiente: "¿Qué es pues lo universal? Para los filósofos griegos lo universal era lo opuesto a lo individual o particular, pero no sólo se opone a lo particular o a lo diferente sino que lo anula y pretende superarlo, planteando así un conocimiento, unas teorías universales, que supuestamente se deben cumplir y acatar, unos valores y una ética universal, una

especie de absolutismo, de un todo, que refleja también el triunfo de la razón sobre la naturaleza (...)

Lo universal entonces es uno y no es neutro **es una estrategia de colonización** " (2019, p. 6)



Universidad de
San Andrés

Conclusión

En medio de un presente tumultuoso, ligado a las crisis constantes y la profunda reflexión alrededor de los modelos y sistemas de vida que llamamos propios, el pueblo Yanomami representa una esperanza. Esta tesis sostiene que, en un punto específico de la historia del mundo, el *homo sapiens*, como lo conocemos universalmente, se vió enfrentado a dos caminos diferentes. Uno de ellos relacionado con la naturaleza. El otro distinguido por la producción en masa, el consumismo, la industria, tecnologización y el progreso, observados desde un costado en el cual el capital equivale al éxito de la especie. En tal sentido, el *homo sapiens* cometió un error garrafal al escoger el segundo. Pues, ¿sería posible, e incluso válido, plantear que existe (o existió) una conexión mucho más interesante y mágica con la naturaleza, que se perdió por completo al tomar el sendero de las máquinas? Así como otros pueblos originarios de la contemporaneidad, en cierto sentido los Yanomami vienen a demostrarnos que sí. Hay un modo de vida y una cosmovisión distinta, que se conecta con la tierra desde puntos y perspectivas mucho más relevantes y cautivantes. Es por esto que, investigar en torno a un grupo de tales características, resulta, por momentos, una tarea difícil. No es solo su forma de hablar, de alimentarse, de vestirse, de transmitir de generación en generación sus leyendas, de relacionarse, de escuchar y tocar música, de enterrar y honrar a sus muertos; es el modo en que perciben todo lo que ocurre, todo lo que es la "realidad". Uno puede ser capaz de comprender que un árbol no es un recurso que se tala para conseguir papel, venderlo y hacer dinero, sino identificar al árbol como uno mismo... esa es una tarea más compleja. Allí recae el dilema de la "perspectiva otra", y se abre la posibilidad más escalofriante: ¿Hemos escogido bien? ¿Estamos, entonces, evolucionando? Pero, ¿evolucionando en torno a qué? La descolonización de los conceptos y la historia, la indagación acerca de otras comunidades, el interés por entender cómo observan la vida, qué buscan de ella, ha abierto muchos puntos de fuga. Durante un largo tiempo, la figura del otro fue producto de una necesidad de sumisión ante un sujeto que debía reafirmarse como propio y dueño de un relato mitológico, en el que el triunfo se daba sobre los modos de vida arcaicos, salvajes, animales, amenazantes, aterradores. En el presente, aquel circo se ha desmontado, poco a poco. ¿Quién es el otro sino aquel al que debemos aspirar a ser? ¿Quién es el otro sino aquel que tiene todo para enseñarnos, si estamos dispuestos a escucharlo? La lucha y resistencia de los pueblos amazónicos no es débil, ni corre peligro, porque su entendimiento con el universo es tanto más recóndito y verdadero que el de aquellos que intentan destruirlo todo por algo que aquí llamamos dinero, que no existe en realidad, que hemos creado como parte de un sistema que hoy nos domina. La antropofagia es aquella acción de devorar al "enemigo" pero no para hacerlo desaparecer, sino para honrarlo, y ser capaces de adquirir todas aquellas cualidades que tuvo en vida, y de las que uno carece. El perspectivismo amerindio trata de ello. La cosmovisión de los

pueblos originarios se realiza desde un lugar que puede ser múltiple, y que, indudablemente, busca serlo. El sentir, transitar y experimentar la vida desde un sitio amigable, interesado y, sobre todo, curioso y abierto a lo desconocido, siempre desde el respeto. Porque la lucha Yanomami no combate por la supervivencia de la especie, sino que pelea por la resistencia del mundo. Y el universo fue, es y será de los hijos de *Omama*. Hasta el final de los tiempos.

Taat: Taamãt.

Tat: Tapramãt.



Universidad de
San Andrés

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. "Lo abierto: el hombre y el animal." (2006) Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.
- Albert, Bruce. "Tiempo de sangre, tiempo de cenizas: representación de la enfermedad, sistema ritual y espacio político entre los Yanomami del Sudeste (Amazonia brasileña)". (1985) Tesis doctoral, Universidad de París X
- Amazon Aid. "Mercury Poisoning." Recuperado de: <https://amazonaid.org/threats-to-the-amazon/mercury-poisoning/>
- Andujar, Claudia. *F Yanomami*. (2018) São Paulo, Brasil: Thyago Nogueira Archives.
- BBC News. "Por qué investigan al gobierno de Bolsonaro por un posible genocidio contra los Yanomamis." (2023, 1 de febrero) Recuperado de: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-64477930>
- Bedinelli, Leticia. "Las mujeres gigantes de Ehuana Yanomami." (2022, 13 de septiembre) Recuperado de: <https://sumauma.com/es/as-mulheres-gigantes-de-ehuana-yanomami/>
- Bedinelli, Talita. "¿Por qué los garimpeiros comen las vaginas de las mujeres Yanomami?" (2022, 13 de septiembre) Recuperado de: <https://sumauma.com/es/por-que-os-garimpeiros-comem-as-vaginas-das-mulheres-yanomami/>
- Berman, Morris. *El reencantamiento del mundo*. (1990) Chile: Editorial Cuatro Vientos.
- Blackmore, Lisa. *Imaginando culturas hidrocomunes: investigaciones interdisciplinarias y prácticas curatoriales entre ríos*. (2022) Córdoba, Argentina: Revista Heterotopías.

- Brito, Vanessa. "Haximu Massacre." Recuperado de: <http://www.proyanomami.org.br/frame1/ingles/massacreHX1.htm>

- Bolognesi, Luis. (2021) *El último bosque*. Brasil: Gullane Entertainment.

- Cambridge University Press. (2023) Recuperado de: <https://www.cambridge.org/dictionary/english/artificial-intelligence>

- Cameron, James. (2022) *Avatar: El Sentido del Agua*. Estados Unidos: Walt Disney Studios Motion Pictures.

- Chagnon, Napoleón. *Yanomamö: el pueblo fiero*. (1968) Nueva York, Estados Unidos: Holt, Rinehart and Winston.

- Chakrabarty, Dipesh. "El clima de la historia: cuatro tesis." (2019) Serbiluz.

- Clarín. "Brasil sigue adelante con el polémico proyecto de la represa en la Amazonia." (2016, 8 de diciembre) Recuperado de: https://www.clarin.com/economia/siguen-adelante-polemico-proyecto-amazonia_0_SJhMx8G0DQg.html

- Countries and their Cultures. "Yanomamö - Sociopolitical Organization." Recuperado de: <https://www.everyculture.com/South-America/Yanomam-Sociopolitical-Organization.html>

- de Andrade, Oswald. "Manifiesto Antropófago." (1928) São Paulo, Brasil: Revista de Antropofagia.

- Foucault, Michel. "Espacios otros." (1968)

- Guzmán Arroyo, Adriana. "Descolonizar la memoria: descolonizar feminismos". (2019) La Paz, Bolivia: Tarpuna Muya.
- Haraway, Donna. *Seguir con el problema*. (2019) Bilbao, España: Consonni.
- Huber Otto; Steyermark, Julian A. ; Prance, Ghillean T. ; Ales, Catherine. "The Vegetation of the Sierra Parima, Venezuela-Brazil: Some Results of a Recent Exploration." (1984) Nueva York, Estados Unidos: Brittonia.
- Irish Tech News. "Evangelical missionaries barred from uncontacted tribes' land to avoid COVID-19" (2020, 20 de abril) Recuperado de: <https://irishtechnews.ie/evangelical-missionaries-barred-from-tribes-land-to-avoid-covid-19/>
- Jacob, Frank. *They Eat Your Ash to Save Your Soul - Yanomami Death Culture*. Düsseldorf, Alemania: Heinrich-Heine. Universität Düsseldorf.
- Kopenawa, Davi; Albert, Bruce. *The Falling Sky: words of a Yanomami shaman*. (2010) Londres, Inglaterra: PLON.
- Kopenawa, Davi. "Bolsonaro arrojó a los mineros a nuestra tierra." (2022, 13 de septiembre). Recuperado de: <https://sumauma.com/es/bolsonaro-desepejou-garimpeiros-nossa-terra/>
- Leguin, Ursula K. *La teoría de la bolsa como origen de ficción*. (1989) Nueva York, Estados Unidos: Grove Press
- Leite, Leticia. "Courage, beauty and other words that I learned with the Yanomami." (2018, 29 de octubre) Recuperado de: <https://medium.com/social-environmental-stories/courage-beauty-truth-and-other-words-that-i-learned-with-the-yanomami-e17a2e11eb51>
- Mario Rufer. "La temporalidad como política: nación, formas del pasado y perspectivas poscoloniales", *Memoria y sociedad*, 14 (2010), pp. 11-31.

- Miera, Marta. "Casi tres décadas de la masacre de Haximú, el primer caso reconocido como genocidio en Brasil (y la reciente detención de uno de los responsables)." (2022, 13 de mayo) Recuperado de: <https://actualidad.rt.com/actualidad/429248-masacre-haximu-caso-genocidio-brasil-respuestas>

- National Geographic. (2023) "Quiénes son los Yanomami y qué territorio ocupan en la Amazonía". Recuperado de: <https://www.nationalgeographicla.com/historia/2023/02/quienes-son-los-yanomami-y-que-territorio-ocupan-en-la-amazonia>

- Neimanis, Astrida. "Bodies of Water, Human Rights and Hydrocommons." (2009) Canadá: TOPIA.

- Nixon, Rob. *Slow violence and the environmentalism of the poor*. (2011) Londres, Inglaterra: Harvard University Press.

- Pueblos Indígenas. "Yanomami: ¿Dónde se ubican? Tradición, rituales, lenguas y vestimenta." (2020) Recuperado de: <https://pueblosindigenas.es/de-venezuela/yanomami/>

- Saer, Juan José. *El entonado*. (2019) Argentina, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Seix Barral.

- Said, Edward. *Orientalismo*. (1990) Madrid, España: Libertarias.

- Sorosoro. "Familia de lenguas arawak o maipurean." (2015) Recuperado de: <https://www.sorosoro.org/es/familia-de-lenguas-arawak-o-maipurean/>

- Survival. "La masacre de Haximú veinte años después." (2013) Recuperado de: <https://www.survival.es/articulos/3301-haximu-supervivientes>

- Survival. "Los Yanomamis." Recuperado de: <https://www.survival.es/indigenas/yanomami>
- Trías, Fernanda. *Mugre rosa*. (2021) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Literatura Random House.
- Ventura, Deisy. "To deny a genocide is to sow the seed of the next." (2023, 28 de enero) Recuperado de: <https://sumauma.com/en/negar-um-genocidio-e-semear-o-seguir/>
- Viveiros de Castro, Eduardo. "La mirada del jaguar: Introducción al perspectivismo amerindio." (2013) Argentina, Buenos Aires: Tinta Limón.
- Viveiros de Castro, Eduardo. Los involuntarios de la patria. (2018) Le partage. Recuperado de: <https://www.partage-le.com/2018/09/09/los-involuntarios-de-la-patria-eduardo-viveiros-de-castro/>
- Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas caníbales*. (2010) Argentina, Buenos Aires: Katz Editores.
- Wolfe, Cary. *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*. (2012) Estados Unidos, Chicago: University of Chicago Press.

