

“Os rios, os peixes, as matas, estão pedindo socorro”: Davi Kopenawa y las soberanías Yanomami en el *Programa de Índio*

“Os rios, os peixes, as matas, estão pedindo socorro”:
Davi Kopenawa e as soberanias Yanomami no *Programa de Índio*

“The rivers, the fish, the forest, are claiming for help”:
Davi Kopenawa and the Yanomami sovereignties in Programa de Índio

AUTOR

Christian Elguera*

celguera@stmarytx.edu

* Profesor asistente visitante de Español en la St. Mary's University (Estados Unidos).

RESUMO:

En este trabajo propongo la noción de soberanías Yanomami basado en las intervenciones de Davi Kopenawa en el *Programa de Índio*, show radiofónico organizado por la *União das Nações Indígenas* (UNI), entre 1980 y 1990. Estas soberanías se caracterizan, en primer lugar, por exigir al gobierno la demarcación y protección de territorios indígenas para así evitar las invasiones de los *garimpeiros*. Asimismo, esta lucha implicó la producción de redes con diversos actores sociales, desde líderes indígenas hasta aliados transnacionales. Finalmente, Kopenawa buscó promover la soberanía de los conocimientos y prácticas ancestrales de su pueblo en la esfera pública brasileña. En este sentido, Kopenawa forjó alianzas con el *Programa de Índio*, entre 1980 y 1990, para configurar soberanías territoriales, interdependientes y onto-epistémicas desde una perspectiva Yanomami.

RESUMEN:

Neste trabalho proponho a noção de soberanias Yanomami baseada nas intervenções de Davi Kopenawa no *Programa de Índio*, show radial organizado pela *União das Nações Indígenas* (UNI), entre 1980 e 1990. Estas soberanias se caracterizam, em primeiro lugar, por exigir ao governo a demarcação e proteção de territórios indígenas para evitar as invasões por parte dos *garimpeiros*. Ainda assim, esta luta implicou na produção de redes com diversos atores sociais, desde lideranças indígenas até aliados transnacionais. Finalmente, Kopenawa buscou promover a soberania dos conhecimentos e práticas ancestrais de seu povo na esfera pública brasileira. Neste sentido, Kopenawa forjou alianças com o *Programa de Índio*, entre 1980 e 1990, para configurar soberanias territoriais, interdependentes e onto-epistémicas a partir de uma perspectiva Yanomami.

ABSTRACT:

I propose the notion of Yanomami sovereignties based on Davi Kopenawa's interventions in *Programa de Índio*, a radio show organized by the *União das Nações Indígenas* (UNI) between 1980 and 1990. Such sovereignties distinguish, above all, to claim the federal demarcation and protection of indigenous lands in order to confront invasions of gold prospectors. Fighting for land rights also implied to produce networks with a variety of social actors, such as tribal leaders and transnational allies. Lastly, Kopenawa's territorial defense promoted the national recognition of Yanomami knowledge and world-making practices. In this venue, Kopenawa established collaborations with *Programa de Índio* to forge territorial, interdependent and onto-epistemic sovereignties from a Yanomami standpoint.

1. Introducción

En la década de 1980, extrayendo *garimpo* (oro) en los territorios de la nación Yanomami, los llamados *garimpeiros* destruyeron las existencias humanas y no-humanas que ocupaban esas geografías. Cada día sus invasiones eran más numerosas, produciendo masacres, expandiendo enfermedades, contaminando ríos y bosques. En una entrevista con José Sarney (19 de abril de 1989), presidente de Brasil en aquel período, el líder Yanomami Davi Kopenawa manifestó que el proyecto de exterminio de los *garimpeiros* consistía en: “*ocupar pra fazer casa, pista (...) eles vão proibir andar, atravessar numa área dos brancos, proibir pescar, proibir caçar, proibir tirar palha, proibir tirar madeira*”. Estas palabras no eran una exageración, sino que reflejaban el dramático exterminio de un pueblo indígena en nombre del desarrollo económico. En palabras de Alcida Rita Ramos (1995, p. XV) los *garimpeiros* estuvieron cerca de provocar la extinción de los Yanomami. Señala así: “*Virtually all sixty-nine hundred Indians in the state of Roraima were affected by epidemics and acts of violence brought about by the invaders*”. Durante sus cinco años como presidente del país, Sarney nunca mostró compromiso alguno por resolver esta tragedia. Las reclamaciones quedaron archivadas y, además, firmó decretos que legalizaron la explotación de aquellas tierras¹. Si la dictadura concibió la Amazonia como una geografía explotable bajo el dominio de la nación brasileña, el gobierno democrático de Sarney, la Fundação Nacional do Índio (FUNAI) y las autoridades de Roraima continuaron fomentando el extractivismo en territorios amerindios. En tal situación, Romero Jucá Filho, quien fuera presidente de la FUNAI entre 1986 y 1988, declaró que los Yanomamis deberían adaptarse a las políticas económicas del país o morirían. Asimismo, en una entrevista publicada en el periódico *Correio Braziliense* en 1989 (p. 6), Jucá Filho, entonces gobernador de Roraima, afirmó de manera categórica que “*a economia do Estado de Roraima vive - direta e indiretamente - dos ganhos advindos do garimpo (...) E é somente com os recursos provenientes de extração mineral que Roraima poderá investir em seu futuro*”. Interrogado sobre las críticas a las invasiones de *garimpeiros* en áreas indígenas, este gobernador sostuvo que “*não se pode avaliar a questão do garimpo sob um ponto de vista passional*” (*Correio Braziliense*, 1989, p. 6).

En medio de jerarquías y violencias coloniales de la República Federal de Brasil, Davi Kopenawa emergió como una figura crucial para defender los derechos de su pueblo. Ante el escaso apoyo de las autoridades nacionales, Kopenawa comenzó a producir alianzas a escala transnacional, obteniendo la ayuda de diversos políticos, instituciones y académicos, tales como el antropólogo francés Bruce Albert, la fotógrafa sueca Claudia Andujar y la organización *Survival International*. Transmitir sus experiencias territoriales y producir alianzas fueron herramientas fundamentales para mostrar al mundo cómo los *garimpeiros* estaban exterminando a sus parientes. Sus denuncias tuvieron una notable resonancia fuera de Brasil, siendo invitado a dar conferencias en Nueva York, París, Londres, entre otras ciudades, recibiendo además el premio 500-Global otorgado por la ONU en 1990. A pesar de su intensa actividad internacional, sus demandas siguieron siendo invisibles para las autoridades brasileñas. Como observa Linda Rabben (2004, p. 123), “*Davi has much greater success outside Brazil, where he is an exotic visitor and prophetic visionary, than inside the country, where he is just another Indian, an obstacle to ‘progress’*”.

Desde la década de 1980 hasta hoy, Kopenawa no ha cesado de luchar por defender las vidas y tierras de los Yanomami. Asimismo, ha seguido produciendo estrategias orales y escritas de negociación en aras de fortalecer sus luchas y construir “*uma democracia inclusiva e participativa*” (Dorrigo, 2018, p. 138). Al respecto, destaquemos la publicación de su testimonio, en colaboración con el antropólogo francés Bruce Albert, llamado *La Chute du ciel* (2010), luego traducido al inglés (*The Falling Sky*, 2013) y portugués (*A queda do céu*, 2015)². En 2019 fue condecorado con el Premio Right Livelihood; a inicios de diciembre de 2020, fue elegido miembro de la Academia

PALABRAS CLAVE

Davi Kopenawa;
Yanomami;
Programa de Índio; Ailton Krenak; soberanía.

PALAVRAS-CHAVE

Davi Kopenawa;
Yanomami;
Programa de Índio;
Ailton Krenak;
soberania.

KEYWORDS

Davi Kopenawa;
Yanomami;
Programa de Índio;
Ailton Krenak;
Sovereignty.

Recibido:
31/05/2020

Aceptado:
14/06/2021

Brasileira de Ciências, siendo el primer indígena en recibir este nombramiento. En este artículo quiero centrarme en las participaciones de Kopenawa en el *Programa de Índio*, enfatizando cómo esta plataforma radiofónica fue crucial para difundir el mensaje del líder Yanomami entre 1987 y 1991. Ciertamente, una de las principales amenazas contra las naciones indígenas en Brasil, denunciadas en el *Programa de Índio*, fue la invasión de los *garimpeiros* en territorios Yanomami. Los miembros del programa ofrecieron a Kopenawa la oportunidad para irradiar o hacer audibles sus demandas alrededor del país. Considerando este panorama, propongo que Kopenawa utilizó las ondas radiofónicas para explicar y defender soberanías territoriales Yanomami. Como ha anotado Joanne Barker (2005, p. 1), “*sovereignty emerged (...) as a particularly valued term within indigenous discourses to signify a multiplicity of legal and social right to political, economic, and cultural self-determination*”. Las intervenciones de Kopenawa en el Programa de Índio - como sujeto Yanomami, especialista religioso, activista, traductor intercultural y ciudadano brasileño - hacen plausible plantear una noción de soberanías territoriales Yanomami basadas en sus formas de conocer e interactuar con sus tierras ancestrales, así como en sus alianzas con diversos actores sociales que ayudaron a reforzar sus resistencias contra la extracción de garimpo. Kopenawa trazó un proyecto de soberanías que debe ser entendido en un contexto concreto, como es el retorno a la democracia en Brasil y los esfuerzos de la *União das Nações Indígenas* (UNI) por exigir el reconocimiento de los derechos amerindios en la constitución de 1988. De esta manera, la búsqueda de soberanías que percibo en sus intervenciones radiofónicas debe leerse como una voluntad de autodeterminación y una estrategia de supervivencia durante los gobiernos de José Sarney y Fernando Affonso Collor de Mello. Entre un periodo y otro, los viajes, entrevistas, grabaciones y discursos públicos de Kopenawa evidencian que las reclamaciones indígenas por soberanía “*are nothing less than our attempt to survive and flourish as a people*” (Lyons, 2000, p. 449).

Analizando las grabaciones de Kopenawa en el *Programa de Índio*, entre 1980 y 1990, pueden apreciarse tres tipos de soberanía Yanomami. Primero, exigir la demarcación y la protección de sus territorios para así impedir el acceso de los *garimpeiros*. Estamos aquí ante una soberanía que negocia con las leyes brasileñas y exige el respeto de los derechos constitucionales. Segundo, crear redes políticas con otros actores sociales, desde otras naciones indígenas hasta líderes globales. La radio permitió que Kopenawa pudiera movilizar sus denuncias y conocimientos, permitiendo la producción de interacciones con aliados potenciales. Fue gracias a la radio que los oyentes brasileños pudieron sentir y enterarse de los padecimientos y conflictos de los Yanomami, sus luchas por sobrevivir y sus demandas políticas³. En este sentido, el líder Ailton Krenak fue uno de los aliados indígenas más próximos a Kopenawa. Durante la década de 1980, Krenak fue uno de los principales organizadores de la *União das Nações Indígenas* (UNI) y dirigió el *Programa de Índio* entre 1985 y 1991. En la emisión del 3 de junio de 1989, Krenak, quien había viajado a la comunidad de Kopenawa, explicó con detalles el desastre causado por la explotación del *garimpo*. Asimismo, promovió la creación del parque Yanomami para asegurar la demarcación territorial y la integridad de los sujetos indígenas que allí vivían. Estas alianzas nos permiten hablar de una soberanía interdependiente (Cattelino, 2008), basada en contactos con otros sujetos indígenas, políticos brasileños y organismos internacionales. Tercero, Kopenawa buscó que las autoridades brasileñas y sus aliados comprendieran que el territorio no solo debe ser concebido desde el lente de las leyes nacionales, sino desde la propia historia y los saberes Yanomami. De esta manera, la lucha por una soberanía territorial significó también el reclamo por soberanías a nivel epistémico y ontológico. En sus participaciones en el *Programa de Índio*, Kopenawa resaltó las diferencias y complejidades de los saberes tradicionales de su pueblo, explicando cómo las relaciones entre agentes humanos y no-humanos también constituían sus tierras. De esta manera, la exigencia por la demarcación territorial implicaba también la protección y el respeto de los pluriversos Yanomami, es decir, los múltiples mundos y seres vivos que conforman estos territorios. Este último punto nos invita a pensar en una noción de soberanía Yanomami más allá de los estatutos gubernamentales. Como ha indicado Michelle H. Raheja (2015, p. 28): “*it is also critical to imagine sovereignty as much larger, richer, and theoretically more sophisticated than the limited way sovereignty is currently recognized within legal discourses*”. Como comprobaré en las siguientes páginas, las intervenciones radiofónicas de Kopenawa nos exigen pensar también en una soberanía onto-epistémica Yanomami⁴.

Kopenawa usó diversos recursos y soportes para promover las soberanías de su pueblo: hablar portugués, viajar a Europa y Estados Unidos (Elguera, 2016), utilizar tecnologías radiales, audiovisuales o escritas. Participar en el *Programa de Índio*, particularmente, implicó un despliegue de estrategias tales como

establecer redes con otros líderes indígenas, grabar audios en su aldea para enviarlos a São Paulo o adaptar sus conocimientos según los discursos académicos, ecológicos y políticos que comenzaban a reivindicar a las naciones indígenas en aquellos años⁵. Con el objetivo de comprender la lucha territorial de Davi Kopenawa, este trabajo se divide en cuatro segmentos: primero, detallar la importancia del *Programa de Índio* en la defensa de los derechos indígenas entre 1985 y 1991; segundo, determinar cómo los *garimpeiros* fueron agentes de colonización de la República Federal de Brasil, quien impuso su condición de ente soberano para fomentar prácticas extractivistas en las comunidades Yanomami. Posteriormente, explicaré los términos de “soberanía interdependiente” y “onto-epistémica” para entender las concepciones territoriales desde las experiencias y conocimientos de Kopenawa.

2. Programa de Índio: la radio como herramienta de soberanía territorial indígena*

El Núcleo de Cultura de la *União das Nações Indígenas* (UNI), liderado por Ailton Krenak, decidió crear el primer programa de radio dirigido por indígenas en Brasil, llamado *Programa de Índio*. Transmitido a través de las emisoras de la radio de la Universidade de São Paulo (USP), y producido por Angela Maria Pappiani, el *Programa de Índio* desafió los proyectos nacionales de colonización que venían destruyendo las vidas y los territorios nativos. Emitido entre 1985 y 1991, el programa ofrecía un nuevo, y ciertamente más eficaz, soporte tecnológico para diseminar noticias sobre defensas territoriales indígenas alrededor del país. Como estudiante de periodismo, Pappiani fue la productora y encargada de las ediciones de cada transmisión. Como recuerda Pappiani los inicios fueron muy precarios debido a la carencia de un equipo radiofónico, dependiendo además del horario ofrecido por la USP. Debido a esto fue difícil coordinar entrevistas con líderes indígenas que viajaban a la ciudad de São Paulo. Sin embargo, esta situación cambió cuando un periodista austriaco donó una grabadora SONY a la UNI, lo cual permitió que Ailton Krenak pudiese grabar programas dentro de las aldeas que visitaba, reproduciendo luego esa información en el estudio de la USP. Esto permitió una mayor irradiación de las denuncias indígenas, lográndose que otras emisoras como la radio de la Universidade Federal de Itajubá (Minas Gerais) y la radio Kaiowá (Mato Grosso do Sul) también difundieran el *Programa de Índio*.

Asimismo, el Instituto Sedes Sapientiae ofreció una oficina a la UNI para que, desde allí, pudieran grabarse los programas y continuar su proyecto de “*amansar o branco*”, frase acuñada por Ailton Krenak para explicar cómo la UNI buscó producir diálogos con la esfera pública brasileña. La base del programa consistía en un interés por “*levar informação sobre questão indígena para não-indígenas*”, “*ter aliados em todos os setores*”, y “*conversar com o povo brasileiro*” (Pappiani, 2019). Al respecto, el historiador Manuel Coelho Albuquerque (2013, p. 10) anota: “*O programa trazia, acima de tudo, uma intencionalidade educativa: informar, cativar, ganhar afetuosamente Índios e não Índios, convidar os ouvintes para um mergulho no universo indígena, sensibilizá-los pela conversa informal*”. Fue un gesto desafiante educar a los colectivos “brancos”. Se buscaba demostrar que los sujetos indígenas eran dueños de conocimientos y sistemas políticos propios, que eran capaces de cuestionar a autoridades nacionales y defender sus derechos. En estos aspectos reside la importancia del título de esta plataforma radiofónica. Considerando la tradición de violencia que han experimentado las naciones indígenas en Brasil, la expresión “programa de Índio” se refiere a una actividad mal hecha, echada a perder, como si se tratara de una acción realizada de manera torpe y descuidada. Entonces, “Programa de Índio” fue el nombre escogido para confrontar las políticas de la dictadura que durante veintiún años vulneró las vidas y tierras amerindias.

Bajo la administración de Emílio G. Médici, numerosas comunidades sufrieron las consecuencias del proyecto de la BR230 o rodovia Transamazônica en 1972. Construir esta carretera supuso una campaña de exterminio contra numerosas comunidades indígenas. Dichas políticas de aniquilación fueron promovidas por los militares gracias al amparo de instituciones que, en principio, deberían haber protegido los derechos de los pueblos originarios: primero el SPI (*Serviço de Proteção aos Índios*, que funcionó desde 1910 hasta 1967) y luego la FUNAI (*Fundação Nacional do Índio*, creada en 1967)⁶. Debemos mencionar además la creación del reformatorio Krenak en 1969, en donde los sujetos indígenas recluidos eran explotados y

sometidos a diversas torturas. Asimismo, la dictadura promovió el exterminio del pueblo Waimiri Atoari en 1974. Finalmente, el presidente João Baptista Figueiredo, en 1983, firmó la exposición de motivos nº 055 que incentivaba el avance de la industria minera en tierras ancestrales. En contra de esta violencia dictatorial, la UNI enfatizó que los sujetos indígenas tenían derechos y seguían preservando sus identidades; participaban en la esfera pública del país, protestaban, tomaban las calles, viajaban por el mundo; afirmando su empoderamiento político.

La producción del *Programa de Índio* no implicó sólo una interacción con nuevos formatos tecnológicos, sino que expresó un claro interés por una auto-determinación indígena. Se trató entonces de un proyecto radiofónico que desafió lo que Cárcamo-Huechante (2013), para el caso chileno, ha llamado “colonized airwaves”. Es decir, ante el poder de las élites brasileñas que han controlado las tecnologías mediáticas del país, el Programa de Índio no solo hizo audibles demandas ignoradas por otros medios, sino que generó sus propias redes de distribución en diálogo con numerosas *aldeias*. Asimismo, el *Programa de Índio* usó frecuencias radiofónicas para reproducir prácticas tradicionales que se realizaban -y se realizan- dentro de muchas *malocas* indígenas en Brasil, tales como el canto de los *passarinhos*, las ceremonias de los pajés, las reuniones al pie del fuego, las narraciones de profecías y relatos fundacionales. De esta manera, la radio permitía “a possibilidade do uso de outras linguagens na comunicação como as histórias, as narrativas tradicionais, a música, os sons naturais das aldeias” (Pappiani, 2012, p. 111). Pero, sobre todo, la radio permitía difundir, a escala local y nacional, las denuncias contra las invasiones en tierras indígenas. Sobre este punto, Ailton Krenak (2015, p. 247), principal promotor y conductor del programa, señala: “Uma fita cassete num envelope lacrado chegava ao rio Solimões, ao rio Negro, chegava aos ribeirinhos da floresta amazônica na década de 1980”. Así, los programas denunciaron la muerte de Marçal de Souza Tupa’i, las invasiones de empresas mineras en la región del alto río Negro, los conflictos de los Kaingang do Toldo Ximbandue, la masacre Ticuna de 1988, entre otras atrocidades avaladas por el Estado brasileño.

Para entender las relaciones entre tecnologías y luchas indígenas, es importante recordar el trabajo del líder Xavante Mário Juruna. Primer diputado indígena electo en 1982, Juruna puso en entredicho las leyes indigenistas brasileñas. Durante sus días como autoridad nacional, este líder utilizó una grabadora para registrar las declaraciones de sus colegas. Su objetivo era demostrar que los diputados y congresistas mentían. Para él, los políticos brasileños prometían apoyar las reclamaciones indígenas cuando, en realidad, tenían poca o ninguna intención de atender dichas denuncias. Siguiendo el legado de Juruna, los miembros de la UNI aprendieron a usar los protocolos y procedimientos radiales para difundir sus luchas ampliamente. Con ayuda del soporte radiofónico pudieron establecer contactos no sólo con autoridades y ciudadanos brasileños, sino también con otros parientes que vivían en comunidades a las que era difícil tener acceso. De esta manera, la radio forjó una red de distribución “que envolvia funcionários da FUNAI, missionários, leigos, professores, estudiosos, antropólogos, médicos e equipes de saúde” (Pappiani, 2012, p. 115).

Durante sus cinco años en el aire, el *Programa de Índio* examinó muchos aspectos de las culturas indígenas en Brasil, tales como salud, técnicas tradicionales de pesca, música, preservación de lenguas, *pajelança*, entre otras materias. Sin embargo, considero que la lucha por el reconocimiento de derechos territoriales en la constitución brasileña de 1998 fue uno de los principales temas discutidos en el programa. Así, “Os programas traziam as últimas notícias sobre a participação dos índios na constituinte, acompanhavam e debatiam as propostas contrárias e prejudiciais aos seus direitos” (Albuquerque, 2013, p. 14). Para el movimiento indígena encabezado por la UNI, la defensa de territorios fue una reclamación fundamental. Para la UNI estos espacios no solo eran suelos que debían ser demarcados, sino modos de vida, saberes, tradiciones históricas, ancestralidad y sustento. Analizando las intervenciones públicas de la UNI en la Asamblea Constituyente, el politólogo brasileño Eduardo Lopes Seino (2015, p. 166) señala que estos discursos evidencian “uma semântica coletiva que se agrega por meio da manifestação de injustiças compartilhadas”. Entre esas injusticias destacó, especialmente, la explotación del *garimpo*. Los miembros de la UNI y el *Programa de Índio* entendieron que esta práctica extractivista no era un evento aislado o furtivo, sino que expresaba los proyectos colonizadores del estado brasileño.

A pesar del tránsito entre dictadura y democracia, las clases dirigentes seguían concibiendo la Amazonia desde una óptica militar, es decir, como una geografía que debía ser explotada para consolidar el progreso del

país. Desde este criterio, las comunidades Yanomami estaban dentro de la jurisdicción de la República Federal de Brasil. En nombre de esta soberanía nacional es que las autoridades brasileñas han justificado el exterminio de poblaciones indígenas, las invasiones de sus tierras, la destrucción de sus ecosistemas. La matriz colonial de la nación brasileña se percibe en la violencia que han sufrido numerosos pueblos originarios, cuyas vidas, territorios y derechos son constantemente amenazados por la imposición de la soberanía nacional. En este sentido, vale la pena recordar estos versos de Julie Dorrico (2021), escritora Macuxi:

Não somos pobres
Fomos empobrecidos
Não somos feios
Fomos embranquecidos
Não somos preguiçosos
Fomos escravizados, tutelados
("Retomada").

3. Soberanía federal y extractivismo

El término “soberanía” tiene una raíz eurocéntrica y ha sido empleado para establecer dominación y jerarquías de poder. En *La Bête et le souverain* (2008), Jacques Derrida (2008, p. 47), analizando la narración bíblica del Génesis, menciona que Adán se convirtió en un ser soberano ya que podía nombrar y clasificar a los animales. Sin embargo, se trataba de una soberanía pre-política, pues no tenía opositor alguno. Frente a este modelo, Derrida (2008, p. 53), siguiendo los planteamientos de Thomas Hobbes, describe la soberanía de los estados modernos. Se trata de una construcción artificial, una máquina con múltiples prótesis que tiene como finalidad administrar la vida de los ciudadanos. Esta concepción de soberanía es la que ha predominado en la fundación y organización de las naciones occidentales. Por este motivo, durante los últimos años, diversos investigadores del área de *Native American Studies* en Estados Unidos vienen debatiendo sobre los límites y alcances del término soberanía. Por ejemplo, Vine Deloria Jr. (académico de la nación Lakota) ha señalado: “*We have to take seriously the fact that our view of nature is definitely different from that of the Europeans*” (Deloria Jr., 1998, p. 28). Asimismo, Gerald (T'aiiake) Alfred (2002, p. 464) sentencia que “*sovereignty is inappropriate as a political objective for indigenous peoples*”. Por su parte, Joane Barker considera que el concepto de soberanía no implica la autonomía de las naciones indígenas en Estados Unidos, sino que afirma su dependencia. Asimismo, recordando el origen colonial de este concepto, Barker (2005, p. 4) acota: “*Nations certainly put sovereignty to work during the colonization of the Americas and the Pacific to justify -by explanation or denial- the dispossession, enslavement, and genocide of indigenous peoples*”. Por esta misma senda encontramos la propuesta de Audra Simpson (2010), para quien hablar de soberanía indígena significa seguir dentro del sistema colonizador, a la espera de que el gobierno reconozca derechos ancestrales. Para Alfred, Deloria Jr., Barker y Simpson no tendría sentido discutir sobre una soberanía Yanomami cuando el gobierno de Brasil sigue regulando las vidas y tierras indígenas. En contraste con esta línea de investigación, Jessica Cattelino (2008) y Jean Dennison (2017) analizan cómo las naciones Seminole y Osage, respectivamente, construyen sus soberanías a partir de interacciones con otros grupos indígenas, autoridades y entidades económicas. Así, Cattelino acuña el término de “soberanías interdependientes”, mientras que Denisson propone la noción de “soberanías entrelazadas” (*Entangled Sovereignities*). Finalmente, Michelle H. Raheja (2015) nos invita a pensar en una soberanía indígena más allá de los marcos legales, resaltando la importancia de entender proyectos de soberanía desde ángulos culturales, intelectuales y visuales.

Considerando este corpus, propongo que soberanía es un concepto que nos permite entender las formas en que Kopenawa, como sujeto Yanomami, ha concebido y defendido sus territorios, sus prácticas de sociabilidad en las *aldeias* y sus interacciones con diversos sujetos, desde actantes no-humanos hasta líderes mundiales. La búsqueda de soberanías Yanomami desafía el poder de Brasil como ente soberano. En el primer artículo de la constitución brasileña de 1988 leemos: “*A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado democrático de direito*”. Este criterio legitima

la autoridad del estado para clasificar, controlar y exterminar cuerpos, territorios, conocimientos e incluso afectos indígenas. Entonces, escuchar la voz de Kopenawa en el *Programa de Índio* nos invita a problematizar y erosionar las bases eurocéntricas de la soberanía legitimada por la llamada “União”. Al respecto, Audra Simpson (2020, p. 691), en un reciente trabajo, indica que *“Sovereignty; (...) moves through these different contexts as a philosophical and governing system that is carried in the languages and experiences of people who had and still have political codes and commitments for life”*. Siguiendo a Simpson, un punto clave para entender esta concepción de soberanía es afirmar que sujetos indígenas como los Yanomami tienen sus propios sistemas políticos y modos de ser, los cuales además son diferentes entre los diversos grupos que conforman esa cultura. Entonces, discutir sobre soberanías Yanomami, dentro de la esfera pública brasileña, nos exige reconocer las micro y múltiples soberanías dentro de esa cultura, lo cual contrasta con el ideal monolítico y unitario de la soberanía federal. Sobre estas tensiones entre multiplicidad indígena y totalidad nacional, Alcida Rita Ramos (1993, p. 7) ha indicado:

Yanomami é um termo inventado por brancos para dar conta da totalidade que escapa aos próprios Yanomami que, por sua vez, se vêem a si mesmos ou aos outros como Sanumá, Yanam, Waiká, Xamatari, Yanomam [grupos internos que constituyen lo que conocemos como pueblo Yanomami].

En el contexto brasileño, la política de seguridad nacional fomentada por el gobierno dictatorial de Castelo Branco (Skidmore, 1988, p. 57), las políticas etnocidas de la FUNAI durante la dictadura de Medici (Davis, 1977, p. 76) y el Projeto Calha Norte, aprobado por Sarney en 1985 (Ramos, 1988, pp. 227-288), son casos emblemáticos de la impronta colonial de la soberanía brasileña. En los tres casos, el principal objetivo fue controlar las tierras indígenas de acuerdo a estos argumentos: eran geografías deshabitadas, debían convertirse en centros de desarrollo económico, tenían que ser protegidas de posibles intervenciones extranjeras y ser integradas a la nación. Al respecto, Tracy Devine Guzmán (2013, p. 172) señala: *“the state imperative to protect and expand the frontier of order, progress, and civilization fashions the violence of sovereignty as legitimate, if not inevitable”*. Cuando estas políticas soberanas fueron puestas en discusión, los políticos a favor del extractivismo amazónico argumentaban que la soberanía brasileña era amenazada por intereses internacionales. En 1983, un grupo de intelectuales protestaron contra el proyecto de ley 1179 que promovía la explotación de oro en el área de Surucucus (Roraima), parte de las tierras Yanomami. En respuesta, el diputado Mozarildo Cavalcanti, artífice del proyecto, alertó sobre un *“comandamento alienígena”* dentro de Brasil (CEDI, 1986, p. 128). Para Cavalcanti (1984, p. 2), estos alienígenas, entre quienes incluía a la fotógrafa suiza Claudia Andujar y al padre italiano Carlos Zacchini, buscaban que empresas extranjeras se apropien de las riquezas naturales del país. Ante dicha injerencia internacional, el diputado sostuvo: *“A política indigenista brasileira deve ser tratada e administrada por brasileiros”*.

La ideología autoritaria de los militares, y los políticos a su servicio, determinaba que las tierras indígenas eran propiedad de la nación brasileña, de tal modo que éstas sólo podían ser explotadas por industrias nacionales o concedidas a empresas transnacionales si el gobierno lo autorizaba. Cabe precisar, como demuestra Alcida Rita Ramos (1988), que estas prácticas de violencia no se restringen al periodo dictatorial. Ya en el Código Civil de 1916 se encuentran discursos coloniales que luego se reiteran en el Estatuto do Índio de 1973. El caso más notorio es el tutelaje. Al respecto, recordemos que *“sendo relativamente capazes os índios do Brasil são tutelados. Seu tutor legal é a União e quem exerce a tutela é um órgão federal, a FUNAI”* (Cunha, 1987, p. 28). De hecho, tanto el Código Civil como el Estatuto do Índio afirmaron que los sujetos indígenas eran tutelados por el gobierno, y no tenían ningún tipo de soberanía, no eran dueños de sus tierras y no podían defenderse jurídicamente sin autorización de su tutor⁷.

Por esto, en el programa del 10 de septiembre de 1989, Kopenawa presentaba una grave denuncia en contra de la ineficacia de la FUNAI para proteger las tierras indígenas en Brasil. Kopenawa señaló:

eu sou funcionário da FUNAI, eu conheço a FUNAI, eu trabalho com ele, mais ele não está fazendo nada, ele não está ajudando, ele não está apoiando para os Índios, está só apoiando para os brancos, deixando entrar aos garimpeiros, deixando entrar em nossa terra, deixando tirar nosso ouro.

Este reclamo refleja las contradicciones entre las demandas indígenas y la soberanía federal brasileña. El cuestionamiento de Kopenawa no rechaza las políticas estatales, sino que exige un mejor desempeño de sus funcionarios. Se percibe entonces que la búsqueda por una soberanía Yanomami se basa en promover interacciones y negociaciones con autoridades y leyes brasileñas. Por ejemplo, durante el periodo de la dictadura, la principal preocupación de líderes indígenas, misioneros e intelectuales, no fue exigir el cierre de la FUNAI, sino denunciar su ineficacia para proteger las tierras ancestrales que eran amenazadas por proyectos extractivistas (Green, 2010, p. 282). Exigían que el gobierno cumpliera su rol de administración y protección. Ciertamente, líderes indígenas como Kopenawa transitan entre diálogos y resistencias, de tal modo que se ven obligados a aceptar leyes gubernamentales y, al mismo tiempo, confrontan la historia del racismo y colonialismo estamental en Brasil. Sobre esta relación conflictiva entre soberanías indígenas y eurocéntricas, Circe Sturm (2017, p. 344) anota:

state sovereignty as a repressive force generates various forms of resistance to that sovereignty, including a whole slew of counter sovereignties that exceed its more legal, formal, authorized, recognized, and official version.

Kopenawa también aprovechó la grabación del 10 de septiembre para enfatizar que los Yanomami no querían explotar el oro de sus suelos como afirmaban las autoridades estatales. Por esto enfatizó: *“ele [o governo] diz que nós vamos morrer de fome se fechar o garimpo”*. Posiblemente con estas declaraciones, Kopenawa se refería al general Bayma Denys, jefe del gabinete militar y secretario general del *Conselho de Segurança Nacional*. En su entrevista con Sarney en Brasilia (19 de abril de 1989), Kopenawa fue constantemente interrogado por Denys, quien quería saber si los Yanomami también extraían oro de sus tierras. *“Davi, você está garimpando também?”*, *“Mas não tem gente da sua área garimpando?”*, fueron algunas interrogantes que Denys planteó al líder con un objeto específico: si quedaba demostrado que los Yanomami estaban “garimpando” entonces sus reclamaciones no tendrían ningún valor. La frase *“ele [o governo] diz que nós vamos morrer de fome se fechar o garimpo”* aludía también a Romero Jucá Filho, expresidente de la FUNAI y gobernador de Roraima en 1989. Este político brasileño había incentivado las invasiones de los *garimpeiros* en tierras Yanomami con el objetivo de aumentar el desarrollo económico de Roraima. Incluso, durante su mando en la FUNAI, en agosto de 1987, prohibió la entrada de equipos de salud a los territorios Yanomami, por lo cual numerosas poblaciones murieron de gripe, malaria y complicaciones pulmonares. Por este motivo, Kopenawa resaltó en esta transmisión del *Programa de Índio*: *“ele [Romero Juca] já concordo com os garimpeiros, ele fala que ajuda a gente, mas ele não ajuda, ele está ajudando aos garimpeiros”*. Asimismo, cuestionando las representaciones extractivistas de los territorios indígenas, como si solo fueran terrenos que deben ser explotados, Kopenawa declaró enfáticamente:

o dinheiro não vale nada, para nós Índios não vale, para nós Índios e vale é a terra, para viver, para viver aqui em nossa comunidade. O que eu falo sempre, a terra não fica velho, não acaba, não rasga, não queima, mas dinheiro não, dinheiro é papel, esse dinheiro é importante para ele, para os brancos, para nós não vale nada, para nós vale terra, caça, pesca, rio, floresta, mato, montanha, e tudo o que a gente usa aqui no mato, nossa terra.

Kopenawa utiliza frases como *“dinheiro não vale nada”* o *“dinheiro é papel”* para poner en entredicho los intereses financieros del estado brasileño, para el cual la economía tiene más valor que el derecho a vivir de los Yanomami. En este sentido, es importante entender que las actividades extractivistas de los *garimpeiros* no fueron hechos aislados o manifestaciones de una violencia irracional. Por el contrario, la extracción del *garimpo* fue parte de un sistema económico capitalista a escala global (Tible, 2013). De esta manera, las políticas globales de desarrollo capitalista justificaron el genocidio indígena. Este exterminio fue avalado por el poder ejecutivo, pues así esta entidad podía continuar con sus proyectos de desarrollo económico, disminuir los derechos de poblaciones indígenas y civilizar/integrar esas tierras dentro de la nación brasileña. Así las cosas, los Yanomami sufrieron una destrucción física ejecutada por los *garimpeiros* a escala local, una destrucción legal patrocinada por decretos nacionales, y un proyecto de exterminio global legitimado por las reglas del mercado capitalista. Estas violencias contra la nación Yanomami fueron articuladas por la soberanía nacional. Ejerciendo su poder soberano, el Estado brasileño administró las tierras indígenas,

permitiendo su explotación de acuerdo con agendas económicas a nivel global. Por este motivo, como advirtió Ailton Krenak en el *Programa de Índio* del 17 de enero de 1988, la explotación *garimpeira* fue promovida por la FUNAI, el Ministerio del Interior, y contó con el apoyo de la Companhia Brasileira de Alimentos (COBAL). Como resultado, el Estado dejó de considerar a los *garimpeiros* como invasores, por lo cual, como acota Krenak, “*não foi tomada nenhuma providência do governo para [eles] retrassem de ali*”. Otra evidencia de cómo el estado fomentaba estas invasiones se puede cotejar en la grabación del 4 de septiembre de 1988. Aquí Krenak y Kopenawa dialogan sobre los intereses gubernamentales por crear áreas Yanomami en Roraima. Kopenawa enfatiza que la creación de esas áreas sólo puede beneficiar a las empresas extractivistas. Le escuchamos decir: “*essa floresta nao e floresta dos Índios Yanomami, essa se chama de floresta dos garimpeiros, vai entrar ali, os garimpeiros podem trabalhar, os mineradores (...) eles que vão usar*”. Estas palabras subrayan claramente las diferencias entre la lucha por una soberanía legal indígena y la soberanía del estado brasileño.

4. Soberanías interdependientes

Considerando los viajes y alianzas de Kopenawa dentro y fuera de Brasil, podemos observar que su lucha por las soberanías Yanomami implicó un proceso de negociaciones con numerosos actores sociales. Podemos hablar así de una soberanía “interdependiente”. En el libro *High Stakes* (2008), Jessica Cattelino estudia cómo la nación Seminole ha utilizado la economía de los casinos para producir nuevas relaciones de soberanía con otros colectivos indígenas, autoridades del estado de Florida y el gobierno federal estadounidense. Así, Cattelino propone hablar de “soberanías interdependientes” que buscan construir “*new relationships of obligation, reciprocity, and nondomination between settlers and Native peoples*” (Cattelino, 2008, p. 178). En paralelo con esta propuesta, Jean Dennison (2017, p. 687) concluye, luego de cientos de conversaciones con ciudadanos de la nación Osage, que la soberanía indígena “*must be understood as a practice that further imbricates you with other polities*”. Como los ciudadanos Seminole y Osage, Kopenawa tuvo que producir alianzas con diversas autoridades a escala nacional y global para defender los derechos de su pueblo. En la transmisión del 7 de enero de 1990, el líder Yanomami detalló su constante y arduo trabajo para pactar alianzas en cada viaje. Nos dice: “*não tinha tempo pra andar na rua, eu andei só no serviço, pra onde me chamar eu ia lá, eu encontrar pessoas que queira-me ouvir (...) que é o que vou falar pra ele, isso é o que eu achei*”. Su principal objetivo fue traducir el capital simbólico de su pueblo durante cada encuentro, cada reunión, fortaleciendo su propia agenda y la de su pueblo. Así, Kopenawa remarcó: “*eu fui pra conversar com autoridades dele, porque importante é conhecer autoridade*”. Si bien advirtió que estas autoridades no tenían el poder de intervenir directamente en las decisiones políticas de Brasil, ellas sí podían llamar la atención al Estado, exigiéndole respetar los derechos indígenas. Los viajes produjeron interacciones culturales que traducían afectos, saberes, ontologías y epistemologías, esto es, el capital simbólico Yanomami para audiencias globales. De esta manera, Kopenawa pudo lograr que aquellos líderes pudieran interceder por él en su defensa territorial. El líder indígena destacó cómo cada viaje generaba un intercambio dinámico de hablar y escuchar, lo cual facilitaba producir alianzas a escala nacional y global. En la emisión radial del 23 de abril de 1989, recordando sus viajes a São Paulo y Brasilia, él menciona frases como estas: “*Estou encontrando muitos amigos*”, “*Estudantes querem aprender o que o Índio faz*”, “*O criança da cidade quer aprender de nós*”. Es importante aquí advertir que Kopenawa es consciente de las redes que va organizando. Así, una de sus grabaciones finalizaba con estas palabras: “*Então, Krenak, aqui é Davi, seu amigo, estou falando, e ele vai mandar essa fita para você e, favor, colocar no rádio (...) pra escutar minha voz para os outros comunidade*”.

La base de esta interdependencia es la propia organización social de las comunidades Yanomami. De acuerdo con la conversación entre Ailton Krenak y Davi Kopenawa en el *Programa de Índio* del 23 de abril de 1989, los sujetos Yanomami cantan para celebrar el encuentro entre parientes vecinos. Kopenawa detalló que cuando un pariente visita otra *aldeia* es común recibirlo cantando y contando historias toda la noche. Estas actividades configuran una red de encuentros inter-tribales entre las diversas comunidades que conforman esta cultura, fomentando lazos de ayuda mutua y reciprocidad. Considero que esta tradición de contactos interétnicos influyó en la lucha de Kopenawa, en sus modos de producir contactos en Brasil,

Europa y Estados Unidos. En el *Programa de Índio* del 10 de septiembre de 1989, Kopenawa resaltó que sus propios conocimientos y prácticas políticas eran la base de su lucha política ante la esfera pública brasileña. Aquel día, Krenak inició el programa leyendo el fragmento de una carta que Kopenawa había escrito para el presidente Sarney durante su visita a Boa Vista (Roraima). “*Os rios, os peixes, as matas, estão pedindo socorro, mas o governo não está sabendo escutar*”, es el pasaje transmitido. Las palabras de Kopenawa traducían para sus oyentes las interacciones íntimas entre humanos y no-humanos desde la perspectiva Yanomami. A diferencia de las autoridades brasileñas que no podían y tampoco querían oír los reclamos indígenas, Kopenawa escuchaba y nos hace escuchar un coro de sufrimiento que proviene de múltiples agentes no-humanos que habitan las tierras Yanomami. Las invasiones de casi ochenta mil garimpeiros en territorios Yanomami causaban también la agonía de los ríos, los peces y los bosques.

Cuando Krenak termina de leer ese fragmento de la carta, comenzamos a escuchar a Kopenawa. Nos habla desde una cinta de casete que él mismo ha grabado en su *aldeia* y enviado a la oficina del *Programa de Índio* en la ciudad de São Paulo. Este flujo hace plausible hablar de una soberanía interdependiente, que involucra las colaboraciones de numerosos aliados. Primero, él ha sentido el dolor de los no-humanos, su grito de ayuda. Después, ha utilizado una cinta para grabarse a sí mismo y ha enviado su grabación a la capital paulista. Finalmente, la cinta puede ser escuchada gracias a las emisoras de la radio USP. Estamos entonces ante la construcción de una soberanía interétnica. Es decir, Kopenawa puede defender las tierras Yanomami gracias al apoyo de Ailton Krenak, Angela Maria Pappiani y otros miembros del *Programa de Índio*. Mencionemos otro ejemplo de esta soberanía interdependiente. Si comparamos las grabaciones del 24 de julio de 1988 y el 5 de febrero de 1989, podremos percibir cómo diversos actores sociales ayudan a que el mensaje de Kopenawa tenga mayor difusión. Por un lado, escuchamos una conversación entre Krenak y Kopenawa en el programa de 1988. Por otro lado, el audio de 1989 ha sido editado con la finalidad de escuchar únicamente la voz del líder Yanomami. Dicha edición, sin dudas, implicó el involucramiento de otros agentes, quienes buscaron hacer audibles las luchas de este líder indígena por afirmar las soberanías de su pueblo.

5. Soberanías onto-epistémicas

Hablar de una soberanía interdependiente significa también entender las relaciones de Kopenawa con los seres no-humanos que habitan su territorio. Es decir, para defender la soberanía territorial de su pueblo ante el Estado brasileño, Kopenawa ha tenido que interactuar también con espíritus, plantas, animales y sueños. Podemos hablar así de una interdependencia no-humana que fortalece la protección de los territorios Yanomami, entendidos como redes de pluriversos o múltiples existencias⁸. En el *Programa de Índio* del 5 de febrero de 1989, Kopenawa relata su perspectiva ontológica y epistémica sobre la invasión de los *garimpeiros*. En medio de muertes y enfermedades causadas por la “fiebre del oro” en sus tierras, nos dice que los *garimpeiros* “*agora estão invadindo o céu*”. Luego, en referencia a la extracción del oro, señala: “*se não fecha essa fábrica Hutukara vai cair, isso nos chama de Xawara*”. En aras de evitar ese peligro, explica que “*esse pajé que trabalha tão pensando quem tá querendo derrubar o céu*”. Estas declaraciones nos colocan ante una traducción ontológica que remarca la complejidad de los mundos relacionales de la nación Yanomami. Para un radioescucha que no esté familiarizado con el discurso de Kopenawa, su intervención podría parecer hermética. En *A queda do céu*, Kopenawa brinda detalles sobre los conocimientos ancestrales de su pueblo. De acuerdo a este testimonio, los Yanomami consideran que los *garimpeiros*, al perforar y excavar la tierra en busca de oro, producen un humo hirviente que no solo expande epidemias, sino que calienta el cielo, llamado *Htukara*. Este humo o fumaça que emerge desde las profundidades de la tierra es lo que esta nación conoce como *Xawara* (Kopenawa, 2015, pp. 360-367). En un momento de la transmisión del Programa de Índio, él indica las amenazas de este humo con gran detalle: “[*é*] um veneno muito perigoso, ele mata o ar, ele mata o mato, ele mata a árvore, fica seco, e até a gente mata; ele mata tudo, o céu a terra (...) o Hutukara vai ir derretendo como plástico”. Entonces, el *Xawara* no solo produce enfermedades, sino que derrite el cielo, pudiendo producir el fin de la tierra. “*Vai dar um susto, como um avião grande, [o céu] vai cair bem forte. Isso é o que eu estou avisando*”, nos advierte.

El líder Yanomami siguió enfatizando su perspectiva ontológica en la transmisión del 24 de julio de 1988. Ailton Krenak explicó que Kopenawa no tenía un portugués fluido y que, por lo tanto, la riqueza y complejidad de su conocimiento ancestral no podía ser transmitido completamente. Nos dice así:

Davi Yanomami, ele não fala português há muito tempo, ele teve de utilizar da língua portuguesa para expressar esse pensamento, e muitas das imagens que ele usa para contar sobre o relâmpago, sobre os raios, sobre o calor, ele tem que reduzir muito a grandeza do pensamento para utilizar as palavras em português que ele conhece, essa narrativa na língua Yanomami é uma das narrativas mais fantásticas e uma das profecias mais bonitas que a humanidade contemporânea pode ouvir.

El presentador hizo esta observación después de que Kopenawa narrara una profecía llamada “*O buraco no céu*”. La narración se centra en cómo la extracción del *garimpo* va a producir la caída del cielo. Pero ¿la intervención de Kopenawa era imposible de ser entendida sólo debido a la fluidez de la lengua portuguesa? Krenak nunca recaló la pronunciación de Kopenawa en programas anteriores, aunque este hecho resultaba tangible en cada entrevista. Considero que Krenak hizo esta acotación porque reconocía que en esta oportunidad Kopenawa ya no solo era un líder político que buscaba transmitir información legal, sino que hablaba como un chamán Yanomami que ha viajado hacia el plano ontológico del cielo, y que luego traduce toda la información que percibió sobre la destrucción de la tierra para una audiencia humana, información transmitida por espíritus o *xapiris*. Este es un proceso que he llamado traducción territorial (Elguera 2020 y 2021a). En este programa específico, Kopenawa no trató de relacionarse con la audiencia brasileña mediante patrones de comunicación lingüística, sino que buscó producir interacciones entre diversos regímenes ontológicos, entre los mundos de los Yanomami y los sistemas-mundo modernos. La declaración de Kopenawa sigue siendo compleja y desafiante porque demuestra la existencia de múltiples pluriversos más allá de nuestra comprensión colonial y antropocéntrica del mundo. Al respecto, Julie Dorrico (2018, pp. 146-147) observa que el mensaje de Kopenawa “*é uma crítica às formas de produção e de pensamento que normatizam (...) as políticas de países com caráter ocidentalizadas*”.

Al respecto, es importante mencionar la presencia de los *xapiris* en cada discurso y performance de Kopenawa. Como él explica en su testimonio escrito (“*Os ancestrais animais*”), los *xapiris* son pequeños espíritus que habitan los bosques. Son ellos quienes enseñaron a Kopenawa los cantos, los rituales, la sabiduría de su territorio. Por esto remarca: “*As palavras dos xapiri estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim*” (Kopenawa, 2015, p. 65). El chamán Yanomami se considera a sí mismo un transmisor de las palabras de los *xapiris* durante ceremonias en su comunidad y durante sus viajes internacionales. Al respecto, quiero destacar que Kopenawa compara su performance chamánica con las emisiones de radio. Su comparación se fundamenta en la capacidad de la radio para movilizar sonidos a través de diversas regiones. Igual que las ondas sonoras, el cuerpo del chamán transporta energías o intensidades desde los mundos no-humanos hacia la sociosfera de sus parientes humanos y posibles aliados, estableciendo un ensamblaje de traducciones ontológicas, un proceso que también se percibe en el mundo andino (Elguera 2021b). “*Não se deve pensar que os xamãs cantam por conta própria, à toa. Eles reproduzem os cantos dos xapiri, que penetram um depois do outro em suas orelhas, como em microfones*”, nos explica (Kopenawa, 2013, p. 59). En este sentido, propongo que Kopenawa usó el Programa de Índio -y otros soportes tecnológicos como la fotografía o el vídeo- para diseminar las voces y poderes de estos agentes no-humanos, haciendo que se movilizan, penetren y perduren dentro de espacios no-indígenas. En cada transmisión nosotros, como oyentes



Imagem 1. Intervención artística del artista Jaider Esbell (Macuxi) con diseños de los *xapiris* Yanomami en el Congreso Nacional (Brasilia, diciembre, 2020, Archivo ISA).

no-indígenas, escuchamos algo más que su voz, podemos sentir también los sonidos de ese colectivo ontológico que nos habla. Parafraseando una glosa de Peter Gow (2014, p. 305), considero que “*these things [the xapiris] are not spoken about, they speak*”. Los *xapiris*, de esta manera, se convierten en piezas esenciales de la resistencia de Kopenawa, acompañando y estimulando cada una de sus intervenciones políticas. Así, durante cada una de sus presentaciones públicas, en cada uno de sus recorridos transnacionales, los *xapiris* siempre han hablado a través de su cuerpo. Por lo tanto, en cada Programa de Índio en el cual Kopenawa participó, los *xapiris* interactuaron con nosotros, transportándose a través de las ondas radiales e interviniendo en la materialidad de sus defensas territoriales ante el Estado brasileño. La presencia de los *xapiris*, su rol en la defensa de territorios Yanomami, se expande y hace visible hoy en día, como atestiguamos en esta intervención artística del Congreso Nacional, con sede en Brasilia, ocurrida en diciembre de 2020 (Imagen 1). Las luchas de Davi Kopenawa y sus parientes siguen siendo vigentes y urgentes.

6. Conclusiones

Las participaciones de Kopenawa en el *Programa de Índio* trazaron el diseño de soberanías Yanomami a través del uso de tecnologías radiales y conocimientos ancestrales. Sus intervenciones radiofónicas articularon ontologías, epistemologías, negociaciones y resistencias políticas, manifestando la compleja dinámica y concepción de una autodeterminación amerindia, más allá de las políticas de la República Federal de Brasil. Frente al escaso apoyo del entonces presidente José Sarney y la FUNAI para detener las invasiones de los *garimpeiros*, Kopenawa tuvo que crear redes de solidaridad en Brasil y alrededor del mundo. En este sentido, su lucha por las soberanías Yanomami implicaba la configuración de una soberanía capaz de interactuar con leyes nacionales y producir alianzas interdependientes. Esto puede expresarse claramente en sus viajes, así como también en sus lazos con otros miembros de la UNI. Indudablemente, Kopenawa pudo superar muchas dificultades inherentes a sus luchas territoriales gracias al apoyo de la UNI y el Programa de Índio, especialmente de Ailton Krenak. Así, en cada emisión radiofónica, él tuvo la oportunidad de expandir su lucha, de combatir el exterminio de sus parientes, de detener la usurpación y aniquilación de sus territorios gracias a la solidaridad de diversos actores/aliados sociales.

Las soberanías expresadas en las participaciones radiofónicas de Kopenawa exceden los debates sobre demarcación o legislaciones del indigenismo estatal. ¿La tierra que defiende Kopenawa puede ser reconocida por las leyes nacionales? ¿En qué medida la madre tierra o Urihi en lengua Yanomami, desborda la constreñida representación de las tierras indígenas en la constitución brasileña? Considerando estos aspectos, considero que hablar de soberanías indígenas es una invitación a pensar en pluriversos o múltiples ontologías. Por un lado, Kopenawa resalta su preocupación por dialogar, por construir redes y difundir sus saberes. Pero, por otro lado, él no realiza estas transmisiones para que sus mundos sean “reducidos” o “clasificados” según narrativas de soberanía de los Estados-Nación o políticas globales. Sus mensajes, al mismo tiempo que buscan establecer contactos, ponen de relieve diferencias, distancias, contrastes, conexiones intraducibles a escala cultural y política que las audiencias no-indígenas deben respetar. Solo podremos respetar las soberanías Yanomami si aceptamos que sus prácticas y conocimientos desbordan los discursos coloniales de lo político. Kopenawa no buscó que las leyes estatales gobernaran las vidas y tierras de sus parientes. Su lucha problematiza un sistema gubernamental basado en principios eurocéntricos y antropocéntricos, pero al mismo tiempo estimula contactos interculturales a escala nacional y global. Participando en el *Programa de Índio*, Kopenawa yuxtapone, manipula, reinventa flujos ontológicos y leyes nacionales de acuerdo a las necesidades concretas e históricas de su pueblo. Las luchas de Kopenawa articulan soberanías políticas, interdependientes y onto-epistémicas. Volvamos entonces al inicio de esa carta que Kopenawa mandó a Sarney en 1989: “*Os rios, os peixes, as matas, estão pedindo socorro*”. Son estas existencias, que habitan un plano ontológico no-humano, quienes también impulsan su defensa legal y material de las soberanías Yanomami, confrontando las prácticas de exterminio indígena avaladas por el gobierno brasileño de Jair Bolsonaro.

NOTAS

^{*} Cito las declaraciones de los participantes del programa respetando y tratando de ser fiel a su forma. No obstante, se han hecho ediciones en los segmentos que pudieran causar confusiones en la lectura.

¹ Sarney aprobó las leyes nº 94.606 (07/14/1987) y nº 97.507 (02/13/1989) que legitimaban operaciones extractivistas en los territorios de los Waimiri-Atroari y Yanomami, respectivamente.

² Cuando haga referencia a este libro, voy a citar la edición brasileña, traducida por Beatriz Perrone-Moises y con prefacio de Eduardo Viveiros de Castro. A diferencia de las otras traducciones, este ejemplar incluye una serie de fotografías que enfatizan los viajes y negociaciones de Kopenawa.

³ Las fechas de los programas, cronológicamente, son: 10 de junio de 1986, 22 de febrero de 1987, 10 de febrero de 1988 y 4 de enero de 1990. Finalmente, en 1991, Fernando Collor de Mello declararía la creación del Parque Yanomami.

⁴ Mark Rifkin (2017) propone hablar de una soberanía indígena del tiempo que no se opone radicalmente a la temporalidad de los colonizadores, pero que amplía y problematiza sus marcos jurídicos e históricos.

⁵ El antropólogo francés Napoleon Chagnon publicó un libro titulado *Yanomamô: the fierce people* (1968), el cual tuvo gran acogida entre los especialistas durante décadas (Rabben 2004, 140). Chagnon, que había convivido con este pueblo durante su investigación de campo, forjó estereotipos sobre los Yanomami, caracterizándolos como salvajes, primitivos y, sobre todo, belicosos. En rechazo al trabajo de Chagnon, diversos antropólogos comenzaron a estudiar otros aspectos del sistema cultural Yanomami, tales como rituales, narrativas orales, contactos interétnicos (Ramos, 1995; Borofsky *et al.*, 2005). Así, las declaraciones de Kopenawa pueden entenderse a la luz de narrativas sobre pueblos originarios promovidas por académicos no-indígenas.

⁶ Como recuerda Davis en *Victims of the Miracle* (1977), los trabajadores de la construcción y los mismos representantes de la FUNAI violaban a las mujeres indígenas de la región con total impunidad.

⁷ Durante los años de transición democrática, líderes como Kopenawa, Marco Terena, Ailton Krenak y Álvaro Tukano, entre otros, buscaron revertir esta situación y lucharon por defender las tierras invadidas o explotadas. Sus esfuerzos se vieron reflejados en el artículo No. 231 de la constitución de 1988, que reconocía los derechos de ocupación ancestral de las naciones indígenas. Sin embargo, este reconocimiento no impidió la continuidad de las prácticas extractivistas, los conflictos socioambientales y el dominio de la soberanía federal en el periodo de Sarney.

⁸ Evelyn Martina Schuler Zea (2016), entiende las prácticas chamánicas de Kopenawa como traducciones de ontologías no-humanas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Albuquerque, M. C. (2012). Programa de índio: uma ponte sonora e educativa entre a aldeia e a mobilização étnica e política. *III Seminário Internacional de História e Historiografia*. Fortaleza. Imprensa Universitária UFC, nº 1, 20-21.

Alfred, G. T. (2002). Sovereignty (pp. 460-474). In P. J. Deloria & N. Salisbury (Eds.). *A Companion to American Indian History*. Massachusetts: Blackwell Publishers.

Barker, J. (2005). *Sovereignty Matters: Locations of Contestation and Possibility in Indigenous Struggles for Self-Determination*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Borofsky, R. *et al.* (2005). *Yanomami: The Fierce Controversy and What We Can Learn from It*. Los Angeles: University of California Press.

Cárcamo-Huechante, L. (2013). Indigenous Interference. Mapuche Use of Radio in Times of Acoustic Colonialism. *Latin American Research Review*, 48, 50-68.

Cattellino, J. (2008). *High Stakes: Florida Seminole gaming and sovereignty*. Durham: Duke University Press.

Cavalcanti, M. (1984). *Pronunciamento feito no pequeno expediente*, em 25/09/1984. Acervo ISA.

Centro Ecumênico de Documentação e Informação. (1986). *Povos indígenas no Brasil* (pp. 85-86). São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação.

Cunha, M. C. (1987). *Os direitos do Índio. Ensaios e documentos*. São Paulo: Editora Brasiliense.

Davis, S. (1977). *Victims of the miracle: development and the Indians of Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press.

Deloria, V. (1998). Intellectual Self-Determination and Sovereignty: Looking at the Windmills in Our Minds. *Wicazo Sa Review*, 13(1), 25-31.

Dennison, J. (2017). Entangled sovereignties: The Osage Nation's interconnections with governmental and corporate authorities. *American Ethnologist. Journal of the American Ethnological Society*, 44(4), 684-696.

Derrida, J. (2008). *Séminaire: La bête et le souverain*. Paris: Galilée.

Dorrigo, J. (2018). A literatura indígena contemporânea brasileira: a oralidade no impresso na obra "A Queda Do Céu: Palavras De Um Xamã Yanomami" de Davi Kopenawa e Bruce Albert. *Revista Língua & Literatura*, 20(36), 132-150.

Dorrigo, J. (2021). Retomada. *Latin American Literature Today*, 18. Recuperado el 02 julio, 2021, de <http://www.latinamericanliteraturetoday.org/en/2021/may/retomada-reclaimed-julie-dorrigo>.

- Elguera, C. (2016). El viaje como pasaje: movilidad y defensa de lugar en “The Falling Sky”, de Davi Kopenawa. *Amerika*, 14. DOI: <https://doi.org/10.4000/amerika.7158>.
- Elguera, C. (2020a). Ontological Migrations in José María Arguedas’s Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman: The Triumph of Runa Migrants Against the Colonial Violence in Lima. *Diálogo*, 23(2), 119-132.
- Elguera, C. (2020b). *Traducciones territoriales: la defensa de territorios indígenas en Perú y en Brasil (1960-2000)*. Tesis Doctoral. The University of Texas at Austin.
- Elguera, C. (2021). “El wamani es wamani”: La lógica relacional no-humana en La agonía de Rasu-Niti de José María Argueda. *Revista Communitas*, 5(10), 27-42.
- Gow, P. (2014). “Listen to me, listen to me, listen to me, listen to me...” A brief commentary on “The falling sky” by Davi Kopenawa and Bruce Albert. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2), 301-309.
- Green, J. N. (2010). *We Cannot Remain Silent. Opposition to the Brazilian Military Dictatorship in the United States*. Durham: Duke University Press.
- Guzman, T. D. (2013). *Native and National in Brazil: Indigeneity after Independence*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Kopenawa [Yanomami], D. (entrevistado). (24 de julho de 1988). Programa de Índio, 8. Ikoré.
- Kopenawa [Yanomami], D. (entrevistado). (4 de setembro de 1988). Programa de Índio, Prêmio Davi Yanomami. Ikoré.
- Kopenawa [Yanomami], D. (entrevistado). (5 de fevereiro de 1989). Programa de Índio, Pensamento Yanomami. Ikoré.
- Kopenawa [Yanomami], D. (entrevistado). (23 de abril de 1989). Programa de Índio, Audiência com Sarney. Ikoré.
- Kopenawa [Yanomami], D. (entrevistado). (10 de setembro, 1989). Programa de Índio, Davi Yanomami – conflitos. Ikoré.
- Kopenawa [Yanomami], D. (entrevistado). (7 de janeiro de 1990). Programa de Índio, Davi Yanomami na Europa. Ikoré.
- Kopenawa, D. (1989). “A audiência concedida pelo Presidente Sarney”. *Boletim Urihi*, 10. Comissão Pró-Yanomami. Recuperado el 02 julio, 2021, de http://www.proyanomami.org.br/v0904/index.asp?pag=htm&url=/apy/urihi/boletim_10.htm.
- Kopenawa, D. (2013). *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Kopenawa, D. & Albert, B. (2015). *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krenak, A. (presentador). (17 de janeiro de 1988). Programa de Índio, Saúde Yanomami I. Ikoré.
- Krenak, A. (2015). *Encontros*. Rio de Janeiro: Azogue editorial.
- Lyons, R. (2000). Rhetorical Sovereignty: What do American Indians Want from Writing. *College Composition and Communication*, 51(3), 447-468.
- Pappiani, A. M. (2012). Programa de Índio: criando uma ponte sonora entre as culturas” *Revista Novos Olhares*, 1(1), 107-118.
- Pappiani, A. M. (2019, 28 enero). *Comunicação pessoal*. Programa de Índio. Recuperado el 25 mayo, 2021, de <http://ikore.com.br/programa-de-indio/>.
- Rabben, L. (2004). *Brazil’s Indians and the onslaught of civilization: The Yanomami and The Kayapó*. Seattle: University of Washington Press.
- Ramos, A. R. (1993). *Nações dentro da Nação: Um Desencontro de ideologias*. Brasília: Série Antropologia.
- Ramos, A. R. (1995). *Sanumá Memories: Yanomami Ethnography in Times of Crisis*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Ramos, A. R. (1998). *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Rifkin, M. (2017). *Beyond Settler Time. Temporal Sovereignty and Indigenous Self-Determination*. Durham: Duke University Press.
- Raheja, M. H. (2015). Visual sovereignty (pp. 25-33). In S. N. Teves, A. Smith & M. H. Roheja (Eds.). *Native Studies Keywords*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Seino, E. L. (2015). *Projetos de cidadania diferenciada: negros e indígenas na ANC de 1987-88*. Tesis de maestría en Ciencia Política, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.
- Simpson, A. (2010). Under the Sign of Sovereignty: Certainty, Ambivalence, and Law in Native North America and Indigenous Australia. *Wicazo Sa Review*, 25(2), 107-124.
- Simpson, A. (2020). The Sovereignty of Critique. *The South Atlantic Quarterly*, 119(4), 685-699.
- Skidmore, T. E. (1988). *The Politics of Military Rule in Brazil, 1964-85*. New York: Oxford University Press.
- Sturm, C. (2017). Reflections on the Anthropology of Sovereignty and Settler Colonialism: Lessons from Native North America. *Cultural Anthropology*, 2(3), 340-348.
- Tible, J. (2013). *Marx selvagem*. São Paulo: Annablume.
- Zea, E. M. S. (2016). Tradução como iniciação. *Cadernos de Tradução*, 36(3), 192-212.