

**LA NOCHE DE LOS XAWARARI: NOTAS SOBRE EPIDEMIOLOGÍA
AMAZÓNICA
THE XAWARARI'S NIGHT. NOTES ON AMAZONIC EPIDEMIOLOGY**

Resumen. La pandemia de Covid-19, en particular desde el auge de la llamada variante Manaus o P1, ha tenido en la región amazónica uno de sus epicentros más recientes, con consecuencias devastadoras para las comunidades indígenas y campesinas de la región quienes frecuentemente carecen de acceso a los más elementales servicios de salud. El impacto agravado del coronavirus sobre los pueblos amazónicos, por otra parte, no hace más que reactualizar e intensificar un ciclo muchas veces ininterrumpido desde el *primer contacto* con la sociedad blanca, como revelan con elocuencia los retratos de miembros del pueblo Yanomami tomados por Claudia Andujar a principios de los ochenta en el marco de una campaña de vacunación contra las epidemias causadas por la apertura de la Transamazónica y el *boom* aurífero en la región. En este ensayo, analizo el libro-testimonio *La caída del cielo*, co-escrito por el chamán y activista Davi Kopenawa y el antropólogo Bruce Albert, como el esbozo de una epidemiología amazónica. En contraste con —aunque no necesariamente en contra de— una biopolítica humanitaria que (como la serie fotográfica de Andujar) busca inmunizar a cuerpos individuales en función de blindar a la población de los efectos de la máquina necropolítica extractivista, esta epidemiología piensa a las enfermedades en clave cosmo-política, como un desafío a la extensa red de *transculturaciones narrativas* entre existentes que forman el mundo-bosque, y que el propio texto de Kopenawa y Albert procura rehacer desde y sobre la catástrofe.

Palabras clave: *inmundo*; extractivismo; cosmopolítica; fotografía; yanomami

Abstract. The Amazon has been a recent epicenter of the Covid-19 pandemic, particularly since the rise of the so-called Manaus or P1 variant, with devastating consequences for Indigenous and peasant communities in the region who frequently lack access to the most basic health services. The aggravated impact of the coronavirus on the Amazonian peoples, on the other hand, does nothing more than update and intensify a cycle many times uninterrupted from the *first contact* with white society, as the portraits

of members of the Yanomami people taken by Claudia Andujar in the early eighties in the context of a vaccination campaign against the epidemics caused by the opening of the Transamazônica and the gold rush in the region so eloquently show. In this essay, I analyze *The Falling Sky*, a book co-written by the shaman and activist Davi Kopenawa and the anthropologist Bruce Albert, as outlining an Amazonian epidemiology. In contrast with —though not necessarily against— a humanitarian biopolitics that (like Andujar's photographic series) seeks to immunize individual bodies in order to shield the population from the effects of the extractive necropolitical machine, this epidemiology thinks about diseases in a cosmo-political key, as a challenge to the extensive network of *narrative transculturations* between existents that make up the forest, and that the text of Kopenawa and Albert tries to remake in the face of catastrophe.

Keywords: *inmundo*; extractivism; cosmopolitics; photography; yanomami

La serie *Marcados*, compuesta por más de mil retratos del pueblo Yanomami realizados por la fotógrafa de origen suizo-húngaro Claudia Andujar entre 1980 y 1984, es un acto biopolítico en el sentido más clásico del concepto, donde una “anatomopolítica del cuerpo humano” (Foucault, 1977) se entrecruza con, y “toma a su cargo una serie de intervenciones y controles reguladores: una biopolítica de la población” (Foucault, 1977, p.168). Como parte del equipo médico organizado por la Escuela de Medicina de la USP en conjunto con la Comisión Pro Yanomami, también conocida como CCPY (Comissão para a Criação do Parque Yanomami) de la que Andujar fue co-fundadora, la fotógrafa recorrió el vasto territorio de este pueblo amazónico en la frontera con Venezuela, colaborando con la documentación de la emergencia sanitaria desencadenada por el contacto cada vez más frecuente con brasileños blancos y mestizos. En las décadas anteriores, la apertura del tramo norte de la Transamazônica y las incursiones de buscadores de oro (*garimpeiros*) habían puesto fin al relativo aislamiento de los Yanomami. Como muchas sociedades cazadoras-recolectoras, éstos carecían de defensas inmunológicas contra dolencias epidémicas como la varicela, el sarampión, la rubeola, la tuberculosis y la malaria, cuyos estragos ya desde los años 50 del siglo veinte habían provocado cambios profundos en la distribución, hábitos y organización social de los diversos grupos que habitan el vasto territorio comprendido entre los ríos Negro y Branco en la Amazonia norte y los afluentes australes del delta del Orinoco. A consecuencia de las primeras epidemias ocasionadas por la aparición de misiones religiosas en la zona, las poblaciones más apartadas y fuera del alcance de cualquier asistencia médica fueron diezmadas muchas veces en su totalidad, o forzadas a buscar

lugares de residencia más estables y cercanos a las misiones y puestos de la FUNAI (la agencia estatal de asuntos indígenas del Brasil), lo que a su vez generaba núcleos poblacionales más densos y por tanto más vulnerables a infecciones contagiosas (Albert, 2013, p.465).

El proyecto de relevamiento de los años ochenta en el que participaba Andujar buscaba, entonces, obtener un cuadro comprehensivo de este nuevo padrón poblacional y de la situación sanitaria en las diferentes regiones, las relaciones entre ésta y la extensión de rutas y minería en la zona, así como realizar un registro de las vacunas administradas por el personal médico en el transcurso de las expediciones. Cada individuo vacunado fue registrado así en una ficha clínica donde constaban, además de las inmunizaciones recibidas, los principales datos físicos (sexo, altura, peso y edad aproximada, además de observaciones clínicas variadas). Había, sin embargo, un problema fundamental para organizar un censo de salud de este tipo: la idea del nombre propio es ajena a la cultura Yanomami, donde la referencia a individuos específicos, en cambio, se realiza a través de sus relaciones de parentesco, es decir, por una suerte de apellidos altamente variables según el lugar y contexto en que una persona está siendo nombrada (Nogueira, 2018, p.238). Un mismo nombre podía así figurar en múltiples fichas (aun cuando estas permitían entrar varios nombres para un mismo individuo), y el nombre estampado en una ficha particular podría llevar a un equipo médico futuro a confundir el supuesto referente con otro individuo, con una historia clínica e inmunológica diferente.

La función inmediata de las fotografías de Andujar, donde un retrato de cara y busto de una mujer, hombre o niño se combina con un número que cada uno lleva colgado del cuello, es entonces cercana a un acto de nombrar. Para suplantar la falta del nombre propio, o al menos para agregar un valor específico, calculable, a la presencia en la ficha de un nombre apenas genérico y contingente, los retratos realizan un acto de *identificación* similar a las fichas policiales. Incluso cuando algunos retratados realizan gestos que salen del régimen rigurosamente estandarizado de rostros mirando a cámara y abren la boca o levantan el brazo para revelar dentaduras carcomidas o cicatrices, el propósito de estos actos, a pesar de su expresividad afectiva, es puramente de registro: de individuación de ese cuerpo particular a la vez que de su inscripción en la serie catastral. De ahí el número, que atribuye un valor *particular* a la vez que lo inscribe en la serie de retratados/vacunados. Los números son de apenas dos dígitos, de modo que deben combinarse en la ficha con el nombre de la aldea en la que fue tomada la foto, además de los datos clínicos del *individuo* que, en realidad, recién es producido en y por esta yuxtaposición de tecnologías (el registro médico y la fotografía).

A diferencia del resto de la obra de Andujar en la Amazonia, en donde el uso de sobreimpresiones y coloración, el claroscuro y la cuidadosa composición tanto de la imagen como del espacio profotográfico, aspiran no tanto a una mirada etnográfica sino, más bien, a convertir a la propia fotografía en un ambiente transcultural de diálogos y cruces, aquí la artista ha puesto su máquina al servicio de un aparato mayor —y uno, además, que no dista demasiado (como afirma la misma Andujar en sus anotaciones) del que *marcó* cuarenta años antes a su padre y toda su familia judío-húngara, para deportarlos y asesinarlos en los campos de exterminio nazi—. Pero quizás lo complejo de la serie (su indiscernibilidad a la que alude también el título deliberadamente ambiguo que Andujar sobreimprimirá años más tarde sobre algunos de los retratos: “Marcados para...”) —su indiscernibilidad, decimos— adviene precisamente de ese eco de una biopolítica llevada hasta sus últimas consecuencias. No es sino ese trasfondo necropolítico (para valernos de la expresión de Achille Mbembe) el que subyace aun en lo que otros teóricos como Roberto Esposito han intentado pensar como una biopolítica afirmativa y regida por una noción de comunidad (*communitas*) donde —como en la campaña de vacunación impulsada por la CCPY— la responsabilidad y el cuidado recíproco reemplazarían al escudo inmunitario entre vidas a cuidar y vidas a abandonar (Mbembe, 2011). Que esta tensión aparezca, justamente, en el marco de una campaña médica de *inmunización* (de vidas indígenas contra las pandemias introducidas por los mismos blancos que administran las vacunas), solo aumenta su compleja carga ético-política.

A nivel de las imágenes, esa misma tensión reaparece a partir del dilema que enfrenta nuestra mirada, entre el poder afectivo que ejerce sobre ella algún rostro particular, por un lado, y la responsabilidad que nos otorga la serie, por el otro; de atender con el mismo detenimiento la foto siguiente y la que sigue a esta, etcétera. Las fotografías de Andujar, de ese modo, más allá de su función catastral (o, precisamente, *a partir* de ella) también nos interpelan en tanto sujetos a lo que Ariella Azoullay ha llamado el *pacto civil de la fotografía*. Para la crítica israelí, el retrato fotográfico carece de autor, y más bien tiene en el operador del dispositivo a un depositario-testimoniante de la interpelación mutua entre el retratado y el aparato, acto que la fotografía pone a circular en un campo abierto de nuevos depositarios/firmantes de su particular contrato. Dicho de otra forma, la imagen fotográfica es el depósito que transmite un reclamo que alguien alguna vez confió, no tanto a la cámara o a su operador, sino más bien a la ciudadanía de la fotografía en tanto comunidad abierta y horizontal. El pacto civil de la fotografía, al que entramos desde cualquiera de las posiciones-sujeto que asigna (fotógrafo, fotografiado, espectador), es por tanto un campo de gobernados sin soberano, al mismo tiempo que

nos impone el deber de cuidar y defender esa horizontalidad ante cualquier intento por fijar de una vez los sentidos de la imagen. Si cada fotografía nos exige asumir nuestra condición de ciudadanos fotográficos (a través de actos de expectación activa), cada foto —aun la más inconspicua— al hacernos entrar al contrato civil de la fotografía conlleva también un reclamo implícito contra la limitación de las ciudadanías reales. La fotografía, sugiere Azoullay, milita contra la exclusión soberana, la apertura de una zona de no-derecho que ha acompañado desde sus comienzos al pacto civil moderno.

Si me he detenido en las reflexiones de Azoullay sobre la ética del retrato fotográfico, es para llamar nuestra atención, sin embargo, a la manera en que *Marcados* complica y cuestiona la idea de un *pacto* horizontal y abierto. Porque, si la serie de retratos *numerados* de cuerpos indígenas (cuya *marca*, invisible en casi todas las fotos, es también la de la inyección inmunizante que cada retratado habría recibido poco antes o después de la sesión fotográfica) representa, una y otra vez, al *reclamo de emergencia* por una ciudadanía ausente e incompleta, ¿quién estaría pronunciando este reclamo? Siguiendo a Azoullay, sería a través de Andujar —la testimoniante o depositaria— que el reclamo se habría puesto en circulación, convirtiéndonos en co-depositarios y testimoniante secundarios. Sin embargo, ¿a nombre de quién se habría hecho ese depósito, si estos *marcados sin nombre*, en realidad, no han tenido su nombre *borrado* sino, por el contrario, se siguen *resistiendo* a ser nombrados y, así, a confirmar su entrada en el espacio de la ciudadanía? Dicho de otro modo, ¿cómo pensar la agencialidad enigmática de los *Marcados* de Andujar, si no es —o no es solo— como reclamación de una ciudadanía *plena* que se les habría negado al privarlos de acceso a vacunas y asistencia médica básica? En este texto, propongo la noción de una epidemiología amazónica como una manera posible de pensar esa *respuesta* por parte del pueblo Yanomami a la mirada biopolítica que aún subyace en la serie fotográfica de Andujar. Para ello, pasaré de la imagen a la palabra, más precisamente a *La caída del cielo*, el texto testimonial y profético co-escrito por el intelectual, activista y chamán Davi Kopenawa con un colaborador frecuente de Andujar en la CCPY, el antropólogo francés Bruce Albert. Antes, sin embargo, es necesario situar ese texto en su marco particular de enunciación, como un *relato de sobrevivida* y una visión del *inmundo que adviene*.

Últimas noticias del fin del mundo

La caída del cielo, texto publicado por primera vez en francés en 2010 (con ediciones en inglés y portugués de 2013 y 2015, respectivamente), representa también un reclamo de emergencia. Diez años después de que Andujar embarcara en el primero

de sus viajes que dieron lugar a *Marcados* y en el contexto de otra campaña médica, esta vez para contrarrestar los efectos catastróficos del *boom* minero en la Serra do Paraima, Kopenawa y Albert se reunieron para una serie de sesiones grabadas en las cuales el primero elaboraba sobre el análisis profético y político que había empezado en unas grabaciones de 1989 (Albert, 2013). En esta visión apocalíptica, una de cuyas versiones abre el libro, Kopenawa advertía sobre los efectos nocivos del *humo tóxico de los metales* que iba a secar los ríos y la tierra y ahuyentar a los *xapiri*, los espíritus o imágenes de los animales y otros seres vivos en su ancestral forma humana que el chamán, en sus visiones, convoca a danzar sobre el espejo del cielo. Una vez que éstos se hayan ido del bosque agonizante, concluía la profecía:

sus padres chamánicos ya no serán capaces de llamarlos y hacerlos danzar para protegernos. Ya no tendrán el poder de repeler los vapores epidémicos que nos devoran. Ya no podrán contener a los seres malignos que empujarán el bosque al caos. Moriremos uno tras otro, los blancos lo mismo que nosotros. Finalmente, todos los chamanes perecerán. Entonces, cuando ya no sobreviva ninguno para sostenerlo, se caerá el cielo. (Albert y Kopenawa, 2013, p.XVI)

Kopenawa había sido un niño cuando los primeros *blancos* (una comisión geográfico-militar para establecer el límite con Venezuela) arribaron a su grupo, y había sido testigo y sobreviviente de sucesivas olas de epidemias en las que falleció la mayoría de sus familiares. Más tarde, ante la escalada de violencia producida por el avance minero y una emergencia sanitaria agravada ya no solo por infecciones contagiosas sino, además, por la contaminación de ríos y napas de agua con mercurio y otras sustancias tóxicas, decidió ejercer su aprendizaje chamánico y su experiencia como activista, intérprete y mediador en el empleo de la FUNAI al servicio de una pedagogía transcultural de alto riesgo. *La caída del cielo*, el texto resultante¹, efectivamente desborda, en consecuencia, al género testimonial donde, a primera vista, pareciera inscribirse. Porque, si bien sigue las pautas del género al poner en relación la *autobiografía* del testificante con la *historia* de su comunidad, de la cual éste se convierte en *representante* tanto en sentido de portavoz como de una *vida ejemplar* en la que se reflejan las de todos, el libro también nos introduce a la cosmología Yanomami para releer ambas tramas como apenas una parte de la red mucho más extensa y compleja de entes que forman el mundo-bosque. El texto, en otras palabras, entra y sale continuamente de mundos y de géneros ofreciéndonos (en tanto lectores blancos) la brújula de la primera persona autobiográfica y la del *Bildungsroman* como uno de sus ejes narrativos. Pero esta *formación* (que no es otra que la iniciación chamánica) también nos obliga una y otra vez a abandonar al *sujeto* producido por esa forma de textualidad para acompañar el viaje hacia un *otro* saber y hacia el mundo que ese saber abarca. Este

mundo habitado por los Yanomami es uno *humanizado* en su totalidad y donde —al inverso de las *ontologías objetivas* actuales que abogan por una agencialidad material por afuera de cualquier *correlación* con la mente humana (Harman, 2018, Meillassoux, 2010)—, la humanidad misma se extiende por toda la red viviente, como esencia compartida a través de sus encarnaciones contingentes. En palabras de Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro (2017): “La humanidad es consubstancial al mundo o, más bien, *objetivamente* “co-relacional” con el mundo, relacional *en tanto* mundo. No hay “correlación” entre epistemología y ontología, entre pensar y ser, sino inmanencia real entre existencia y experiencia” (p.76). Esta ontología amazónica, como veremos, conlleva no sólo una historiografía y una cosmo-política, sino también una epidemiología distinta de la occidental.

La caída del cielo es así un acto constante y frágil de equilibrio: por un lado, Kopenawa lleva adelante una lucha desesperada contra la *desimaginación* activa de los Yanomami por parte de la alianza extractivista entre gobiernos, capitales mineros e industria agro-ganaderil que los convierte, en la expresión de Rob Nixon (2011), en *deshabitantes virtuales* anticipando ya su eventual desaparición física. Y Kopenawa lo hace por medio de las únicas credenciales que un orden *geontológico* reconoce como válidas, según argumenta la antropóloga Elizabeth Povinelli: aun en un régimen gubernamental y acumulativo fundado en la extracción de materias primas como el actual, el *Animista* es merecedor de compensación en reconocimiento de que, para él, la materia tiene *otro valor* —esto es, re— y desconociendo en un mismo acto su disenso de la *doxa* fundante sobre la inercia, la cositud, de la materia, al reducir esa diferencia a un valor de equivalencia calculable. Cuanto mayor sea la creencia del *Animista* en la animación, o incluso en la divinidad, de la *materia prima*, mayor recompensa le corresponde en regalías. Kopenawa, así, reclama su derecho de audiencia precisamente porque, dice, ha visto en el trance chamánico como *las cosas* tienen alma: “Soy un chamán y veo todas esas cosas con el *yākoana* y soñando. Mis espíritus *xapiri* nunca se quedan quietos... A través de sus palabras, puedo entender todas las cosas del bosque” (Kopenawa, 2013, p.259). Pero ahí donde, para una soberanía extractivista fundada sobre “la separación fundamental entre la vida y la no vida” (Povinelly, 2016, p.35) se abre una necesidad de negociar con el otro *Animista* un valor de compensación, para Kopenawa, los mismos *espíritus* que animan a las cosas del bosque y así lo habilitan a tomar la palabra en su nombre, también lo *inhabilitan* a negociar su valor. Los *xapiri*, explica Kopenawa (2013), “constantemente hacen que las palabras crezcan en mí, palabras que se niegan a abrir nuestro bosque a los blancos” (p.259). Cambiando radicalmente los términos de conversación, Kopenawa exige que lo acompañemos hacia

otro régimen transnacional, donde en vez de *relativizar* —de poner en equivalencia— sus *creencias* respecto al orden imperante de la modernidad, lo primordial es el orden cósmico de *uhiri*, el mundo-bosque:

Todo lo que crece y se mueve en el bosque o bajo las aguas, así como todos los *xapiri* y los seres humanos, tiene un valor demasiado importante para la mercadería y el dinero de los blancos. Nada es lo suficientemente sólido como para restaurar el valor del bosque enfermo. Ninguna mercancía puede comprar a todos los seres humanos devorados por los humos epidémicos. Ningún dinero podrá devolver a los espíritus el valor de sus padres muertos. (Kopenawa, 2013, p.281)

El punto aquí no es tanto que no hay dinero que pueda devolver los muertos a la vida (y menos todavía los espíritus huérfanos de sus *padres* terrenales). El absurdo obvio de semejante ecuación, en cambio, apunta a un problema diferente y más sustancial: el de los límites de traducibilidad entre distintos órdenes del ser. Así, cuando Kopenawa dice: “Lo que llamamos *xawara* son el sarampión, la gripe, la malaria, la tuberculosis y todas esas otras enfermedades de los blancos que nos matan para devorar nuestra carne” (Kopenawa, 2013, p.291), no quiere sugerir apenas que *xawara* sea el nombre Yanomami para las enfermedades infecciosas traídas al bosque por los blancos, ni que sea la forma en que ellos *animan* lo que, en realidad, es obra de agentes virales y microbiológicos. Más bien, y aunque tenga plena conciencia de que una epidemia de sarampión que acabó con casi toda su familia fue el resultado de un caso de infección en una familia de misioneros, y su propio roce casi fatal con la tuberculosis el de la convivencia con una persona gravemente enferma en un puesto de la FUNAI, Kopenawa también insiste en que, en sueños, él ha visto:

la imagen de los seres epidémicos, los *xawarari*. Son los seres *t^hokori* de la tos, que nos cortan la garganta y el pecho, y los seres *xuukari* de la diarrea, que devoran nuestras tripas, pero también los seres *tuhrenari* de la náusea, los seres *waitarori* de la fetidez y los seres *hayakorari* de la debilidad. (2013, p.291)

Estos seres, que “se parecen a los blancos, con sus ropas, sus anteojos y sus sombreros y viven en casas rebosantes de mercancías y de comida como los campamentos de los *garimpeiros*” (2013, pp.291-92), viajan a bordo de los vehículos y a cuevas de las máquinas y las herramientas de estos, “vienen a instalarse en nuestras casas como huéspedes invisibles escoltando los objetos de los blancos” (2013, p.293).

Así como los *xapiri* —según explica Viveiros de Castro (2007) — no son representaciones, en su *verdadera* forma corporal humana, de los espíritus animales, sino *imágenes no representativas*, representantes *que no son representaciones* y que por ende apuntan hacia “la síntesis disyuntiva que conecta-separa lo actual y lo virtual, lo discreto y lo continuo” (2007, p.153), tampoco los *xawarari* encarnan la esencia del sarampión, la tuberculosis o la varicela. Más bien, apuntan hacia una zona de “síntesis

disyuntiva”, esto es, un área de indiscernibilidad que es accesible solo en el devenir-otro chamánico y donde se está librando la guerra cosmo-lógica, el choque entre fuerzas que, en otro orden, se manifiesta en forma de emergencias médicas. Ambos hechos son perfectamente *reales* dado que, para los Yanomami, en lugar de oposición entre apariencia y ser hay una relación de contigüidad, de comercio, entre ambos. En *La caída del cielo*, Kopenawa y Albert aspiran a un modo de *traducción cultural* que evite la lógica de equivalencia y en cambio abra un espacio de síntesis disyuntiva, como área de negociación y de transacciones a través de fronteras lingüísticas y ontológicas, que no es a fin de cuentas tan distinto del que los propios Yanomami están acostumbrados a atravesar en sus intercambios con diversas clases de alteridad —animal, material y espiritual— que los acompañan en el bosque. *La caída del cielo*, más que un testimonio o una autobiografía, es un tratado de cosmopolítica, un acto de diplomacia experimental que echa mano de la *piel de papel* para proponernos un pacto más radical y complejo que el cívico o el fotográfico, e incluso que la lucha enarbolada por Andujar y Albert por los derechos humanos de los indígenas.

Aun así, la decisión de Kopenawa de convertirse en *autor* y dirigirse a los blancos no deja de ser un reclamo de extrema emergencia: un acto desesperado. Kopenawa, según nos explica, está apostando todo lo que tiene al movilizar los *xapiri* que lo visitan en el trance, para construir con ellos una lengua nueva, un habla de sobrevivientes que podamos entender hasta quienes ya estamos habitando el afuera del mundo, el *inmundo*, en que estamos transformando sin darnos cuenta el propio mundo-bosque. Kopenawa tiene plena consciencia de que “hablarles a los blancos” (2013, p.299) implica un paradójico ejercicio de practicar, como diría Adorno, la verdad en la no-verdad. Si aprender el *hereamuu*, el buen habla, explica Kopenawa, entre los Yanomami es un aspecto central de la formación chamánica a lo largo de una vida, rememorando a través de los recuerdos transmitidos por los ancianos de la comunidad las historias de origen, el avance minero y la deforestación provocada por el avance de la frontera agrícola hizo que, “desde muy joven, (tuviera) que aprender a hablar frente a extraños” (Kopenawa, 2013, p.300). Así, antes de haber podido aprender las habilidades básicas y espirituales del *hereamuu* —antes de saber hablar a los suyos— Kopenawa ya se vio obligado a “hacer que (la gente blanca) escuche los pensamientos de los habitantes del bosque y les hable con firmeza hasta que la palabra llegue a sus mismas ciudades” (2013, p.307).

Hablar con blancos plantea un desafío extremo que sólo es concebible en una situación de emergencia, de amenaza terminal que pesa sobre el mundo. Es que, para hacer frente a la catástrofe, Kopenawa el chamán-intelectual ya no puede, como quienes lo han iniciado en ese arte, basarse en la autoridad de la experiencia acumulada que

orienta el discurso del *hereamuu*. Pero al mismo tiempo, para que su palabra sea persuasiva, tiene que echar mano de su poder espiritual aun enfrentando la novedad, lo radicalmente des-acostumbrado, como son las epidemias y la contaminación de los ríos. Para hablar de esto a propios y ajenos, tendrá que traducir y transformar un tipo de discurso basado en la repetición (o en la *recitación* de lo que han dicho y cantado otros chamanes) en una forma de anticipar lo aún por venir. La poética profética que bosqueja Kopenawa es, en realidad, nada menos que una teoría de *transculturación narrativa*, para tomar prestada la famosa expresión de Ángel Rama. Como Rama medio siglo antes, también Kopenawa reflexiona sobre la manera en que formas y matrices *tradicionales* de la narración permiten construir una visión del choque entre mundos que representa el avance de la frontera extractiva. Pero esta novedosa práctica transculturizadora, improvisada a costas de un momento de derrumbe existencial y ante la necesidad urgente de construir nuevas alianzas, también va más allá de las literaturas modernas que proporcionaban el *corpus* de la tesis ramaniana. Kopenawa y Albert, en vez de llevarla a un marco formal establecido, como el de la novela o la autobiografía, forjan a partir de la síntesis disyuntiva como modalidad preponderante de mediación un espacio enunciativo que se aproxima al de la propia práctica chamánica y así, abren un espacio donde la voz del pueblo Yanomami pueda ser escuchada aun por fuera de su marco de enunciación ancestral. Como explica Viveiros de Castro (2007):

Si el chamanismo es esencialmente una diplomacia cósmica dedicada a la traducción entre puntos de vista ontológicamente dispares, entonces el discurso de Kopenawa no es solo una narración construida con contenidos chamánicos particulares —es decir, los espíritus que los chamanes hacen hablar y actuar— sino que es, más bien, una *forma* chamánica en sí misma, un caso de chamanismo en acción, donde un chamán habla de espíritus a los blancos e igualmente de los blancos en base a espíritus, y ambas cosas a través de un intermediario blanco. (pp.144-145)

Lo que hemos empezado a pensar como un relato de sobrevida no es, entonces, sino esa novedosa construcción de un habla capaz de interpelar a un mismo tiempo a los blancos y a los *xapiri*: esto es, de reestablecer una lengua común que aún podría apartar la destrucción de todo que existe, la caída del cielo.

Como apuntan Danowski y Viveiros de Castro, el horizonte de finitud, de un tiempo que ya se desliza hacia su propia extinción, que hoy designamos con el nombre de Antropoceno, ya era moneda corriente entre los pueblos indígenas de las Américas, quienes “se hallaron convertidos en *humanos sin mundo*: náufragos, refugiados, inquilinos precarios en un mundo al que ya no pertenecían porque ya no podía pertenecerles. Y, sin embargo, *aconteció que muchos de ellos sobrevivieron*” (Danowski y Viveiros, 2016) (cursivas de los autores). Sobrevivir es aquí la paradójica condición de

perdurar cuando se ha acabado el mundo: es subsistir en el *inmundo* en condición de una vulnerabilidad extrema, de *vida precaria*, y esta condición exige la invención de nuevos lenguajes a fin de entrar en alianza con otros sobrevivientes. Como propone la antropóloga Anna Tsing Lowenhaupt, el arte de sobrevivir requiere de una actitud crítica y una voluntad transformadora de las relaciones con quienes se encuentran similarmente afligidos por la *precarización terrestre*:

El problema de la sobrevida precaria nos hace ver lo que está mal. La precariedad es un estado de reconocimiento de nuestra vulnerabilidad hacia otros... Si la supervivencia siempre requiere a otros, también es necesariamente sujeta a la indeterminación de las transformaciones del yo y de otros... La contaminación produce la diversidad. (Lowenhaupt, 2015, p.29)

Hacer danzar a Xawarari: transculturación y cosmo-política

Pero este bricolaje, recombinando vestigios y resquicios, que es el arte de la sobrevida en el inmundo, también requiere de un esfuerzo, literalmente, sobrehumano. Lo que empezamos a pensar como una epidemiología amazónica es, como ahora podemos comprender, ante todo un ejercicio complejísimo de transculturación narrativa: es encontrar un modo de representar la propia catástrofe en términos de la ontología Yanomami para la cual ésta constituye una amenaza no sólo física sino también, y sobre todo, cosmológica. Desde su mismo título, el texto de Kopenawa y Albert lanza una apuesta que no podría ser mayor: relatar la ruptura, y relatarla en los términos propios de un discurso chamánico, lo que equivale a reanudar la continuidad e integridad de ese discurso aun reconociendo lo profundo del corte espacio-temporal que debe confrontar. Ya no hay, dice Kopenawa (2013), sino sobrevivientes entre los suyos: “Hoy los pocos ancianos que quedan en las casas del Río Lobo d’Almada y en *Watoriki*, la casa de mi suegro donde vivo ahora, son sobrevivientes de... epidemias” (p.238). Pero aun así, volver a reanudar el relato de lo acontecido equivale a combatir sus efectos y así reconvertir en vida a la sobrevida, y en mundo al inmundo. La sanación y su relato son (o más bien serán, si en efecto se pueden alcanzar) una misma cosa.

De ahí que, desde los primeros momentos del texto, hay un intento por articular la historia clínica con la historia a secas, por reponer en relación al interior y exterior de cuerpos y acontecimientos como para volverlos nuevamente susceptibles a una analítica chamánica. Y el vehículo de esa articulación no es ni puede ser otro que el que media el *primer contacto* con los blancos: las mercaderías que, al cambiar de mano, también desencadenan la espiral de enfermedad y muerte que suceden a ese encuentro. Los ancianos, relata Kopenawa, una vez que habían superado el susto inicial ante la llegada de extraños peludos y malolientes, se sentían atraídos por sus herramientas de metal y

otros objetos relucientes (hasta entonces, los Yanomami solo habían podido obtener utensilios de metal a través del intercambio con pueblos vecinos de mayor proximidad al mundo blanco): “Una vez que obtenían las cosas preciosas y la comida que codiciaban, se enfermaban rápidamente y luego fallecían uno tras otro...Nuestros ancianos fueron cautivados por toda esa mercancía, y eso mató a cada uno de ellos” (Kopenawa, 2013, p.177). No se trata tanto de que la atracción que ejerce la mercancía sobre los Yanomami los hace entrar en relaciones peligrosas con los blancos contagiosos, sino más bien del propio poder de contagio que emana de estos bienes. Lo que causa el brote epidémico es el humo de las herramientas de metal, al que llamaron *poo pë wakëxi* y también aquél que emiten los textiles que empiezan a regalar los misioneros para que los Yanomami dejen de andar desnudos:

Estas son mercancías malignas tejidas muy lejos de aquí, en la tierra de los ancestros de los blancos, con el algodón de los árboles epidémicos, los *xawara hi* [...] Los objetos de los hombres blancos eran muy peligrosos para nuestros ancianos... Los interiores de sus cuerpos eran muy vulnerables al humo de todas esas mercancías. (Kopenawa, 2013,179)

Desde el principio, entonces, existe para Kopenawa una relación directa entre los objetos materiales que entran y rápidamente transforman al mundo social y económico del pueblo Yanomami y los entes invisibles que atacan sus cuerpos. Estos, los *xawarari*, son pensados como pertenecientes a un orden parecido al de los *xapiri* —las imágenes no representativas de los seres y fuerzas que pueblan el bosque— pero también como fundamentalmente diferentes de éstos. A partir de las primeras incursiones mineras en la región, además, Kopenawa empieza a explorar más sistemáticamente ese vínculo entre materialidad y enfermedad. Por un lado, los *xawarari* ahora empiezan a relacionarse de manera más clara con la creciente presencia de los blancos, con quienes mantienen una relación simbiótica (que los blancos, a diferencia del chamán, parecen ignorar ya que *no sueñan* y en consecuencia desconocen a las entidades espirituales que bailan en torno de ellos): esta vez —relata Kopenawa (2013) sobre los brotes epidémicos que suceden a la apertura del tramo perimetral norte de la Transamazónica— “los seres epidémicos *xawarari* simplemente acompañaban a las máquinas y los camiones de los forasteros al bosque. Estos seres malignos tienen la costumbre de seguir a los blancos adonde vayan, porque los blancos son sus suegros” (p.238). Su ambiente, el aura en donde viven y de donde salen a la noche en busca de la grasa humana que es su alimento, son:

los vapores de las máquinas y motores (que) son peligrosos para los habitantes del bosque. Estos también son humo de metal, humo tóxico. Nosotros nunca habíamos aspirado una cosa así hasta que llegaron los blancos. Somos otros. Nuestra carne no tiene la marca de vacunación, y no tenemos medicina para las epidemias *xawara*. (2013, p.238)

Los blancos —inmunes a la ferocidad de esos espíritus caníbales, devoradores de grasa humana, quienes habitan el aura de las mercancías y el humo tóxico de las máquinas— también se valen de su poder mortífero en su afán por extraer las cosas de la tierra. Poco después de haber encontrado por primera vez, dice Kopenawa (2013), “varios agujeros cavados en la arena de un lado al otro” (p.226) de una pequeña playa al borde de un *igarapé*, vestigios de una prospección aurífera, todos los habitantes de la casa grande de *Weriki sihipi u* empezaron a temblar de fiebre y, al poco tiempo, a morir uno tras otro, incluso quienes trataban de escapar de la aldea al bosque. “¿Qué vinieron a hacer los blancos...?” —se pregunta Kopenawa— “¿Es verdad que aquello que quemaron contaminó a la gente del río *Weripi sihipi u*?” (p.226).

Si las epidemias que suceden a los primeros encuentros con blancos y el trueque de bienes materiales dan lugar, entonces, a una crítica de la mercancía, la ola de enfermedades aun más tremenda que sigue al *boom* aurífero agrega a ésta una reflexión aguda sobre el nexo entre extractivismo y emergencia sanitaria. “Las cosas que los blancos se empeñan en extraer de las profundidades de la tierra” dice Kopenawa en el capítulo titulado “Oro canibal”:

los minerales y el petróleo, no son comidas. Son cosas malignas y peligrosas, saturadas con toses y fiebres [...] Los blancos, ignorantes de las palabras de nuestros *xapiri*, no saben que el bosque que ellos *excavan como armadillos gigantes*, es en realidad la piel de nuestro mundo, el revés del cielo anterior que había caído para dar origen a nuestro tiempo: Aquello que los blancos llaman “minerales” son los fragmentos del cielo, de la luna, del sol y las estrellas, que cayeron en el comienzo del tiempo. (Kopenawa, 2013, p.283) (Cursivas mías)

Son estos vestigios hostiles y todavía *calientes* de mundos anteriores que la tierra, las rocas y los árboles “mantienen en la frialdad del suelo... como un refrigerador gigante de vacunas” (Kopenawa, 2013, p.285). Solo el bosque con su sombra nos protege del peligro que emana de ese calor emitido por los restos del mundo anterior (que es extraño al nuestro tal y como el nuestro lo será para el próximo que surgirá tras la caída de nuestro cielo), de modo que, una vez que:

los blancos las arranquen del suelo, (las cosas malignas) ahuyentarán al viento fresco del bosque y quemarán a sus habitantes con sus vapores epidémicos. Ni los árboles ni los ríos, ni tampoco los *xapiri*, serán capaces ya de contener su calor. (2013, p.285)

Además, una vez que haya contagiado y exterminado a todos los seres del bosque, eventualmente el calor de los restos del cielo anterior se disipará, privando al suelo de la tibieza que necesitan las cosas vivas para rebrotar del desastre y, en cambio, arrastrando a los sobrevivientes restantes al submundo:

Al cavar tan profundo, los blancos eventualmente acabarán por arrancar hasta las raíces del cielo que también son mantenidas en su lugar por los metales [...] El

cielo se va romper una vez más y hasta el último de nosotros será aniquilado. (Kopenawa, 2013, p.287)

La epidemiología amazónica que viene bosquejando Kopenawa no se detiene, por tanto, en los límites del cuerpo y de la especie: epidemiología y ecología, cosas vivas y materialidades inertes, son inseparables unos de otros ya que, dice Kopenawa (2013), “las palabras de la “ecología” son nuestras palabras antiguas, las que Omama les dio a nuestros ancestros en el comienzo de los tiempos” (p.393). Kopenawa, como explica Peter Gow (2014), *sabe eso porque el bosque viene a su casa a contárselo*. En el trance chamánico:

las cosas no son el objeto del habla, las que hablan son ellas. El personaje principal de este libro es *uhiri*, “el bosque”, que no es, como Kopenawa deja bien claro, el equivalente Yanomami de nuestras nociones de naturaleza o de medio ambiente sino, en cambio, un mundo viviente para el pueblo Yanomami. (2014, p.305)

Por poder acceder al habla de las cosas, nosotros los chamanes —explica Kopenawa— también podemos ver en los humos y vapores que emanan de la mercadería y de los lugares invadidos por los mineros, las constructoras y las rutas, “la imagen de los seres epidémicos, los *xawarari*: estos seres malignos se parecen a los hombres blancos, con su ropa, sus anteojos y sus sombreros, pero ellos aparecen envueltos en humo denso y tienen dientes caninos muy largos y afilados” (Kopenawa, 2013, p.291). Los *xawarari*, como sus suegros los blancos, practican la acumulación: “viven en casas desbordadas de mercancía y de comida” (2013, p.292), y es por eso que las epidemias aparecen y prosperan en los grandes centros urbanos, ahí donde “los blancos hacen sus mercaderías y las acumulan. Su humo emana de esta mercancía y de las usinas donde se cocinan los minerales para producirla” (2013, p.292). De ahí, de los centros metropolitanos lejanos, los *xawarari*:

viajan siguiendo los pasos de los blancos, invisibles para nosotros, en sus barcos a motor, sus aviones y sus coches. Los grandes ríos, las rutas y las pistas de aterrizaje son sus caminos y sus puertas para entrar en la selva [...] La mercancía tiene el valor de la epidemia *xawara*. (2013, p.293)²

Kopenawa no quiere decir —o no quiere decir solamente— que el haber entrado en relaciones de intercambio con los blancos haya sido un negocio fáustico cuyo precio real fueron las epidemias. A lo que apunta, más bien, es que los *xawarari* son unos entes cuya sociabilidad es peligrosa y hasta mortífera para los Yanomami (aunque no para los blancos) porque está asociada intrínsecamente con un régimen de producción y convivencia extraño a los habitantes del bosque, tal y como los *xapiri* están en relación con los seres que habitan la selva. La mercancía es equivalente a *xawara* porque ambos nacen de una relación extractiva y objetivizante con la tierra y las cosas. De ahí, también,

que, por más que el trance chamánico le permite a Kopenawa reinsertar la experiencia disruptiva, catastrófica, de las epidemias en el conjunto de un discurso bien formado, un habla *hereamuu*, esa recuperación de soberanía narrativa, no asegura todavía la sanación: “La epidemia *xawara* es muy difícil de combatir porque es la huella de otras gentes. Ella no proviene de nuestro bosque. Sus seres malignos *xawarari* son más numerosos que los *garimpeiros* e incluso más que todos los hombres blancos” (Kopenawa, 2013, p.294). Siendo ontológicamente diferentes, los *xawarari* no responden al poder chamánico de invocación. Así, el único recurso es invocarlos en forma de *xapiri*, esto es, imaginar a las epidemias *como si fueran uno más de los seres del bosque*, con el efecto de que esta imagen híbrida (ese producto de un acto extremo de transculturación narrativa) pueda ser lanzada a combatir a las imágenes-espíritus foráneas y hostiles:

Cuando realmente hay demasiado peligro y tienen que salvar a su pueblo de la muerte, nuestros ancianos chamanes incluso hacen danzar a la propia imagen de la epidemia, que ellos también llaman *Xawarari a*. Es la imagen de la epidemia, pero una vez ella se ha vuelto un espíritu *xapiri*, ella lucha con coraje contra el humo peligroso del metal de los blancos y se junta a los espíritus *napënapëri* de nuestros ancestros en su combate contra éste. (Kopenawa, 2013, p.294)

Este pasaje también resume, en un momento autorreflexivo de alta complejidad, el propio procedimiento de *La caída del cielo*, texto que —como explica Albert en su posfacio— surgió de un proceso dialógico de encuentros, primero para grabar la voz de Kopenawa y luego para editar y organizar en conjunto el manuscrito, en el que también participaban otros interlocutores como el suegro y mentor chamánico de Davi, así como las voces de las *imágenes* de ancestros animales y otros seres cosmológicos que *habitan las casas* de ambos. De esta manera, propone Bruce Albert (2013), “nuestros intercambios (no fueron) meramente entrevistas etnográficas. Desde su punto de vista, nuestros intercambios eran, aunque sutilmente, polílogos chamánicos interculturales, alternando con sesiones tradicionales sobre los hombres blancos que mantenía con su suegro y otros chamanes de *Watoriki*” (p.448). El texto convoca, en otras palabras, tal y como lo hace el discurso de la cura chamánica, a una *junta médica* de interlocutores humanos y más-que-humanos de cuyo diálogo (que es un constante traducir del trance a la palabra y viceversa) surge el relato que vuelve a poner en orden y en continuidad narrativa a la comunidad revuelta de las cosas. Poner a danzar a la imagen de la epidemia, *Xawarari a*, no es otra cosa que ese enlazamiento de lo ajeno en la trama cosmológica Yanomami, haciéndola entrar y salir de esta (volverse *xapiri* al mismo tiempo que se la mantiene presente como otredad maligna o *humo de los metales*). Es lo que, a otro nivel, hace también el texto que leemos cuando va y viene del relato *autobiográfico* y cronológico a las enseñanzas cosmológicas, con el efecto de que las enfermedades

mantiene ahí una presencia doble —como síntoma corporal— aludido por su nombre clínico, y como imagen cosmológica, sometida a las reglas del discurso visionario del chamán hasta volverse finalmente uno más de sus espíritus danzantes, un *xapiri*.

Efectivamente, entonces, hay en esta *epidemiología amazónica* la propuesta de una cosmopolítica alternativa a la biopolítica que subyace aún en los retratos de Andujar. Como ésta, esa cosmopolítica interviene en los niveles del cuerpo y de la población, articulando a ambos, pero con la diferencia de que esa entrada y salida del cuerpo aquí está mediada por la visión y el relato (que es el análisis dialogado de ésta). Si la visión es inducida por la incorporación, a través del *yākoana* alucinógeno, de la *cosmopoliteia* de seres que conviven en el bosque con los Yanomami, su puesta en relato re-establece el *pacto cívico*, las relaciones diplomáticas entre todos estos entes, que es el resultado de la larga negociación que esta secuencia de visión-narrativización representa y en la que también se inscribe como un conjunto mucho más vasto y extendido. No es una política inmunitaria, aunque no rechaza las vacunas y los tratamientos médicos occidentales que, por el contrario, Kopenawa en su papel de activista y de funcionario de la FUNAI se ha empeñado constantemente en procurar y distribuir a la parte más extensa posible de su pueblo. En cambio, podríamos pensarla como biopolítica e incluso como geo- o cosmopolítica comunitaria que busca la sanación no al nivel del cuerpo humano individual ni tampoco como restringida a la comunidad de la casa grande o aldea, sino tratando de cicatrizar la herida cósmica que han dejado en la *communitas* del bosque la entrada de los blancos y del capitalismo extractivo. Es por eso, precisamente, que esta epidemiología amazónica ha podido entrar en diálogo con la medicina social y con una *política sanitaria* del tipo de las campañas de vacunación como las que ayudaron a propagar en su momento Claudia Andujar y Bruce Albert a través de la CCPY: vistos desde una perspectiva chamánica, ambas no son mutuamente exclusivas, siempre y cuando se encuentren articuladas en una misma práctica dialógica y militante. La actual situación de emergencia, con la rápida y mortal expansión del virus de COVID-19 en territorio Yanomami y otras tierras indígenas de la Amazonía así como el apoyo abierto del gobierno fascista brasileño a la expansión de las concesiones mineras y petroleras y a la ocupación de tierras por parte de consorcios agro-industriales transnacionales, solo refuerzan la necesidad urgente de estos diálogos y activismos.

Referencias.

¹ O, más bien, su primer resultado: el más reciente es el largometraje *A Última Floresta* (2021), co-escrito por Kopenawa con Luiz Bolognesi, que acaba de estrenarse en el festival de Berlín de este año.

² No deja de ser llamativo que las conclusiones de Kopenawa sobre la ecología social de las epidemias coinciden en un alto grado con las de la biología evolutiva de los patógenos llamados enfermedades masivas (*crowd diseases*) las cuales, a diferencia de las enfermedades crónicas, requieren para su proliferación la formación previa de poblaciones humanas densas y concentradas que solo empezó a darse con el auge de la agricultura y, más adelante, con la formación y el crecimiento de las ciudades como centros de comercio del *stock* acumulado. Como lo resume el zoólogo Jared Diamond (1997), si “el auge de la agricultura y ganadería fue una bonanza para nuestros microbios, aún más lo fue el de las ciudades, gracias al cual poblaciones humanas todavía más densamente concentradas se encontraban en condiciones sanitarias aún peores. Solo a principios del siglo veinte la población urbana europea había logrado volverse autosostenible: hasta entonces, era necesaria la inmigración constante de campesinos saludables para compensar las muertes imparable por enfermedades masivas de los moradores de ciudades. Otra bonanza fue la apertura de rutas comerciales globales que en la era de los romanos efectivamente había juntado a las poblaciones de Europa, Asia y África del Norte convirtiéndolas en un único y gigantesco campo de cría de microbios” (p.205). Efectivamente, gran parte de las epidemias surgen entonces del intercambio entre centros urbanos y periferias rurales y silvestres, por medio del intercambio de bienes que pone en contacto y en circulación a nuestros cuerpos anfitriones.

Bibliografía:

- Albert, B. (2013). How This Book Was Written, in: Kopenawa, D. & Albert, B. *The Falling Sky. Words of a Yanomami Shaman*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Albert, B. (2013). The Yanomami in Brazil, in: Kopenawa D. & Albert, B. *The Falling Sky. Words of a Yanomami Shaman*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Azoullay, A. (2008). *The Civil Contract of Photography*. New York: Zone Books.
- Danowski, D. & Viveiros de Castro, E. (2016). *The Ends of the World*. United Kingdom: Polity Press.
- Diamond, J. (1997). *Guns, Germs, and Steel. The Fates of Human Societies*. New York: Norton.
- Esposito, R. (2008) *Bíos. Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Foucault, M. (1997). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. México, DF: Siglo XXI.
- 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 & Bruce Albert. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4(2).
- Harman, G. (2018), *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. London: Penguin.
- Lowenhaupt, A. (2015). *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton: Princeton University Press.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Traducción de Elisabeth Falomir Archambault.
- Machado , A. (2020) *Xawara*. Tracing the Deadly Path of COVID-19 and

Government Negligence in the Yanomami Territory. *São Paulo: Instituto Socioambiental*. Recuperado de https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/nsa/arquivos/coy_ingles_r03_2020117.pdf

- Milhorance, F. (2021). Covid Deaths of Yanomami Children Fuel Fears for Brazil's indigenous Groups. *The Guardian*, 8 de febrero.
- Meillassoux, Q. (2010). *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. London: Continuum.
- Nixon, R. (2011). *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. (Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nogueira, T. (2018). *Claudia Andujar. A luta Yanomami*. Rio de Janeiro: Instituto Moreira Salles.
- Povinelli, E. (2016). *Geontologies. A Requiem to Late Liberalism* (Durham, NC: Duke University Press.
- Rama, Á. (2007). *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: El Andariego.
- Viveiros de Castro, E. (2007) "The Chrystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits". *Inner Asia* 9(2), 153-172.

Fecha de recepción: 16 de abril de 2021

Fecha de aceptación: 2 de junio de 2021



Licencia Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa)

: No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

