CUADERNOS
DE LITERATURA

Vol. 29
Publicación continua
2025

ISSN: 2346-1691 (En línea) | ISSN: 0122-8108 (Impreso)

Artículos

Teoría de Plantas y metafísica amazónica*

Plant Theory in Amazonian Literature

Juan Duchesne Winter [a]
Universidad de Pittsburgh, Estados Unidos
duchesne@pitt.edu
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0763-8205

DOI: https://doi.org/10.11144/Javeriana.cl29.tpma

Recibido: 16 diciembre 2023
Aceptado: 03 mayo 2024
Publicado: 11 septiembre 2025

Resumen:

En el presente artículo se discuten algunas divergencias importantes entre la teoría de plantas euro-norteamericana y el papel de las plantas en la cosmología indígena amazónica. El propósito no es plantear una oposición binaria entre occidente/no-occidente, sino diferencias básicas entre una metafísica cientificista y otra metafísica animista indígena que, de hecho, converge con variantes muy similares del pensamiento llamado "occidental".
Palabras clave: teoría de plantas, metafísica amazónica, pensamiento indígena, literatura indígena, fundamentalismo cientificista.

Abstract:

This paper discusses some important divergences between Euro-American plant theory and the role of plants in Amazonian indigenous cosmology. The purpose of it is not to posit a West/non-West binary opposition, but rather to stablish fundamental differences between a scientistic metaphysics and an indigenous animistic metaphysics that, in fact, converge with very similar variants of so-called "Western" thought.
Keywords: Plant Theory, Amazonian Metaphysics, Indigenous Thought, Indigenous Literature, Scientistic Fundamentalism.

Las plantas más allá de las plantas

En años recientes han brotado en los medios académicos euronorteamericanos una serie de publicaciones sobre el pensamiento vegetal que han llevado a la que ha sido, hasta hoy, la mayor apertura hacia horizontes previamente ignorados por el prolongado giro lingüístico, el cual ha cautivado, dentro de su burbuja, a las ciencias humanas y sociales desde el último tercio del siglo pasado hasta ahora. El giro lingüístico no solo posibilitó todo cuestionamiento de la realidad por casi cinco décadas con una fuerte interrogación sobre las condiciones de acceso a lo real, sino que siguió reduciendo la mayoría de las preguntas ontológicas a los procedimientos epistemológicos centrados en el hombre blanco moderno, concebido este como sujeto exclusivo del conocimiento (Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales* 95; *Comparative Metaphysics* 265), tal como ya lo hicieron el idealismo y el positivismo. Por otro lado, el llamado giro vegetal confiere nada menos que un nuevo horizonte cósmico a la interesante coreografía de "giros" (poscoloniales, corporales, afectivos, animales, ontológicos) que lo acompañan en el abandono, como en una procesión, de la burbuja epistemológica moderna. La panoplia del pensamiento vegetal en las humanidades está preparada para cubrir con todas sus raíces y brotes lo que previamente fue el parqueadero cuadriculado de las epistemologías antropocéntricas, entre ellas, el giro lingüístico y sus derivados estructuralistas y posestructuralistas.

El giro vegetal desborda el mercado académico y entra en la lista de *best sellers* internacionales, como es el caso de *The Hidden Life of Trees* (*La vida secreta de los árboles*), de Peter Wohlleben, traducido en cuestión de meses a varios idiomas. Pero entre tantos títulos fascinantes exhibidos en las mesas de las librerías y en sus catálogos *online*, llaman la atención aquellos que afectan explícitamente los campos cultural y literario, entre

Notas de autor

[a] Autor de correspondencia. Correo electrónico: duchesne@pitt.edu

ellos The Language of Plants: Science, Philosophy, Literature y *The Green Thread: Dialogues with the Vegetal World* , compilados por Mónica Gagliano, Patricia Vieira y John Ryan. Conviene leer estos dos volúmenes junto con el de Michael Marder, *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life* , dada la evidencia de que la labor pedagógica de Marder influye grandemente en ellos al vincular el pensamiento actual *sobre* las plantas y *de* las plantas con las disputas entre el posestructuralismo y lo que Marder llama la *metafísica* en el ámbito teórico occidental.

Para Marder, el pensamiento vegetal culmina el proyecto de "destrucción" de la metafísica occidental (Marder, *Plant-Thinking* 11), tal y como fue emprendido por Nietzsche y Heidegger, para después ser continuado por Jacques Derrida y otros. Con el propósito de romper el cerco del giro lingüístico, Marder adscribe la fenomenología de la planta a la deconstrucción derrideana que despoja de toda noción de primacía al lenguaje verbal humano y a cualquier oposición tajante entre lo humano y lo no-humano. De igual modo, Marder consigue postular lo que llama el *ser vegetal* como un no-sujeto, paradójico y subalterno, de la biosfera planetaria, animador de la deconstrucción permanente de la metafísica; es decir, un no-sujeto que recoge, con un guiño al ecomarxismo, la batuta abandonada por el sujeto imposiblemente universal y demasiado humano de la revolución.

Una tarea difícil, sin duda, pero Marder la acomete con rigurosa elegancia, si bien su fundamentalismo no es del todo convincente. En consecuencia, el autor asegura que "la liberación de las plantas es indispensable para la liberación humana" (*Plant-Thinking* 142). Las disquisiciones de Marder poseen la lucidez necesaria para visibilizar nuevos horizontes prometedores, pero no parecen sobrepasar completamente el lenguaje teórico (basado en nociones como *liberación*, *subalternidad*, *emancipación*, *utopía*, etc.), aunque por momentos traspase sus límites. Gracias a su trabajo es posible comprender la tendencia a desenvolver esta discusión exclusivamente dentro de un determinado repertorio modernista, mientras que el conocimiento *de* las plantas (detentado por ellas mismas) indica claramente que, para acceder a su perspectiva cósmica, es necesario mirar más allá de las rencillas familiares de la teoría.[1] Entonces, se torna indispensable apuntar al amplio horizonte de estos seres vegetales y ancestrales que se mezclan con la luz sideral para sostener casi toda la vida en el planeta.

Ese es el tipo de atención ejercida por el maravilloso libro de Emanuele Coccia, L*a vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*, que no pretende destruir o deconstruir la metafísica tal como lo hace Marder, sino asumir ciertos registros cósmicos de la antigua tradición filosófica y mezclarlos con los hallazgos de la ciencia actual. Emanuele Coccia no pretende "matar al padre" (en el sentido de la tradición moderna de la sucesión intelectual), sino valerse de los abuelos. Se propone, más bien, acudir a la tradición metafísica sin vacilaciones y, como él mismo lo plantea, "refundar una cosmología —la única forma de filosofía que puede considerarse legítima"; una tarea que, a su juicio, debe "comenzar con la exploración de la vida de las plantas" (36). Esta perspectiva cosmológica, de inspiración metafísica, funciona, a efectos de este estudio, como vaso comunicante entre las expresiones del giro vegetal desarrolladas en los medios académicos euro-norteamericanos y la floreciente tradición nativa-vegetalista de Sudamérica. No es inesperado que un filósofo como Coccia, quien ha saciado su sed en el manantial premoderno, coincida con aquellos que asumen la extramodernidad. Coccia permite ver las profundas convergencias existentes entre tradiciones centrales del pensamiento occidental desmarcadas del fundamentalismo tanto modernista como cientificista y las tradiciones amerindias. Estas convergencias demuestran que hay mundos más allá de la modernidad, así como hay ciencias más allá del cientificismo positivista.

El pensamiento vegetal nativo-sudamericano está imbricado en la más densa, diversa y extensa concentración de vida vegetal del planeta: la cuenca amazónica. Allí, las plantas han sido las maestras de la vida y del pensamiento durante milenios para los seres humanos y no-humanos que, al unísono con las plantas, han creado la selva amazónica y *son*, con ellas, la propia Amazonía. Por eso, cualquier reflexión sobre el pensamiento vegetal que se refiera a la Amazonía debe abordar la tradición indígena ancestral que, junto con sus mitos, rituales, recolección de plantas, horticultura y experimentación visionaria, ha pensado y construido

esta selva. Esta tradición no tiene obligatoriamente por qué estar interesada en una "teoría sobre las plantas"; a menos que las plantas sean vistas como un paradigma cósmico de las relaciones de mutua implicación entre todo lo existente. Hablar de las plantas es hablar de los animales, los humanos, las bacterias, las estrellas, las ideas, las máquinas, las visiones, los mitos, y viceversa. Es por esto que resulta relevante poner en diálogo la densa red de implicaciones propias del vegetalismo.[2] De este modo, en este artículo se examina cómo la teoría de plantas euro-norteamericana difiere considerablemente del vegetalismo amerindio, más específicamente del vegetalismo amazónico, y la manera en la que algunas premisas de la teoría de plantas pudieran o no ser relevantes para este último.

En la Amazonía

Los estudios de plantas basados en la ciencia botánica han abierto un frente teórico en las humanidades más o menos paralelo al de los estudios animales fundamentados en la zoología. No hay nada malo en fundamentar una teoría humanística en la ciencia experimental, siempre que esa vinculación sea especulativa y no determinista. El interés de este artículo no es refutar la ciencia contemporánea invocada por la teoría de plantas (principalmente porque dicha ciencia parece estar a tono con una perspectiva animista en muchos casos), sino problematizar algunos supuestos de tal teoría derivados de su dependencia de la ciencia y señalar su divergencia especulativa frente al vegetalismo amazónico. Monica Gagliano, John C. Ryan y Patricia Vieira, los editores de *The Language of Plants: Science, Philosophy, Literature*, inician su introducción con la frase más apropiada que pudiera escribirse en un volumen dedicado a las plantas: "Las plantas son quizás la forma de vida más fundamental, proporcionan el sustento y permiten con ello la existencia de todos los animales, incluidos nosotros, los humanos" (p. vii); valdría la pena, sin embargo, matizar el "todos" con un "casi todos".

Antes de discutir los aspectos relevantes del volumen previamente mencionado, el cual fue elegido como referencia principal para el presente trabajo, [3] es importante detenerse en esta postulación *fundamentalista* del carácter *genésico* de las plantas y en otros dos argumentos que se derivan del mismo, habitualmente movilizados por la teoría de plantas en las humanidades. En primer lugar, muchos textos sobre la teoría de plantas contienen algún tipo de introducción o exordio que establece un punto de partida similar sobre el tema, en el que es posible, por ejemplo, confirmar algunos datos básicos. Por ejemplo, el hecho de que la atmósfera actual, con su 20,95 % de oxígeno, sostiene la combustión de nuestro metabolismo y el de miles de millones de criaturas aeróbicas, que fue creada hace cientos de millones de años y ha mantenido su composición gracias en gran parte a la actividad vegetal, marina y terrestre, y que transforma el dióxido de carbono en oxígeno. Los teóricos de plantas explican de una forma u otra que, además de crear la atmósfera, las plantas han jugado un papel fundamental en la creación de toda la biosfera, dado su papel insustituible en la conducción del ciclo hidrológico-climático (evaporación, condensación, precipitación, flujo, acumulación, absorción), el cual regula, entre otros factores, la temperatura, la humedad y la presión ambiental. De igual manera, las plantas participan en la organización de las actividades de acondicionamiento del suelo y del agua realizadas por innumerables especies de microorganismos, insectos y artrópodos, especialmente los relacionados con las raíces de las plantas.

Es necesario recordar que las plantas representan más del 99 % de la biomasa multicelular del planeta. En cierto modo, casi todos los demás seres vivos son parásitos de las plantas, en la medida en que se alimentan de otros seres vivos como parte de una cadena alimentaria que comienza con los consumidores de plantas, incluidos los omnívoros humanos. Sin embargo, también se ha dicho que las plantas, sin depredar a ningún otro ser viviente, se alimentan de la luz solar pura con la que, gracias a la fotosíntesis, metabolizan en la esencia de sus cuerpos el aire, el agua y algunas sustancias químicas tomadas del suelo, cuerpos que luego serán devorados o aprovechados de alguna manera por miles de millones de herbívoros y otros visitantes. Así pues, bienvenidos a la *Matriz vegetal* -como dicen en la película *The Matrix*- en la que todos vivimos, sin la cual no

habría vida, ni biosfera, ni la decisiva corteza terrestre, ni siquiera el color azul del cielo. Este argumento reposa sobre el rol fundacional que juegan los seres vegetales. Y es difícil negarles ese papel desde una perspectiva exclusivamente biológica. Pero, como se sostendrá más adelante, lo anterior no constituye en sí mismo un argumento inapelable para defender el *ser-planta* como paradigma central, y ni siquiera excepcional, en el campo de las humanidades.

En segundo lugar, otro argumento quizá más impresionante, pero menos conocido por el público no especializado, es el de las facultades perceptivas, afectivas e intelectivas de las plantas. La teoría de plantas encuentra aquí un apasionante apoyo científico. El breve libro de los botánicos italianos Stefano Mancuso y Alessandra Viola, *Brilliant Green: The Surprising History and Science of Plant Intelligence* (2015), dedica las páginas más elocuentes y accesibles de científicos experimentales consagradas a este tema. Existen ya líneas de investigación muy activas en la bioacústica de las plantas y en la neurociencia fitosemiótica que presentan evidencia de facultades perceptivas en las plantas, análogas a la vista, el olfato, el gusto, el tacto, el oído y quince sentidos más, incluyendo la detección de la humedad y la presión atmosférica, el gravitropismo, la percepción química, la percepción de la electricidad, la percepción de la temperatura y la propiocepción, entre otras (Mancuso y Viola 45-80; Karban 3-11; Chamovitz, *What a Plant Knows*; Trewavas 841). Todas estas facultades forman parte de la comunicación de las plantas, producidas principalmente por medios vasculares cuando es intrínseca (entre células y tejidos de la misma planta) o por sustancias químicas volátiles cuando es extrínseca (con otras plantas de la misma especie, plantas de otras especies y organismos no-vegetales). Tales facultades presuponen el autorreconocimiento, la autoafección, la filiación (reconocimiento de la descendencia y la ascendencia común), las alianzas intraespecies e interespecies, la hostilidad, la competencia, la cooperación y la simbiosis (Mancuso y Viola 94; Wohlleben 2-5, 15-18; Karban 11; Trewavas 841). Las plantas también registran la retención y la protensión de los acontecimientos, es decir, no se limitan sencillamente a preservar las huellas de los eventos pasados, sino que hacen inferencias futuras a partir de ellos; lo que supone una memoria activa (Trewavas, *Plant Behaviour and Intelligence* 841). Todo esto implica, por supuesto, la facultad de la inteligencia.

Reconocer la importancia de estos hallazgos permite refutar las rancias concepciones antropocéntricas y neurocéntricas que consideran que la inteligencia es exclusiva del ser humano (y, excepcionalmente, de algunos mamíferos y aves), confinándola únicamente a lo que ocurre en el cerebro. Dado el nivel de conocimiento actual, asumir que todo el pensamiento se origina solo en el interior del cráneo de un organismo individual es tan ingenuo como creer que los sonidos e imágenes transmitidos por un aparato electrónico (radio, televisión, teléfono celular) son generadas exclusivamente por ese aparato. El cerebro no deja de ser un órgano maravillosamente plástico e incomparable con cualquier aparato de este tipo, pero lo es precisamente por su capacidad de articularse a las vastas multiplicidades cósmicas junto las que cogenera el pensamiento en general.

La idea de que el cerebro y el sistema nervioso son órganos necesarios y suficientes de toda inteligencia es reconocida como *chovinismo cerebral* (Vertosick Jr. 5-8; Trewavas 201). No solo todas las especies de plantas y animales, sino también las células individuales, poseen redes inteligentes formadas por tejidos y moléculas distintas de las pertenecientes al cerebro o al sistema nervioso. En *Plant Behaviour and Intelligence*, Trewavas describe casos concretos de redes de proteínas operando en el agua estructurada de las arquitecturas de gel, en el interior de las células animales y vegetales, que toman decisiones y encuentran soluciones a los problemas. Estas operaciones se basan en la conmutación de encendido-apagado, en mecanismos que implican la lógica booleana, y hasta la confirmación de quórum en conjuntos de enzimas y proteínas ("asambleas moleculares") que dirimen entre sí si van a desencadenar o no una u otra reacción química. Con lo cual, se concluye que "la inteligencia es simplemente la capacidad de resolver problemas" (197). La extrapolación especulativa de Michael Marder es perfectamente congruente con esto cuando dice que "vivir ya es pensar" (*Plant-Thinking* 157); finalmente, que la inteligencia es inmanente a la vida en general:

> El inmanentismo de Spinoza invalida la diferencia absoluta (es decir, sustantiva) entre lo que piensa y lo que no piensa, en el sentido que separa la unidad del pensamiento presente en diferentes grados de claridad en los afectos y sus representaciones conscientes. (Marder, *Plant-Thinking* 157)

Una vez pueda ser superado el chovinismo cerebral y quede claro que la inteligencia es un efecto de red, multilocal, tanto individual como colectivo, en la que no solo interviene todo el cuerpo de un individuo humano, sino también las colectividades bióticas y abióticas humanas y no-humanas dentro de multiplicidades estructuradas que podemos concebir como "ecologías de la mente" (Bateson, *Steps to an ecology*; Vertosick Jr., *The genius within*; Kohn 1-26 ; Nealon ix-xvi), entonces, será posible reconocer lo evidente: las plantas tienen inteligencia. Todas estas afirmaciones son auténticas y bien recibidas, por lo que debe ser motivo de celebración que la ciencia experimental actual esté por fin explícitamente en sintonía con el animismo que ellas implican, pero ello no es suficiente motivo para erigir el pensamiento vegetal por sí mismo como el nuevo modelo universal de pensamiento. Las afirmaciones científicas sobre las propiedades de las plantas no pueden simplemente proyectarse en los ámbitos de valor de las ciencias humanas sin caer en enfoques reduccionistas.

El otro argumento notable de la teoría de plantas que vale la pena cuestionar es un corolario directo de los anteriores. Consiste en que, dado su papel fundacional y genésico en la vida planetaria y dadas sus poderosas facultades perceptivas, comunicativas e intelectivas, las plantas deberían ser reivindicadas como seres favorablemente comparados, no solo con los animales, sino también con los humanos. Esta cuestionable equiparación supone concebir la vida vegetal como un paradigma ético y postular a las plantas como entidades subalternas que, gracias a su potencial afectivo universal, pudiesen, de alguna manera, ser erigidas o erigirse a sí mismas por sobre su estatus actual de seres oprimidos y marginalizados (abocados a liberarse). De este modo, lo vegetal jugaría un papel central y redentor en el marco de una transformación presuntamente emancipatoria de la humanidad y de la *polis* multiespecie en general. Este es un principio fundamentalista de lo que se llamaría el utopismo botánico, óptimamente expresado por Michael Marder (*Plant-Thinking* 33, 135, 142, 149, 185-186).

De forma que se cuenta con tres grandes argumentos rebatibles para postular a las plantas como protagonistas universales del eudemonismo humanístico: (1) su biogénesis fundacional; (2) sus facultades intelectivas y afectivas, y (3) su potencial para contribuir a algún tipo de emancipación universal. Estas tres afirmaciones inciden en importantes divergencias entre la teoría de plantas euro-norteamericana y el vegetalismo amerindio que se desarrolla en este artículo para complicar la discusión de forma fructífera. Es posible detectar en dichos argumentos una triple unción de las plantas que reitera claramente un fundamentalismo bienpensante salvacionista, liberacionista y utópico de la teoría moderna actualmente dominante en las humanidades:

a) *Biogénesis*: las plantas son identificadas como las generadoras fundamentales de *valor-vida*, es decir, sustituyen aquí al productor universal de todo valor postulado en cierta instancia por Marx (el proletariado), que está alienado de su poder singular por una entidad parásita y tiene todavía que adquirir una conciencia propia de su poder con el fin de ocupar la posición de modelo universal que merece. Los teóricos de las plantas actúan entonces como representantes de esa conciencia no expresada, pero contenida en el propio *silencio de las plantas*.
b) *Conciencia colectiva*: como seres inteligentes, las plantas son modelos de una nueva subjetividad colectiva (paradójicamente encarnada como un no-sujeto) a la espera de ser empoderada (paradójicamente rechazando la pulsión del poder) para transfigurar, de alguna manera la conciencia social y derrocar al usurpador antropocéntrico.
c) *Potencial universal*: las plantas son la encarnación esencial del vivir por sí mismas y, por tanto, de la vida en general, por lo que no solo buscan su "liberación vegetal" específica, sino la emancipación universal de todas las formas de vida.

Esta es mi conceptualización y caracterización en parte paródica de la teoría de plantas euro-norteamericana en su expresión más ambiciosa (Nealon 91). Pero el propósito del tono de este ejercicio es traer a primer plano la homología subyacente en la teoría de plantas con el concepto hegeliano-marxista del sujeto emancipador como sujeto dialéctico del tiempo.

El pensamiento amazónico: más allá de las plantas

A diferencia de la teoría de plantas euro-norteamericana, el vegetalismo amazónico es un modo especulativo de pensamiento vegetal que no se fundamenta en el tipo de ciencia experimental prevaleciente, identificada casi unánimemente con la modernidad, aunque comparta con ella aspectos realistas que pueden ayudar a desafiar las constricciones de esa *cierta* modernidad seducida por nuestra exhausta civilización agroindustrial. Este realismo amazónico discrepa del sesgo eudemónico de la teoría contemporánea en las humanidades. De este modo, el vegetalismo amazónico elude el tiempo dialéctico de la liberación del sujeto, de la emancipación, de la salvación y de la compulsión de teorizar en ese sentido. La biogénesis fundacional de las plantas y su tremendo poder intelectivo-afectivo frente a la plétora de seres dependientes de una u otra forma de su singular modo de vida son hechos reconocidos desde hace milenios hasta nuestros días por las tradiciones amerindias y otras tradiciones en sus áreas de influencia. Lo más importante en ese contexto no son específicamente las teorías *sobre* las plantas que puedan o no exponer estas sociedades en un plano discursivo, sino su actualización constante de una relación con las plantas vivida a diario en los más diversos actos individuales y colectivos.

En la tradición amerindia, las plantas no son concebidas como el cumplimiento de una eudemonía inherente a ellas, como, por ejemplo, *alcanzar* el presunto poder emancipador universal de un proyecto de existencia a través de la movilización ético-política generalizada, como propone Michael Marder en *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*. Por el contrario, los amazónicos piensan *con* las plantas, pero no piensan *en ellas* para hallar un futuro; ni siquiera para hallar uno mejor al ofrecido por el anticipado colapso ecológico global. En el contexto amazónico, las plantas son maestras ancestrales que remiten a otra realidad del tiempo, uno ontológicamente anterior a la secuencia unidireccional pasado-presente-futuro. Ellas enseñan a salir de ese marco lineal-temporal. Incluso, los amazónicos tienen en cuenta que las plantas son un *phármakon*: "Lo que te cura puede también matarte". Desde la perspectiva amazónica, las plantas no son profetas del juicio universal, sino entidades singulares portadoras de remedios, de múltiples enseñanzas y de vínculos asistenciales gracias a sus innumerables conexiones cósmicas extendidas por todo el inframundo, el mundo ordinario y el supramundo. También son portadoras de venenos, amenazas, peligros y calamidades cuando no actúan como aliadas, sino como enemigas. Las plantas no expresan un ideal ético, ni un *summum bonum* —"el bien máximo" ., pero tienen conexiones increíblemente extensas con casi todo, desde las estrellas hasta la formación de la tierra, pasando por la respiración, la nutrición, la semiosis, el lenguaje, la cultura, el pensamiento y la espiritualidad. [4]

Por lo tanto, en la cosmopolítica amerindia, y, más concretamente, en la región amazónica, aunque la biogénesis es muy importante como proceso fisiológico de la vida (de dar a luz, de dar alimento) no otorga necesariamente a la planta, o a cualquier otro ser, una prioridad ontológica; no implica preeminencia o intensidad absoluta como un existente o como un agente en el mundo. El mito amerindio tiene poco en común con la filosofía de la Madre naturaleza o filosofía de la naturaleza (*Naturphilosophie*). En un episodio mítico del pueblo Desana, en el río Uaupés,[5] traducido y recopilado por los curanderos desana, Kumu y Kenhiri, en el volumen *Antes o Mundo Não Existia* [*Antes el mundo no existía*], el primer ser humano llega a existir sin ser precedido por un mundo natural, es decir, sin ser anticipado por una naturaleza prehumana o no-humana. Este primer ser humano es una mujer, llamada Yebo, que se crea a sí misma y luego crea a otras personas transformadoras. Ella no empieza a existir a causa de ninguna acción biológica, natural o sobrenatural ni

crea la larga sucesión de "primeros seres" por medios biológicos, es decir, dándoles a luz. Para crearse a sí misma y todo lo demás, Yebo usa seis objetos de la vida cotidiana que existían antes que ella y antes que el mundo natural: bancos, cuencos o calabazas, *mambe* (coca tostada y pulverizada), *casabe* (alimento de yuca exprimida y luego cocida), cigarros de tabaco y portadores de cigarros. Nótese que, aunque estos objetos son por definición productos fabricados con plantas, aquí ellos aparecen, paradójicamente, antes de la creación de las plantas. El producto fabricado con la planta antecede a esa misma planta que la teoría de plantas euro-norteamericana señala enfáticamente como la fuente original de la que surgen estos objetos y el mundo casi entero en su conjunto. Es, de hecho, con estos productos vegetales, que la primera mujer crea el propio mundo vegetal, invirtiendo así el tiempo lineal y la causalidad.

En la tradición mitológica amerindia no se concede ninguna preeminencia absoluta a entidades concebidas como "naturales" en oposición a otras "no naturales", porque la naturaleza no precede necesariamente a la cultura, dado que es solo un aspecto de ésta. Ni la biogénesis ni ningún otro presunto nacimiento "natural", respecto a una procreación "no natural" o artificial, podría otorgar prioridad ontológica. La todopoderosa plasticidad del tiempo en el mito tradicional lo demuestra muy bien. Tal como muchos mitos amerindios lo ejemplifican, el pensamiento no es una actividad exclusiva del llamado sujeto pensante, sino un efecto del territorio en el que ese sujeto participa junto con otros agentes/actores que constituyen y *son*, ellos mismos, el territorio. El pensamiento es una fuerza material poderosa pero sutil generada y estructurada por las redes constitutivas de un determinado territorio.

A propósito de esto, Deleuze y Guattari plantean una noción de territorio muy similar, incluso, Eduardo Viveiros de Castro (2010) ha estudiado la influencia del pensamiento amerindio en sus obras. Jeffrey Nealon (96-100) recurre a ambos autores para argumentar que las plantas son importantes por la intensidad con la que sus flujos trascienden el organismo y crean territorios como redes multiespecies inteligentes que van más allá de la división orgánica/inorgánica. En la colección de mitos del pueblo yekuana, titulada *Watunna, un ciclo de creación en el Orinoco*, una persona llamada Wanadi, quien el propio mito asegura que no es más que un hombre, crea el mundo sentándose en un banco chamánico, pensando, cantando, tocando su maraca y fumando tabaco; en el proceso también crea a su propia madre, obviando tanto la ontogénesis orgánica como la filogénesis. Lo que da origen a todo es el flujo rizomático orgánico/inorgánico de pensar-actuar a través de agentes heterogéneos: banco de chamán, maraca y tabaco (todos elaborados con plantas incluso antes de que ellas existieran), lenguaje, música y cuerpo humano. Tanto la plasticidad del tiempo causal como la evidente agencia antropomórfica en estos mitos serán analizados más adelante.

En cuanto a la inteligencia de las plantas, hay que tener en cuenta que en el contexto del pensamiento amazónico lo que prevalece es una concepción animista que atribuye, potencialmente, no solo inteligencia, sino también la condición de persona a casi cualquier ser. Tal animismo no es tan próximo a la tradición teórica panpsiquista del Viejo Mundo como podría serlo la teoría de plantas euro-norteamericana. El animismo amazónico, por ejemplo, reconoce que casi cualquier ser tiene el potencial de actuar como una persona inteligente y sintiente, como un sujeto humano, pero tal capacidad es relacional y no depende necesariamente de capacidades biológicas inherentes; depende de la perspectiva de cada ser respecto a los otros y de la perspectiva de los otros con respecto a este (Viveiros de Castro, *The Relative Native* 197-198). Por lo tanto, una planta, como cualquier otra entidad viviente o no-viviente, puede ocupar la posición equivalente a la de un ser humano, dependiendo de la perspectiva que le corresponda en una determinada relación. Lo que hace esto posible, además, no es un conjunto de propiedades biológicas o psíquicas verificadas empíricamente, sino los vínculos cósmicos que conectan a las plantas con ciertos seres transformadores. Las demostraciones empíricas de las ciencias biológicas sobre las capacidades perceptivas, comunicativas e intelectivas de las plantas (y de los animales) no determinan la relevancia conceptual y práctica de esta dinámica relacional para quienes viven y piensan de esa manera. Las vidas de las plantas importan, en suma, por la incomparable *persona* espiritual que es consustancial a sus múltiples conexiones con lo que Favaron llama los "mundos suprasensibles" (Favaron, *Las visiones y los mundos*). Dentro de este perspectivismo, en lugar de una ética hacia las plantas y los animales

tal cual la proponen la teoría de plantas y la teoría animal (Marder, *Plant-Thinking* 179-188; Wolfe 84-86), lo exigido aquí es una sensibilidad práctica y situacional que responda a las coyunturas particulares de diferentes perspectivas.

Otra sutileza que el pensamiento amazónico aporta a este debate es que no asigna necesariamente una posición humana, sintiente e inteligente a cada individuo animal o vegetal (o también a seres abióticos u otros), como sí tienden a hacerlo algunas concepciones panpsiquistas del Viejo Mundo, sino que antropologiza a las entidades espirituales colectivas que actúan como *persona* de cada ser genérico o conjunto de ellos; esto, teniendo en cuenta que en el contexto del pensamiento amerindio el término "espiritual" representa unos factores que responden a un presunto régimen de invisibilidad, no necesariamente inmaterial (Perrin, *Los practicantes del sueño*). Estas entidades espirituales o seres transformadores se llaman dueños y actúan como la personificación singular y concreta de los tipos de plantas, animales y otros seres que ellos hipostasían. Cualquiera que haya hablado con indígenas cazadores y horticultores lo comprenderá de inmediato. La tradición oral indígena emplea palabras que usualmente se traducen en las lenguas europeas como dueños, amos, guardianes, maestros o madres de ciertas especies de plantas y animales (que no siempre corresponden con la taxonomía occidental). Pedro Favaron sugiere que el equivalente francés, *maître*, se aproxima mejor al concepto amazónico, dada su doble acepción de dueño y maestro. Como explica Viveiros de Castro:

> Estos espíritus maestros, claramente dotados de un tipo de intencionalidad-agencia análoga a la de los humanos, funcionan como hipóstasis de las especies animales con las que se asocian, creando así un campo intersubjetivo para las relaciones humano-animales, incluso cuando los animales empíricos no están espiritualizados. (Viveiros de Castro, *The Relative Native* 204)

Puede que no sea, de hecho, del todo exacto simplemente decir que los pueblos indígenas ven a todos los animales y a las plantas como personas. La personificación directa de todas y cada una de las plantas o animales no prevalece, necesariamente, en situaciones que van más allá de la relación dueño-animal (Costa, *The Owners of Kinship*); a menudo, el ser colectivo de una especie particular es efectuado y singularizado a través de la persona del espíritu maestro. Hay aquí una oscilación fractal entre el espíritu maestro personificando una especie y el espécimen individual en sí mismo.

La literatura mítica retrata ampliamente estas relaciones de personificación fractal de las plantas, los animales y otros fenómenos. En la mayoría de los mitos, cuando las personas "hablan con los animales", puede presumirse que ellas se dirigen o interactúan con el espíritu maestro de esa especie en particular y no con la planta o el animal individual con el que están tratando. En ciertas ocasiones, el individuo animal o planta es nombrado por su espíritu maestro en tercera persona de manera alusiva (empleando, por ejemplo, figuras poéticas). [6] Un espécimen individual será interpelado con las imitaciones propias de sus sonidos animales y no necesariamente con el lenguaje humano, pero suele emplearse el lenguaje humano para hablar con los espíritus maestros. El aspecto físico-corporal de estos dueños es generalmente antropomórfico, y una de sus funciones más importantes es mantener el equilibrio demográfico de las especies de plantas y animales que ellos personifican, negociando con los humanos una depredación moderada. Los espíritus maestros conceden o niegan el permiso para recolectar, cultivar, cazar o pescar animales y plantas. Además, son capaces de castigar a los depredadores humanos excesivos que amenazan el equilibrio ecológico (Favaron 51, 55, 63, 71, 74-75).

El tropo de la personificación en el lenguaje literario y cotidiano promulga el animismo como una operación ontológica práctica, como una presunción metodológica *de facto* que frecuentemente caracteriza las interacciones humanas y no-humanas. Dicho recurso no es exclusivo de las tradiciones indígenas no occidentales. Theresa M. Kelly, en *Clandestine Marriage: Botany and Romantic Culture* , analiza, por ejemplo, el amplio e intensivo recurso de la personificación presente en la "clandestina" unión literaria y artística entre los románticos y las plantas. La autora rastrea lo que podría caracterizarse aquí como una oscilación *fractal*

(especialmente en el dibujo y la pintura) entre la personificación del espécimen individual de la planta frente a la de la especie como tal. De este modo, las especies-personas promulgan devenires.

Resulta apropiado especular que la representación oscilante entre el individuo y la colectividad es congruente con el hecho de que la inteligencia (implícita en toda personificación) es un efecto de red que se produce dentro y fuera entre las células, los tejidos, los órganos, los individuos y las especies, a niveles orgánicos e inorgánicos (Vertosick Jr., *The Genius Within*). Esto podría estar relacionado con los diversos "pequeños yo" descritos por Deleuze y Guattari (Nealon 99), a través de los cuales la *persona* individual tiende constantemente a devenir imperceptible gracias a su multiplicación proliferante. Entonces, la persona espiritual, entendida como una multiplicidad que responde a un presunto régimen de invisibilidad, es congruente con el concepto deleuziano de *devenir-imperceptible*. Desde esta perspectiva, la personificación puede funcionar más como un concepto que como una figura retórica.

Un episodio del volumen *Watunna, un ciclo de creación en el Orinoco, el ciclo mítico del pueblo yekuana*, del antropólogo Jean-Marc de Civrieux, puede resultar más útil que la explicación abstracta dada líneas atrás para la comprensión de la compleja oscilación perspectivista entre lo humano y lo no-humano que se aplica a las relaciones con las plantas, los animales y otros existentes orgánicos e inorgánicos. El pasaje cuenta cómo Wanadi conoce a Kaweshawa, su futura esposa:

> *Wanadi* vivía en casa de *Wade*. Salió a pescar de madrugada en el río *Kunukunuma*, llegó al raudal *Tukudi* y lanzó al agua su guaral *Kurahua* y su anzuelo. Pescó una criatura que vivía en el agua. Bajo el agua, tenía forma de pez, fuera del agua, era como una mujer bonita. *Wanadi* no la veía como pez, sino como mujer. —Me gusta— pensó —me voy a casar— luego, la soltó.
>
> —No pediste permiso —dijo la mujer— no se puede pescar aquí sin mi permiso.
>
> —¿Cuál es tu nombre? ¿Dónde está tu casa?
>
> —*Kaweshawa* es mi nombre. Mi padre es dueño de los peces. Vivo dentro del río, en el raudal *Karusuña*; es un pueblo profundo, el de mi padre.
>
> Wanadi trata de agarrarla, se desliza entre sus manos, se esconde en el agua, más lejos sale otra vez.
>
> Wanadi se ríe, la persigue, ella escapa. Él se cansa, se sienta en cuclillas. *Kaweshawa* sigue jugando; se esconde en el río como pez, sale como mujer, se esconde otra vez.
>
> *Kaweshawa* dice: —Sal de la tierra; sígueme a casa de mi padre.
>
> Wanadi y Kaweshawa practican el juego común entre los enamorados yekuana de tirar y soltar el collar de ella; Wanadi pierde finalmente el equilibrio y cae al agua.
>
> —Suéltame —dijo *Wanadi*— no soy pez, aquí no puedo respirar. —Miró otra vez a *Kaweshawa*, la vio como pez, porque estaba dentro del rio.
>
> —No temas nada, ahora verás a mi pueblo con los ojos de los peces.
>
> Escupió unas hierbas sobre *Wanadi*, él dejó de ver el agua como la ve la gente y pudo respirar. En el fondo del río, vio a los pueblos de peces y de *Mawadi* con sus casas y conucos. (De Civrieux 56-57)

Las relaciones con los espíritus maestros de las plantas pueden ser bastante similares a las presentes en el pasaje anterior. Para los yekuana, estas narraciones no son producto de la fantasía ni de la magia, sino un hecho real. Los protagonistas de este mito son Wanadi y Kaweshawa, ancestros que son personas transformadoras de un tiempo-espacio primario caracterizado por una plasticidad causal extrema. Pero su modo de existencia está completamente implicado en la subsistencia secundaria de la vida cotidiana.

En su brillante autobiografía, *The Falling Sky*, escrita con Bruce Albert, el chamán yanomami Davi Kopenawa cuenta una historia similar que involucra a su propio suegro cuando era un joven aspirante a chamán. Una mujer-pez, de rasgos proteicos, lo seduce, lo lleva al río y de ahí lo conduce a la casa submarina y redonda donde esta ella vive con su familia y su padre, el espíritu maestro de los seres acuáticos. Semejante a lo

que Kaweshawa hizo con Wanadi en el episodio anterior, la mujer unta los ojos del joven con hierbas para que ajusten sus sentidos al modo perspectivista antropomórfico que le permitirá percibir a la gente del agua tal y como ellos se perciben a sí mismos, es decir, como humanos. Al llegar a la casa familiar, la mujer esconde su captura humana en una hamaca, asistida por la complicidad de sus hermanas, para que su padre, que aún no percibe al potencial marido de sus hijas como humano, no se lo coma. La prueba del joven aspirante a chamán consiste en aprender de memoria las detalladas y complejas lecciones de ciencia chamánica dictadas por el padre de las doncellas, mientras que él, sin que el padre lo alcance a ver, le hace el amor a las hijas que están ya en edad de contraer matrimonio. Obviamente, el joven apenas puede oír lo que dicta el padre de sus afanadas seductoras. La misma secuencia de actos se repite cada noche durante varios meses, hasta que el muchacho se gradúa finalmente de chamán.

En este espacio-tiempo primario priman las relaciones multiespecies, la interconexión orgánico-inorgánica (humanos-peces-hierbas-agua) y el traspaso directo de conocimientos (sexo-palabras: el conocimiento se adquiere mediante la copula con las descendientes del maestro, mientras este dicta una lección prácticamente inaudible).[7] Para la *mitofísica* amerindia los anteriores acontecimientos son entendidos por los destinatarios del mito como hechos reales (Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales*), es decir, no son ficción ni performance en el sentido occidental. Evidentemente, no son recibidos como reales dentro de la burbuja del sentido común de la sociedad agroindustrial moderna y la física newtoniana, de la cual tampoco pueden salirse los investigadores académicos. Esta cuestión será retomada más adelante.

Los relatos de hombres seducidos por una mujer pez, o de mujeres seducidas por hombres pez y arrastradas al mundo acuático, abundan en los mitos amazónicos. Al igual que en los mitos yekuana y yanomami anteriormente mencionados, las plantas desempeñan un papel fundamental en estos sucesos. Los enamorados untan los ojos de sus posibles amantes con hierbas especiales que transforman totalmente su perspectiva: estos seductores, de repente, además de adquirir forma antropomórfica, confiesan que son humanos y que pertenecen a una familia y una tribu humanas, llevándose a la persona seducida a su presunto hábitat acuático. Pero aparecen en una dimensión muy distinta donde el agua se siente como el aire, pues puede respirarse, y hay casas adecuadas con hermosos jardines bajo la superficie del río. En resumen, es una dimensión donde el mundo acuático refleja el mundo de la tierra. Las plantas, por lo tanto, son aquí poderosas transformadoras ontológicas que, en la medida en que cambian todo el entorno, pueden ayudar a transformar lo que otros seres realmente son, es decir que poseen otra perspectiva dado que devienen otros.

Pero el hecho de que las plantas sean partícipes ineludibles de casi todos los acontecimientos que tienen lugar en una selva tropical como el Amazonas, y que sean además un fondo activo de casi todos los relatos posibles, no las convierte necesariamente en las protagonistas de todos los mitos, como se podría suponer. Además, en los mitos en los que ellas son personajes centrales, las plantas *son* también otros seres, cambian de forma hasta el punto de no quedar claro si fueron plantas en un primer momento, pues no remiten a un ser-planta originario. Una lectura detallada y comparativa de los mitos amazónicos demostrará también que las plantas no son los únicos seres transformadores; el cambio de forma parece ser una facultad distribuida universalmente que está vinculada más con el pensar-actuar antropomórfico que con las propiedades fitológicas o zoológicas de cada especie.

Por otro lado, tomando el mito shipibo como ejemplo representativo de lo que es uno de los modelos más completos de la cosmología amazónica propuestos hasta ahora, Peter G. Roe afirma que "uno se enfrenta a una plétora de figuras equivalentes de planta-animal-hombre-animal que pueblan un cosmos indiferenciado, que a su vez expresa la dinámica de la fisiología no-humana, (muerte y reproducción de la vida) también compartida por todas las formas de vida sintiente" (Roe 280). Roe plantea el proverbial modelo orgánico del "cigoto cósmico, el óvulo fecundado, la máquina biológica de movimiento perpetuo de vasto sentido pansexual articulado por dualidad masculino-femenino" (Roe 280). Para ampliar el alcance del modelo de Roe más allá de su visión estrictamente biológica y orgánica, es necesario enfatizar que las plantas, los animales y los hombres-animales (así como los *hombres-plantas*) sí son intercambiables (aunque no siempre equivalentes)

en secuencias proteicas de metamorfosis reversibles, pero esta proliferante transformación también incluye a los seres no orgánicos (como los ríos, las montañas, los vientos, el fuego, los truenos, los relámpagos, la lluvia, el arco iris, el sol, la luna, las estrellas) y los artefactos hechos por el hombre y la mujer, tal como se evidencia en la mitografía de los pueblos amazónicos. Las interacciones antropomórficas masculino-femenino son acciones universales de formación de vida, pero no son necesariamente acciones bióticas ni orgánicamente sexuales. Este punto es ilustrado en el mito yekuana, en el que Wanadi crea tanto el mundo de la tierra como a su propia madre, sentado en un banco chamánico, tocando su maraca, cantando, fumando tabaco y pensando.

El episodio que describe el nacimiento de Wanadi a partir del pensamiento de su padre el Sol es un ejemplo de lo anterior. Aunque Wanadi aún no tiene madre, de una forma u otra nace con una placenta. Cuando esta es enterrada en la tierra, de ella nace su hermano Odosha, un malvado absoluto que se convierte en la némesis de Wanadi. Es interesante descubrir que el hermano nacido de un vínculo orgánico con la proverbial madre tierra se convierte en quien finalmente se alía con los colonizadores españoles, considerados estos últimos como la "gente de Odosha". Como puede constatarse en esta mitografía, la reproducción inorgánica y abiótica de la vida está muy extendida en el pensamiento amazónico.

Otro caso representativo es el nacimiento de Kuwai (Yurupari). En la versión baniwa-curripaco de este mito, el poderoso chamán Iñapirrikuli se sienta en su banco chamánico, mastica hojas de coca molidas (mambe), canta y piensa en hacer que su tía, Amaru, conciba un hijo al direccionar sus cantos y su mente hacia el lugar en donde ella vive. Es así como logra que ella quede finalmente embarazada de Kuwai. Los narradores nativos del mito aseguran que Iñapirrikuli no ha cometido incesto porque sus pensamientos no implicaban tener relaciones sexuales con su tía (Wright 237). Este es un caso en el que el cigoto cósmico mantiene una dualidad masculino-femenino que no es estrictamente orgánica ni biológica, en la cual el sexo no está involucrado.

Habiendo ampliado ya el modelo del cigoto cósmico de Roe, en el que diferentes seres intercambiables (humanos/no-humanos, bióticos/abióticos) asumen contrastes masculinos/femeninos que conforman interminables patrones de reproducción infinita de la vida y la muerte (más allá de todo régimen orgánico), me gustaría ahora examinar un mito en el que una planta figura como uno de los personajes principales. Este mito de los cashinahua es conocido como "La invención de la ayahuasca", pero, según la historia, la ayahuasca no es literalmente inventada sino obtenida de las anacondas. No es mera coincidencia que el héroe de la historia obtenga la ayahuasca de la gente anaconda. La ayahuasca forma parte del reino de las serpientes que agrupa a todos los tipos de serpientes según la taxonomía cashinahua. De una manera crucial para la cosmología amazónica, la forma de bejuco (liana) del tallo de la ayahuasca simula la figura de una serpiente, analogía suficiente para que ambas, planta y serpiente, compartan un mismo modo de ser.

Según el mito, mientras Yobuënawa Tarani, el protagonista, está solo en el monte recogiendo frutos de *huito* junto a un lago, ve cerca suyo a un tapir comiendo del suelo los mismos frutos. Tarani se oculta detrás de un árbol para observar. El tapir recoge algunos frutos y los arroja al centro del lago, exclamando: "Toma esto, amiga mía; aquí te traigo los productos de mi jardín". Poco tiempo después, una mujer maravillosamente bella emerge del lago trayendo un plato de sopa de plátano (*chapo*) y saluda al tapir. El tapir toma la sopa y hacen juntos el amor. Tarani queda completamente impresionado al contemplar el suceso.

De vuelta a casa con su mujer y sus hijos, Tarani no puede evitar pensar en la escena contemplada. A la mañana siguiente agarra sus armas como si saliera de cacería y regresa al mismo lugar. Repite todo lo que le vio hacer al tapir y, de repente, la hermosa mujer sale del agua con su plato de sopa de plátano. Él se le tira encima incluso antes de que ella se percate de que no es su amigo el tapir. La mujer se defiende ferozmente, transfigurándose: se convierte primero en una serpiente boa, luego en un arbusto espinoso, después en una tarántula y luego en fuego ardiente; sin éxito alguno. Pero Tarani no le permite escapar. Finalmente, ella recupera su forma humana y le pregunta por qué utiliza la fuerza en lugar de decir simplemente lo que quiere. Ambos se tranquilizan y ella le hace beber lo que queda de la sopa de plátano después de todo el inconveniente.

"¿Tienes ya mujer e hijos?" —pregunta ella—. "No, no tengo nada de eso" —él le miente—. Entonces, ella le propone que la acompañe, se casen y tengan hijos.

Como en otros episodios de seducción interespecie, en los que el enamorado es introducido en el ambiente de otra especie, la mujer aplica en los ojos de Tarani un ungüento hecho de diferentes hierbas con el que él asumirá la perspectiva —que se presume como humana en el pensamiento amazónico— predeterminada de la nueva especie. Entonces, la mujer lo lleva al agua y le presenta a su gente anaconda. Rápidamente Tarani comprende que se ha casado con una anaconda, pero dado que es capaz de asumir la perspectiva humana de estas gigantes serpientes de agua (al lograr captarlas como humanas), esto no le representa mayor conmoción. Entonces, él hace una nueva vida con su esposa anaconda y tiene hijos con ella.

La ayahuasca, que en quechua significa 'el bejuco del alma', es inseparable del modo de ser serpiente, gracias a las formas análogas que comparte con el animal, como ha sido previamente comentado. Así, es de esperar que sea el pueblo serpiente el que posee el secreto de la ayahuasca. Tarani le pide a su nueva familia anaconda participar en el ritual de ingesta. Aunque al principio se niegan, finalmente ellos aceptan, movidos por su insistencia. Tarani aprende a preparar la ayahuasca, un brebaje compuesto realmente por dos plantas. Las visiones alucinógenas producto de la infusión aterrorizan a Tarani, pero su familia anaconda lo rodea en un abrazo grupal cariñoso que él valora como una profunda experiencia de comunidad. Sin embargo, pronto descubre que no puede pertenecer realmente a la comunidad de su nueva mujer.

El mito describe, con detalles nostálgicos, cómo él toma conciencia de que su esposa e hijos abandonados están sufriendo a raíz de su ausencia y decide regresar con ellos. Para vengarse de su deserción, después del regreso a la aldea de su propia gente, el pueblo anaconda lo secuestra y una de ellas intenta tragárselo justo en el momento en el que Tarani se aventura por el lago. Sin embargo, sus compañeros humanos acuden y lo arrancan de la boca de la serpiente. Pese a ser recuperado por su gente, Tarani queda terriblemente lastimado, paralizado de la cintura para abajo, y, ante su muerte inminente, dirige a su comunidad en la búsqueda de las dos especies de plantas necesarias para preparar el brebaje de ayahuasca y les enseña cómo deben hacerlo. Desde entonces, los cashinahua recuerdan su legado (y, en consecuencia, el de la gente anaconda):

> Desde entonces tomamos ayahuasca todos en grupo. Gracias a la presencia de los otros dominamos el terror de la visión. Gracias al canto, la mantenemos a distancia alrededor nuestro, de modo que podemos ver en ella todas las cosas del presente, del pasado y del futuro. Cosas que no podemos ver con nuestros ojos de carne. La ayahuasca es fuente de toda ciencia que va más allá de nosotros. (D'Ans 122-130)

Las personas anaconda actúan aquí como espíritus animales maestros conectados por analogía cósmica con el bejuco de la ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) y como espíritus maestros del brebaje que resulta de esta y de sus especies complementarias (generalmente, *Diplopterys cabrerana o Psychotria viridis*). La mujer anaconda y su familia son una expresión de la planta ayahuasca y viceversa. Ambas se interpenetran sin perder su distinción, de tal manera que la planta se convierte en un personaje del relato a través de las anacondas.

En estas narraciones las plantas son personajes fractales en la medida en que, aunque no siempre permanecen como el sujeto de lo narrado, los elementos de la historia misma pueden expresar conexiones articuladas por ellas. En este sentido, el mito cashinahua refleja cómo Tarani fue seducido también por la planta (porque la mujer anaconda no puede ser disociada de esta). Independientemente de que la ayahuasca sea representada invariablemente como masculina en la región amazónica, la red (el conjunto de actores sociales relacionados con su preparación, consumo e interpretación) que también forma parte de su personidad fractal es articulada tanto por hombres como por mujeres (las oposiciones masculino/femenino proporcionan un contraste metafísico fundamental). Se podría afirmar entonces que si hay una teoría de plantas en el pensamiento amazónico, no es tanto una teoría *sobre* las plantas, sino más bien una teoría *en* las plantas, es decir, en las múltiples conexiones prácticas, imaginarias y conceptuales habilitadas por estas entre los seres vegetales y los seres no-vegetales. Esta teoría *en* las plantas es a la que el mito articula cuando atestigua el conocimiento aportado por la ayahuasca.

En resumen, la modalidad amerindia de pensamiento vegetal valora las plantas como seres que contribuyen, gracias a sus alcances múltiples, al desarrollo del pensamiento cósmico. Sus específicas capacidades biológicas y ecológicas tienen un inmenso significado práctico y espiritual, pero no en el sentido de justificar un rol principal en una futura redención universal, como lo sugiere la filosofía vegetal de Marder. Quizá lo que más importa del ser-planta, y lo que le da un papel importante, es la forma en que su dominio conduce al pensar-actuar antropomórfico en el que múltiples seres están potencial y conflictivamente involucrados. Como se ha comentado con anterioridad, un hecho incuestionable de la vida es que todas las criaturas se desarrollan depredándose unas a otras. Ni siquiera las plantas, usualmente presentadas por los teóricos de plantas y animales como esencialmente no depredadoras, pueden evitar el comportamiento depredador cuando compiten ferozmente por sus recursos (Trewavas, *Plant Behaviour and Intelligence*). Basta pensar en sus espinas, venenos y estrategias de estrangulación, supresión, parasitismo y exacción de recursos como el agua, la tierra, la luz y la disposición del espacio contra otras especies e individuos de su propia especie.

Además, cada perspectiva puede ser únicamente expresada como una singularidad particular e irreductible, única. Esto implica un choque inevitable de puntos de vista irreductibles que constituyen un cosmos peligroso y amenazante (Viveiros de Castro, *La mirada del jaguar* 60). Este cosmos, sin embargo también es habitable y susceptible a las experiencias de cordialidad, convivialidad y amor, en la medida en que sus existentes participan, según lo que los ancestros enseñan, del pensar-actuar antropomórfico y cósmico. Cabe aclarar que, cuando se refiere al alcance cósmico del pensamiento amerindio, no se está aludiendo al cosmos estudiado en los laboratorios de física ni a la estructura monolítica que contiene y, por lo tanto, explica todo lo existente. Según el mito del primer hombre, que es una mujer (Yebo), no hay más origen del mundo que el *pensamiento-acción*, que no es una facultad exclusiva del *Homo sapiens*, sino consustancial a las plantas, a los animales, a los espíritus maestros que los personifican y a otros innumerables seres orgánicos e inorgánicos. No hay cosmos ni mundo aparte de la facultad singular del pensar-actuar, es decir, del espíritu; con el cual se entiende, para evitar una dicotomía espíritu-materia que no viene al caso, el régimen de lo invisible propio del animismo amazónico. Además, como lo sugiere el título del libro *Antes el mundo no existía*, escrito por chamanes desanas, la palabra "antes" significa previo a la articulación del territorio pensado-actuado por la variedad de seres humanos y no-humanos, vivientes y no vivientes, que participan en la red de pensamiento-acción constitutiva de todo lo que existe.

Después de haber discutido algunas divergencias importantes entre la teoría de plantas y el vegetalismo amerindio, se ha profundizado, también, en los rasgos del pensamiento amazónico que suponen divergencias adicionales que cabe discutir en otra ocasión. Estas diferencias entre ambos enfoques convocan a un diálogo más amplio que no descarta las convergencias.

Agradecimientos

Agradezco a Julio Penenrey su traducción al español (todavía inédita) del original en inglés publicado como *Plant Theeory in Amazonian Literature* (2019) que sirve de base para este nuevo texto. Aquí se desarrolla, con importantes cambios, un segmento del manuscrito inédito en español igualmente titulado.

Referencias

Bateson, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind*. Chandler, 1972.

Coccia, Emanuele. *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*. Éditions Payot & Rivages, 2017.

Costa, Luiz. *The Owners of Kinship: Asymmetrical Relations in Indigenous Amazonia*. Hau Books, 2017.

D'Ans, André-Marcel. *La verdadera biblia de los cashinahua. Mitos, leyendas y tradiciones de la selva peruana*. Traducido por Hermes Campodónico Carrión, Lluvia Editores, 2017.

De Civrieux, Marc. *Watunna, un ciclo de creación en el Orinoco*. Monte Ávila Editores, 1992.

Favaron, Pedro. *Las visiones y los mundos. Sendas visionarias de la Amazonía Occidental*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) y Universidad Nacional de Ucayali, 2017.

Karban, Richard. "The Language of Plant Communication (and How It Compares to Animal Communication)". *The Language of Plants: Science, Philosophy, Literature*, editado por Monica Gagliano, John C. Ryan y Patricia Vieira, University of Minnesota Press, 2017.

Kelly, Theresa M. *Clandestine Marriage: Botany and Romantic Culture*. John Hopkins University Press, 2012.

Kohn, Eduardo. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. University of California Press, 2013.

Kopenawa, Davi y Bruce Albert. *The Falling Sky Words of a Yanomami Shaman*. Traducido por Nicholas Elliott y Alison Bundy, Harvard University Press, 2013.

Kumu, Umúsin Panlõn y Tolamãn Kenhíri. *Antes o Mundo Não Existia. A mitologia heorica dos índios Desâna*. Livraria Cultura Editora, 1980.

Luna, Luis Eduardo. *Vegetalismo Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Almqvist & Wiksell International, 1986.

Mancuso, Stefano y Alessandra Viola. *Brilliant Green: The Surprising History and Science of Plant Intelligence*. Traducido por Joan Benham, Island Press, 2015.

Marder, Michael. *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*. Columbia University Press, 2013.

---. "To Hear Plants Speak". *The Language of Plants: Science, Philosophy, Literature*. Editado por Monica Gagliano, John C. Ryan y Patricia Vieira, University of Minnesota Press, 2017.

Nealon, Jeffrey. *Plant Theory: Biopower & Vegetal Life*. Stanford University Press, 2016.

Perrin, Michel. *Los practicantes del sueño. El chamanismo wayuu*. Monte Ávila, 1997.

Roe, Peter G. *The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin*. Rutgers University Press, 1982.

Trewavas, Anthony. *Plant Behaviour and Intelligence*. Oxford University Press, 2014.

Vertosick Jr., Frank T. *The Genius Within: Discovering the Intelligence of Every Living Thing*. Harcourt, 2002.

Vieira, Patricia, Monica Gagliano, y John C. Ryan, editores.*The Green Thread: Dialogues with the Vegetal World* . Lexington Books, 2016.

---. *The Language of Plants: Science, Philosophy, Literature*. University of Minnesota Press, 2017.

Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología estructural*. Traducido por Stella Mastrangelo, Katz Editores, 2010.

---. *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Traducido por Lucía Tennina y Andrés Bracony, Tinta Limón, 2013.

---. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Hau Books, 2015.

---. "Metaphysics as Mythophysics: Or Why I Have Always Been an Anthropologist". *Comparative Metaphysics: Ontology After Anthropology*. Editado por Pierre Charbonnier, Gildas Salmon y Peter Skafsh, Rowman & Littlefeld, 2017.

Wohlleben, Peter. *The Hidden Life of Trees*. Traducido por Jane Billinghurst, Greystone Books; David Suzuki Institute, 2016.

Wolfe, Cary. *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*. University of Chicago Press, 2013.

Wright, Robin M. *Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon*. University of Nebraska Press, 2013.

Notas

* Artículo de investigación

1 Las reflexiones de Jeffrey Nealon sobre el pensamiento vegetal, desarrolladas en *Plant Theory: Biopower & Vegetal Life* , le llevan a una brillante relectura de Foucault y Deleuze que plantea un pensamiento territorial más allá de la soberanía. Sin

embargo, Nealon acompaña a Marder en la tarea de legitimar la teoría de las plantas estrictamente dentro de los confines de la teoría posestructuralista.

2 Empleo aquí el término *vegetalismo* en dos sentidos: como una práctica general que involucra tanto el mundo vegetal como el pensamiento y como un cuerpo específico de conocimiento llamado en el español vernáculo peruano como *vegetalismo o vegetalista* para aludir a la práctica de los médicos tradicionales mestizos en la Amazonía peruana. Consultar Luna en *Vegetalismo Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon* .

3 El otro volumen sobre las plantas y las humanidades, editado por los mismos autores, es *The Green Thread: Dialogues with the Vegetal World* , una precuela del volumen de 2017 que se centra en las aplicaciones de la teoría de plantas a ciertos textos y películas.

4 *La espiritualidad* es la conciencia de los factores que responden a los presuntos regímenes de invisibilidad en las tradiciones de pensamiento amerindias. Véase Michel Perrin en *Los practicantes del sueño. El chamanismo wayuu* .

5 Nombre brasileño del río que en Colombia se conoce como río Vaupés.

6 Véase Favaron en *Las visiones y los mundos. Sendas visionarias de la Amazonía Occidental* .

7 Abundan en la literatura etnográfica las referencias a la dicción y vocalización casi inaudible o incomprensible con que los chamanes suelen pronunciar sus lecciones o palabras rituales. Es algo que comprobamos una y otra vez los que escuchamos alocuciones chamánicas rituales. Ello se relaciona con el hecho de que el lenguaje ritual chamánico desplaza la significación más allá de la gramática de la lengua, hacia los niveles suprasegmentales y semióticos de la vocalización verbal.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0

Cómo citar: Duchesne Winter, Juan. "Teoría de Plantas y metafísica amazónica". *Cuadernos de Literatura, vol. 29*, 2025, https://doi.org/10.11144/Javeriana.cl29.tpma