

LA FURIA UMANA

I'm not like everybody else

The Kinks

E che, sono forse al mondo per realizzare delle idee?

Max Stirner

(No ideas but in things)

W.C. Williams



LFU/43 NOELIA BILLI / La caída del cielo y la diplomacia vegetal

NOELIA BILLI / La caída del cielo y la diplomacia vegetal

La relación de los pueblos originarios con las plantas de poder ha sido objeto de estudio antropológicos y etnobotánicos prolíficos, y han sido atestiguadas en todo el mundo. En general, las ciencias antropológicas han considerado a las plantas, y sobre todo a las que tienen efectos psicotrópicos, como dispositivos de mediación entre los humanos y los seres espirituales. En este sentido, los análisis siempre tienden a objetivar las creencias “depositadas” en los efectos corporales de diferentes preparaciones plantísticas con efectos psicotrópicos y/o biodinámicos, en busca de capturar el sentido de las “ideas” que los colectivos humanos engarzan en ese tejido multifacético vegetal. Desde intereses más ligados a la clasificación y la farmacopea, las relaciones de las comunidades con las plantas han sido enfocadas de acuerdo a su potencial importancia para la medicina humana occidental. En este último sentido, la botánica y luego la etnobotánica han formado parte de un sistema de extracción de saberes de las comunidades que es plenamente funcional para el trasplante, la capitalización y explotación tanto de los colectivos humanos como de los vegetales. De hecho, las estaciones botánicas europeas han sido las encargadas de recolectar y acondicionar ejemplares vegetales de las colonias asiáticas, africanas y americanas para su posterior inserción en circuitos comerciales que son los que, hoy en día, después de más de cinco siglos, rigen la economía global.

A partir de los años 70 del siglo XX, se registró una especie de explosión de las búsquedas antropológicas ligadas a los rituales de ingesta de preparados vegetales, en parte debido a la consciencia de la veloz desaparición de los nativos que los protagonizaban y en parte debido al incremento del uso psicoterapéutico y/o recreativo, por parte de los pueblos occidentales, de plantas (o de sus componentes activos). En esta línea, la bioquímica de las plantas de poder está en pleno auge, algo que en occidente se da en el marco de una visión del mundo vegetal que lo identifica con la *naturaleza* como tal y que lo *buenifica*. Así pues, el automatismo que lleva a identificar la naturaleza con el *verde planta*, en el caso de los pueblos occidentales, ratifica la tendencia general a moderar la potencia de actuar de las plantas, sus modos de existencia enredados con otros, su capacidad de generar saltos entre diferentes dimensiones de lo real: en fin, su característica *medialidad*. Si bien es cierto que los occidentales somos escolarmente conscientes de los servicios ecosistémicos prestados por las plantas (su rol en la generación de oxígeno respirable, de alimentos y productos para la vestimenta y construcción, de su papel indispensable en la regulación climática, etc.), la reducción de las plantas a dichas funciones solo ha sido posible privándolas (y eliminando concretamente) sus potencias estructurantes de lo real en los planos que exceden el mero “recurso”, a saber, sus afecciones y sensoria características, su temporalidad singular, su voracidad y capacidad tanto de dar muerte como de nutrir y hacer proliferar lo viviente.

Desde hace algunos decenios, la emergencia climática como signo de nuestra época ha hecho posible desplazar hasta cierto punto este sentido común. La *naturaleza* totalmente perturbada e intrusiva[1] (Stengers), que ha dejado de ser el trasfondo inerte de la actividad humana para tomar un rol protagónico, ha permitido reenfocar a su gemelo imaginario (el mundo vegetal *verde*) como uno de los modos de existencia más antiguos, diverso y diferente de lo humano donde quizás es aún posible encontrar una salida (materialista, por *abajo*) al mundo hecho a imagen y semejanza de las aspiraciones humanas de imponer su forma a todo lo que hay. En esta línea, desde diferentes perspectivas (activistas, científicas, literarias) el silencio vegetal de alguna manera se ha ganado un espacio donde resuenan las preocupaciones de nuestra época y que parece ofrecer un tejido donde sobreescribir las de una manera distinta[2]. A su vez, esto posibilita un espacio de escucha diferente para las narrativas plantísticas y su particular forma de incrustarse en los modos de vida que, aun siendo actuales, adoptan la forma de lo extinto.

Es en este marco generalísimo que me gustaría compartir el acercamiento que tuve al libro escrito en conjunto por el chamán yanomami Davi Kopenawa y el antropólogo francés Bruce Albert, *La caída del cielo*. Allí las plantas ocupan, a su manera sosegada y tímida, un espacio inaudito para las narraciones occidentales. En este libro indigerible, aunque haya sido escrito *para nosotros los blancos*[3], se nos cuenta cómo el chamán es un ser menor en la escena protagonizada por la enorme y diversa foresta amazónica y una planta que se erige como la diplomática principal: la *yākoana*. Kopenawadebe hacer un pacto diplomático con ella porque son las plantas, sobre todo, las necesarias mediadoras entre los cuerpos y los *xapiri*, los espíritus de todo lo que existe en tiempo real, visible o invisible. No es casual que en este relato de un chamán (y no de una persona cualquiera de la comunidad yanomami) se privilegie a la *yākoana* y no a las más de 200 plantas medicinales que Albert explica que se han encontrado entre las prácticas yanomamis, ni a la frutas y vegetales que son cultivadas en jardines y preparadas seguramente por las mujeres de la comunidad.[4]

La *yākoana* es la planta ritual y como tal se la debe incluir en un circuito de diplomacia como la diplomática principal: una diplomática más que inusual, dado que tiene mucho poder y sus efectos solo se pueden apreciar o aprovechar (en el caso de quien quiere devenir chamán) en unas condiciones muy específicas. El suegro de Kopenawa va a la foresta a recolectar y calentar tiras de corteza del árbol de la *yākoana*. Cocina su resina roja en un cacharro de barro. Luego al otro día lo aplasta hasta hacerlo polvo. Cuando el sol está en el cenit el suegro de Kopenawa se acucilla frente a él y comienza a soplar el polvo dentro de su nariz con un tubito hecho de otra planta, el tallo de una palma horoma.

Allí es la *imagen* de la *yākoana* lo que golpea en la nuca a Kopenawa: *Yakoanari*. Yakoanari lo tira al suelo, lo deja inconsciente y allí permanece en un estado fantasmal. "Esto duró mucho tiempo. La *yākoana* realmente me había hecho morir" dice Kopenawa.

Yakoanari es el nombre del padre de la *yākoana*, dice Kopenawa, su imagen todavía vive en este lugar donde hace mucho tiempo Omama hizo que su hijo, el primer chamán, tomara el polvo de la *yākoana*. Yakoanari es un verdadero *anciano*, uno de los espíritus más poderosos. Su poder es tanto que hace que una luz enceguecedora explote dentro de quien la toma.

El relato es el de él aterrorizado, mientras la imagen de la *yākoana* se apodera de él. Pero es la única forma de devenir chamán, aliándose no con los animales que cazan y comen o las plantas que cultivan en sus jardines y que son la dieta cotidiana de la gente común. Solo la savia exudada por los árboles de la *yākoana* preparada de una manera particular es la que puede hacer morir el "yo" del chamán para que este devenga tal. Solo así se revelan las palabras de los espíritus que entonces se dispersan muy muy lejos. Y esto sucede también porque la *yākoana* es la comida de los *xapiri* (estos la llaman *raxa yawari u*, es decir, el jugo de un fruto carnoso de la palma que pertenece a los seres del agua). Lo curioso es que son también los *xapiri* quienes ingieren la *yākoana* a través del pecho del chamán, cuando la *yākoana* al soplo del chamán mayor entra a través de sus narinas, que son las puertas de su pecho.

Es impresionante el relato de los efectos de la *yākoana* en el cuerpo del chamán. A todos les daba pena, su esposa estaba preocupada, él tirado en el suelo, cubierto de tierra, con los ojos perdidos en el cielo, sin comer o tomar nada excepto unos alimentos permitidos (siempre dulces, siempre blanquecinos): debe dejar de ser quien es, debe debilitarse para poder escuchar. La diplomacia de la *yākoana* implica un estado de limpieza muy ostensible para los espíritus, aunque lo contrario aparezca para los ojos de los demás: diversos *xapiris* van limpiando el cuerpo chamánico, destierran cualquier olor a comida, a animal cocido, a pene, a mujer, a copulación, a excrementos. Kopenawa dice que su piel estaba tan flaquita que daba miedo. Su rostro estaba cubierto de mocos y polvo de *yākoana*. Él se había muerto debido al poder de la planta y sus ojos eran los de un fantasma. Su "interior" estaba limpio. Todo un proceso de limpieza que culmina en una nueva piel (un nuevo cuerpo), cubierto de plumas blancas y dibujos de annato.

Como dice Kopenawa, son los espíritus de los árboles *paara* (su polvo), el espíritu padre de la *yākoana* y los espíritus de la foresta *urihinari* los que llevan no solo la imagen sino también la respiración del chamán para depositarla en sus "espejos".

La transformación de Kopenawa en chamán involucró así toda una transformación sobre todo debido al dolor y al terror de esos *xapiris* que al venir cortan y lastiman el cuerpo. Dividen el torso de la cabeza. Cortan la lengua y la lanzan muy lejos, porque solo sirve para el habla de fantasma. Arrancan los dientes porque están sucios. Te destripan para alejar de sí los restos de la caza, que les disgustan.

Así pues, el chamán es un ser reconstruido: su sensorium es ahora sí radicalmente diferente al de cualquier persona de su comunidad o de cualquier otra. Kopenawa dice que al reensamblar su cuerpo pusieron su cráneo y torso en la parte de abajo del cuerpo, y la parte de abajo la pusieron donde iban su cabeza y brazos, es decir, lo armaron al revés: pusieron su trasero donde antes estaba su cara y su boca donde antes estaba su ano. Unieron las dos partes de su cuerpo con un cinturón de plumas, las imágenes de la lengua, dientes y entrañas de los *xapiri* son la última parte de este reensamblaje. Con un toque final: su garganta es reemplazada por un tubo, un *purunaki*, para que (como chamán) pueda aprender a cantar los sonos de los *xapiri* y a hablar con claridad.

Me interesa, entonces, poner de manifiesto esta función diplomática *primera* de la *yākoana*. Un poco para resistir la tentación que me asedia que es la de pensar todo el tiempo este libro como una carta enviada a lxs blancxs desde un grupo de humanos muy diferente a lxs blancxs. ¿Acaso somos tan distintos? Es difícil decidirlo solo mediante la lectura del libro (las palabras acumuladas sobre pieles de árbol), un dispositivo que solo tiene sentido en la estructura sentimental occidental, donde vivimos entre desmemoriados y absolutamente atentos a todo lo “nuevo” que seamos capaces de recibir. Pero incluso si asintiéramos a la forma-libro (y a su *autor*) como si fuera una especie de medio universal de comunicación (algo que el propio relato de Kopenawa desmiente cada vez que puede), el hecho de que Kopenawa devenga quien es ahora (el chamán) solo después de atravesar un proceso de transformación radical únicamente posible a partir de una diplomacia anterior de los espíritus de sus mayores con la *yākoana*, y una diversidad prácticamente infinita de entidades (pieles y *xapiris*), en verdad lo que parece indicar es la solvencia del chamán yanomami para establecer quiénes han sido los seres cuyo trato le ha permitido darle un volumen imagético y una potencia materio-discursiva clave a su mundo. Omama y sus plantas, Omama y su jardín caído (el cielo anterior) que ahora es la tierra y que es muy finita y delicada (no hay que llegar a los estratos más profundos, que es lo que sucede con las acciones de los blancos cuando excavan y llegan a un suelo colorado que no debe ser tocado).

Los *xapiri* con los que Kopenawa entra en comunicación no son seres del “más allá”, sino que son las mismas entidades con las cuales se establece contacto para conversar de frente con ellas en sus propios términos. Esto me hace pensar que nosotros, blancos, somos también eso desde su perspectiva: no seres “del más allá” sino seres con quienes hay que conversar. Peligrosos al mismo tiempo que ridículos e irrisorios, como todo lo dañino que existe sobre la tierra (a diferencia de los dioses que subsisten en un mundo trascendente, que flaquean ante la amenaza del ridículo y la irrelevancia).

A mí me hace pensar en la diplomacia de una manera diferente a la que hubiera creído poder pensar a partir de mi biblioteca, que es blanca y exigua. Paradójicamente, me acompaña para leer este libro un son blanchotiano “*Noli me legere...No me leas*. ¿Tiene esta imposibilidad un valor estético, ético, ontológico? Es una llamada cortés, una advertencia insólita, una prohibición que siempre se ha dejado transgredir «Tengan a bien no...». Siempre parece que quisiéramos leer para asegurarnos que hay ahí algo bello, no un simulacro fútil o una nada envuelta en palabras vanas”[5]. Es la diplomacia que Kopenawa tiene con los seres con los que habita en la foresta, siempre capaces de matar, lastimar, raptar y hacer que caiga el cielo. Es también, me parece, la que Kopenawa nos propone a lxs blancxs. Arriesgarse a prestarle su voz (a prestarnos su voz) a ese enigma que no es un secreto para nosotrxs blancxs solamente, sino para sus propios convivientes y para él mismo probablemente. Unas voces venidas de otra parte que arman este artefacto de no-lectura que es *La caída del cielo*, que nos expulsa abriendo una puerta o una ventana, que nos transforma en *voyeurs* solo para que veamos su silencio. O la espalda del chamán cuando se da vuelta, abandona el portugués que aprendió concienzudamente y vuelve a su comunidad donde otras son las voces y las palabras que se entonan.

Referencias bibliográficas

AA.VV., dossier "Le végétal, savoirs et pratiques", *Cahiers philosophiques*, n° 152 y 153, 2018.

Maurice Blanchot, *La eterna reiteración*, Arena, Madrid, 2003.

Davi Kopenawa e Bruce Albert, *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomani*, trad. B. Perrone-Moisés, Companhia Das Letras, São Pablo, 2019.

Verónica Lema, "Criar y ser criados por las plantas y sus espacios en los Andes septentrionales de Argentina". En: Benedetti, Alejandro & Jorge Tomasi (eds.): *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina*, Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 301-338. 2014.

Guadalupe Lucero, "Pedagogía imaginaria para comedores de tierra", *La Furia Umana*, 43, 2022.

Luis Eduardo Luna, *Vegetalismo. Shamanism among the mestizo population of the peruvian amazon*, Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in Comparative Religion n°27, Almqvist & Wiksell International, Stockholm/Sweden, 1986.

Michael Marder, *The Philosopher's Plant: An Intellectual Herbarium*, Columbia University Press, New York, 2014.

Elizabeth Miller, *The Vegetative Soul. From Philosophy of Nature to Subjectivity in the Feminine*, State University of New York Press, Albany, 2002.

Isabelle Stengers, *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*, Futuro Anterior Ediciones, Buenos Aires, 2017.

[1] Sobre la hipótesis de la intrusión de Gaia, cfr. Isabelle Stengers, *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*, Buenos Aires, Futuro Anterior Ediciones, 2017.

[2] Por citar solo algunos ejemplos significativos: Michael Marder, *The Philosopher's Plant: An Intellectual Herbarium*, New York, Columbia University Press, 2014; Elizabeth Miller, *The Vegetative Soul. From Philosophy of Nature to Subjectivity in the Feminine*, State University of New York Press, Albany, 2002; Verónica Lema, "Criar y ser criados por las plantas y sus espacios en los Andes septentrionales de Argentina". En: Benedetti, Alejandro & Jorge Tomasi (eds.): *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, 301-338. 2014; AA.VV., dossier "Le végétal, savoirs et pratiques", *Cahiers philosophiques*, n° 152 y 153, 2018.

[3] Cfr. en este dossier el artículo de Guadalupe Lucero.

[4] Sobre las diferencias, en otros colectivos amazónicos, entre chamanes (o vegetalistas) y herbalistas, cfr. Luis Eduardo Luna, *Vegetalismo. Shamanism among the mestizo population of the peruvian amazon*, Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in Comparative Religion n° 27, Almqvist & Wiksell International, Stockholm/Sweden, 1986. Allí también puede encontrarse un panorama del estado del arte hasta la fecha de la publicación.

[5] Maurice Blanchot, *La eterna reiteración*, Madrid, Arena, 2003, p. 68.

LFU/43

Inside the issue

AUTHORS

[Toni D'Angela](#) [Cathy Lee Crane](#) [John Di Stefano](#) [Claire Allouche](#) [Ana Vaz](#) [Raphaelle Occhietti](#) [Kelly Sears](#) [Alexandra Cuesta](#) [Giuseppe Vigliotti](#) [Ana Fernandez](#) [Sylvain George](#) [Elena Mazzi](#) [Amanda Boetzkes](#) [Raquel Schefer](#) [Paula Fleisner](#) [R. Bruce Elder](#) [Noelia Billi](#) [Carla Milani](#) [Damião Salomé Lopes Coelho](#) [Pedro Hussak](#) [Gabriela Milone](#) [Guadalupe Lucero](#) [Luis Felipe Kojima](#) [Askeli Virtanen](#) [Dick Bryan](#) [Jorge Lopez](#) [Jonathan Beller](#) [Ubaldo Fadini](#) [Luca Peloso](#) [Sophie Lécole](#) [Solnychkine](#)

[Current Issue](#)

[Past Issues](#)

[Chronicles](#)

[About Us](#)

[Donators](#)

[Privacy Policy](#)

[Cookies Policy](#)

[Facebook](#)

[X](#)

**LA
FURIA UMANA**

LA FURIA UMANA is an online multilingual quarterly of theory and history of cinema fire, daydreams, and drifts.

ISSN 2037-0431