


## Perspectivismo amerindio como teoría amazónica de lo virtual

### *Amerindian perspectivism as Amazonian theory of the virtual*

Diego Mellado Gómez<sup>1</sup>

 <https://orcid.org/0000-0003-4799-0681>  
diego.mellado@usach.cl

Recibido: 01/07/2022

Aceptado: 19/07/2022

DOI: 10.5281/zenodo.7017921

### RESUMEN

Problematizando a partir de las implicancias epistemológicas de la noción de punto de vista, se realiza un análisis del trayecto filosófico del perspectivismo, adentrándose en la dimensión virtual de lo real, presente en el diálogo Leibniz-Nietzsche-Deleuze, que configura conceptualmente el perspectivismo amerindio desarrollado por los antropólogos Eduardo Viveiros de Castro y Tânia Stolze Lima en tanto lenguaje común de las cosmologías indígenas, expresadas en nuestros propios términos y traduciendo este ejercicio en la inversión de nuestros modos occidentales de conocimiento.

**Palabras clave:** perspectivismo amerindio, virtualidad, epistemología.

### ABSTRACT

Problematizing from the epistemological implications of the point of view notion, an analysis of the philosophical trajectory of perspectivism is carried out, delving into the virtual dimension of reality, present in the Leibniz-Nietzsche-Deleuze dialogue. This conceptual body configures the amerindian perspectivism developed by the anthropologists Eduardo Viveiros de Castro and Tânia Stolze Lima as a common language of indigenous cosmologies, expressed in our own terms and translating this exercise into the inversion of our western modes of knowledge.

**Keywords:** Amerindian perspectivism, virtuality, epistemology.

<sup>1</sup> Doctor © en Estudios Americanos, especialidad Pensamiento y Cultura, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile. Este artículo es parte de una tesis doctoral sobre relaciones de alteridad en el siglo XVIII.



## Introducción: divagación sobre el punto de vista

La noción de punto de vista puede evocar a un sencillo principio epistemológico, apto para toda disciplina que incluya la observación dentro de sus métodos de construcción de conocimiento o, en cambio, que estudie comparativamente las visiones que se articulan en torno a un problema desde distintos ángulos. En el primer caso, se alude a las facultades oculares como puente cognitivo, introduciendo técnicas de descripción como canon explicativo; en el segundo, lo esencial son las posiciones y los análisis críticos que se desprendan de éstas.

Sin embargo, es superficial situar la noción de punto de vista bajo estos paradigmas, pues aquello supondría restringir su campo a la serie sujeto/objeto, ¿o acaso todo punto de vista es mediado por este binarismo? Antes de adentrarse en este problema, conviene analizar esta cuestión desde “otro punto de vista”, partiendo desde una sencilla interrogante: ¿Qué es un *punto*? ¿Qué es la *vista*? El *punto*, por un lado, establece lo fijo y cerrado en sí mismo, inmanente y acomodado en su propio marco macizo; en geometría, por ejemplo, designa una posición carente de dimensiones, aunque perceptible o distinguible en una recta o superficie, siendo por ello el signo que marca un límite: los puntos cardinales dividen el horizonte en fragmentos iguales. La *vista*, por otro lado, constituiría un tránsito, una fuga que delata un universo de fenómenos perceptibles no necesariamente a través de la mirada, pero sí mediante signos de naturalezas diversas. Bien se podría especular que el *hummus* de las representaciones que alimentan nuestro intelecto es definido por esta dinámica de la exterioridad.

Una segunda interrogante sería: ¿Qué textura adquieren estos términos al conjugarse? Derivan a la noción de *perspectiva*: el punto de vista es profundidad. Las representaciones adquieren una tercera dimensión, dispersando puntos que bifurcan distancias indeterminadas



en el espacio. Lo fijo sale de sí mismo, dinamizando con la alteridad. Pero este movimiento tridimensional se enfrenta a dos problemas epistemológicos en apariencia contradictorios: el cosmocentrismo –en cuanto lugar de enunciación que define la alteridad en base a una identidad fija y unitaria– y el relativismo –según el cual, a causa de la interacción de dimensiones y representaciones, cada perspectiva es igual de verdadera que la otra–. La no-contradicción de estos problemas reside en que ambos figuran un tipo de universalismo o naturalismo común de la modernidad europea.

El presente artículo aborda estas problemáticas en torno al estatuto epistemológico del punto de vista mediante un ejercicio extravagante que plantea una posición distinta al binarismo sujeto/objeto o naturaleza/cultura, generando un diálogo interdisciplinar entre saberes filosóficos y etnográficos, particularmente en base al mapa trazado por los antropólogos brasileños Eduardo Viveiros de Castro y Tânia Stolze Lima, quienes han desarrollado la noción de “perspectivismo amerindio” como conceptualización que permite adentrarnos en las cosmologías amazónicas en diálogo con la tradición filosófica perspectivista, trastocando los límites recién expuestos mediante la articulación de un universo donde el ser aparece para sí mismo de modo distinto de lo que él aparece para otro.

## **Perspectiva Ornitológica**

Cierto canto mítico mbyá-guaraní, describiendo la multiplicidad ornitológica de la selva creada por el Primer Padre, enseña los signos que representan la presencia y el canto de cada pájaro, desde sus vaticinios hasta sus significados meteorológicos, cruzando el imaginario de sus rutas migratorias hacia la morada del verdadero padre. Dentro de este abanico ornitológico, se alude al buitre blanco señalando lo siguiente:

Nuestros primeros padres dieron entendimiento al buitre blanco; no le habría de pasar desapercibida la muerte de ningún animal. Él, en virtud de su entendimiento, ve humo en el lugar donde ha muerto un animal. En virtud de su entendimiento, aun sabe de todos aquellos animales que murieron en pozos (Cadogan, 1980, p. 57).

Este fragmento, sin ir demasiado lejos, nos hace pensar acerca de los ojos del buitre blanco y de nuestros propios ojos. ¿Por qué su entendimiento *ve* humo? En lo alto del cielo, a kilómetros de distancia, el buitre blanco, rapaz y carroñero, distingue su alimento. No hay humo en él, pero es como si lo hubiera: el humo es sólo una metáfora de lo que se muestra, de lo que se deja ver, haciéndose evidente a través de su diferencia, de su signo. Para el buitre blanco, no hay equívocos al momento de alimentarse, ni siquiera si el bocado se encuentra sumergido bajo el agua.

Múltiples fuentes –cantos, inscripciones, objetos y huellas– nos acercan a este aspecto del universo amerindio: aquel que nos relata un campo sociocósmico poblado por puntos de vista. Un campo que, al habitar, se proyecta *a partir de* nuestro propio punto de vista. Esta sencilla deducción, no obstante, posee diversas implicancias, comprensibles solo en la medida en que sean analizadas a través de conceptualizaciones o lenguajes analíticos a la altura o medida de estos universos. En otras palabras, situados desde un ángulo epistemológico, la pregunta sobre los ojos del buitre blanco y nuestros ojos se traduce en una interrogación sobre los modos de entendimiento y, por ende, sobre la forma en que el sujeto se posiciona en su medio y establece su relación con la alteridad. Para el caso de la América indígena, Eduardo Viveiros de Castro (1996) y Tânia Stolze Lima (1996), producto de sus experiencias etnográficas en distintas comunidades amazónicas, condensaron este aspecto común de las cosmologías indígenas bajo el concepto de “perspectivismo amerindio”, acuñando un rótulo propio del vocabulario filosófico moderno (Viveiros de Castro, 2013b, p. 36). Su posición en cuanto antropólogos estaba en medio de dos hipótesis divergentes acerca



de los salvajes: el animismo y el etnocentrismo. Similar a la comparación que expusimos anteriormente, en este caso la contraposición de los términos consiste en que el animismo en los salvajes sostiene que los animales están dotados de características humanas y sociales, mientras que el etnocentrismo actúa como marca que señala el límite de la tribu (Stolze Lima, 1996). Ambos antropólogos observaron que estas dos definiciones no completaban el cuadro de la ontología indígena. Detrás de ellas, se encuentra la noción de punto de vista y, por lo tanto, de perspectivismo. Esto era un aspecto que venía dilucidándose desde las primeras pesquisas etnográficas de Viveiros Castro en el Alto Xingu, encauzadas hacia el problema de la fabricación social del cuerpo e inscripción corporal de los procesos e identidades sociales en los Yawalapíti (Viveiros de Castro, 2013a, p. 27), donde el ámbito del conocimiento somático demostraba ocupar un lugar primordial en los regímenes de clasificación. Posteriormente, otros dos aspectos dialogaron con este estudio: el contexto de visión que tienen los humanos sobre los *Maï* o espíritus celestes entre los Araweté y el canibalismo tupi-guaraní como proceso que asume la posición del enemigo. Paralelamente, Stolze Lima instaló la premisa del relativismo entre los Juruna, lo que indujo a la discusión sobre el perspectivismo.

Este guiño filosófico no fue *ex nihilo*: la influencia de Claude Lévi-Strauss y Pierre Clastres, relevante en ambos casos, es esencial en la dirección filosófica del perspectivismo amerindio. Respecto a Lévi-Strauss, su influencia no se remite al solo hecho de tratarse de un maestro cuya obra marcó a una amplia generación de antropólogos, transformándose en lectura obligatoria para todo estudioso de las cosmologías indígenas, sino a que afirmó la existencia de un pensamiento salvaje en tanto “estructura universal subyacente a cualquier forma de pensar, inclusive aquella propia de Occidente que denominamos Razón” (Goldman & Stolze Lima, 2003, p. 23). Efectivamente, al respecto, su obra

*Mitológicas* inauguró en América del Sur los estudios sobre la lógica de las cualidades sensibles, demostrando “cómo era posible a un pensamiento articular proposiciones complejas sobre la realidad a partir de categorías próximas a la experiencia concreta” (Viveiros de Castro, 2013a, p. 478), es decir, lo que aprendemos del mundo en y por el cuerpo.<sup>2</sup>

En contraposición a la mirada estructuralista de Lévi-Strauss, el influjo de Pierre Clastres se sitúa en el campo de las cosmopolíticas amerindias, enfatizando la cuestión del poder en los contextos rituales de las sociedades sin Estado a través de lo que él llamo “giro copernicano”, técnica fenomenológica que traslada el centro del conocimiento hacia los grupos carentes de Estado, para problematizar desde ahí a las sociedades estatales, denominadas también como “civilizadas”, “desarrolladas”, o, lisa y llanamente, de dominación. La pregunta clastriana es: ¿Qué conjuros evitan la emergencia de las relaciones de dominación, del Estado, del poder político separado de la sociedad? Esta interrogante piensa en el estatuto de la jefatura indígena, en la trasmisión de la palabra y en el profetismo, como signos que anuncian una cierta filosofía política salvaje en cuya ontología lo Uno es *sin* lo Múltiple. En *La palabra luminosa: mitos y cantos sagrados de los guaraníes* (1993), Clastres estudia este aspecto en el universo profético mencionando que la pobreza mítica daba paso a un pensamiento metafísico donde el mundo no se compone según lo múltiple, dado que lo Uno es considerado transitorio, pasajero, efímero, corruptible y, por lo tanto, signo de lo finito, lo incompleto, lo enfermo. Es la maligna inscripción de nuestro mundo. Por

---

<sup>2</sup> La crítica que se realiza a Lévi-Strauss consiste en un desacuerdo respecto a la aplicación del concepto “cultura” (Stolze Lima, 1999), que como veremos más adelante adquiere un carácter distinto desde el perspectivismo.



eso, el Bien no es lo múltiple, sino el dos, que representa lo uno y lo otro: el *dos* designa verdaderamente a los seres completos.<sup>3</sup>

Pese a las divergencias, el emprendimiento de Clastres presenta cierta similitud con el de Lévi-Strauss, en tanto focaliza el Estado y no la Razón (Goldman & Stolze Lima, 2003). Viveiros de Castro (2004) también observa que la categoría “sociedad fría”, acuñada por Lévi-Strauss para referirse a aquellas sociedades que no interiorizan su experiencia histórica como condición trascendental, se asimila a la categoría “sociedad contra el Estado” de Clastres: una está contra la Historia, la otra contra el Estado; ambas conjuran a las constantes amenazas del exterior que podrían fisurar la indivisión. En esta posición, el perspectivismo amerindio introduce problemáticas etnográficas mediante conceptos metafísicos presentes en la filosofía occidental, pero antagónicos al objetivismo hegemónico característico del pensamiento europeo

## Perspectivismo su dimensión filosófica

En la teoría filosófica perspectivista dialoga una extensa, pero minoritaria, tradición de la filosofía occidental, en la que el matemático y filósofo Gottfried Leibniz (1646-1716) marca un primer hito respecto al valor de la perspectiva en la construcción de verdades, distribuidas en verdades *de razón* (a priori), *de hecho* (a posteriori) y la *noción completa individual* (que encierra todas las posibilidades en el sujeto). A grandes rasgos, Leibniz plantea un sistema perspectivista donde el universo se multiplica en sustancias simples, que a su vez son representaciones diferentes que expresan, aunque *confusamente*, todo lo que acontece a nivel cósmico,

---

<sup>3</sup> Cabe señalar que Stolze Lima (2011) extrae elementos de esta metafísica para leer, en las claves del perspectivismo amerindio, las investigaciones etnográficas de Pierre Clastres en su *Crónica de los indios Guyaquis* (1986).



pasado, presente o futuro, constituyendo una percepción o conocimiento infinito. Toda sustancia, por lo tanto, sería un mundo entero, al mismo tiempo que actuaría como espejo de Dios o de “todo el universo”. Así se entiende en su *Discurso de metafísica*, escrito hacia 1684, donde anota en clave axiomática que “cada sustancia singular expresa todo el universo a su manera y que en su noción están comprendidos todos sus acontecimientos con todas sus circunstancias y toda la serie de las cosas exteriores” (1982, p. 66).

Pese a que la metafísica de Leibniz no trascendió con la misma benevolencia que otras teorías que le fueron contemporáneas, sí haya, con posterioridad, un correlato en Friedrich Nietzsche (1844-1900), aunque esta vez en clara reacción contra el positivismo. Escritos póstumos de Nietzsche plantean la necesidad de un perspectivismo “en virtud del cual cada centro de fuerza (...) construye a partir de sí mismo todo el resto del mundo, es decir, mide, tienta, da forma a sus fuerzas” (2006, p. 186). Mediado por intereses y necesidades, el carácter interpretativo del perspectivismo reside en que el mundo posee innumerables sentidos. Esto, efectivamente, es un punto controversial dentro de la obra nietzscheana, en tanto implicaría que la interpretación es capaz de suprimir la realidad externa y que la objetividad, situada en un círculo interpretativo, solo es posible mediante la conjunción de determinadas perspectivas.

En el caso del perspectivismo amerindio, Viveiros de Castro argumenta que su interpretación es más nietzscheana que leibniziana, específicamente por dos motivos: primero, porque el perspectivismo indígena no conoce un punto de vista absoluto y unificador de los infinitos puntos de vista existentes, como sería en el caso del Dios de Leibniz; segundo, porque las diferentes perspectivas son diferentes *interpretaciones*, en tanto se encuentran ligadas a los intereses vitales de cada especie, a sus “mentiras” favorables para la sobrevivencia y afirmación vital de cada existente: “las perspectivas son fuerzas en lucha, más que ‘visiones del



mundo', miradas o expresiones parciales del mundo unificado bajo un punto de vista absoluto cualquiera: Dios, la Naturaleza" (2013b, p. 84).

Sin embargo, esto no implica que el perspectivismo amerindio se encuentre exento de la influencia de Leibniz, aunque ésta es, sobre todo, asimilada a través de Gilles Deleuze (1925-1995), autor que, junto a Félix Guattari (1930-1992), influenció sustancialmente las conclusiones de Stolze Lima y Viveiros de Castro. Siguiendo una carta escrita por Leibniz a Lady Mashan en junio de 1704, Deleuze recalca un aspecto que será esencial para entender el desenvolvimiento del perspectivismo:

El punto de vista está en el cuerpo, dice Leibniz. Por supuesto, en los cuerpos todo se hace maquínicamente, según las fuerzas plásticas que son materiales, pero esas fuerzas lo explican todo, salvo los *grados de unidad* variables a los que llevan a las masas que organizan (una planta, un gusano, un vertebrado...) (1989, p. 20).

Deleuze sostiene que estas estas fuerzas plásticas de la materia serían las que actúan sobre las masas, sometiéndolas a unidades reales que ellas mismas suponen. Síntesis orgánica, donde el alma es la unidad de la síntesis o principio inmaterial de vida en tanto punto de la unidad pura situado independientemente de toda acción causal. Esta proyección somática del alma es explicada por Leibniz en otro apartado de la misma carta: "[s]e debe situar el alma en el cuerpo donde está su punto de vista según el cual ella se representa el universo en el momento presente. Querer algo más, y encerrar las almas en las dimensiones, es querer imaginar las almas como cuerpos." (citado en Deleuze, 1989, p. 36)

En el lenguaje leibniziano, las almas constituyen las mónadas, unidad simple que articula los pliegues infinitos del mundo, actualizando su virtualidad y realizándose en la materia o los cuerpos. La realidad, por lo tanto, se plantea a partir de los cuerpos en tanto fenómenos que son percibidos por la mónada.

Así, lo virtual no se opone a lo real, sino que, al contrario, “la realidad de lo creativo, la puesta en variación continua de las variables, se opone a la determinación actual de sus relaciones constantes” (Deleuze & Guattari, 2004, p. 102), es decir, lo fundamental de lo maquínico de los cuerpos es que no conllevan universalidad o generalidad, sino singularidad: “no tiene reglas obligatorias o invariables, sino reglas facultativas que varían sin cesar con la propia variación” (p. 103). Fuerza plástica que traza una ruta donde se va desde el mundo al sujeto, pliegue que hace que el mundo exista actualmente en los sujetos, “pero también que los sujetos se refieran todos a ese mundo como a la virtualidad que ellos actualizan” (Deleuze, 1989, p. 19).

Justamente, el perspectivismo desarrollado por Viveiros de Castro y Stolze Lima sitúa este aspecto como base de su fundamentación, en cuanto “concepción indígena según la cual el mundo es poblado de otros sujetos y personas, además de los seres humanos, que ven la realidad diferentemente de los seres humanos” (Viveiros de Castro, 2013a, p. 480). ¿Qué implicancias epistemológicas se deducen de esto? ¿Qué inversiones ocurren desde esta dimensión del entendimiento?

Este movimiento interdisciplinar introduce la interrogante: ¿Qué proyecciones adquiere esta excursión filosófica en el campo de la etnología? Según Viveiros de Castro, el etnólogo se aventaja al filósofo, dado que “cuando los primeros se plantean una cuestión, siempre pueden preguntarle a las personas que estudian lo que *ellas* piensan al respecto”, mientras que los segundos operan desde sí mismos para encontrar una respuesta, “por medio de los métodos consagrados a su ramo de negocios: introspección, crítica, análisis conceptual, deconstrucción” (2013b, p. 49). No obstante, agrega Viveiros de Castro que la etnología no posee las herramientas para abordar la ontología subyacente a las cosmologías indígenas. De ahí la necesidad del diálogo, de modo que a continuación, analizaremos los



aspectos generales del perspectivismo amerindio para comprender la conjunción de estas dos corrientes conceptuales.

## Teoría amazónica de lo virtual

¿Por qué el buitre blanco encontró a ese animal muerto bajo el agua? Es como si viera humo salir de allí. El perspectivismo parte por señalar un problema de homonimia perceptiva: mis ojos y los ojos del buitre son diferentes, no porque veamos de forma diferente una misma cosa, sino porque desconocemos lo que el otro otra está viendo. No es un asunto de sinonimia; cada especie posee un modo particular de percibir la alteridad, un aparato de “alucinación consensual” que hace ver el mundo de modo característico (Viveiros de Castro & Perrone-Moisés, 2011, p. 897).

Contrariamente al relativismo (principio que supone un mundo constituido por múltiples posiciones subjetivas y parciales), el perspectivismo plantea que la cosa-en-sí es parcialmente aprendida por las categorías de entendimiento de cada especie. El mundo, fondo común, se nos presenta de la misma manera, lo que cambia es lo que vemos. Esto no significa que el perspectivismo afirme la existencia de una multiplicidad de puntos de vista; lo que afirma es la existencia del punto de vista como multiplicidad. Consistiría, por ende, en un proceso de alteración diferencial antes que la figuración de alteridades diferenciadas.

Planteado así, el perspectivismo se articularía a partir de unidades representativas o fenomenológicas puramente pronominales que aplican indiferentemente sobre una diversidad real, trastocando el usual modo de comprender la serie dual naturaleza/cultura que caracteriza el pensamiento occidental. De ahí sus correlatos: el animismo y el naturalismo. Según el primero, las categorías elementales de la vida social organizan las relaciones *entre* humanos y las especies naturales, definiendo una continuidad sociomórfica entre naturaleza y cultura, capaz de articularse, incluso, en los

ámbitos del totemismo, extendiendo un carácter social entre series humanas y no-humanas; según el naturalismo, existe una dualidad ontológica entre naturaleza, dominio de la necesidad, y cultura, dominio de la espontaneidad (Viveiros de Castro, 2013a, pp. 361-362).

Por ello, entre la continuidad animista y/o totemista y la discontinuidad naturaleza/cultura, el perspectivismo se configuraría como un multinaturalismo, contrario a nuestro común multiculturalismo. En otros términos, contrariamente al establecido axioma occidental que enlaza la animalidad como estadio previo a la humanidad, o de lo bestial a lo racional, las cosmologías amerindias sostienen que el estado primario es la humanidad, diversificada en sustancias individuales que no constituyen una realidad última: existe una sola cultura en naturalezas múltiples. Se trataría, por lo tanto, de un relacionalismo, en cuanto la Naturaleza sería el punto de vista proyectado que figura la alteridad a través de su corporalidad.<sup>4</sup>

Vuelta a Leibniz: el punto de vista está en el cuerpo, es una potencia del alma. Según esto, es sujeto quien tiene alma, y quien tiene alma, tiene un punto de vista. Una perspectiva, en este sentido, no sería una representación, pues las representaciones son propiedades del espíritu, mientras que el punto de vista está en el cuerpo. Por esta razón, en las cosmologías amerindias es fundamental el concepto de “ropa” (*roupa*, en portugués), que señala que el cuerpo es un envoltorio cuya textura constituye el gran diferenciador. Esta textura, no obstante, no alude a las diferencias fisiológicas, sino a los afectos, afecciones o capacidades que singularizan cada especie de cuerpo.

---

<sup>4</sup> Cabe señalar que en este aspecto se podría realizar un interesante trabajo de retroalimentación con otra obra de Gilles Deleuze: *Diferencia y repetición*, donde, como señala Valentina Buló, Deleuze plantea que el cuerpo-máquina funciona relacionalmente, es decir, “el cuerpo es una relación funcional, un mecanismo funcional que distribuye un modo (orgánico, por ejemplo) u otro en determinadas intensidades” (Buló, 2009, p. 62).



El cuerpo, entonces, es el origen de las perspectivas. El cuerpo salvaje, lugar de perspectivas diferenciantes, se instala en una dinámica de fabricación donde nunca estaría “hecho” sino siempre “haciéndose”. Ante su permutabilidad, dimensión descrita por Clastres, el cuerpo se articula como instrumento fundamental de expresión del sujeto, situándose a través de una máxima particularización y animalización, rastreable en los regímenes de alimentación –como por ejemplo, el tubo digestivo y el ano, común a las especies, es lugar de diferencia–, en la decoración –como máxima expresión– y el chamanismo –como solidaridad de puntos vista, en cuanto el chamán es capaz de descentrar los puntos de vista y habitar afecciones de otras especies.

En esto consistiría la predación ontológica, concepto acuñado por Viveiros de Castro para referirse a las dimensiones intensivas de las ontologías amazónicas, esbozando una teoría amazónica de lo virtual (Viveiros de Castro, 2013a, p. 19). Según esto, no existe actualidad, sino virtualidad. En las cosmologías amerindias, existe una equivalencia subjetiva de los espíritus, que se traduce en la posibilidad de descartar los cuerpos. El cuerpo, por ende, tiene una mayor relevancia respecto al espíritu: la mudanza espiritual sólo es posible a través de la transformación del cuerpo, redefiniendo sus afecciones y capacidades. La metamorfosis corporal, de esta forma, sería la contrapartida amerindia del tópico europeo de conversión espiritual, o, como señala Viveiros de Castro: “Si el ‘multiculturalismo’ occidental es el relativismo como política pública, el perspectivismo chamánico amerindio es el multinaturalismo como política cósmica” (2013a, p. 358). El chamán, en este sentido, revela que el Otro es persona, fundando un arte política donde se confunden las esencias de los distintos niveles cósmicos, desde los animales hasta los espíritus, transportándose a través de las afecciones donde es capaz de situar su punto de vista.

## Alcances y discusiones del perspectivismo amerindio

Estas tres fuentes filosóficas otorgan un carácter singular a la traducción o “reconstrucción de la imaginación conceptual indígena en los términos de nuestra imaginación” (Viveiros de Castro, 2013b, p. 86), dotando de múltiples alcances al perspectivismo indígena, expandibles hasta los campos de la epistemología, la fenomenología y la ontología. A grandes rasgos, podríamos señalar que, en el primer caso, lo esencial del perspectivismo amerindio es que figura su fondo a partir de un *contra*, en cuanto se instala primeramente como una lucha contra todos los automatismos intelectuales, dando especial énfasis a la dimensión somática del conocimiento; en el campo fenomenológico, esto se traduce en esquemas orientados por la percepción y las afecciones; lo que articula una inaudita ontología cuyo cimiento no se esculpe por las nociones binarias propias de nuestra imaginación, constituida y subsumida por la doble serie paradigmática que tradicionalmente se opone sobre los rótulos de Naturaleza y Cultura: universal y particular, objetivo y subjetivo, físico y moral, dado y construido, necesidad y espontaneidad, inmanencia y trascendencia, cuerpo y espíritu, animalidad y humanidad (Viveiros de Castro, 2013a, p. 348), sino que se situaría como una especie de relativismo matizado inversamente.

Sin duda, diversas aristas quedan abiertas, siendo una de ellas la que se deposita en los mundos audibles y las sonoridades: ¿Cómo se concibe el conocimiento donde no hay cuerpo, sino sólo sonidos? ¿Qué saberes transportan los gritos y los sonidos ignotos? Es imposible no volver a pensar en el buitre blanco, dotado de su entendimiento. Es un punto que vuela en lo alto del cielo, actualizando la realidad a través de sus afecciones y sentidos, de su cuerpo que se transporta y bifurca nuestro punto de vista, situado, también, en la misma cultura.



## Referencias

- Bulo, V. (2009). Cuerpo y diferencia en Gilles Deleuze. *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, 55-63.
- Cadogan, L. (1980). Ayvú rapytá (textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá). En R. Bareiro Saguier, & L. Cadogan (Edits.), *Literatura guaraní del Paraguay* (págs. 11-79). Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Clastres, P. (1986). *Crónica de los Indios Guayaquis*. Barcelona: Alta Fulla.
- Clastres, P. (1993). *La palabra luminosa: mitos y cantos sagrados de los guaraníes*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Deleuze, G. (1989). *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Goldman, M., & Stolze Lima, T. (2003). Prefácio. En P. Clastres, *A sociedade contra o Estado. Pesquisas de antropologia política*. (págs. 9-24). Sao Paulo: Cosac-Naify.
- Leibniz, G. (1982). *Discurso de metafísica*. (J. Marías, Trad.) Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2006). Fragmentos póstumos. En F. Nietzsche, *Obra completa*, Vol. IV. Madrid: Tecnos.
- Stolze Lima, T. (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, 2, 21-47.
- Stolze Lima, T. (1999). O pássaro de fogo. *Revista de Antropologia*, 42, 113-132.
- Stolze Lima, T. (2011). Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. *Revista de antropologia*, 54, 601-646.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2, 115-144.



- Viveiros de Castro, E. (2004). Posfácio. O intempestivo, ainda. En P. Clastres, *Arquelogia da violencia. Pesquisas de antropologia política*. Sao Paulo: Cosac Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2013a). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac-Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2013b). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Viveiros de Castro, E., & Perrone-Moisés, B. (2011). O medo dos outros. *Revista de Antropologia*, 54, 885-917.