
ARTÍCULOS

NIETZSCHE, UN APÓSTOL TOMÁS ENTRE JABALÍES*

NIETZSCHE, A THOMAS THE APOSTLE AMONG WILD BOARS

Mark Münzel¹

Philipps-Universität Marburg

Recibido: 28 de febrero de 2018; Aprobado: 6 de agosto de 2018. Publicado *online*: 27 de noviembre de 2019

Cómo citar este artículo / Citation: Münzel, Mark. 2019. «Nietzsche, un apóstol Tomás entre jabalíes». *Disparidades. Revista de Antropología* 74(2): e017. doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2019.02.017>>.

RESUMEN: En el siglo XVI los europeos reconocían en los mitos indígenas ciertos aspectos del cristianismo, lo que les parecía la prueba de que el apóstol Tomás había predicado en Sudamérica. En esta misma tradición de *interpretatio romana*, hoy algunos antropólogos reconocen a Nietzsche al escuchar los mitos indígenas. En la primera parte de este ensayo aporto un ejemplo del modo como prefiero interpretar dos textos indígenas: sobre la base de su contexto histórico no-europeo. Muestro las dificultades que existen para su digestión, puesto que su lectura es difícil si no son deformados para hacer su consumo más fácil, ya sea por los cristianos o por los nietzscheanos. En la segunda parte, describo el camino contrario: cómo se puede vencer lo extraño de un texto hasta que sea de acceso universal tan fácil de consumir como una hamburguesa. Es el proyecto de un *perspectivismo* que, a pesar de llamarse *indígena* (*amerindio* en el Brasil), adopta una perspectiva, no tanto indígena sino nietzscheana, en un acercamiento fascistoide a Nietzsche. En la tercera parte, vuelvo a una explicación del texto indígena según los datos.

PALABRAS CLAVE: Perspectivismo indígena; Viveiros de Castro; Nietzsche; Mitología indígena de la Amazonía; Indígenas nadëbs; Mundo al revés.

ABSTRACT: In the sixteenth century, Europeans believed they saw certain Christian elements in indigenous myths. They took this as proof that Thomas the Apostle had preached in South America. Today, in the same tradition of *interpretatio romana*, some anthropologists think they find Nietzsche in indigenous myths. In the first part of this treatise, I give an example of how to interpret two indigenous texts on the basis of their non-European historical context. I show how difficult they are to digest unless distorted for easier consumption, be it Christian or Nietzschean. In the second part, I take the opposite approach: how can we overcome the strangeness of a text until it is rendered as universally accessible as a hamburger. This is the project of a *perspectivism* which, although called *indigenous* (*amerindio* in Brazil), adopts a perspective that is not so much indigenous as Nietzschean, in a fascistoid approach to Nietzsche. In the third part, I return to the indigenous text as seen through the facts.

KEYWORDS: Indigenous Perspectivism; Viveiros de Castro; Nietzsche; Amazonian Indigenous Mythology; Nãdebs Amerindians; Upside-Down World.

Copyright: © 2019 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

* La traducción castellana se debe a la paciencia de Sol Montoya (Támesis, Colombia) y de María García Alonso (Madrid).

1 Correo electrónico: muenzel@staff.uni-marburg.de. ORCID iD: <<https://orcid.org/0000-0002-9578-7955>>.

1. ENTRE JABALÍES Y JAGUARES

1.1. GEOGRAFÍA MÍTICA



FIGURA 1.—Visión europea de la selva: el explorador Henry Walter Bates (1863,1). Frontispicio.

En 1851-1852 un vecino de la ciudad Santarém en el río Amazonas le preguntó al investigador inglés Henry Walter Bates (Figura 1), «on what side of the river was Paris situated?» No se refería al Sena sino al Amazonas. Tras su pregunta se encuentra «the idea that all the world was a great river, and that the different places he had heard of must be on one shore or the other» (Bates 1863, 2: 12-13).

Santarém mantenía un contacto intenso con el puerto de Belém; se conocía que entre Brasil y Europa se extiende un océano. Sin embargo, la pregunta se puede entender en el sentido de si París está situada al norte («a la izquierda») o al sur («a la derecha del río»). Escuché una aplicación semejante de las direcciones celestes por medio de la referencia al río en 1968, en el río Uneiuxi. Allí se encuentra una

cultura diferente a la del Santarém del siglo XIX, pero ambas comparten la existencia de una geografía fundamentada en las sucesiones de ríos.



FIGURA 2.—Visión nadëb del mundo entre jaguar y jabalí (1968). Fotomontaje de Mark Münzel. Foto del jabalí disponible en: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Tayassu_pecari_Brazil-8.jpg>. Autora: Ana Cotta.

En los límites del mundo de los nadëbs² del Uneiuxi (Figura 2) habitaban dos gigantes: río abajo uno, río arriba el otro. Ambos se llamaban Itaáp (supuestamente «gente de piedra»)³. En un juego de balonmano cósmico se tiran recíprocamente el Sol de un lado al otro, río arriba y río abajo. En el zenit de este trayecto diario, el balón se encuentra precisamente sobre el poblado en donde escuché este relato. En la noche se lanza de regreso. Esta vez vuela debajo de la tierra y, por lo tanto, el zenit se encuentra debajo del poblado.

Se establece un paralelo al revés entre el camino del Sol de este a oeste, y el correr de los ríos desde las fuentes, pasando por los afluentes cada vez más grandes hasta el Amazonas. «Río arriba» y «río abajo» son abstracciones de la corriente real de los ríos, que no van en línea directa.

Los nadëbs no podían pasar por alto la diferencia entre la realidad cotidiana en que se vive y el metafórico río arriba y río abajo; algo no idéntico, pero parecido a lo que nosotros sabemos sobre la diferencia entre la imagen abstraída de nuestros mapas y la cartografía real.

2 Me refiero a aquel subgrupo de los nadëb que en 1967-1968 habitaba en el Uneiuxi y hoy está asentado cerca a Santa Isabel do Río Negro. Pertenecen a la familia lingüística makú. Sobre esta en general véase Pozzobon (2011); sobre el subgrupo en el río Uneiuxi/Río Negro Gomes (2008).

3 itá: en nheengatú 'piedra'. áp: en nadëb del medio Uneiuxi 'gente'.

Entre los kamayurás (otra sociedad indígena de la Amazonía) escuché una linda metáfora para indicar la diferencia entre las principales geometrías del mundo y sus verdaderas deformaciones por medio de la naturaleza cotidiana. La gallina maitú recibió la tarea de distribuir el agua del mundo de manera tal que al final todos los ríos convergieran en un lugar sagrado. Sin embargo, según su costumbre de gallina, esta iba de un lado al otro y por eso es que los ríos corren a veces hacia un lado, a veces hacia otro, en lugar de seguir el plan de un universo ordenado. Mientras todos los ríos deberían converger en el centro del universo, solo lo hicieron dos ríos⁴.

Para los nadëbs con los cuales hablé en los años 1960, su mundo era por un lado, un sistema abstracto ordenado y, por otro lado, una realidad vital en la que convivían con personas mitológicas. Cuando les mostré la foto de un edificio en São Paulo, me preguntaron si eso era Itaáp (ser de piedra mítico que se encuentra en el fin del mundo). Un padre suponía que su hija, que había fallecido en un accidente, ahora se hallaba en el mundo de los muertos cerca de aquel ser de piedra. Me pidió que cuando estuviera en mi casa, es decir, ya bastante río abajo, consiguiera un amplificador para que así su hija pudiera escuchar de lejos, aunque fuera muy bajo, una canción que él había cantado y yo había grabado.

1.2. EL PROBLEMA ACTUAL

Alrededor de dos días de viaje río abajo en lancha de motor desde el lugar donde vivían aquellos nadëbs, en la desembocadura del río Uneixi, está situado el centro regional, Santa Isabel do Rio Negro. En la otra dirección, río arriba en la región de nacimiento, vivían en aquel momento indígenas todavía «salvajes», denominados así porque evitaban cualquier acercamiento con extraños. En el medio río Uneixi, los nadëbs, alguna vez ellos mismos también considerados «salvajes», recibían ahora productos industriales de un pequeño comerciante río abajo como intercambio, ante todo por trabajo. Este comerciante se convirtió en su patrón⁵, pero en 1968 quería abandonar este comercio.

4 Narración del señor Tar... (nombre incompleto porque, si ya falleció, por motivos religiosos de los kamayurá no debe ser nombrado de forma completa) en Münzel (1973a: 106-107).

5 Por eso los narradores llevaban su sobrenombre del patrón. Para su situación general y mi viaje, v. Münzel (2014).

¿Cómo continuar sin productos industriales? ¿Río abajo donde los vendían? Pero ¿se encontraría allí tierra para las chacras, o se volverían dependientes de los regalos venenosos de los blancos? O, ¿río arriba donde los denominados «salvajes», que también eran nadëbs? Con ellos se aprenderían mejor las viejas técnicas del aprovechamiento de la naturaleza y se iniciaría una vida nueva sin fábricas de productos, suponiendo únicamente que los «salvajes» no los mataran antes. Habían roto el contacto con sus familiares cuando estos habían hecho las paces con la gente del río abajo. ¿Cómo escoger el buen camino, pues?

1.3. ENTRE JABALÍES Y JAGUARES: DOS CUENTOS



FIGURA 3.—El narrador señor Alberto Ferreira. Autora de la foto: Christine Münzel.

En este contexto doña Vitória Ferreira contó a su hijo, don Alberto (Figura 3), un relato que don Alberto repitió para mí en la mañana siguiente, en nadëb y portugués para que yo lo grabara.

Estos nadëbs eran trilingües, nheengatú (lengua general) y portugués, además de su lengua nadëb. En su portugués, don Alberto combinaba la gramática nheengatú con variaciones propias. Su lenguaje puede parecer a primera vista primitivo, sin embargo su estilo es refinado, solo que con una técnica narrativa indígena: austera, sin adornos, hay cuestiones que no se dicen explícitamente, pero se pueden deducir. Los narradores vivos son el medio, en lugar de las letras. Los gestos dicen a menudo más que las palabras.

Lévi-Strauss (1964: 102) habla del papel del jaguar y del jabalí a partir de un gran número de mitos de Suramérica al este de los Andes. El jaguar aparece cuando el humano se trasciende a sí mismo; el chamán a veces viaja al cielo como jaguar. El jabalí, por el contrario, representa una animalización. De esta forma, el humano de la historia siguiente se convierte en la selva en jabalí. Su cultura ya no es entonces la humana: pertenece a la familia todavía, pero es más salvaje.

Entre jabalíes. Resumen e interpretación del primer cuento

El cuento describe un ir y venir entre abajo y arriba. Primero, un hombre fue llevado río *abajo*, en donde él debía trabajar para los extraños. Después huyó de allí y caminó río *arriba*. Cuando subió a un árbol encontró al jaguar. Ya anteriormente se había subido una vez, pero entonces había sido a un edificio. Eso puede sonarnos casi como una excursión turística: el indígena de la selva llega a la ciudad y visita una atracción, un edificio. El narrador no se ocupa más de eso, pero un oyente buen conocedor de mitos, le exige expresamente retomarlo debido a que tiene relación con el conocido motivo mítico según el cual se debe subir a las alturas para tornarse un ser celestial, como cuando el chamán sube al árbol chamánico para volar de allí al más allá. El edificio significa, como el árbol, una posible salida de los seres humanos ante una emergencia: ir hacia arriba. Pero él prefiere huir a la selva. Allí se encuentra con el jaguar, pero no se va con él, sino a donde vivían los jabalíes. Con ellos pudo sobrevivir inicialmente, pudo formar una nueva familia, pero luego emergió nuevamente su humanidad, la nostalgia por su familia anterior, y murió al acercarse a ella, ya que fue cazado y devorado como jabalí. No existía ningún camino de regreso.

Si hubiera tomado el camino del jaguar, hubiera quizás accedido al cielo, pero sin familia, así como las familias en el río Uneixi estaban amenazadas en caso de que fueran río abajo. Sus mujeres serían sometidas por los blancos, animales perversos. Pero la narración indica que ir río arriba tampoco era una solución. Mas tarde, las familias se fueron río abajo y en la mayoría de los casos lograron permanecer juntos, pero eso fue después; en el momento en el que se narra el cuento, no había esperanza de una salida feliz.

Entre jabalíes: traducción⁶

La historia se llama Yoyōdn. Él se fue con los guardias.

[Guardas: *en portugués significa 'vigilantes', 'policías'. Pregunta Münzel: «¿Quién es el guarda?». Respuesta de Don Alberto: «Ese es el guarda, así como en su país, ellos hacen guerra». Pero aquí no se trata de militares o policías, sino de una tropa fuertemente armada de reclutadores privados de fuerza de trabajo.]*

Los guardias vinieron, alrededor de veinte hombres. Dijeron: —¡Ven con nosotros! —Vinieron por primera vez aquí. Ellos vinieron. Engañaron al hombre, él se fue con ellos. Yo creo que ellos lo engañaron. Se fueron. El hombre se fue. Los guardias se lo llevaron. Los guardias conducían, el bote llegó primero a Manaos, allá lejos, con el hombre. Ellos le dijeron—: Ey, muchacho, ¡ven con nosotros! ¡A Manaos! —Él se fue con ellos hacia abajo.

[*El narrador continuó al día siguiente a petición de don Mariano, conocedor de mitos:*]

Ellos se fueron allá lejos. Cuando llegaron allá había una casa de veinte pisos. Él fue allí y subió hasta arriba...

[*Fin del primer complemento del relato.*]

¡Siga! ¡Continúe remando! Él se fue en bote, en la proa del bote. Remar, remar, remar, él se fue, se fue, más y más lejos, y entonces tuvo una idea. Él llevaba *una* fruta con él, no tiene ningún nombre en portugués, en nuestra lengua se llama *pedðu-ag*⁷, y cuando estaban en la mitad del río, así como ahora usted ve allá [*un bote en la mitad del río*] hasta allá lejos había llevado la fruta, era el momento justo, él comió la fruta y entonces, era el momento, él saltó al agua, ¡plupp! ¡Estaba a salvo! Él se quedó bajo el agua, allá vivió, vivió como cuatro meses y entonces era el momento, él fue, salió del agua a la orilla, y fue, fue en la orilla del río [*río arriba*] caminando por allí.

[*Segunda continuación a petición de Don Mariano:*]

Allí entró en los matorrales, fue, fue, fue. Los guardias por detrás, mandaron un perro [*asííí*] de gran tras él.

6 Del idioma nadëb yo entendía poco. Traducimos el texto portugués en la medida de lo posible literalmente, con complementos en letra cursiva a partir de los gestos o entre corchetes aclaraciones posteriores de la madre y el hijo. Para un resumen muy breve del relato, véase Münzel (1973b: 148).

7 Posiblemente un alucinógeno. *-ag* significa 'fruta'.

[Observación de Don Mariano:]

»—Era ¡un jaguar!
 »—Sí, es cierto, un jaguar, un jaguar, un jaguar [más grande que asíí].
 Allí el jaguar lo persigió. Yoyōdn se cayó, se levantó de nuevo, corrió, corrió, el jaguar seguía tras él. El hombre se subió a un árbol, el jaguar también se montó. Entonces el hombre le preguntó:
 »—¿Tú quieres realmente cogerme?
 »—Sí, lo quiero.
 »—No puedes hacerlo pues ¡eres familiar mío! — Entonces el jaguar finalmente se fue.
 El hombre siguió caminando, siguió, siguió, luego encontró a alguien: El guela [gorila]⁸, parece un mico. Pero es [asíí de grande, como un humano] y es blanco en la frente. Se acercó al hombre, este cogió una rama y paaa!! Paaa! Mató a la bestia.

[Fin del segundo complemento.]

Y encontró las huellas ya muy viejas de un jabalí. Quiebra una rama. Y siguió caminando, vamos, vamos, encontró otra huella, sí, ¡un jabalí! Esa es ¡una huella de jabalí! Es una huella ¡casi fresca! Ahora sigue, sigue, sigue, sigue, sigue hasta...encontró otra huella, aun más fresca, huella de jabalí. Va todavía, va, va... tras el jabalí. Ahora ya se baña en el charco del jabalí [con eso inicia la transformación en jabalí]. Él se baña. Entonces grita: —¡Uaaua! —El joven estaba gritando, el muchacho solo, él siguió, caminó, caminó, caminó, encontró nuevamente un charco de jabalí y se bañó dentro. Ahora llegamos a huellas frescas del jabalí, en realidad son personas. Él—: Estos son ¡personas! —Él piensa para sí—: «Estas son ¡personas!».

[Cuando su transformación en jabalí está casi terminada, percibe a los jabalíes como gente.]

Vamos, vamos, vamos acercándonos al jabalí por detrás. Vamos, vamos, más cerca, está escuchando bien: El jabalí está derrumbando ramas de patawá [Oenocarpus bataua MARTIUS, palmera de frutos comestibles], es fruto patawazito [el narrador indica el tamaño con sus dedos], está cortando, derrumbando, dak!, dak!, dang!, después [el fruto] va cayendo, trichch es gente, vamos... vamos hasta llegar más cerca ahí él va llamando:
 »—¿Quién es Usted? ¡Mi tío! [tío aquí en el sentido del hermano de la madre, por lo tanto el suegro ideal según las reglas de matrimonio preferenciales] —nada—.

8 Se decía del gorila que atormenta a las personas en Ma-naos, les quita la piel y otras torturas. Eso parece remitirse a informes sobre torturas en el régimen de entonces: se denominaba gorilas a los militares.

»—¿Quién es Usted, mi tío? —nada—.
 »—¿Quién es Usted, mi tío? ¡Yo mismo! Aquí. He huido. —Él dice—: He huido.
 »—¿Quién es Usted?
 »—Yo mismo, mi tío.
 »—¡Ah mi sobrino, quédate ahora, ven detrás de nosotros!
 »—Yo vengo, mi tío. Casi me perdí, casi me matan los guardias. Yo he huido. —Hasta llegar, listo.
 Ahí van [en plural ya que el jabalí y Yoyōdn corren juntos ahora] van, van, es jabalí, vamos, está llamando a otro pariente más, llamando: —Eh, mire, nuestro pariente va a llegar aquí, ha huido.
 »—¿Dónde está él?
 »—Aquí.

Traen muchos frutos para la fiesta, para hacer dabucurí, del propio Juruparí⁹, ellos traen patawá y ahí llegan, ellos llegan. Pronto, ya llegó la gente. Aquella mujer se acercó, Juruparí está llegando, está cerca. Aquella mujer jabalí se acercó más. Después Juruparí se fue, volvió ahí [volvió a donde había llegado, al lado de la selva, alejado de la maloca de las mujeres jabalíes], las jabalíes lo van a dejar [= las mujeres jabalíes dejan ir a Juruparí al lado de la selva, se separan de él por el momento]. Después, de noche, la jabalí va a llegar de nuevo [= las jabalíes se acercan nuevamente al lado de la selva donde las espera el Juruparí.]. [Juruparí] está gritando, él dice [=las flautas de Juruparí, tocadas por las jabalíes, cantan]: «Que vengan todas las mujeres jabalíes, los niños», dice [Juruparí llama por medio de las flautas a todas las mujeres jabalíes para que bailen con él, también llama a los niños]. Ahí llegan todas las mujeres jabalíes.

[El espíritu Juruparí baila actualmente, en los rituales de los nadëbs y de otros indígenas de la región, solo con hombres iniciados. Solo ellos pueden tocar sus flautas. Aquí es al contrario. Eso indica que el espíritu no comparte la cultura de los humanos, sino que es un ser peligroso y perverso que proviene de donde viven los blancos, río abajo, y por ello acosa y persigue obscenamente a las mujeres como ellos lo hacen.]

»—Ay, niño tú estás llorando, tu reconoces a los caníbales. Él ha huido —le dice el padre—.

9 El ritual Dabucurí, llamado también Juruparí, es la fiesta central de los indígenas de la región, ver Lolli (2010); aquí con el consumo de los frutos de patawá-recolectados. El espíritu de la fiesta es entre otros indígenas, Juruparí. Entre los nadëbs era Kawad, ciertas veces identificado con Juruparí. Cuando con este último nombre, fungía como espíritu de origen río abajo, con una perversidad animal típica de los blancos (por ejemplo, una erección inmensa), por medio de la cual atrae a las mujeres jabalíes.

[...al joven. este llora de miedo que el padre relaciona no solo al espíritu Jurupari sino también con el fugitivo. Ambos, el seductor pero así mismo caníbal Jurupari y el humano fugitivo Yoyōdn, se confunden aquí. Los dos llegan de río abajo, es decir del mundo de los blancos, no solo conocidos como ávidos de sexo, sino también como caníbales. El joven presiente el peligro que proviene de ambos.]

»—Hei, hijo, más tarde vas a bailar en la fiesta.
—Después va a recolectar esa fruta, trabajando aquí, el niño.

[El padre acepta ante el joven que este ha reconocido el peligro que proviene de los caníbales. Luego lo consuela con que él después podrá bailar y recolectar frutos, como si él quisiera bailar y recolectar y llorara a causa de eso. Aquí recuerda al mito de Jurupari de la región del Vaupés y del río Negro en el cual las mujeres tienen en su poder las flautas y así también el duende, hasta que los hombres logran conquistarlos. «Más tarde» es aquí un consuelo para el momento en que serán los hombres quienes bailarán.]

Hay un veneno. Ahí ellos hacen, ellos hacen una bebida venenosa, así de grande. La hacen. Y después sí, aquel hombre [Yoyōdn] les dice pensando: «Yo no muero ahí, ¿yo?».

»—No señor, no muere.

»—Cuidado ¡yo! Cuidado, usted señor ¿quiere matarme a mí? Este aquí es gente, humano, humano! —él dice—.

Es jabalí, él dice [=Y el jabalí que responde]: —¡No muere!

»—¿Dónde estoy? ¿Yo muero [=morí] aquí? Yo ya estoy acostumbrado a beber aquel vino tucunurí (tucuma?).

Él lo hace. El hombre está bebiendo. Está bebiendo con cuidado, después bebe de verdad. Está bueno, cada vez mejor.

[Yoyōdn ya es tan jabalí que puede beber una bebida que es venenosa para humanos pero no para jabalíes. El narrador se vuelve hacia mí cuando en el cuento el humano pregunta: «Usted señor, ¿quiere matarme a mí?» De hecho, desconfía de los alimentos que he llevado, ya que pueden ser adecuados para blancos pero no para humanos. Yo debo tener en cuenta que él es humano. Sin embargo, la tucuma no es, que yo sepa, venenosa. Quizás entendí mal el nombre del fruto, o quizás se trata de una broma. Si el jugo no fuera realmente venenoso, únicamente no les gustaría a los nadëbs, pero mientras Yoyōdn más lo bebe, más se acostumbra a la bebida.]

Ahí, ¡follar! Folla, folla ahí, después en otra semana se fue otra vez. Él dice: —Así como ustedes piensan en su cultivo allá, en otro río, a la orilla del río, así yo como padre estoy pensando en un cultivo en otro río. No sé si mi hija que dejé muy criatura [=que dejé cuando ella era más joven] vive todavía. —El padre de ella [=Yoyōdn, padre de la niña] dejó cinco hijos machos más. Así, así [el narrador muestra el tamaño con gestos de la mano], otro más grande, mayor. Cuando el padre llegó era más grande, mayor, todo un hombre [= cuando el padre volvió ya eran todos adultos].

»—¡Ey! —dijo— ¡ahí!

[Muestra en dirección a su cultivo de antes, donde vive su gente. Las mujeres jabalíes contestan:]

»—Entonces, ¡muéstrame!

El jabalí se fue [= la horda de jabalíes se va a un viaje]. Él [Yoyōdn] está al frente para mostrar los hombres [las mujeres jabalíes quieren ver a los hijos del hombre para casarse quizás con ellos].

»—¡Vamos a ver!

»—Ey, jabalíes vengan más cerca de donde el bosque está desmontado al lado del cultivo [la horda de jabalíes se acerca al caserío del que había venido antes Yoyōdn].

»—Miren, aquí la casa, está ahí.

El hombre que se convirtió en jabalí va a regresar a su casa. Sí, quien era una vez humano, llegará en su casa, ¡en la casa! ¡Llegó! Aquel joven, otro nuevo, pero mayor [=aquel niño que era joven y ahora es adulto]: —¡Miren, mi padre llega! —Él, el padre de él llegó, los guardias casi lo mataron, casi, casi. Entonces él huyó.

»—Él huyó de ahí, él viene de aquí, el jabalí, es de los nuestros.

»—¿Dónde está mi padre el jabalí?

»—Está ahí, cerca.

»—¡Le voy a tirar una flecha!

El hijo mayor se fue. Va disparar una flecha con la cerbatana derecho al jabalí. Sí. El padre de él lo ve como gente, al contrario de como lo ve el hijo: es jabalí, puerco, no es gente. Ahí llega el padre, ya aquí [en todo el cuerpo] tiene pelo, aquí parece realmente un jabalí. [Münzel pregunta: «¿Quién? ¿El padre?»] Sí, el padre de él, sí. Corrió, después el hijo tira de aquellos cabellos [=él desolla a su padre muerto], sí, y desollando, desollando, desollando todo, sí, listo. ¡AAAY! [Münzel pregunta: «¿El hijo lo desuella?»]. El hijo, también otro hijo están jalando [la piel], todito. Otro hijo salió a la caza, un hombre también salió [=otro humano se junta a los cazadores], ya dispararé la flecha, la cerbatana, matar al puerco. Sí. El hermano mató hasta quince. El cuñado mató veinte. Otro cuñado mató dieciocho, sí, otro cuñado mató treinta más, el puerco está muy gordo, sí. El padre ya estaba casado, aquel

hombre *Yoyōdn*, padre de él [=de los hijos] ya se había casado con dos mujeres de puerco. El hijo ya mató a una mujer del padre [=el hijo ya mató a una de las esposas jabalíes de su padre]. Otro, la misma cosa, el hijo ya mató a dos mujeres de su padre, todas, el hijo ya las ha matado...

El jabalí está gordo. Este otro niño está comiendo:

»—¡Mira mi padre! [*habla la hija*].

»— Está ahí gordo.

»—¿No quieres comer?

»—No, yo no quiero. Puedes comer tú.

Listo. Después ahí, esa mujer aquel hombre tiene mujer [*Yoyōdn en el tiempo de antes, como humano, tenía mujer humana*], después la mujer, ella da [=su antigua mujer humana distribuye la caza], el tío de él [*probablemente: de ella*] va a soplar con la cerbatana. ¡Gordo jabalí! Ahí va, sopla, sopla, sopla, listo. Después su mujer da de comer [*ella distribuye la comida*]. Ahí, sí. *Yoyōdn* ya se va a quedar en casa [*Ironía amarga: Yoyōdn llegó a la casa al final*]. Así mismo.

[Al final el narrador imita a los humanos en su actitud alrededor del fuego, masticando cómodamente.]

1.4. ENTRE JAGUARES. UN CUENTO

El cuento siguiente también describe un dilema entre dos mundos, aquí y allá. Estos *nadëbs* denominaban *Xōu* a un ser del más allá, en portugués *Deus* (Dios) y en *nheengatú Tupãna* (así tradujeron los misioneros el nombre cristiano del Dios). Pero aparte de que puede ir al cielo, tiene muy poco en común con el Dios cristiano. Vive en dos casas: una en este mundo, otra en el más allá (una similitud con el Dios cristiano que a veces está en el cielo y a veces entre nosotros, en la misa). Para él como chamán, el viaje entre aquí y allá no supone ningún problema. En su casa, en nuestro mundo, vive con mujeres humanas; en su casa de allá con animales y frutas. Su orina cae aquí como lluvia.

«Dios» aparece en los relatos míticos de los *nadëbs* de los sesenta del siglo pasado conjuntamente con otro ser, berreón y vital: el jaguar. Es peligroso confundirlo con el jaguar corriente de nuestra zoología. Puede pasar que un cazador dispare contra un jaguar, pero no acierte el tiro ya que de repente la supuesta presa escale como una gallina *muitú*, revolotee en la cima de un árbol y *grazne* pidiendo ayuda a otros animales peligrosos del mundo de las maravillas.

A diferencia de «Dios», el jaguar no vive en dos mundos sino solo en el de aquí, pero en un mundo

maravilloso. Él se puede transportar al otro mundo, pero solo en calidad de visita, no permanentemente. Allí no tiene familia (ya en la narración anterior no le ofreció ninguna vida en familia a *Yoyōdn*), pero sí compañeros como el *margay*.

Las narraciones informan trágicamente de estos felinos. Cuando una joven ingresa al mundo de los seres peligrosos de otro mundo, debe bailar al ritmo de las flautas mágicas y se convierte en un esqueleto sin carne. El patrón es un monstruo semejante o idéntico al jaguar: si a una le parece bello, está perdida. La escena inicial (la joven empleada tiene un hijo del patrón, el jaguar —el patrón— quiere matarlo) sintetiza lo que va a ocurrir. La cuestión de dónde va a vivir la pareja juega un papel importante. La joven quiere que vivan entre su familia, como es la norma entre los *nadëbs*, el hombre quiere que vivan donde su familia, como es la norma entre los blancos. En un universo monstruoso, el jaguar sigue la norma de los blancos. A continuación la parte final de una historia más larga.

Entre Jaguares: traducción¹⁰

Un niño está llorando. El jaguar lo va a matar. El jaguar grita. Madre: —¡Mata a nuestro hijo! —El jaguar casi lo mata con una porra [*su zarpa o su pene*]. El *margay* se sienta encima del gran jaguar, es el hijo de crianza del patrón [*aquí los felinos utilizan la misma escala de nivel social patrón-empleados. El jaguar, no es únicamente, pero también es el patrón, que agarra a una joven nadëb. Él quiere matar al niño que nace de esta relación*]. El jaguar está sentado frente a la puerta. La mujer del jaguar dice: —Ahora va a nacer el cachorrito de mi marido —el cachorrito nace—. [*La mujer blanca del patrón prevé con desprecio que la empleada joven nadëb va a tener un hijo. El niño va a nacer.*]

La joven *nadëb*: —¡Ven a coger este hombre, mi cuñado!

»—No —dice el cuñado—, no puede cogerlo, ese hombre ahí no puede quedar con nosotros. Mañana él se va allá para otro mundo.

»—Yo quiero jagarrar a este hombre! Cuando yo quiero casarme ¡es casarme!

¡Ay qué apasionada es la joven!

El hombre está perdido. La mujer se fue arriba con él.

Hermano: —¡No es nuestro pariente¹¹!

La joven: —¡Es tan bonito!

»—No es gente, ¡es jaguar!

10 Los mismos dos narradores de la narración anterior.

11 La endogamia *nadëb* solo permite enlace matrimonial con un marido *nadëb* o de otro subgrupo *makú*.

»—Está pintado muy bonito, ¡el urucú aquí en la frente!

[Alude a una raya de pintura roja en la cara del jaguar. De la vaina de la planta de achiote (bixa orellana) se hace el color para la pintura corporal. Los dos están perdidos: el hombre jaguar por una mujer que no es adecuada para él y sin embargo lo sigue hasta el cielo, y la mujer humana perdida de amor por él.]

El mono aullador está bailando [Entre estos nadëbs los monos aulladores son considerados parientes. El jaguar adaptó la apariencia de este mono para simular ser un pariente que puede casarse con la joven nadëb y para poder bailar con ella mejor sobre dos patas].

Sopla [el polvo para maravillas] mawak a la mujer, wiwiwiwi [soplar tiene un significado múltiple aquí: silbar, soplar el polvo al cuerpo de la mujer, y ejercer un embrujo], él besa a la mujer [y sopla hacia ella el polvo] soplando wiwiwiwi, abraza a la mujer.

Hermano: —Ese no es mico.

»—Ese otro es jaguar

»—¡Tú vas a convertirte en jaguar!

»—No, ¡es gente!

La joven baila con el hijo del jaguar hasta la madrugada.

El hijo de Xõu regresa arriba. El hijo del jaguar se queda, coge a la joven, huuutxiii, la joven le da una substancia maravillosa al jaguar [para inhalarla por la nariz y tener visiones, posiblemente una variante de la coca Ipadú, erythroxyllum cataractum, una substancia parecida a la coca. A través de eso el jaguar ve su hogar, el otro mundo, en tanto la joven quiere iniciarlo en el mundo de ella]

El Jaguar: —¡Quiero ir allá, al otro mundo!

Joven: — Ahora te quedas aquí con mis parientes. Jaguar está sentado frente a la puerta del kurãra [lugar donde los comerciantes blancos tienen trato y comercio con los indígenas, especialmente centro de la cosecha del caucho; el hombre-jaguar es como un comerciante no-indígena], va bailando. El hijo del jaguar se queda.

Joven: —Tú vas a cazar mañana para mí.

Xõu se fue, el jaguar también quiere salir.

»—No, ¡tú te quedas!

Hasta la mañana, entonces el hijo del jaguar se despierta, va a cazar, trae tres armadillos. Los mató rápido. Es un hombre fuerte, joven como yo [el narrador Alberto Ferreira, de aproximadamente 25 años].

Inambú [Perdiz americana, Tinamus spec.] canta: «Hoho». El jaguar va a cazar de noche. Lleva a la joven del brazo, inambú canta en la cercanía. El jaguar mata con flecha al inambú, otro inambú canta un poco más lejos, a este también lo va a matar.

Dios le pega con el hueso de los dedos en la cadera del pájaro.

[El Inambú suele advertir por su canto que sucedió algo incorrecto, aquí que una joven humana fue seducida por un jaguar. Por eso el jaguar mata a los fastidiosos admonitores. Al final el gesto del narrador: «Dios» le pegó con los huesos de los dedos en la cadera del pájaro, donde este no tiene carne. Eso significa que él hace una flauta del hueso del pájaro y después bailan los dos con su melodía, el Dios y el jaguar. La joven está entre extraños y tiene que bailar con ellos, no hay posibilidad de regreso con los humanos.]

2. ENTRE PERSPECTIVISTAS

¿Cómo amansar una narración salvaje como esta? Hay quienes traducen el pensamiento indígena en la terminología europea como *perspectivismo indígena*. Los perspectivistas se presentan como traductores del pensamiento indígena, sin nombrar siempre su origen filosófico europeo. Este voló milagrosamente al Amazonas, como alguna vez las prédicas del apóstol Tomás.

2.1. LA VERDAD RELATIVA: CADA COSA SE HACE LO QUE ES POR SU RELACIÓN CON OTRA

El perspectivismo es atractivo para antropólogos, ya que describe una relativización de las normas culturales. Pero lo llamativo es que la antropología, entre la amplia gama de los perspectivistas europeos, escoge casi solamente a Nietzsche (en el caso en que nombre sus raíces filosóficas). El siguiente breve resumen se propone mostrar lo arbitrario de esta elección entre la larga y variada historia de la filosofía perspectivista.

Nietzsche, formado en filología clásica, leía a Cicerón. Este, cita a un cierto Filo que imagina a un observador que «llevado en carro de serpientes aladas [...] pudiese volar sobre las naciones y ciudades diversas y recorrerlas con sus miradas» y (semejante a un antropólogo de la religión) ve perspectivas religiosas contradictorias. Así por ejemplo los persas incendiaron los templos de Atenas porque creyeron

que era un sacrilegio el tener encerrados entre dos paredes á los dioses de quienes el universo entero era la residencia. [...] Otros pueblos, como los habitantes de Tauro, el rey de Egipto Busiris, los galos y los cartagineses, creyeron que era un acto religio-

so y grato á los dioses el sacrificar á los hombres (Cicerón 1848: Libro III, VI).

Frente a esta variedad religiosa y jurídica, Filo deduce que las diferencias no son hechas por la naturaleza, sino por el ser humano.

En el diálogo entre Mercurio (dios de los viajeros) y Carón (barquero de nuestro último viaje), Luciano de Samósata (siglo II d. C.) se anticipa al sueño del antropólogo de poder situarse en una perspectiva intercultural más allá de las perspectivas. Para poder contemplar y comprender el mundo, hay que encontrar una posición alta, en la cima, y para esto amontonan cerro sobre cerro. Pero cuando Carón llega a verlo todo desde arriba, es de tan lejos que ya no reconoce los detalles ni oye más lo que dice la gente allí abajo: le hace falta la vida plena. En esta altura, Mercurio enseña a Carón cómo llegar a combinar la vista telescópica desde muy lejos con el oído tan fino que lo capta todo: «un famoso encantamiento que hay en los versos de Homero, con que en un instante te haré lince en la vista» (Luciano 1621: 102r [=7]). La verdad depende de la perspectiva, eso es una opinión (siempre controvertida) en la filosofía europea. Luciano idea un lugar de vigilancia aún más alto, el de los dioses, desde el cual se reconozcan en igual medida las diferentes perspectivas, pero Carón no puede subir tan alto (*ibid.*: 97 v. [=2]).

El sofista Protágoras (como lo resume Platón 1871: 204 [= 166d]), por el contrario, ya en el siglo V a. C. concede a cada persona su propia medida de la verdad, de forma que «cada uno de nosotros es la medida de lo que es y de lo que no es; [...] en cuanto las cosas son y parecen unas á éste, y otras á aquél». Según Platón, los sofistas opinaban que depende de cómo la mirada vaya desde un determinado ojo hasta un determinado objeto, si la persona ve por ejemplo algún objeto blanco. O en general: «que cada cosa se hace lo que es por su relación con otra» (*ibid.*: 184 [=157a]).

Desde la época renacentista¹², la perspectiva en la pintura se usó como metáfora para indicar los diferentes puntos de vista, sobre los cuales desde la altura solo mira Dios (tal como ocurriera una vez con los dioses griegos). El Cusano (siglo XV) describe cierta pintura de Jesús: por un efecto pictórico, «cada uno de vosotros, desde cualquier lugar que lo mire,

comprobará que el icono parece que le mira solamente a él» (Cues 2009: 65). Las diversas perspectivas se reúnen en la «coincidencia de los opuestos» de la mirada divina (*ibid.*: 92): «La visión humana es una visión contraída, limitada a una determinada perspectiva, mientras que la visión divina abarca todos los modos de visión, todas las perspectivas» (Ángel Luís González, en *ibid.*: 21).

Descartes (en la lectura de Harries 1973) opina que la intuición posibilita reconocer lo común tras las diferentes opiniones. Así como Platón (2001: 510 c. e.), él veía en la geometría y la aritmética variables visibles, tras las cuales se tienen que buscar las ideas invariables.

También Pascal utiliza la perspectiva pintoresca como metáfora para diferentes puntos de vista, y solo Dios puede verlo todo junto:

No existe más que un punto indivisible que sea el verdadero sitio; los demás están demasiado cerca, demasiado lejos, demasiado altos o demasiado bajos. La perspectiva fija el sitio en el arte de la pintura; pero en la verdad y en la moral, ¿quién lo fijará? (Pascal 2012: 350).

Para Pascal (como para Cicerón), las leyes varían según los países y (añade) de la época: «un meridiano decide lo que es verdad. [...] El derecho tiene sus épocas [...] Verdad de este lado de los Pirineos, error del lado opuesto» (*ibid.*: 361). Así, Pascal llegaría a una tolerancia para con las opiniones adversarias. El humano debe comprender que «cualquier perspectiva es parcial, y que debemos multiplicar nuestras perspectivas, buscando infatigablemente perspectivas superiores» (Pavlovits 2013: 233, resumiendo Pascal).

Ya en el siglo XVIII, el teólogo luterano Martin Chladenius se refirió a Leibniz, pero distanciándose de él porque su perspectivismo le parecía muy metafísico, aunque acabara adaptándolo. Acuñó el término *Sehepunkt* (palabra y ortografía anticuadas para 'punto de vista', es decir, el punto desde donde se mira, lo que viene a ser la perspectiva). Cada uno la tiene diferente según su posición, situación y estado interior (Chladenius 1752: cap. 5, § 8-12). Así:

Cuando una historia o suceso es observado por un espectador de costumbres totalmente extranjeras, este lo ve de una manera totalmente diferente de lo que suponen los del país, y a estos mismos la cosa les parece extranjera cuando la escuchan contada a la manera como la concibe el extranjero [...] (*ibid.*: § 23).

12 Sobre el perspectivismo de Nietzsche y sus antecesores en la pintura, y en las obras del Cusano, de Pascal, Leibniz y Chladenius, ver Ataeian (2012).

Utilizando fuentes secundarias, algunos citan en este contexto siempre el mismo pasaje de cierto texto de Leibniz (1846: 472), pero sin mencionar el contexto en el que coincide con el Cusano y Pascal, en que es Dios quien reúne las perspectivas diferentes (*ibid.*: 335-336). Leibniz incluso a veces es tenido por el creador del perspectivismo, quizás porque él fue presentado como tal en la interpretación nazi de Nietzsche que hizo Alfred Baeumler (1931: 36), filósofo nazi de continua influencia en los escritos populares acerca de Nietzsche. Nietzsche menciona a Leibniz entre «esos alemanes: yo desprecio en ellos toda especie de suciedad de los conceptos y los valores, toda *cobardía* frente a todo sí y todo no honesto» (2007 [1888]: § 61). Esto, el propagandista nazi (*loc. cit.*) lo invierte: para Nietzsche, Leibniz habría sido «un verdadero alemán» en un sentido positivo. En el origen de esta desviación (y con eso, indirectamente, de las citas terciarias de Leibniz), supongo que está uno de los precursores ideológicos del nazismo, Houston Stewart Chamberlain (1915 [1899]: 1075), que en una obra muy leída celebró a Leibniz como «pensador verdaderamente germánico».

2.2. NIETZSCHE EL ESCÉPTICO

Los sofistas no establecieron ninguna instancia última de decisión en relación a la verdad, más allá del escepticismo. Para Nietzsche (2010, 4: § 7 [60]), «el mundo es cognoscible: pero es *interpretable* de otro modo, no tiene un sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos, "perspectivismo"». Como el Filo de Cicerón, como el Carón de Luciano, Nietzsche sueña: «Obtener una altura de miras y una perspectiva de pájaro» (*ibid.*: § 11 [30]) pero sabe que no es posible. La verdad depende del punto de vista, ya que los sentidos dependen de las relaciones y de las perspectivas (*ibid.*: § 2 [77]). «El mundo que en algo nos concierne es falso, es decir, no es un hecho, sino una invención [...] – no hay "verdad"» (*ibid.*: § 2 [108]). El escepticismo de Nietzsche ha sido interpretado recientemente como una nueva lectura de los sofistas griegos y de Cicerón, no tanto como una negación de la realidad sino más bien como una crítica metodológica de las certidumbres, incluidas las suyas propias (como lo resume Santini 2013).

Igual que ocurría con los sofistas interpretados por Platón, Nietzsche ([1886]: § 34) recurre a ejemplos de diferencias individuales en la percepción de los colores, a impresiones ópticas «sobre la base de apre-

ciaciones y de apariencias perspectivistas». El ojo conduce, también para Nietzsche (como para algunos sofistas y para Descartes), a la percepción de diferentes perspectivas: «Hay ojos de muchas clases. También la esfinge tiene ojos: y por consiguiente no hay ninguna verdad» (Nietzsche 2010, 3: § 34 [230]). Esto implica una diversidad cultural de las verdades que, por su lado cada una, dividen el mundo de otra manera:

Así como los romanos y los etruscos dividían el cielo mediante rígidas líneas matemáticas y conjuraban en ese espacio así delimitado, como en un *templum*, a un dios, cada pueblo tiene sobre él un cielo conceptual semejante matemáticamente repartido y en esas circunstancias entiende por mor de la verdad, que todo dios conceptual ha de buscarse solamente en *su propia esfera* (Nietzsche 1996 [1873]: 27).

Nietzsche considera posible también la existencia de perspectivismos diferentes entre diferentes especies, «que el *valor del mundo* reside en nuestra interpretación (–que quizá en alguna parte sean posible otras interpretaciones, diferentes de las meramente humanas–), que las interpretaciones habidas hasta ahora son estimaciones perspectivistas» (Nietzsche 2010, 4: 108, § 2 [108]).

2.3. UN CUENTO ANTROPOLÓGICO FASCINADO POR EL PODER

La recepción de Nietzsche estuvo dominada hasta los años 1950 por *La Voluntad de Poder*, una selección póstuma, unilateral, de sus apuntes (ver Montinari 1996). Hasta hoy esta obra es más accesible, fuera de Alemania e Italia, que la edición científica crítica (Nietzsche 2009-). La coeditora de *La Voluntad de Poder*, Elisabeth Förster-Nietzsche, se encontraba entre los que allanaron el camino intelectual del nacionalsocialismo. La selección que hizo facilitó que se asumiera la conformidad de Nietzsche con el nazismo, tal como lo hace, ante todo, el propagandista ya mencionado, Alfred Baeumler. De hecho, ya en su idea del vitalismo Nietzsche celebra la persona de poder que, con su vitalidad, impone su perspectiva, pero la revisión póstuma de sus notas inéditas desplaza totalmente el escepticismo metódico, y da paso a una

interpretación fascistoide¹³, de fascinación por el poder de los más fuertes sobre sus semejantes y el medio ambiente. De hecho, el tono de las siguientes citas se encuentra disperso por las notas de Nietzsche, solo que ahora es presentado como si lo fuera todo: «llegar a ser los dueños de la tierra» (Nietzsche 2000 [1922]: § 132), «el perfeccionamiento radica en la producción de individuos más poderosos, y la gran multitud sirve de instrumento a estos» (ibid.: § 653). Y... «no se debe prescindir de un poco de brutalidad» (ibid.: § 945). Las víctimas lo quieren así:

A su sentimiento placentero de ser el que manda añade así el volente los sentimientos placenteros de los instrumentos que ejecutan, que tienen éxito, de las serviciales «subvoluntades» o subalmas – nuestro cuerpo, en efecto, no es más que una estructura social de muchas almas –. *L'effet c'est moi* (el efecto soy yo)... (Nietzsche [1886]: 43).

La última cita de Nietzsche ha hecho una particular carrera en el *perspectivismo amerindio*. Carlos Fausto (2002: 7) antepone la segunda parte del párrafo como lema a un artículo central de este *perspectivismo* y deja de lado la primera parte, la sicología del poder y de la sumisión obediente. Lo que queda es la imagen del cuerpo como recipiente de diferentes elementos espirituales, es decir el polipsiquismo, que en muchas culturas se vincula al politeísmo (Streck 2013: 475, 202), también entre los indígenas de Sudamérica. Sin embargo, no se habla sobre eso en el artículo de Fausto, sino del sometimiento de una especie a otra. Es como si el autor hubiera querido conducirlo todo en un sentido nietzscheano, aunque luego hubiera notado que era un poco fascistoide y hubiera dejado de lado la parte políticamente menos correcta. También así él aborda el tema del poder, pero de una curiosa forma, como si quisiera evitar ser vinculado con la ideología del poder de Nietzsche, que finalmente asume.

Fausto recoge una cita de un trabajo sobre los crees norteamericanos en el cual se hacía (según él) referencia al devorar y ser devorado debido a las estructuras de poder entre diferentes especies. El cazador ejerce

poder sobre los animales (Brightman 1993: 197 *apud* Fausto 2002: 36, nota 5). Pero en el párrafo de Brightman (citado aisladamente por Fausto), no se trata de eso, sino del caso especial de un monstruo caníbal con relaciones anormales con las otras especies. Poner de relieve eso como ejemplo del ejercicio del poder, es como si se quisiera tomar al dragón de los cuentos que rapta a una princesa como representante típico del amor humano del príncipe que libera a la joven. Puede ser que estructuralmente (en un juego lévi-straussiano de oposiciones) eso sea posible, pero no tiene en cuenta que los crees descritos en esa fuente, aunque ciertamente matan animales muestran frente a ellos igualmente un afecto explícito, y ven en la matanza un problema moral. De hecho, Fausto admite que este ejemplo no concuerda totalmente con su esquema de agresiva lucha por el poder, que se expresaría mejor en el pensamiento de los indígenas sudamericanos que en Norteamérica. En lugar del intercambio recíproco, en Sudamérica se presenta la *predación* (Fausto 2002: 6, 11). Por medio de este recoveco llega Fausto a su tesis del ansia de victoria en la lucha por el poder. Esta la ve confirmada por el texto primordial empírico del *perspectivismo amerindio* la observación de Tânia Stolze Lima (1996: 38)¹⁴ sobre los yuruna de la región amazónica: «Una lucha tiene lugar entre la caza de uno y la guerra del otro (...). Al animal no se le puede dar ninguna posibilidad de tomar la palabra».

Eduardo Viveiros de Castro acude a este artículo como fuente empírica (1996), pero también expresamente a Nietzsche como su más importante inspirador de la filosofía europea (v. Sztutman 2008: 121, también 207, 213). En el *perspectivismo amerindio* se trata de la lucha de fuerzas en la que uno no debe dejarse fascinar de la perspectiva del otro para no perder la humanidad (*ibid.*: 121). Solamente permanece humano quien no escucha al otro.

Esto contradice, por un lado, una larga serie de trabajos basados en la investigación empírica de las ideas indígenas sobre los animales en la región amazónica, que oscilan entre la lucha y la alianza amistosa (ver por ejemplo Surrallés 2009; González 2013), y, por otro lado, de este modo se asemejan a las ideas tradicionales de los crees norteamericanos sobre el medio ambiente. En la región amazónica se trata de

13 Escribo *fascistoide*, no *fascista* o *nacionalsocialista*. Förster-Nietzsche fue *más tarde* partidaria del nacionalsocialismo, del que en las notas de Nietzsche, como también en su revisión, faltan dos elementos centrales: el racismo (Nietzsche utiliza la designación «bestia rubia» que se cita con gusto, para *criticar* «la forma decadente presa en el animal que escapa al control», Niemeyer 2013: 63); y el nacionalismo extremo.

14 Véase también, por ejemplo, Lima (1996: 25, 40-41) y Fausto (2002: 14-19). Agradezco esta indicación a Friederike Georg (en Georg y Münzel, en prensa).

un respeto recíproco entre ser humano, animal y espíritu.

Evitar que el otro me perciba como animal, mantener en él su percepción de mí como gente [...] En vez de deshumanizar al otro en el sentido de percibirlo como algún tipo de animal, lo equiparan a sí mismo, o se equiparan a él. Gente como nosotros, pues, son uno para el otro (Voutova 2017: 99, 323).

De otra parte, el *perspectivismo amerindio* asume una específica interpretación fascistoide de la filosofía de Nietzsche. Al indígena no se le reconoce el escepticismo inherente en la historia del perspectivismo europeo y también en Nietzsche. Ya el pensamiento de la antigüedad era escéptico de dos modos distintos (Rudolph 2003: 122-123): o existían dos verdades diferentes, en igualdad una al lado de la otra, o se reconocía la verdad general, oculta tras las diferentes apariencias; era solo un problema de método. Esto no es naturalmente válido dentro del *perspectivismo amerindio*, pues asume que los primitivos creen; ellos no dudan, ellos no representan como nosotros el punto más alto de la evolución intelectual.

Hablando del *perspectivismo amerindio*, me refiero sobre todo al propio Viveiros, y a Fausto. Entre aquellos que se dejan influenciar por ellos, muchos adaptan y transforman sus ideas; no se puede hablar de una escuela en sentido estricto. Ejemplos de una fuerte influencia se encuentran por ejemplo en «Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies» (Halbmayer 2012b), pero allí tampoco faltan críticas al perspectivismo puro, ni intentos de relativizar sus conclusiones (por ejemplo Halbmayer 2012a; Karadimas 2012) Existen también utilidades menos críticas, como en Kapfhammer (2012) que quiere integrar una moda —el perspectivismo/animismo de Viveiros, tomado por verdad establecida— a otra, el eco-entusiasmo). Otros autores siguen el modelo vigente en ciertas dictaduras (como en la Alemania socialista del período estalinista), de confesarse adeptos a la ideología dominante en el prefacio, para después seguir trabajando de un modo serio e innovador, solo con una cita de Stalin de vez en cuando. Así por ejemplo Matthias Lewy (2015), en su interesante y original artículo sobre museología, confiesa al inicio ser adepto del «fondo teórico» del perspectivismo de Viveiros (y de otras teorías de moda como el animismo de Descola), para luego continuar casi sin ninguna referencia a ellas, pero no sin incluir una larga cita de Viveiros que no tiene mucho que ver con el tema del autor que es la musicología

en los museos (tema sobre cual Viveiros nunca escribió nada). Pero a diferencia de Stalin, Viveiros, un hombre sencillo y nada vanidoso, no tiene ninguna culpa de este culto a su persona derivado más bien de la presión académica de teorizar, sea cual sea la teoría. Naturalmente, la repetición de los cánones teóricos se produce sobre todo en las disertaciones universitarias —muchas de ellas extremadamente interesantes a pesar de ser escolásticas—. Dos ejemplos, escogidos al azar, que tienen toda la frescura e inteligencia de un trabajo nuevo, son Pansica (2008) y Silva (2008). Pansica corre el peligro de recitaciones de lo que ha dicho Viveiros; el segundo, que escribe sobre arte indígena, es más independiente, pero también se refiere, de un modo monótonamente repetitivo, a todo lo que Viveiros hubiera podido decir acerca de temas relacionados con el asunto (aunque él no trata mucho sobre arte, pero sí sobre duendes que, por otra parte, son retratados en el arte).

En sus trabajos más recientes, Viveiros interpreta el término *perspectivismo amerindio* de un sentido ya menos nietzscheano, y vuelve a un tema que siempre ha estado presente en sus trabajos pero que ahora pone más en relieve: la idea indígena según la cual tanto los humanos como los animales poseerían, en el fondo, el mismo tipo de alma bajo la «forma corporal externa de una especie» que no sería más que «el modo como ella es vista por las otras especies» y que frecuentemente se describe como una «ropa» (Viveiros 2017: 29).

Es un concepto hartamente conocido en la antropología americanista, la identidad de los seres bajo formas exteriores diferentes. Ya se encuentra p. ej. en la obra de Kaj Århem (1996 [1993]: 53-57), mencionada por Viveiros como una de las fuentes de su perspectivismo. Un resumen de esta idea entre los Sanumá (Brasil), ya se encuentra en Taylor (1979: 216). En cuanto a la expresión de la diferencia otorgada por «ropas» diferentes, Aristóteles Barcelos Neto (2002: 153-168) la trata detalladamente para el caso de los waujás, centrándose en los dibujos corporales que ya Terence Turner (1969) comparó con ropas diferentes. La metamorfosis permanente de los seres adoptando el aspecto externo de especies diferentes ya había sido destacado por Otto Zerries (1954) como uno de los rasgos característicos de la mitología indígena sudamericana. La bibliografía antropológica sudamericanista está llena de referencias a estas metamorfosis, como por ejemplo la del chamán en arpia entre los cashibos para los que la transformación sucede cuan-

do se «ponen el plumaje», tal y como observó Tessmann en 1930 (Tessmann 1930: 147). Ya Nimuendajú, en 1915 (en un texto que Lévi-Strauss llevó al conocimiento internacional) describe el motivo mitológico de la vestimenta de los buitres: bajo sus plumajes se esconden cuerpos humanos «como de cristianos» (Nimuendajú 1915: 296, v. también 289, 295). En su artículo «La métamorphose», Aurore Monod (1982) explica cómo los adornos (pintura corporal y plumaje) permiten migrar entre los mundos de los humanos, de los animales y de los espíritus. Viveiros señala esta idea que los antropólogos americanistas conocemos, pero no es por casualidad que sean justamente Monod y Viveiros los que nos hacen recordar la importancia de las metamorfosis. Por un lado, ambos han trabajado en la misma región indígena: los yawalapitis, con quienes Viveiros inició su carrera de antropólogo, y los trumais de Monod, son vecinos en la región del Alto Xingú. Allí viven también los waujás de Barcelos Neto. Y es justamente en esta región donde los indígenas mantienen la desnudez (que permite ver los dibujos corporales) pero también visten ropas occidentales con frecuencia, así que es fácil llegar a la comparación entre pintura de cuerpo y ropa. Por otro lado, tanto Monod como Viveiros, tienen las mismas raíces teóricas en el estructuralismo que presta una especial atención a las transformaciones.

Viveiros, por lo tanto, deja de lado nuevas perspectivas sobre las relaciones entre cuerpos y almas, como la idea de que un humano tiene dos cuerpos, uno visible y otro invisible y «que conecta y articula el cuerpo carnal con las almas» (Pitarch 2010: 177), o como la relación dialéctica entre seres diferentes, «entre lo mismo y lo diferente» que significa que: «Todo puede ser todo, el espíritu, el shamán, y los demás participantes, por medio de la metamorfosis» teniendo en cuenta «la concomitancia de sentidos como propiedad del discurso mítico» (Müller 1992: 84). Tampoco menciona el aspecto artístico de las «ropas» que presentan una inmensa versatilidad: los diferentes aspectos «pueden ser creados a millares», ya que aparecen en sueños creativos (Barcelos Neto 2002: 126). En comparación con todo esto, hablar de un alma antropomorfa parece ser más bien un concepto expresado de forma más simple para los antropólogos. En este contexto de simplificación, Viveiros piensa que «todo ser existente en el cosmos se ve a sí mismo como humano» pero, en una consecuencia que mantiene el sentido nietzscheano (o fascistoide) de luchas de todos contra todos, ve como animales a seres biológicamente diferentes. «Huma-

nidad» sería, pues, por un lado «cierta esencia» de humanos y animales, pero por otro lado siempre interpretada por cada especie de una manera «estrechamente autorreferencial» (Viveiros 2017: 29).

En el trabajo de interpretación de los perspectivistas «indígenas» (es decir, antropólogos) llama la atención el que ellos citen muy pocos relatos indígenas textualmente. Un retorno al texto ayudaría, como también un retorno a la imagen: Mucho más complejo que el plano Nietzsche (en su lectura antropológica), el real perspectivismo indígena se presenta como un juego intelectual con espejismos. A una colega le recuerda una casa que visitó en la infancia: «un gabinete de espejos e ilusiones, con espejos retorcidos que te hacían disminuir o aumentar, deformando y moldeando los cuerpos, volviéndolos irreconocibles»¹⁵.

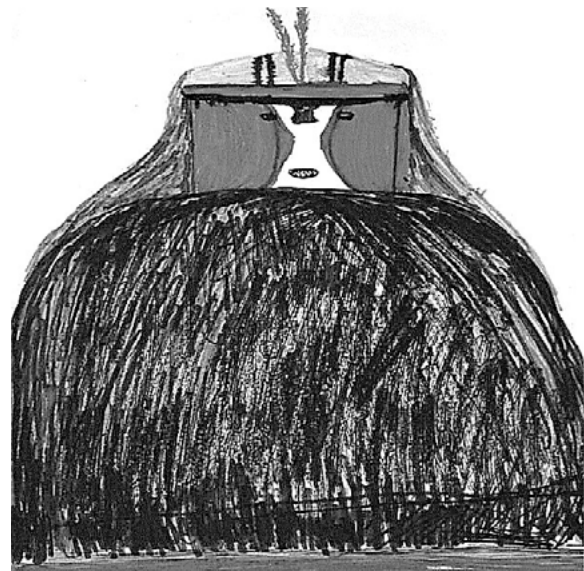


FIGURA 4.—Maloca y su duende. Dibujo en lápices de colores del señor Taw... (nombre incompleto, cf. nota 4) en 1989 con colores sobre madera, aproximadamente 40 cm de ancho.

Un indígena kamayurá (sureste del Amazonas) dibuja su *maloca* de esta forma (Figura 4). La casa sin ventanas con techo de paja es paralelamente, vista de otra forma, el cuerpo de un espíritu cuya cabeza se apoya en la casa. De acuerdo a la perspectiva escogida, se pueden observar cuatro caras, una de frente con mejillas que vistas de perfil constituyen otras dos caras, una cuarta con nariz y boca en la parte media de color blanco, que al mismo tiempo confor-

15 María Voutova, resumiendo su trabajo (2017) en carta dirigida a mí el 27 sep. 2017.

man un croquis del interior de la casa, con puerta (la boca) y el asiento del cacique (la nariz como croquis de un banquito). La cabeza de la mujer de cabellos largos lleva un adorno plumario, de cintas y plumas. Dos plumas se dirigen hacia arriba y son al mismo tiempo el camino del chamán hacia el cielo. La casa es, de acuerdo a la perspectiva, uno o varios espíritus y, muy humana, una mujer protectora.

3. DE REGRESO A LOS JABALÍES

¿Es la distancia entre las declaraciones empíricas tangibles de los indígenas y la *voluntad teórica de poder*, la inevitable diferencia entre la realidad y su sublimación científica, que se diferencian entre ellas como los cursos de ríos abundantes en curvas y su abstracción indígena en líneas geométricas, descritos anteriormente?

Sin embargo, el problema con el perspectivismo en la antropología no es que este busque un común denominador, sino que desde el inicio mira para otro lado cuando se trata de especificidades. Ahí se observa su origen en el estructuralismo (Turner 2009)¹⁶. De hecho, la investigación hecha por el *perspectivismo amerindio* ha producido una cantidad de datos sólidos. Pero se refieren, si se miran con atención, a casos específicos, especialmente al jabalí. El sentido de familia es un elemento común entre la cultura humana y la del jabalí barbiblanco (*Tayassu pecari*) llamado en algunas partes de Hispanoamérica *chancho de tropa* debido a su sociabilidad en familia. En nuestra narración, el hombre Yoyōdn se vuelve chancho de tropa y justamente ese sentido familiar es su perdición cuando él quiere presentar a sus hijos de un matrimonio anterior y su entorno familiar, a su nueva familia.

Los indígenas del Amazonas le han dicho con frecuencia al antropólogo que los jabalíes ven las cosas de manera diferente a nosotros, es decir, ellos se consideran personas y consideran a las personas jabalíes. Viveiros se refiere en primera instancia a las observaciones de Lima entre los yurunas, y después a declaraciones de los machiguengas en el este de Perú, donde también se habla precisamente de jabalíes (además de tapires) (Baer 1984: 198)¹⁷.

También encontramos jabalíes, que gruñen en un mundo al revés, en otras partes de la región del Amazonas. María Susana Cipolletti (1992), en su artículo «Espejo deformante: el mundo de los muertos secoya» se ocupa menos de otros universos de animales en las selvas de esta tierra, que del reino de los muertos. Estos ven, según los secoyas (en la región amazónica del este de Ecuador), las cosas de otra forma y consideran a los peces jabalíes. Esto pertenece a una visión general de los secoyas: aquel que abandona su propia sociedad, no entiende más su mundo anterior y lo ve deformado.

No todas, pero sí gran parte de estas declaraciones que son mencionadas por el perspectivismo como fuentes empíricas, trata de jabalíes. La base de toda una etnofilosofía perspectivista, ¿no sería más bien una observación realista de los comportamientos, en especial de los jabalíes? A veces estos corren repentinamente en hordas aparentemente sin sentido y destruyen todo a su paso. Así se comportan también, entre nosotros, los jabalíes de la especie europea. Es conocida la figura graciosa del cazador que huyendo de un jabalí se monta a un árbol. De ahí a la concepción de los indígenas del Amazonas de que los jabalíes consideran que ellos (y no los cazadores) van a la caza (de los cazadores) no hay mucha distancia.

Con esto es lógico preguntarse qué tan profundas son estas historias de la vida del cazador. ¿No podría ser simplemente una broma contada una y otra vez? Los jabalíes desvarían, pues consideran que ellos son los cazadores. La esquematización del investigador, ¿lo ha vuelto sordo ante el hecho de que los narradores de mitos también bromean a veces? Los narradores ¿no habrán incorporado un cierto comportamiento de una especie de animales en narraciones grotescas y paradójicas? Y, ¿habrán los antropólogos perspectivistas construido una mitología general a partir de ello?

La técnica narrativa de los secoyas «por medio de la paradoja, la inversión y la reducción al absurdo» para describir el mundo de los muertos (Cipolletti 1992: 167) nos es conocida en Europa en el surrealismo y en Latinoamérica en el género literario del *realismo mágico*. Ciertamente, tales capacidades literarias —suponer bromas entre los indígenas— puede ser sospechoso de transferir pensamientos occidentales en narraciones ajenas. El indio, ya lo sabemos, es triste. Probablemente he conocido a falsos indios, ya que eran humoristas ingeniosos y no (como los de los investigadores del *perspectivismo amerindio* que

16 Al denominado *perspectivismo indígena* lo critican también, entre otros, Ramos (2012) y Reynoso (2015).

17 Viveiros cita la traducción española.

en Sudamérica han encontrado a su Santo Tomás llamado Nietzsche) fascistoides dominados por la voluntad del poder. Quizás me falta el sentido de la violencia, y me parece todo divertido y dialéctico. Lo que uno grita en el bosque, se lo devuelve el eco.

4. BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Århem, Kaj. 1996 [1993]. *Makuna: An Amazonian People*. Goteburgo: Göteborg University.
- Ataeian, Azadeh. 2012. *Vom Standpunkt des Erkennens: Nietzsches Philosophie des Perspektivismus*. Berlín: Lit.
- Baer, Gerhard. 1984. *Die Religion der Matsigenka, Ost-Peru*. Basilea: Wepf & Co.
- Baeumler, Alfred. 1931. *Nietzsche der Philosoph und Politiker*. Leipzig: Philipp Reclam jun.
- Barcelos Neto, Aristóteles. 2002. *A Arte dos Sonhos*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim.
- Bates, Henry Walter. 1863. *The Naturalist on the River Amazons*. 2 vols. Londres: Murray.
- Brightman, Robert A. 1993. *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationship*. Berkeley: University of California Press.
- Chamberlain, Houston Stewart. 1915 [1899]. *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*. Múnich: Bruckmann.
- Chladenius, Johann Martin. 1752. *Allgemeine Geschichtswissenschaft*. Leipzig: Friedrich Lanckischens Erben.
- Cicerón. 1848. *La República*. Madrid: Repullés. Disponible en: <<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5320555442;view=1up;seq=7>>. Fecha de acceso: 26 nov. 2017.
- Cipolletti, María Susana. 1992. «El espejo deformante: el mundo de los muertos secoya», en María Susana Cipolletti y E. Jean Langdon (eds.), *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*: 157-178. Quito: Abya-Yala.
- Cues, Nicolás de. 2009. *La visión de Dios*. Barañáin: Ediciones Universidad de Navarra.
- Fausto, Carlos. 2002. «Banquete de gente: comensalidad e canibalismo na Amazônia». *Mana* 8(2): 7-44.
- Georg, Friederike y Mark Münzel. En prensa. «Triunfo del Fracaso», en Julián López García y Óscar Muñoz Morán (eds.), *Utopismos circulares. Contextos amerindios de la modernidad iberoamericana*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- Gomes, Maria Rodrigues. 2008. «Nadëb do Rio Negro». *Antropos* 2: 71-119.
- González Saavedra, María Luisa. 2013. *Entre la predación y la docilidad: padecimiento shawi en la Alta Amazonía*. Tesis doctoral. Universidad Complutense Madrid. Disponible en: <<https://eprints.ucm.es/23958/>>. Fecha de acceso: 24 sep. 2017.
- Halbmayer, Ernst. 2012a. «Amerindian mereology: Animism, analogy, and the multiverse». *Indiana* 29: 103-125.
- Halbmayer, Ernst (coord.). 2012b. «Dossier: Debating Animism, Perspectivism and the Construction of Ontologies». *Indiana* 29: 7-169. doi: <<http://dx.doi.org/10.18441/ind.v29i0.9-23>>.
- Harries, Karsten. 1973. «Descartes, Perspective, and the Angelic Eye». *Yale French Studies* 49: 28-42.
- Kapfhammer, Wolfgang. 2012. «Amazonian Pain. Indigenous Ontologies and Western Eco-spirituality», en Ernst Halbmayer (coord.), «Dossier: Debating Animism, Perspectivism and the Construction of Ontologies». *Indiana* 29: 145-169.
- Karadimas, Dimitri. 2012. «Animism and Perspectivism: Still Anthropomorphism? On the Problem of Perception in the Construction of Amerindian Ontologies», en Ernst Halbmayer (coord.), «Dossier: Debating Animism, Perspectivism and the Construction of Ontologies». *Indiana* 29: 25-51.
- Leibniz, [Gottfried Wilhelm]. 1846. *Œuvres de Leibniz*. Deuxième série. París: Charpentier.
- Lewy, Matthias. 2015. «Objekte hören? Klang im ethnologischen Museum», en Michael Kraus y Karoline Noack (eds.), *Quo vadis, Völkerkundemuseum?*: 297-320. Bielefeld: Transcript.
- Lévi-Strauss, Claude. 1964. *Mythologiques, 1: Le cru et le cuit*. París: Plon.
- Lima, Tânia Stolze. 1996. «O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi». *Mana* 2(2): 21-47.
- Lolli, Pedro. 2010. *As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha*. Trabajo Fin de Máster presentado en la Universidad de San Pablo. Disponible en: <www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-07122010-144829/publico/2010_PedroLolli.pdf>. Fecha de acceso: 24 ago. 2017.
- Luciano. 1621. *Dialogos morales, utiles por sus documentos*. Madrid: Por la viuda de Cosme Delgado.
- Monod, Aurore. 1982. «La métamorphose». *Journal de la Société des Américanistes* 68: 133-147.
- Montinari, Mazzino. 1996. *La «volonté de puissance» n'existe pas*. París: Éclat.
- Müller, Regina Polo. 1992. «Muertos y seres sobrenaturales, separación y convivencia», en María Susana Cipolletti y E. Jean Langdon (eds.), *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*: 77-90. Quito: Abya-Yala.
- Münzel, Mark. 1973a. *Erzählungen der Kamayurá, Alto Xingú-Brasilien*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Münzel, Mark. 1973b. «Notas preliminares sobre os Kaborí». *Revista de Antropologia* 17(20): 137-181.
- Münzel, Mark. 2014. «Superficies que engañan». *Éndoxa* 33: 99-117.
- Niemeyer, Christian. 2013. *Nietzsche*. Darmstadt: Lambert Schneider.
- Nietzsche, Friedrich. [1886]. *Más allá del bien y del mal*. [S. l.]: [s. n.]. Disponible en: <<https://thevirtuallibrary.org/index>>.

- php/es/libros/filosofia-y-psicologia/book/filosofia-moderna-occidental-129/mas-alla-del-bien-y-del-mal-714>. Fecha de acceso: 24 ago. 2017.
- Nietzsche, Friedrich. 1996 [1873]. *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich. 2000 [1922]. *La voluntad de poder*. Madrid: EDAF.
- Nietzsche, Friedrich. 2007 [1888]. *El Anticristo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich. 2009-. *Digitale kritische Gesamtausgabe*. Disponible en: <www.nietzschesource.org>. Fecha de acceso: 24 ago. 2017.
- Nietzsche, Friedrich. 2010. *Fragmentos Póstumos*. Diego Sánchez Meca (ed.). Madrid: Tecnos.
- Nimuendajú Unkel, Curt. 1915. «Sagen der Tembé-Indianer». *Zeitschrift für Ethnologie* 47: 218-305.
- Pansica, Rafael Rocha. 2008. *Sobre o perspectivismo ameríndio e vice-versa*. Trabajo Fin de Máster de la Universidad Federal de Santa Catarina. Florianópolis: Programa de Pos-Graduação em Antropologia Social. Disponible en: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/103213/317490.pdf?sequence=1>>. Fecha de acceso: 8 ago. 2018.
- Pascal, Blaise. 2012. *Pensamientos*. Madrid: Gredos.
- Pavlovits, Tamás. 2013. «Perspective et perspectivisme dans les Pensées de Pascal». *Croniques de PortRoyal* 63: 221-234. París: Bibliothèque Mazarine.
- Pitarch, Pedro. 2010. «El problema de los dos cuerpos tzeltales», en Manuel Gutiérrez Estévez y Pedro Pitarch (eds.), *Retóricas del cuerpo ameríndio*: 177-211. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- Platón. 1871. «Teetetes o de la ciencia», en *Obras completas de Platón*, vol. 3: 155-293. Madrid: Medina y Navarro.
- Platón. 2001. *La República o el Estado*. Madrid: Espasa Calpe.
- Pozzobon, Jorge. 2011. *Sociedade e Improviso: Estudo sobre a (des)estrutura Social dos índios Maku*. Río de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI.
- Ramos, Alcida Rita. 2012. «The Politics of Perspectivism». *Annual Review of Anthropology* 41: 481-94.
- Reynoso, Carlos. 2015. *Crítica de la Antropología Perspectivista (Viveiros de Castro-Philippe Descola-Bruno Latour)*. Buenos Aires: SB Editorial. Disponible en: <<http://carlosreynoso.com.ar/wp-content/plugins/download-monitor/download.php?id=224>>. Fecha de acceso: 26 nov. 2016.
- Rudolph, Enno. 2003. *Ernst Cassirer im Kontext*. Tubinga: Mohr.
- Santini, Carlotta. 2013. «Nietzsche und der antike Skeptizismus». *Nietzsche-Studien* 42: 368-374.
- Silva, Maria Isabel Cardozo da. 2008. *Cosmologia, Perspectivismo e Agência Social na arte ameríndia: estudo de três casos etnográficos*. Trabajo Fin de Máster de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad Federal de Minas Gerais. Disponible en: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/VCSA-7FZT3G/tese_completa.pdf?sequence=1>. Fecha de acceso: 25 oct. 2018.
- Streck, Bernhard. 2013. *Sterbendes Heidentum: die Rekonstruktion der ersten Weltreligion*. Leipzig: Eudora.
- Surrallés, Alexandre. 2009. *En el corazón del sentido*. Lima: IFEA.
- Sztutman, Renato (org.). 2008. *Eduardo Viveiros de Castro*. Río de Janeiro: Azougue.
- Taylor, Kenneth I. 1979. «Body and Spirit among the Sanumá (Yanoama) of North Brazil», en David L. Browman y Ronald A. Schwarz (eds.), *Spirits, Shamans, and Stars*: 201-221. La Haya: Mouton.
- Tessmann, Günter. 1930. *Die Indianer Nordost-Perus*. Hamburgo: Friedrichsen & de Gruyter.
- Turner, Terence. 1969. «Tchikrin: A Central Brazilian Tribe and its Symbolic Language of Bodily Adornment». *Natural History* 68(8): 50-59, 70.
- Turner, Terence. 2009. «The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism». *Tipiti* 7(1): 3-42.
- Viveiros de Castro, Eduardo Batalha de. 1996. «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio». *Mana* 2(2): 115-144.
- Viveiros de Castro, Eduardo Batalha de. 2017. «Perspectivismo ameríndio», en Teté Martinho (coord.), *Variações do corpo selvagem*: 29. San Pablo: Sesc.
- Voutova, María Stantcheva. 2017. *Gente como nosotros. Convivencia e impostura en el Noroeste Amazónico*. Tesis de Doctorado de la Universidad Complutense de Madrid.
- Zerries, Otto. 1954. *Wild- und Buschgeister in Südamerika*. Wiesbaden: Franz Steiner.