

Teksty Drugie 2014, 5, s. 159-167



Pojęcie gatunku w historii i antropologii

Eduardo Viveiros de Castro

Tłum. Monika Świda

Prezentacje

Eduardo Viveiros de Castro

Pojęcie gatunku w historii i antropologii¹

Nie czuję się wystarczająco kompetentny, by wypowiedzieć się na temat historii pojęcia gatunku w filozofii zachodniej. W antropologii pojęcie to pojawia się w dwóch odrębnych kontekstach ideowych.

Po pierwsze, w związku z samą definicją przedmiotu dyscypliny od bardzo dawna antropologia przywiązuje dużą wagę do postulatu „psychicznej jedności gatunku”, co oznacza definiowanie gatunku ludzkiego przez

Eduardo Viveiros de Castro – brazylijski antropolog, profesor w National Museum of the Federal University w Rio de Janeiro. Autor m.in.: *Métaphisiques Cannibales. Lignes d'anthropologies post-structurale* (2009) oraz *The Inconstancy of the Indian Soul* (2012). Twórca idei perspektywizmu i multinaturalizmu, w swoich tekstach omawia ontologiczny zwrot w antropologii i poddaje krytyce rozdział kultury i natury.

¹ Artykuł ten Eduardo Viveiros de Castro napisał 16 października 2012 roku jako odpowiedź na sformułowany przez Álvaro Fernández-Bravo kwestionariusz pytań dotyczących problemu gatunku oraz rozwijanej przez brazylijskiego antropologa idei „multinaturalistycznego perspektywizmu”. Został on opublikowany po angielsku pod tytułem: *Notion of species in history and anthropology*, trans. F. Santos Soares de Freitas. Z. Tortorici, „e-misférica” winter 2013 vol. 10, no. 1, numer tematyczny *Bio/Zoo*, <http://hemisphericinstitute.org/hemi/en/e-misferica-101/viveiros-de-castro> (7.07.2014). Przekładu dokonano na podstawie dostarczonego przez Autora oryginalnego tekstu w języku portugalskim. W języku polskim ukazały się dotychczas dwa artykuły Viveirosa de Castro: *Żyjąc z Araweté*, przeł. K. Świerk, „Tawacín” 2000 nr 3(51): 12-20 oraz *Immanencja wroga*, przeł. F. Rogalski, „Indígena. Przeszołość i współczesność tubylczych kultur amerykańskich” I/2013 nr 3: 10-25. Redakcja dziękuje dr Mariuszowi Kairskiemu za przeglądnięcie tłumaczenia tego tekstu (przyp. red.).

jego możliwości „psychiczne”, głównie poznawcze. Podejście to jednakże zakłada fundamentalną nieciągłość między naszym gatunkiem i wszystkimi pozostałymi, wszakże „jedność psychiczna” sugeruje, że nasz gatunek kontr-unifikuje [*contra-unifica*] wszystkie pozostałe w jednej tylko sub-psychicznej lub a-psychicznej sferze, prawie całkowicie zdeterminowanej przez poza-psychiczną cielesność. Pojęcie gatunku zostało tutaj użyte w sposób nieco paradoksalny, bowiem dla antropologii istnieje tak naprawdę tylko jeden gatunek, ludzki, który staje się w ten sposób rodzajem lub typem, jako że różnice „ontyczne” lub „empiryczne” między niezliczonymi gatunkami żywymi są neutralizowane przez wielką różnicę „ontologiczną” czy „transcendentalną” między tym gatunkiem specjalnym a pozostałymi. Ludzkość funkcjonuje niczym zbiorowy anioł, w tym sensie, w jakim według niektórych średniowiecznych myślicieli anioły były bytami jednostkowymi, z których każdy sam i z osobna ustanawiał własny i wyłączny gatunek. Nawiązanie do aniołów nie jest przypadkowe, ludzkość była bowiem często definiowana jako byt umieszczony „między małpą a aniołem” [*halfway between ape and angel*]. Nie ma potrzeby dodawać, że aspekt małpi [*ape*] to ciało, natomiast „anioł” to dusza bądź „jedność psychiczna”. Antropologia jest z natury dualistyczna, stąd też idea gatunku nie ma na celu umiejscowienia człowieka w naturalnej różnorodności – służy raczej jego radykalnemu oddzieleniu jako tego, co pojedynczo podwójne i podwójnie pojedyncze.

Z drugiej strony jakakolwiek próba wprowadzenia nieciągłości antropologicznej (a zatem, „psychicznie”) istotnych dla domeny zwierząt, rozumianej jako sfera życia tego, co nie-ludzkie, stanowi zagrożenie dla jednorodności, a zarazem integralności gatunku ludzkiego jako jedności. Tak jakby między jednością wewnętrzną a kontra-jednością zewnętrzną toczyła się gra o sumie zerowej: każde znaczące zróżnicowanie wewnętrzne domeny zewnętrznej, tego, co nie-ludzkie, wprowadza groźbę wewnętrznego zróżnicowania dziedziny ludzkiej przez przesuwanie ku jej zewnątrz tego, co może być postrzegane jako prawie-ludzkie lub pod-ludzkie. Innymi słowy, wszystko odbywa się tak, jakby jedynym sposobem na egzorcyzmowanie upiora rasizmu (albo wewnętrznego szowinizmu gatunkowego) było wzmocnienie zewnętrznego szowinizmu gatunkowego (teza antropocentryzmu). Jednak już Lévi-Strauss, w słynnym hołdzie oddanym Janowi Jakubowi Rousseau (1962), zauważył, że związek między rasizmem i szowinizmem gatunkowym nie jest relacją nieciągłości, lecz przeciwnie – ciągłości. Szowinizm gatunkowy poprzedza i przygotowuje rasizm:

Zaczęło się od odcięcia człowieka od natury i zaprowadzenia w niej jego niepodzielnej władzy; wierzano, że w ten sposób zatrze się jego cechy najbardziej nieodpartą, tę mianowicie, iż jest on naprzód istotą żywą. Ignorując tę pospólną właściwość, otwarto pole dla wszelkich nadużyć. Jak nigdy, tak właśnie u kresu ostatnich czterech stuleci swych dziejów może człowiek Zachodu najlepiej pojąć, że roszcząc sobie prawo do radykalnego odcinania ludzkości od świata zwierząt, przyznając pierwszej wszystko to, co odjął drugiemu, dał początek przekłębemu cyklowi i że ta sama, nieustannie odsuwana linia podziału służyć może do oddzielania jednych ludzi od innych i do żądania przywileju humanizmu na rzecz coraz to bardziej ograniczonych mniejszości, przywileju zatrutego już w zarodku, jako że zasadę swą i pojęcie zapożyczył od miłości własnej.²

Po drugie, w antropologii pojęcia gatunku używano do opisania zjawiska, którego historia intelektualna jest nierozzerwalnie związana z historią samej dyscypliny, a mianowicie tzw. totemizmu, czy szerzej, niezliczonych środków prowadzących do wewnętrznego zróżnicowania społeczeństwa³, wykorzystujących zmysłowe różnice między gatunkami żywymi (czy, bardziej ogólnie, tak zwanymi *natural kinds*) do wprowadzania horyzontalnej lub wertykalnej segmentacji *socius*. Klasyczna, wywodząca się z antropologii wiktoriańskiej, interpretacja zjawisk totemicznych upatrywała w nich przejawów wiary w pierwotną tożsamość ludzi, zwierząt oraz innych form życia. To właśnie Lévi-Strauss, choć być może nie jako pierwszy, odwrócił ten problem i zwrócił uwagę na fakt, że tożsamość między dwoma odmiennymi „rodzajami” (ludzkim i nie-ludzkim) była podporządkowana odmienności dwóch systemów różnic: z jednej strony różnic między gatunkami „naturalnymi”, a z drugiej różnic między gatunkami „społecznymi”, wewnętrznymi segmentami społeczeństwa ludzkiego. Warto zauważyć, że to wyjaśnienie, jakkolwiek uwypukla różnice wewnętrzne w dziedzinie nie-ludzkiej, nadal opiera się na przekonaniu, że totemiczny „łańcuch

2 C. Lévi-Strauss *Jan Jakub Rousseau – Twórca nauk humanistycznych*, przeł. L. Kolankiewicz, w: *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. A. Mencwel, Wydawnictwa UW, Warszawa 2005, s. 640.

3 Środki te są często używane również do odróżniania go od społeczeństw sąsiednich lub też, wręcz przeciwnie, do upodabniania go do nich w rozumieniu wspólnych części większego zbioru.

naturalny” zasadniczo różni się od „łańcucha kulturowego” podziałów społecznych. W ostatecznym rachunku ojciec strukturalizmu w swojej wizji „myśli nieoswojonej” zachował jednak dla pojęcia gatunku miejsce centralne: pojęcie gatunku jawi się bowiem jako główny operator logiczny umysłu nastawionego nade wszystko na klasyfikację, umysłu znajdującego się w pół drogi między jednostką a kategorią. Co więcej, dla Lévi-Straussa gatunek jest empirycznym ekwiwalentem znaku pełnego [*signo pleno*], w pół drogi między czystym konkretem (jednostka) a abstrakcyjną kategorią (pojęcie). Gatunek jako jedność wielości jawi się tym sposobem jako sama forma Przedmiotu w myśli nieoswojonej. W tym sensie, jak dowodził Scott Atran, antropolog o podejściu „kognitywnym”, myśl nieoswojona jest arystoteleska (i *vice versa*).

Należy również mieć na uwadze, że pierwszy kontekst użycia pojęcia gatunku jest antropocentryczny: gatunek ludzki nie jest takim gatunkiem jak pozostałe, wyraża bowiem uwarunkowania nieistniejące w pozostałych gatunkach rozważanych jako całość. Wyraża on, w gruncie rzeczy, pewne fundamentalne n i e uwarunkowanie, pewną nieredukowalność do naturalnych uwarunkowań, które odróżniają gatunki od siebie. Gatunek ludzki, jak widzimy, jest więc podwójny, będąc jednocześnie gatunkiem oraz domeną, a zatem bytem empirycznym i podmiotem transcendentnym, który je s t ś w i a d o m własnej kondycji naturalnej, w ten sposób się z niej w y z w a l a j ą c. Drugi kontekst zastosowania – systemy totemiczne – jest wciąż do pewnego stopnia antropocentryczny, jako że gatunki żywe są w nim ujmowane jako pozostające w relacji wzajemnie jednoznacznej z innymi p o d -gatunkami ludzkimi (segmenty totemiczne). Każdy gatunek totemiczny odpowiada „typowi” ludzkiemu, jest ludzkością częściową; tak jakby wszechświat, przedstawiony w miniaturze przez skończoną wielość gatunków totemicznych, był w homologicznej relacji projekcyjnej ze społeczeństwem. Relacja między społeczeństwem rozumianym jako mikrokosmos i kosmosem jako makro-społeczeństwem ustanawia formalną tożsamość między relacjami wewnętrznymi i zewnętrznymi.

Odkrycie „multinaturalistycznego perspektywizmu” [*perspectivismo multinatural*] jako podstawy założeniowej kosmologii indiańskich, a także w wielu przypadkach jako doktryny przywoływanej w szamanizmie i w mitologiach tubylczych, doprowadziło do wypracowania konceptualnej postawy nie-antropocentrycznej w pojmowaniu idei gatunku. Perspektywizm jest nazwą, którą nadajemy swoistej modyfikacji kulturowej charakterystycznej dla tak zwanego „animizmu”; klasyczną nazwą

kosmologicznej postawy polegającej na odrzuceniu psychicznej nieciągłości między różnymi rodzajami zaludniających kosmos bytów i na przedstawianiu wszystkich różnic między-swoistych jako horyzontalnego, analogicznego lub metonimicznego przedłużenia różnic wewnątrz-swoistych (a nie, jak w przypadku totemizmu, jako ich „wertikalnego”, homologicznego lub metaforycznego powtórzenia). Gatunek ludzki przestaje stanowić odrębną dziedzinę i przechodzi do wyznaczenia „uniwersum dyskursu”: wszystkie inne gatunki jawią się jako modalności czy modulacje gatunku ludzkiego. Sprawia to, że kondycja ludzka nie jest już kondycją „specjalną”, stając się – zupełnie odwrotnie – domyślnym [*default*] sposobem bycia czy też bazową kondycją [*condição genérica*] wszystkich gatunków. W ten sposób znika dziedzina Natury jako sfera kontr-zunifikowana przez niewzruszoną jedność ludzkiego rodzaju. Animizm jest „antropomorficzny” dokładnie w takim stopniu, w jakim jest anty-antropocentryczny. Forma ludzka jest – dosłownie – formą, z której wyłaniają się wszystkie inne gatunki: każdy gatunek jest skończonym sposobem bycia ludzkości jako substancji uniwersalnej. Dotyczy to również gatunku ludzkiego w naszym rozumieniu – staje się on w gruncie rzeczy zaledwie jednym spośród wielu gatunków: różnice między pod-gatunkami ludzkimi (segmentami społecznymi jednego ludu lub ludów odmiennych) są tego samego typu co „super-gatunki” ludzkie, tzn. to, co nazywamy gatunkami naturalnymi.

Perspektywizm zakłada, że każdy gatunek żywy jest ludzki w swoim własnym zakresie, ludzki dla siebie, albo nawet, że wszystko dla siebie jest ludzkie lub antropogentyczne. Myśl ta wywodzi się z tubylczych kosmogonii, w których pierwsza forma bytu jest ludzka: „na początku nie było nic”, wyjaśniają niektóre amazońskie mity, „byli tylko ludzie”. Różne rodzaje bytów i zjawisk, które zaludniają i wypełniają ziemię, pochodzą zatem z transformacji tej pierwszej ludzkości.

Tego rodzaju kondycja pierwotna trwa jako rodzaj „antropomorficznego promieniowania z tła” [*radiação antropomórfica de fundo; background anthropomorphic radiation*], sprawiając, że wszystkie obecnie istniejące gatunki postrzegają się bardziej lub mniej wyraźnie jako ludzkie. Tak długo jak pozostałe gatunki nie postrzegają ich jako takich, fundamentalne jest rozróżnienie między perspektywą refleksyjną – wewnętrzną, a tak zwaną perspektywą „osoby trzeciej” – zewnętrzną. Różnica między gatunkami przestaje być jedynie rozróżnieniem zewnętrznym i staje się zmianą punktu widzenia. Tym, co definiuje gatunek, jest różnica między wewnętrznym a zewnętrznym punktem widzenia, między tym, jak dany gatunek

widzi siebie samego, a tym, jak widzą go inne gatunki. Tak więc, każdy gatunek staje się w pewien sposób „podwójny”, złożony z wymiaru duchowego („osoba” ludzka wewnątrz każdego gatunku) i wymiaru cielesnego („ubiór” czy wyposażenie cielesne stosowne do możliwości danego gatunku). Upowszechniając się, dualizm niewidzialne/widzialne, wewnętrzne/zewnętrzne, pierwsza osoba/trzecia osoba przestaje wyróżniać jeden gatunek i zaczyna definiować każdy gatunek *jak o t a k i*. Nie istnieje już zatem „definicja” gatunku, którą można by utworzyć z perspektywy wolnej od swoistego uwarunkowania [*condição específica; species-independent*]. Każdy gatunek jest punktem widzenia na pozostałe.

O ile forma każdego gatunku składa się z tej samej perspektywicznej oscylacji wewnątrz/zewnątrz, dusza/ciało, ludzkie/nie-ludzkie, a żaden gatunek z punktu widzenia innego gatunku nie jest postrzegany jako ludzki, co dotyczy również naszego własnego gatunku postrzeganego, przykładowo, z perspektywy jaguarów czy pekari (dla których jesteśmy, odpowiednio, pekari i jaguarami albo duchami kanibalistycznymi), to granica między gatunkami może być znacznie bardziej płynna niż w przypadku naszego antropocentrycznego katechizmu kosmologicznego. W kosmologiach amazońskich *g a t u n k i* są „nieziemne”, gdyż fundamentalne przemiany obejmujące całość stworzenia dokonały się tylko raz, w przed-kosmologicznym świecie mitu (mity są w gruncie rzeczy opowieściami o procesie powstawania gatunków) – nie ma tutaj miejsca na nieprzerwany transformizm [*transformismo continuísta*], który charakteryzuje naszą nowoczesną biologię ewolucyjną⁴. Jednocześnie *j e d n o s t k i* z każdego gatunku względnie łatwo mogą „przeskoczyć” z jednego gatunku do drugiego. Proces ten najbardziej schematycznie przedstawia obraz łańcucha pokarmowego: wcielenie przez inny gatunek jest często rozumiane jako integralna przemiana ofiary w przedstawiciela gatunku drapieżnika. Zdaje się to potwierdzać przekonanie Samuela Butlera, który w *Life and habit* powiedział, że „nie ma niczego, co z równą mocą prześladowałoby ziarno, jak inne ziarno, które już się utożsało z kurą”⁵. Innym rodzajem transformacji międzygatunkowej jest szamanizm, zdolność, którą obdarzone są pewne jednostki (należące do odrębnych gatunków). Szamanizm to umiejętność

4 Należy jednakże podkreślić, iż niektóre mitologie pierwotne wspominają o procesie sukcesywnej przemiany pewnych gatunków zwierzęcych w inne gatunki, wszystkie one jednak postrzegane są jako formy *a priori*, które raczej się nawzajem zastępują niż z siebie ewoluują.

5 S. Butler *Life and habit*, E.P. Dutton, New York 1910, s. 137.

osycylacji między perspektywą dwóch (lub więcej) gatunków, która sprawia, że stają się one zdolne do postrzegania przedstawicieli obydwu tak, jak oni sami siebie postrzegają, czyli jako ludzkich, a także do ustanowienia komunikacji między wieloma punktami widzenia i sprawienia, że r o z u m o - w y m staje się to, co tylko dla nich (szamanów) jest również z m y s ł o w e, a mianowicie faktu, że każdy gatunek jawi się innemu w sposób zupełnie odmienny od tego, w jaki jawi się sobie samemu.

Zasadnicza różnica między tego rodzaju „perspektywizmem” a naszym „multikulturalizmem” leży w tym, że owa odmienność punktu widzenia nie wpływa jedynie na „sposób widzenia” świata, który inaczej byłby wobec niego obiektywnie zewnętrzny i większy od jakiegokolwiek punktu widzenia, ale że jest to ontologicznie i epistemologicznie świat nieskończony. Po pierwsze, „świat” perspektywiczny jest światem złożonym z ogromnej liczby perspektyw: wszystkie byty i rzeczy tego świata są potencjalnymi podmiotami; „b y t y, k t ó r e p o s t r z e g a m y” są zatem każdorazowo b y t a m i, k t ó r e „p o s t r z e g a j ą”. To, czego doświadczamy, jest zawsze podmiotem możliwego doświadczenia: każdy „obiekt” jest rodzajem „podmiotu”. Po drugie, różnica między gatunkami nie jest różnicą „opinii” czy „kultury”, ale różnicą „natury”: jest różnicą sposobu, w jaki każdy gatunek jest doświadczany p r z e z i n n e, a zatem jako c i a ł o, jako zbiór wrażeń zmysłowych, możliwości zmieniania i bycia zmienianym przez osobniki innego gatunku. Świat widziany przez inny gatunek nie jest tym samym światem postrzeganym inaczej, lecz „i n n y m ś w i a t e m” postrzeganym w t e n s a m s p o s ó b. Każdy gatunek, postrzegając siebie jako ludzki, widzi pozostałe gatunki, czyli świat, tak jak my, którzy postrzegamy samych siebie jako istoty ludzkie, widzimy inne gatunki. Każdy gatunek widzi świat w ten sam sposób. Istnieje tylko j e d e n punkt widzenia – punkt widzenia „ludzkości”. Tym, co się zmienia, jest p e r s p e k t y w a t e j p e r s p e k t y w y: który gatunek ogląda świat, postrzegając siebie samego jako ludzki? Gatunek jaguarów widzi tych, których my – ludzie postrzegamy jako ludzi, jakby byli pekari, ponieważ ludzie jedzą pekari (a nie innych ludzi). Wszyscy ludzie współuczestniczą w tej samej kulturze, w kulturze ludzkiej. Zmienia się jedynie, w zależności od ciała, w jakie dane jednostki ludzkie są wyposażone, natura tego, co postrzegane. P u n k t w i d z e n i a u m i e j s c o w i o n y j e s t w c i e l e. Perspektywizm nie jest zatem teorią reprezentacji (natury przez ducha), lecz pragmatyką wrażeń cielesnych. To gatunkowo s w o i s t a moc każdego ciała determinuje przedmiotowy korelat uniwersalnych kategorii

kulturowych „zastosowanych” przez wszystkie gatunki w ich ludzkim momencie [istnienia].

Różnica między gatunkami żywymi staje się w ten sposób ideą fundamentalną w światach perspektywicznych. Jednak i tam gatunek jest nie tyle zasadą rozróżnienia, co zasadą relacji. Różnica między gatunkami nie jest więc, jak dla nas, spadkobierców Linneusza, różnicą anatomiczną czy morfologiczną, lecz przede wszystkim różnicą behawioralną czy etologiczną (tym, co różni od siebie gatunki, jest zdecydowanie bardziej ich etogram – to, co jedzą, gdzie zamieszkują, czy żyją stadnie itd. – niż ich anatomia czy fizjologia). W tym rozumieniu różnice między „gatunkami” nie mogą być rzutowane na jednorodny plan ontologiczny, chyba że za taki plan uznamy cielesność – ta jednak jest raczej heterogenicznym i relacyjnym zespołem wrażeń niż posiadającą konkretne atrybuty substancją. Różnice między zwyczajami żywieniowymi jaguarów, pekari i ludzi, różnice między zwyczajami żywieniowymi grup ludzkich, różnice etologiczne (w tym również wygląd fizyczny, „zwyczaje” w sensie ubioru czy okryć) między różnymi zwierzętami i odmiennymi ludami – w s z y s t k i e one są odbierane jako wyrażające odmienne wrażenia cielesne. *De jure* przemiana Araweté w Kayapó⁶ nie jest łatwiejsza od przemiany w jaguara. Procesy przemiany obejmują jedynie wrażenia odrębne jakościowo. Ponadto, różnice między-swoiste są blokami możliwości relacyjnych, sposobów relatywnego pozycjonowania gatunków wobec siebie. R ó ż n i c a p o m i ę d z y g a t u n k a m i n i e j e s t z a s a d ą r o z d z i e l a n i a, l e c z n a p r z e m i e n n e g o w y s t ę p o w a n i a [a *diferença entre as espécies não é um princípio de segregação mas de alternação*], tym bowiem, co definiuje różnicę swoistą, jest to, że dwa gatunki (w przeciwieństwie do dwóch dowolnych jednostek) nie mogą „być” ludzkie jednocześnie, to znaczy obydwaj nie mogą się w z a j e m n i e postrzegać jako ludzkie, gdyż wtedy przestałyby być dwoma odrębnymi gatunkami.

Jeśli skierujemy perspektywizm na niego samego, a także na nasz multikulturalizm, zauważymy, że nie można być jednocześnie perspektywistą i multikulturalistą. Nie jest to zresztą zalecane. Będziemy musieli stwierdzić, że te dwie antropologie są między-przekładalne (współmierne), ale niekompatybilne (nie ma możliwej syntezy dialektycznej). Mówiłem o „antropologiach”, gdyż w moim rozumieniu każda kosmologia jest antropologią, wprawdzie nie w trywialnym rozumieniu ludzkiego myślenia jako

6 Araweté i Kayapó to tubylcze ludy zamieszkujące tereny Amazonii [przyp. tłum.].

możliwego jedynie w kategoriach ludzkich (Indianie zgodziliby się z tym, choć nie zgodziliby się ze stwierdzeniem, że tylko nasz gatunek jest „ludzki”), lecz w tym sensie, że nawet nasz antropocentryzm jest w sposób nieunikniony antropomorfizmem, oraz że każda próba wyjścia poza „korelację” między ludzkością i światem jest jedynie antropocentryzmem negatywnym, zawsze i niezmiennie odsyłającym do *anthropos*. Jednak antropomorfizm, który ma odwagę odciąć się od szowinizmu gatunkowego, jakim jest zachodni antropocentryzm, czy to chrześcijański, kantowski czy neo-konstruktywistyczny, wskazuje na wyjściową „decyzję” o myśleniu o człowieku p o s r ó d (mimo że jest tylko jedną częścią jego podwójnego jestestwa) świata, a nie p o n a d nim. W świecie, w którym każda rzecz jest ludzka, ludzkość jest czymś zupełnie innym.

Przełożyła *Monika Świda*

Abstract

Eduardo Viveiros de Castro

NATIONAL MUSEUM, FEDERAL UNIVERSITY (RÍO DE JANEIRO)

The notion of species in history and anthropology

Viveiros de Castro discusses how a “multinaturalist” perspectivism that emphasizes the point of view of Amazonian Indigenous peoples relates to the notion of species. Amerindian perspectivism is a theory and vision of the world with a strong connection to multinaturalism, a category that is opposed to multiculturalism and that assumes the coexistence of different “natures” as in Amazonian cosmology. These “natures” include non-human animal perception along with a human one, all of them sharing a common perspective or affinity.