ETNOGRAFIA

PRAKTYKI, TEORIE, DOŚWIADCZENIA

Nr 3



Profesor Aleksander Posern-Zieliński

ETNOGRAFIA

PRAKTYKI, TEORIE, DOŚWIADCZENIA

Nr 3

POLSKIE BADANIA ANTROPOLOGICZNE W AMAZONII

KSIĘGA DEDYKOWANA
PROFESOROWI ALEKSANDROWI POSERN-ZIELIŃSKIEMU

redakcja
Tarzycjusz Buliński i Mariusz Kairski

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego
Gdańsk 2017

Redaktor naczelny: Tarzycjusz Buliński (UG)
Z-ca red. naczelnego: Mariusz Kairski (UG)
Sekretarz redakcji: Katarzyna Linda-Grycza (UG)
Zespół redakcyjny: Inga Kuźma
Kamil Pietrowiak
Jacek Splisgart
Filip Wróblewski
Redaktorzy tematyczni: Karolina Bielenin-Lenczkowska (literaturoznawstwo)
Anna W. Brzezińska (rzemiosło i kultura tradycyjna)
Marta Rakoczy (filozofia)
Tomasz Rakowski (medycyna)
Redaktorzy językowi: j. angielski Katarzyna Byłów-Antkowiak
j. polski Sylwia Rumińska

Recenzenci w roku 2016:
Jerzy Baradziej, Janusz Barański, Wojciech J. Burszta, Piotr Cichocki, Ewa Domańska, Elżbieta Drążkiewicz-Grodzicka, Magda H. Dziubińska, Mariusz Filip, Piotr Goldstein, Bronisława Kopczyńska-Jaworska, Máire Ní Mhórdha, Danuta Penkala-Gawęcka, Helena Patzer, Juraj Podoba, Michał Rauszer, Marta Songin-Mokrzan, Patrycja Trzeszczyńska-Demel, Hubert Wierciński

Skład i łamanie: Mariusz Szewczyk

Projekt okładki i stron tytułowych: Filip Sendal

Na okładce: Monika i jej córka Rana w kuszmach (tunikach) barwionych na rudy kolor. Indianie Matsigenka znad Kipatsiari, region Cusco, Peru (fot. Kacper Świerk 2002)

Publikacja sfinansowana z działalności statutowej Wydziału Historycznego Uniwersytetu Gdańskiego

Adres redakcji: Zakład Etnologii i Antropologii Kulturowej
Instytut Archeologii i Etnologii
Wydział Historyczny Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Bielańska 5 80-851 Gdańsk

Adres strony internetowej: www.etnografia.ug.edu.pl

© Copyright by Uniwersytet Gdański

ISSN 2392-0971

Wersja elektroniczna jest wersją pierwotną czasopisma

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot
tel./fax 58 523 11 37, tel. 725 991 206
e-mail: wydawnictwo@ug.edu.pl
www.wyd.ug.edu.pl
Księgarnia internetowa: www.kiw.ug.edu.pl

Spis treści

Tarzycjusz Buliński, Mariusz Kairski
Polskie badania antropologiczne w Amazonii 7

Filip Wróblewski
O drodze do antropologii, badaniach terenowych i etyce
z Aleksandrem Posern-Zielińskim rozmawia Filip Wróblewski 19

STUDIA I ROZPRAWY

Studia

Łukasz Krokoszyński
Robak zjada jaguara: procesy tworzenia relacji z perspektywy
Amazonii zachodniej 45

Filip Rogalski
Niespecyficzne duchy, przewrotne opowieści – budowanie wyobrażeń
na temat osób nie-ludzkich w narracjach ludu Arabela (Amazonia
peruwiańska) 87

Kacper Świerk
Diabeł w sutannie, czyli ontologia pewnych bytów według Indian
Matsigenka z peruwiańskiej Amazonii 119

Monika Kujawska, Joanna Sosnowska
Inchatoshi, *ivenki*, *ivinishi* – rośliny z lasu i ogrodu. Wprowadzenie
do problematyki badań z zakresu etnobotaniki medycznej
wśród Indian Asháninka z Amazonii peruwiańskiej 137

Iwona Stoińska-Kairska
Del sueño a la eternidad. Ritos funerarios
en la Guajira venezolana 155

Paweł Chyc
Język i małżeństwo. Różnice kulturowe pośród Indian Wari' i Moré
z perspektywy antropologii historycznej 191

Anna Przytomska
Reproduction and aggression: shamanic practices among Quichuas from Ecuador (Imbabura and Chimborazo Provinces) 211

Inspiracje

Eduardo Viveiros de Castro
Kosmologiczna deixis oraz perspektywizm indiański 235

Refleksje

Beata Golińska
Some Remarks on the Studies of the Amazonian Prehistory 259

Marek Wołodźko
Wojna i pokój w społeczeństwie Bora w Amazonii peruwiańskiej 275

Metody

Klaudia Niemkiewicz
Pomiędzy zawłaszczaniem a przyswajaniem. O badaniu, ochronie i praktykowaniu ludowych tradycji muzycznych 287

Spojrzenia

Katarzyna Wala
Ułożyć świat na nowo. Rekonstrukcja koncepcji Tima Ingolda (cz. II) . . 303

MATERIAŁY, PRAKTYKI, GŁOSY

Recenzje

Anna Gańko
Etnograf w gościach 333

Informacje o autorach i tłumaczach 341

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2017, 3: 7–17

Tarzycjusz Buliński, Mariusz Kairski
Uniwersytet Gdański

Polskie badania antropologiczne w Amazonii

Oddajemy do rąk czytelników wyjątkowy tom naszego czasopisma. Poświęcamy go polskim badaniom antropologicznym w Amazonii i dedykujemy jednemu z najważniejszych twórców polskiej amerykanistyki etnologicznej, wieloletniemu dyrektorowi Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, naszemu Nauczycielowi, Mistrzowi i Przyjacielowi, Profesorowi Aleksandrowi Posern-Zielińskiemu. Kilka lat temu obchodził on 50-lecie pracy naukowej i równocześnie 70. rocznicę urodzin. Zainteresowanych Jego postacią oraz dorobkiem odsyłamy do dwóch publikacji, które ukazały się z okazji jubileuszu: *Ethnos et potentia. Interdyscyplinarność w polskiej etnologii*, książki przygotowanej przez środowisko poznańskich etnologów pod redakcją Ryszarda Vorbricha i Anny Szymoszyn (2013), oraz specjalnego tomu czasopisma *Estudios Latinoamericanos*, przygotowanego przez Polskie Towarzystwo Studiów Latynoamerykanistycznych, będącego naukową „wizytówką" środowiska polskich amerykanistów zajmujących się problematyką Ameryki Południowej i Środkowej z perspektywy nauk humanistycznych i społecznych (Buliński, Kairski, Ziółkowski 2013–2014). W pierwszej publikacji Zbigniew Jasiewicz (2013) zaprezentował bogactwo kariery zawodowej i ogrom pełnionych funkcji Profesora Posern-Zielińskiego. W drugiej publikacji nakreśliliśmy drogę naukową Profesora jako Mistrza, z naszej subiektywnej perspektywy (Buliński, Kairski 2013–2014).

Niniejszy tom *Etnografii* dedykujemy Profesorowi nie tylko z okazji niedawnej „okrągłej" rocznicy urodzin i pracy zawodowej, lecz także jako osobie, która położyła podwaliny pod polskie badania antropologiczne w Amazonii. Profesor bowiem jako etnolog-amerykanista uczył podstaw amazonistyki pierwsze pokolenia polskich antropologów. Jako wyjątkowej klasy specjalista od kolonialnej

i współczesnej kultury indiańskiej obszaru Andów (od południowej Kolumbii aż do południowego Chile!) sporą część uwagi badawczej poświęcił także, szczególnie we wczesnej fazie swej zawodowej kariery, ludom Amazonii i ich transformacjom. Przypomnijmy, że jego rozprawa doktorska *Ruchy społeczne i religijne Indian hiszpańskiej Ameryki Południowej* (*XVI–XX w.*) aż w jednej trzeciej była poświęcona ludom Amazonii ekwadorskiej, peruwiańskiej i brazylijskiej. Niestety, wersja książkowa doktoratu (Posern-Zieliński 1974) nie objęła tej części kontynentu. Wielka szkoda! Warto wspomnieć też o obszernych artykułach poświęconych tubylczym ruchom społeczno-religijnym epoki kolonialnej, z których najważniejsze to *Funkcje millenarystyczne mitu w ruchach społeczno-religijnych Tupi-Guarani* (Posern-Zieliński 1972), *Religious ferment among the Indians of British Guiana at the turn of the 19th century* (Posern-Zieliński 1978) oraz *The millenaristic myth as a sacral stimulant of migration* (Posern-Zieliński 1980). Tak więc Profesor jest w Polsce nie tylko prekursorem etnologicznych badań amerykanistycznych ukierunkowanych na Wyż Andyjski, lecz także prekursorem studiów amazonistycznych – tworzył bowiem intelektualne fundamenty pod tego rodzaju badania. I za to mu dziś dziękujemy.

Mówiąc o prekursorach polskich badań antropologicznych w Amazonii, należy poświęcić kilka słów Borysowi Malkinowi (Małkinowi). Ten wybitny badacz terenowiec, uczeń Alfreda L. Kroebera i Roberta Lowie, spędził w szeroko rozumianej Amazonii ok. 40 lat swego bogatego i pracowitego życia, zbierając kolekcje kultury materialnej dla wielu renomowanych muzeów świata oraz dokumentując życie dziesiątków ludów Amazonii. Stworzył on podwaliny polskich zbiorów amazonistycznych znajdujących się dziś w czołowych polskich muzeach. A co najważniejsze i niezwykle cenne, kształcił przyszłych badaczy zarówno od strony praktycznej wiedzy prowadzenia badań terenowych, jak i dokumentacji etnologicznej oraz kompletowania zbiorów. Z perspektywy czasu Jego wiedza okazała się bezcenna, a osobiste zaangażowanie w proces kształcenia amazonistów terenowców zaowocował wieloletnią przyjaźnią z nimi i życzliwą Jego opieką nad polską amazonistyką. Zainteresowanych postacią Borysa Malkina odsyłamy do jego dzieła *Odchodzący świat* (2007). Dziękujemy Borysie!

Dlaczego numer 3 *Etnografii* jest poświęcony polskim badaniom antropologicznym w Amazonii? Dlatego że dwa lata temu minęła 35. rocznica pierwszych polskich badań w tej pięknej, rozleglej i fascynującej poznawczo krainie. Zapoczątkowali je w 1981 r. młodzi studenci etnologii i filologii romańskiej z UAM: Mariusz Kairski, Iwona Stoińska, Janusz Jaskulski i Jerzy Stankiewicz wraz z filmowcem Cezarym Jaworskim – pobytem w Amazonii wenezuelskiej (trzy miesiące) i kolumbijskiej (jeden miesiąc). Od tego momentu rozpoczynają się polskie badania antropologiczne w Amazonii. Z tej początkowej grupy powstał zespół badawczy, którego trzon stanowili Mariusz Kairski i Iwona Stoińska, wspierani w późniejszym okresie przez Marka Wołodźkę (w jednej wyprawie brały udział Kinga Nemere i Magdalena Krysińska). Zespół ten w latach 1981–1999 r. zrealizował wiele wypraw badawczych na terenie Wenezueli, Kolumbii, Ekwadoru i Peru. Były to przede wszystkim badania terenowe wśród Indian

E'ñepá (nazwa zewnętrzna – Panare) zamieszkujących Amazonię wenezuelską (7 wypraw w latach 1981, 1986–1987, 1989, 1991, 1993, 1997, 1999), ale także badania porównawcze z zakresu etnologii naglącej prowadzone wśród Indian Cofán z Kolumbii oraz Waorani i Achuar z Ekwadoru. Ich efektem były dysertacje naukowe (Jaskulski 1985; Kairski 1985; Stankiewicz 1983), raporty badawcze dla CEDIME (Quito) (Kairski 1996; Kairski, Stoińska 1984, 1995) i kolekcje muzealne (Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie, Muzeum Etnograficzne w Krakowie, Muzeum Narodowe w Poznaniu, Muzeum Narodowe w Szczecinie). Generalnie były to prace z zakresu ekologii kulturowej, aktualnej sytuacji kulturowej poszczególnych grup indiańskich oraz opracowania ogólne przedstawiające syntezę wiedzy antropologicznej na temat Indian Ameryki Południowej i Środkowej (Kairski 1998, 1999; Kairski, Stoińska-Kairska, Buliński 2012; Kairski, Wołodźko 1995, 1997, 1999). Tych badaczy można nazwać pierwszym pokoleniem polskich antropologów-amazonistów.

W XXI w. pojawiło się nowe pokolenie badaczy, głównie związanych z etnologią poznańską. Pierwszym z nich jest Tarzycjusz Buliński, który razem z Mariuszem Kairskim kontynuował badania terenowe wśród Indian E'ñepá z Wenezueli (7 wypraw badawczych w latach 2001, 2002, 2003, 2006, 2007, 2008, 2009). Efektem tych badań są liczne prace na temat adaptowania przez Indian instytucji ze społeczeństw narodowych, pojęcia osoby, czasu i przestrzeni (Buliński, Kairski 2007; Buliński 2010–2011, 2012, 2015; Kairski 2009, 2011, 2012, 2015). Ta dwójka badaczy wprowadziła też do obiegu polskiej humanistyki idee perspektywizmu indiańskiego spod znaku Eduardo Viveirosa de Castro (Vilaça 2006; Buliński 2011), które z czasem zostały rozwinięte przez młodszych badaczy. Osobnym efektem ich działalności był tom zawierający przekłady wszystkich najważniejszych prac na temat „wojny" (*warfare*) z obszaru Amazonii indiańskiej (Buliński, Kairski 2006). Uważny czytelnik tej antologii zauważy, że w gronie współpracowników (tłumaczy i konsultantów) pojawiają się już nowe ważne nazwiska, które dziś stanowią drugie, prężne pokolenie antropologów-amazonistów. To Kacper Świerk, pracujący w latach 2001–2011 wśród Matsigenka i Wampis, Filip Rogalski, który w latach 2003–2009 prowadził badania wśród ludów Arabela i Wampis, Łukasz Krokoszyński, prowadzący badania od 2005 r. wśród Capanahua, a także w społeczności amazońskiego miasta Requena nad rzeką Tapiche, oraz Magda Helena Dziubińska, pracująca od 2007 r. wśród ludów Kakataibo i Shipibo. Wszyscy czworo prowadzą badania w Amazonii peruwiańskiej. Do zespołu należy również Paweł Chyc, który od 2008 r. prowadzi badania w Amazonii boliwijskiej wśród ludu Moré. Badania badaczy drugiego pokolenia dały już niezwykle ciekawe rezultaty w postaci obronionych prac doktorskich (Świerk 2007; Dziubińska, 2014; Rogalski 2015; Krokoszyński, 2016). O wartości tych prac oraz o tym, że polska amazonistyka funkcjonuje już w obiegu międzynarodowym, niech świadczy fakt, iż trzy z wymienionych prac doktorskich były przygotowywane po kierunkiem światowej sławy naukowców (Ph. Descola, P. Gow, P. Menget), a dwie z nich zostały obronione za granicą (University St. Andrew, Université Paris Nanterre). Zainteresowania badawcze drugiego pokolenia badaczy krążą

wokół tubylczych praktyk związanych z procesami transformacji kulturowej (Matsigenka), antagonizmami społecznymi (Kakataibo, Shipibo), sprawczością w świecie (Arabela) czy z dylematami tożsamościowymi opartymi na pochodzeniu (Capanahua). Ważny wymiar pracy badawczej w tym okresie stanowi etnologia nagląca związana przede wszystkim z określeniem i legalizacją własności terytoriów grup tubylczych żyjących w izolacji od świata społeczeństwa narodowego. Polscy antropolodzy prowadzili badania w regionie rzeki Yavarí Mirím (Chyc, Kairski, Stoińska-Kairska, Krokoszyński 2009), Sierra del Divisor (Krokoszyński, Stoińska-Kairska, Martyniak 2006–2007), w regionie rzek Arabela i Aushiri (Rogalski, Wołodźko 2003) oraz w dorzeczu rzeki Paquiría (Świerk 2006). Wszystkie wskazane miejsca znajdują się w Peru. Warto dodać, że studia drugiego pokolenia polskich antropologów (Chyc 2013; Deshoullière, Dziubinska 2017; Dziubinska 2013, 2013a, 2017; Krokoszyński 2007, 2008, 2015; Krokoszyński, Fleck 2016; Rogalski 2013, 2016; Świerk 2007, 2007a, 2012, 2012a) reprezentują zbliżone ujęcia badawcze i najnowsze dokonania światowej amazonistyki (Ph. Descola, A.-Ch. Taylor, E. Viveiros de Castro, Ph. Erikson, P. Gow, A. Vilaça).

Oprócz tych dwóch pokoleń polskich antropologów-amazonistów należy też wspomnieć o innych osobach prowadzących badania w Amazonii. Przede wszystkim trzeba odnotować dwójkę młodych etnobotaniczek – Joannę Sosnowską i Monikę Kujawską – prowadzących badania w Amazonii peruwiańskiej (rejon rzek Tambo i Ukajali, lud Asháninka) (np. Sosnowska 2012; Sosnowska, Kujawska 2014; Sosnowska, Walanus, Balslev 2015). W Amazonii boliwijskiej (rejon rzeki Beni) działa archeolog Andrzej Karwowski (2008), natomiast w Amazonii ekwadorskiej (rejon Napo) kulturoznawczyni Aleksandra Wierucka (2013, 2015). I wreszcie nie można zapomnieć o Annie Przytomskiej (2015) prowadzącej badania na styku Amazonii i podnóża Andów, w rejonie Cuzco (lud Q'ero).

W niniejszym numerze *Etnografii* oddajemy głos głównie młodym badaczom, by dali żywe świadectwo dynamiki polskiej amazonistyki.

***

Tom otwiera nader ciekawy wywiad z Profesorem Aleksandrem Posern-Zielińskim, przeprowadzony przez Filipa Wróblewskiego, pt. *O drodze do antropologii, badaniach terenowych i etyce*. Profesor w osobisty sposób porusza w nim wiele ważnych tematów dotyczących uprawiania antropologii, takich jak etyka badań etnograficznych, rola antropologii w życiu publicznym czy waga antropologii stosowanej i zaangażowanej, i przedstawia je z punktu widzenia doświadczonego badacza terenowego. Wywiad oferuje trzeźwe, realistyczne spojrzenie na mocne i słabe strony antropologii pokazanej jako dyscyplina oparta na badaniach terenowych oraz przedstawia pokusy związane z nadużywaniem antropologicznego mandatu. Stanowi też dobrą wizytówkę podejścia Profesora zarówno do nauki, jak i do ludzi, z którymi pracował. Podejścia, które – nie ukrywamy – uważamy za wartościowe i które sami, jako uczniowie Profesora, staramy się wprowadzać w życie.

Prezentację tekstów amazonistycznych rozpoczyna artykuł Łukasza Krokoszyńskiego pt. *Robak zjada jaguara: procesy tworzenia relacji z perspektywy Amazonii zachodniej*. Tekst jest autorskim rozwinięciem koncepcji drapieżności spod znaku Eduardo Viveirosa de Castro i Carlosa Fausto oraz związanej z tym relacji budowania „obcości" i „swojskości". Autor na podstawie swoich badań wśród Capanauha przygląda się dotychczas pomijanej figurze robaka jako najmniejszego, często niewidocznego sprawcy przemocy, i dzięki temu odkrywa granice konwencjonalnych założeń antropologicznych na temat relacji i pokrewieństwa. Artykuł jest znakomitym przykładem tego, jak na bazie bogatego materiału etnograficznego można twórczo rozwijać najnowsze koncepcje teoretyczne w antropologii Indian amazońskich.

Następnym artykułem jest tekst Filipa Rogalskiego pt. *Niespecyficzne duchy, przewrotne opowieści – budowanie wyobrażeń na temat osób nie-ludzkich w narracjach ludu Arabela (Amazonia peruwiańska)*. Autor omawia w nim charakterystyczne cechy sposobu, w jaki Indianie Arabela w potocznych narracjach przedstawiają nie-ludzkie osoby (duchy) oraz ludzi utrzymujących z nimi relacje (szamanów). Nawiązując do badań nad budowaniem i transmisją wyobrażeń animistycznych (Philipe Descola), pokazuje, że cechy języka i struktury opowieści przybliżają je do języka rytualnego. Tekst jest świetnym przykładem precyzyjnej analizy antropologicznej ukazującej bogactwo i szczegółowość zebranego materiału empirycznego (tu: opowieści).

Kacper Świerk w artykule pt. *Diabeł w sutannie, czyli ontologia pewnych bytów według Indian Matsigenka z peruwiańskiej Amazonii* dokonuje nieco innej sztuki – tłumaczy sens jednego zdarzenia, ukazującego sposób widzenia duchownych katolickich przez Matsigenka, dzięki umiejscowieniu go w odpowiednio zagęszczonym kontekście. Zestawia zatem kosmologię tubylczą, historię działalności misjonarzy katolickich wśród Matsigenka oraz zbiór wyobrażeń indiańskich na temat demonów *kamagarini* i homoseksualizmu. Pozwala mu to pokazać, w jaki sposób księża katoliccy, jako istoty o statusie ontologicznym podobnym do demonów, zostali „wkomponowani" w kosmologię tego ludu.

Z kolei Monika Kujawska i Joanna Sosnowska w tekście pt. *Inchatoshi, ivenki, ivinishi – rośliny z lasu i ogrodu. Wprowadzenie do problematyki badań z zakresu etnobotaniki medycznej wśród Indian Asháninka z Amazonii peruwiańskiej* prezentują podstawowe techniki badawcze stosowane w etnobotanice. Autorki na podstawie swoich badań opisują i rozważają zalety oraz wady trzech technik: wolnego wyliczania, *walk in the wood* oraz katalogowania roślin leczniczych w ogrodach przydomowych. Wierzymy, że artykuł ten stanie się jednym z podstawowych polskich tekstów mówiących o tym, jak uprawiać etnobotanikę i jakie wyzwania metodyczne się z tym wiążą.

W artykule pt. *Del sueño a la eternidad. Ritos funerarios en la Guajira venezolana*, będącym owocem badań na Półwyspie Guajina w Wenezueli, Iwona Stoińska-Kairska przenosi nas do świata wyobrażeń i praktyk pogrzebowych Indian Guajiro (Wayuu). Opisuje wieloetapowość procesu przejścia ze świata żywych do świata zmarłych (z charakterystycznym dla tego ludu dwukrotnym pochówkiem

ciała zmarłego), funkcje społeczne rytuałów pogrzebowych, rolę odgrywaną w ich trakcie przez kobiety oraz wagę przypisywaną snom związanym ze zmarłą osobą. Tekst stanowi przykład rzetelnej etnografii dokonującej wielowymiarowego opisu jednego zjawiska, a więc takiego rodzaju postępowania badawczego, z jakiego antropologia jest znana.

Tekst Pawła Chyca pt. *Język i małżeństwo. Różnice kulturowe pośród Indian Wari' i Moré z perspektywy antropologii historycznej* jest z kolei inspirującym przykładem analizy porównawczej zestawiającej ze sobą dwa różne przypadki w celu wyjaśnienia aktualnej kondycji kulturowej omawianych grup tubylczych. Autor porównuje sytuacje nawiązywania stałych relacji ze społeczeństwami narodowymi przez Indian Wari' (Brazylia) oraz Indian Moré (Boliwia). Pokazuje, że różnice kulturowe, jakie dziś odnajdujemy między tymi niegdyś spokrewnionymi kulturowo i językowo ludami, mają swe źródło właśnie w innym sposobie nawiązywania relacji. Innymi słowy, to one wpłynęły na to, że dziś Wari' i Moré są postrzegani jako dwa różne ludy. Tym samym tekst dobrze oddaje użyteczność analizy porównawczej i zdaje sprawę z faktu, że opis etnograficzny jednego ludu nie musi być celem samym w sobie.

Artykuł Anny Przytomskiej pt. *Reproduction and aggression: shamanic practices among Quichuas from Ecuador (Imbabura and Chimborazo Provinces)* przenosi nas do Indian Quichua z Ekwadoru. Autorka rekonstruuje tubylczą kosmowizję i miejsce zajmowane w niej przez szamana. Opisuje poszczególne elementy szamańskiej praktyki, dochodząc do konkluzji, że szamanizmu Quichua ma dwa komplementarne wymiary: leczniczy, nastawiony na zwiększanie płodności natury i ludzi (związany z odtwarzaniem wspólnoty), oraz szkodliwy (związany z czarami i agresją). Artykuł jest w niniejszym tomie drugim przykładem dobrego wielaspektowego opisu etnograficznego jednego zjawiska.

W dziale „Inspiracje" prezentujemy tekst wyjątkowy. Jest to z pewnością jeden z najważniejszych i najgłośniejszych tekstów z zakresu antropologii Indian amazońskich ostatnich dwóch dekad. To *Kosmologiczna deixis oraz perspektywizm indiański* Eduardo Viveirosa de Castro, który po 20 latach od jego publikacji w języku angielskim doczekał się wreszcie polskiego przekładu dokonanego przez Mariusza Filipa i Katarzynę Chlewińską. Jest to tekst, od którego na dobrą sprawę rozpoczęła się światowa „kariera" idei perspektywizmu indiańskiego (ang. *amerindian perspectivism*), sam pomysł zawdzięczamy brazylijskiej antropolożce Tâni Stolze Lima. Idea perspektywizmu jest w tej chwili jedną z najważniejszych koncepcji badawczych w amazonistyce. Właściwie wszyscy antropolodzy pracujący w Amazonii musieli się w jakiś sposób ustosunkować wobec tej idei i dziś nie sposób wyobrazić sobie badań antropologicznych wśród Indian amazońskich choćby nienapomykających o perspektywizmie. Sama koncepcja spotkała się z żywym zainteresowaniem ze strony antropologów zajmujących się ludami tubylczymi Nowej Gwinei, Melanezji i Syberii. I wreszcie perspektywizm, a w szczególności teksty samego Eduardo Viveirosa de Castro, jest inspiracją i częścią tzw. zwrotu ontologicznego we współczesnej humanistyce.

Wszystko to zapoczątkował tekst, którego polski przekład mamy przyjemność zaprezentować.

Kosmologiczna deixis oraz perspektywizm indiański to czwarty polski przekład prac Viveirosa de Castro. Do tej pory mogliśmy się zapoznać z jego twórczością w tłumaczeniach Kacpra Świerka (Viveiros de Castro 2000), Filipa Rogalskiego (Viveiros de Castro 2013) i Moniki Świdy (Viveiros de Castro 2014). *Kosmologiczna deixis oraz perspektywizm indiański* jest tekstem wymagającym wiele, i to zarówno od czytelnika, jak i od tłumacza. Gęstość myśli i odniesień pojawiających się w poszczególnych słowach, sformułowaniach i zdaniach daleko wykraczają poza poziom trudności typowy dla prac etnograficznych. Ale też i potencjalne konsekwencje epistemologiczne, jaki ten tekst przynosi, daleko przekraczają ramy dotychczasowych paradygmatów poznania w antropologii i szerzej – w naukach społecznych. Warto o tym pamiętać podczas lektury. Wypada też wspomnieć, że prezentowany w nim perspektywizm jest wczesną wersją tej idei. W ciągu 20 lat zdążył on już wyewoluować do form bardziej dojrzałych filozoficznie i etnograficznie zarówno w pracach innych autorów, jak i samego Viveirosa de Castro. Niemniej jego podstawowa idea pozostała ta sama.

Prezentację bloku amazonistycznego dopełniają dwa teksty o nieco bardziej przyczynkowej formie, przybliżające problematykę archeologii Amazonii oraz antropologii wojny i przemocy. W pierwszym z nich (*Some Remarks on the Studies of the Amazonian Prehistory*) Beata Golińska roztrząsa kwestię prehistorycznego kształtowania się Amazonii jako regionu kulturowego oraz rolę poznawczą, jaką miały w tym procesie źródła etnohistoryczne, archeologiczne, antropologiczno-lingwistyczne oraz ekologiczne. W drugim tekście (*Wojna i pokój w społeczeństwie Bora w Amazonii peruwiańskiej*) Marek Wołodźko, na bazie swoich doświadczeń terenowych, opisuje zjawisko konfliktu wśród Indian Bora (Peru, Kolumbia) oraz kulturowe praktyki, za pomocą których jest on neutralizowany. Na tym kończymy prezentację korpusu tekstów amazonistycznych.

***

Tom uzupełniają trzy teksty. Pierwszym z nich jest artykuł Klaudii Niemkiewicz pt. *Pomiędzy zawłaszczaniem a przyswajaniem. O badaniu, ochronie i praktykowaniu ludowych tradycji muzycznych*. Autorka opisuje zjawisko praktykowania wiejskich tradycji muzycznych poza ich pierwotnym kontekstem. Porusza wiele ważnych i zarazem trudnych wątków, takich jak tendencje do naturalizowania muzyki ludowej i jej twórców czy przyznawania sobie władzy przez folklorystów do orzekania autentyczności jej współczesnych form. Na przykładzie utworu *Ko-ko Euro spoko*, stworzonego na piłkarskie mistrzostwa Europy w 2012 r. przez zespół ludowy „Jarzębina", pokazuje, jak wypowiedzi i praktyki folklorystów stoją w sprzeczności z działaniami dzisiejszych twórców ludowych. Wierzymy, że tekst Klaudii Niemkiewicz okaże się bardzo ważnym głosem w dyskusji nad współczesnymi formami wykonywania tzw. muzyki tradycyjnej, zwłaszcza w ich kontekście etycznym.

W drugim tekście Katarzyna Wala kontynuuje rozpoczętą w poprzednim numerze *Etnografii* prezentację myśli Tima Ingolda – jednego z najważniejszych współczesnych antropologów. W artykule *Ułożyć świat na nowo. Rekonstrukcja koncepcji Tima Ingolda (cz. II)* najpierw przedstawia dociekania szkockiego antropologa w kwestii organizmów (dychotomia umysł–ciało) oraz percepcji i ruchu (dychotomia konstruktywizm kulturowy–realizm), by następnie zaprezentować cztery zasadnicze tematy podejmowane przez Ingolda: produkcję, historię, zamieszkiwanie i linie. Wszystkie razem składają się na wysoce oryginalną, interdyscyplinarną koncepcję figury uzmysłowionego organizmu działającego w środowisku. Ujęcie Ingolda zasadniczo rewiduje poglądy innych antropologów na temat środowiska, percepcji, organizmów czy rzeczy (a więc kwestie podstawowe dla opisu etnograficznego) i niejako zmusza nas do przemyślenia na nowo podstaw naszego poznania.

Tom zamyka tekst Anny Gańko pt. *Etnograf w gościach* będący uważną recenzją książki Adama Pisarka (2016) – *Gościnność polska. O kulturowych konkretyzacjach idei*.

Literatura

Buliński, T. (2010–2011). School and Social Development among the E'ñepá Indians from the Venezuelan Amazon. *Ethnologia Polona*, *31–32*, 221–238.

Buliński, T. (2011). Ludzie, zwierzęta i inne byty w świecie Indian Amazonii. Wstęp do perspektywizmu. W: A. Mica, P. Łuczeczko (red.), *Ludzie i nie-ludzie. Perspektywa socjologiczno-antropologiczna* (s. 89–114). Gdańsk: Wydawnictwo Orbis Exterior Uniwersytetu Gdańskiego.

Buliński, T. (2012). Pytanie Raúla. Obraz dziecka w kulturze Indian E'ñepá. *Problemy Wczesnej Edukacji*, *3*(18), 49–59.

Buliński, T. (2015). Obraz świata Indian E'ñepá (Amazonia wenezuelska). *Sensus Historiae*, *21*(4), 29–52.

Buliński, T. (2016). Szkoła jako sposób zdobywania dóbr (Indianie E'ñepá, Amazonia wenezuelska). *Etnografia Polska*, *60*(1–2), 63–82.

Buliński, T., Kairski, M. (2007). Élites aparentes. Sociedades de tipo simple en el mundo contemporáneo. Maestros y líderes de las organizaciones indígenas entre los E'ñepá y Matsigenka. *Estudios Latinoamericanos*, *27*, 101–138.

Buliński, T., Kairski, M. (red.). (2006). *Sny, trofea, geny i zmarli. „Wojna" w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Buliński, T., Kairski, M. (2013–2014). Aleksander Posern-Zieliński: americanista, persona, maestro. *Estudios Latinoamericanos*, *33–34*, 11–19.

Buliński, T., Kairski, M., Ziółkowski, M. (red.). (2013–2014). *Estudios Latinoamericanos* (tom specjalny), *33–34*.

Chyc, P. (2013). *Trwanie poprzez transformacje. Rozważania na temat zmiany kulturowej na przykładzie Indian Moré*, praca magisterska. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.

Chyc, P., Kairski M., Stoińska-Kairska I., Krokoszyński Ł. (2009). *Algunas observaciones referentes a los estudios sobre la presencia de las poblaciones aisladas en la zona fronteriza peruano-ecuatoriana*. Iquitos: Instituto del Bien Comun.

Deshoullière, G., Dziubinska, M.H. (2017). Des Miss à part. Les concours de beauté au prisme des différences en Amérique Latine. *Journal de la Société des Américanistes*, *103*(1), 13–26.

Dziubinska, M.H. (2013). „On y va, on les bat et on revient": conflit maîtrisé entre les Kakataibo et les Shipibo en Amazonie péruvienne. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, *42*(1), 91–112.

Dziubinska, M.H. (2013a). *Upiti kwaiti*. Un idéal du football kakataibo (Amazonie péruvienne). *Journal de la Société des Américanistes*, *99*(1), 183–194.

Dziubinska, M.H. (2017). Devenir reine kakataibo. Performance, séduction et genre en Amazonie péruvienne. *Journal de la société des américanistes*, *103*(1), 51–83.

Dziubińska, M.H. (2014). *L'équilibre asymétrique: une ethnographie de l'antagonisme entre les Kakataibo et les Shipibo d'Amazonie péruvienne*, praca doktorska. Paris: Université Paris Nanterre.

Jasiewicz, Z. (2013). Profesor Aleksander Posern-Zieliński i Jego prace. W 70-lecie urodzin. W: R. Vorbrich, A. Szymoszyn (red.), *Ethnos et potentia. Interdyscyplinarność w polskiej etnologii* (s. 13–22). Poznań: Tipi.

Jaskulski, J. (1985). *Wytwórczość Indian Panare z Amazonii wenezuelskiej*, praca magisterska. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.

Kairski, M. (1985). *Ekologiczne aspekty kultury Indian Panare w świetle założeń ekologii kulturowej*, praca magisterska. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.

Kairski, M. (1996). Una cultura simple en el mundo compuesto. Cultura Waorani (Amazonia Ecuatoriana): Situación actual, problemas y perspectivas de su duración. *Ethnologia Polona*, *19*, s. 119–151.

Kairski, M. (1998). *La actual situación etno-cultural de los grupos etno-linguisticos nativos de America del sur*. T. 1: *Mapas e Índices*. T. 2: *Apéndices*. Quito: Abya Yala. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Kairski, M. (1999). *Indianie Ameryki Środkowej i Południowej. Demografia, rozmieszczenie, sytuacja etno-kulturowa*. T. 1: *Analiza etnologiczna*. T. 2: *Indeksy*. Poznań–Warszawa: CESLA.

Kairski, M. (2009). In a World of "Reversed" Bodies: Persons, Non-persons, and People – How the E'nepá Indians Regard Otherness. *Ethnologia Polona*, *29–30*, 115–134.

Kairski, M. (2011). Osoby wielorakie. O sposobach bycia w świecie Indian E'ñepá (Amazonia wenezuelska). W: H. Chałacińska-Wiertelak, K. Kropaczewski (red.), *W kręgu problemów ekologii kultury* (s. 27–41). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Kairski, M. (2012). O tubylczej ekonomii politycznej. Przypadek Indian E'ñepá z Amazonii wenezuelskiej. W: W. Dohnal, A. Posern-Zieliński (red.), *Antropologia i polityka. Szkice z badań nad kulturowymi wymiarami władzy* (s. 203–222). Warszawa: Komitet Nauk Etnologicznych PAN.

Kairski, M. (2015). Fantazmaty w Amazonii czyli o nie-oczywistych oczywistościach. *Sensus Historiae*, *21*(4), 101–116.

Kairski, M., Stoińska, I. (1984). Informe preliminar sobre el reconocimiento de la cultura Panare de Amazonia Venezolana. *Ethnologia Polona*, *10*, 223–232.

Kairski, M., Stoińska, I. (1995). *Situación de la cultura Waorani que están fuera de la influencia del ILV y las indicaciones para la actuación en el futuro* (s. 49). Quito: CEDIME.

Kairski, M., Stoińska-Kairska, I., Buliński, T. (2012). *Genealogia E'ñepá południowych* [maszynopis].

Kairski, M., Wołodźko, M. (1995). Antropologizacja etnologii a badania kultur pierwotnych. Dyscyplina w okresie przełomu. W: A. Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią* (s. 69–81). Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN nr 6. Poznań: Wydawnictwo Drawa.

Kairski, M., Wołodźko, M. (1997). Misjonarz i antropolog – twarzą w twarz. Problematyka inkulturacji społeczeństw pierwotnych Amazonii. *W Drodze*, *1*(281), 15–25.

Kairski, M., Wołodźko, M. (1999). Problem inkulturacji społeczeństw pierwotnych Amazonii w ujęciu antropologicznym. W: B. Wujek, E. Śliwka (red.), *Inkulturacja chrześcijaństwa w świecie. Materiały z sesji misyjno-pastoralnej* (s. 146–164). Materiały i Studia Księży Werbistów nr 56. Pieniężno: Referat Misyjny Seminarium Duchownego Księży Werbistów.

Karwowski, A. (2008). Investigaciones Arqueológicas del sitio Uauauno, Departamento del Beni. Bolivia. *TAMBO. Boletín de Arqueología*, *1*, 131–141.

Krokoszyński, Ł. (2007). The Remo Denomination. An Inquiry into the Ethnohistory of the Ucayali Basin. *Estudios Latinoamericanos*, *27*, 61–103.

Krokoszyński, Ł. (2008). *Ethnic Names and Affiliations in the Western Amazonia. An Inquiry into Ethnohistory of the Sierra del Divisor, Eastern Peru*, praca magisterska. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.

Krokoszyński, Ł. (2015). Drunken speech: A glimpse into the backstage of sociality in Western Amazonia. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, *1*, 11–33.

Krokoszyński, Ł. (2016). *The infliction of descent: an overview of the Capanahua descendants' explanations of the generative process*, praca doktorska. St Andrews: University of St Andrews.

Krokoszyński, Ł., Fleck, D.W. (2016). The Historical and Linguistic Identity of the Remos, *Tipití. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, *14*(1), 102–130.

Krokoszyński, Ł., Stoińska-Kairska, I., Martyniak, A. (2006–2007). *Indígenas aislados en la Sierra del Divisor (Zona fronteriza Perú-Brasil)*. Iquitos-Lima–Poznań: AIDESEP–UAM.

Malkin, B. (2007). *Odchodzący świat. Tropem kultur indiańskich i świata przyrody Ameryki Południowej*. Warszawa: Wydawnictwo Akot-Andrzej Kotnowski.

Posern-Zieliński, A. (1972). Funkcje millenarystyczne mitu w ruchach społeczno-religijnych Tupi-Guarani. *Etnografia Polska*, *16*(2), 93–116.

Posern-Zieliński, A. (1974). *Ruchy społeczne i religijne Indian hiszpańskiej Ameryki Południowej* (*XVI–XX w.*). Warszawa–Poznań: Wydawnictwo Ossolineum.

Posern-Zieliński, A. (1978). Religious ferment among the Indians of British Guiana at the turn of the 19th century. *Estudios Latinoamericanos*, *4*, 97–125.

Posern-Zieliński, A. (1980). The millenaristic myth as a sacral stimulant of migration. The case of Tupinambá and Guarani Indians. *Ethnologia Polona*, *6*, 141–162.

Przytomska, A. (2013–2014). Kukata Yachan. La coca en la cosmovisión de los q'eros. *Estudios Latinoamericanos*, *33–34*, 307–325.

Przytomska, A. (2015). Ciało skolonizowane. Koncepcja pishtaco u Indian Q'ero z Andów Peruwiańskich. *Lud*, *99*, 365–372.

Rogalski, F. (2003). *L'acquisition des caractéristiques des animaux par les Amérindiens des basses terres. Esquisse d'une économie symbolique des qualités animales*. Paris: Mémoire de Diplôme d'études approfondies EHESS.

Rogalski, F. (2013). Wprowadzenie do polskiego przekładu pracy „Immanencja wroga" Eduardo Viveirosa de Castro. *Indigena 3*, 5–9.

Rogalski, F. (2015). *Animizm, perspektywizm i sprawczość u ludu Arabela z Amazonii peruwiańskiej*, praca doktorska. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.

Rogalski, F. (2016). Creating amazonian sociality – some observations on the patterns of joking interactions among the Arabela of peruvian Amazonia. *Ethnologia Polona*, *36*, 257–272.

Rogalski, F., Wołodźko, M. (2003). *Informe sobre la presencia de grupos indígenas en situación de aislamiento voluntario en la cuenca de los ríos: medio y alto Curaray, Arabela, Nashiño y Alto Napo*. Iquitos: AIDESEP.

Sosnowska, J. (2012). *Bioróżnorodność palm na terenie zarządzanym przez ludność Asháninka w Amazonii – zasoby, rozmieszczenie, użyteczność*, praca doktorska. Kraków: Instytut Botaniki im. W. Szafera PAN.

Sosnowska, J., Kujawska, M. (2014). All useful plants have not only identities, but stories: the mythical origins of the peach palm (*Bactris gasipaes Kunth*) according to the Peruvian Asháninka. *Trames. Journal of Humanities and Social Sciences*, *18*(68–63), 173–195.

Sosnowska, J., Walanus, A., Balslev, H. (2015). Palm management and domestication by Asháninka in the Amazon. *Human Ecology*, *43*(3), 451–466.

Stankiewicz, J. (1983). *Zmiana kulturowa u Indian Panare z wenezuelskiej Amazonii*, praca magisterska. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.

Świerk, K. (2007). Kopieniactwo i rośliny uprawne Indian Matsigenka Paquirianos (wschodnie Peru). *Lud*, *91*, 181–205.

Świerk, K. (2007a). Perspectivismo, amor y cigarras: Sentimientos, transformaciones y ethos en el cuento de Jerinti, del folclore Matsigenka. *Estudios Latinoamericanos*, *27*, 139–177.

Świerk, K. (2012). Niewidzialny łucznik. Ofiologia Indian Matsigenka. *Zwierciadło Etnologiczne*, *1*, 141–154.

Świerk, K. (2012). Zwierzęta, rośliny i minerały w magii miłosnej Indian Jívaro. *Etnobiologia Polska*, *2*, 39–58.

Świerk, K. (2006). *El territorio de los Matsigenka Paquirianos. Informe sobre el uso de recursos y el territorio de un grupo regional / territorial de la etnia Matsigenka. Cuencas del Paquiría y de unos ríos adyacentes. Sur de la Amazonía Peruana*. Lima: CABECERAS, UAM.

Świerk, K. (2007). *Przeobrażenia sytuacji społeczno-kulturowej grup tubylczych we wczesnej fazie kontaktu w Amazonii. Przykład Matsigenka znad rzeki Paquiría (wschodnie Peru) na tle sytuacji Matsigenka znad Dolnej Urubamby, pozostających w stałym kontakcie ze społeczeństwem narodowym*, praca doktorska. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.

Viveiros de Castro, E. (2000). Żyjąc z Araweté. Przeł. K. Świerk. *Tawacin*, *3*(51), 12–20.

Viveiros de Castro, E. (2013). Immanencja wroga. Przeł. F. Rogalski. *Indigena. Przeszłość i współczesność tubylczych kultur amerykańskich*, *3*, 10–25.

Viveiros de Castro, E. (2014). Pojęcie gatunku w historii i antropologii. Przeł. M. Świda. *Teksty Drugie*, *5*, 159–167.

Vorbrich, R., Szymoszyn, A. (red.). (2013). *Ethnos et potentia. Interdyscyplinarność w polskiej etnologii*. Poznań: Tipi.

Wierucka, A. (2013). Ceramika Quichua i jej rola nad rzeką Napo. *Etnografia Polska*, *1–2*, 129–144.

Wierucka, A. (2015). *Huaorani of the Western Snippet*. New York: Palgrave.

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2017, 3: 19–42

Filip Wróblewski
Uniwersytet Jagielloński

O drodze do antropologii, badaniach terenowych i etyce
z Aleksandrem Posern-Zielińskim rozmawia Filip Wróblewski[1]

Filip Wróblewski: Jak to się stało, że trafił Pan na antropologiczną drogę?

Aleksander Posern-Zieliński: Kiedy podejmowałem decyzję o wyborze kierunku studiów, moje zainteresowania ogniskowały się na pograniczu archeologii, historii kultury, dziejów religii i etnologii. W szkole średniej nie zdawałem sobie w pełni sprawy z tego, że takie dyscypliny istnieją; przede wszystkim interesowały mnie pierwociny wielkich cywilizacji. Szczególnie frapowała mnie mitologia, w tym także mitologia Słowian. Robiłem nawet, na swój prywatny użytek, słownik bóstw i demonów – do dziś zachowałem te zapiski. Czytałem wówczas słynną *Słowiańszczyznę pierwotną* (Labuda 1954). W związku z zainteresowaniem mitologią wahałem się, czy nie pójść na archeologię, bo zauważyłem, że starożytna Słowiańszczyzna w większym stopniu stanowi pole badawcze archeologii niż historii. Ta ostatnia mniej mnie interesowała, bo dominowała wówczas historia wydarzeniowa, wypełniona datami i faktami, które nic mi nie mówiły o procesach.

Interesujących mnie informacji było mało, a dostęp do nich był trudny. Wędrowałem zatem po antykwariatach i szperałem w rozmaitych książkach. I tak trafiłem do Muzeum Archeologicznego w Poznaniu. Do tamtejszej biblioteki poszedłem po jakąś książkę. Zbieg okoliczności sprawił, że zainteresował

[1] Niniejszy materiał stanowi fragment rozmowy przeprowadzonej w ramach projektu badawczego „Etnografia jako doświadczenie osobiste. Generacyjne uwarunkowania przemian metodologii i praktyk badawczych" realizowanego w latach 2011–2013, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (grant numer 2011/01/N/HS3/03273). Za pomoc w transkrypcji wywiadu dziękuję Karolinie Kolanowskiej. Redakcja rozmowy, bibliografia, przypisy dolne i śródtekstowe – Filip Wróblewski. Wywiad autoryzowano.

się mną jeden z pracowników, który zapytał, dlaczego potrzebuję książek dotyczących tego typu tematyki. Wyjaśniłem mu moje zainteresowania, zostałem uważnie wysłuchany i w odpowiedzi usłyszałem: „Słuchaj młody człowieku, ciebie nie interesuje archeologia, musisz pójść na etnografię". Okazało, że był to Witold Armon (por. Armon 2007), jeden z uczniów słynnego profesora etnologii Eugeniusza Frankowskiego (por. Armon K., Armon W. 2007). Ta rozmowa była bardzo pomocna, ponieważ otrzymałem nie tylko dodatkowe wskazówki dotyczące poszukiwanej literatury, lecz także dowiedziałem się, gdzie jest na uniwersytecie poznańskim Katedra Etnografii. W ten sposób dotarłem wtedy do profesor Marii Frankowskiej (por. Paradowska 2002), która później została moją mistrzynią, i po tym spotkaniu zacząłem poważnie myśleć o etnografii jako kierunku moich studiów.

W tym wyborze utwierdziło mnie coś jeszcze. Mianowicie, w okresie przedmaturalnym, obok chęci poznania mitologii słowiańskiej – podobnie jak sporo młodych ludzi – zacząłem się interesować cywilizacjami prekolumbijskimi, oczywiście głównie Inkami. Ukazała się wówczas książka Rudolfa Noconia (1958) *Dzieje, kultura i upadek Inków*. Nabyłem ją, nie zważając na cenę, i z wielkim zainteresowaniem czytałem jej fragmenty, a potem chodziłem do Katedry Etnografii na dalsze konsultacje dotyczące literatury na ten temat. Nie pamiętam już, z kim się wówczas spotykałem, ale właśnie wtedy utwierdziłem się ostatecznie w przekonaniu, że muszę się zapisać na etnografię. Okazało się, że kierunek ten został utworzony, a w zasadzie reaktywowany, dwa lub trzy lata wcześniej[2], zanim podjąłem te studia w 1960 r. Konsultacje, na które uczęszczałem jako licealista, dały mi przeświadczenie, że albo zajmę się problemami wierzeniowymi, albo badaniami latynoamerykanistycznymi.

Same studia były dla mnie ogromnym zaskoczeniem *in plus*, ponieważ nie wspominam mile szkoły średniej (jako instytucji), która ze względu na ówczesny program była dla mnie uciążliwa i nieatrakcyjna. Większość czasu spędzałem wówczas z kolegami poza szkołą albo w samotności oddawałem się lekturom książek z publicznej biblioteki, które natychmiast „pożerałem". Zajmowałem się wtedy swoimi „etnograficznymi" pasjami, z którymi jednak nie zdradzałem się przed kolegami, aby nie wypaść na kogoś, kto ma „dziwne", nietypowe dla wieku zainteresowania.

Gdy idzie o to, co „etnograficzne", to czy bliższa jest Panu etnografia, etnologia czy antropologia?

[2] W ramach reformy studiów wyższych, przygotowywanej w latach 1948–1949, decydenci Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego podjęli decyzję o likwidacji samodzielnych studiów etnologicznych, uznając je za wytwór nauki burżuazyjnej. Wzorem nauki radzieckiej połączono trzy dotąd odrębne kierunki – archeologię pradziejową (prehistorię), archeologię śródziemnomorską (klasyczną) oraz etnografię – tworząc w ich miejsce historię kultury materialnej. Kształcenie z tego zakresu prowadziły tylko cztery uniwersytety: w Krakowie, Poznaniu, Warszawie i Wrocławiu. Jednocześnie uprawnień do kształcenia z etnografii nie otrzymały lub utraciły je ośrodki w Lublinie, Łodzi i Toruniu. Studia z historii kultury materialnej prowadzono w latach 1950–1956. O przywróceniu samodzielnych studiów etnograficznych w Poznaniu w 1957 r. wzmiankuje Jacek Bednarski (2011: 103).

To dla mnie nie ma żadnego istotnego znaczenia. To tylko kwestia terminologii, a nie przedmiotu badań. Przykładowo, kiedy odwiedzam kraje Ameryki Łacińskiej, w których ekwiwalentem etnologii jest antropologia społeczna, to używam akceptowanego tam terminu, bo nie ma innej możliwości, by się adekwatnie i zrozumiale dla miejscowych przedstawiać. Jeśli natomiast pada pytanie: kim się czuję w kontekście tego, że mamy tu, w Poznaniu, na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, to wówczas mam poważny dylemat. Zawsze byłem w kłopotliwym położeniu i trochę w opozycji do profesora Michała Buchowskiego, obecnego szefa tej placówki, którą kierowałem przez wiele lat. Stoi on bowiem na stanowisku – jeśli go dobrze rozumiem – przeciwstawiania antropologii społecznej, jako tej najważniejszej, antropologii kulturowej, lub w ogóle dezawuowania antropologii kulturowej. Osobiście, ze względu na uprawiane pola badawcze, uważam się za antropologa społecznego, ale antropologię społeczną lokuję na piętrze niższym aniżeli antropologię kulturową. Postrzegam ją zatem jako pewną subdyscyplinę antropologiczną, ponieważ bada ona przede wszystkim stosunki społeczne, takie jak choćby w moim przypadku – kwestie z zakresu postkolonialnych relacji władzy czy problemy samoorganizowania się ludności tubylczej, a są to zagadnienia, które klasycznie podpadają pod antropologię społeczną. Jeśli bym jednak badał – a nie czynię tego – pola kognitywne, mity i mentalne struktury kształtujące tradycje indiańskie na Wyżu Andyjskim, to z pewnością nie byłbym antropologiem społecznym (w wąskim rozumieniu tego pojęcia). Dla mnie antropologia społeczna to dziedzina, która zajmuje się relacjami społecznymi, ale spogląda na nie przez pryzmat wzorców kulturowych; postępuję więc przeciwnie do socjologa, którego te aspekty mniej interesują. Tak więc jestem zarówno antropologiem kulturowym, jak i (na niższym piętrze) antropologiem społecznym. Na kolejnych etapach życia uprawiałem nieco odmienne specjalizacje (etnoreligioznawstwo, historię nauki, etnohistorię, badania polonijne), a obecnie lokuję się sam w obszarze antropologii polityki, ta zaś jest z pewnością częścią antropologii społecznej. Wszystko zależy od rozkładu akcentów. Biorąc za przykład krakowski ośrodek etnologiczny, w którym to antropologia społeczna prawie nie jest obecna, albo jest słabo reprezentowana, to można stwierdzić, że związane z tym środowiskiem osoby zajmują się w większym stopniu antropologią kulturową, podejmując się – przykładowo – analiz literatury, mitów, idei, roli tradycji czy też znaczenia tak zwanych struktur długiego trwania, a więc zagadnień, których w Poznaniu nie badamy.

Wracając do moich osobistych inspiracji badawczych, to oczywiście, że przechodziłem przez wiele etapów autoidentyfikacji naukowej. Zawsze jednak zdawałem sobie sprawę z tego, że nazwa uprawianej dyscypliny ma drugorzędne znaczenie. To tylko nazwa, która jest pewnego rodzaju emblematem instytucjonalnym zmieniającym się tak jak samochody – czy podróżuję nowym „mercedesem", czy też jadę jakimś starym autem, jest ważne, aby w miarę sprawnie dojechać do wyznaczonego punktu. Stąd można wyprowadzić wniosek, że jest istotne, abyśmy stale walczyli o zachowanie naszej naukowej tożsamości jako

antropologowie, bo nazwa ta, niezależnie od wewnętrznych sporów, ma dzisiaj wielką nośność (por. Kowalewski, Piasek 2009; Pomieciński, Sikora 2009). Powinniśmy z tego faktu skorzystać, i to bez upierania się, by wybrać (moim zdaniem) mniej prestiżową nazwę – antropologię społeczną, która na dodatek często jest kojarzona z jednym z działów socjologii. Widać wyraźnie, że znów dzisiaj powracamy do koncepcji Kazimierza Moszyńskiego (1958: 60–67), głoszącej, że etnografia to przede wszystkim praca terenowa, natomiast etnologia to analityczna interpretacja konkretnych danych, a w sumie obie te strategie badawcze w połączeniu twórczym współtworzą antropologię kulturową.

Za tym podziałem idzie też silne wartościowanie, obecnie nazywać się „etnografem", to tak, jakby się samemu stygmatyzować.

Wiem z czego to wynika – w czasach profesora Moszyńskiego, ale i wcześniej, funkcjonował wyraźny rozdział między badaczami terenowymi a całą resztą. Byli zatem ludoznawcy (etnografowie) od czarnej roboty, którzy penetrowali teren i zbierali etnograficzne dane, oraz „prawdziwi" uczeni w swych akademickich gabinetach, przetwarzający fakty w uogólnienia i teorie. Dzisiaj takiego podziału nie ma. Antropolog staje się etnografem i w terenie sam zbiera dane, a następnie przekształca się w antropologa, który finezyjnie je obrabia. W takiej sytuacji nie występuje kontradykcja między niskim prestiżem kogoś, kto działa jako etnograf, a cieszącym się uznaniem analitykiem i teoretykiem, bo takiego przeciwieństwa być nie powinno. Etnografem należy być w trakcie badań terenowych, ale w tym samym czasie powinno się refleksyjnie spoglądać na przedmiot swych zainteresowań, angażując antropologiczne podejście.

Zrobię taką woltę. Profesor Anna Szyfer (2006) w książce *Zapisane w pamięci* parokrotnie używa sformułowania: „etnografem jest się cały czas"…

Tak, uważam, że tak jest. Mogę w związku z tym przytoczyć śmieszną anegdotę. W filmie *Indiana Jones i świątynia zagłady* jest scena, w której na dworze maharadży podają zupę, a w niej pływają oczy. Służący nabiera chochlą te oczy, a zasiadający przy stole Anglicy są w szoku. Któryś z nich zwraca się do Indiany Jonesa: „A pan nie reagujesz?". Na to on odpowiada – „Skądże! Jestem antropologiem"[3]. Oczywiście takie spojrzenie na świat antropologicznymi oczami, zawsze i wszędzie, to tylko kreacja, w dodatku trudno mówić, by dotyczyła wszystkich badaczy. Niemniej antropolodzy są bardziej odporni na podobne „zdziwienia", gdyż postrzegane zdarzenia lokują w perspektywie obserwowanej kultury. To istotna cecha antropologii. Im jestem starszy, tym częściej dochodzę do przekonania, że moje postrzeganie świata (nie tylko naukowe) jest właśnie takie, a więc ukształtowane przez antropologiczne doświadczenie. Myślę, że to zjawisko naturalne i typowe dla każdej specjalności, bo trudno byłoby sobie

[3] Stwierdzenie takie mogło pojawić się w polskim tłumaczeniu, ponieważ w anglojęzycznej wersji dialogu Indiana Jones odpowiada: „Nic nie jest w stanie mnie zszokować. Jestem naukowcem" (*Nothing shocks me. I'm a scientist*). Przywołana anegdota jest złożeniem dwóch następujących po sobie scen – uczty oraz dwuznacznej rozmowy prowadzonej w komnacie towarzyszki bohatera. Odpowiedź Jonesa jest elementem wyrafinowanego i jednocześnie zabawnego flirtu.

wyobrazić choćby historyka, który by z kolei nie patrzył na otaczający go świat przez pryzmat upływu czasu i dziejowych procesów.

Jednak wewnętrznie buntuję się przeciwko samemu sobie, przeciwko byciu tylko antropologiem, ponieważ uważam, że jedna dyscyplina znacznie zawęża spojrzenie. Jeżeli jesteśmy humanistami, to powinniśmy patrzeć na świat przez pryzmat różnych dyscyplin, różnych sposobów widzenia rzeczywistości, i boleję nad tym, że mimo wysiłków idących w tym kierunku nie stać nas na to, żeby to, co obserwujemy, ująć integralnie. Mam przy tym przekonanie, że spojrzenie antropologiczne nie jest spojrzeniem ani jedynym, ani najważniejszym – choć oczywiście subiektywnie jest ważne, bo to przecież moje spojrzenie. W tym sensie jestem do niego przyzwyczajony, ale nie uzurpuję sobie specjalnych praw płynących z przyjmowania właśnie tej perspektywy.

Czy nie wiąże się z tym ryzyko popadnięcia w jakiś rodzaj samozadowolenia?

Obecnie mamy nieco inną sytuację niż wtedy, kiedy byłem młodym badaczem. Wówczas dostępność światowej literatury, a także wiedzy o różnych kierunkach badań humanistycznych była bardzo ograniczona. Z tego powodu, choć nie tylko, łatwo było orientować się w całokształcie krajowych nauk społecznych i humanistycznych. Sięgaliśmy często do dzieł polskich socjologów, psychologów czy filozofów – do kompendium Władysława Tatarkiewicza (1958) – szukając tam potrzebnych inspiracji. Humanistyka ogólna była w zasięgu ręki i mogliśmy się spotykać z kolegami z różnych dyscyplin, mieliśmy wspólne pola do dyskusji, ponieważ w naszej przygodzie z nauką towarzyszyły nam te same lektury. Dzisiaj jest to niemożliwe. Świadomość, że współczesna humanistyka jest tak niesamowicie rozczłonkowana, a każda dyscyplina dzieli się na ileś tam subdyscyplin, orientacji czy specjalizacji, po prostu zniewala. Bo cóż mogę powiedzieć o jakimś tam nowym nurcie filozofii – kompletnie mi nieznanym – gdy słyszę lub czytam, że jest istotny? To samo dotyczy socjologii, historii, archeologii i każdej innej dziedziny. Trudno to wszystko objąć; i dlatego towarzyszy mi przeświadczenie, że antropologia to zbyt mało, by o otaczającej mnie rzeczywistości wypowiadać się autorytatywnie i kompetentnie. Dlatego też zadziwiają mnie tacy antropolodzy, którzy, zazwyczaj bez odwołań do poważnych badań empirycznych, wypowiadają się niemal na każdy temat i to z lekkością (pseudo)naukowych celebrytów.

Jest taka pokusa?

Czy to jest pokusa? To raczej środki masowego przekazu wybierają jakiegoś człowieka – jak z tortu rodzynki – i jeśli tylko jest on chętny, by funkcjonować jako ekspert, eksploatują takiego naukowca (za jego zgodą), zadając mu pytania dalece wykraczające poza jego specjalizację. Wówczas taki „znawca" zamiast po prostu odpowiedzieć, że na ten temat niewiele ma do powiedzenia, albo że nie jest w tym zakresie kompetentny, zazwyczaj brnie dalej w takiej debacie i oczywiście rozpowszechnia albo banały, albo też mijające się z aktualnym stanem wiedzy poglądy.

Presja mikrofonu.

Przez 15 lat byłem dyrektorem Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM. Wielokrotnie w tym czasie dzwoniono do sekretariatu, bo akurat zbliżało

się jakieś święto albo chodziło o „naukowy" komentarz do kolejnego wydarzenia. Dziennikarze zazwyczaj pytali: „Czy nie udzieliłby Pan wywiadu na taki lub inny temat?". Konsekwentnie odmawiałem tym propozycjom, jeżeli rozmijały się one z moimi kompetencjami, argumentując, że się na takiej to a takiej tematyce nie znam, a więc nie będę zmyślał. Z reguły jednak odsyłałem dziennikarzy do innych naukowców, posiadających rzetelną wiedzę na określone zagadnienie. Są jednak ludzie, którzy poddają się tym propozycjom bardzo chętnie i wtedy przez jakiś czas są hołubieni przez mass media i, co gorsza, utwierdzają się w przekonaniu, że są faktycznie wszystkowiedzący.

W świecie, w którym trudno się wybić, zacieranie granic między dyscyplinami i udawanie kogoś, kim się nie jest, to być może sposób na radzenie sobie z rosnącą konkurencją. Zatem, czy do określenia się mianem antropologa doświadczenie terenu jest nieodzowne?

Myślę, że tak. W przeciwnym wypadku nie mielibyśmy kryteriów, które pozwalałyby powiedzieć, kto ma jakie kompetencje. Mamy bowiem wielu historyków kultury, teoretyków kultury czy kulturoznawców, od których nie wymaga się badań terenowych. Dzięki temu niektórzy z nich wygłaszają wykłady niemal na każdy temat, budząc zdumienie specjalistów mających solidne doświadczenia empiryczne. Co ciekawe, boją się zwykle przyjść do naszego Instytutu, chcą uniknąć konfrontacji ze specjalistami. Natomiast z dala od antropologów swobodnie wypowiadają się na temat przemian w Afryce, komentują problemy wielokulturowości w Kanadzie, czy też snują rozważania o problemach *queer* w Indiach. Zazwyczaj czynią to głównie na podstawie przeczytanych książek, wykazując tym samym znaczną erudycję. Dyskusje z nimi są zazwyczaj bezprzedmiotowe, ponieważ prowadzą zwykle do wytoczenia rozstrzygających argumentów w rodzaju: „bo przecież Bauman powiedział to a to, a inny uczony autorytet powiedział tamto". Tacy dyskutanci z trudem przyjmują do wiadomości, że może należałoby zająć się tym, co jest za przysłowiowym oknem, tym jak żyją ludzie wokół nas, w realnym świecie. Oni poruszają się w innym typie rzeczywistości: takiej, którą poznaje się poprzez lektury i wypowiedzi autorytetów. Spoglądają na otaczający ich świat nie bezpośrednio, własnymi oczyma, ale poprzez poglądy uznanych i modnych uczonych. I co istotne, nie przekraczają tej granicy. Sądzę, że nawet nie chcą jej przekroczyć. Ciekawe byłoby zbadanie ich mentalności – dowiedzenie się, dlaczego nie chcą tego kroku uczynić. Czy boją się konfrontacji z prozą życia, czy też uważają, że tą drogą nie dotrze się do niczego ciekawego poznawczo? Może sądzą, że jeśli ludzie zachowują się inaczej, niż założyli to i opisali myśliciele z „pierwszej ligi", to musiałoby to świadczyć albo o słabości konstrukcji wymyślonych przez autorytety, albo też o tym, że obserwowani ludzie zachowują się lub myślą niezgodnie z założonymi uprzednio standardami, podważając tym samym obowiązujące poglądy.

Tu leży sedno problemu współczesnej antropologii, jeśli chodzi o jej oddziaływanie i społeczną rolę. Inni badacze kultury „sprzedają się" zdecydowanie lepiej, z większą łatwością. Czynią to bez żadnych zahamowań – przeczytają kilka książek i jeśli mają dobrą pamięć i umiejętności erystyczne, to potrafią błyszczeć

niczym wybitni myśliciele. Ktoś, kto specjalizuje się choćby w badaniach Podhala, nie będzie się wypowiadał na temat Warmii i Mazur, bo niewiele na ten temat wie i w pełni zdaje sobie z tego sprawę. Wszystkowiedzący specjaliści wypowiadają się natomiast na każdy temat. Jest to spory problem dla antropologii, z czym zgadzają się nasi koledzy i w kraju, i na świecie. Wszyscy wylewają te same łzy, czy rzucają kalumnie na – nazwijmy to – „pseudoantropologów". Widać to z reguły na międzynarodowych konferencjach, gdzie co najmniej połowa referatów odpowiada antropologicznej dyscyplinie i jest oparta na własnych badaniach prelegenta, zaś druga połowa to wystąpienia z gatunku „bo trzeba było jakiś referat zaprezentować". Jest konferencja, powiedzmy, o problemie rasy, to…

…zostaję specjalistą od rasy.

Autorzy takich wystąpień myślą sobie: „To może wezmę na warsztat jakiegoś badacza lub pisarza i przeanalizuję, jak on podchodził do problemu rasy?". I wygłaszają bardzo „interesujący" referat.

Po co to komu?

To już inne pytanie. Proszę zobaczyć, obecnie literaturoznawcy przekształcają się w kulturoznawców. To masowy trend. Bo ile można pisać dywagacji na temat znanego poety czy pisarza? W tym zakresie możliwości poznawcze są dość ograniczone. Tymczasem my, antropologowie, jako badacze zarówno dawnych, jak i aktualnych form kulturowych, mamy znacznie lepsze, bo niemal nieograniczone, możliwości poznawania nowych obszarów. Oni wyraźnie mówią: „Jesteśmy teraz interpretatorami kultury". Trudno to określić jako antropologię kulturową, to raczej zbliża ich do antropologii kultury. Tę perspektywę można ewentualnie traktować jako subdyscyplinę, w ramach której badacz interpretuje twory kultury rozumianej zwykle przez duże „K" – zajmując się filmem, literaturą czy mediami. Jest to równoznaczne z patrzeniem na rzeczywistość przez pryzmat tychże wytworów artystycznych czy medialnych. Jest to uprawnione działanie, którego nie wartościuję. Być może dzięki temu antropologia staje się coraz bardziej znana, ale już nie jako odrębna dyscyplina, lecz jako atrakcyjne podejście badawcze. Granice poszczególnych dyscyplin zacierają się i można co najwyżej antropologizującym kolegom z innych dyscyplin humanistycznych i społecznych zarzucić braki warsztatowe. Trzeba jednak rzeczy nazwać wprost – taki trend to banalizacja antropologii (por. Robotycki 1995). Poprzez tego rodzaju tendencje antropologia staje się modna jako dyscyplina objaśniająca świat człowieka, równocześnie ulega banalizacji, w jej wyniku każdy w zasadzie może być antropologiem, powołując się na antropologiczne autorytety, co oczywiście w żadnej mierze nie oznacza, że osoba taka jest w istocie profesjonalnym antropologiem.

I świetnie się sprzedaje.

Czasem zdarza się, że podczas spotkań towarzyskich rozmówcy dowiadują się, że jestem antropologiem, że znam te same rejony świata, które odwiedzają trawelebryci. Zawsze wtedy pada pytanie, czy potwierdzam te popularne relacje. Zbijam wówczas ludzi z pantałyku, mówiąc, że to kompletne bzdury. Indianie nie chodzą w strojach „tradycyjnych" i nie polują na węże. To tak, jakby w jakiejś zachodniej gazecie opublikowano zdjęcia przedstawiające współczesną polską

wieś, a w niej drabiniaste wozy i pielgrzymów przy przydrożnych krzyżach. Rozmówcy nie chcą mi zazwyczaj wierzyć i rozmowa momentalnie gaśnie. Zdaję sobie sprawę, że w ich oczach uchodzę pewnie za zazdrośnika, o którym myślą: „Ten facet jest po prostu zawistny, bo on nie jest tak znany i nie występuje publicznie". To nieporozumienie świetnie odkłamuje książka *Podglądając Innego* (Gawrycki 2011). Jej autor, Marcin Gawrycki, zmierzył się z medialnymi autokreacjami takich osób, jak Beata Pawlikowska, Martyna Wojciechowska czy Wojciech Cejrowski. Zdekonstruował sens ich działań w Polsce, pokazując, że zamiast informować społeczeństwo o odległych kulturach, to utwierdzają stereotypy, w niczym nie zmieniając naszego oglądu świata zewnętrznego.

Związki z mediami bywają trudne. Z jednej strony pojawia się bowiem pokusa „gwiazdorzenia", a drugiej zaś strony mamy do czynienia z kompletną nieobecnością antropologii i jej znikomą rozpoznawalnością. Przed dekadą, w debacie poświęconej antropologii zaangażowanej toczonej na łamach „(op. cit.,)", pojawiały się głosy dotyczące tak kłopotliwej sytuacji. Agnieszka Kościańska (2004: 13) apelowała, by „wprowadzić rodzimą antropologię w krąg międzynarodowej debaty oraz, co ważniejsze, w rodzimy dyskurs publiczny, uczynić z niej część krytyki społecznej". Michał Buchowski (2005: 6) tłumaczył takie położenie niewielką liczebnością środowiska antropologów i odgrywaniem roli ekspertów głównie przez socjologów.

Takie ujęcie sprawy nie dotyka istoty problemu. Co najwyżej wskazuje na niewielką obecność dyscypliny w debacie publicznej, a ta nie ma – według mnie – wielkiego znaczenia. Patrząc pragmatycznie, to, czy dana dyscyplina ma znaczenie społeczne, wynika z faktu, czy jej tezy mogą być przekute na praktykę. Jeśli więc polska antropologia w naszych krajowych warunkach nie ma zbyt dużego obszaru praktycznego zastosowania, to w tej sytuacji możemy sobie tylko na ten temat ponarzekać, ale jej pozycji nie zmienimy.

Zdecydowana większość antropologów pracujących w Ameryce Łacińskiej działa w obszarze antropologii stosowanej, i gdy się tam pojawiam, jestem trochę traktowany jak dziwoląg, podobnie zresztą jak i inni Europejczycy czy Amerykanie, którzy przyjeżdżają tam głównie po to, aby zebrać potrzebne informacje i po zakończeniu badań wyjechać do swych rodzimych krajów. Jako antropolog, nazwijmy to – akademicki, w Peru czy Boliwii zwykle napotykałem kłopoty. Gdy tylko pojawiałem się w terenie, pierwsze pytanie miejscowych brzmiało: „Po co przyjechałeś? Co nam dasz? My z tobą będziemy rozmawiali, ale o co chodzi? Przywiozłeś nam pieniądze, a może mi kupisz rower, a może samochód?". Albo: „No dobrze, a co ty chcesz zrobić tutaj dla nas?". Odpowiedź, że „nic konkretnego" poza zbieraniem informacji i poznawaniem ich sposobu życia spotykała się zwykle z niedowierzaniem.

U tamtejszych mieszkańców wizja antropologa opiera się na oczekiwaniu, że jest on dostarczycielem jakiś dóbr lub środków, bo antropolog kojarzy im się z kimś, kto pracuje na rzecz jakiejś organizacji pomocowej, agencji rządowej czy Banku Światowego. Przeważnie tylko z takimi ludźmi się stykają. Więc jeżeli przybywa antropolog, za którym nie stoi żadna organizacja i nie przywozi ze sobą

większych pieniędzy, a co najwyżej tylko dzieciom rozdaje cukierki, to tubylcy uznają, że nie mają w zasadzie, o czym z tobą rozmawiać. Nie jesteś dla nich wartościowym partnerem.

Wracając do wcześniejszego tematu, rezultat jest taki, że polscy etnologowie/antropologowie mogą sobie mówić o tym, że chcą uprawiać naukę stosowaną, ale najpierw musieliby udowodnić, że są w stanie ten założony cel osiągnąć. Jak to uczynić? Socjologia próbowała to robić znacznie częściej, a mimo to rezultat okazał się opłakany. Z jednej strony jawi się ona jako dyscyplina oderwana od rzeczywistości i zanurzona w czystej teorii społecznej: zgłębiając, „co powiedział Weber" czy „co myślał Habermas". Na rynku pracy tego rodzaju dywagacje nie mają wielkiego znaczenia. Z drugiej strony praktyczna socjologia dzisiaj to przede wszystkim badania marketingowe i pomiary nastrojów politycznych. Znaleźli się zatem i oni między dwoma ścianami: między gimnastyką teoretyczną z historii myśli społecznej a wąskim doradztwem.

Nie jestem zwolennikiem tego, byśmy poszli w podobnym kierunku, znaczyłoby to, że antropolog staje się doradcą od rzeczy banalnych. Tymczasem z pewnością są istotne pola, na których możemy działać; otwarte pozostaje tylko pytanie o status dyscypliny. Tak zwani antropologowie stosowani, w tym także ci, którzy pracują komercyjnie na rzecz instytucji, firm, agencji, są innymi specjalistami niż badacze uniwersyteccy. Nie wnoszą wiele do nauki, a to, że się określają tak samo, nie znaczy, że robią to samo.

To tak, jak z różnicą między specjalistą studiującym trendy światowe w przepływach kapitałów a tym, który pracuje w banku. Dlaczego mamy zarzucać temu, który śledzi makroekonomiczne tendencje, że nie wdraża swoich ustaleń w życie? On jest naukowcem analitykiem, ale bez tych analiz praktycy byliby jak dzieci we mgle. Właśnie taka jest antropologia w krajach Zachodu czy w Ameryce Łacińskiej. Studenci są tam szkoleni przede wszystkim po to, by po studiach pracować w organizacjach pomocowych, w agencjach rządowych, w urzędach zajmujących się mniejszościami, ludnością tubylczą czy zmarginalizowaną. Są do tych zadań przygotowywani przez tych, którzy są naukowcami akademickimi. Ci akademiccy antropologowie tą praktyczną sferą antropologii się nie zajmują bezpośrednio, bo ona ma nikły wpływ na rozwój nauki, za to może mieć znaczny wpływ na nasze codzienne życie.

To jest ten kolejny dylemat. Bo co zrobić, jeżeli coś nie rozwija danej nauki, ale jest jednocześnie pożyteczne? W Ameryce Południowej antropologia została uznana za dziedzinę, która szkoli specjalistów w zakresie pracy doradczej i eksperckiej. Tak jak fizyk, który pracuje w laboratorium na terenie uczelni, tak ja jadę w teren, do organizacji indiańskich, i badam, jak one wpływają na kształtowanie lokalnej polityki. Nie zamierzam im doradzać w tej materii, bo oni mają lepszych doradców, poza tym wówczas musiałbym przejść na inną stronę, sam opowiadając się aktywnie po jednej z nich.

W takich warunkach położenie antropologa nie jest zbyt jasne i oczywiste, w dodatku bardzo trudno je wytłumaczyć miejscowym. Powoływanie się na motywacje intelektualne, takie jak chęć poznania ich sposobu życia czy napisania

książki, są bezskuteczne. Czasami jednak zdarzają się sytuacje odmienne, tak jak w trakcie mojego pobytu badawczego w Chile. Po raz pierwszy przebywałem w kraju, w którym to, że nie byłem antropologiem stosowanym, działało na mają korzyść. Indianie antropologów tam nie poważają, i to właśnie za to, że przeważnie są oni antropologami stosowanymi. W ich mniemaniu antropolog to taki człowiek, który przybywa z jakąś konkretną misją, jest wynajęty przez jakąś korporację albo przez jakąś agencję pozornie naukową i neutralną. Później jednak okazuje się, że jego obecność w terenie jest związana z planowaną inwestycją mogącą nie być po myśli tubylców. Jeśli nawet nie ma o tym mowy, to Indianie zwykle uważają, że w związku z prowadzonymi badaniami władze mogą zebrane dane wykorzystać niekoniecznie w interesie tubylców. Bardzo często antropologowie stosowani sami nie mają najmniejszego pojęcia, po co i dla kogo tak naprawdę wykonują zlecone badania. Często też się zdarza, że są to badania robione *pro forma*. Tak jak w przypadku wynajętych ekologów, którzy mają stwierdzić autorytatywnie, że na danym terenie nie ma gatunków chronionych, i wydać werdykt umożliwiający rozpoczęcie budowy autostrady. W podobnym celu wysyła się także antropologów – mają oni zbadać, ilu na danym obszarze żyje Indian, aby te dane móc następnie przekazać swym mocodawcom planującym tam inwestycje. Przychodzą do osady i rozmawiają z mieszkańcami: „Dzień dobry. Pani tu mieszka?". „Tak, mieszkam tu". „A z kim?". „Z córką". „A jak córce na imię?". „Eliza". „A kto tu jeszcze mieszka?". Spisują te rodziny, robią im zdjęcia, po powrocie przygotowują raport, stwierdzając, że na wskazanym terenie mieszka, powiedzmy, sześć rodzin. Z nich trzy uważają się za Indian, a pozostałe tak się otwarcie nie identyfikują, choć nie wiadomo, kim w rzeczy samej są. Te dane służą następnie decydentom, którzy wyciągają następujące wnioski: „A więc nie ma problemu, bowiem połowa mieszkańców to nie są Indianie; a zatem mamy do czynienia z populacją «mieszaną etnicznie», co sprawia, że nie obejmuje jej ochrona zagwarantowana dla ludności rdzennej". Wiadomo – Indianie zwykle zdecydowanie protestują, gdy czują się zagrożeni, pozostali nie mają takiej sprawczości, bo po prostu nie mają się do kogo odwołać. To jeden z takich przykładów, z którym sam się spotkałem w terenie, dość banalny, bywają i bardziej drastyczne. Z tych względów antropolodzy są tam niezbyt dobrze widziani.

Jakie powinności stoją przed antropologią jako dyscypliną, gdy spojrzeć na nią jak na naukę stosowaną?

Nie czuję się misjonarzem. Absolutnie nie. Jestem przeciwnikiem ideologizacji nauki, co nie oznacza, że nie dostrzegam jej oddziaływania. W związku z tym nie uważam, żeby jakakolwiek nauka miała swoją „misję specjalną" do spełnienia. Nie po to uprawiamy naukę, aby być misjonarzami. Gdybym chciał nim być, to poszedłbym do seminarium albo stał się politykiem lub społecznym aktywistą. Możemy zatem zadać pytanie: jakie zadania antropologia ma do wypełnienia? Powinna zająć się tym, czego nie wykonają inne dyscypliny, i powinna swe zadania zrealizować porządnie. Ponieważ stale pojawiają się nowe pulsujące energią sytuacje kulturowe, zadaniem antropologów powinno być ich badanie. Nie mogę się jednak zgodzić z tymi, którzy twierdzą, że antropologia powinna

zajmować się wyłącznie współczesnością. Oczywiście bieżący strumień życia jest głównym nurtem refleksji antropologicznej i z pewnością na nim powinniśmy się w większości skupić.

To jednak nie znaczy, że nie należałoby co jakiś czas wracać do klasycznych tematów. Uważam antropologię za jedną z dyscyplin podstawowych w ramach nauk społecznych i humanistycznych, która ukazuje nam różnorodność otaczającego nas świata, a zarazem ułatwia jego rozumienie. Taka perspektywa to wspaniała rzecz. Jeśli chodzi natomiast o górnolotne stwierdzenie, że antropologia ma jakąś specjalną misję do spełnienia, to wątpię. Antropologia jako nauka jest coraz bardziej doceniana, i to bez jej zaangażowania „misyjnego".

Jak w takim razie sytuować głosy dotyczące zaangażowania?

Są antropologowie zaangażowani i są antropologowie niezaangażowani. To jakby dwa plemiona. Ci pierwsi twierdzą, że czują dyskomfort wówczas, gdy uświadamiają sobie, że ich działalność naukowa, a przede wszystkim to, co piszą, nie ma jakiegoś bezpośredniego przełożenia na życie ludzi. Wydaje się, że niemal każda dyscyplina ma te dwa aspekty. Jeśli wszyscy byliby zaangażowani w praktykę, to pewnie nikt by nie rozwijał tych dziedzin, które nie mają pozornie (i dzisiaj) żadnego bezpośredniego związku z otaczającą nas rzeczywistością, a badania z zakresu teoretycznego nie miałyby powodzenia. Nie ma żadnego dowodu wskazującego na to, że antropologia zaangażowana, socjologia zaangażowana albo fizyka aplikacyjna rozwijają daną dyscyplinę w większym stopniu niż jej wersja niezaangażowana. Jasne jest, że obok teoretyków i badaczy spraw pozornie oderwanych od praktyki potrzebujemy naukowców, którzy potrafią wdrażać te treści w nurt bieżącego życia. Mogą to czynić w sposób fachowy, zgodny z regułami etyki, aplikując swoją wiedzę antropologiczną do systemów edukacji wielokulturowej, programów polityki etnicznej, strategii zarządzania korporacjami czy optymalizacji administracji w samorządach. Obszar tych możliwości jest ogromny i stale się poszerza.

Ja natomiast – tak jak wspominałem – nie przynależę do tego „wdrożeniowego" klanu. Przede wszystkim zajmowałem się badaniami oraz dydaktyką akademicką, co nie oznacza, że dezawuuję antropologię stosowaną. Mam za to silne przeświadczenie, że w gruncie rzeczy trudno spotkać znanych antropologów, którzy byliby najpierw bardzo głęboko wkomponowani w sferę antropologii zaangażowanej, a potem powróciliby do antropologii akademickiej i w jej ramach odnosili sukcesy. Raczej spotykamy odwrotne zjawisko; tylko że w takich przypadkach mamy zazwyczaj do czynienia z antropologami wysokiej klasy, którzy rzucają pewne śmiałe pomysły (w ramach *action anthropology*) – formułują wskazówki, co i jak należy robić, a inni badacze praktycy ich postulaty wdrażają i monitorują. W tym sensie naszym obowiązkiem jest nie tylko stałe wzbogacanie zasobu wiedzy, ale także poszerzanie możliwości praktycznej strony antropologii. Nie widzę tej sytuacji jako alternatywnej, funkcjonującej na zasadzie „albo–albo", a raczej przeciwnie, jako komplementarne, wzajemnie dopełnianie się.

Wydaje się, że zajmowanie się tak bardzo różnymi formami antropologii wymaga odmiennych kompetencji. Jakie zatem cechy bądź predyspozycje powinny mieć osoby zajmujące się antropologią?

Wszystko zależy od rodzaju uprawianej antropologii. Uważam, że nie znajdziemy w tym przypadku zestawu uniwersalnych cech, bo przecież inne przymioty są potrzebne do pracy w muzeum, a inne w działalności akademickiej, a jeszcze inne do aktywności doradczej czy eksperckiej w sprawach migracyjnych czy konfliktów etnicznych. Zupełnie inny profil jest wymagany od badacza zgłębiającego teoretyczne podstawy zmiany kulturowej niż od etnografa terenowca, który to musi być nie tylko odporny na trudy podróży, lecz powinien także odznaczać się psychologiczną otwartością na Innego. A więc tutaj nie ma i nie może być jednej odpowiedzi, ponieważ antropologia jest niezwykle różnorodna. Z pewnością formowanie adeptów antropologii powinno polegać na tym, aby w analizowanych procesach, zjawiskach, wydarzeniach i konfliktach dostrzegali oni na pierwszym planie znaczenie wzorców kulturowych, elementów dziedzictwa kulturowego, ciążenia tradycji, ścierania się odmiennych wartości i wizji świata. Chodzi o to, aby te aspekty znalazły się w centrum ich uwagi. Oczywiście antropologowie nie mają na badanie tych kwestii monopolu. Takie jednak podejście jest (powinno być) dla antropologów charakterystyczne. Nie oznacza to jednak, że każdy antropolog w równym stopniu respektuje te zasady. Jedni są na nie bardziej wyczuleni, inni próbują je skrzyżować z regułami obowiązującymi w pokrewnych dyscyplinach, jeszcze inni dość daleko od nich odchodzą. Mamy tutaj całe spektrum rozmaitych podejść, co z kolei przekłada się na bardzo duże zróżnicowanie środowiska. W rezultacie to, co nazywamy kształtowaniem się jednolitego etosu naszej dyscypliny, jest dosyć iluzoryczne.

Czy znaczyłoby to, że w przypadku etnologów bądź antropologów w ogóle nie można mówić o etosie zawodowym jako takim?

Mimo tych wątpliwości myślę, że jest coś takiego jak etos antropologa, w każdym razie chciałbym, żeby on istniał. Jestem pewny, że wielu antropologów podziela mój pogląd. Osobiście sądzę, że etos ten jest obecny przede wszystkim u tych, którzy w swym zawodowym doświadczeniu przeszli przez trud badań terenowych. Mam natomiast wątpliwości, czy jest on obecny u badaczy niemających tego rodzaju doświadczenia. Można bowiem zadać sobie pytanie, czym zatem różnią się oni od pozostałych badaczy zajmujących się studiami nad kulturą? To, że ktoś identyfikuje się sam jako „antropolog", jeszcze niewiele znaczy, podobnie jak i to, że często powołuje się na autorytety i teorie antropologiczne. Tymczasem ci, którzy stykają się bezpośrednio z trudami i specyfiką badań terenowych, kontaktują się poza murami uczelni z innymi ludźmi, już jako studenci kształtowani są jako osoby, które nabywają umiejętności obserwacji, dociekliwej konwersacji, przełamywania barier, uczą się szacunku wobec swych rozmówców, a także odpowiedzialności za tak kształtowaną relację ze swoimi informatorami, a w zasadzie partnerami. Nie chcę powiedzieć, że się utożsamiają ze swymi

rozmówcami i gospodarzami [4], bo nie powinni tego czynić, ale to doświadczenie terenowe silnie formuje badacza, i to na całe życie. Nie jest to praca z tekstem w zaciszu biblioteki, ale prawdziwe spotkanie z żywym człowiekiem, od którego oczekujemy, że wprowadzi nas w nieznany nam bliżej świat jego wyobrażeń. Często to głębokie wejście w badane środowisko zmienia także dosadnie antropologa, który przyjmuje postawę rzecznika czy adwokata badanej grupy. Rozumiem ten proces w sensie psychologicznym, a w pewnych sytuacjach podzielam taki pogląd, ale nie mogę się zgodzić z tezą, że antropolog w każdej sytuacji powinien być adwokatem swych terenowych partnerów. Antropolog w relacjach osobistych ze swą grupą w terenie musi kierować się szacunkiem, zrozumieniem i odpowiedzialnością za swe czyny i słowa. Jeśli chce, może być ich adwokatem, rzecznikiem czy doradcą, ale musi zdawać sobie sprawę, że wówczas wkracza na bardzo grząski lub/i delikatny grunt, na którym to role badacza, adwokata i reprezentanta jednej strony zaczynają ulegać zatarciu. Kilkakrotnie sam znalazłem się w zbliżonej sytuacji i muszę stwierdzić, że nie były to proste doświadczenia, a ich konsekwencje odzwierciedliły się albo w zmianie relacji z badanymi ludźmi, albo też w sposobie (nie)wykorzystania uzyskanych informacji.

Kwestia wyboru stanowi zatem delikatną granicę. Miałem z tym dość często do czynienia wtedy, kiedy studenci proponowali mi kierowanie pracami magisterskimi dotyczącymi takich grup społecznych, których sami byli zaangażowanymi członkami. Nie jestem temu zbyt przychylny, bo wiem, że mogę mieć z nimi poważny kłopot. Jako początkującym i niedoświadczonym badaczom będzie im trudno wyzwolić się ze swojego własnego uwikłania w daną grupę. Z reguły właśnie z tego powodu albo ich namawiam na realizację innego tematu, albo też rezygnuję z prowadzenia tego typu prac. Odmawiam, ponieważ uważam, że będzie mi bardzo trudno kogoś takiego właściwie prowadzić, by wytworzyć u takiego studenta pewnego rodzaju podejście czy osobowość „schizofreniczną", dzięki której taka osoba w trakcie zbierania materiałów i ich analizy będzie wnikliwym badaczem, antropologiem, a w pozostałym czasie będzie zaangażowanym członkiem takiej grupy. Wbrew pozorom są to bardzo poważne problemy.

Wracając do istoty pytania, jako antropolodzy uprawiający terenową etnografię, niezależnie od tego, gdzie spotykamy ludzi, którzy nas interesują w prowadzonych badaniach, z jakichkolwiek by oni byli kultur, ras czy narodów, to znajdujemy z nimi znaczny stopień wspólnoty. Żyjemy wśród nich, pracujemy na ich terenie dzięki ich pomocy i zaufaniu, zbliżamy się do nich, poznajemy ich codzienne troski. To wyposaża nas w szczególnego rodzaju doświadczenie, które z kolei w znacznym stopniu waży na sposobie uprawiania antropologii i postrzegania otaczającego świata.

Zwrócił Pan uwagę na wartość, jaką w antropologii stanowi budowanie relacji międzyludzkich. Czy w Pańskiej praktyce kontakty z ludźmi należącymi do innych kultur stanowiły jakiś problem?

[4] Na temat utożsamiania się (*going native*) z badanymi, na przykładzie Franka Hamiltona Cushinga, pisał Bartłomiej Walczak (2009).

W sensie psychologicznym dobrze sobie radzę w takich sytuacjach, niezależnie od tego, kim są ci ludzie i do jak odległej bądź bliskiej kultury przynależą. Staram się w każdej sytuacji być antropologiem i jako tak ukształtowany badacz postrzegać otaczającą mnie rzeczywistość. Jednak nie wykorzystuję czasu wolnego do jakichś zabaw antropologicznych w rodzaju prowadzenia pseudowywiadów, choćby podczas jazdy pociągiem, tylko dlatego że coś mnie szczególnie zainteresowało (por. Paluch 2012: 46–49). Mogę siebie ocenić właśnie w ten sposób, bo nie napotykam istotnych trudności w nawiązywaniu kontaktów, potrafię to robić, pewnie coraz lepiej – tak mi się wydaje. Zdaję sobie jednak w pełni sprawę z własnych ograniczeń. W terenie staram się sam siebie kontrolować, ale nie znaczy to, że nie jestem tym zadaniem skrępowany. To uczucie towarzyszy mi systematycznie. Wiem, że jestem intruzem, mam pełną tego świadomość, czuję w związku z tym dyskomfort, ale to są moje wewnętrzne, głęboko skrywane uczucia. Wiem, że niepokoję ludzi, że zabieram im czas, że chcę coś od nich uzyskać, co jest potrzebne do wykonywanego przeze mnie zadania. Zdaję sobie sprawę, że występuję niejako w podwójnej roli – badacza i jednocześnie zwykłego przybysza z innego świata, a więc występuję jako ktoś z zewnątrz, kogo się przyjmuje jak gościa, częstuje maślanką, zupą czy alkoholem. Wiem, że zrozumienie tego, kim jestem, czym się zajmuję, nie może być pełne u tej drugiej strony. Takie relacje są zawsze nieco zagmatwane, nieostre. Pewnie dlatego Amerykanie tak często decydują się płacić informatorom. Są to zazwyczaj grosze, ale zmieniają one typ relacji i ustawiają ją na płaszczyźnie rynkowej usługi. Nie aprobuję takich praktyk w żaden sposób.

Zrozumiałem to dopiero wtedy, kiedy sam się z takim zjawiskiem bezpośrednio zetknąłem. Okazuje się, że nie chodzi wcale o pieniądze. Amerykanie kupują sobie… czy raczej likwidują w ten sposób swój dyskomfort. Wchodzą w inny typ relacji. Prowadząc wywiad, cały czas usilnie się staram , aby utrzymać dobrą relację z moim interlokutorem, by w żaden sposób nie znudzić go albo nie obrazić jakimś niestosownym gestem czy zachowaniem. Muszę być miły, sympatyczny, a jednocześnie spięty i uważny, skoncentrowany na moim zadaniu. Po takim wywiadzie jestem zwykle bardzo zmęczony. Po pierwsze, z powodu konieczności merytorycznego prowadzenia rozmowy; po drugie, sam siebie muszę stale kontrolować; po trzecie, prowadzę jednocześnie dyskurs towarzyski, i to zazwyczaj w obcym języku. To angażuje nieprawdopodobnie, i po skończonym wywiadzie czuję znaczne zmęczenie, ale też satysfakcję, że udało się wszystko pomyślenie doprowadzić do końca, że sprawa nie jest zamknięta, że mogę do tej osoby jeszcze wrócić, że rozstaliśmy się w miłej atmosferze. Tymczasem Amerykanie kupują sobie – właśnie! – inną relację; relację o charakterze biznesowym: angażuję ciebie, dostajesz 10 dolarów, jesteś do mojej dyspozycji, a więc nie ma żadnych niedomówień między nami. Lubię jeździć na badania terenowe, jestem pełen ekscytacji, gdy wyruszam w podróż, natomiast wracając z badań, cieszę się, że już po wszystkim, i mogę teraz być tylko sobą, bez konieczności stałej mobilizacji. W terenie sytuacja jawi się inaczej, człowiek jest sobą jako osoba o określonej konstrukcji psychicznej, jest badaczem – antropologiem, jest „obcym" wśród tubylców, i do

tego jest jeszcze w pewnym sensie aktorem starającym się tworzyć jak najlepsze relacje. To jest bardzo ciężkie i wyczerpujące zadanie.

Gdzie leży źródło wspomnianej ekscytacji?

Przede wszystkim w spotkaniu z ludźmi, których nie znam. Nie myślę wtedy stale o konkretnym celu naukowym. Oczywiście on istnieje i jest ważny, przejawia się choćby w sposobie zadawania pytań, bo to przecież wypadkowa tego celu, ale rozmowa jest dla mnie sama w sobie wartością. Ludzie otwierają się przede mną, i im bardziej udaje mi się przełamać naturalny dystans, tym większe mam poczucie satysfakcji, bo czuję że moi rozmówcy zaczynają mi ufać – mam wtedy takie wewnętrzne przeświadczenie, że daję sobie radę.

Od 2008 r. prowadziłem badania w południowym Chile wśród Mapuczy (por. Posern-Zieliński 2010–2011, 2011, 2012). Chilijscy antropolodzy jeszcze przed rozpoczęciem mojego projektu mówili mi: „Zapomnij o tych badaniach. To w ogóle jest niemożliwe. Po pierwsze, jesteś u nas za krótko; po drugie, Mapucze są nieufni i trzeba bardzo długo wchodzić w ich środowisko". Rzeczywiście, my jako antropolodzy z Europy, a więc z zewnątrz, z innego świata, jesteśmy zawsze pod presją tego, że przyjeżdżamy na stosunkowo krótki okres i po wykonaniu zadania szybko wyjeżdżamy. Nie zawsze możemy sobie pozwolić na badania stacjonarne albo na takie, kiedy to w teren wyjeżdża się regularnie co tydzień lub co miesiąc, opuszczając na krótko obowiązki uczelniane. A właśnie tak postępują tamtejsi antropolodzy. Dla nas koszt wyjazdu za ocean jest bardzo wysoki, zwykle możemy sobie pozwolić co najwyżej na dwu-, trzymiesięczny pobyt. Trzeba więc na miejscu maksymalnie wykorzystać ten czas i każde niezbyt udane spotkanie może być uznane za czas stracony, świadomość tego towarzyszy nam nieustanne. W takim scenariuszu bardzo trudne jest familiaryzowanie się z lokalną społecznością i stopniowe wchodzenie do niej, czyli to, co chilijscy badacze czynią latami; mają już swoich głównych informatorów, znają ich bardzo dobrze, dzięki nim nawiązują kontakty z nowymi ludźmi. Tymczasem sytuacja badacza z Polski czy innego kraju Europy rodzi poważne dylematy, bo przybywa się z całkiem innego kręgu kulturowego, nie zna się lokalnych kontekstów, słowem nie zna się niemal niczego. Na domiar złego można się spotkać także z innym nieoczekiwanym czynnikiem, gdy okazuje się na miejscu, że tubylcy bardzo źle postrzegają antropologów, uważając, że taki badacz nie jest po ich stronie, że może pracować dla wrogich im sił, przykładowo dla opresyjnego względem nich państwa lub międzynarodowej korporacji.

W takiej sytuacji wszystko jest przeciwko mnie, i to, że jestem antropologiem, i to, że jestem cudzoziemcem, i to, że przyjeżdżam z innego świata, i to, że nie mam czasu na stopniowe wchodzenie w lokalne środowisko, a także i to, że nie znam specyfiki badanego terenu. W związku z tymi potencjalnymi przeciwnościami obrałem strategię, która okazała się bardzo udana i satysfakcjonująca. Wpadłem na pomysł pracy z asystentami terenowymi, których rekrutowałem z grona lokalnych Indian. Znalazłem takich ludzi, przy czym miałem wielkie szczęście, bo nie była to kwestia systematycznego rozeznania, ale w zasadzie szczęśliwego przypadku. W moich badaniach wspomagały mnie dwie osoby,

które okazały się świetnymi badaczami terenowymi – jedna z nich była absolwentem antropologii, a druga – kimś w rodzaju społecznego aktywisty. Tak się złożyło, że ci asystenci wywodzili się z bardzo szacownych rodzin mapuczańskich, mieli rozliczne kontakty osobiste, dzięki którym legitymizowała się szybko moja obecność w terenie. Dodatkowo osoby te były aktywistami współczesnych rewindykacyjnych ruchów i organizacji indiańskich. W terenie pracowaliśmy zatem zawsze parami. To było dla mnie całkowicie nowe doświadczenie pracy terenowej. Zanim gdziekolwiek wyruszałem, asystenci przygotowywali grunt: po pierwsze, szukali odpowiednich do tematyki badań informatorów; po drugie, wyjaśniali tym ludziom, kim jestem, czego chcę i z jakiego powodu do nich przyjechałem. To miało ogromne znaczenie, ponieważ przyjmowano mnie wtedy z ogromną dozą zaufania i otwartością. Przede wszystkim nie byłem postrzegany jako osoba z niechętnego im środowiska, czyli z kręgów chilijskiej władzy. Dzięki temu powstały optymalne warunki dla prowadzenia badań terenowych.

W rozmowach z Mapuczami brali udział pomagający mi asystenci. Wiedzieli, o co mi chodzi, i kiedy dostrzegali moje naturalne zmęczenie, przejmowali dalsze kierowanie rozmową. Co ciekawe, asystenci ci w ogóle nie uczestniczyli w wywiadach z ludźmi spoza środowiska indiańskiego (urzędnikami czy różnymi chilijskimi oficjelami). Nie chcieli mi w żaden sposób pomagać w tym zadaniu. I słusznie! Jak się zorientowałem – nigdy mi tego nie powiedzieli, bo to byłoby dla nich przykre – moje kontakty z Chilijczykami były znacznie bardziej efektywne i „otwarte" ze względu na mój status cudzoziemca. W kontaktach z władzami, w rozmowach prowadzonych w urzędach, agencjach, szkołach to ja bez udziału tubylczych asystentów grałem „pierwsze skrzypce". Dzięki temu podziałowi obowiązków świetnie się nawzajem uzupełnialiśmy. Każdy wiedział, gdzie jest jego miejsce, jakie ma zadania. Niewątpliwie był to trochę nietypowy sposób prowadzenia badań. Byłem zachwycony tym nowym doświadczeniem, choć muszę przyznać, że przez to byłem jeszcze bardziej zmęczony po każdym dniu pracy. W tym bowiem przypadku dochodziła do moich zadań antropologicznych jeszcze jedna dodatkowa funkcja – nie tylko tego, który przeprowadza wywiady, lecz także badacza, który w jakiś sposób musi kontrolować poczynania asystenta.

I pilnować tego, żeby w jakiś sposób nie doszło do pomieszania wyznaczonych ról.

Mało tego; nie mogłem pozwolić na to, by asystenci po zakończeniu wywiadu rozchodzili się. Oni mieli jeszcze jedno bardzo ważne zadanie. Otóż byli pierwszymi komentatorami i interpretatorami tych wywiadów. Te komentarze miały dla mnie taką samą wartość jak wywiady. Pochodziły z tego samego środowiska etnicznego, choć oczywiście były już rodzajem metakomentarza. Tym bardziej, że były to opinie o ich rodakach. Do tego trzeba dodać, że mieszkałem z moimi asystentami pod jednym dachem, co pozwalało mi również na prowadzenie z nimi długich konwersacji. Z asystentami rozmawiałem o wszystkim – o ich poglądach politycznych, o tym co myślą o osobie, z którą wcześniej prowadziliśmy wywiad; rozmawialiśmy o wielu interesujących sprawach, jadąc do domu informatora czy wracając od niego. Nie prowokowałem do wypowiedzi specjalnie moich

asystentów, po prostu był to naturalny proces. Oczywiście dopytywałem o pewne kwestie, których nie rozumiałem w pełni. Oni byli całkowicie otwarci, wiedzieli że to, co robimy, ma sens, opiera się na wzajemnym zaufaniu, a to zaufanie – jak sądzę – musi być wsparte charakterem badacza i jego autorytetem.

Przez moich asystentów byłem przedstawiany miejscowym jako antropolog, który przyjechał z Polski, z Europy, po to, żeby poznać życie miejscowej ludności i jej bieżące problemy. Mapucze, z którymi rozmawialiśmy, zawsze na samym początku pytali, czy przypadkiem nie mam jakiegoś związku z Bankiem Światowym albo z norweską firmą, która w Araukanii budowała elektrownię wodną. Tego rodzaju powiązania byłyby dla mnie dyskredytujące ze względu na fatalną opinię tych instytucji w oczach miejscowych. Prócz braku tego rodzaju powiązań moim atutem było zainteresowanie nie tylko kwestiami badawczymi, lecz także ich codziennymi problemami, co pomagało w pokonywaniu znacznego dystansu. Sadzę, że w jakiś sposób im to schlebiało. Tym bardziej że wiedzieli, iż nikt mnie specjalnie nie opłacał, aby ich oszukać i uzyskać ich kosztem korzyści dla wrogich im agend. Dochodzi do tego bardzo specyficzny czynnik związany z Chile i relacjami tego kraju w epoce po dyktaturze Pinocheta z Unią Europejską. Mianowicie, w tym układzie politycznym, Mapucze świetnie zdają sobie sprawę, że przyjeżdżający do nich z Europy naukowcy, dziennikarze, ekolodzy czy prawnicy, zajmujący się problemem łamania praw człowieka, mają wpływ na kształtowanie w świecie realistycznego obrazu tego, co się dzieje z tubylcami w Chile. Tubylcy zdają sobie sprawę, że Unia Europejska i stowarzyszone z nią organizacje pomagają Indianom za pośrednictwem programów pomocowych. Nie jest to zamknięta społeczność, jej członkowie podróżują po świecie, więc orientują się, jakie znaczenie ma budowa przemawiającego do ludzi obrazu. I to mi właśnie pomagało, bo przekonujący był dla nich mój zamiar napisania kilku artykułów, których celem byłoby opisanie ich społeczności i problemów, z którymi się codziennie mierzą. Taki argument gdzie indziej byłby bezzasadny.

Kolejnym problem związanym z zaufaniem jest kwestia sposobu opisywania i przekazywania informacji o badanej społeczności. Antropologowie chilijscy – nawet ci, którzy nie byli wmontowani w rozmaitego rodzaju studia aplikacyjne powiązane z przedsięwzięciami biznesowymi – nierzadko publikowali doniesienia o negatywnych cechach obserwowanych wśród tubylczej ludności: nepotyzmie, malwersacjach finansowych, o dwulicowości przywódców. Te opinie docierały szybko do Mapuczy. Wśród nich są osoby dobrze wykształcone – nauczyciele, naukowcy, artyści czy prawnicy. Wystarczyło, że ktoś przeczytał artykuł zawierający takie treści i przekazał te informacje reszcie społeczności. Niezależnie od tego, czy były one prawdziwe, przesadzone czy źle zrozumiane, przyjmowano je jako dowód niechęci świata białych do tubylców. Zauważyłem, że Indianie pamiętają nazwiska badaczy, co do których mają konkretne i poważne pretensje, w efekcie przenoszą się one na całe chilijskie środowisko antropologiczne.

Zastanówmy się teraz, co antropolog najskuteczniej robi w najkrótszym czasie? Przyjeżdża z daleka i od razu dzieli lokalną społeczność. Od czasu, kiedy zaczyna pracować z nią antropolog, grupa dzieli się na tych, którzy współpracują

z antropologiem i, przykładowo, czerpią z tego korzyści (bo ów pomaga w założeniu jakiegoś mikroprzedsiębiorstwa albo opłaca pracujących z nim ludzi), i na resztę, która nie ma dostępu do tych korzyści. Automatycznie powstaje podział między tymi, którzy zazdroszczą innym uprzywilejowanej pozycji, a tymi, którzy zostali wyróżnieni. Na szczęście nie należałem do wspomnianych kategorii badaczy, byłem swego rodzaju „wolnym ptakiem", który przybywa na pewien czas, nikomu nie zagraża i zabiera pozyskane informacje na drugi koniec świata.

Wspomniał Pan o zagrożeniach płynących z obecności antropologa. W takim razie, jakie są granice tego, co możemy robić w terenie, co jest dopuszczalne dla antropologa podczas pracy terenowej?

Trudno na to pytanie odpowiedzieć. W terenie człowiek powinien zachowywać się jak w życiu, czyli przyzwoicie. Podczas badań nie traci aktualności pytanie: co jest niedopuszczalne w moim życiu codziennym? Wiele rzeczy jest niedopuszczalnych i my o tym dobrze wiemy – nie powinienem nikogo obrażać, nie powinienem zachowywać się nieodpowiednio, nie powinienem narażać godności innych na szwank. Te wszystkie zasady obowiązują tak samo zarówno we własnym świecie, jak i w terenie, tylko że tam powinny być przestrzegane w dwójnasób. W terenie antropolog jeszcze bardziej musi hamować wszystkie swe napięcia i frustracje. Myślę, że nie powinien za bardzo się fraternizować z miejscowymi. To do niczego dobrego nie prowadzi, bo pamiętajmy o tym, że antropologowi wydaje się, że jest dobrze zadomowiony w obcej kulturze. Ale tak do końca przecież nie jest, nie jest on jej członkiem i nigdy nie wie, w jaki sposób może być przedmiotem manipulacji. Dlatego też cały czas powinien być ostrożny i kontrolować siebie.

Podczas badań terenowych wielokrotnie próbowano mną manipulować. To wielkie niebezpieczeństwo, bo godzi przede wszystkim w rzetelność i efektywność badań. Prowadzi to nierzadko do tego, że jedni informatorzy chcą z badaczem rozmawiać, natomiast inni postrzegają go za stronnika swych „wrogów" i odmawiają współpracy. W terenie często można spotkać się z chęcią „zawłaszczenia" przybysza w oczekiwaniu na potencjalne benefity wynikające z takiej znajomości, wobec czego otacza się go kordonem – „on będzie nasz a nie wasz". W dużym stopniu prowadzi do tego właśnie familiaryzowanie się. W terenie powinno się zachowywać neutralność. Wchodząc w nowe środowisko, nie mamy pojęcia, jak lokalna społeczność jest podzielona, jakie jej członkowie mają poglądy polityczne czy religijne, jakie występują napięcia między „młodymi" a „starymi", „tradycjonalistami" a „postępowcami". W związku z tym najlepiej zachować dystans i starać się ze wszystkimi stronami utrzymywać dobre relacje.

Czasami pojawiają się i odwrotne pretensje – miałem z tym często do czynienia podczas badań Polaków żyjących w Kazachstanie. Pytano mnie tam z wyrzutem: „Dlaczego nie przyszedłeś do nas, a odwiedziłeś sąsiadów?". Jak miałem komuś wytłumaczyć, że po prostu nie znalazł się on na liście potencjalnych informatorów bądź że nie wiedziałem o jego istnieniu? Albo że po prostu zabrakło czasu i „już wyjeżdżamy". Taka osoba brak zainteresowania z naszej strony przyjmować może jako wyraz świadomego zignorowania jego pozycji

społecznej. Badacz, żyjąc w danym środowisku, musi utrzymywać bardzo delikatną równowagę i starać się nie wyróżniać nikogo. Nie zawsze jest to możliwe, ale przynajmniej powinien się starać być wyczulonym na tego rodzaju niuanse.

Jedną rzeczą, której należy się absolutnie wystrzegać, to odmowa gestu gościnności. Czasami jest to bardzo dolegliwe, szczególnie w egzotycznych kulturach, kiedy tubylcy z sympatii dla przybysza częstują go swoim jadłem, które może nam nie smakować, przyrządzonym w niehigienicznych warunkach i podanym w niezbyt czystym naczyniu. Nie można dać odczuć tym ludziom, że to nas napawa obrzydzeniem, że boimy się o swoje zdrowie ze względu na groźbę zarazków i pasożytów. Nawet zdając sobie sprawę, że możemy narazić się na uszczerbek na zdrowiu, powinniśmy w minimalnym zakresie sprostać tej sytuacji. Ewentualne choroby wynikające z pracy w terenie należy wkalkulować w ryzyko prowadzenia tego rodzaju badań. Nie ma takiej możliwości, aby powiedzieć „nie, dziękuję", jeśli ludzie częstują przybysza i czynią to na dodatek w sposób ceremonialny. Zgodnie z zasadą takiego działania poczęstunek i jego przyjęcie to symbol pierwszego etapu włączenia przybysza do lokalnej wspólnoty. W takich sytuacjach zawsze sobie mówię: „Wszelkiego rodzaju niedogodności badacz musi znosić ze stoickim spokojem". Oczywiście człowiek jest tylko człowiekiem, denerwuje się, szlag go trafia albo jest mu nieprzyjemnie, gdy jest źle traktowany – ale musi swe uczucia trzymać na wodzy, mimo że w podobnych sytuacjach we własnym środowisku zachowałby się z pewnością inaczej. Tam, w miejscu naszych badań, musimy zacisnąć zęby i udawać, że wszystko jest w porządku. W związku z tym wykształciłem w sobie wewnętrzny mechanizm, który ułatwia mi przejście przez te trudności. Mówię sobie: „To jest tylko profesjonalna sprawa", albo – „Nic się nie martw, to jest część twojego zawodu, musisz przez to przejść". W związku z tym, jeżeli ktoś mnie obraził czy źle potraktował, to nie mam powodu, by się tym szczególnie denerwować. Jestem przecież tam po to, aby wykonać solidnie zadanie naukowe. Smutki i radości, wyrazy oburzenia czy aprobaty wyrażane pod moim adresem nie mogą dotykać mojego „Ja", dotyczą bowiem tylko antropologa, który został tam wysłany nie po to, żeby się obrażał, wściekał, denerwował. Niewątpliwie nie jest to przyjemne, czasami bowiem trzeba cierpieć niewygody, brud, złe relacje, a nawet niebezpieczeństwa – ale łatwiej można to wszystko znieść, gdy uzmysłowimy sobie, że w tej sytuacji są to elementy wpisane w naszą naukową profesję.

To jedna z ważnych dewiz, żeby kontrolować swoją psychikę. Trudna to sztuka, bo im dłużej się jest w terenie, tym kondycja psychiczna jest zdecydowanie słabsza. Znamy to choćby z pamiętnika Bronisława Malinowskiego (2008). Jego frustracja nie miała nic wspólnego z rasizmem, co poniektórzy mu niesłusznie imputowali (por. Posern-Zieliński 1986). Weźmy podobną sytuację sprzed wielu lat. Rzecz działa się podczas wyprawy badawczej wysoko w górach Peru[5]. Mieszkaliśmy w obozie utworzonym z kilku namiotów, wokół których

[5] Wyprawa ta została opisana w książce autorstwa Aleksandra Posern-Zielińskiego (1985) *Kraina Inkarri. Szkice etnologiczne o Peru*.

rozciągnęliśmy sznurek sygnalizujący, gdzie jest granica zajętego przez nas terytorium. Wstawałem codziennie skoro świt, około godziny szóstej czy siódmej. Po opuszczeniu namiotu nalewałem do miski wodę, aby się umyć, i w momencie gdy podniosłem głowę, zobaczyłem dookoła – zaraz za wspomnianym sznurkiem – liczne postacie wpatrujące się, jak to *gringo* przystępuje do porannej ablucji. Indianie byli widać ciekawi, co przybysz robi: czy kaszle, czy smarka, czy myje twarz, czy tylko ręce, czy idzie sikać i dokąd się w tym celu udaje? Pierwszego dnia jest to być może doświadczenie interesujące, ale po kilku dniach podobnych obserwacji w człowieku wręcz buzuje. Rodzi się rozdrażnienie oraz wewnętrzna agresja, gdyż każdy chciałby przecież mieć chwilę intymnej prywatności, której w tej sytuacji niemal nie było. To właśnie takie momenty, prowokują do rzucania najgorszymi słowami, ale antropolog musi te naturalne uczucia zdusić w sobie i zachować je wyłącznie dla siebie. Pamiętnik Malinowskiego służył właśnie temu (por. Winkin 2007: 117). W pełni rozumiem tego typu działanie. Na dodatek Malinowski był tam całkowicie sam – a ja byłem z kolegami – i to on był stale obserwowany, co przedstawiono trafnie w słynnej książce George'a Stockinga (1985) *Observers Observed*.

Antropolodzy w terenie cały czas są obserwowani, to jedno z tych uwarunkowań badań terenowych, o którym trzeba pamiętać. W tym czasie nie tylko muszę kontrolować sam przebieg badań w różnych jego aspektach, lecz także samego siebie i swoją psychikę. Wszystko musi być pod kontrolą i nie sądzę, żeby każdy się nadawał do tego rodzaju pracy. Gdyby tak było, musielibyśmy błędnie – z punktu widzenia psychologii – założyć, że każdy z nas jest taki sam. A przecież wiemy, że tak nie jest. Każdy ma inną psychikę, a zatem jeżeli wymagania związane z prowadzeniem badań są bardzo do siebie podobne, to należy uznać, że nie każdy antropolog do tego zadania osobowościowo pasuje. Stąd odpowiedź, dlaczego niektórzy z naszych kolegów unikają badań terenowych jak ognia. Po prostu im to nie leży, oni się zazwyczaj do tego nie przyznają, za to będą twierdzili, że interesuje ich teoria kultury czy inny podobny aspekt ogólny. Myślę, że w takich sytuacjach przyczyna unikania badań terenowych może polegać na niedostosowaniu psychiki do tego rodzaju zadań lub na słabej umiejętności zaadaptowania się do warunków tak wymagającej pracy.

Jeśli wyjeżdżamy na kilka dni w teren etnograficzny położony w Polsce, to po powrocie błyskawicznie odreagowujemy nasze ewentualne stresy. Jeżeli jednak jesteśmy dzień po dniu w odległym kraju, z dala od rodziny, w obcym otoczeniu, to myśli zaprzątają nam dziesiątki spraw – również finansowych – jak wszystko ze sobą zgrać, żeby badania się udały. Również to zadanie jest szalenie męczące i wyczerpujące psychicznie. Muszę powiedzieć, że z biegiem lat nabyłem większej biegłości w prowadzeniu badań terenowych. Nie wiem, gdzie leży tego przyczyna, ale prawdopodobnie liczy się przede wszystkim element doświadczenia, który wpływa na stopniowe zwiększanie się psychicznej tolerancji na różne, niekiedy wręcz skrajne sytuacje. Człowiek młody jest z natury impulsywny, w znacznie większym stopniu przeżywa powodzenia i trudności, u osób starszych ten próg tolerancji jest wyższy. Dzięki temu zdecydowanie

łatwiej psychicznie znoszę obecnie prowadzone badania, niż miało to miejsce piętnaście czy dwadzieścia lat temu.

Jak w takim razie rysuje się kwestia etyki w badaniach antropologicznych?

Kiedy mówimy o etyce, to musimy uwzględnić kilka poziomów. Zależy, o którym z nich będziemy mówić. Pierwsza sprawa, to etyczne sposoby zdobywania informacji; innym zagadnieniem będzie etyka zachowania się badacza w terenie. Podczas rutynowej pracy na uczelni można się poprawnie zachowywać od godziny 8 do 17, aby z kolei wieczorem, już w prywatnym czasie, nadużyć alkoholu i wywołać awanturę w barze. Tymczasem w trakcie badań terenowych zachowania etyczne muszą obejmować kwestie zarówno zawodowe, jak i pozazawodowe. W zwyczajnym życiu domowym te dwie strefy można nieco od siebie oddzielić, natomiast w terenie niestety one się w całości pokrywają i na tym polega problem. Etyka życia osobistego i zawodowego jest ze sobą sprzęgnięta całkowicie, bo jest istotne to, jak się badacz zachowuje, czy – powiedzmy – biega obnażony, dostawia się do miejscowych dziewczyn, czy womituje pod kaktusem... Ludziom, którzy nie potrafią się w pełni kontrolować można tylko radzić, aby w teren nie jeździli. Codzienne zachowania badacza mają bowiem także wpływ na to, jak jest on postrzegany i jak ludzie, wśród których przebywa, na niego reagują. Podstawowa zasada pracy antropologa zawiera się w stwierdzeniu, że nie możesz ranić w żaden sposób innych, ani dawać im powodu, by poczuli się urażeni. Przestrzeganie tej reguły nie jest łatwe, bo przecież nie znamy w wystarczającym stopniu kodu kulturowego tubylców, od których w istocie zależymy, którzy nas goszczą i od których my czegoś chcemy.

Fundamentalna dla czynnego antropologa jest zatem etyka w relacjach z ludźmi. To w gruncie rzeczy sprawy zdroworozsądkowe, bo tego nie można się nauczyć z podręcznika, po prostu trzeba być porządnym człowiekiem w każdej sytuacji. Do tego dochodzi kwestia samoprezentacji względem lokalnej społeczności. Nie powinniśmy w terenie stwarzać sytuacji totalnej mistyfikacji, ukrywając rzeczywiste powody naszej tam obecności. Oczywiście w terenie zawsze mamy kłopoty z tym, jak wyjaśnić, kim jesteśmy, bo to, że przedstawimy się jako antropolog, to dla badanych przez nas ludzi nic nie znaczy. Trzeba zatem w miarę przystępnie wyjaśnić, jakie mamy zadania i cele, najlepiej za pomocą kategorii możliwych do zrozumienia przez miejscowych. Natomiast – podkreślam to – nie powinno się intencjonalnie kamuflować własnej tożsamości. Udawanie kogoś innego (turysty) jest niedopuszczalne. Antropologiem jest się bowiem cały czas, a nie tylko od święta czy w godzinach służbowych. Jasne, że nie musimy chodzić z etykietką: „Jestem antropologiem, uważajcie! Obserwuję was". Jako antropolog rzeczywiście mam nawyk, aby cały czas obserwować ludzi w każdym miejscu: w autobusie, w barze, na ulicy czy na przyjęciu; w wolnych chwilach specjalnie udaję się w takie miejsca codziennego życia, aby poobserwować, jak ludzie się tam zachowują, jak żyją. To daje mi ogólny ogląd lokalnej sytuacji. Wtedy też nie muszę się nikomu tłumaczyć z moich obserwacji. Czynię to jednak niejako prywatnie. To oczywiście inna sytuacja, bo opiera się na anonimowości. W każdych jednak okolicznościach trzeba przestrzegać dobrych obyczajów swojej kultury,

a także możliwie szybko poznać reguły dobrych obyczajów kultury miejscowej. Najtrudniejsze jest balansowanie między jednym i drugim kodem etycznym tak, aby nikogo nie urazić.

Podczas jednego z moich pobytów w Stanach Zjednoczonych prowadziłem badania nad społecznością skupioną przy parafii polonijnej (por. Posern-Zieliński 1982, 2016). Okazało się, że byłem manipulowany w bardzo perfidny sposób, i to do tego stopnia, że próbowano wykorzystać mnie jako eksperta od spraw Polonii w celu interwencji w miejscowym episkopacie. W związku z tym zostałem głęboko wplątany w konflikt wewnątrz wspólnoty parafialnej, rozgrywający się między starą i nową Polonią, między Amerykanami polskiego pochodzenia a Polakami przybyłymi do USA w okresie lat 80. XX w. Kwestia ta nie była przedmiotem moich planowanych badań, ale objawiła się nagle i trudno byłoby ją ignorować. Okoliczności tego konfliktu były dla mnie dodatkowym i ważnym źródłem informacji. Zacząłem zbierać materiały dotyczące tego zagadnienia z zamiarem napisania na ten temat pracy. Ponadto, nieco później, od jednego z moich znajomych otrzymałem całą dokumentację historyczną dotyczącą wspomnianego konfliktu, który sięgał swymi korzeniami jeszcze okresu sprzed mojego przybycia do Stanów Zjednoczonych. To był fascynujący materiał, znakomicie nadający się do pokazania znacznie szerszych procesów dotyczących przemian świadomości migrantów, kształtowania się ich tożsamości czy roli parafii jako enklawy polskości. Po zastanowieniu stwierdziłem jednak, że niewiele na ten temat mogę napisać poza dość ogólnikowymi refleksjami. Może po latach od czasu tego konfliktu zabiorę się do tego tematu? Ale to już nie będzie tak atrakcyjne zagadnienie, a do tego cała tak ważna dla antropologa świeżość spojrzenia całkowicie przeminęła; moje ówczesne pełne zanurzenie w tych wydarzeniach dawało mi potencjalnie silny impuls do ujęcia tego tematu w sposób oryginalny i bardzo osobisty. Tymczasem dzisiaj są to tylko materiały historyczne. Podejmując taką decyzję, stwierdziłem, że nie sposób byłoby analizować wydarzenia i konflikty, a następnie ich wyniki publikować z zachowaniem anonimowości polonijnych „bohaterów". Zdałem sobie sprawę, że wszystko zostałoby ujawnione i mogłoby jeszcze bardziej zaognić lokalną sytuację. Gdybym opublikował te rozważania pod swoim nazwiskiem, to wiadomo byłoby, gdzie w Stanach Zjednoconych przebywałem przez rok, w jakiej miejscowości żyłem i jaką społeczność opisywałem. Wszystko byłoby zatem odczytane jednoznacznie i, być może, wykorzystane przeciwko jednej albo drugiej stronie. Na to nie mogłem sobie pozwolić. Byłem bardzo zaprzyjaźniony z tymi ludźmi, przebywałem wśród nich bardzo długo. To były bardzo bliskie, wręcz familijne kontakty. Zrezygnowałem zatem z publikacji. To względy, które trzeba umieć zauważyć, zdawać sobie z nich sprawę, umieć wyciągnąć bolesne wnioski, do czego – jak sądzę – nie każdy jest przygotowany.

Należy zadać sobie pytanie, jakie są granice etyki? Dla jednej osoby sięgnięcie po cudzy kubek z wodą może stanowić przyczynek do refleksji etycznej, zaś dla kogoś innego bodźcem do takiej refleksji staje się dopiero kradzież czy morderstwo. W codziennym życiu nie dostrzegamy wielu problemów tego rodzaju

z dostatecznym wyprzedzeniem. Tym bardziej nie postrzegamy jednakowo tego, czy postępujemy niewłaściwie w określonych okolicznościach. Niektórzy nie widzą tego, że zachowują się nieetycznie. Dlatego też powstały kodeksy etyczne (por. Seweryn 2010). Jednymi z pierwszych, którzy je tworzyli, byli oczywiście Amerykanie. Wszelkie zachowania i postępowania ujmują oni w ramy kodeksów i podręczników łopatologicznie wykładających, jak zdobyć przyjaciela czy, jak chodzić, by schudnąć. Nie negując wagi właściwie sformułowanych zaleceń etycznych dopasowanych do konkretnego zawodu, warto jednak zdać sobie sprawę i z tego, że istotną busolą w naszym postępowaniu powinno być poczucie przyzwoitości, szacunku do Innego oraz wyczucia, co nam wolno, a czego nie powinniśmy pod żadnym pozorem czynić.

Poznań, 22.02.2012 r.

Literatura

Armon, K. (2007). Witold Armon, 1924–2002. W: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Spiss (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*. T. 1 (s. 5–9). Wrocław–Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Krakowie.

Armon, K., Armon, W. (2007). Eugeniusz Frankowski, 1884–1962. W: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Spiss (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*. T. 1 (s. 98–103). Wrocław–Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Krakowie.

Bednarski, J. (2011). Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu imienia Adama Mickiewicza w Poznaniu. *Ethnologia Europae Centralis*, *10*, 98–105.

Buchowski, M. (2005). Ku odpowiedzialnej antropologii. *(op.cit.,) maszyna interpretacyjna. pismo kulturalno-społeczne*, *1*(22), 6.

Gawryck, M.F. (2011). *Podglądając Innego. Polscy trawelebryci w Ameryce Łacińskiej*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Kościańska, A. (2004). Ku odpowiedzialności. Etnologia w Polsce: tradycje i wyzwania. *(op.cit.,) maszyna interpretacyjna. pismo kulturalno-społeczne*, *6–7*(19–20), 12–13.

Kowalewski, J., Piasek, W. (red.). (2009). *Antropologizowanie humanistyki. Zjawisko – proces – perspektywy*. Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

Labuda, G. (1954). *Słowiańszczyzna pierwotna. Wybór tekstów*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Malinowski, B. (2008). *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Moszyński, K. (1958). *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*. Wrocław–Kraków–Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Nocoń, R.H. (1958). *Dzieje, kultura i upadek Inków*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Paluch, A. (2012). *W drodze do prawdy – jakiej?*. Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.

Paradowska, M. (2002). *Maria Frankowska, 1906–1996*. W: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki i szkice biograficzne*. T. 1 (s. 92–97). Kraków: Wydawnictwo Naukowe DWN.

Pomieciński, A., Sikora, S. (red.). (2009). *Znikające granice. Antropologizacja nauki i jej dyskursów*. Poznań: Biblioteka Telgte.

Posern-Zieliński, A. (1982). *Tradycja a etniczność. Przemiany kultury Polonii amerykańskiej*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Posern-Zieliński, A. (1985). *Kraina Inkarri. Szkice etnologiczne o Peru*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Posern-Zieliński, A. (1986). Bronislaw Malinowski's „antilegend" in Soviet and Polish criticism. *The Polish Review, 31*(4), 285–298.

Posern-Zieliński, A. (2010–2011). The Mapuche from Araucania: Their identity, ethnic activism and attitudes toward the state. *Ethnologia Polona*, *31–32*, 191–205.

Posern-Zieliński, A. (2011). Indianie a państwo w Ameryce Łacińskiej: tubylczy aktywizm wobec etnopolitycznej dominacji władzy. W: K. Derwich, M. Kania (red.), *Ruchy społeczne i etniczne w Ameryce Łacińskiej* (s. 29–54). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Posern-Zieliński, A. (2012). Indianie w metropoliach Ameryki Południowej. W: J.E. Zamojski (red.), *Migracje i wielkie metropolie* (s. 267–288). Warszawa: Neriton.

Posern-Zieliński, A. (2016). Między Teksasem a Greenpointem. Różne oblicza polskiej imigracji w Stanach Zjednoczonych. W: N. Bloch (red.), *Wszyscy jesteśmy migrantami. (Od)zyskiwanie pamięci migracyjnej* (s. 98–111). Poznań: Centrum Kultury Zamek.

Robotycki, C. (1995). O banalizacji tekstów w etnologii. W: A. Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią* (s. 83–87). Poznań: Drawa.

Seweryn, A. (2010). Kodeks etyczny antropologa. W: K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań antropologicznych* (s. 33–51). Wrocław–Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Stocking, G.W. (1985). *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: University of Wisconsin Press.

Szyfer, A. (2006). *Zapisane w pamięci. Z badań etnografa*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.

Tatarkiewicz, W. (1958). *Historia filozofii*. T. 1–3. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Walczak, B. (2009). *Antropolog jako Inny. Od pierwszych badań terenowych do wyzwań ponowoczesnej antropologii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Winkin, Y. (2007). *Antropologia komunikacji. Od teorii do badań terenowych*. Przeł. A. Karpowicz. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

STUDIA
I ROZPRAWY

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2017, 3: 45–86

Łukasz Krokoszyński
L'Université Paris Ouest Nanterre La Défense (Bourse Lelong)

Robak zjada jaguara: procesy tworzenia relacji z perspektywy Amazonii zachodniej[1]

Mini (14 lat), opierająca głowę na brzuchu Kingi (mojej żony):
– *Ale ci hałasuje w brzuchu! Dżdżownica* [quica] *chce jeść!*
Żona: – *Ale ja nie mam robaków – usuwam je tabletkami*.
Mini: – *Haha!* [Niemożliwe!] *Każdy ma robaka!*
(*Requena, Peru, 22.09.2017 r.*)

Wstęp

Antropologia amazonistyczna podkreśla kosmologiczną ważkość postaci jaguara, jako największego drapieżnika, dla idei relacji między bytami w życiu tubylczych mieszkańców Amazonii. Drapieżność jaguara wiąże się z biegunem „powinowactwa" (*affinité*) i „drapieżności" (fr. *prédation*) czy różnicy (fr. *alterité*) (np. Menget 1985; Carneiro da Cunha, Viveiros de Castro 1985; Viveiros de Castro 2009a). Przeciwstawia się mu relacje produkowanej tożsamości, podobieństwa czy „pokrewieństwa krwi" (ang. *consanguinity*) (por. Viveiros de Castro 2001; Vilaça 2002; Overing, Passes 2000). Jednak w codziennych rozmowach na temat relacji między bytami rodowici mieszkańcy peruwiańskiej Amazonii, z którymi

[1] Badania we wschodnim Peru, które trwały 19 miesięcy (sierpień 2011 r. – marzec 2013 r.) i na których opiera się ten artykuł, były możliwe dzięki grantom badawczym z Wenner Gren Foundation (Dissertation Fieldwork Grant) oraz Centre National de la Recherche Scientifique/ Université Paris Ouest Nanterre (Bourse Lelong). Pracę nad tym artykułem umożliwił mi staż podoktorski z Bourse Lelong w Université Paris Ouest Nanterre (2016). Wyrażam niniejszym swoją głęboką wdzięczność grantodawcom.

pracowałem, co najmniej w równym stopniu co fakt konsumpcji podkreślają znaczenie procesu trawiennego. Jest on tutaj jednocześnie procesem generacyjnym i problemem nietrwałości. Potomkowie Capanahua roszczą sobie prawo do tożsamości przodków, a nawet uważają się za przyczynę ich przeminięcia. W refleksji tych współczesnych amazończyków ruch życia (i konsumpcji) jest problemem nietrwałości przeciwstawionej „trwaniu" (jako odporności na relacje, przemijanie). Jak mówi lokalny mit o pochodzeniu księżyca:

> *Put' carajo*[2] [wulgaryzm] myślał [chłopak, który stał się księżycem]. Mówią, że myślał o różnych cholerstwach. Chciał się stać… *shungo*, tym co podtrzymuje dom [trzon, najtwardsza część drzewa, o najdłuższej używalności]. „[Ale] z tego też mogą zrobić dom. Więc też przemija". Myślał o wszystkich rodzajach najtwardszych drzew. Ale nie! Więc teraz myślał: „Kamień?... Ale o kamień ostrzą noże [i też się ściera, przemija]. No więc?". W końcu pomyślał: „No dobra, stanę się księżycem. Nie było do tej pory księżyca. W ten sposób się zemszczę!" [na siostrze, która odkryła jego kazirodcze zamiary][3] (*Jorge Rodriguez Ríos, Limón Cocha, rz. Tapiche, 1.12.2012*).

> Czym mogę się stać [żeby uciec z tej ziemi, a odchodząc ukarać jej mieszkańców]. „Stanę się węgorzem elektrycznym" – myślał. „Ale węgorza też mogą zabić. Więc co zostaje?" – mówił podobno. „Stanę się wężem boa. Ale i tak mnie zabiją. Czym mogę się stać? Zobaczmy, co nie istnieje?" (…) „Aa!" – przypominał sobie. „Nie ma księżyca! Stanę się księżycem i gotowe, do cholery!"[4] (*Victor Panarua Baquinahua, Limón Cocha, rz. Tapiche, 13.01.2013*).

Innymi słowy, zamiast wolnych od ambiwalencji kategorii bliskości i wrogości interesuje i martwi ich mikropolityka pozostałości konsumowanego bytu w konsumującym bycie. W tym kontekście ważną rolę odgrywa postać „robaka" (*gusano*, *xaku*), jako żywego i głodnego elementu oderwanego od swojego twórcy, który penetruje i odwraca konsumpcję nawet wobec najsilniejszych bytów. Jak argumentuję, pozycja „robaka" jest dzielona przez pasożyty, pociski szamańskie, płody czy „krewnych krwi" oraz precedensy.

Wśród potomków Capanahua sama powszechność dynamiki, którą syntetyzuję w figurze „robaka", wymaga uwagi etnograficznej – jest to pierwszy, etnograficzny wymiar tego artykułu. Otóż, koncentrując się na przykładach

[2] Lokalny hiszpański, Loreto-Ucayali Spanish (SIL 2015) oznaczam *kursywą*. W przypadku innych języków kursywę opatruję skrótem, np. „ang.". *Kursywą i podkreśleniem* zapisuję język capanahua.

[3] *Deveraz, este ahí dice ya: "Ese ha sido!" Hen!? No parecía ya. "Pucha, él dice – Put' carajo, pensaba dice pues: de tooda! cojudeza dice han pensaba [sic]! Quería hacer: …shungo, así ve, lo que hace casa, ve. "Ese puede hacer casa! Ha! También se pierde… Ahora: este… – todo – todo, shungo creo hacía… Pero no! Ahora: este… "Piedra? Pero ahí afila! Mm…" Pucha! Tooooddooo dice!… pensaba! Yaaa, recien dice, pensado ya: "Bueno, ya! Voy hacer ese luna. No hay luna" que dice. "Con ese sí le voy joder"* (JRR03).

[4] *Que puedo hacerme? – Me hago anguilla, – ta pensannnnn'd – me pueden ma-tar. Que más? – dice decía – hago? – Me hago boa: – también me matan! Que puedo hacer? – dice que dice – Aver, que cosa no hay? – dice – 'ta pensanndo dice el hombre. Que puedo hacer? – Se acuerda dice: – Aannn!! – No hay luna dice – Que voy hacerme luna! – Ya listo, carajo. – Voy hacerme luna.*

i kontekstach motywu „robaka", podążam za dynamiką częściowej ciągłości i nieciągłości w „pozostałościach" oraz na ich stosunkach z oryginałem i z nowym otoczeniem. W tym kontekście, śledząc lokalną dynamikę „robaka", dochodzę do lokalnej refleksji na temat tego, jak są formowane procesy życia (społecznego) czy relacje. Innymi słowy, etnograficzne przykłady traktuję, jakby były wyrazem lokalnych założeń (nieistniejącej *explicité* lokalnej „teorii") na temat nieredukowalnej złożoności relacji i produkujących je procesów generacyjno-destruktywnych.

Figura „robaka" staje się w tym artykule odpowiednikiem idei „relacji", która wyłania się z konkretnych przykładów, odtwarza się w nich i transformuje, konstruując lokalną wiedzę[5]. Wywodząca się z takiej dedukcji wiedza stwarza jednak wymiary wymykające się antropologicznym alternatywom relacyjnym, drapieżności i konsubstancjalności (ale por. np. Santos Granero 2012). Mimo że etnograficzny wymiar dotyczy lokalnego przypadku, to tworzenie takiej refleksji etnograficznej wiąże się z problemem narzędzi i sposobów budowania procesu wiedzy antropologicznej. Wyobrażane przez Bronisława Malinowskiego (1922: 25, por. 1986b: 48–49), uznawanego za jednego z „założycieli" brytyjskiej antropologii społecznej, etnograficzne zadanie uchwycenia „poglądu tubylca" (ang. *native's point of view*) na życie, jego wizji i jego świata nie musi być ostatecznym celem etnografii opisowej. „Pogląd tubylca" dialoguje z antropologicznym rozumieniem, pod warunkiem że opuścimy uprzywilejowaną gardę konwencji czy tradycji, a uznamy ten pogląd za równoważny głos w dyskusji dotyczącej ludzkiego życia i relacji.

Takie potraktowanie procesu wytwarzania wiedzy etnograficznej otwiera szerszy wymiar tego artykułu. Z jednej strony, umożliwiona dzięki temu refleksja rzuca światło na *narzędzia* konceptualne, których używamy. Dlaczego? Przecięcie „robaka" z ideą „pokrewieństwa" jest tu punktem krytycznym; decyduje o znaczeniu tej postaci w refleksji nad zwyczajowymi sposobami budowania wiedzy na temat relacji, społeczeństwa czy pokrewieństwa w antropologii. Z perspektywy konwencjonalnej niniejszy przypadek, w którym „pasożytnictwo" równa się „pokrewieństwu krwi", może się wydawać anomalnym nie tylko w Amazonii, lecz także w większości świata; być kandydatem na etnograficzne kuriozum. Ale zagłębiając się w problem i eksperymentalnie traktując anomalię jako punkt wyjścia, zobaczymy, że problemem jest raczej nieprzystawalność narzędzi wyprodukowanych przez tradycję, której używamy do rozpatrywania nie tylko tego przypadku. Zapytamy np.: czy „robak", z całą swoją ambiwalencją, jest „powinowatym" czy „krewnym krwi"? Dlaczego jego „pasożytnictwo" utrudnia rozumienie go jako najbliższego możliwego „krewnego", jak robią to moi gospodarze? Dlaczego „pokrewieństwo" czy „bliskość", których odruchowo szukamy jako

[5] Razem z C. Toren (1990, 1993; por. Gow 2001) rozumiem wiedzę jako proces nieustającego, ontogenetycznego ustanawiania i ponownego odczytywania znaczeń. Sama strategia narracyjna niesie etnograficzną informację epistemologiczną. Zamiast używać ogólnych, dostępnych teorii, moi gospodarze argumentowali, przytaczając paralelne według nich „przykłady" (*ejemplos* – por. pkt 6). Taka refleksja przejawia się i odtwarza głównie poprzez przykłady, obrazy, porównania i partykularne wyjaśnienia. Można wyobrazić sobie, że to właśnie same przypadki albo procesy ich łączenia z innymi przypadkami stanowią istotę ich refleksji.

antropolodzy osadzeni w tradycji eurocentrycznej, muszą być impregnowane od „pasożytnictwa", „szamanizmu", etiologii chorób czy przyczynowości? Dlaczego logika szamańska musi być odwrotnością logiki zapładniania? Oraz, jak pytała moja znajoma z Polski: „Jak to możliwe, że mieszkańcy wioski nagminnie się okradają, jeżeli są rodziną?". Kwestię „robaka" ujmuję więc zarówno jako kłopot „jaguarystycznej" amazonistyki z Capanahua, jak i jako szerszy problem antropologiczny. „Robak" zabiera nas więc nie tylko w podróż do wnętrza ciał tropem pasożytniczym, czy do odległego, pozornie anomalnego zakątka Peru i Amazonii. Prowadzi nas jednocześnie „na drugą stronę" (*al otro lado*), jak mówią potomkowie Capanahua – czyli w głąb naszych własnych, podstawowych założeń relacyjnych, które czynią omawiany tu przypadek etnograficzny „anomalnym" – a więc daleko poza specyfikę etnografii (por. np. wzorcowy projekt Schneidera 1984). Spojrzenie z punktu widzenia „tubylca" na narzędzia i punkt widzenia badaczy (na tematy, takie jak relacja czy pokrewieństwo) pozwala ujrzeć wyraźniej „robaka", który zagnieździł się w tych ostatnich. Mogą to być założenia na temat relacji dzielone przez wiedzę antropologiczną z wyjściową dla niej tradycją euroamerykańską.

Z drugiej strony, refleksja dotyczy *sposobu* tworzenia wiedzy antropologicznej. Kiedy prezentowałem aktualnie uznawane w amazonistyce teorie, moi rozmówcy reagowali, mówiąc: „Kto naopowiadał ci takich kłamstw?". Potomkowie Capanahua trzeźwo rozpoznają niedoskonałość dostępnych im samym kategorii i wiedzy. Jest to ostatecznie powód, dla którego twierdzą, że nie posiadają kompletnej „wiedzy-zdolności" (*saber*, *ʔunan*), która umożliwiałaby im „dobre" (zgodne, pełne zadowolenia i trwałe) życie. Znają i posiadają „tylko" szczątki (pozostałości) wiedzy odległych czasowo lub przestrzennie oryginałów, które równie dobrze mogą uznać za „kłamstwa".

W związku z tym uznałem, że umieszczenie myśli „etnograficznej" w ramach (równie lokalnie ugruntowanych) konwencji naukowych, stanowiłoby błąd merytoryczny i metodologiczny. Refleksje na temat „robaka" – jako problemu pozostałości i zakłóceń kategorii, a więc „relacji" – nie tworzą zamkniętego ani jasno zdefiniowanego „modelu teoretycznego". Stanowią raczej proces myślowy, „metodycznie" przemykający tropem „robaka" między kategoriami i odmieniający je w trakcie penetracji. W tym artykule proponuję podróż przez przestrzenie refleksyjne – otwarte kategoriami lokalnymi, z bogactwem odsłoniętym raczej przez etnograficzną figurę „robaka". Dopiero z „wewnątrz" tego szczególnego, „marginalnego" przypadku okazuje się, że takie procesy myślowe korespondują z eksperymentami polegającymi na próbie przezwyciężenia zastanych granic w euroamerykańskich sposobach tworzenia wiedzy na temat świata i próbami oddania złożoności inherentnej dla jego doświadczania (por. Zalamea 2010). Z perspektywy takiego rodzaju refleksji antropologia jest również „tylko" jednym ze sposobów rozumienia. Zamiast „nauką o człowieku" – jawi się raczej jako kolejna refleksja nad tym, jak dynamika życia ludzkiego wymyka się sztywnym kategoriom poznawczym. W stronę tego niedomknięcia kieruje nas tytułowy

„robak”[6]. Toczy on nas wszystkich, nie tylko potomków Capanahua. Przed „robakiem”, czyli zagnieżdżeniem, ukryciem, niewiedzą czy „relacją” jako początkiem końca i synonimem „życia”, nie ucieknie nawet najpotężniejszy drapieżnik, mędrzec ani system teoretyczny.

Artykuł zaczynam od prezentacji problemu pozostałości w pochodzeniu moich gospodarzy (pkt 1). Następnie syntetyzuję, jak omawiane przykłady stwarzają dla siebie nawzajem szerszy kontekst rozumienia relacji (pkt 2). Przechodzę dalej do etnograficznego umiejscowienia „robaka” w kontekstach konwencjonalnie pasożytniczych (pkt 3). W kolejnym punkcie spoglądam na teorie dotyczące praktyki szamańskiej czy „czarów” (*brujería*), których bogactwo szczegółów pozwala zilustrować subtelności pozycji i procesów związanych z figurą „robaka” jako pozostałości (pkt 4). Następnie przechodzę do „robaka” jako problemu płodu, dziecka i potomka (pkt 5) oraz motoru procesów przyczynowych (pkt 6). Zamykam artykuł podsumowaniem wątków (pkt 7), a w konkluzjach powracam do problemów teoretycznych.

1. Źródło problemu: „pochodzenie” potomków Capanahua

Krótki zarys tego, kim są „potomkowie Capanahua”, wiąże się z otwarciem centralnej dla omawianego tematu problematyki. Jest ich stosunkowo niewielu. Wioski oficjalnie rozpoznane i zatwierdzone przez peruwiański rząd jako „wspólnoty tubylcze” (*comunidades nativas*) „grupy etno-językowej Capanahua” od 1970 r. do 2013 r. były trzy[7]. W czasie moich badań mieszkańcy tych wiosek

[6] Takie podejście sytuuje się w pobliżu koncepcji Marcio Goldmana (2013). Brazylijski antropolog stworzył swój opis etnograficzny na podstawie trzeźwych i krytycznych opinii „badanych” na temat polityki jako dziedziny, w którą on sam wierzył. Inspirację do określenia swojego podejścia Goldman czerpał z określenia ***ethnographic theory*** („teoria etnograficzna”), wspomnianego przez „założyciela” anglosaskiej antropologii (Malinowski 1986a, 1987; por. też Gow 2015). Teoria etnograficzna w wydaniu Goldmana koncentruje się na krytycznej sile lokalnych teorii na temat kategorii, jakie bierze za pewniki sam antropolog. Jest to metodologia, która łączy świadomość postmodernistycznej krytyki (antropologiczne wyjaśnienia jako uprzywilejowane „teksty”) z powrotem do prowadzenia pogłębionych badań etnograficznych bez pretensji do ostatecznego słowa. Reflektujemy z lokalnymi koncepcjami, podobnie jak reflektowalibyśmy z autorami inspirujących tekstów antropologicznych czy filozoficznych (por. Lima 1999). Nieco innego znaczenia nabiera „teoria etnograficzna”, która kładzie nacisk na rozmowy z takimi autorami. W tym wydaniu klasyczne etnologiczne koncepcje mogą służyć za inspirację dla Zachodniej tradycji intelektualnej (Da Col, Graeber 2011 oraz redagowane przez pierwszego autora czasopismo *HAU Journal of Ethnographic Theory*).

[7] Kilka kolejnych oczekuje na dokończenie procesu rozpoznania. W ostatnich latach wzrastała liczba „wspólnot” tubylczych w prowincji Requena, możliwe, że w związku z nową strategią rządu, dążącą do wspierania ludności, która określałaby się jako „tubylcza.” Na rzekach Tapiche i Blanco wioski do tej pory uznawane za „metyskie” ubiegają się o statut wspólnot tubylczych Capanahua. Prezentowane tu dane pochodzą z badań prowadzonych w dwóch ze starszych wspólnot: Nuevo Aipena (Berea) nad rzeką Buncuya oraz Limón Cocha nad rzeką Tapiche. Obie rzeki stanowią dopływy dolnego biegu rzeki Ukajali. Miałem tylko ograniczony kontakt z mieszkańcami wioski Frontera Yarina, łączonych z „dolnym” dialektem i grupami Capanahua (Pahenbaquebo).

liczyli razem ok. 250 osób, bez uwzględnienia rozrzuconych w innych wioskach czy stolicy prowincji osób określanych jako krewni (*paisanos*, *nuken kaibu*). Ze źródeł historycznych można wnioskować, że proces gromadzenia i osiedlania lokalnych grup tubylczych mówiących językiem lub dialektami z rodziny pano (por. np. Santos-Granero, Barclay Rey de Castro 1994; Fleck 2013), którego produktem są dzisiejsze wioski i populacja „Capanahua," musiał mieć miejsce podczas „gorączki kauczukowej" na przełomie XIX i XX w., kiedy społeczeństwo metyskie penetrowało najgłębsze zakątki peruwiańskich (i brazylijskich) lasów amazońskich. Śledząc zapisy lokalnych ksiąg parafialnych w stolicy prowincji Requena, przekonujemy się jednak, że od początku wieku i co najmniej do 1970 r. przodkowie dzisiejszych mieszkańców tylko w niewielkim stopniu zawierali faktyczne związki małżeńskie z osobami niewywodzącymi pochodzenia od grupy uformowanej jako „Capanahua" na początku ubiegłego wieku. Z informacji misjonarza Summer Institute of Linguistics (Loos, kom. pers.) wynika, że sytuacja zaczęła zmieniać się w latach 70. XX w., wraz ze wzmożonym napływem do nizin amazońskich „metysów" z innych części Peru.

Dzisiejsi Capanahua, podobnie jak inni mieszkańcy peruwiańskiej Amazonii w dorzeczu Ucayali (Gow 1991, 2003), określają samych siebie jako „osoby mieszanego pochodzenia", czyli „metysów" (*mestizo*). Do dzisiaj w lokalnych genealogiach jest niedużo osób, które nie pochodziłyby przynajmniej częściowo od Capanahua. A jednak sami mieszkańcy wiosek najczęściej twierdzą, że nie są tak autentycznymi „Capanahua", jak ich przodkowie. Są *jedynie* ich potomkami. Przekonałem się w trakcie badań, że wiążą to twierdzenie nie tyle z koncepcją „akulturacji" jako zmiany kulturowej, co, podobnie jak mieszkańcy znad rzeki Urubamba, z historycznym procesem wytwarzania związków pokrewieństwa (krwi i powinowactwa). Istnieje jednak różnica wobec sytuacji analizowanej przez szkockiego antropologa. Polega z jednej strony na tym, że z perspektywy uczestników, na rzece Tapiche dochodzi nie tyle do jednostronnego procesu wytwarzania nowej jakości tożsamościowej jako pokrewieństwa („ludzie mieszanej krwi" nad Urubambą), co do zatracania za sprawą procesów życiowych idealnych, ale nieistniejących (bo przeszłych) tożsamości „Capanahua". Zamiast koncentrować się na nowych związkach sąsiedzkich jako „pokrewieństwie", moi gospodarze uważają się za sieroty, pozostałości przodków. Z drugiej strony, problemem jest tu niemożność pełnej integracji w drugiej tożsamości, idealnej, „prawdziwie metyskiej" (a raczej, w lokalnym rozumieniu, w braku tożsamości czy „czystości" względem rozróżnień etnicznych, pochodzeniowych). Oznacza to, że dla potomków Capanahua przeważający wkład genealogiczny przodków nie ma decydującego znaczenia oraz że stosunkowo niewielki wkład osób z „zewnątrz" ma dużą wagę. To właśnie ze względu na takie szczątkowe powiązania z przodkami potomkowie nie mogą mówić o sobie jako o idealnych, „prawdziwych" metysach jako osobach urodzonych w nienacechowanym negatywnie „etniczną różnicą" kontekście „nietubylczych" wiosek lub miasteczek loretańskich. „Metysi" oznaczają dla nich „czystość" (*pureza*) – od znanych tropów tubylczego pochodzenia. Tymczasem oni sami na co dzień mówią lokalnym

językiem hiszpańskimi i operują nim w dużo szerszym kontekście społeczeństwa „leśnego" – *sociedad bosquesina* (Gasché, Vela 2004; zob. pkt 1), ale za domyślną uznają powszechną, choć częściową, znajomość języka przodków i rozpoznają fakt swojego od nich pochodzenia. Nieustanna, choćby częściowa świadomość tych tropów utrudnia stwierdzenie, że są po prostu „metysami", czyli „ludźmi mieszanej krwi" jak nad Urubambą.

W obu tych różnicach wobec „ludzi mieszanej krwi" według opisu Gow, sednem problemu są częściowe połączenia z ancestralnym trzonem „Capanahua" – jako ślady pochodzenia, takie jak „nazwiska" (*apellidos*), „krew" (*sangre*) lub „rasa" (*raza*), częściowa (głównie bierna) znajomość języka Capanahua (*idioma*), a także zamieszkiwanie na terytoriach dawniej przypisywanych przez sąsiadów znad rzeki „dzikim Indianom Capanahua". Te łączniki z przeszłymi pokoleniami to „jedynie" ślady, ponieważ lokalnie uznaje się, że proces generacyjny skutkuje umniejszonymi, słabszymi wersjami „oryginałów" (por. pkt 6). Jednocześnie dzisiejsi „Capanahua" uwypuklają minimalne nawet kontrybucje genealogiczne jako zaburzenia nowoczesnej tożsamości metyskiej, peruwiańskiej. Tego typu pozostałości odgrywają tu fundamentalną rolę. Można sobie wyobrazić, że stwarzany przez utrzymujące się „pozostałości" lokalnych idei pokrewieństwa i pochodzenia problem częściowej nietrwałości produkuje ciągły proces „akulturacji". W tym sensie historia „akulturacji" jest tu przynajmniej w równym stopniu rezultatem lokalnego ujęcia pokrewieństwa i jego skutków co procesy akulturacyjne znane z innych kontekstów (por. Gow 2015). Możemy jednak powiedzieć też, że status „potomków Capanahua" jako „pozostałości po Capanahua" jest wyrazem lokalnej refleksji na temat kondycji ludzkiej – „skazującej" na rozmnażanie i przemijanie. Ilustruje bowiem szerszy problem granic transformacji rozpoznawanych przez mieszkańców wiosek w codziennym życiu czy historii[8].

2. Proces patologiczno-generacyjny

O rozumieniu procesów życiowych i generatywnych mówię jako o skutku transplantacji pozostałości po niszczonych w tych procesach bytach. Rozumienie dotyczy w równym stopniu zarówno potomków jako pozostałości przodków czy fragmentów ojca i matki w dziecku, jak i odmiennej wiedzy, myśli, woli lub głodu w osobach. Tak samo dotyczy duszy, cienia czy zdjęcia oddzielonego od oryginalnego bytu czy też częściowej podmiotowości właściciela istniejącej w jego produkcie lub wysłanniku (Santos-Granero 2009). Dla szerszego kontekstu etnograficznego warto tu zaznaczyć, że według antropologów pracujących z amazończykami twórczość, produkcja czy reprodukcja są funkcją niszczenia.

[8] Na temat potomków Capanahua, ich wyjaśnień dotyczących procesów generatywnych, pokrewieństwa oraz ich związku z historią „akulturacji" pisałem szerzej w: (Krokoszyński 2015, 2016). Podczas gdy tutaj skupiam się na samym procesie „generatywnym", ilustrowanym w pozycji „robaka" – w innym artykule podejmuję problem produkcji ciągle umniejszanych efektów takiego procesu (Krokoszyński w przygotowaniu).

Odbywa się ona kosztem innych bytów (Fausto 2012). W tej optyce życie utrzymuje się przez „konsumpcję" innych bytów. Oznacza to zjadanie, okradanie lub życie na koszt innych (np. przez otrzymywanie dóbr czy pożywienia). Takie rozumienie koresponduje z rozpoznawalnym dla mieszkańców zachodniej Amazonii założeniem ograniczonej dostępności zasobów życiowych, nierównomiernie rozłożonych w świecie postmitycznym[9]. Podobne założenia prowadzą do wizji życia jako vendetty odnawianej przez nabyte pozostałości innych istot.

Jak smutno zauważają potomkowie Capanahua, takie procesy są koniecznością w znanym im świecie postmitycznym, w którym życie jest równoważne z niepełnością i głodem. Ten wzór powiela się w funkcjach biologicznych i społecznych (jedzenie, seks, prokreacja, opieka, posiadanie, myślenie, nauka). W sposobach opowiadania i realizowania świata potomkowie Capanahua często powracają do obrazów zagnieżdżenia, zawierania albo osadzania części lub całych bytów w innych bytach. Takie obrazy wynikają z pochłaniania, bycia wchłanianym albo zapładniania-zakażania i bycia zapładnianym-zakażanym (przy pomocy „pozostałości")[10]. Istotną rolę odgrywają w tym kontekście powierzchnie oraz sposoby ich wytwarzania, wzmacniania, mające na celu ochronę przed penetracją lub kradzieżą. Istotne są też sposoby penetrowania służące „wprowadzaniu" (*meter*) do innych bytów lub „wyciąganiu" (*sacar*, *pedir*) od nich pożywienia, opieki czy wiedzy.

3. „Robaki" a wewnętrzne złożenie

Potomków Capanahua martwi możliwość zjedzenia, kradzieży czy zabójczych penetracji ze strony innych. Dotyczy to również, albo przede wszystkim, pasożytów: widocznych lub zagnieżdżonych „robaków", oraz ich zwyczajów żywieniowych i rozrodczych rozpoznawanych przez moich gospodarzy. Zaczynając od najbardziej dosłownego dla nas kontekstu, pasożyty spotykamy w wioskach na roślinach, którymi się żywią. Kłapiące szczypcami tłuste, zielone larwy, *gusanos* (wydające według mieszkańców dźwięk „tsk, tsk") budziły lęk u niektórych osób swoją żarłocznością (mimo że żywią się liśćmi roślin i nie są bezpośrednim zagrożeniem dla człowieka).

„Robaki" odżywiające się roślinami lub drzewami ilustrują ważny punkt relacyjny. Mała istota kontroluje tu („zawiera") większą od siebie, którą się opiekuje, czy którą (lub za sprawą której) się żywi. Insekty żyjące na określonych drzewach i żywiące się określonymi roślinami lub drzewami, np. korniki, w ujęciu antropomorfizującym drzewo (por. pkt 4), mogą zostać opisane jako *supiojo*, czyli „jego/jej pchły". Ale ich pozycja jest też opisywana jako „matka" (*madre de pona* – matka palmy *Dictyocaryum ptarianum*). Termin ten jest używany

[9] Por. idea „ograniczonego zasobu" (*limited stock*) w antropologii i jej amazonistyczna wersja (np.: Bloch, Parry 1982; Menget 1985; Chaumeil 1985; zob. też: Descola 2014: rozdz. 14).

[10] Dobrowolnie lub wbrew woli – *ʔaʔkin* w capanahua określa proces połykania oraz bycia penetrowanym – podczas seksu, na polowaniu czy na wojnie (zob. pkt 5).

wymiennie z „właścicielem" (*dueño; ʔiʔbu*). Rola *madre* odnosi się bardziej do czynności opieki czy przywództwa niż do płci. Można ją przypisać najmocniejszemu i najsprytniejszemu członkowi bandy przedstawionej w filmie sensacyjnym albo innemu opiekunowi czy przewodnikowi jakiejś grupy lub właścicielowi zwierząt. Takie „robaki" ilustrują obraz odwróconej relacji „władania/posiadania" jako „zawierania" (*mastery/ownership* – zob. pkt 4.5).

Inne lokalnie rozpoznawane *gusanos* to larwy zostawione przez komary lub muchy w skórze ludzi i zwierząt. Pora deszczowa (*invierno*) może być nawet określana „czasem robaków" (*tiempo de gusano*), ponieważ skóra zwierząt upolowanych w tym czasie w lesie jest pełna takich naskórnych pasożytów. Te same lub podobne larwy znajdują w bolesnych guzkach ludzie oraz wioskowe psy. Ich wydobycie odbywa się przy użyciu pasty z tytoniu (rosliny, która skądinąd stanowi również amazońskie narzędzie szamańskie). Według lokalnych teorii złożone w trudno dostępnym miejscu, np. w głębi ucha, mogą prowadzić do śmierci. W każdym przypadku obecność karmiących się „robaków" wiąże się z osłabieniem i chorobą. Nie ucieknie przed nimi nawet jaguar. Mówi się, że w czasach przodków emanujące „grzechy" zmarłych, czyli jedna z ich „dusz", były zmuszane (przez Boga albo trajektorię wyjątkowo „grzesznego" życia) przybierać ciało (dosłownie *poner camisa*, czyli „założyć koszulę") kanibalistycznych (*carnivoro,* dosł. „mięsożerca") jaguarów (*tigre*). Znajdywały się w skórach starych, wychudzonych jaguarów głodnych „ludzkiego" mięsa (tj. głównie zwierząt hodowanych i zjadanych przez ludzi) i pełnych *gusanos*. W lokalnym idiomie taki los zmarłego to dosłownie „robić jaguara" (*hacer tigre* lub *inuʔi*). Warto wspomnieć, że jaguar występuje tu w opowieściach jako groźna, ale komiczna postać, której głód zasłania rozsądek i wpędza w tarapaty. W jednej z opowieści zdesperowany z powodu głodu mityczny kanibal-jaguar zaczyna pożerać własne ciało, odkrawając i pochłaniając po kolei największe mięśnie na rękach i nogach. Rezultatem tej szaleńczej uczty są dzisiejsze pasożyty: komary ze swoimi chudymi „nóżkami" i niezaspokojonym głodem krwi.

Jeszcze inne *gusanos* żyją i rozwijają się na padlinie. Ale co ważne, robaki mieszkają też we wnętrzu żyjących ciał. Podczas jednej z rozmów Daniel, mieszkaniec wioski Limón Cocha, opowiedział mi o pasożycie układu pokarmowego:

> „Nasz robak" [*nuestroxaku*] to co innego [niż żołądek i kał]. [Na przykład] jesz jakiś owoc, on też go je. Pijesz *bushnan* [„wódka z trzciny cukrowej"], a on jej nie lubi – więc tam [w środku] cię gryzie. Wgryza się w twoje mięso [*carne*], w twoje *nami* [mięso]. I tam sobie siedzi. Wgryziony. Nie lubi pić mocnego alkoholu. *Bata* [dosł. „słodkie", tj. niesfermentowane piwo maniokowe], tak. Wtedy otwiera swoją paszczkę (*boquita*) i pije. Aż będzie grubiutki (*Daniel Huaninche Romaina, 20.12.2012*).

Mówiąc o „robaku" w sposób, w jaki mówi się o częściach osoby lub ciała ludzkiego (np. „nasze serce", „nasz język"), Daniel sugerował, że losem każdego

żyjącego człowieka jest posiadanie w swoich wnętrznościach „robaka”[11]. Innym razem byłem świadkiem rozmowy dwóch kobiet o przypadku choroby ich znajomej, która według relacji „prawie umierała”, wymiotując i oddając kał z krwią. Lekarze rozcięli jej brzuch i w wątrobie znaleźli „robaka” (*gusano*). Rozmówczynie uzgodniły między sobą, że podobno (*dice*) każdy człowiek ma takiego robaka. Problem powstaje tylko w sytuacji, kiedy ktoś za dużo pracuje i nie odżywia się dobrze. Wtedy „nasz robak” z konieczności zaczyna konsumować swojego nosiciela.

Te dwa przykłady ujmują ideę wewnętrznego złożenia lub „zagnieżdżenie” postaci „robaka” w innym bycie, porównywalne np. z ang. *nesting* jako figury myślowej (Povinelli 2011). Ta idea koresponduje z innym, powszechnie przyjmowanym założeniem, według którego w ciągu naszego życia, we wnętrzach ciał (albo w prowadzących przez wnętrza ciał przewodach pokarmowych), gromadzimy „brud” (*sucio*). Pewien znajomy znad rzeki Tapiche opowiedział mi, jak podczas wizji objawionej przez rośliny, które skonsumował, zobaczył, że jego ciało zawierało w sobie długie, ciągnące się nici podobne do ludzkich włosów. Leczący go czarownik wyjaśnił mu, że były to pozostałości po stosunkach seksualnych.

Inne określenia tego gromadzonego „brudu” – jako nadmiaru, pozostałości relacji czy pożywienia – to *saladera*, czyli dosłownie „zasolenie” (od słonych produktów i od kontaktów seksualnych). Z jednej strony, zgromadzone nieczystości pochodzą z solonego lub innego „intensywnego” (jako nadmiar właściwości) pożywienia. Są to również zwierzęta lub ryby, które mają „dużo krwi” lub „dużo tłuszczu”, intensywny smak lub zapach, ostre kły, pazury czy wyrostki itd. Są to nadmiary, które mogą zaszkodzić konsumującemu. Z drugiej strony, *saladera* pochodzi ze „słonych” pozostałości cielesnych wynikających z seksu.

Ponadto z wiedzy potocznej pochodzi stwierdzenie, że życie naturalnie prowadzi do nagromadzenia „grzechów”. *Pecado* (dosł. „grzech”; *ʔuʔcha* – dosł. „szkoda/krzywda”) jest w ujęciu potomków Capanahua namacalną jakością ulokowaną wewnątrz ciała. To pozostałość po czynie (lub myśli) skierowanym przeciwko innej osobie albo dokonanym wbrew jej woli. Znajduje się w osobie jako konsekwencja czynu – a więc „za sprawą” kogoś lub czegoś (jako przysłówek *kupi* lub *por*) albo jako „koszt”, „zemsta” czy „kara” (czyli *kupi* jako rzeczownik)[12]. Obciążającą pozostałość, *saladera* lub *pecado* należy rozumieć, za potomkami Capanahua, jako „zemstę” (*venganza*) albo „pamiątkę” (*recuerdo*) poszkodowanego. Warto zaznaczyć, że takie częściowo podmiotowe ślady ofiary są jednak szkodliwe dla nosiciela nie tyle przez swoje złe intencje, co przez sam fakt zagnieżdżenia lub „zazębienia” oraz przez swój naturalny głód dzielony ze wszystkimi istotami. Takie pozostałości gromadzą się w ciele osoby. Istnieje

[11] Jeśli chodzi o pasożyty przewodu pokarmowego, istnieje duże prawdopodobieństwo, że tak właśnie jest w tym regionie. Ujmując rzecz bardziej ogólnie, możemy pomyśleć o istniejących w ludzkim układzie pokarmowym bakteriach, które pomagają w trawieniu.

[12] Wskazuje na to znaczenie jego użycie w mitach i czarach oraz forma czasownikowa, *kupikin*, czyli „zwracać” lub „mścić” i *kupiʔakin*, dosł. „kupować,” czyli wkładać/tworzyć „zwrot” (Loos E., Loos B. 2003; zob. też: pkt 4 i 6).

podobno możliwość zrzucenia ciężaru grzechu na kogoś innego, np. umieszczenia go w ciele niewinnego dziecka, którego ciało jest jeszcze bez grzechu i bez soli. Ciężar i kara mogą uwidocznić się u człowieka jeszcze za jego życia, tak samo jak np. u psa („Co też zrobił, że Pan [Bóg] go tak pokarał?" – mówiła pani Llerme, wskazując na szczególnie chorego psa wioskowego). W każdym przypadku skumulowany ładunek pozostałości po oddziaływaniu z innymi zostaje uwolniony po śmierci jako wydostające się z ciała pozostałości: *yushin*, *tunchi* – ulotna pozostałość zmarłego, albo *demonio* – „demon" (zob. pkt 4.3). Właśnie takie „brudy" są nagromadzone w naturalnym ciągu życia, a spowodowane „szkodą", którą zmarły człowiek z konieczności wyrządzał innym (zob. pkt 2). Czasowa sprawczość tych wydobytych na zewnątrz pozostałości (szczególnie silna tuż po śmierci osoby) jest z założenia wroga ludziom. To z tego powodu śmierć starszej osoby budzi większe obawy żyjących ludzi niż śmierć młodej osoby lub „niewinnego" dziecka. Dotyczy to nawet bliskich zmarłego.

Pamiętajmy, że wskazując przykłady, śledzę jednocześnie operacje myślowe, które je tworzą. Takie nieuchronnie, można powiedzieć, „naturalnie" (jako skutek procesu życiowego) nabywane zanieczyszczenie jest jednym z przykładów wewnętrznego złożenia żyjącej osoby. Niezależnie od tego, czy mówimy o „grzechu", „robaku", „brudzie" czy „zasoleniu" jako o pozostałościach po innych bytach, podstawową informacją jest dla mnie właśnie ilustrowana dynamika refleksyjna: zagnieżdżenie pozostałości, skomplikowanie bytu. Na tak dzieloną przestrzeń refleksyjną wskazuje inna rozmowa z Danielem. Wyjaśniając akurat działanie lekarstwa przeczyszczającego, jakim może być potrawka z rozgotowanego niedojrzałego platana (*chapo*), Daniel wiąże pozycję „robaka" (larwę) – jako *microbio* („mikroba"[13]) – z „brudem":

> Sprawia, że wszystko wychodzi ze środka. Wszystko, co wypiłeś i zjadłeś – wyrzucasz (*botar*) z siebie. Twój brzuch zostaje czyściusieńki. Wyciąga wszystko, co jest brudnego w twoim żołądku. Wszyściutko, jako rozwolnienie. [ŁK: A skąd ten brud?] Połykamy go, kiedy łapiemy co popadnie i zjadamy coś, co leżało na wierzchu. A na tym siedzą wszystkie mikroby (*microbios*). To jest brud. I zostaje już w twoim żołądku. Albo pijesz brudną wodę. Ten brud zostaje w środku. (…) *Microbio* to to, co wchodzi przez nasze usta (…), jeżeli nie zakrywasz swojego jedzenia. Wiesz, że muchy lubią być tam, gdzie jest gówno. I jeżeli nie zakryjesz jedzenia, mucha przylatuje i składa tam mikroba. Przynosi go na swojej łapce. Tam składa *shinguito* (larwę). Takie jedzenie zje dziecko, bo mikroba się nie widzi.

[13] Jak pokazuje szerszy kontekst artykułu, wiele terminów „naukowych", tak jak inne koncepcje „metyskie", zostaje włączonych do życia wioskowego, nabiera sensu zgodnie z lokalnym sposobem wyjaśniania i wzbogacają go. Trudno jednak mówić o penetracji lokalnej kosmologii przez „zachodnią naukę", podobnie jak rozróżniać to, co jest „oryginalnie Capanahua" (z którego momentu historii, jeżeli już określimy, kim historycznie byli „Capanahua"?), od tego, co jest eurocentryczne, czy raczej wersją „Zachodu" w kulturze metyskiej, która jak dotąd pozostaje niezbadana etnograficznie. Propozycje „nauki" w tym kontekście można porównać do losu propozycji „religijnych" w analizach amerindiańskich konwersji (np. Fausto 2007; Vilaça, Wright 2009) i innych dziedzin „akulturacji" (por. np. Gow 2007). Dla najlepszej ilustracji zob. przykład „Jezusa" w pkt 6. Podobnie, „mikrob" jest tu wyjaśniany jako rodzaj „robaka", a nie odwrotnie.

> Ale tam jest. Myślisz, że ten kawałek [gotowanego słodkiego] manioku ładnie wygląda, ale na nim jest ten mikrob, którego przyniosła mucha (*Daniel Huaninche Romaina, 11.10.2012*).

Już na tym etapie artykułu postać „robaka" zaczyna dotyczyć szerszej logiki relacyjnej. Jawi się jako odbicie podobnych założeń z innych domen życia. Mówiąc ogólnie, komplikacjom idealnie statycznych granic między bytami, kategorii czy procesów jest przypisywana fundamentalna i poliwalentna przyczynowość. Przekraczanie granic bytów wywołuje bowiem nieidealny, niepełny lub skomplikowany stan. Produkcja nowego życia jest tutaj aspektem procesu odbierania lub osłabiania innego życia (pkt 2). Vendetta nie ogranicza się więc do starcia między oryginalnymi bytami. W tym sensie pochłaniany element staje się pozostałością, jest „pamiątką" (*recuerdo*) lub „zemstą" (*venganza*) niszczonego oryginału. Aspekt zarówno generacyjny, jak i patologiczny jest rezultatem stanu określanego jako „ferment", „niestrawność/odurzenie/nadmiar" lub „choroba", połączonych w języku capanahua określeniem *pa'e* – stanu wywołanego przez zinternalizowane cechy, podmiotowości, szczątkowe „sprawczości" (ang. *agency*[14]). Rezultaty procesu zależą od zmagających się sprawczości lub „woli" co najmniej trzech stron tego procesu, czyli oryginału, jego części i innego bytu zawierającego tę pozostałość.

4. Szamanizm: topologiczne komplikacje refleksji

Podążając dalej rozszerzającym się tropem „robaka", docieramy do wymiaru, w którym nie tylko sama figura, lecz także procesy stanowiące o jej pozycji częściowo sprawczej/podmiotowej pozostałości odgrywają decydującą rolę. Tym wymiarem jest szamanizm. Lokalne wyrażenie określające praktyki szamańskie to *brujería*, czyli „czary"[15]. Refleksja na temat relacji ustanawianych w czarach jest istotna dla artykułu nie tylko dlatego, że posługuje się m.in. figurą „robaka". Czary stanowią dla „zwykłych" ludzi[16] realne, choć niewidzialne i utajone, zagrożenie życia i zdrowia. Oznacza to, że poruszają wyobraźnię i prowokują teorie – refleksja na temat relacji rozwija się tu więc w szczególnie wyraziste

[14] Nawiązuję do idei sprawczości (*agency*) według Alfreda Gella (1998), która jest podstawą wielu dzisiejszych prób zrozumienia sprawczości w antropologii. Propozycja brytyjskiego antropologa polega na odnotowaniu sprawczości twórcy w jego wytworach – czyli działania poprzez wytwory. Jako „indeksy" są przypisywane twórcy przez odbiorców działania drogą piercowskiej abdukcji.

[15] Należy zachować ostrożność w porównywaniach. Podobnie jak hiszpańska nazwa *tigre* nie odnosi się do „tygrysa", lecz do jaguara, a *vaca* (dosł. „krowa", skrót od *sachavaca*, czyli „leśna krowa") oznacza tu tapira, „czary" określają lokalne zjawiska (por. przyp. 14).

[16] W moim doświadczeniu w regionie Loreto przekonania na ten temat – często skutek „odkrycia" realności takich relacji przez osoby wcześniej wątpiące – były udziałem zarówno osób o pochodzeniu Capanahua, jak i ich „bardziej" metyskich sąsiadów, mieszkańców stolicy prowincji, aż po właściciela hotelu, w którym się zatrzymywaliśmy z żoną w stolicy regionu Loreto – Iquitos (por. Bilhaut 1999; Dobkin de Rios 1992; Kamppinen 1989).

obrazy. Czerpie z kontekstów, które poznaliśmy, a jednocześnie nawiązuje do kontekstów, które przedstawię dalej.

Jeden z opisów działania czarów pochodzi od pani Llerme z wioski Limón Cocha nad Tapiche:

> Mówi się, że *brujo* zabija przy pomocy swojego *yachai*[17]. *Demonio* [należący/pochodzący od] *brujo* (…) pije krew [ofiary] (…). Po tym, jak już ktoś umrze na skutek *embrujar* (użycia czarów), spraszają się między sobą różni *brujos*. To jest ich dusze. (…) [Krew] stoi na stole. Tak jak my tutaj siedzimy [z kawą]. Tak o – a każdy ze swoim kubeczkiem pije krew, krew umarłego. To jest ich *presa* [dosł. „zdobycz", w lokalnym zastosowaniu: centralny, mięsny składnik posiłku]. Tak mówił mi mój tata (*Llerme Sachivo Ríos, 10.01.2013*).

Jest to opis równie wyraźny, co mylący. W powszechnym przedstawieniu relacji *brujería* rzeczywistym konsumentem ofiary jest nie tyle sam szaman, co jego *crías*, czyli „demony osobiste". Ale czy jest granica między nimi? W wyjaśnieniach pani Llerme to właśnie niejasność tożsamości konsumującego – jako czarownika lub jego „*demonios*/*crías*" – jest znamienna sama w sobie. Powierzchownie niejasność jawi się jako nieprecyzyjność wyjaśnień. Ale zauważmy, że „niedomknięcie" wiedzy odnosi się również do samego problemu naruszenia granic między bytami. Takie niedomknięcie niesie ważną informację etnograficzną i epistemologiczną, sugerując, jak mogę myśleć o pozycji „*crías*. Co więcej, na innym poziomie analitycznym to niedomknięcie uwypukla centralny element niepewności lub niejednoznaczności w rozumieniu, które przedstawia mi rozmówczyni[18]. Opisywane dalej przykłady stanowią więc nie tylko materiał etnograficzny na temat egzotycznej wiedzy „szamańskiej". Potoczne wyjaśnienia i spekulacje na temat *brujería* obrazują jednocześnie proces budowania wiedzy oraz niewiedzy, rodzaj codziennej refleksji. W takiej lokalnej refleksji stosunki składające się na *brujería* tworzą komplikacje, które można z pewnym (ograniczonym) pożytkiem określić jako „topologiczne"[19]. Traktuję je jako przykłady dynamiki myślowej opisującej

[17] *Yachai* pochodzi z języka quechua i oznacza wiedzę. W peruwiańskiej Amazonii to wiedza, przeźroczysta i połyskująca flegma lub pierwotni właściciele wiedzy (Rivas Ruiz 2011: 209; por. np. Gow 1994). Uzewnętrznia się jako substancja służąca do przetrzymywania przez szamana lotek-demonów. W proponowanej przez P. Cheumeila „pneumatycznej" wizji ciała i relacji układ pokarmowo-oddechowy szamana można porównać do „dmuchawki" przechowującej pociski (*virote*) otrzymane od innych bytów (np. Chaumeil 2001, 2004). Flegma jest tu zarówno substancją niwelującą trakcję (i ruch „relacji"), jak i ochroną ciała szamana przed zawieranymi demonami. Na Tapiche próby określenia *yachai* wahają się – i jednocześnie określają przenikalność granic – między wiedzą, szamańską flegmą a elementami wysyłanymi przez czarownika w postaci duchów lub magicznych lotek.

[18] Można powiedzieć, że odpowiadają one „niepewnościom" czy „kontrowersjom" na temat powiązań, które może zauważyć analityk społeczny, według Bruno Latoura (2010). O ile w przypadku francuskiego socjologa chodzi o powiązania możliwe do określenia przez analityka w oparciu o kategorie badanych jako „społeczne", o tyle tutaj chodzi o powiązania, oddzielenia czy właśnie o paradoksalne niedomknięcia, które ustanawiają relacje istnienia elementów na świecie („społecznych" lub nie) według samych aktorów.

[19] Mówię tu o komplikacjach „topologicznych" zgodnie z tym, jak matematyczny termin bywa używany przez antropologów do mówienia o zmiennych relacjach wnętrza i zewnętrza

procesy i pozycje „robaka", które wykraczają poza dziedzinę „czarów". Opisuję je przez statyczne, umiejscowione ujęcia, śledząc wielowymiarowe zazębienia bytów w kilku aspektach relacji szamańskiej: zagnieżdżeniu „robaka" wewnątrz ofiary (pkt 4.2); zagnieżdżeniu „robaka" w osobie szamana (pkt 4.3); zagnieżdżeniu szamana wobec dawcy jego umiejętności (pkt 4.4); oraz zagnieżdżeniu dawcy zdolności-wiedzy w osobie szamana (pkt 4.5).

4.1. Czego nie wiadomo na temat tajemnej wiedzy?

Czym jest *brujería*? Definiując ten wymiar opisowo, z lokalnej perspektywy, można powiedzieć, że *brujería* to pragmatyczna specjalizacja w tajemnej wiedzy czy zdolności dotyczącej wpływania na inne byty oraz na ciąg wydarzeń. Specjalista, *yubwe*, był definiowany przez poprzednie pokolenia Capanahua następująco: „mocny (intensywny) czarownik to ktoś, kto wie, jak leczyć i zabijać innych; jest wodzem duchów"[20]. W dzisiejszym użyciu lokalnego języka hiszpańskiego odpowiednikiem *yubwe* jest zarówno *brujo/a* („wiedźma" lub „czarownik"), jak i *curandero* („uzdrowiciel"), u których umiejętności leczenia i zabijania zwykle się łączą (pkt 4.1).

Przed zakończeniem badań nie poznałem osobiście żadnego zadeklarowanego *brujo* ani *curandero*. Przedstawione tu informacje stanowią więc część potocznej wiedzy ludzi, którzy sami nie uważają się za specjalistów – posiadają „tylko częściową" wiedzę na temat czarów. Wskazują oni specjalistów (choć „totalna" wiedza jest nieosiągalna nawet dla nich) zwykle spoza wioski . Bywają to konkretne osoby z pobliskich osad, którym przypisuje się tajemną lub jawną specjalizację. Nigdy nie jest dla nich do końca jasne, czy jakiś zadeklarowany lub praktykujący specjalista (większość to mężczyźni) potrafi tylko leczyć czy również zabijać. Zwykle on sam lub jego bliscy twierdzą otwarcie, że jest wyłącznie uzdrowicielem (*curandero*). Jednak im dalej od jego domu lub wioski, tym większe prawdopodobieństwo, że specjalista od leczenia zostanie oskarżony o zabijanie (co czyni go *brujo*). Poza tym najbardziej skuteczni *brujos* są często wskazywani jako ci, którzy mieszkają w odległych miejscach. Z perspektywy mieszkańców wiosek położonych daleko od głównych centrów społecznych

(por. Da Col 2013; na temat topologii w filozofii por. też: Zalamea 2010). Wbrew najbardziej oczywistemu rozumieniu relacji topologicznych chodzi tutaj nie tylko o kontynuację relacji po przekształceniach (dotyczących pozycji wnętrza i zewnętrza), lecz także o ich częściowy brak. Należy pamiętać o tym, że to właśnie częściowość jest tutaj istotą, czyli „robakiem" problemu. W kontekście zachodnio-amazońskich refleksji na temat relacji można też mówić o relacjach „mereologicznych" (Kamppinen 1989), a więc opisujących stosunek części do całości. W bieżącym kontekście należałoby jednak podkreślić, że fundamentalną rolę odgrywa tu nie tyle stosunek części do jednej całości, co transferencje części („pozostałości") między różnymi całościami i powodowana nimi strata lub nadmiar. Inaczej mówiąc, istota omawianej tu relacji wylewa się poza granice klasycznych kategorii rozumienia w stronę głębszych, metodologicznych lub ideologicznych (nowoczesnych) złóż problemu, które otwiera „robak" (zob. Konkluzje).

[20] *„Hihti yobe joni ta rahonti rehteti honanai qui, yoshiman hapo. Un brujo fuerte es alguien que sabe sanar y matar a otros; maneja a los espiritus"* (moje tłumaczenie).

„potężni" specjaliści mieszkają nad gęściej zaludnionymi brzegami Ukajali lub w stolicy prowincji (Requena). Z kolei z perspektywy mieszkańców Ukajali czy Requeny tacy wysoce skuteczni i niebezpieczni specjaliści zamieszkują odległe wioski (Chaumeil 1991).

Zdarza się, że w wiosce narastają podejrzenia wokół osoby, która sama uważa, że zna tylko podstawy leczenia (albo nawet wcale ich nie zna). Byłem świadkiem tego, że napięcie może dojść do punktu, w którym taka osoba zostaje oskarżona przed miejscowym funkcjonariuszem wymiaru sprawiedliwości o wywołanie w wiosce choroby, niepowodzenia lub śmierci. Według jednego ze sceptycznych mieszkańców o każde potknięcie w wiosce będzie oskarżony domniemany *brujo*. Nie ma bowiem wydarzeń bez „właściciela" lub sprawcy (zob. pkt 6). O powadze oskarżeń stanowi przykład człowieka z innej części peruwiańskiej Amazonii, którego poznałem osobiście. Twierdził, że dla dobra mieszkańców zastrzelił domniemanego *brujo*, którego porównał do „żmii" zatruwającej wioskę „złem" (i odbył wyrok we więzieniu). Inny natomiast opowiadał, że trzymając strzelbę, postawił swojemu oskarżonemu wujkowi ultimatum: „wyjazd albo kula". Niedawno (w 2015 r.) doszło do przypadku, w którym mój znajomy został oskarżony o czary. Był przetrzymywany w zamknięciu trzy dni bez wody i jedzenia, a zdołał uciec z wioski tylko dzięki potajemnej interwencji innych znajomych.

4.2. „Robak" wewnątrz ofiary

Brujería stanowi „ludzkie zło", a *mal de gente* jest synonim działania czarów. Czym jest to „zło" i na czym polega jego działanie? Zgodnie z powszechną lokalną teorią na temat tajemnej wiedzy do specjalistów zwraca się, aby zlecić im „sprawienie (komuś) szkody" (*hacerle daño*) albo „odesłanie" (*devolver*) wstrzelonego „zła" swoim utajonym bądź otwartym wrogom. Słowo „zemsta" (*venganza*) nie musi w tym kontekście odnosić się do szkody wyrządzonej bezpośrednio. Często wiąże się – jeżeli nie jest tożsame – z „zazdrością" (*envidia*). Z jednej strony, takie rozumienie osadza się na założeniu, że czyjaś własność lub powodzenie jest moją krzywdą – ponieważ nie przydarza się mi. Z drugiej strony, wiąże się z podstawowym aspektem życia: permanentnym stanem głodu, braku, nienasycenia, a więc potrzebą, pragnieniem. Jak często powtarzali moi rozmówcy – tylko zmarli „nie chcą niczego" (*no quieren nada*), czyli nie troszczą się o jedzenie, ubranie itd. W tym sensie czary są nieodłącznym elementem życia, podobnie jak wspomniany wcześniej „brud" czy „osad" relacyjny wywodzą się z przyrodzonego ludziom złożenia, wybrakowania albo „zła". Sprawcami „szkody" czy „zemsty" są więc, w najbardziej ogólnym założeniu, klienci *brujo* i pożerające ich braki („robaki").

Według lokalnych teorii bezpośrednie działanie *brujo* polega na akcie wdmuchiwania lub wstrzeliwania. Bezsłownym eufemizmem określającym praktykę szamańską jest gest dmuchania przez zwiniętą w „dmuchawkę" dłonią. *Brujo* poluje na ofiary np. za pomocą dmuchnięcia, oddechu, szeptanych formuł, wypowiadanych głośno klątw lub gróźb czy zastawionych niewidocznych pułapek

(*trampas*). Na skutek działania specjalisty, w klasycznej formie, dochodzi najczęściej do zagnieżdżenia elementu z jego arsenału wewnątrz ciała żyjącej ofiary. W innych przypadkach dochodzi do penetracji czasoprzestrzeni osoby, czyli „umiejscowienia" na drodze ofiary tragicznych okoliczności prowadzących do wypadku. To, co w rzeczywistości jest wstrzeliwane, stanowi przedmiot spekulacji i kontrowersji, które jednak lokują się w pewnej logice. Mogą przybrać postać kła, pazura, kolca, lotek z dmuchawki czy właśnie żarłocznego „robaka" – insekta, gada, larw itd. Zobaczymy później, że to one stanowią literalnie „wiedzę" czarownika (pkt 4.4). Wewnątrz ofiary można je więc rozumieć jako fermentujące, pożerające nadmiary „wiedzy" i „właściwości" czarownika.

W pierwszej, najbardziej klasycznej opcji działania „zła ludzi" wstrzelony w ciało ofiary element wywołuje chorobę, zakażenie. Najbardziej typowym objawem ingerencji czarami jest nagła, niespodziewana i intensywna choroba czy nieoczekiwana komplikacja pozornie niewinnego wypadku. Wymieniane symptomy to ból, spuchnięcie, osłabienie i bladość (*posheco*). Ostatecznym dowodem na działanie *mal de gente* jest pogorszenie stanu zdrowia na skutek aplikacji leków „aptecznych" (*medicina de botequín*). Prowadzi to do „skrzyżowania" lub „zderzenia" (*cruzar*, *chocar*) działających środków w ciele chorego – tym bardziej, że w loretańskiej praktyce medycznej za najbardziej skuteczne są uznawane leki wstrzykiwane (*ampollas*) – a więc fizycznie paralelne do działania czarów.

Działając jako *curandero* („uzdrowiciel"), specjalista próbuje usunąć z ciała ofiary takie skomplikowanie, czyli „pociski", wydobywając, oswajając lub przepędzając pozostałości z ciała ofiary. W przypadku diagnozy *mal de gente* (czyli rozpoznania śladu „strzelcy" i jego klientów) tego rodzaju pozostałości pochodzą od innych specjalistów w dziedzinie czarów. Narzędziami służącymi do ekstrakcji (tak jak do penetracji) są pieśni, modlitwy czy zaklęcia, umieszczone przez specjalistę w penetrujących pojemnikach. Takimi mobilnymi pojemnikami są substancje do picia, obmywania czy wcierania (np. wywary roślinne), mocne zapachy (specjalistyczne wody perfumowane), parzące pokrzywy czy dym tytoniowy (wcierany, „wdmuchiwany" w chore miejsca).

Druga oddzielona przeze mnie, a nierozróżniona lokalnie opcja działania czarami dotyczy ingerencji *brujería* w czasoprzestrzeń. *Brujo* powoduje tragiczne wypadki. Kreatywność przypisywana mu w lokalnych wyjaśnieniach nie ma granic. Zróżnicowanie tej twórczości jest wprost proporcjonalne do wypadków losowych, które mogą się zdarzyć w lokalnych warunkach. Chodzi tu jednak przede wszystkim o takie wypadki, które polegają na penetracji skóry, ciała, domu, łodzi, ścieżki itd. Ponadto są to wydarzenia prowadzące do śmierci, choroby, upośledzenia czy innych problemów. Poszczególne przypadki to ukąszenie przez jadowitego węża, wbicie drzazgi, powodujące zakażenie ugryzienie przez pekari podczas polowania czy wiór w oku, przewracające się na ścieżkę drzewo, gałąź w wodzie, która przebija dno łodzi, kradzież własności itd. W takich przypadkach pada diagnoza, czasami podparta ekspertyzą innego specjalisty, a czasami i bez niej: *„le han hecho…"* („sprawili komuś…"). Najbardziej ogólnym dopowiedzeniem tego zdania jest *daño*, czyli „krzywda, szkoda". Ale może to być

też konstrukcja gramatyczna popularna w lokalnym języku hiszpańskim, która wystawia sprawczość poza osobę czy rzecz dotkniętą działaniem, np. *hacerle perder* („sprawić, że ktoś coś stracił/zabłądził") czy „*hacerle sumir su bote*" („sprawić, że utonęła czyjaś łódź").

4.3. „Robak" wewnątrz ***brujo***

Ale co, poza samym wątkiem „robaka", czyni te wyjaśnienia „sprawiania" ilustracją dynamiki relacyjnej? Są to, jak znowu podkreślam, założenia i sposoby wyjaśniania relacji i procesów, czyli procesualna logika związana z pozycją „robaka".

Po pierwsze, ważne miejsce w wyjaśnianiu *brujería* zajmuje idiom pożerania. W najbardziej ogólnym ujęciu konsumującym jest *brujo*. Sytuuje to czarownika w kategorii bytów, które *nos comen* („tych, które nas zjadają"). W kontekście etnografii amazońskiej warto przytoczyć tutaj opis pewnej sytuacji. Może się wydawać, że obraz zarysowany wcześniej przez panią Llerme (pkt 4) koresponduje z wyobrażeniem chłeptania krwi ofiary przez paradygmatycznego amazonistycznego jaguara. Według teorii perspektywizmu jaguar postrzegający się jako człowiek doświadcza krwi ofiary jako piwa maniokowego, czyli codziennego napitku (np. Viveiros de Castro 2012). Podobnie można by powiedzieć, że na swoim przyjęciu czarownicy piją krew z kubeczków, delektując się nią tak, jak ja i pani Llerme delektowaliśmy się kawą rozpuszczalną. Jednak obraz uczty czarowników jest nietypowy, ponieważ opisuje tylko moment kulminacyjny śmiertelnej relacji. W większości takich wyjaśnień drapieżnictwo czarownika prowadzi nie tyle do pożarcia w stylu jaguara, co głównie do konsumpcji o wzorze „pasożytniczym". Zagnieżdżając się przez swoje pociski w innym ciele, *brujo* wywołuje przede wszystkim chorobę, nie zawsze powoduje nagłą śmierć i konsumpcję. Choroba jest tu skutkiem spożywania żyjącej ofiary od wewnątrz. Często nie prowadzi też bezpośrednio do śmierci, ale pozostawia trwały „uszczerbek" na zdrowiu ofiary (np. utrata oka, ręki itp.).

Po drugie, przykład wskazany przez panią Llerme (pkt 4) prowokuje do zadania następującego pytania: kto jest tu pożerającym? Zachwianie pani Llerme w określeniu tożsamości konsumentów ofiary („czarowników" lub ich „dusz") jest znamienne. Wolę *brujo* czynią na odległość przedmioty czy istoty. O ile sprawcą umieszczenia skomplikowania w innych mogą być ludzkie zło, klienci lub sam czarownik, o tyle faktyczną pracę konsumpcji wykonuje to, co do tej pory poznaliśmy jako „pociski" wystrzelone przez czarownika. Są one jednak dalekie od bycia tylko wykonawcami woli *brujo*. Są to jego żywi i sprawczy „pomocnicy" (*crías*, *demonios*, *yushin*). W lokalnych wyjaśnieniach *brujería* między czarownikiem, który przeszedł pomyślnie proces „nauki", a jego patogenicznymi (lub leczącymi) wysłannikami istnieje wyraźne „zazębienie" albo niejasność granic tożsamości i sprawczości. Zagnieżdżające się głodne „robaki" są bowiem problemem egzystencjalnym nie tylko dla ofiary i dla zlecających krzywdę zawistnych klientów czarownika. Są również centralnym, wewnętrznym problemem samego

czarownika, który przechowuje pociski wewnątrz własnego ciała. Są to zagnieżdżone w nim żywe, a więc głodne i obdarzone wolą istoty – częściowe podmiotowości (ang. *subjectivities*) czy sprawczości (ang. *agencies*). Ich sprawczość obserwujemy w przelocie, kiedy zostają wypuszczone na zewnątrz w celu konsumpcji ofiary – są zdolne do penetracji i działania w odległości od swojego „oryginału". Ale ich głód i nieokiełznana wola uwidaczniają się, kiedy z głodu zwracają się przeciwko swojemu pojemnikowi (zob. dalej).

O ile *brujo* jest „wodzem (właścicielem) duchów", o tyle one same zajmują wobec niego pozycję wymagających podopiecznych. Ich istnienie jest obustronnie uzależnione od siebie. *Brujo* pasożytuje na ich głodzie, a one pasożytują na *brujo* i jego ofiarach. Jeżeli czarownik nie dostarczy pożywienia swoim „pomocnikom" lub nie spełni ich morderczych (łowieckich) pragnień, to jego własne życie, a na pewno jego „wiedza" będą zagrożone. W najlepszym przypadku jego własne ciało może może zostać opuszczone przez *crías* (a wiedza „zapomniana"), a w najgorszym – stać się pożywieniem „wychowanków". Z tego powodu nie jest jasne, czy pasożytniczo-kanibalistyczna lub lecznicza sprawczość *demonios* „należy" do samego *brujo* czy do podopiecznych, dla których sam szaman staje się narzędziem lub wehikułem, czyli częściowym wykonawcą ich woli. To te częściowo niezależne istoty, żyjące we wnętrzu ciała szamana, zamienione w oręż i wstrzeliwane do ciała ofiary podczas ataku, odżywiają się ludzką krwią-duszą. Ich głód staje się głodem *brujo.* A więc *crías* są jednocześnie pomocnikami zależnymi od swojego wehikułu, którym jest ciało *brujo*, ale też jego opętaniem[21].

Powoli przesuwamy optykę. Z „robaka" wewnątrz ofiary ludzki czarownik staje się ofiarą, czyli „właścicielem/własnością" robaków. Czym jest żywy „robak" w szamanie? Może być lokalnie opisany jako wiedza, flegma, lotki, ale też jako *cría/demonio*, *yushin*. Hiszpańskie *demonio* („demony") lub *cría* („wychowankowie"[22]) mają w capanahua swoje odpowiedniki: *yushin* (dosł. cień; również „dusza" lub „odbicie") lub *ʔinabu* (pracownicy, niewolnicy, adoptowane osoby i zwierzęta, zięciowie). Wobec swoich *ʔinabu*/*crías* czarownik jest *ʔiʔbu*, *dueño* („właścicielem/władcą/rodzicem"). Ale tacy kandydaci na odpowiedniki judeochrześcijańskich

[21] Chodzi o opętanie podobne do tego, którym Bobby (w serialu *Twin Peaks*) przybywający z niewidzialnego dla ludzi świata zagnieżdża się w ciele i sprawczości Lelanda Palmera, ojca Laury. Bobby jest jednocześnie zależny od przyzwolenia osoby na jego obecność i od jej ludzkiego ciała. Dopiero wtedy osoba staje się wehikułem pozwalającym realizować jego potrzeby. Należy jednak zaznaczyć, że tym, co tutaj stanowi o szkodliwości *crías* dla ludzi, nie jest absolutne zło jako chęć krzywdy i odżywianie strachem, jak to ma miejsce w przypadku Bobby'ego (jako emanacji osobowej Czarnego Pokoju). Szkodliwość („zło") jest „po prostu" naturalną dla życia funkcją głodu (zawiści) *crías*, połączoną z nadmiarem wewnętrznej intensywności pozostałej z ich pochodzenia – czyli z mocnego zapachu, twardości, napęcznienia lub kolczastości drzewa, z którego pochodzą.

[22] Od czasownika *críar* –„wychowywać". W lokalnym użyciu termin odwołuje się do ochrony lub goszczenia i karmienia bardziej niż formowania moralnego, które przychodzi głównie z przywiązaniem wynikającym z relacji opieki. Proces dotyczy oswojonych zwierząt, potomstwa zwierząt lub sadzonek roślin, adoptowanych dzieci, ale też właśnie *pets*, czyli „wychowywanych" familiariuszy, demonów osobistych. Potomkowie mogą też *críar* swoich rodziców lub dziadków, którzy osiągają stan zniedołężnienia.

„dusz/duchów" jako niesubstancjalnych aspektów lub emanacji osoby wymagają oddzielnej analizy[23]. Zaznaczę tu tylko, że rozumienie *yushin*/*demonio* zasadza się nie tyle na relacji substancjalności do nie-substancjalności, co na oddzieleniu-ciągłości między całością i częścią albo wnętrzem i zewnętrzem. *Yushin* wobec bytu jest tym, czym jest mrówka w stosunku do swojego mrowia i mrowiska (czyli swojego „właściciela/matki"), albo tym, co penetrujący, trujący zapach jest wobec swojego źródła. Znaczy to, że przeciwstawienia „ciała" i „duszy", „materialności" i „niematerialności" czy „natury" i „kultury" są bezradne wobec *yushin* – nawet w popularnych symetrycznych odwróceniach kategorii nowoczesnych (por. Viveiros de Castro 2001). Witalny (oraz patogeniczny) element czyjegoś ciała (np. krew) będzie miał potencjalnie charakter *demonio*, czyli „duszy". Jeśli zostanie wydobyty poza nie lub umieszczony w innym ciele lub czasoprzestrzeni, zacznie „fermentować" i generować nową jakość. Taki element na zewnątrz właściciela można rozumieć jako jego „pozostałości", a wewnątrz właściciela lub ofiary jako „nadmiary". Innymi słowy, jest to pozycja, którą w poprzednich kontekstach zacząłem określać jako „robaka". Otwartość lub niedomknięcie kategorii przyczynia się do tego, że sprawczość elementów w pozycji „robaka" polega na zdolności do przesmykiwania się, penetrowania granic ciał i kategorii. Przyczynia się również do wielowymiarowych odwróceń w przypisywaniu roli działającego i odbiorcy oraz „władcy" i „własności" (a także krewnego i obcego, jak zobaczymy w pkt 5).

Zamiast rozróżniać naturę i kulturę/społeczeństwo, byłoby produktywniej ujmować konstrukcję „duchów" w terminach topologicznych i mereologicznych (zob. przyp. 21). Można też myśleć o nich w kategoriach projektowanej sprawczości Gella. Jednak w obu przypadkach jest istotne uwzględnienie powszechnego i fundamentalnego pierwiastka niedomknięcia, które jest pomijane w dyskusjach o „władczości" czy sprawczości amazońskiej[24]. W procesie projektowania czy ekstrakcji dochodzi w tutejszym kontekście z jednej strony do umniejszenia podmiotowości właściciela, a z drugiej strony – do podjęcia przez oderwane elementy własnej, umniejszonej podmiotowości, niekoniecznie zgodnej ani tożsamej z ich podmiotem czy z przedmiotem działania. Na ich sprawczość składa się wola *brujo* oraz ich własny głód (jako wola). *Crías* nie są „projektowane" jako tożsame z czarownikiem indeksy jego sprawczości. Z założenia są one tylko jego problematyczną częścią, a po wystrzeleniu – na dodatek wydobytą poza niego i umieszczoną w przedmiocie działania jako problematyczne złożenie. Jak kłopotliwy „robak", omawiane tu relacje między takimi przeszczepianymi częściami, ich wysłannikami (pkt 4.1), nowymi nosicielami (pkt 4.2) oraz oryginalnymi źródłami (pkt 4.4–5) zagnieżdżają niedomknięcie i skomplikowanie w centrum konwencjonalnych kategorii. Sprawczość przemieszcza się tu i jednocześnie umniejsza

[23] Dyskusję na temat tego, w jaki sposób formułowana jest idea *yushin*, *demonio* lub potomstwa jako nadmiaru wewnątrz, lub pozostałość na zewnątrz rozwijam w: (Krokoszyński 2016, rozdz. 2).

[24] W kontekście amazońskim rozumienie sprawczości Gella zostało zastosowane np. przez H. Walkera (2012). Problem inherentnej częściowości wymaga ważnej modyfikacji w kontekście lokalnym lub w sposobie formułowania sprawczości.

w miarę, jak wytwarzają się nowe głody i wole (podmiotowości) wyprodukowane w procesie transfuzji. Jest też „obosiecznym mieczem", ponieważ jest z definicji odwracalna.

Ostatecznie problem obecności „robaków" odwołuje nas do lokalnie wyrażanych możliwości kontroli i dominacji czy dynamik władzy, które są tu tożsame z ideą posiadania, własności i właścicieli. W antropologii amazonistycznej ambiwalencja procesu wywoływanego pozycją „robaka" współbrzmi z analitycznym konstruktem „oswajającej drapieżności" (*familiarizing predation*), który służy do wskazywania podobnych dynamik w innych społeczeństwach amazońskich, np. w kontekście relacji między szamanem i jego „oswojonymi zwierzętami" (ang. *pets* – czyli oswojone istoty – familiariusze lub osobiste demony), między zabójcą i duszą jego ofiary itd. Istota takiej relacji dotyczy wymieszania stosunku przemocy i oswajania wobec schwytanych istot i ustanawiania z nimi twórczej (reproduktywnej) relacji. Podmiotowość takiej przywłaszczonej (lub „pożartej") części musi zostać okiełznana przez szamana, ale nie całkowicie zniesiona, bo należy zachować jej produktywny (i niebezpieczny) potencjał (Fausto 2006) – czyli to, co określam jako „niedomknięcie". Ponadto pozycja „robaka" odbija również analizę relacji zawierania jako „właściciel" lub „władca" (ang. o*wner*, *master*) (np. Fausto 2008; Brightman et al. 2016; por. pkt 7.5). W ostatecznym rozrachunku nie jest tu jasne, kto w tej relacji jest „właścicielem", a kto „własnością" – czyli w lokalnym wydaniu, kto jest „zawarty" lub „objęty" przez kogo.

4.4. „Robak" w drzewie

Idźmy dalej w głąb zawierających się pozycji, do najpotężniejszego w lokalnych terminach źródła niepewności w rozpoznawaniu sprawczości. Zacznijmy od tego, że żyjące w drzewie larwy lub insekty napełniają się substancją drzewa. W innych przypadkach loretańczycy (a z nimi potomkowie Capanahua) mówią o tym, że jadalne larwy *suri*, żyjące na palmie *aguaje*, są „praktycznie *aguaje*", ponieważ odżywiają się tylko substancją swojego gospodarza. Są jego *crías*, *bakebu* („potomkami"). Podobnie jest z innymi pasożytami żyjącymi w mniejszej lub większej symbiozie ze swoimi nosicielami. Babcia naszego znajomego uważała za „przyprawę" suszonego mięsa larwy, które się w nim mrowiły. W podobnym rozumowaniu mięso ryb jest „samą wodą". Jesteśmy tym, w czym żyjemy, i tym, co jemy.

Oryginalnym źródłem, trzonem wiedzy szamańskiej są w przeważającej mierze leśne drzewa (*palos*) czy rośliny (*vegetales*). Inaczej mówiąc, są to „właściciele drzew" (*dueños de palos*). To właśnie tacy „właściciele" – jako personifikacja drzewa, mrowia lub wspólnego „pochodzenia" drzew o tym samym gatunku – są oryginalnymi *brujos*. Uznaje się, że większość drzew ma swoich „właścicieli" i jest czarownikami. Mówiąc o takich drzewach, potomkowie Capanahua wskazują na ich utrudnioną penetrowalność lub „twardość" (por. Balée, Badie 2016), połączoną ze zdolnością do penetrowania innych bytów swoim zapachem, kolcami,

twardością, trucizną – cechą-wiedzą, do której aspirują *brujos* (a kiedyś i inni „wojownicy").

Podążając tropem tej refleksji, można powiedzieć, że chociaż drzewo nie może zostać spenetrowane przez równego sobie przeciwnika, ulega pasożytom, które się nim odżywiają. Taką też strategię „pasożytniczą" wobec drzew przyjmują kandydaci na czarowników. W lokalnym idiomie proces „nauki" (*aprender*) czarów to *tomar palos* („picie drzew"). Inaczej mówiąc, „nauka" polega na pochłanianiu części „właściciela" w podobny sposób, jak *crías* karmią się ofiarami dostarczonymi przez *brujo* albo jak larwy odżywiają się drzewem. Podczas „nauki" kandydat może też połykać larwy, które pojawiają się w otworach wyciętych w drzewie[25]. Chodzi tutaj o witalne (potencjalnie trujące) części drzewa, czyli żywicę (jako „krwi", *sangre*, *himi*) albo proszki i wywary z innych części drzewa. Tej konsumpcji towarzyszy komunikacja we śnie z „właścicielem drzewa" i podyktowana przez nią/niego odpowiednia „dieta". Czyszcząc się z codziennego brudu relacyjnego (pkt 3) przez bezsolną „dietę" (*dieta*), kandydat kontynuuję „naukę" jako konsumpcję.

W ten sam sposób, jak larwy i insekty odżywiające się drzewem, *brujo* przepełnia się substancją drzewa. W miarę jak „pije drzewo", trzon, z którego wydobywa witalne substancje, może wyschnąć i obumrzeć. W tym procesie krew *brujo* miesza się z krwią drzewa. Tym samym wiedza czy właściwości drzewa przechodzą na czarownika. To one stają się „jego" (przenośną) sprawczością, czyli jego *demonios*. Doświadczony, wysoce wyspecjalizowany czarownik staje się *puro demonio* (samym „demonem", czyli innością, nadmiarem), a jego ciało jest „twarde jak żelazo" (a więc niepenetrowalne i niezwyciężone). Zewnętrznym śladem tej wewnętrznej transfuzji są np. źrenice „czerwone jak (nasiona) *wairuro*". Fakt, że ludzki czarownik został „wykarmiony" krwią drzewa i jak larwa żyjąca na drzewie nosi w sobie dostatecznie dużo jej pozostałości, sprawia, że „ten, kto posiada dużą wiedzę na temat czarów, jest nazywany «potomkiem czarownika»"[26] (Loos E., Loos B. 2003: 398).

Niektórzy sugerują, że arsenał czarownika pomniejsza się z praktyką i musi być uzupełniany. Między specjalistami istnieje również „wojna" – jako ang. *warfare* (por. Bulinski, Kairski 2006), o ograniczone zasoby oryginalnej „wiedzy" rozrzuconej pomiędzy ludźmi (por. przyp. 2). Mówi się o wzajemnym „próbowaniu się" (*probar*), czyli potyczkach *brujos* na odległość, mających na celu sprawdzenie, kto „wie więcej" (*sabe más*) i jest przez to twardszy, mniej penetrowalny. Pokonany czarownik może stracić całą swoją wiedzę, a często i życie. Jego „wiedza" szamańska zostaje wchłonięta przez innych *brujos*, poszerzając ich arsenał. W przypadku nakłonienia innego, ludzkiego specjalisty do przekazania wiedzy, dawca staje się *maestro* („nauczycielem"). Wydobywając z gardła część (lub całość) swojego

[25] Ponieważ zwykle zakłada się, że kandydat otrzymuje możliwość wyboru wiedzy – „do leczenia" (*para curar*) i „do zabijania" (*para matar*) albo „do dobrego" (*para bueno*) lub „do złego" (*para malo*) – może dokonać wyboru między kolorami larw, które znajduje w trzonie drzewa.

[26] *Yobeti hihti honanai joni ta yobe baque hihquiqui*; *Uno que conoce mucho de hechiceria se llama curandero.*

nadmiaru (w postaci *yachai*, szamańskiej flegmy, lub – nad rzeką Tapiche – pocisków), „nauczyciel" przekazuje znajomość „techniki" szamańskiej (substancji i pieśni lub formuł), którą połyka „uczeń".

Śledząc jednak lokalne uwagi na temat przekazu czy konsumpcji, można powiedzieć, że dobrowolność takiego procesu jest zawsze wątpliwa[27]. Sama prośba jest już rodzajem przemocy. Wskazuje na różnicę w zasobach właściciela i proszącego. Ustawia adresata w niewygodnej pozycji właściciela, który powinien dzielić się lub „otworzyć rękę" (*abrir su mano*), a nie skąpić (*mezquinar*). Przykładowo c*rías* wymuszają (*exigir*) u *brujo* pozyskiwanie ofiar, w których mogłyby zamieszkać i żywić się nimi. Podobnie mieszkańcy loretańskich miasteczek *exigen* budowę ulic, opiekę i pomoc swoich władz w każdej dziedzinie życia (co łączy się z ideą państwa opiekuńczego). Do wiedzy potocznej należy założenie, że każdy *exilón* („natręt", osoba powtarzająca czynność wymuszania, naprzykrzania się) w końcu osiągnie osłabienie granicy „skąpstwa" (a więc istnienia) tego, do kogo się zwraca, czyniąc go „właścicielem", czyli „ofiarą".

Działanie kandydata na czarownika jako „robaka" uwidacznia ważną modalność relacyjną. Znowu, jak przy *hacerle hacer* („zrobić, żeby ktoś zrobił") – mamy do czynienia z „przesuniętą" lub „rozrzuconą" sprawczością. Zastanówmy się, na czym opiera się podmiotowość otrzymującego pożywienie/zemstę. Polega ona na wymuszeniu czyjejś sprawczości wobec siebie. Jest podmiotowym umieszczeniem się w pozycji odbiorcy działania. Pozycja sieroty, otrzymującego lub ofiary prowadzi do otwarcia dla niej powierzchni „skąpstwa" i „nakarmienia/zapłodnienia" (zob. pkt 5). Taka pozycja charakteryzuje wyjściowe pozycje „robaka" zmuszającego drzewo do karmienia go. Strategia „sieroty" komplikuje kwestię „woli", podmiotowości czy sprawczości między stronami relacji. Dla skrótu moglibyśmy mówić o „podmiotowej ofierze"[28]. Byt zjadający, dający czy zapładniający jest „przedmiotem" akcji takiej „podmiotowej ofiary". Pozornie biernie, pokornie cierpiąc „zemstę" właściciela, kandydat inkorporuje jego właściwości i zyskuje na sile.

[27] *Querer* jako „pragnienie" (miłość czy głód) i „wola", które definiują istoty żywe, jest rozłożone, częściowe i zagnieżdżanie między bytami-ciałami. Loretańczycy często powtarzają, że ich serce pragnie, ich brzuch lub umysł nie chce czegoś przyjąć, albo głośno zastanawiają się, „dlaczegóż to (*porque quizás*) nie chcę ci nic dać (widocznie jestem *mala*, zła!)", albo „dlaczegóż to podjęłam taką decyzję".

[28] U innych amazończyków inicjacje polegają często na „dobrowolnym" wystawieniu się na ukąszenia mrówek, użądlenia os i szerszeni albo rany zadane zębami drapieżnych ryb itd. – jako nosicieli „trucizny", czyli „wiedzy" (por. przegląd Césard 2005). Podmiotowość i przedmiotowość w opisie działania staje się problematyczna również w propozycji M. Coursea (2010: 357) – w innym kontekście południowoamerykańskim. W przykładzie opisu sytuacji objęcia przez mgłę obejmowany zostaje ujęty gramatycznie zarówno jako obiekt, jak i podmiot działania. Ofiara jest jednocześnie obiektem stwierdzenia przechodniego i podmiotem stwierdzenia nieprzechodniego.

4.5. Drzewo w „robaku"

Jeżeli na tym etapie zaczynamy się gubić w tym, kto „ostatecznie" jest „robakiem", a kto „właścicielem", kto sprawcą, a kto odbiorcą – to zbliżamy się właśnie do rozrzuconych, wielowymiarowych punktów widzenia potomków Capanahua. Dotykamy tu niejasności granic między wysłannikami *brujo*, samym czarownikiem a dawcą jego „nadmiaru". Zakreślając koło, wracamy do refleksji nad tym, skąd się bierze i na czym polega podmiotowość/sprawczość *crías* wewnątrz ludzkiego *brujo*.

Należy jeszcze raz podkreślić, że wyjściowa dobrowolność albo sprawczość osoby stającej się właścicielem jest tu rzadkim luksusem przy nieustających żądaniach innych bytów ubiegających się o „pomoc", „ingerencję" czy „dary". Sama strategia *„gusano"* stawia nas przed faktem, że nasza sprawczość wobec niego jest wtórna, wymuszona przez *exigelones*. Rzadko stajemy się właścicielami z własnej woli. „Właścicielami" albo „rodzicami" „czynią nas" spojrzenia, zazdrość lub potrzeby innych bytów. W najlepszym razie możemy z nostalgiczną rezygnacją zaakceptować dokonany rozbiór jako nieuchronny fakt życia i jego rozpraszania (zob. pkt 6). Być może, tak jak dla historycznych Tupinambá (Carneiro da Cunha, Viveiros de Castro 1985), losem akceptowanym (a nawet pożądanym) jest znalezienie się przynajmniej jakąś częścią we wnętrzu innych – jeżeli niedosłownie w brzuchu „bogów" (Viveiros de Castro 1992), to wewnątrz żywych istot, jako opowiadane o zmarłym „historie" (Chaumeil 1992). Sens pozycji „podmiotowej ofiary" polega bowiem na tym, że w brzuchu czy posiadaniu innych osób nie kończy się historia konsumowanego bytu. Ma to swoje korzyści, z których czerpie czarownik, ale nosi też ładunek, który może go zniszczyć.

W generatywno-destrukcyjnej „niestrawności" lub „pozostałości" leży ciężkość pozycji robaka jako stratnego i rewersywnego punktu relacyjnego. Wiemy już, że oddzielone „robaki" (i krew, która je wypełnia), czyli *crías* czarownika, są oderwanymi, wydzielonymi częściami drzewa, czyli oryginalnego *brujo*. Są jego „dziećmi" lub „potomkami". Ich podmiotowość lub autentyczność jako fragmentów potężnego drzewa jest umniejszona, zminiaturyzowana wobec oryginału, tak jak dzieci są „tylko potomkami", kolejną, stratną miniaturą (por. pkt 1). Ale istotne jest tutaj to, że nawet drobne pozostałości trzonu nadal odgrywają ważną rolę w przyjmującym je bycie (tak jak krew obcych w Capanahua i krew Capanahua w obcych). Jak sugerowałem wcześniej, nieodłączną cechą (domyślnie niedomkniętych, dotkniętych „relacją" kategorii) jest odwracalność. Dotyczy ona nie tyle równych sobie, symetrycznych pozycji, co pozycji gruntownie nierównych, asymetrycznych (o „strukturach" myśli amazońskich zob. Lévi-Strauss 1994, 2000). Otóż sam akt konsumpcji żywego bytu lub transfuzji odwraca pozycje –szaman, który był „robakiem", staje się kolejnym „właścicielem" pozostałości oryginalnego „właściciela" wiedzy.

„Niedomknięcie" czy strata kategorii po połknięciu wiąże się z faktem, że nie miniaturyzuje się tylko sam „oryginał" w postaci pozostałości. Powiela się, miniaturyzuje i odwraca również relacja, która to „niedomknięcie" stworzyła.

Zostając zmuszonym do bycia „właścicielem" dla „robaków", czyli przez własną ofiarę – byt wtórnie uzyskuje częściową podmiotowość i sprawczość, podobnie jak „podmiotowa ofiara" szamana („robaka"). Uszczerbek i szkoda wyprodukowane przez czarownika w drzewie jako „właścicielu-ofierze" podczas wchłaniania go stają się jego własnym udziałem. Jako następny „właściciel" szaman jest jednocześnie ofiarą „robaków": stanowią dla niego nie tylko narzędzie działania, lecz także śmiertelne zagrożenie. To właśnie w tym sensie, częściowo podmiotowy element jest „pamiątką" (*recuerdo*), „zemstą" (*venganza*) lub „karą" (*castigo*) oryginalnego właściciela. „Dar", który *exilón* (natręt) otrzymał od pierwszego „właściciela", staje się jego własnym ciężarem, jego *exilón*. Dla poprzedniego właściciela pożarcie jest też możliwością rozrodczą, podobnie jak drzewo „pozwala" na zjedzenie swoich owoców, ale dzięki temu będzie się rozmnażać poprzez nasiona roznoszone przez konsumentów. Z tej perspektywy pożarta pozostałość drzewa jest „tylko" nasieniem, a czarownik pojemnikiem i karmicielem pozostałości.

Mówiąc ogólniej, na podstawie tak rozumianych relacji czy „powiązań", poprzez „robaka", jako rewersyjny punkt relacyjny, dokonuje się stratne przepchnięcie/przedmuchanie „wewnętrza" (drzewa, szamana) na „inną stronę" (zob. pkt 6). Robak jest figurą przemieszczającą się przez „tuby" i „pojemniki" oraz pomiędzy nimi (Lévi-Strauss 1988; Chaumeil 2001). „Inna strona" okazuje się bowiem zawsze „wnętrzem" innego bytu, czasoprzestrzeni (np. szamana, ofiary czarów). To właśnie przenoszony element jest osią aktu odwrócenia (wywrócenia): „robak" (albo pozostałość oryginału) objęty i karmiony (*criado,* czyli „wychowywany") przez innego „właściciela".

Kto zatem ostatecznie „obejmuje" i kto „posiada" kogo, gdzie jest dno tej dynamiki? Pozostałości pierwszego, zewnętrznego władcy-ofiary stają się podwładnymi kolejnego właściciela, szamana. Ale są też kolejnym, wewnętrznym władcą swojego wehikułu, czyli szamana. W tej logice można powiedzieć, że *cría*, *ʔinabu* jest „kolejnym", pomniejszonym wariantem albo potencjalnym, chociaż zawsze już tylko „kolejnym" *dueño*, *ʔiʔbu*. Poprzedni właściciel okazuje się z tej perspektywy *a posteriori* również „podmiotową ofiarą", która replikuje wcześniejszy wzór, klątwę rozrodczo-konsumpcyjną. Nie możemy nigdy w świecie relacji pozwolić sobie na jednoznaczność kategorii albo uznać, że nie mamy do czynienia z kłamstwem (*mentira*, *engaño*) jako „powierzchownością" (*apariencias*) lub „twarzą" (*cara*), za którą kryją się podmiotowe „robaki" jako głody i pożądania.

O ile wspomniany wcześniej antropologiczny wątek „oswajającej drapieżności" porusza ambiwalencję i odwracalność takiej relacji, o tyle dualistyczna teoria Władców/Właścicieli nie pozwala na zbudowanie pełnego obrazu złożenia sytuacji „władzy/posiadania", w której zazębiają się *co najmniej* trzy podmioty. W procesie oderwania i zagnieżdżania lub sadzenia „robak" staje się „trzecim elementem", nową jakością lub sprawczością wobec dwóch oddziałujących bytów lub zwartych mrowi. Jeżeli do dualistycznego, klasycznie mereologicznego wzoru „właściciela" i „familiariuszy" dodamy wątek topologiczny z możliwością zakłóceń w transformacjach i problemem straty, znajdziemy się w polu relacji między trzema bytami: ludzkim czarownikiem, jego *crías* oraz oryginałem, z którego

zostały wydobyte. W tym przypadku topologicznym problemem „butelki Kleina"(por. Lévi-Strauss 1988; Gow 1999), w której istnieje idealna ciągłość powierzchni zewnętrznych i wewnętrznych, nie jest sama statyczna konstrukcja powierzchni. Chodzi tu o akty i procesy tworzące rozdzielenie i przenikalność między zewnętrznością i wewnętrznością. Trzeci penetrujący element jest rewersywny i oddzielny od dwóch poprzedzających.

5. Ciąża jako zakażenie

Przypominam, że w lokalnej dynamice pozostałość i nadmiar są zarówno życiodajne, jak i śmiercionośne. W każdym wypadku opisują proces generatywny (który zawsze implikuje jednocześnie destrukcję) i tworzenie „relacji". Nie dotyczy to wyłącznie sfery konstrukcji osoby i działania zagnieżdżonych bytów (które łatwo połączyć z insektami czy pasożytami) ani tylko tego, co dla nas jest „robakiem" substancji szamańskiej. Wątek *brujo* jako opiekuna swoich „dzieci/wychowanków/jeńców" (*crías*, *ʔinabu*) stanowi ważny moment „anomalnego" zazębienia logiki relacyjnej z nieoczekiwaną reprodukcją.

Mężczyźni, jako „sprawcy dzieci" *bakeanikaʔbu* (Loos E., Loos B. 2003: 68), za pomocą swoich „żądeł/dziobów" (*picos*), czyli penisów, zrzucają (*botar* – zrzucić lub *poner* – złożyć) we wnętrzu ciał kobiet robaka, larwę, mikroba, komórkę lub jajko (*gusano/xaku*, *shinguito*, *microbio*, *célula*, *huevo*). Sam akt seksualny jest określany za pomocą wyrażeń odwołujących się do przemocy. Czasownik *ʔaʔkin*, poza aktem seksualnym, opisuje połykanie pożywienia lub napoju, wypowiadanie słów, przekłuwanie, strzelanie, zabijanie oraz tworzenie („robienie"). W każdym przypadku są to czynności nawiązujące do eksterioryzacji/interioryzacji. Jak widzimy z dotychczasowego przeglądu, poszczególne zastosowania mogą być czymś więcej niż tylko przypadkami homonimii. Inne określenia, w tym hiszpańskie, poza prostym *hacer* lub *hacer relaciones* („robić" i „relacje") również mniej lub bardziej otwarcie zaznaczają paralelę między przemocą a stosunkiem seksualnym: *usar* (wykorzystać), *violar* (molestować), *chocar por ahí* (zderzać się „tam"). Kobiety są tu „tymi, w których składa się dzieci" (*ʔaʔki bakeatibu*), podobnie jak potomstwo w gniazdach, jak sugeruje określające rolę kobiet w prokreacji słowo *bakeatibu*: *bakeati* „gniazdo" z końcówką *-bu* l. mn. 3 os./suf. wskazującą formę nieokreśloną (Loos E., Loos B. 2003: 68).

Łożysko jest przy tym opisywane w sposób, który sugeruje połączenie układu rozrodczego z układem pokarmowym kobiety (jest to znowu obraz ciała jako „tuby"). *Tripa*, *puku* (ogólnie „flaki", szczególnie jelito) to terminy, które odnoszą się równocześnie do pępowiny (*umbliego*) i łożyska (*placenta*). Podobnie jest ze słowem *xama*, odpowiednikiem pępowiny-łożyska w języku capanahua, które wskazuje zarówno pępowinę, jak i łożysko, ale również podstawę „wyplatanego" z gliny garnka (pojemnika). Być może również ze względu na to trawienne powiązanie zakłada się, że płód zjada wewnątrz matki to, co ona sama spożywa. Zazębienie roli płodu i otwierającego paszczkę *gusano* z przytoczonego wcześniej

cytatu Daniela na temat pasożyta ustroju pokarmowego nie jest tu przypadkowe. Zarówno idea penetracji jako umieszczania oderwanego elementu jednej osoby w drugiej, jak i obraz zagnieżdżania wewnątrz ciała wskazują na konceptualną kontynuację sytuacji płodu i pasożyta oraz innych czynników przyczynowych (zob. pkt 6). Stąd rozumienie ciąży jako kary, zemsty lub choroby jest już bardzo łatwe. To połączenie rozpoznają otwarcie potomkowie Capanahua.

Po pierwsze, matka ponosi ofiarę (*sacrificio*), czyli koszt pracy lub cierpienia (*sufrimiento*)[29] związany z noszeniem i karmieniem płodu, a potem opiekowaniem się dzieckiem. Szczególnie konceptualizacja relacja matki i płodu jest wysoce ambiwalentna. Ciężarna musi zaspokajać potrzeby głodnej, wymagającej istoty, którą nosi w sobie (*exilón*). Tym, co powstrzymuje jej „robaka" od pożerania gospodarza, jest z jednej strony to, że głód płodu zostaje zaspokojony w odpowiedni sposób (zgodnie z powodowanymi przez płód nagłymi zachciankami, które czuje matka). Z drugiej strony, nosicielkę-właścicielkę chroni przed płodem łożysko, które, jak w innym, metaforycznym kontekście zawierania duchów przez szamana (chociaż nie odnotowując podobieństwa do rzeczywistej relacji ciąży), David Rodgers (2013) proponował rozumieć jako „filtr-pułapkę" służący do pochwytywania potencjalnie niebezpiecznych istot i izolowania ich od ciała zawierającego. Tak jak *cría* czarownika czy „robak" w naszych jelitach, płód grozi matce porzuceniem lub zwróceniem się przeciw ciału nosicielki. W tym ostatnim przypadku mówi się, że płód *pega*, czyli „bije" matkę, lub że jego/jej „krew" jest „mocniejsza" od „krwi" matki. Pokonana matka, tak jak ofiara *brujería* albo *brujo*, który nie chce zabijać, robi się słaba, blada i chuda, a ostatecznie może umrzeć.

O patogenicznym charakterze stanu ciąży świadczy dodatkowo zalecenie, żeby kobieta nie zbliżała się do osób chorych, szczególnie rannych. Uważa się, ze jej stan „zakażania" obcym elementem jest chorobą objawiającą się spuchnięciem. Brzuch kobiety zrównuje się w ten sposób ze „spuchniętymi" drzewami, dużymi zwierzętami (posiadającymi dużo „krwi") albo napompowanymi piłkami. Wszystkie one posiadają nadmiar (*demonio* lub *yushin*), którym mogą zarazić (*cutipar*) inne byty, powodując np. puchnięcie ran.

Kolejnym etapem tego rodzaju generacyjno-destruktywnego „spotkania" bytów lub „starcia" między nimi – ang. *encounter* (Rodgers 2013), jest poród. Kobieta – szczególnie wobec braku należytej opieki zdrowotnej – ryzykuje życie podczas samego porodu lub na skutek komplikacji okołoporodowych. Erikson (1986: 191) zauważył paralele między sposobami opisywania walki wojowników a sposobami opisu porodu w różnych częściach Ameryki Południowej i Środkowej. Wyniszczający charakter prokreacji wyraża się w lokalnym wyjaśnieniu, że kobieta, która wydała na świat i wychowała więcej potomstwa, jest „starsza" (tj. bardziej „wyniszczona") niż kobieta w tym samym wieku, która wydała na

[29] W Capanahua *tee* jako przymiotnik to „trudny", jako rzeczownik – „praca", a w czasownikowej formie *tee'akin*, *tee'iki* to „ocucić", czyli przywrócić kogoś do stanu „życia", a więc „pracy/trudu" (Loos E., Loos B. 2003).

świat mniej dzieci lub nie urodziła żadnego dziecka[30]. O zapłodnionej kobiecie potomkowie Capanahua mogą też powiedzieć, że jest *jodida* (wulgaryzm oznaczający pokonanie, usytuowanie w niekorzystnej sytuacji lub na straconej pozycji).

Kontynuacja tego procesu, czyli napięta relacja opieki (paralelna do opisanej wcześniej dynamiki „posiadania"), to rodzicielstwo, bo na tym etapie zaczyna coraz bardziej dotyczyć również ojca. W trakcie „wychowywania" (*críar*) dziecko domaga się (*exige*) uwagi i opieki niezależnie od tego, co robi matka. Mówi się więc o tym, że dziecko popełnia „grzech" (*pecado*, *ʔuʔcha*) przeciwko matce oraz wywołuje w niej irytację. Reakcja matki jest z kolei jej własnym „grzechem" przeciw dziecku w tym życiodajnym mikrokonflikcie. Widzimy więc, że prokreacja i ciąża są rozumiane przez potomków Capanahua w terminach podobnych do tych, które dotyczą zakażenia pasożytniczego i *brujería*. W równym stopniu odzwierciedlają dynamikę „robaka".

Zwracam tu tylko uwagę, że podstawowym pierwiastkiem relacyjnym jest rodzaj niezależnej od woli „krzywdy" wyrządzanej między osobami. Jest ona nieuniknioną funkcją niezbędnego dla podtrzymania życia wchłonięcia lub zawłaszczenia, prowadzącego do stanu, który stanowi jednocześnie oderwanie fragmentów lub pozostałości bytów oraz początek nowego, umniejszonego życia na gruncie pozostałości. Takie życie rozwija się domyślnie „pasożytniczo" wewnątrz innych istot lub ich kosztem.

Co znamienne, w obliczu opisanych procesów szamańskich (pkt 4) niektórzy antropolodzy odnajdują w języku „szamańskim" terminologię związaną z ciążą, łożyskiem, zapładniającymi penisami jako np. dmuchawkami (por. np. Lévi-Strauss 1988; Chaumeil 2000, 2001; Gow 1999; Karadimas 2003, 2008; Rodgers 2013). Rzadziej natomiast (jeżeli kiedykolwiek) odnotowuje się podobne paralele w odwrotną stronę – obrazowość szamańsko-wojenną w procesie reprodukcji biologicznej. Jak gdyby ciąża była modelem dla szamanizmu, ale nigdy odwrotnie. *Demonio*, jako podmiotowa (ambiwalentna) pozostałość po właścicielu drzewa (innego ciała) w ciele *brujo*, jest tyleż jego dzieckiem, co dziecko w ciele kobiety jest podmiotową (ambiwalentną) pozostałością po innym bycie. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku zajmuje pozycję „robaka". Na to zazębienie wskazują nie tylko wyjaśnienia dynamiki, lecz także sama terminologia ciąży. Znalezienie się w brzuchu innej osoby jako amazoński los (zob. pkt 4.5) osiąga się tu nie tylko kulinarnie (jak w szamanizmie czy na wojnie), lecz także seksualnie.

Takie zazębienia odciskają się na idei pokrewieństwa oraz pochodzenia jako „pozostałości". Zazębienie ciąży i „pasożytnictwa" jest zwiastunem tego, czym są „relacje pokrewieństwa" dla potomków Capanahua. W pracy doktorskiej argumentuję (Krokoszyński 2016: rozdz. 4), że drawidyjskie terminy

[30] Ambiwalentną relację matki z jej *cría* można porównać do teorii z boliwijskich Andów, opisanych przez T. Platta (2002). Obrazy insektów i szeroko rozpowszechnionej pasożytniczej logiki zapładniania w społeczeństwach amazońskich, andyjskich i gujańskich śledzi D. Karadimas, chociaż nie aplikuje swoich analiz do języków pokrewieństwa i dosłownej reprodukcji seksualnej (np. Karadimas 2003). Problem dotyczy również standardowych sposobów definiowania ciąży w kontekstach europocentrycznych (por. Sadedin 2014).

pokrewieństwa w języku capanahua można rozumieć właśnie przez obrazy zagnieżdżania i „zemsty". Wyprodukowane w tym kontekście powiązania między rodzicami, dziećmi i potomkami nie mogą zostać sprowadzone do naszego rozumienia pokrewieństwa, ale są tym, co potomkowie Capanahua określają jako „prawdziwe pokrewieństwo" (*familia legítima*) albo grupa potomków, *paisanos* („krajanie") czy *nuken kaibu* („nasze odszczepy"). Oznacza to, że potomstwo lub wychowankowie są pozostałością po rodzicach i przodkach. Potomkowie i inne produkty to „gałęzie" (*ramas*, *bakebu*), czyli pozostałości po oryginałach rozumianych jako „trzony" (lok. hisz. *sepa*, czyli trzon drzewa lub palmy; *yura*, czyli ciało czy zwarty trzon) albo jako „właściciele-twórcy" (*dueños*; *ibu*). Potomkowie lub produkty są rezultatem destruktywnych aktów „ofiary" ze strony przodków. Wola niszczenia i jednocześnie życia jest dyktowana wizją niedoskonałej, ukaranej mitycznie czasoprzestrzeni, w której żyjemy. Innymi słowy, rozumienie potomków odpowiada motywowi „robaka", jako pozycja osadzenia wewnątrz innych bytów lub czasoprzestrzeni, które decyduje o domyślnym niedomknięciu, niepełności czy „zazębieniu" kategorii (np. międzypokoleniowych).

6. „Robak" jako przyczynowość

Podobną dynamikę generatywną i destruktywną rozpoznaję w trzech wymiarach, które odsłaniają myślową dynamikę „robaka" jako konstrukcję przyczynowości: w etiologii chorób, zwiastunach czy wróżbach oraz opowieściach historyczno-mitycznych.

Patogeniczne elementy dostają się do ciała i wywołują chorobę. Poza tymi, które wstrzeliwuje czarownik (pkt 4.1; 4.2), czy tymi, które połykamy z jedzeniem (pkt 3), mogą one pochodzić od drzew, roślin, zwierząt czy innych ludzi, np. od ciężarnej (pkt 5). W podobny sposób jak *brujo* działają bowiem byty charakteryzujące się nadmiarem lub wyjątkowością (życie w nocy, ruchliwość, oddawanie rzadkiego kału). Dzięki swojej intensywności właściwości te mogą przeniknąć do innych bytów poprzez dotyk, mocny zapach czy konsumpcję. Mogą zarażać z powietrzem lub zapachem przyniesionym przez wiatr wiejący od strony cmentarza, z miast albo okolic, w których toczy się wojna. Zostawiają w ten sposób zakażającą pozostałość. To zjawisko określa się lokalnym czasownikiem *cutipar* (wpływać, powodować, mścić się). Szczególnie narażone na *cutipado* są dzieci, których ciała są jeszcze „miękkie", a więc przenikalne. Narzędziami służącymi do leczenia, czyli ekstrakcji, są – poza modlitwami, pieśniami, dymem tytoniowym i perfumowanymi wodami – odwrotności (*su contra*), np. dym z sierści lub liści zakażającej istoty/rośliny.

Pojawienie się *gusano* w moskitierze zwiastuje nieszczęście, chorobę, śmierć. Również inne insekty lub małe zwierzęta wchodzące do moskitiery stanowią zły omen (*malagüero*). Zakażaną lub penetrowaną przestrzenią może być każdy inny obszar lub pomieszczenie: zaczynając od pokoju, do którego wchodzi pies (szczególnie jeszcze bardziej wychudzony i chory niż pozostałe psy w Loreto),

a kończąc na polu wyciętym przez ludzi (*chacra*), na które wchodzi nietypowe dla tego miejsca zwierzę, np. małpa *choro* (wełniak). „Robak" jest tylko jednym z wyraźniejszych przejawów tego zatruwania-początków, sprawcą (albo oderwanym wysłannikiem sprawcy, np. *brujo*, czy zawistnych sąsiadów) wydarzenia rozumianego jako krzywda, nieszczęście. Taki akt penetracji jest złowieszczy, ponieważ zmienia bieg czasoprzestrzeni, w którą wchodzi. Oddziałuje jako *ejemplo* (przykład, precedens – ale również historia o nim). Podobnie zapowiedzią czegoś złego jest pies, który kopie dziurę przed domem albo wyje w nocy – *hace malagüero*, tzn., rozpoczyna akt kopania grobu albo zawodzenie żałobne (dlatego psa trzeba przepędzić). Przeważająca większość takich zwiastunów, również we śnie, prowadzi do śmierci, chorób lub wypadków – ingerencji w statyczny stan „normalny" (*normal*).

Wreszcie, na podobnych zasadach, opowieści mityczne oraz historyczne (*ejemplos, historias*) przedstawiają bieg wydarzeń prowadzących do ustanowienia zróżnicowania albo przypadłości nękających kondycję ludzką. Wyjaśnienie w tych opowieściach polega na wskazaniu podobnych aktów „poczęcia" jako „zasadzenia" pewnego stanu poprzez ustanowienie nowego, krzywdzącego „przykładu" (*ejemplo*) lub wiedzy. Taka ingerencja niszczy poprzednią, mityczną, idealną czasoprzestrzeń i jej warunki. Zróżnicowanie i przypadłości to „zemsta", „kara" czy „pamiątka" niszczonego oryginału.

Przykładem takiego *ejemplo* jako „pamiątki" jest menstruacja. Według opowieści przodków, czyli mitu, pochodzi ona od chłopaka, który comiesięcznym krwawieniem ukarał swoją siostrę (faktyczną lub klasyfikacyjną) oraz kobiety żyjące od wtedy na ziemi. Brat ukarał siostrę za to, że dziewczyna trwale naznaczyła jego twarz czarnym barwnikiem, ujawniając go jako tego, który zakradał się w nocy, aby odbyć z nią stosunek, kiedy spała (i próbował ją zapłodnić). Aby tego dokonać, tuż przed odejściem wypił wywar z *achiote* (gęsty i czerwony jak krew). Następnie, wspinając się po linie do nieba, chłopak wypuszczał z siebie krwawy wywar z *achiote* – plując lub pierdząc „krwią". W ten sposób pozostawił na opuszczanej ziemi *ejemplo*, czyli przykład tego, jak kobiety będą cierpiały menstruację. Podobnie dzisiejszy wzór prokreacji został zapoczątkowany w micie jako przypadłość. Biorąc przykład z małpy kapucynki czubatej (*tara shinu*, *mono negro*), ludzie nauczyli się seksu, i w ten sposób przyczynili się do przeniesienia roli pojemnika z zewnętrznego naczynia, do którego wcześniej kobiety gromadziły „mleko" mężczyzn, do wnętrza kobiecych ciał.

Znamienna dla perspektywy eurocentrycznej jest interpretacja niektórych wątków biblijnych według lokalnych wzorów „robaka". Dowiadujemy się bowiem, że ludzkie cierpienie i śmierć zostały zapoczątkowane przez Jezusa Chrystusa. Jest to kara tego dawnego „właściciela" ziemi za nieposłuszeństwo ludzi. Tak jak chłopak, który stał się księżycem, albo „skąpiec manioku" (*yuʾa yuashiti*, również *Díos*, *Jesús*, rzadko *Inca*), który pozostawił ludziom maniok jako dar powiązany z klątwą pracy itd. – chrześcijański „Zbawiciel" postanowił trwale ukarać ludzkość i dał przykład (*ejemplo*) cierpienia i śmierci. Stawiając się w roli podmiotowej ofiary, spowodował, że go torturowano, przybito do krzyża i zabito.

Taki los będzie odtąd częścią życia ludzi: „Zrobił przykład, żebyśmy my dzisiaj cierpieli za ten grzech (ludzi). Odpłaca za ten grzech śmiercią, tak mówi Pismo. Żebyśmy my, dzisiejsi potomkowie, ci, którzy przyszli potem – płacili za ten grzech" (Benigno Sachivo Ríos, Limón Cocha, Tapiche River, 23.11.2012)[31].

Wreszcie, w tym kontekście wracamy do dosłownego „robaka" jako istoty penetrującej powierzchnie między światami. Jest to opowieść o *xaku bake*, czyli „synu/potomku robaka". Jest to jednocześnie jedna z najbogatszych opowieści odziedziczonych przez potomków Capanahua. „Dziecko robaka" jest rezultatem potajemnych stosunków kobiety z gigantyczną glistą ziemną (*nuʾin* czy *quicamama*). Najpierw jest psotne i szkodliwe; stanowi zagrożenie dla wrogich mu, starszych członków rodziny, których zamienia w przydatne dla przyszłych pokoleń zwierzęta łowne (tapira, jelenia, małpy). Później przybiera postać „właściciela" – demiurga przemieniającego dawny świat, przynoszącego dary, ale też zróżnicowanie – np. lokalnych linii pochodzenia, rozdzielonych linii pochodzenia czy zwierząt. Jego najlepsze dary zostają zmarnowane przez członków rodziny, którzy przybierają wobec niego rolę zależnych „pasożytów". To przykład działania jednego z krewnych wbrew woli „właściciela", a więc „krzywda" mu wyrządzona skazuje ludzkość na nękające ją przypadłości, np. ciężką pracę przy wytwarzaniu narzędzi albo zimny i samotny stan kawalerski.

Tak, jak w przypadku „pokrewieństwa", dynamika „robaka" w przykładach *ejemplos* jako zepsucia obrazuje sposób, w jaki można w tym kontekście rozumieć początki istnienia i życie w dużo szerszym, egzystencjalnym wymiarze. Życie staje się tyle błogosławieństwem, co przekleństwem – synonimem życia od czasów mitycznych jest „cierpienie" i „praca" (*sufrrir, trabajar*), czyli sam ruch życia. Ta funkcja jest uzależniona od „pożądania/woli" (*querer*) – zarówno jako „miłości" czy „przywiązania", jak i „głodu" (*hambre*) czy „zazdrości" (*envidia*). Ruch relacyjny prowadzi do wymiany i zaburzenia granic między bytami, czyli *venganza* – jako zapłodnienia czy zabicia. Relacja nie jest u źródła ani pozytywna, ani negatywna. Prowadzi jednocześnie do zatrucia i do wywołania (innego) życia. Nie umniejsza to miłości, którą czują do siebie ludzie. Wskazuje tylko na inherentną właściwość, klątwę produkcji w świecie odbitym w wyjaśnianiach potomków Capanahua.

7. Podsumowanie: „robak" jako relacja

Znana nam tradycja europocentryczna sprzyja postulowaniu i podkreślaniu wyraźnych kategorii i substancjalnych granic. Sama myśl „modernistyczna" zachęca do rozróżniania, puryfikowania oraz ignorowania tego, że w tym procesie poznania stwarza ona kolejne problemy, wobec których jest niema (Latour 2011). Tym samym nie ułatwia refleksji nad problematyką niedomknięcia, ambiwalencji

[31] *Haciendo el ejemplo dice paque – nosotros suframos ya para el pecado. Élpaga del pecado dice pues la muerte: dice en la escritura. Paque nosotros los hijos que somos – ya, – – después ya… – paguemos ese pecado.*

czy wieloznaczności witalnej dla życia i komunikacji. Nie dotyczy to tylko wyjaśnień i „niejasności" proponowanych sobie nawzajem przez potomków Capanahua. Podobne niejasności stanowią źródło folkloru „nowoczesności" – są jak umykający cień, żeby nie powiedzieć – negowany lub ignorowany „robak". Czy zarysowany tutaj „robak" jest „biologią", „naturą" czy „kulturą" (por. Sahlins 2013)? Krewnym czy powinowatym? Podobieństwem czy różnicą? Drapieżnikiem czy ofiarą? Władcą czy familiariuszem? Rozwiązaniem problemów czy przyczyną problemów? Obecnością czy jej brakiem? Sprawczością czy biernością?

7.1. Relacja

Wywodząc z przykładów „robaka" lokalną ideę „relacji", po pierwsze, można powiedzieć, że „relacja" nigdy nie jest do końca dobrowolna, zawsze zakłada pierwiastek przymusu. Szamańskie wymiary dobrze go ilustrują, podobnie jak i ograniczoną, częściową wolę. Po drugie, relacja nie stanowi o podobieństwie. Jej ustanowienie polega na powiązaniu, ale nie musi oznaczać jedności i podobieństwa. Tym samym żadna „relacja" nie prowadzi do niwelacji różnicy czy połączenia w jedności, którą zniszczył sam proces jej produkowania.

Tym, co produkuje różnice, są procesy generacyjne (jako klątwa „relacji"), które skutkują umniejszeniem, zniszczeniem oryginału. Wszystko jest tu dotknięte takimi procesami tworzenia. Mity pokazują, że kondycja naszego świata jest skutkiem domyślnej klątwy różnicowania. Na początku końca był „robak". I to „robak" jest na przedzie procesu przemijania i odnawiania przez rozwidlenia i frustracje życia. Podobnie jak w micie judeochrześcijańskim i wynikających z niego światopoglądach: na końcu początku albo początkiem końca był wąż i wewnętrzne złożenie człowieka, wola jako grzech różnicowania. Można powiedzieć, że dla potomków Capanahua problemem są procesy, które produkują „relacje" jako hierarchicznie stopniowane różnice wobec wyjściowej jedności. „Życie" (i jego reprodukcja) jest tutaj nostalgicznym procesem wytracania, ofiary, cierpienia. Jest też z założenia „pasożytnicze". Obrazuje je dynamika „robaka" napędzana podstawowym brakiem, głodem, niepełnością. W tym kontekście relacja społeczna jest nie tylko pozytywną wartością, jak zwykli zakładać antropolodzy i socjolodzy. Jest problematycznym skomplikowaniem, ambiwalentnym „darem", bez którego nie istniałoby ani życie, jakie znamy, ani śmierć i strata, do których prowadzi produkcja życia. Ambiwalencja nie stanowi wyjątku od ideologicznej reguły – jest punktem wyjścia. Takiemu życiu przeciwstawia się trwanie w statycznym stanie nienaruszenia (bez-życia) odpornego na przemijanie – czyli istnieniu poza relacjami. Najważniejsza różnica dotyczy tu stanu przed relacją i stanu po „zakażeniu" relacją. Reszta jest „tylko" kwestią różnic w poziomie pozostałości – bardziej lub więcej (*más*) czy mniej, słabiej (*menos*); z przodu (*adelante*) czy z tyłu (*atrás*).

7.2. Pokrewieństwo

Wyłaniające się z opisanych tu procesów „pokrewieństwo" nie jest kategorią jedności ani kontynuacji. Przeciwnie. „Bliskość" krewnych jest również „relacją". Oznacza to, że jest przede wszystkim oddzieleniem między bytami. Jest raczej „minimalną różnicą", a nie podstawą do przyjaźni. „Bliskość" należy tu rozumieć jako koniec jedności, początek rozwidlenia. To dokładnie *jako* „najbliżsi krewni", dzieci, rodzeństwo czy rodzice są problematycznymi „minimalnymi obcymi". Jesteśmy *już tylko* swoimi „fragmentami" (*nuken kaibu*), jesteśmy *już tylko* dziećmi, „gałęziami" – mówią potomkowie Capanahua, co oznacza: „nie jesteśmy oryginałami, trzonami, Capanahua". Tego rodzaju relacje są raczej przeciwieństwem idei „(pozytywnego) socjalizowania się" (*sociality*). W przeciwieństwie do uznawanej obecnie konwencji antropologicznej potomkowie Capanahua lokują „pokrewieństwo" jako „dane" w procesach prokreacyjnych, „biologicznych" (a raczej „topologicznych", jeżeli chcemy uniknąć problemu natury i kultury). Jest tu bardziej rozdzieleniem niż powiązaniem społecznym. Stanowi raczej podstawowy pierwiastek rozdzielający. Zgodne życie społeczne musi być „wyprodukowane" na przekór procesom prokreacyjnym. „Pokrewieństwo", jak je tutaj przedstawiłem, nie jest równoznaczne z wiedzą na temat wzajemnego „traktowania się" (*tratarse* – zwracać się wzajemnie), czyli „terminami pokrewieństwa". Reguły i terminy „kulturowe" okiełznują niszczący proces generacyjny („pokrewieństwo/relacje").

7.3. Społeczeństwo

Dynamika „robaka" wyjaśnia społeczeństwo jako „skomplikowanie topologiczne", zagnieżdżenie w zewnętrznym „pojemniku". Ratunkiem przed rozprzestrzenianiem się zróżnicowania wywołanego w procesie generacyjnym – ideałem społecznym i egzystencjalnym, byłoby w tym kontekście zagnieżdżenie w większym, niekończącym się i niewymagającym wzajemności bycie albo polu (Władca, Rodzice, Państwo, Bóg, *Patrón*). Byłoby to uwolnienie z „klątwy" złożenia czy „zazębienia" za sprawą relacji (w tym pokrewieństwa) i potrzeby własnej pracy. Niemniej, jak każde dostępne w życiu narzędzie, „projekt społeczny/wspólnotowy" nosi klątwę swoich początków. Oryginalność i jedność jest niszczona z momentem pojawienia się ludzi jako „pozostałości" lub „sierot"[32] ostatecznie uniemożliwiających wspólnotę. „Zgodne życie" (*vivir bien*), jako produkowanie sąsiedztwa, jest tu oderwane od podstawowego lokalnego rozumienia „pokrewieństwa".

[32] W innych miejscach tubylczy amazończycy również przyjmują pozycję sieroty lub ofiary wobec państwa, innych przedstawicieli odmienności lub przodków (Bonilla 2007; Fausto 2007; Franky, Mehecha Rubio 2012; Grotti, Brightman 2010; Rival 1999; Walker 2013).

7.4. Puryfikacje a częściowość i strata

Problemem jest nie tylko ulokowanie znaczeń w kategoriach, lecz także to, że idei „więzi" często umyka częściowość i strata wynikające z procesu produkcji relacji. Koncepcja dywiduum lub „rozrzuconej osoby", która działa poprzez swoje rozwidlenia, dary etc. (Strathern 1988; Gell 1998), mogłaby być dobrym punktem wyjścia dla omawianego przypadku. Jednak i tutaj odnajdujemy wątek „solidarności" z trzonem, a więc „społeczeństwa" tworzonego przez odpryski. Jednak „rozrzucony" element jest nie tylko „indeksem" oryginału. Jest przede wszystkim „tylko" namiastką „osoby/oryginału". Niemniej taki element, jako oddzielony od oryginału, ma własną sprawczość czy podmiotowość. Najważniejszym problemem „relacji" jest z tej perspektywy częściowość i umniejszenie takich mobilnych elementów. Relacja sugeruje raczej rozpad całości, jednolitości. O ile jabłko spada niedaleko od jabłoni, o tyle z perspektywy dynamiki produkującej życie nad Tapiche musielibyśmy powiedzieć, że owoc jest tylko małym fragmentem drzewa – a przede wszystkim, że już nigdy nie będzie częścią jabłoni, z której spadło. Zamiast pytać, czy w pokrewieństwie (jako „relacji") jest miejsce na ambiwalencję (por. dyskusja na temat propozycji Sahlinsa, np. Carsten 2013), przynajmniej w tym przypadku, możemy powiedzieć, że podstawowym problemem egzystencjalnym i refleksyjnym jest pytanie: jak *uwolnić* się od domyślnej ambiwalencji „prawdziwego pokrewieństwa", czyli relacji?

7.5. Refleksja etnograficzna

Wracając do obrazów, którymi pod koniec życia operował jeden z najbardziej wpływowych autorów w antropologii i amazonistyce C. Levi-Strauss (1994), można w dynamice robaka rozpoznać problem „niemożliwych bliźniaków" jako podstawowej zasady minimalnej różnicy uniemożliwiającej podobieństwa i jedności. Tym, na co tutaj wskazuję, nie jest efekt – czyli rozdzielne, minimalnie zróżnicowane bliźniaki (takie jak „pokrewieństwo" i „powinowactwo"). Zamiast tego skupiam się na procesie, który z jedności, jako ignorowanego przez wielu amazonistów podłoża oryginału, produkuje takie nierówne rozdzielenie, sam „smutek tropików".

„Relacje pokrewieństwa" nie są w tym przypadku kategorią, ale samym procesem produkowania relacji jako rozróżnień. To, co nazwalibyśmy „pokrewieństwem" i „powinowactwem", jest tutaj definiowane jako problem komplikacji topologiczno-mereologicznych (pkt 2, 4). Oba wymiary obserwowane przez antropologów musielibyśmy rozumieć jako aspekty relacji (nierówne „bliźniaki"), a nie przeciwstawne ideologicznie kategorie. Nie przeciwstawiamy tutaj pokrewieństwa krwi i powinowactwa. „Pokrewieństwo", ogólnie jako ambiwaletną relację, możemy co najwyżej przeciwstawić jednolitemu, niepentrowanemu, a więc i nieprzemijalnemu stanowi „trzeciemu" (lub pierwszemu, oryginalnemu) – stanowi wolnemu (jeszcze) od relacji, które produkują chroniczną „niestrawność." Ten

stan jest fantazmatem „skąpego właściciela" – pola społecznego poprzedzającego i wchłaniającego relacje. Tego stanu nie możemy sprowadzić do jednego z terminów „relacyjnych" (np. do „potencjalnego powinowactwa" – ang. *potential affinity*, proponowanego przez inspirowanego myślą poststrukturalistyczną E. Viveiros de Castro).

Przypadek „robaka" wykracza również poza standardowe propozycje „własności/władania", analizowane przez antropologów w oparciu o wyjaśnienia tubylczych mieszkańców Amazonii jako sposoby ujęcia relacji „społeczności". Po pierwsze, mówię tu o *procesie* ustanawiania „własności", a nie o statecznych pozycjach. Po drugie, „niedomknięcie" przyczynia się nie tylko do niejasności, lecz także do faktycznej odwracalności pozycji i sprawczości, które ma życiodajne/zabójcze skutki. „Właściciel" lub „rodzic" nie jest tu tylko uprzywilejowanym „Władcą", lecz przede wszystkim „ciałem" toczonym przez „robaki" (por. Hirtzel 2010, który podkreśla ofiarny wymiar „Właściciela", oraz pkt 4). Po trzecie, biorę tu pod uwagę zawsze co najmniej trzy podmioty uczestniczące w relacji – w których „robak" (i jego przeciwna strona – „właściciel") stanowi na różnych pozycjach i poziomach punkt pośredniczący i dzielący.

Za pomocą dynamiki części i całości, robaków i nosicieli oraz kontestowanych i poszukiwanych pozostałości z większym pokładem poprzedniej całości (sprzed relacji) ludzie mieszkający nad Tapiche opisują świat relacyjny i procesy życiowe. Chociaż to prawda, że jaguar jest najpotężniejszym drapieżnikiem tropikalnego lasu Amazonii, porównywalnym z bogiem (Viveiros de Castro 1992), to sam jaguar może być pokonany lub oswojony przez pasożyty, podobnie jak poddani mogą zawładnąć władcą (Clastres 1989), a bogowie mogą zostać zabici, rozszarpani i zjedzeni przez ludzi, jak dzieje się z postaciami Inków w mitologiach ludności mówiącej językami pano (np. Calavia Sáez 2000). Nawet jaguar nie ucieka przed robakiem. Jak zdaje sobie sprawę chłopak, który został księżycem: „Nie ucieka przed robakiem, jako początkiem końca, przedsmakiem zepsucia, nawet najtwardsze drzewo, kamień ani żelazo".

Konkluzje

Analizując problemy związane z opisaniem „robaka", ponawiam pytanie o to, w jaki sposób klasyczne kategorie, do których odruchowo wracamy, i z których wywodzą się często nasze narzędzia intelektualne, noszą ideologiczne piętno nowoczesności („robaka") jako judeochrześcijańskiego folkloru? Czy anomalium tego przypadku nie jest tu funkcją założeń na temat pozytywnych stron „relacji", a za tym i „pokrewieństwa"? Czy ideologicznie pozytywne rozumienie nie jest sprzeczne np. z powszechnym problemem różnic międzypokoleniowych czy budzącym w nas poczucie winy odczuwaniem ambiwalencji wobec bliskich, a nawet jednoczesnych i sprzecznych odczuć wobec jakiegoś tematu, a także z potocznym stwierdzeniem, że „z krewnymi wychodzi się dobrze jedynie na zdjęciu"?

Czy poważnym problemem antropologicznego rozumienia pokrewieństwa lub relacji – uwidocznionym na przykładzie refleksji potomków Capanahua – nie jest ich „pokrewieństwo" z ideą połączenia (por. Edwards, Strathern 2000; Yarrow et al. 2015)? Zauważmy, że idea łączenia buduje się tylko na jednym, pozytywnym aspekcie procesu, w którym dochodzi do naruszenia granic między bytami, jest „nowoczesną" puryfikacją z oderwania. Dalej, czy problemu nie stwarza „zdroworozsądkowy" odruch „łączenia" pokrewieństwa ze „społeczeństwem" jako harmonijnym współistnieniem? Mieszkańców Europy i jej tradycje intelektualne taki odruch zwykle prowadzi do rozróżnienia na bliskość i oddalenie, przyjaźń i (potencjalną) wrogość. Prowadzi do uznania „pokrewieństwa" za kamień węgielny społeczeństwa, za wyróżnioną, specyficzną i z góry zakładaną wartość bliskości i podobieństwa, bezpieczeństwa, przyjaźni, solidarności (por. Schneider 1980). To, co jest nacechowane ambiwalencją albo wrogością – pokrewieństwem ani życiem społeczeństwem być nie może, jest co najwyżej „negatywnym pokrewieństwem" (Viveiros de Castro 2009b). Niszczące relacje bliskości są wyjątkiem, są „toksyczne". Czy jednak fundamentalne założenia na temat „społeczeństwa" i „pokrewieństwa", wyobrażane przez prekursorów antropologii (Durkheima, Maussa, Morgana, Malinowskiego itd.) i odziedziczone w narzędziach intelektualnych, nie noszą wiele z cech świeżego jeszcze wtedy wytworu „państwa narodowego" (Anderson 1997), usprawiedliwiającego się „pokrewieństwem" jako „bliskością" i „wspólnotą"? W kontekście tej refleksji, można powiedzieć, że taki wytwór stanowi przedstawienie specyficznej wersji procesów generacyjnych. Tradycyjne idee narodu i pokrewieństwa odwołują się do sposobu wyjaśniania, który opiera się na micie pochodzenia ze wspólnego „trzonu"; idei pochodzenia jako nieprzemijalnej z pokoleniami wartości oraz idei, że bliskość i tożsamość są gwarantami życia społecznego. W obliczu problemów związanych z opisywanym przypadkiem sugeruję, że takie dziedzictwo utrzumuje się w antropologicznych sposobach rozumienia „pokrewieństwa", nawet jeżeli jedność nie jest oparta na „pochodzeniu" czy „krwi".

Wracamy tu do uwagi wielkiego sceptyka idei klasycznych koncepcji „pokrewieństwa": „pokrewieństwo było definiowane przez europejskich naukowców społecznych (…) [którzy] wykorzystują swój własny folklor jako źródło wielu – jeżeli nie wszystkich – sposobów formułowania i opisywania świata naokoło nich" (Schneider 1984: 193). Lata 70. XX w. przyniosły krytykę samego konceptu pokrewieństwa (stojącego u podstaw antropologii), m.in. jako osadzonego w myśli europocentrycznej i koncepcji „krwi" czy prokreacji. Schneider oponował m.in. przeciw instynktownemu, folklorystycznemu rozumieniu pokrewieństwa przez „biologię" czyli „prokreację". W klasycznym założeniu idea pokrewieństwa oznaczała relacje biologiczne jako fakt „dany", automatycznie wiązany z solidarnością, jako kamień węgielny społeczeństwa. Życie społeczne było tutaj wtórne, „wyprodukowane" na „danych" podstawach (por. Wagner 1981). Tym, co kształtowało refleksję antropologiczną po krytyce w latach 70. XX w., było uwolnienie pokrewieństwa ze zwyczajowego utożsamienia z pochodzeniem czy prokreacją. Innymi słowy, dzięki tej krytyce pokrewieństwo wykroczyło poza

idiom dziedziczonej „krwi". Zaczęto zwracać uwagę na inne, procesualne aspekty procesu wytwarzania „pokrewieństwa" czy „relacji", np. ang. *relatedness* (Carsten 2000). Dotyczyło to też analiz uznających za „wytwarzanie pokrewieństwa" praktyki amazończyków polegające na wytwarzaniu bliskości, współcielesności czy podobieństwa (por. Carsten 1995; Overing, Passes 2000; Vilaça 2002).

Sugeruję tym artykułem, że problemem może być nie tylko to, *w jaki sposób* są produkowane „relacje" „pokrewieństwa" (przez „kulturę" czy „naturę"), lecz także to, jak argumentował Schneider (1984), *co* wyodrębniamy z innych „domen" i *nazwiemy* „relacją pokrewieństwa". Symptomatyczne z perspektywy refleksji etnograficznej w tym artykule jest to, że większość z prób redefiniowania pokrewieństwa nadal zakładała za oczywisty, a nawet konieczny, ładunek emocjonalny czy moralny. Pokrewieństwo pozostało w dużej mierze „podobieństwem", pozytywnym pierwiastkiem „społecznym", nawet jeżeli nie opiera się na więzach krwi. „Frazerjański" projekt M. Sahlinsa (2013: 2), który ma być odpowiedzią na pytanie Schneidera, dobrze odzwierciedla głębię podstawowego problemu. Obiecując ostatecznie wyjaśnić, czym jest i czym nie jest „pokrewieństwo", mistrz antropologii zbiera z literatury etnograficznej przykłady tego, co inni etnografowie klasyczni określali w różnych miejscach świata jako „pokrewieństwo", a co nie wiąże się z „krwią" czy „biologią" (którą autor przeciwstawia„kulturze"). Tym samym można powiedzieć, że Sahlins tropi światowe i ponadczasowe przykłady „kulturowej" solidarności i przyjaźni jako „pokrewieństwa", czyli „wzajemność istnienia" – ang. *mutuality of being* (2013: 2). Założeniem podstawowym „pokrewieństwa" są nadal więzi (relacje) solidarności, tożsamości i zgody społecznej. Wiązany wcześniej z „krwią" ładunek moralny trafił do innych domen produkujących solidarność, przyjaźń i podobieństwo. Zmienił się sposób tworzenia „pokrewieństwa", ale nie sama idea „pokrewieństwa" jako pierwiastka jedności, solidarności (por. Edwards, Strathern 2000). Jak sugeruje omawiany tu przypadek, ujęcie Sahlinsa odpowiada raczej tradycyjnej idei „pokrewieństwa" przeszczepionej do wymiaru „wytworzonego", czyli „kultury". Jest ilustracją wyjściowego założenia na temat tego, co robi pokrewieństwo – pokrewieństwo łączy. Symetrycznie, na sposób „perspektywistyczny", została odwrócona pozycja spiętych ze sobą bliźniaków zachodniej myśli: natury i kultury, podobieństwa i różnicy.

W modelu opartym na standardzie definiowania pokrewieństwa jako podobieństwa zostają wygłuszone ontologicznie centralne, kreatywne wątpliwości dotyczące tego, co zjada co, co jest właścicielem czego, co obejmuje co, czyim wnętrzem jest czyjeś zewnętrze, czy penetracja robaka jest bardziej zabijaniem czy zapładnianiem, co jest ofiarą, a co drapieżnikiem, czy „krewny" lub potomek jest rodzajem „wroga"? Czy zgodne życie społeczne może być czymś innym niż „pokrewieństwem"? Brakującym znakiem tych życiodajnych i śmiertelnych wątpliwości jest ignorowana i ukryta pozycja wymykającego się przez niedomknięcia modernistycznych kategorii „robaka", tego diabła detalu.

Spoglądając z perspektywy przedstawionej tu refleksji etnograficznej, moglibyśmy powiedzieć, że tym, co analitykom osadzonym w kontekście eurocentrycznym utrudnia ujrzenie odwrotności paraleli ciąży i szamanizmu-wojny albo

„normalności" w opisywanej tu „anomalii", mogą być bardziej konwencjonalne euroamerykańskie założenia na temat relacji i pokrewieństwa (oraz ich przeciwności), które wykraczają poza sferę amazonistyczną. Problemem nie byłby w tym świetle sam przypadek, ale narzędzia, których dostarcza przyzwyczajenie, czyli tradycja. Ciąża nie musi być rozumiana poprzez pasożytnictwo – ani pasożytnictwo przez ciążę. Oba przypadki odwołują się do wspólnej operacji myślowej, którą oznaczyłem tu jako dynamikę „robaka" (zawieszając skrajnie odmienne wartościowanie ciąży, pokrewieństwa i pasożytnictwa). Ciąża jest kolejnym wehikułem dla logiki amazońskiego drapieżnictwa, ukazuje „pasożytnictwo" jako „pokrewieństwo krwi" (i powinowactwo) i odwrotnie. Rozróżnienie na wrogość i miłość traci tu precyzję umożliwianą ideologicznym i teoretycznym oddaleniem. Drapieżność staje się bardziej „miłosna" (jako „pożądanie" i „głód"), a miłość czy bliskość „drapieżna" i „pasożytnicza". Nie chodzi w tym przypadku o to, żebyśmy kolejny raz próbowali symetrycznie odwracać te same terminy (tak, jak kulturę i naturę, siebie i obcego), ale ujrzeli „rewers rewersu" (Zalamea 2010), czyli trzecią, asymetryczną stronę wywołującą chroniczne, nieodzowne niedomknięcie. O ile istnieje sens mówienia o drapieżności i bliskości, np. jako o teoretycznych, rozdzielnych dialektycznie modalnościach, o tyle poprzez postać robaka, czyli wspólny, „trzeci" termin, ten sens wymyka się ze statycznych zbiorów jak z dziurawych pojemników, „tub" lub „ciał". Myśl „robaka" jest więc mniejsza, a jednocześnie, przynajmniej w tym przypadku, bardziej użyteczna niż kategorie stojące po dwóch stronach ukośnika strukturalistycznego (/).

Literatura

Anderson, B.R.O. (1997). *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o zródłach i rozprzestrzenianiu sie nacjonalizmu*. Przeł. S. Amsterdamski. Kraków–Warszawa: Społeczny Instytut Wydawniczy; Fundacja im. Stefana Batorego.

Balée, W., Badie, M.C. (2016). The Meaning of „tree" in Two Different Tupí-Guaraní Languages from Two Different Neotropical Forests. *Amazônica – Revista de Antropologia*, *1*, 96–135.

Bilhaut, A.-G. (1999). *La connaissance dans le corps De l'usage du minéral chez un guérisseur d'Iquitos*, (Amazonie péruvienne), dyplom studiów pogłębionych. Paris: Université Paris X – Nanterre.

Bloch, M. (1999). Commensality and poisoning. *Social Research 66*(1), 133–149.

Bloch, M., Parry, J.P. (1982). Introduction: death and the regeneration of life. W: M. Bloch, J.P. Perry (eds.), *Death and the regeneration of life* (s. 1–44). Cambridge: Cambridge University Press.

Bonilla, L.O. (2007). *Des proies si désirables. Soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne*, praca doktorska. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Brightman, M., Fausto, C., Grotti, V. (2016). *Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian Property Relations*. New York–Oxford: Berghahn Books.

Buliński, T., Kairski, M. (red.). (2006). *Sny, trofea, geny i zmarli: „wojna" w społecznościach przedpaństwowych na przyładzie Amazonii: przegląd koncepcji antropologicznych*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Calavia Sáez, O. (2000). O Inca Pano: mito, história e modelos etnológicos. *Mana*, *6*, 07–35.
Candea, M., Da Col, G. (2012). The return to hospitality. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, *18*, 1–19.
Carneiro Da Cunha, M., Viveiros De Castro, E. (1985). Vingança e temporalidade: os Tupinamba. *Journal de la Société des Américanistes*, *71*, 191–208.
Carsten, J. (1995). The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood, and relatedness among the Malays in Pulau Langkawi. *American Ethnologist*, *22*, 223–41.
Carsten, J. (ed.). (2000). *Cultures of relatedness: New approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
Carsten, J. (2013). What kinship does – and how. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, *3*, 245–51.
Césard, N. (2005). Les épreuves d'insectes en Amazonie-Insect Ordeals in Amazonia. *Anthropozoologica*, *40*, 55–80.
Chaumeil, J.-P. (1985). Échange d'énergie: guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne. *Journal de la Société des Américanistes*, 71, 143–157.
Chaumeil, J.-P. (1991). Réseaux chamaniques contemporains et relations interethniques dans le Haut Amazone (Pérou). W: C. Pinzón et al. (eds.) *Otra América en construcción. Medicinas tradicionales, religiones populares* (s. 9–21). Bogota: ICAN-Colcultura-46º Congreso Internacional de Americanistas.
Chaumeil, J.P. (1992). La vida larga. Inmortalidad y ancestralidad en la Amazonía. W: M.S. Cipolletti, E.J. Langdon (eds.), *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas* (s. 113–124). Quito: Abya-Yala.
Chaumeil, J.-P. (2000). Le masque et le placenta: notes sur les costumes-masques yagua. *Société suisse des Américanistes Bulletin*, *64*, 97–105.
Chaumeil, J.-P. (2001). The blowpipe Indians: variations on the theme of blowpipe and tube among the Yagua Indians of the Peruvian Amazon. W: L. Rival, N.L. Whitehead (eds.), *Beyond the visible and the material: the Amerindianization of society in the work of Peter Rivière* (s. 81–100). Oxford: Oxford University Press.
Chaumeil, J.-P. (2004). Del proyectil al virus. El complejo de las flechas mágicas en el chamanismo del oeste amazónico. W: G. Fernandez Juarez (ed.), *Salud e interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas* (s. 265–278). Quito: Abya Yala/Bolispania/UCLM.
Clastres, P. (1989). *Society against the State*. Przeł. R. Hurley. New York: Zone Books.
Course, M. (2010). Of words and fog: Linguistic relativity and Amerindian ontology. *Anthropological Theory*, *10*, 247–263.
Da Col, G. (2013). Strathern bottle On topology, ethnographic theory, and the method of wonder. W: M. Strathern, *Learning to see in Melanesia* (s. 7–16). Masterclass Series 2. Manchester: HAU Society for Ethnographic Theory.
Da Col, G., Graeber, D. (2011). Foreword: The return of ethnographic theory. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, *1*, 6–35.
Descola, P. (2014). *Beyond nature and culture*. Przeł. J. Lloyd. Chicago: The University of Chicago Press.
Dobkin De Rios, M. (1992). *Amazon healer: the life and times of an urban shaman*. Dorset–Lindfield–Garden City Park: Prism Press; Unity Press.
Edwards, J., Strathern, M. (2000). Including our own. W: J. Carsten (ed.), *Cultures of relatedness: New approaches to the study of kinship* (s. 149–166). Cambridge: Cambridge University Press.

Erikson, P. (1986). Altérité, tatouage, et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi. *Journal de la Société des Américanistes*, *72*, 185–210.

Fausto, C. (2006). O wrogach i oswojonych zwierzętach; wojna i szamanizm w Amazonii. Przeł. Ł. Krokoszyński. W: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Sny, trofea, geny i zmarli; „wojna" w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii* (s. 353–401). Poznań: Wydawnictwo UAM.

Fausto, C. (2007). If God were a jaguar: Cannibalism and Christianity among the Guarani (16th–20th centuries). W: C. Fausto, M. Heckenberger (eds.), *Time and memory in indigenous Amazonia: Anthropological perspectives* (s. 74–105). Gainsville: University of Florida Press.

Fausto, C. (2008). Too many owners: mastery and ownership in Amazonia. Trans. D. Rodgers. *Mana*, *4*, www.socialsciences.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132008000100001 [dostęp: 9.12.2017].

Fausto, C. (2012). *Warfare and Shamanism in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fleck, D.W. (2013). *Panoan Languages and Linguistics. (Anthropological papers of the American Museum of Natural History 99)*. New York: American Museum of Natural History.

Franky, C.E., Mehecha Rubio, D. (2012). Historias de los abuelos, cuerpo y territorio entre los tanimukas y makunas (Amazonia colombiana). W: F.C. Rubio, J.P. Chaumeil, R.P Pineda Camacho (eds.), *El Aliento de la memoria. Antropología e historia en la Amazonia andina* (s. 120–142). Bogotá: Universidad nacional de Colombia, Facultad deficiencias humanas, Departamento de antropología-CNRS-FEA.

Gasché, J., Vela, N. (2004). *Estudio de incentivos para conservación y uso sostenible de la biodiversidad en bosques de comunidades bosquesinas*. Iquitos: IIAP.

Gell, A. (1998). *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press.

Godelier, M. (2012). *The Metamorphoses of Kinship*. London–New York: Verso Books.

Gow, P. (1991). *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

Gow, P. (1994). River people: shamanism and history in Western Amazonia. W: N. Thomas, C. Humphrey (eds.) *Shamanism, history and the state* (s. 90–113). Ann Arbor: University of Michigan Press.

Gow, P. (1999). Piro Designs: Painting as Meaningful Action in an Amazonian Lived World. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, *5*, 229–246.

Gow, P. (2001). *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.

Gow, P. (2003). Ex-cocama: identidades em transformação na Amazônia peruana. *Mana*, *9*, 57–79.

Gow, P. (2007). Ropa como aculturación en la selva peruana. *Amazonía Peruana*, *15*, 283–304.

Gow, P. (2015). Steps towards an ethnographic theory of acculturation. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, *1*, 34–39.

Grotti, V.E., Brightman, M. (2010). The Other's Other: Nurturing the Bodies of'Wild'People among the Trio of Southern Suriname. *Etnofoor*, *22*, 51–70.

Hirtzel, V. (2010). *Le maître à deux têtes. Une ethnographie du rapport à soi yuracaré (Amazonie bolivienne)*, praca doktorska. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Kamppinen, M. (1989). *Cognitive Systems and Cultural Models of Illness. A Study of Two Mestizo Peasant Communities of the Peruvian Amazon*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

Karadimas, D. (2003). Dans le corps de mon ennemi: l'hôte parasité chez les insectes comme un modèle de reproduction chez les Miraña d'Amazonie colombienne. W: É. Motte-Florac, J.M.C. Thomas (eds.), *River people: shamanism and history in Western Amazonia. Shamanism, history and the state* (s. 487–506). Paris: Peeters.

Karadimas, D. (2008). La métamorphose de Yurupari: flûtes, trompes et reproduction rituelle dans le Nord-Ouest amazonien. *Journal de la Société des Américanistes*, *94*(1), 127–169.

Krokoszyński, Ł. (2015). Drunken speech: A glimpse into the backstage of sociality in Western Amazonia. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, *1*, 11–33.

Krokoszyński, Ł. (2016). *The Infliction of Descent: An Overview of the Capanahua Descendants' Explanations of the Generative Process*, praca doktorska. St Andrews: University of St Andrews.

Krokoszyński, Ł. (w przygotowaniu). *The measure of losses: Anomalous look at kinship in Western Amazon among the descendants of the Capanahua*.

Latour, B. (2010). *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*. Tłum. A. Derra, K. Abriszewski. Kraków: Universitas.

Latour, B. (2011). *Nigdy nie byliśmy nowocześni: Studium z antropologii symetrycznej*. Przeł. M. Gdula. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Lévi-Strauss, C. (1988). *The Jealous Potter*. Chicago: University of Chicago Press.

Lévi-Strauss, C. (1994). *Opowieść o rysiu*. Przeł. E. Bekier. Łódz: Opus.

Lévi-Strauss, C. (2000). *Antropologia strukturalna*. Przeł. K. Pomian. Warszawa: Wydawnictwo KR.

Lima, T.S. (1999). Towards an ethnographic theory of the distinction between nature and culture in the cosmology of the Juruna tribe. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, *14*, 43–52.

Loos, E.E., Loos, B.H. (2003). *Diccionario capanahua-castellano*. Série Lingüística Peruana 45. Lima: Ministerio de Educación & ILV.

Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the western Pacific*. London: Routledge & Kegan Paul.

Malinowski, B. (1986a). *Ogrody koralowe i ich magia: studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda: opis ogrodnictwa*. Przeł. A. Bydłoń. Dzieła. T. 4. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Malinowski, B. (1986b). *Argonauci Zachodniego Pacyfiku: relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*. Przeł. A. Waligórski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Malinowski, B. (1987). *Ogrody koralowe i ich magia: studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda*. Przeł. B. Leś. Dzieła. T. 5. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Menget, P. (1985). Guerre, sociétés et vision du monde dans les basses terres de l'Amérique du Sud – Présentation. *Journal de la Société des Américanistes*, *71*, 129–130.

Overing, J., Passes, A. (eds.). (2000). *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London–New York: Routledge.

Povinelli, E. (2011). Routes/worlds. *E-Flux Journal*, *27*, 1–12.

Rival, L. (1999). Prey at the center: resistance and marginality in Amazonia. W: S. Day, A. Papataxiarchis, M. Stewart (eds.), *Lilies of the field: Marginal people who live for the moment* (s. 61–79). Boulder: Westview.

Rivas Ruiz, R. (2011). *Le serpent, mère de l'eau: chamanisme aquatique chez les Cocama-Cocamilla d'Amazonie péruvienne*, praca doktorska. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Rodgers, D. (2013). The filter trap: Swarms, anomalies, and the quasi-topology of Ikpeng shamanism. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, *3*, 77–105.

Sadedin, S. (2014). *Why pregnancy is a biological war between mother and baby*, www.aeon.co/essays/why-pregnancy-is-a-biological-war-between-mother-and-baby [dostęp: 11.08.201].

Sahlins, M. (2013). *What Kinship Is-And Is Not*. Chicago: University of Chicago Press.

Santos Granero, F. (2012). Beinghood and people-making in native Amazonia: A constructional approach with a perspectival coda. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, *2*, 181–211.

Santos Granero, F., Barclay Rey De Castro, F. (1994). Introducción. W: F. Santos-Granero, F. Barclay (eds.),'*Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Vol. 2 (s. 19–41). Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales; Institut Français d'Etudes Andines.

Santos-Granero, F. (ed.). (2009). *The occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: University of Arizona Press.

Schneider, D.M. (1980). *American kinship: a cultural account*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.

Schneider, D.M. (1984). *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Serres, M. (1982). *The Parasite*. Baltimore: John Hopkins University.

SIL (2015). *Spanish, Loreto-Ucayali. Ethnologue. Languages of the world*, www.ethnologue.com/language/spq [dostęp: 16.05.2015].

Strathern, M. (1988). *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

Toren, C. (1990). *Making sense of hierarchy: cognition as social process in Fiji*. London: Athlone Press London.

Toren, C. (1993). Making History: The Significance of Childhood Cognition for a Comparative Anthropology of Mind. *Man*, *28*, 461–478.

Vilaça, A. (2002). Making Kin Out Of Others In Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, *8*, 347–365.

Vilaça, A., Wright, R. (2009). *Native Christians: modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas*. Aldershot: Ashgate Publishing, Ltd.

Viveiros De Castro, E.V. (1992). *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press.

Viveiros De Castro, E. (2001). GUT feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality. W: L. Rival, N.L Whitehead (eds.), *Beyond the visible and the material: the Amerindianization of society in the work of Peter Rivière* (s. 19–43). Oxford: Oxford University Press.

Viveiros De Castro, E. (2009a). *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: Presses Universitaires de France.

Viveiros De Castro, E. (2009b). The gift and the given: Three nano-essays on kinship and magic. W: S.C. Bamford, J. Leach (eds.), *Kinship and beyond: The genealogical model reconsidered* (s. 237–268). Oxford: Berghahn Books.

Viveiros De Castro, E.V. (2012). *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*. HAU: Masterclass Series 1, www.haubooks.org/cosmological-perspectivism-in-amazonia/ [dostęp: 2.12.2007].

Wagner, R. (1981). *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Walker, H. (2012). Demonic trade: debt, materiality, and agency in Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, *18*, 140–159.

Walker, H. (2013). *Under a watchful eye: self, power, and intimacy in Amazonia*. California: University of California Press.

Yarrow, T. et al. (2015). *Detachment: essays on the limits of relational thinking*. Manchester: Manchester University Press.

Zalamea, F. (2010). *Razón de la frontera y fronteras de la razón: pensamiento de los límites en Peirce, Florenski, Marey, y limitantes de la expresión en Lispector, Vieira da Silva, Tarkovski*. Bogotá: Universidat Nacional de Colombia.

Žižek, S. (2001). *Wzniosły obiekt ideologii*. Przeł. J. Bator, P. Dybel. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

SUMMARY

A worm eats a jaguar: the processes of creating relations from the perspective of the Western Amazon

On the Tapiche River, in everyday lives of the local people, as well as in their understandings of relations between beings or cosmology, a prominent role is played by the figure of the smallest, often invisible perpetrator – in local terms, "the worm" (gusano). The article follows the ethnographic position of the "worm" in the local representations, suspending its understanding as a parasite in order to emphasize the space combining locally what we would call "parasitism" (as a kind of predation) with what we would call "consanguinity". In addition, the "worm" position plays a decisive role in the ubiquitous and ambivalent causal process. As such, the ethnographically analyzed dynamics of the "worm" can be understood simultaneously as an outline of the local thought processes. The ethnographic description is at the same time a locally embedded theoretical argument about processes that create relations. It leads to reflection on the default tools and strategies for building anthropological knowledge. Thus, it is also a methodological proposal. I show that through the images opened by the "worm" figure – as a trace of an ambivalent killing-generation process – the local thought introduces distraction into the conventional and fundamental Euro-American distinctions of "alterity" (accompanied by hostility and predation indexed in the form of a jaguar) and the sphere of intimacy and kinship (with the accompanying security). In other words, ethnography shows the limitations of ideological assumptions about relations and kinship that mark the conceptual tools of social sciences.

Keywords: relation, parasitism, kinship, ethnographic theory, Western Amazonia.

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2017, 3: 87–118

Filip Rogalski
Instytut Filozofii i Socjologii, PAN

Niespecyficzne duchy, przewrotne opowieści – budowanie wyobrażeń na temat osób nie-ludzkich w narracjach ludu Arabela (Amazonia peruwiańska)

Podczas badań terenowych wśród ludu Arabela z Amazonii peruwiańskiej często słyszałem opowieści o ludziach, którzy zostali porwani przez nie-ludzi (delfina rzecznego w człekokształtnej postaci czy duchy opiekuńcze zwierząt). Temat ten pojawiał się zarówno w mitach Arabela, jak i w potocznych opowieściach o przeżyciach własnych osoby opowiadającej lub jej krewnych. Arabela opowiadali o postaciach, z którymi wchodzi w interakcje człowiek porwany, oraz o podróżach, które odbywa on pod opieką swoich porywaczy w podziemnym lub podwodnym świecie. Przedmiotem mojego artykułu są potoczne opowieści Arabela o interakcjach ludzi z nie-ludzkimi osobami. Centralnym obiektem analizy jest opowieść autobiograficzna pewnego mężczyzny – Avencio T.[1], o tym, jak w dzieciństwie został porwany przez osobę-delfina rzecznego. Zamierzam zbadać środki językowe, narratologiczne i interakcyjne, za pomocą których opowieści te budują wyobrażenia na temat osób nie-ludzkich i ludzi wchodzących z nimi w interakcje, aby pokazać, że ich analiza pozwala zrozumieć pewne cechy samych treści tych wyobrażeń[2].

Temat międzyosobowych relacji ludzi z nie-ludźmi jest obecny w wielu obszarach dawnej i współczesnej kultury Arabela, nie tylko w opowieściach

[1] Wszystkie imiona Arabela pojawiające się w tym tekście zostały zmienione.

[2] Część materiałów, na których opiera się niniejszy artykuł, oraz niewielkie fragmenty wywodu pochodzą z rozdziału 6 mojej pracy doktorskiej (Rogalski 2015). Praca opiera się na badaniach terenowych, które prowadziłem wśród Arabela w latach 2005–2006 oraz 2008–2009. Za uwagi dotyczące tego tekstu i cenne odniesienia bibliograficzne dziękuję Annie Przytomskiej i Pawłowi Chycowi oraz anonimowym recenzentom.

o ludziach porwanych przez duchy. Pojawia się on również w opowieściach dotyczących praktykowanego kiedyś rytuału leczniczego przyjmowania soku z halucynogennej brugmansji (ar. **shona**, hiszp. *toé*)[3] – po wypiciu surowego soku z tej rośliny „dusza" chorej osoby (**jiuujia**, *espíritu*) udawała się pod przewodnictwem i opieką człekokształtnych duchów-władców brugmansji na wędrówkę, podczas której wchodziła w relacje z osobami z różnych zbiorowości nie-ludzkich oraz ze swoimi przodkami, a także w wyobrażeniach dotyczących chorób, które mogą dotknąć noworodka lub kobietę w okresie okołoporodowym (tzw. *cutipa*). Na podstawie tych treści można zrekonstruować elementy typowego dla ludów Amazonii, animistycznego schematu pojmowania relacji człowieka z jego otoczeniem (Descola 2005) oraz indiańskiego perspektywizmu (Viveiros de Castro 1998). Natomiast wyobrażenie osoby, która utrzymuje międzyosobowe relacje z nie-ludźmi, w wielu punktach odpowiada typowemu wyobrażeniu figury szamana. W tym artykule nie zamierzam jednak rekonstruować charakterystycznych dla Arabela cech animistycznej ontologii i perspektywizmu, które można wydobyć z tych opowieści. Zamiast tego chcę spojrzeć na nie (a ściślej mówiąc – na ich narracje[4]) jak na pewne wydarzenia komunikacyjne. Omówię charakterystyczne cechy narracji Arabela, które przyczyniają się do zbudowania specyficznych wyobrażeń osób nie-ludzkich (duchów) oraz ludzi wchodzących z nimi w interakcje (szamanów) – wyobrażeń kumulujących w sobie treści semantycznie różnorodne i nierzadko sprzeczne. Cechy te będą dotyczyć semantyki pojęć odnoszących się do duchów i szamanów (kumulacji przeciwstawnych znaczeń w ramach definicji tych postaci, semantycznej niespecyficzności terminów oznaczających ich atrybuty i działania) oraz struktury narracyjnej opowieści i pragmatyki wydarzeń komunikacyjnych, w których są one wypowiadane (związku między odniesieniem opowieści a jej zawartością czy umiejscowieniem narracji w ramach szerszych zdarzeń komunikacyjnych)[5].

[3] *Brugmansia* sp. – rodzaj roślin z rodziny psiankowatych. Ich sok ma silne właściwości halucynogenne. W tekście słowa z języka arabela zapisuję stylem **pogrubionym**, a słowa z regionalnego języka hiszpańskiego i inne wyrazy obce – *kursywą*.

[4] Mówiąc o narracji, odnoszę się do pojedynczego aktu komunikacyjnego, podczas którego dana opowieść zostaje wypowiedziana. Rozpatruję ją jako wydarzenie, które miało miejsce w określonym kontekście, między określonymi osobami, i które obejmowało, oprócz wypowiedzi osoby opowiadającej, jej gesty, reakcje słuchaczy oraz szerszy kontekst społeczny (wieczorne zebranie domowników).

[5] Na podobny problem zwraca uwagę Rane Willerslev, stwierdzając, że wiedza Jukagirów na temat duchów cechuje się „ambiwalencją, sprzecznością i niejasnością" (2004: 408). Rozważa możliwość istnienia wiedzy na temat duchów, która byłaby niezależna od języka. Stawia hipotezę, że Jukagirzy mogą zbudować pojęcie na temat duchów niezależnie od języka – na podstawie marzeń sennych. W odróżnieniu od Willersleva przedmiotem moich rozważań nie jest wiedza Arabela na temat duchów w ogóle, lecz pewne konteksty komunikacyjne, w których ta wiedza jest wypowiadana i przekazywana. W ten sposób chcę zrekonstruować pojęcie duchów, które Arabela mogą zbudować na podstawie tych wydarzeń komunikacyjnych. Nie twierdzę jednak, że analizowane wydarzenia komunikacyjne są jedynym kontekstem, w którym Arabela tworzą pojęcie na temat duchów.

Mój wywód rozpocznę od nawiązania do klasycznego w antropologii kulturowej problemu natury pojęć religijnych[6]. A dokładniej do problemów, na które natrafiają antropolodzy podczas interpretacji pojęć bądź stwierdzeń dotyczących zjawisk niepoznawalnych zmysłowo. Mowa tu o różnego rodzaju istotach lub substancjach, których istnienie postulują przedstawiciele badanej kultury, a które w ramach ontologii etnografa nie istnieją. Chodzi oczywiście o klasyczne dla antropologii pojęcia, takie jak *mana*, *hau*, substancja czarownictwa Azande, czy różne kategorie duchów oraz przekonania dotyczące nadzwyczajnych zdolności i zachowań szamanów, kapłanów i innych specjalistów rytualnych. W ostatnich dziesięcioleciach interesującą debatę na temat natury tych pojęć zaproponowali antropolodzy z orientacji kognitywistycznej, tacy jak Dan Sperber czy Pascal Boyer. Ten ostatni badacz podważył m.in. panujące w antropologii potoczne przekonanie, że dla przedstawicieli egzotycznych kultur nieracjonalne z punktu widzenia antropologa pojęcia są czymś „naturalnym" i płynnie łączą się z resztą wiedzy na temat świata. Autor *Naturalności idei religijnych* stwierdził, że cechą inherentną pojęć religijnych jest ich przeciwintuicyjność (*counterintuitivity*[7]), czyli to, że naruszają implicytne oczekiwania ontologiczne ludzi, dotyczące zdarzeń i stanów rzeczy mogących mieć miejsce w świecie. Jego zdaniem idee religijne naruszają wiele implicytnych oczekiwań, obejmujących m.in. przekonania odnoszące się do życia biologicznego (np. idea, że jakieś istoty są nieśmiertelne) czy możliwości komunikacyjnych (np. chrześcijańska idea, że Bóg ma wgląd nie tylko w ludzkie działania, lecz także w ich myśli i intencje). Boyer (1994) zaproponował również interesującą interpretację tej przeciwintuicyjności, stawiając hipotezę, że to właśnie ta cecha pojęć religijnych sprawia, że rozbudzają one zainteresowanie ludzi, przez co podtrzymują oni religijne wyobrażenia i przekazują je następnym pokoleniom.

Koncepcja Boyera opiera się przede wszystkim na semantycznej analizie „idei" religijnych. Jedna z krytyk, którą wysunięto wobec tej koncepcji, polega na wskazaniu faktu, że w przypadku wielu pojęć religijnych trudno stwierdzić ich semantyczną przeciwintuicyjność. Faktycznie, żeby mówić, że znaczenie danego pojęcia jest sprzeczne z intuicyjnymi oczekiwaniami człowieka wobec tego, co może znajdować się lub zdarzać w otaczającym go świecie, należy najpierw móc określić znaczenie tego pojęcia. Tymczasem, jak pokazał Carlo Severi (autor wspomnianej krytyki), znaczenie wielu pojęć z indiańskich tradycji szamanistycznych, tłumaczonych zwykle jako „dusza", „cień" czy „sobowtór", nie jest w pełni określone i „zawsze otacza je aura niepewności" (Severi 2004: 816; zob. też 1993). Severi zaproponował w związku z tym, aby uwzględnić w badaniu istoty pojęć religijnych analizę kontekstu, w którym są one używane. Jego zdaniem,

[6] Zaznaczę na wstępie, że przedmiot mojego artykułu określam jako badanie istoty pojęć religijnych tylko po to, aby nawiązać do pewnego nurtu antropologicznej refleksji. Nie implikuje to natomiast w żadnym razie poglądu, jakoby wyobrażenia Arabela były religijne, czy intencji deprecjacji tych wyobrażeń.

[7] W piśmiennictwie polskojęzycznym termin ten bywa tłumaczony również jako „kontrintuicyjność" (zob. np. Czeremski 2014).

żeby zrozumieć miejsce tych pojęć w tradycji tubylczej, oprócz przeprowadzenia analizy semantycznej, należy „odtworzyć warunki pragmatyczne, które definiują rodzaj «gry językowej», w której są one używane" (Severi 2004: 816). W kilku artykułach Severi ukazał produktywność badania kontekstu, w którym idee religijne są aktywowane. Między innymi poprzez analizę środków językowych, za pomocą których szamani Indian Kuna z Panamy oznaczają duchy i samych siebie w swoich pieśniach szamanistycznych, badał proces tworzenia się wyobrażeń kosmologicznych na temat istot, zdaniem Indian, uczestniczących w tym rytuale[8].

Badania Severiego, określane przez Costę i Fausto jako połączenie strukturalizmu i pragmatyki (2010: 95 i nn.), stały się inspiracją dla wielu badaczy młodszego pokolenia. W swoich pracach wyodrębniają oni m.in. środki językowe i komunikacyjne, za pomocą których w społeczeństwach tubylczych Amazonii są budowane wyobrażenia dotyczące szamanów i osób nie-ludzkich[9]. W niniejszym artykule zamierzam nawiązać do tego nurtu badań, rozszerzając jednak zakres badanych zjawisk z dziedziny rytualnego użycia języka na dziedzinę potocznych zdarzeń komunikacyjnych. Chcę pokazać, że Arabela budują wysoce ambiwalentne wyobrażenie osób nie-ludzkich i ludzi utrzymujących z nimi relacje. Dokonują tego jednak nie poprzez rytuały szamanistyczne, które są w ich przypadku nieskomplikowane i stosunkowo rzadko praktykowane, ale poprzez potoczne narracje opowieści o interakcjach międzyosobowych ludzi z nie-ludźmi. Zamierzam również wyodrębnić charakterystyczne elementy struktury narracyjno-językowej tych opowieści oraz kontekstu ich wypowiadania, które przyczyniają się do zbudowania tych wyobrażeń.

Indianie Arabela z Amazonii peruwiańskiej

Ludzie, którzy określają siebie etnonimem Arabela, zamieszkują dwie wioski nad brzegiem rzeki o tej samej nazwie (etnonim pochodzi od nazwy cieku wodnego), będącej prawym dopływem rzeki Curaray, prawego dopływu rzeki Napo, która bierze swój początek w Andach ekwadorskich i wpada do Amazonki na północ od peruwiańskiego miasta Iquitos. W wioskach Buenavista i Flor de Coco mieszkają ludzie o najróżniejszym pochodzeniu – osadnicy przybyli znad Napo i Amazonki oraz ich dopływów, a także z innych regionów Peru. Ich rdzeniem jest

[8] Zdaniem Severiego w pieśniach szamanistycznych Kuna kluczową rolę odgrywa technika paralelizmu, polegająca na tworzeniu szeregu wypowiedzi, składających się z elementów zarówno powtarzających się, jak i zmieniających. Na przykład w pieśni mającej ulżyć kobiecie podczas ciężkiego porodu technika paralelizmu jest „środkiem służącym do zbudowania wymiaru nadnaturalnego, pojmowanego jako niewidzialny sobowtór, albo, w każdym razie, jako pewien możliwy świat, który posiada egzystencję równoległą do świata rzeczywistego" (Severi 2008: 14).

[9] Zob. np. prace Pierre'a Déléage'a (2009), Pedra Cesarino (2008) i Andrei-Luz Gutierrez Choquevilki (2012), które łączy nacisk na badanie rytualnych form dyskursu. Rdzeniem pracy Déléage'a jest analiza dwóch gatunków pieśni szamanów Sharanahua, Cesarino bada poetykę pieśni rytualnych Marubo, natomiast Gutierrez Choquevilca bada modalności komunikacji rytualnej w pieśniach lirycznych, myśliwskich i leczniczych Quechua z Amazonii peruwiańskiej.

jednak grupa potomków ok. 30 Indian, którzy do połowy lat 40. XX w. zamieszkiwali lasy międzyrzecza i mówili jednym z języków z rodziny językowej Záparo.

Osady Arabela, stanowiące część regionalnego systemu społeczno-politycznego dorzecza Napo, są zorganizowane podobnie do innych osad metyskich i indiańskich Amazonii peruwiańskiej. Ich mieszkańcy utrzymują się z uprawy karczowanych w lesie poletek (uprawiają na nich głównie słodki maniok, bataty, platany, kukurydzę i palmę wilhelmkę oraz drzewa owocowe i rośliny ichtiotoksyczne) oraz polowania i rybołówstwa. Do niedawna głównym źródłem pieniądza była sprzedaż solonego mięsa zwierząt leśnych i ryb oraz handel drzewem szlachetnym, pozyskiwanym na własną rękę lub w ramach pracy dla metyskich *patrones* (patronów). W ostatnich latach wzrósł udział wymiany pieniężnej w lokalnej gospodarce, odkąd miejscowa ludność znajduje okresowe zatrudnienie w kompaniach naftowych działających w basenie rzeki Curaray.

Chociaż większość ok. 600-osobowej populacji obu wiosek określa się jako Arabela i (w pewnych kontekstach) rewindykuje związek z tubylczą, indiańską kulturą oraz językiem tego ludu, znajomość języka arabela jest bardzo ograniczona i obecnie płynnie posługuje się nim zaledwie kilkanaście osób. Pod wieloma względami można określić kulturę obu wiosek jako amazońską kulturę tubylczo-metyską. Podstawowym spoiwem społecznym są więzi pokrewieństwa oraz więzi przynależności do jednej osady. Ważnym elementem życia mieszkańców obu wiosek są prace wspólnotowe na rzecz osady (*obra comunal*) oraz prace w ramach pomocy sąsiedzkiej i krewniaczej (*minga*). Każda z osad ma własne terytorium wspólnotowe, a jej życiem kierują obieralne władze, składające się z wielu funkcjonariuszy (takich jak *presidente*, skarbnik, policjanci itd.), oraz gubernator mianowany przez podprefekta prowincji. W obu wioskach działają szkoły podlegające Ministerstwu Edukacji, w których kadrę nauczycielska stanowią zarówno Arabela, jak i nauczyciele pochodzący z zewnątrz.

Chociaż większość Arabela deklaruje przynależność do Kościoła ewangelickiego, to niewielka grupa deklaruje wyznawanie religii katolickiej. Należy jednak zaznaczyć, że rytuały chrześcijańskie ograniczają się do modlitw wypowiadanych przez któryś z miejscowych autorytetów religijnych podczas ważnych świąt krajowych lub wspólnotowych albo sezonowego oczyszczania terenu cmentarza wspólnotowego[10]. Na głębszym poziomie horyzont poznawczy i światopoglądowy Arabela opiera się na ontologii animistycznej (Descola 2005). Arabela utrzymują wiele animistycznych przekonań oraz praktykują rytuały lecznicze, mające na celu usunięcie skutków agresji ze strony nie-ludzi czy wrogich szamanów, lub poddają się im (zob. dalej).

W społeczeństwie dawnych Arabela – przodków grupki osób, która w 1945 r., wyniszczona latami ukrywania się w lasach międzyrzecza Curaray i Tigre przed najazdami poszukiwaczy kauczuku i łowców niewolników – funkcjonowała instytucja szamana. W wielu mitach występują szamani (**shimiacu**, *brujo*),

[10] Najważniejsze ze świąt to Dzień Matki odgrywający również rolę Dnia Kobiet, peruwiański Dzień Niepodległości – 28 lipca, oraz rocznica założenia wioski – *Aniversario de la comunidad*, i noworoczna, doroczna zmiana władz 1 stycznia.

którzy piją sok z brunfelsji (**monishinia**, *chiric-sanango*, *Brunfelsia* sp.) i doznają profetycznych wizji. W opowieściach o przeszłości Arabela natomiast pojawiają się wzmianki o rytuale, który praktykowano przy okazji dużych zgromadzeń członków grupy lokalnej w domu wspólnotowym. Podczas tego rytuału szaman przywoływał „osobę z nieba" (**jiyocuacaaniuji pueyano**), będącą mitycznym przodkiem lub zmarłym, i częstował ją piwem kukurydzianym. Osoba ta była widoczna jedynie dla szamanów, natomiast nieinicjowani Arabela słyszeli tylko cichy dźwięk, który towarzyszył zstępowaniu niebiańskiego gościa na ziemię. „Osoby z nieba" pomagały szamanom w leczeniu chorych.

W bliższych nam czasach, w okresie poprzedzającym nawiązanie stałych kontaktów ze społeczeństwem metyskim aż do końca XX w., Arabela praktykowali również rytuał leczniczego picia soku z brugmansji (**shona**, *toé*). Rytuałowi temu poddawano osoby ciężko chore, których choroby interpretowano jako porwanie duszy (**jiuujia**, *espíritu*) przez nie-człowieka (duchy opiekuńcze zwierząt, zwierzęta w osobowej postaci lub innych nie-ludzi). Po wypiciu tego silnie halucynogennego soku chory popadał w przyrównywaną do śmierci śpiączkę, podczas której jego dusza udawała się w podróż pod przewodnictwem człekokształtnych duchów – władców brugmansji (**shonajori**). Po odbyciu szamanistycznej podróży, kiedy **shonajori** sprowadzali duszę z powrotem do ciała, chory odzyskiwał przytomność i zdrowie. Dodatkowo przez pewien czas potrafił przewidzieć, kiedy i gdzie pojawią się stada pekari białobrodych (lub wręcz sam, niezależnie od swojej woli, przyciągał je).

Dzisiaj najbardziej powszechne praktyki związane z szamanizmem wśród Arabela to rytuały okadzania małych dzieci, cierpiących na przypadłość zwaną *cutipa*, polegającą na tym, że dziecko ma objawy interpretowane jako typowe zachowania zwierzęcia, którego mięso zjadło dziecko lub jego matka (w przypadku dzieci karmionych jeszcze mlekiem matki). Rytuały te polegają na otaczaniu dziecka dymem ze spalonych resztek powłoki cielesnej zwierzęcia (np. sierści lub kości) odpowiedzialnego za chorobę. Wykonują je osoby w podeszłym wieku, zarówno kobiety, jak i mężczyźni[11]. Arabela rozpoznają także status *vegetalistas*, tj. leczących za pomocą roślin (wywarów, soków etc.) specjalistów, których jednak nie ma wśród Arabela. Muszą oni zatem korzystać z usług przyjezdnych *vegetalistas*, pochodzących z wiosek znad Curaray.

Arabela są również przekonani o istnieniu wrogich szamanów, którzy krzywdzą swoje ofiary (*hacer daño*), zsyłając na nie choroby lub śmierć. Posiadają wyobrażenia na temat wielu technik, za pomocą których każdy, nie tylko szaman, może w ograniczonym zakresie (nie wywołując śmierci, a jedynie pomniejsze dolegliwości) zaszkodzić na odległość swojemu wrogowi. Dolegliwości Arabela, będące skutkiem ataku wrogiego szamana, diagnozują i leczą osoby z zewnątrz. Rytuał leczniczy obejmuje odmuchiwanie chorego dymem z rzemieślniczych

[11] Osoby te nie mają statusu specjalistów rytualnych. W odniesieniu do niektórych osób panuje przekonanie, że umieją one wykonywać rytuał okadzania (i one zwykle są proszone o pomoc), ale w razie potrzeby taki rytuał może wykonać każdy dorosły człowiek.

papierosów *mapacho*[12] połączone z masażem oraz rytuał wysysania szamanistycznych strzałek (tzw. *virotes*[13]). Zgodnie z moją wiedzą, tylko jedna osoba wśród Arabela regularnie wykonuje rytuał odmuchiwania i masażu – jest to Eusebio, osoba, która wśród Arabela najbardziej odpowiada statusowi szamana. Z jego usług korzystają jednak przede wszystkim ludzie przyjezdni. Arabela zwykli korzystać z usług nieżyjącego już metyskiego szamana, który mieszkał w sąsiedniej wiosce nad Curaray.

Ważne miejsce w światopoglądzie Arabela zajmują wyobrażenia dotyczące praktyk szamanistycznych skierowanych na relacje ludzi z otoczeniem nie-ludzkim. Arabela uważają, że pewne osoby, w pewnych okolicznościach, mogą nawiązywać międzyosobowe relacje z duchami zamieszkującymi świat leśny lub wodny. Dzięki utrzymywaniu takich relacji z „władcami" leśnych lizawek (**ratu camaru**, *dueño de la colpa*), anakondą lub delfinem słodkowodnym, człowiek może zapewnić sobie powodzenie na polowaniu lub w rybołówstwie. Relacje te są przedstawiane w mitach i w wielu opowieściach dotyczących zarówno przodków, jak i żyjących Arabela. Nie są mi znane jednak żadne rytuały, za pomocą których Arabela takie relacje by nawiązywali lub podtrzymywali, i moja wiedza na ten temat pochodzi wyłącznie z opowieści[14].

Wszystkie analizowane w tym tekście opowieści usłyszałem od Avencio T., ok. 50-letniego mężczyzny, ojca licznej rodziny. Od niego też pochodzi duża część mojej wiedzy na temat wyobrażeń Arabela dotyczących relacji ludzi z duchami. Avencio twierdził, że kiedyś utrzymywał relacje międzyosobowe z delfinem, który ukazał mu się pod postacią młodej dziewczyny i porwał jego duszę pod wodę, oraz z duchami opiekuńczymi zwierząt („władcami" lizawek), od których otrzymywał zwierzynę. Analizowane opowieści zarejestrowałem podczas rozmów z Avencio na temat kultury Arabela lub przy okazji pracy nad nagranymi przeze mnie wcześniej wywiadami z kilkoma starcami w języku arabela, które Avencio pomagał mi spisać i przetłumaczyć. Przeważnie sesje te odbywały się

[12] Są to różnego rozmiaru papierosy ze sfermentowanego tytoniu, wytwarzane rzemieślniczo przez mieszkańców Amazonii i sprzedawane m.in. na targu w Iquitos. Chociaż bywają palone jako używka, służą przede wszystkim do czynności magicznych.

[13] W regionie Curaray panują znane z innych regionów Amazonii przekonania o tym, że szamani atakują swoje ofiary za pomocą strzałek szamanistycznych, tzw. *virotes*. Szamanistyczne leczenie osoby zaatakowanej w ten sposób obejmuje wyssanie przez szamana z ciała chorego takiej strzałki i zaprezentowanie jej pacjentowi (zob. Chaumeil 1993). W znanym mi przypadku szaman znad Curaray, leczący kobietę Arabela, po seansie leczniczym zaprezentował jej mięsożerną rybkę *canero*, którą rzekomo wyssał z jej brzucha.

[14] Należy zaznaczyć, że zarówno już przywołane wyobrażenia, jak i treści, których dotyczyć będą analizowane w tym artykule opowieści, mają wiele cech wspólnych z wyobrażeniami obecnymi wśród innych społeczności tubylczych i metyskich Amazonii peruwiańskiej. Zwłaszcza wyobrażenia dotyczące delfina rzecznego oraz podróży po podwodnym świecie odbywanych przez szamanów są szeroko rozpowszechnione wśród ludności wybrzeży dużych rzek tego regionu (zob. np. Chaumeil 2002). W moim artykule traktuję te wyobrażenia w perspektywie lokalnej, gdyż zakładam, że powierzchownie odbierana tożsamość wyobrażeń może skrywać dużą różnorodność lokalnego stosunku ludzi do nich.

wieczorem. Często naszym rozmowom przysłuchiwały się jego dzieci lub żona, zwykle leżąc już na swoich posłaniach pod moskitierami[15].

Chociaż fakt, że to ja – biały etnograf – byłem głównym odbiorcą opowieści Avencio i że moimi pytaniami wpływałem na ich treść oraz tok narracji, z pewnością sprawiał, że opowiadane wydarzenia nie były zwyczajne, to kontekst wypowiedzi Avencio pod wieloma względami odpowiadał tradycyjnemu kontekstowi, w jakim tego typu opowieści są wypowiadane. Kontekstem tym są wieczorne rozmowy, w których starsi, doświadczeni mężczyźni lub starsze, doświadczone kobiety przekazują młodym wiedzę, opowiadając o własnych przeżyciach lub przeżyciach krewnych czy przodków. Takie opowieści są zawsze kierowane do jednej wybranej osoby (odbiorcy), która ogranicza swój wkład w dialog do krótkich wypowiedzi o charakterze fatycznym, podtrzymujących relację z opowiadającym, tzw. *backchannel responses* (Levinson 1988: 198). Inne obecne osoby przysłuchują się opowieści, ale nie zabierają głosu (ewentualnie rozmawiają półgłosem). Wieczorny i domowy kontekst, w którym nagrałem opowieści Avencio, odpowiadał temu kontekstowi tradycyjnemu. Ponadto relacja, jaka się nawiązała między Avencio i mną, pod wieloma względami opierała się właśnie na relacji autorytetu między opowiadającym a słuchaczem. Avencio przyjął wobec mnie pozycję osoby, która posiada wiedzę i przekazuje ją komuś, kto jej nie ma. Przy różnych okazjach wspominał o tym, że ja się uczę, a on jest moim nauczycielem. Toteż wiele z tych opowieści miało charakter spontanicznego, pouczającego komentarza do tego, o czym właśnie rozmawialiśmy. Ja natomiast z czasem nauczyłem się właściwej dla kultury Arabela roli słuchającego. Te obserwacje skłaniają mnie do tego, aby zebrane narracje traktować jako zasadniczo prawomocne źródło dostępu do tubylczych procesów przekazywania wiedzy.

Opowieść Avencio o porwaniu przez delfina

Głównym materiałem dla mojej analizy jest autobiograficzna opowieść Avencio o tym, jak został porwany przez delfina rzecznego[16]. To wydarzenie miało charakter inicjacyjny, gdyż w jego konsekwencji Avencio, jak twierdził, wyzbył się strachu przed tym delfinem oraz zyskał szczególną relację z tym zwierzęciem, dzięki której z łatwością łowi ryby. Rozpocznę od streszczenia doświadczeń Avencio i rozwinięcia głównych wątków kosmologicznych zawartych w tej opowieści[17].

[15] Zdarzało mi się również prowadzić rozmowy z Avencio w ciągu dnia w jego domu (podczas deszczowych dni) oraz, kiedy mieszkałem sam w moim domu, bez osób postronnych.

[16] W dorzeczu Napo występują dwa gatunki ssaków z rodziny waleni: inia (*Inia geoffrensis*) oraz delfin amazoński (*Sotalia fluviatilis*). Arabela oznaczają oba gatunki regionalnym terminem *bufeo*, przy czym opowieści Arabela o *bufeo*, który przybiera człekokształtną postać i porywa ludzi dotyczą jedynie inii (*bufeo colorado*, tj. „ubarwiony"). Chociaż z taksonomicznego punktu widzenia inia, w przeciwieństwie do *Sotalii*, nie należy do rodziny delfinowatych, oba ssaki oznaczam jako „delfiny rzeczne", aby nie obciążać tekstu terminami technicznymi.

[17] O swoich interakcjach z delfinem-osobą Avencio opowiadał mi conajmniej trzykrotnie. Dwie z tych narracji nagrałem, z trzeciej sporządziłem notatkę.

Avencio był wtedy chłopcem w wieku szkolnym i mieszkał w domu swojego nauczyciela Luisa, dla którego, w zamian za mieszkanie i wikt, wykonywał różne prace. Pewnego dnia, kiedy rąbał siekierą drzewo leżące nad brzegiem rzeki, w pobliżu domu, nauczyciel dla żartu nastraszył go, mówiąc, że zaraz ugryzie go mrówka *isula* (*Paraponera clavata*). Avencio zaczął klepać się po nogach, szukając mrówki, a następnie, kiedy zorientował się, że to był żart, zaśmiał się. W tym samym momencie przy brzegu wynurzył się z wody delfin rzeczny, głośno wypuszczając powietrze.

Następnego dnia Avencio wybrał się ze swoim nauczycielem na polowanie. Do domu wrócił bardzo zmęczony i osłabiony, więc położył się i zasnął. Przyśniła mu się młoda dziewczyna. Kiedy zareagował zdziwieniem na jej pojawienie się, dziewczyna powiedziała do niego: „przecież sam się ze mnie śmiałeś". Wtedy Avencio zorientował się, że to był delfin, który mylnie odebrał jego śmiech nad brzegiem rzeki za skierowany do siebie.

Dziewczyna-delfin ponaglała Avencio, żeby wyszedł z domu i do niej dołączył. Chłopiec z początku wzbraniał się, później jednak ustąpił, poszedł do niej i razem z nią podróżował – od źródeł rzeki Arabela aż po ujście Napo. Po drodze mijał wioski i widział obce osoby, ale z nikim nie rozmawiał (tylko z dziewczyną-delfinem). Dziewczyna-delfin miała specjalną roślinę *piripiri*, która sprawiała, że natarłszy nią ciało, Avencio mógł przemierzać ogromne odległości, odczuwając je tak, jak gdyby wędrował pomiędzy domami jednej wioski.

Kiedy duch Avencio (*espíritu*) podróżował z dziewczyną-delfinem, jego ciało leżało w domu nauczyciela, nieruchome i zimne, jak gdyby martwe. Nauczyciel, będący również „promotorem zdrowia"[18], poddawał chłopca różnym zabiegom (nacierał maścią mentolową, oklepywał pokrzywami), które jednak nie przyniosły żadnych efektów; chłopiec wciąż był nieprzytomny. Przywołano więc metyskiego szamana, który potrafił leczyć za pomocą pieśni *ikaros*. Ów szaman owachlował Avencio i odmuchał go dymem tytoniowym. W ten sposób sprawił, że dziewczyna-delfin oddaliła się od Avencio. Tej samej nocy chorego odwiedziła również działająca wśród Arabela misjonarka-lingwistka z *Summer Institute of Linguistics* (która właśnie przyleciała awionetką) i razem z ciotką Avencio i jej mężem modliła się o wyzdrowienie chłopca. O poranku Avencio odzyskał przytomność.

W następnych dniach chłopiec był smutny i odmawiał jedzenia oraz picia. Wciąż myślał o dziewczynie-delfinie. W nocy nie sypiał i słyszał jej nawoływania. Tym razem delfin chciał zabrać już nie tylko jego duszę, lecz jego całego, „wraz z całym ciałem" (*cuerpo entero*). Stosując różne wybiegi, Avencio próbował dołączyć do delfina, jednak ludzie, którzy się nim opiekowali, nie pozwalali mu się oddalać i pilnowali go tak długo, dopóki całkiem nie wyzdrowiał.

Opowieść zrekonstruowana na podstawie kilku narracji Avencio zawiera wiele przekonań typowych dla animistycznego światopoglądu Indian Amazonii (Descola 2005). Zwierzę-delfin jest przedstawione w niej jako istota wiodąca osobową egzystencję, mogąca ukazać się człowiekowi w człekokształtnej

[18] *Promotor de salud* – jedna z funkcji, na których opiera się państwowa opieka zdrowotna w peruwiańskich wioskach indiańskich i chłopskich. Promotorami zdrowia są członkowie społeczności lokalnych, którym instytucje służby zdrowia przydzieliły zadanie sprawowania podstawowej opieki medycznej.

postaci i nawiązać z nim interakcje typu społecznego. Z tej opowieści możemy też wyczytać procesualne pojmowanie przynależności człowieka do wspólnoty ludzi, polegające na tym, że człowiek nie jest człowiekiem raz na zawsze, lecz może zostać włączony do innej wspólnoty osób (tutaj: osób-delfinów). Opowieść Avencio przedstawia częściową transformację człowieka w nie-człowieka. W sposób typowy dla ontologii amazońskich proces zmiany przynależności odbywa się zarówno na płaszczyźnie cielesnej, jak i duchowej/świadomościowej. Avencio podlega podwójnemu procesowi: chorobowemu (zmiana ciepłoty ciała, osłabienie, senność) oraz świadomościowemu (chęć dołączenia do dziewczyny-delfina). Podobnie środki, których używają ludzie, żeby wyleczyć Avencio i zatrzymać go wśród ludzi, dotyczą zarówno ciała (okładanie pokrzywami, odmuchiwanie dymem tytoniowym itp.), jak i relacji z delfinem (metyski szaman sprawia, że dziewczyna-delfin oddala się od Avencio).

Analizując tę opowieść pod kątem relacji bohatera z otoczeniem, okazuje się, że przedstawia ona rywalizację dwóch wspólnot o osobę Avencio. Z jednej strony, dziewczyna-delfin (przedstawiciel wspólnoty nie-ludzkich osób) nakłania Avencio, żeby do niej dołączył, najpierw zabierając z sobą jego „duszę", a później chcąc porwać go „całkowicie". Z drugiej strony, liczna grupa osób stara się o wyzdrowienie Avencio: są wśród nich cieszący się prestiżem społecznym członkowie wspólnoty Arabela (nauczyciel/ promotor zdrowia) oraz potężni obcy (metyski szaman, amerykańska misjonarka-lingwistka)[19]. Osoby te korzystają z różnych środków: nauczyciel używa dużej ilości maści mentolowej i ma do dyspozycji apteczkę pełną potężnych leków[20], inni oklepują Avencio specjalną, „drapieżną" odmianą pokrzywy (jej kolce są podobne do szponów nietoperza), metyski szaman używa tytoniu, zaklęć *ikaro* oraz technik wachlowania i dmuchania, a amerykańska misjonarka, wraz z grupą Arabela chrześcijan, odmawia nad chorym modlitwy. W opowieści Avencio został przedstawiony charakterystyczny dla Arabela schemat relacji (Descola 2005), na którym opierają się interakcje między ludźmi a nie-ludźmi, obejmuje zatem pojęcie „drapieżności oswajającej" – tzw. *predação familiarizante* (Fausto 2007 [1999]) – człowiek nawiązuje relacje z nie-ludźmi jako ofiara działania drapieżnego (zostaje porwany i ujarzmiony), mającego na celu włączenie go do wspólnoty nie-ludzi.

Język i struktura narracji Arabela o nie-ludziach

Omówienie charakterystycznych cech struktury narracyjnej oraz użycia języka w narracjach Arabela o międzyosobowych interakcjach ludzi z nie-ludźmi rozpocznę od analizy sposobu, w jaki Avencio oznacza osoby nie-ludzkie w swojej narracji. Pierwszą charakterystyczną cechą tego sposobu jest niejednoznaczność

[19] Tę wspólnotę ludzi powiększa jeszcze grupa osób nieobecnych w opowieści, ale przywoływanych przez Avencio jako odniesienie do przedstawianych wydarzeń. W jednej z narracji są to np. jego syn, sąsiadka czy córka sąsiadki.

[20] Avencio wymienia *antalginę* (metamizol) i penicylinę oraz postaci leków: tabletki i zastrzyki.

procesu referencyjnego, tj. procesu, poprzez który język odnosi się do oznaczanej rzeczywistości. Niejednoznaczność procesu referencyjnego polega m.in. na swoistej wstrzemięźliwości opowiadającego w nadawaniu kategorii ontologicznych istotom i doświadczeniom, o których mówi. W poszczególnych narracjach Avencio bardzo rzadko pojawiają się odniesienia wprost do natury ontologicznej nie-ludzi. Jeżeli Avencio dokonuje kategoryzacji ontologicznej, to robi to z dystansem, np. w następującej wypowiedzi: „Później ciągle tęskniłem za tą dziewczyną. (…) Tęskniłem. Co wieczór. Siadałem. Za tą, o której mówię. Bo wydaje się/wygląda jak… bo jest to, jak to mówią, osoba" [2006: 27][21].

Przypisanie delfinowi kategorii osoby jest tutaj podwójnie osłabione: poprzez rozmycie (za pomocą porównania) związku między kategorią a przedmiotem, do którego się odnosi („delfin wydaje się/wygląda jak osoba"), oraz poprzez osłabienie związku między mówiącym a terminami, których używa, za pomocą zapośredniczenia słowa „osoba" przez innych „wypowiadaczy" („jak to mówią, osoba")[22].

Delfin – jeden z głównych bohaterów opowieści, porywacz Avencio i jego przewodnik po świecie nie-ludzi – stosunkowo rzadko jest ewokowany w sposób eksplicytny za pomocą terminu *bufeo*. Avencio używa go wyłącznie w miejscach, w których odnosi się do delfina w jego zwierzęcej postaci[23], lub kiedy komentuje przedstawiane wydarzenia z perspektywy zewnętrznej[24]. Kiedy natomiast delfin występuje jako osoba nie-ludzka, wtedy nie jest oznaczony słowem *bufeo*, lecz zostaje wskazany za pomocą zaimków osobowych lub (implicytnie) jako podmiot czynności, które podejmuje. Jeden raz Avencio określa delfina-osobę terminem *chica* – „dziewczyna" (zob. [2006: 27]). Oto kilka przykładów: „No i w środku nocy… Przychodzą, zupełnie tak jak my. Tak jak ty przychodzisz, tak go widzisz. Widzisz go, ale inni go nie widzą" [2005: 14]. „…Ale mnie głośno wołał! Jakby chciał powiedzieć: «Chodź już, zejdź z domu»" [2005: 18]. „…dlatego nie poszedłem całym ciałem, ale zabrali ze sobą tylko moją duszę. Ale moje ciało zostało tam [w domu]. Zabrali ze sobą moją duszę…" [2005: 20]. „…On ci się śni, wiesz, tak jak ktoś ci się śni. Tak samo on ci się śni…" [2005: 34].

Jak widać w kluczowych dla opowieści wydarzeniach z udziałem delfina – kiedy porywa on bohatera, próbuje wejść do domu, w którym bohater się znajduje, lub go nawołuje – jego tożsamość nie jest wskazana wprost. To niedookreślenie

[21] W nawiasach kwadratowych odnoszę się do fragmentu narracji Avencio. Korzystam z dwóch narracji opowieści inicjacyjnej Avencio: z 2005 i z 2006 r. Transkrypcję tej ostatniej zamieszczam w Aneksie.

[22] Pytania, które stawiałem Avencio podczas tych rozmów, nie skłoniły go do większej eksplicytności. Ostatecznie zazwyczaj sam podsuwałem mojemu rozmówcy odpowiedzi, które on jedynie potwierdzał, np.: AT: „W środku nocy… Przychodzą podobni do nas samych. Tak jak ty przychodzisz, tak ich widzisz…". FR: „Jako osoby?". AT: „Tak. Jako osoby" [2005: 7–9]; AT: „Wygląda jak my sami. Mówi do mnie, «chodź», mówi, w moim śnie". FR: „Ta dziewczyna?". AT: „Tak. Ta dziewczyna" [2006: 9].

[23] Trzykrotnie w dwóch narracjach. Kiedy Avencio mówi, że delfin wynurzał się obok niego, kiedy ciął drzewo, oraz kiedy mówi, że dzisiaj nie boi się już delfina – zob. [2006: 4–5].

[24] Jeden raz: „Już by mnie porwała, ta dziwka delfin" [2006: 42] – wypowiedź ta ma charakter komentarza wyjaśniającego wydarzenia przedstawione wcześniej.

oznaczania delfina-osoby stoi w wyraźnym kontraście wobec sposobu, w jaki Avencio mówi o ludziach, którzy się nim opiekowali. Często przywołuje i wprost nazywa osobę swojego nauczyciela, raz oznaczając go jego imieniem, a innym razem imieniem i nazwiskiem, zdrobnieniem imienia czy nazwą funkcji (*el profesor*, *el profe*)[25]. Wyjątkowo eksplicytnie określa też misjonarkę-lingwistkę Furne Rich, którą (w jednej z narracji) na przestrzeni zaledwie kilku wypowiedzi oznacza aż sześć razy[26].

Niejednoznaczności odniesień do osób nie-ludzkich towarzyszy (i umacnia ją) niewymowność dyskursu odnośnie do ich wyglądu. Informacja o tym, że delfin pojawia się w człekokształtnej postaci zostaje wyrażona za pomocą mało specyficznej wypowiedzi: *parece uno mismo, pues vienen* (dosłownie: „wydaje się/wygląda jak ktoś sam"), w której nie pojawia się oznaczenie kategorii ontologicznej („człowiek", „osoba"), a jedynie nieokreślony i relacyjny termin *uno* („ktoś", „jednostka"); oraz poprzez porównanie delfina do słuchającego: „Tak jak ty przychodzisz, tak go widzisz"[27]. Należy w tym miejscu jednak dodać, że samo to, iż Avencio nie opisuje bliżej wyglądu delfina-osoby, nie stanowi znaczącej luki w informacjach. Arabela bowiem, kiedy mówią na temat innych osób – nawet osób „egzotycznych": inżynierów z kompanii naftowych, amerykańskich misjonarzy czy zagranicznych turystów – stosunkowo niewiele uwagi poświęcają cechom ich wyglądu. Zwracają za to uwagę na ich szczególne zachowania (zwłaszcza sposób mówienia) oraz na szczególne wyposażenie. Opowieść Avencio również w tych aspektach pozostaje uboga w informacje na temat delfina-osoby – nie przytacza on wypowiedzi delfina, nie wspomina o żadnych charakterystycznych elementach jego zachowania, a jedyną idiosynkrazją dziewczyny-delfina jest jej specjalne *piripiri*.

Wrażenie niedookreślenia postaci delfina-osoby i wykonywanych przez nią czynności buduje również niedookreślenie jej pod względem płci i liczby. Jest to szczególnie widoczne we fragmentach, w których Avencio przedstawia swoje interakcje z delfinem-dziewczyną. Zdarza się wówczas, że określa go/ją za pomocą zaimków męskich („on", „jego" itp.)[28]. Ponadto, podobnie jak

[25] Zob. np.: „Ja nie wychowywałem się z moim ojcem. Wychowywałem się z Luchem, z Luisem R., z nauczycielem. Mieszkałem w jego domu i tam on mnie uczył" [2006: 2].

[26] „…Przyszła nawet pani Ferna Rich (…) Lucho mówi do mnie: «Słyszałeś samolot?». «Nie» – mówię. Postawili mnie na nogi. (…) Czułem się tak, jakbym obudził się kompletnie pijany. Nawet nie słyszałem, jak pani Ferna przyleciała do Buenavista samolotem. I Luis mówi do mnie: «Pani przyleciała, widziałeś panią obok siebie? Pani przyszła modlić się dla ciebie». Mówią mi: «w nocy». «Nie, nie widziałem, jak przyszła pani» – mówię [2005: 24–26].

[27] „No bo przychodzą, zupełnie tak jak my. Tak jak ty przychodzisz, tak go widzisz. Widzisz go, ale inni go nie widzą" [2005: 7]. Odpowiadając na moje pytania o wygląd delfina-osoby w jego śnie, Avencio potwierdza moje sugestie i daje do zrozumienia, że w wyglądzie delfina nie było nic szczególnego: FR: „I kiedy ci się śni, to widzisz go jako delfina, czy jako osobę?". AT: „Jak siebie samego się go śni". FR: „Jako osobę?". AT: „Mhm". FR: „A jak wygląda? Wysoki jest?". AT: „Tak jak my. Czasem (śni ci się) jako kobieta, wiesz, niziutki, wiesz, taki, jakie są tutejsze kobiety". FR: „I zawsze wygląda tak samo?". AT: „Tak samo" [2005: 27–34].

[28] Na przykład: „I wtedy go widzę. Taki jak córka Naomi. Takiego wzrostu przychodzi" [2006: 7]; „On miał roślinę *piripiri*…". FR: „czy to była roślina *piripiri* tej dziewczyny? Czy to ona ją miała?". AT: „Miał(a), i mnie nacierał(a)…" [2006: 18–20].

w innych opowieściach o interakcjach z nie-ludźmi, opowiadający, oznaczając nie-człowieka/nie-ludzi i ich działania, naprzemiennie używa liczby pojedynczej i mnogiej[29]. Delfin zatem raz występuje jako jednostka (np., kiedy porywa bohatera), raz jako zbiorowość, raz jako mężczyzna, raz jako kobieta.

Kolejnym semantycznym aspektem sposobu przedstawiania osób nie-ludzkich, który przyczynia się do niedookreślenia kluczowych atrybutów i predykatów ich dotyczących, jest niespecyficzność terminów, które je oznaczają. Polega ona na tym, że terminy i wyrażenia, za pomocą których Arabela oznaczają czynności nie-ludzi, są identyczne z wyrażeniami oznaczającymi poznawalne naocznie, potoczne czynności i relacje międzyludzkie. Czynności, które wykonuje delfin-osoba (oraz szaman, chociaż na ten temat Avencio mówi niewiele), są oznaczane za pomocą wyrażeń niespecyficznych, niewyłącznych dla relacji ludzi z osobami nie-ludzkimi. Jest to oczywiste w przypadku „normalnych" interakcji międzyludzkich, w które Avencio wchodzi z delfinem-osobą: delfin do niego „przychodzi" [2006: 7], „woła" go [2006: 46], „rozmawia" z nim [2006: 40], czy „prowadzi" w podróż [2006: 14]. Ale dotyczy to również interakcji właściwych relacjom między osobą nie-ludzką a człowiekiem. Przykładowo kluczowe doświadczenie w trajektorii życiowej szamana – czyli nawiązanie międzyosobowej relacji z nie-ludźmi – jest oznaczane za pomocą potocznego terminu *robar* („kraść", „porywać"), który odnosi się również do kradzieży pieniędzy czy kury, a także do dawnej praktyki porywania kobiet z sąsiednich grup indiańskich. W narracjach inicjacyjnych Avencio delfin też „zabiera" jego duszę (*llevar espíritu* [2006: 16]), a szaman, lecząc go, po prostu „oddala" delfina (*hacer alejar* [2006: 31]).

Można by się spodziewać, że fundamentalne dla wyobrażeń relacji między ludźmi a nie-ludźmi pojęcia związane z zawiązywaniem relacji między istotami należącymi do różnych wspólnot kosmologicznych będą oznaczane specjalnymi terminami[30]. Tymczasem Arabela (podobnie jak inne ludy Amazonii) oznaczają je terminami, które odsyłają do zupełnie potocznych, podzielanych przez wszystkich doświadczeń. Niespecyficzność terminów odnoszących się do pojęć interakcji z duchami ma istotne znaczenie dla sposobu, w jaki Arabela budują związane z nimi wyobrażenia. Przykładowo, nazywając inicjacyjne doświadczenie, w wyniku którego człowiek nawiązuje relacje z nie-ludźmi, potocznym terminem „porwanie", Arabela tworzą wyobrażenie, jakoby doświadczenie to było równie potoczne i zrozumiałe, co porwanie człowieka przez innego człowieka. Ma to również istotny wpływ na przebieg narracji i interakcję osoby opowiadającej z odbiorcami. Między innymi pozwala to opowiadającym nie udzielać swoim słuchaczom wyjaśnień dotyczących natury tych doświadczeń. I faktycznie – w opowieściach o „porwaniach" ludzi przez nie-ludzi nigdy nie

[29] Por. [2005: 14, 18, 20, 34] oraz następujące wypowiedzi: „Bo to [tj. zabieg szamanistyczny] właśnie… To ją oddaliło. Ode mnie" [2006: 31]; „Stamtąd, z góry rzeki mnie zabierali…" [2006: 33]; „Ona mówi do ciebie głośno…" [2006: 40].

[30] Wystarczy porównać z terminami oznaczającymi interakcje między ludźmi i nie-ludźmi w wyobrażeniach chrześcijańskich, takimi jak „zwiastowanie", „objawienie", „opętanie" czy „egzorcyzm".

pojawia się wyjaśnienie wprost, na czym te porwania polegają. W konsekwencji, na podstawie tych opowieści odbiorca może wyrobić sobie tylko niejasne pojęcie o tych porwaniach.

Narratorzy Arabela nie tylko nie wprowadzają rozróżnień między potocznym a animistycznym sensem terminów, takich jak „porwanie", ale można wręcz odnieść wrażenie, że podtrzymują związaną z nimi dwuznaczność. Zilustruję to krótkim wyimkiem z mojej rozmowy z Avencio na temat jego relacji z „władcami" zwierząt i dwuznaczności wyrażenia, które oznacza jedną z kluczowych czynności przypisywanych szamanom – odwiedzania swoich nie-ludzkich przyjaciół wewnątrz lizawek. Czynność ta jest określana wyrażeniami *entrar en la colpa* („wchodzić do lizawki") lub *ir a las colpas* („chodzić do lizawek"), które w potocznym znaczeniu oznaczają wchodzenie zwierząt na teren leśnej lizawki (gdzie piją wodę lub liżą słone błota)[31]. W jednym fragmencie mojej rozmowy z Avencio wyraźnie widać „produktywność" tego wyrażenia. Przytoczony fragment został opowiedziany po dłuższej rozmowie o doświadczeniach szamana wewnątrz lizawki (Avencio referował mi to, co jego kuzyn Eusebio opowiadał mu o własnych doświadczeniach) oraz przed dalszą częścią rozmowy, w której Avencio opowiedział mi, co sam widział wewnątrz lizawki i jakie sam miał relacje z jej „władcami":

1	Si yo también estaba aprendiendo. Yo también estaba aprendiendo ese de ahí. Ir a las colpas.	Ja też uczyłem się [wchodzenia do lizawki]. Ja też się tego uczyłem. Chodzenia do lizawek.
2	La Amalia ese tiempo era chiquitita así. Bien wawita era. Así como su hermanita de la Dorota, la Claudia.	Amalia [siostra Avencio] wtedy była malutka. Była małą dziewczynką. Taką jak siostrzyczka Doroty, [mała] Claudia.
3	Como ella era piojera, di. Yo así nomás llegaba, pues, puro arena. No ves en la colpa es arena? Así en hueco entrando? Así había pues arena.	I ona lubiła iskać. A ja wracałem do domu, cały w piasku. Sam wiesz, w lizawce jest piasek. Jak się wchodzi do dziury. Tam więc był piasek.
4	Yo le engañaba a ella, di. Yo porque ya sabía yo entraba en la colpa. Yo estaba aprendiendo eso. Y me veían pues puro arena en mi pelo, di.	No i oszukiwałem ją. Bo ja już wchodziłem do lizawki. Uczyłem się tego. I miałem pełno piasku we włosach.
5	Así como a Enrique le estaba buscando su mamá su piojito? Así siempre ella paraba. Me decía: „dónde pues estabas usted, mira, puro arena tu cabeza!"	Tak jak Enrique'owi jego mama szukała wszy? Tak samo ona zawsze robiła. Mówiła do mnie: „gdzieś ty był, spójrz, pełno piasku masz na głowie!".
6	Yo le engañana: „Yo me he bañado en ese agua turbio. No ves arena? Ese se habrá sentado ahí", le digo.	Oszukiwałem ją: „wykąpałem się w tej mętnej wodzie. Tam jest piasek. To tamten piasek musiał mi się osadzić na głowie", mówię do niej.

[31] Kiedy w rozmowach o polowaniu Arabela mówią o różnych lizawkach, często wymieniają zwierzęta, na które można przy nich zapolować, np. pekari, tapiry czy papugi ary.

7	Total no era así. Estaba engañando ya a ella. Estaba aprendiendo ese de ahí.	A wcale tak nie było. Oszukiwałem ją. [Bo] uczyłem się tego [tj. szamanistycznego wchodzenia do lizawek].

W przedstawionych przykładach sens „wchodzenia" lub „chodzenia" do lizawek jest dwuznaczny. Z jednej strony, z kontekstu rozmowy, w której Avencio wcześniej opowiadał o duchach spotykanych przez człowieka wewnątrz lizawki, można by się spodziewać, że opowieść, zapowiedziana wyznaniem, że on też uczył się wchodzenia do lizawek [1], będzie dotyczyć jego interakcji z duchami w lizawce (a zatem „wchodzenia" w sensie szamanistycznym). Z drugiej strony, w dalszej części narracji opowiada o piasku, który miał we włosach, kiedy wracał z lizawki – czyli pozostałości wchodzenia do lizawki w sensie potocznym.

Przytoczony fragment stanowi szczególny przypadek szerszego zjawiska związanego z narracjami Arabela o kontaktach z duchami. W tych narracjach często występuje bowiem rozbieżność między wypowiedzianym wprost tematem opowieści a jej treścią. Jeśli dokładniej zbadamy przytoczoną anegdotę, to zauważymy, że jej dwuznaczność nie wynika jedynie z semantycznej niespecyficzności pojęcia „szamanistycznego wchodzenia do lizawki". Jest ona również ściśle związana z typową strukturą narracyjną opowieści Arabela. Struktura ta (właściwa dla mitów, opowieści autobiograficznych, anegdot czy dowcipów) składa się z trzech elementów: segmentu otwierającego, w którym mówiący tworzy syntetyczne przedstawienie pewnego faktu lub zdarzenia, segmentu centralnego – opowieści ilustrującej ten fakt, oraz segmentu zamykającego, zawierającego syntetyczne podsumowanie podejmujące temat z segmentu otwierającego. Na tej strukturze opiera się dwuznaczność anegdoty Avencio, bowiem segmenty otwierający [1] i zamykający [7] odnoszą się do „szamanistycznego wchodzenia do lizawek", którego się uczył Avencio. I z powodzeniem, o czym świadczy dalsza część rozmowy, w której Avencio opowiada o swoich relacjach z władcami lizawki. Natomiast segment środkowy [2–6], zamiast przedstawiać budowanie przez Avencio relacji z nie-ludźmi (czego spodziewałby się słuchacz), przedstawia jego interakcje z siostrą dotyczące piasku we włosach – pozostałości po fizycznych (nieszamańskich) wizytach Avencio w lizawce.

W opowieściach Arabela o relacjach z duchami można rozpoznać (w różnej skali) rozbieżność między tematem a treścią. Występuje ona również w analizowanej tutaj narracji inicjacyjnej Avencio. Faktycznie, chociaż kontekst rozmowy oraz wypowiedzi otwierające wskazują na to, że tematem opowieści będą interakcje Avencio z delfinem-osobą, po systematycznym zbadaniu jej treści okazuje się jednak, że jej zawartość odnosi się przede wszystkim do relacji Avencio z innymi ludźmi. Na 13 epizodów tematycznych, na które można podzielić tę opowieść (zob. Tabela), tylko 3 dotyczą wyłącznie relacji Avencio z delfinem (z czego 1 – relacji z delfinem-zwierzęciem) przy 6 epizodach dotyczących wyłącznie relacji Avencio z ludźmi. Dwa epizody, które przedstawiają interakcje z delfinem-osobą niejako same w sobie (mówią o podróży duszy Avencio z delfinem od źródeł Arabeli do ujścia Napo), są zdawkowe. W 4 epizodach relacje Avencio

z delfinem-osobą są przedstawione równolegle i w kontrapunkcie do jego relacji z ludźmi. Nawet kiedy Avencio opowiada o roślinie *piripiri* likwidującej zmęczenie (jedynym atrybucie „kulturowym" delfina-osoby, który pojawia się w tej opowieści), to zestawia tę informację z zachodzącym równolegle zabiegiem okładania pokrzywami (delfin-osoba nacierał Avencio *piripiri*, natomiast nauczyciel okładał jego nieprzytomne ciało pokrzywami).

Tabela. Rozkład tematyczny epizodów narracji Avencio o porwaniu przez delfina (2006)

Treść fragmentu opowieści	Odniesienie
Mieszkanie z nauczycielem [2].	relacje z ludźmi
Interakcja z delfinem-zwierzęciem, choroba Avencio [3–6].	relacje z ludźmi
Wizyta delfina-dziewczyny we śnie. Nauczyciel próbuje budzić Avencio. Dziewczyna-delfin woła chłopaka, żeby poszedł z nią. On się wzbrania [7–11].	relacje z delfinem / relacje z ludźmi
Zabiegi nauczyciela na zimnym ciele Avencio. A delfin zabiera go do źródeł Arabeli [12–14].	relacje z ludźmi / relacje z delfinem
Delfin naciera Avencio rośliną *piripiri*. Ludzie okładają go pokrzywami [18–21].	relacje z delfinem / relacje z ludźmi
Metyski szaman leczy Avencio [24].	relacje z ludźmi
Modlitwa chrześcijan nad nieprzytomnym Avencio [25].	relacje z ludźmi
Avencio odzyskuje przytomność. Nauczyciel opowiada mu, co się z nim działo [26–29].	relacje z ludźmi
Efekt działania szamana – oddalił od Avencio delfiny. Dzisiaj mężczyzna nie boi się delfinów [30–32].	relacje z delfinem--zwierzęciem dzisiaj
Podróże Avencio z delfinem do górnej Arabeli aż do ujścia Napo. Wracał o piątej rano. Wtedy jego ciało znów było ciepłe [33].	relacje z delfinem
Pytam, czy widział jakieś wioski. Widział wioski, w których było bardzo dużo ludzi, ale rozmawiał tylko z dziewczyną-delfinem [34–39].	relacje z delfinem
Dziewczyna-delfin podchodzi pod dom, w którym przebywa Avencio, i mówi do niego. Inni ludzie jej nie słyszą. Avencio chce do niej dołączyć, ale jego opiekunowie mu to uniemożliwiają [40–50].	relacje z delfinem / relacje z ludźmi
Avencio próbuje zmylić swoich opiekunów (wspomnienie kobiet, które nim się opiekowały) [51–54].	relacje z ludźmi

Wewnętrzne rozbieżności w narracji Arabela rzucają nowe światło na niektóre moje dialogi z Avencio, które dotychczas uważałem za nieudane, sądząc, że mój rozmówca nie rozumiał sensu pytań lub że zadawałem pytania nierelewantne. Przykładem takiego dialogu może być krótka wymiana zdań na temat snów Avencio związanych z delfinem (przy okazji rozmowy o „porwaniu"). Kiedy Avencio wspomniał o tym, że delfin czasami mu się śni, chciałem dowiedzieć

się od niego więcej na temat treści tych snów. Avencio jednak opowiedział mi o skutku tych snów, przedstawiając udany połów ryb:

AT:	A veces me hace soñar. Pero ya no me hace nada ya. Los demás le tienen miedo al bufeo.	Czasami [delfin] sprawia, że mi się śni. Ale już nie robi mi krzywdy. Inni ludzie boją się delfina.
FR:	Qué te hace soñar?	Co ci się śni?
AT:	Me ha hecho soñar… Cuando me hace soñar eso es segurito para agarrar peje. Con anzuelo.	Sprawił, że mi się śniło… Kiedy sprawia, że mi się śni, wtedy na pewno złapię ryby. Na wędkę.
FR:	Y qué hay en tu sueño?	I co ci się śni?
AT:	O sea que… Le sueñas pues a él, como quien soñar a uno, di. Así le sueñas a él. Tú ya lo tienes seguro ya. Te vas bien de mañanita, agarras a veces un montón de pescado ya estás volviendo ya!	To znaczy… On ci się śni, wiesz, tak jak ktoś ci się śni. Tak samo on ci się śni. Wtedy możesz być pewien. Idziesz wcześnie rano i czasami łapiesz pełno ryb i już wracasz do domu! [2005: 19–23]

W kontekście „przewrotnej rozbieżności" tematycznej opowieści Arabela te dialogi jawią się jako typowe wehikuły wiedzy o nie-ludziach. Stwierdzenie rozbieżności między tematem a treścią stanowi oczywiście delikatny problem, gdyż ustalenie sensu narracji jest aktem interpretacyjnym. Wprawdzie nie mam jednoznacznych dowodów na to, że Arabela rozpoznają te narracje jako wewnętrznie sprzeczne lub że odczuwają niedosyt informacyjny po doświadczeniu takich narracji, to jednak, porównując narracje na temat relacji z duchami z innymi opowieściami (np. myśliwskimi) oraz umieszczając je w kontekście tematów, które w danej sytuacji poruszałem z moim rozmówcą, wydaje mi się, że faktycznie w przypadku tych narracji ma miejsce rozbieżność między tematem a treścią.

Przy okazji tej rozbieżności możemy rozpoznać pewien paradoks. Z jednej strony, z punktu widzenia zewnętrznego sensu, opowieści Avencio mówią o wydarzeniach, które są niezwykłe – nie są dostępne potocznemu doświadczeniu Arabela. Te wydarzenia odsyłają też wprost to świata mitycznego, powtarzając liczne motywy znane z mitów. Z drugiej strony, z punktu widzenia wewnętrznej treści, narracje te mówią w przeważającej mierze o potocznych doświadczeniach, dostępnych wszystkim członkom wspólnoty. Nawet większość symptomów choroby inicjacyjnej Avencio nie ma w sobie nic nadzwyczajnego i mogą być one znane każdemu, kto chorował na grypę.

To odwołanie narracji do potocznej wiedzy, dostępnej zmysłowo słuchającemu, jest wzmocnione przez różne (typowe dla narracji Arabela o potocznych doświadczeniach) zabiegi narracyjne, łączące postacie występujące w opowieści oraz przedstawiane w niej wydarzenia z wiedzą podzielaną przez opowiadającego i jego słuchacza. Jedną z takich „epistemologicznych kotwic" jest częste odnoszenie postaci występujących w opowieści do osób znanych odbiorcy oraz systematyczne domaganie się od słuchającego potwierdzania tożsamości osób,

o których mowa[32]. Drugą jest odnoszenie relacji przestrzennych między elementami świata przedstawionego w opowieści do relacji przestrzennych między elementami ze świata podzielanego przez opowiadającego i słuchacza[33].

Idąc tropem rodzajów wiedzy zawartej w opowieści Avencio, można zauważyć ciekawe zjawiska dotyczące epistemologicznego związku opowiadającego z przedstawianymi wydarzeniami. W tej dziedzinie opowieść Avencio łączy różne, zwykle niewspółwystępujące rodzaje wiedzy. Z jednej strony opowieść ma charakter autobiograficzny – opowiadający mówi o wydarzeniach ze swojego życia, będących istotnym dla jego tożsamości elementem jego biografii. W związku z tym, globalnie, jego opowieść przekazuje wiedzę, która pochodzi z jego własnego doświadczenia. Z drugiej jednak strony, biorąc pod uwagę wiedzę Avencio na temat poszczególnych wydarzeń, o których mówi, w wielu przypadkach pochodzi ona od osób trzecich (co zaznacza odpowiednimi środkami językowymi). Oto kilka przykładów: „Spałem. Podobno [*dice*] nauczyciel potrząsał mną w hamaku, żeby mnie obudzić. Podobno [*dice*] leżałem jak umarły. Tylko, że spałem" [8]; „Potem podobno [*dice*] wziął rzekomo [*dice*] cały słoik maści mentolowej. (…) Otworzył tak słoik i podobno [*dice*] mnie nasmarowali. Już nie byłem taki, jacy jesteśmy, ciepły, tylko zimny! Jak zamarznięty! Rzekomo [*dice*] jeszcze gorzej było w nocy" [14]; „Nie wiem, co nauczyciel ze mną zrobił. Podobno [*dice*] oklepali mnie całego pokrzywami (…) I tak podobno [*dice*] mnie całego nimi oklepali" [21]; „Rzekomo [*dice*] mnie okadzili. Tutaj mnie odmuchali i potem tutaj (*demonstruje na swoim ciele*). Tytoniem" [24]; „Podobno [*dice*] zebrali się wokół mnie i zaczęli się modlić. Nawet tego nie słyszałem! Ani nie widziałem! Wcale. Zupełnie nic a nic" [25].

Wszystkie te wypowiedzi dotyczą tego, co działo się z Avencio, kiedy był nieprzytomny (tzn. w rozumieniu Arabela, kiedy jego ciało leżało w domu nauczyciela nieruchome, zimne, niczym martwe, a jego dusza podróżowała wraz z delfinem-osobą). Ponieważ Avencio był nieprzytomny, nie mógł mieć naocznej wiedzy na temat tego, co się z nim działo, więc sam fakt, że w swojej narracji zaznacza zapośredniczony charakter tej wiedzy, nie ma w sobie nic dziwnego[34].

[32] W narracji Avencio są one obecne od samego początku, kiedy Avencio określa swój wiek, kiedy został porwany przez delfina, kiedy porównuje siebie do swojego syna: „[Byłem] …taki, trochę większy od niego (*wskazuje na syna*)" [2006: 1]. Dalej, porównuje delfina-osobę do córki sąsiadki: „Taki jak córka Naomi, ta panienka. W takim wieku przychodzi" [7]. Kiedy wspomina swoją ciotkę pyta, czy ją znam: „Przyszła też moja ciotka Lucia. Poznałeś Lucię?" [25]. Kiedy mówi, że nauczyciel żywił się w domu Amelii, wprowadza dodatkowe osoby łączące ją ze znaną nam, mieszkającą w sąsiednim domu staruszką Julią: „Nauczyciel chodził jeść do domu Amelii. Kiedy jeszcze żył jej mąż, Alfredo A., brat Doñii Julii" [12]. A wiek jednej z kobiet, które się nim opiekowały (dzisiaj staruszki), określa, przyrównując ją do innej sąsiadki, Brendy: „I Babcia, kiedy miała jeszcze więcej sił. Teraz jest już bardzo stara. Była taka jak Brenda" [52].

[33] Na przykład, kiedy mówi: „…wydawało się, że to nie jest daleko, jakbyś szedł stąd do domu Naomi. A tymczasem byłeś już, ho-ho, daleko!" [2006: 18].

[34] Narracja Avencio z 2005 r. zawiera epizod, w którym Avencio odzyskuje przytomność i dotyka swoich pleców, całych spuchniętych po okładaniu pokrzywami, którego nie był świadom: „No i kiedy moja dusza wróciła do mnie, kurczę, dotykam swoich pleców, całe były opuchnięte, od pokrzyw! Całe moje ramiona, całe nogi mi oklepali pokrzywami. Już tego nie czułem… Nawet nie czułem jak mnie okładają pokrzywami" [2005: 16].

Tym bardziej że Arabela, podobnie jak członkowie innych ludów Amazonii, kiedy relacjonują jakieś wydarzenia, precyzyjnie zaznaczają rodzaj wiedzy, jaką posiadają na ich temat[35]. Moim zdaniem jednak szerokie wprowadzenie informacji dotyczących podmiotu opowiadającego, do których nie ma on bezpośredniego dostępu[36], przyczynia się do zbudowania szczególnego rodzaju stosunku opowiadającego do przedstawianych wydarzeń, łączącego naoczność z nienaocznością.

Na poparcie tej hipotezy można przywołać jeszcze jedną obserwację dotyczącą stosunku Avencio do przedstawianych wydarzeń. Avencio bowiem, mówiąc o swoich doświadczeniach, przyjmuje również pozycję zewnętrznego obserwatora. Polega to na tym, że opowiadając o wydarzeniach, w których uczestniczył, przedstawia je osobno oraz dostarcza ich interpretacji w formie komentarza. Zdarza się, że dodatkowo dystans wobec swojej postaci (siebie samego) zaznacza śmiechem, np. w kulminacyjnym momencie opowiadania o okolicznościach porwania bohatera przez delfina: „[Po jedzeniu] nauczyciel przychodzi. Przychodzi zobaczyć, co ze mną, podobno [*dice*] moje ciało było zimne. Widzisz? Już mnie porywa! (*śmiech*) Już mnie porywa!" [12].

Przytoczony fragment, w którym przedstawiono pewne wydarzenie („[Po jedzeniu] nauczyciel przychodzi. Przychodzi zobaczyć, co ze mną, rzekomo moje ciało było zimne".) i opatrzono zewnętrznym komentarzem („Widzisz? Już mnie porywa! (*śmiech*) Już mnie porywa!"), który cechuje się dużą wyrazistością: składa się z pytania retorycznego skierowanego do odbiorcy, wykrzyknień oraz śmiechu. Ponieważ śmiech w narracjach Arabela, podobnie jak w innych kulturach, jest jednym ze środków zaznaczenia dystansu, Avencio jeszcze bardziej przyjmuje perspektywę kogoś, kto opowiada o przeżyciach obcej osoby[37].

Tym samym w narracji Avencio również budowanie wyobrażenia związku między bohaterem opowieści a osobą opowiadającego opiera się na przeciwintuicyjnym połączeniu różnych rejestrów wiedzy. Z jednej strony, opowiadający globalnie potwierdza ciągłość między sobą a bohaterem swojej opowieści (jest to opowieść autobiograficzna, przedstawione wydarzenia są ważne dla

[35] Jest to związane z szeroko występującym w językach amazońskich zjawiskiem tzw. ewidencjalności (ang. *evidentiality*), polegającym na gramatycznym kodowaniu modalności dostępu podmiotu mówiącego do wiedzy, którą posiada na temat przedmiotu swojej wypowiedzi (zob. Aikhenvald, Dixon 1998). P. Déléage przypuszcza, że w wersji minimalnej ewidencjalność w Amazonii opiera się na rozróżnieniu na wiedzę pochodzącą z doświadczenia bezpośredniego podmiotu oraz na wiedzę pochodzącą od osób trzecich [2009: 46]. Według obecnego stanu badań nad językiem arabela ma on jeden marker ewidencjalny, oznaczający wiedzę pochodzącą od osób trzecich (sufiks **-na**). Precyzję w oznaczaniu wiedzy pochodzącej od osób trzecich Arabela zachowali, przechodząc na język hiszpański. Używają do tego celu słów *dice, dizque* lub (w pewnych kontekstach) *di,* pochodzących od czasownika *decir* („mówić"). Słowa te odpowiadają znaczeniem polskiemu „rzekomo" czy „podobno".

[36] W narracji z 2006 r. na 13 wyróżnionych epizodów aż 5 opiera się na takiej wiedzy.

[37] W przytoczonym fragmencie dystans umacnia dodatkowo fakt, że wiedza na temat wydarzenia będącego przedmiotem komentarza pochodzi od osób trzecich: „…Przychodzi zobaczyć co ze mną, rzekomo [*dice*] moje ciało było zimne". Inny przykład zewnętrznego komentarza, połączonego ze śmiechem: „«Widziałeś, jak przyszła pani Ferna?» – mówi [nauczyciel]. «Nie» – mówię. «Pani przyszła się dla ciebie modlić. Wszyscy kładli na ciebie ręce, nie czułeś?». «Nie» – mówię. (*Komentarz*) «Nic nie czułem!» (*śmiech*)" [2006: 29].

opowiadającego, są elementem jego biografii budującym jego tożsamość), z drugiej strony, wewnątrz narracji zaznacza dystans wobec swojej postaci: nie posiada wiedzy z pierwszej ręki na temat swoich przeżyć lub przyjmuje pozycję obserwatora. Przywodzi to na myśl spostrzeżenia Severiego dotyczące pragmatycznej konstrukcji postaci szamana Kuna podczas seansu leczniczego. W tym, że śpiewający i leczący szaman w swojej pieśni terapeutycznej przedstawia z perspektywy zewnętrznej samego siebie oraz wydarzenia, w których bierze udział, Severi widzi środek do zbudowania szczególnej figury rytualnego, mnogiego wypowiadacza – *plural enunciator* (2004: 829 i nn.).

Jeżeli moje interpretacje są słuszne, to przekaz wiedzy na temat osób nie-ludzkich i ludzi wchodzących z nimi w interakcje opiera się wśród Arabela na paradoksalnym połączeniu nieoczywistości z oczywistością, informacji, które można odnieść do podzielanego przez wszystkich potocznego doświadczenia, z informacjami niemożliwymi do pozyskania zmysłowego. Mówiąc o osobach nie-ludzkich i swoich interakcjach z nimi, Arabela przedstawiają to, co jest nieoczywiste i niedostępne potocznemu poznaniu, jako coś, co jest oczywiste i naocznie znane opowiadającemu i słuchającemu. Delfin-osoba, czyli istota niemożliwa do zmysłowego poznania, z pewnością rozbudzająca wyobraźnię i prowokująca pytania, jest przedstawiona tak, jak gdyby nic szczególnie istotnego na jej temat nie można było powiedzieć. Zarówno pod względem wyglądu, jak i zachowań jest nienacechowana. Czynności, które jej się przypisuje, są nazywane tak, jakby były zwyczajnymi czynnościami. A jeżeli pytamy Arabela o jej wygląd, to uzyskujemy jedynie mało konkretne odpowiedzi, sprowadzające się do stwierdzenia, że nie odróżnia się niczym szczególnym od ludzi (jest „taka jak my").

Ten sposób przekazywania wiedzy o nie-ludziach nie dotyczy jedynie narracji. Zwróciłem na niego również uwagę, analizując odpowiedzi, których dorośli Arabela udzielali na pytania dzieci i młodzieży na temat nie-ludzi. Jako przykład przytoczę krótki dialog, który wywołałem pomiędzy członkami rodziny Avencio. Miał on miejsce pewnego chłodnego wieczoru, kiedy leżeliśmy już pod moskitierami. Słychać było wieczorne rechotanie żab. Zadałem wtedy typowe dla wieczornych, domowych rozmów pytanie „w powietrze", nie wskazując jego adresata:

1	FR	Y cómo los sapitos no tienen frío?	I jak to jest, że żabkom nie jest zimno?
2	Ojciec (Avencio)	Eso. Y no tienen ni cobija.	Właśnie. Nawet nie mają koca.
3	Matka	Su cuerpo frío.	Ich ciało jest zimne.
4	Dziecko (ok. 8 lat)	Su mano también frío.	Ich ręce też są zimne.
5	Ojciec	Son del agua, pues.	No bo przecież są z wody.

Zanim omówię kluczową dla moich rozważań końcową wypowiedź Avencio (przypisującą żabom kategorię ontologiczną „istot wodnych"), uzasadnię włączenie analizy dialogu o żabach do dyskusji na temat przekazu wiedzy animistycznej. Po pierwsze, chociaż wprost nie wspomina się w tej rozmowie

o żabach-osobach, to ogólnie odnosi się ona do podobieństwa między żabami i ludźmi. Uczestnicy dialogu w swoich wypowiedziach identyfikują się z żabami na poziomie podzielanych uczuć, zastanawiają się, jakie jest życie żab, które nie mają czym się przykryć i mają zimne ciała i dłonie [2–4]. Moje empatyczne przedstawienie żab jako istot zdolnych do odczuwania zimna zostało podjęte przez Avencio, który wskazując, że żaby nie mają koca/przykrycia (*cobija*) [2], przedstawił je jako istoty podobne do ludzi, ale niemające jednego z ważnych elementów ludzkiego wyposażenia[38]. Wypowiedź Avencio nie oznaczała, że żaby nie mają przykrycia, więc są odmienne od ludzi, lecz że są takie jak my, ale nie mają przykrycia. Za tym, aby rozpatrywać ten dialog w kontekście animistycznych wyobrażeń Arabela, przemawia również fakt, że w trzech mitach Arabela występują żaby-osoby, przy czym fabuła dwóch mitów rozgrywa się nocą, a żabi rechot pełni w nich funkcję komunikacyjną – słysząc go, bohaterowie mitów rozpoznają ich osobową egzystencję[39]. Animistyczne odniesienie ma również kategoria ontologiczna „istot wodnych" (*del agua*), przywołana w końcowej wypowiedzi Avencio. Sens tej kategorii wykracza poza rozpoznanie habitatu i stylu życia żab, gdyż ma ona znaczenie szamanistyczne – Arabela, odnosząc się do zdolności i wiedzy szamanistycznej ludzi utrzymujących relacje z osobami nie-ludzkimi, określają je czasami jako „wodną wiedzę", i mówią o takich ludziach, że „wiedzą, znają się na wodzie" (*saben del agua*).

Dla moich rozważań jest istotny sposób, w jaki Avencio udzielił tej końcowej informacji na temat żaby. Z kontekstu rozmowy wynika, że jego wypowiedź jest odpowiedzią na postawione wcześniej pytania i poczynione obserwacje: „dlaczego żabom nie jest zimno", „ciała żab są zimne", „ręce żab są zimne" (te obserwacje również mają charakter pytań, gdyż w ten sposób osoby je wypowiadające dołączają do mojego pytania kolejne fakty wymagające wyjaśnienia). Avencio odpowiada, identyfikując istotną cechę żab – są „istotami ze świata wodnego". Nie podaje jednak przy tym żadnych dodatkowych wyjaśnień, pozwalających powiązać bycie istotą wodną z odczuwaniem zimna i niską temperaturą ciała. Co więcej, zamykając swoją wypowiedź słowem *pues*, które w tym miejscu zyskuje znaczenie polskiego „przecież", Avencio korzysta ze swojego autorytetu ojca oraz męża i sugeruje, że podany fakt jest powszechnie znany, a jego odpowiedź wyczerpuje temat. I faktycznie jego wypowiedź zamyka rozmowę. Odwołanie się Avencio do wiedzy potocznej jest tym bardziej paradoksalne,

[38] Przykrycie i posłanie to jeden z ważnych elementów kultury materialnej Arabela. Płachty z kory *llanchama*, które ongiś służyły do tego celu, stanowiły jeden z najważniejszych elementów osobistego wyposażenia Arabela. Dzisiaj termin *cama* (z hiszp. „łóżko"), oznaczający moskitierę i koc, jest synonimem bagażu podręcznego.

[39] Można nawet powiedzieć, że sytuacja i treść przytoczonego dialogu powtarza w pewnych punktach sytuacje przedstawione w tych mitach. W jednym z mitycznych scenariuszy bohater mitu samotnie przemierzający las w drodze do gniazda mrówek grzybiarek, na które chciał zapolować podczas wyrójki, słysząc rechot żaby, wyobraża sobie jej ludzką egzystencję i, zgodnie z tym wyobrażeniem, poetycko lub żartobliwie zwraca się do niej mówiąc: „szkoda, że nie jesteś osobą, bo mogłabyś mi potowarzyszyć". Później, tej samej nocy nawiedza go naga kobieta, która na jego zdziwienie jej pojawieniem się, odpowiada, że przecież sam chciał, żeby do niego przyszła – wyjawia w ten sposób swoją nie-ludzką tożsamość.

że jak wspomniałem wcześniej, kategoria „tego, co wodne" (*del agua*) odnosi się również do świata osób nie-ludzkich, niedostępnego dla zwykłych ludzi[40]. W przytoczonym dialogu mamy w konsekwencji do czynienia ze wskazanym już sposobem przekazywania wiedzy na temat nie-ludzi, polegającym na przekazywaniu wiedzy niedostępnej dla potocznego doświadczenia tak, jakby była wiedzą powszechnie dostępną.

Zanim przejdę do uwag zamykających, warto jeszcze raz poruszyć kwestię trafności rozpoznania przeze mnie, etnografa, braku pewnych informacji na temat osób nie-ludzkich jako znaczącego niedopowiedzenia. Taki brak można by bowiem interpretować poprzez odwołanie do wiedzy na temat osób nie-ludzkich, podzielanej przez wszystkich Arabela z uwagi na kontekst kulturowy, w którym żyją, oraz do kulturowych punktów zainteresowania, określających istotne i nieistotne dla nich aspekty zjawisk. Można by twierdzić, że np. brak bliższych informacji na temat delfina-osoby wynika po prostu z faktu, że osobowa egzystencja delfinów jest dla Arabela powszechnie podzielanym, trywialnym faktem. I na pewno jest tak, że pod wieloma względami przekaz wiedzy o osobowej egzystencji delfinów nie wymaga podawania pełnej informacji (jeśli takowa istnieje), podobnie jak sprawozdanie z najzwyklejszej wyprawy łowieckiej werbalizuje tylko niewielką część wydarzeń i doświadczeń myśliwego. Żyjąc wśród Arabela, rozmawiając z nimi oraz przysłuchując się rozmowom, które prowadzili między sobą, miałem jednak okazję stwierdzić, że odnośnie do osób nie-ludzkich i ich egzystencji nawet dorośli Arabela stawiają sobie podstawowe pytania, oraz że kulturowe formy przekazywania wiedzy na temat tych istot narzucają stronom tego przekazu powściągliwość zarówno w mówieniu o nich, jak i w pytaniu o nie[41]. Ostatni obrazek etnograficzny, który przedstawię w tym artykule, pozwoli mi zilustrować obie kwestie.

Asumptem do przytoczonej rozmowy (znów zanotowanej w domu Avencio) był lot kaczek domowych wzdłuż brzegu rzeki, na który zwróciło uwagę jedno z dzieci. Kiedy w ślad za kaczkami ruszył dorodny kaczor, który po krótkim rozbiegu nie poderwał się do lotu, lecz zatrzymał się i zatrzepotał skrzydłami, żona Avencio powiedziała, że taki trzepoczący kaczor to zły omen (*es malaguero*), i wyjaśniła, że tak samo zachowywał się kaczor w Buenavista, kiedy zaginął nastoletni syn jednego z mieszkańców wioski – porwała go ponoć anakonda z jeziora meandrowego (*cocha*) nad Curaray, którą sterował pewien nieżyjący już szaman znad Curaray, chcący w ten sposób „sprawdzić" (*probar*) młodzieńca. Kiedy kobieta dodała, że ów młodzieniec jeszcze żyje, bo niektórzy ludzie opowiadają, że widują go, gdy żeglują po Curaray, jej dorosła i zamężna córka

[40] Tę polisemię możemy powiązać z omówionym już zjawiskiem niespecyficzności pojęć odnoszących się do szamanów i osób nie-ludzkich.

[41] Wśród Arabela zadawanie pytań stanowi naruszenie autonomii jednostki. Podczas kilkudniowej wyprawy łowieckiej w górę rzeki Arabela zanotowałem rozmowę dwóch młodych myśliwych na temat ich kuzyna. Komentowali, że po powrocie do wioski ów kuzyn z pewnością będzie wypytywać ich o polowanie, gdyż jest bardzo „pytalski" (*preguntalón*). Jeden z nich powiedział wówczas, że on „tego typu ludziom" (*esta clase*) nie odpowiada, a drugi, że owszem, odpowiada, ale „ze złością" (*rabiando*).

Etelbina zapytała: „A jak to jest, że oddycha pod wodą, że tak powiem" (*Y ¿cómo respira dentro del agua? digo yo*). Odpowiedział jej Avencio, mówiąc: „Podobno pod wodą jest coś jakby dom" (*Parece que hay como una casa adentro*). Po czym dodał, że inny „mądry" (*sabio, sabedor*, tj. szaman) poradził ojcu zaginionego, żeby zjadł na surowo całą rybę *dorado*[42], a wtedy jego syn powróci. Nie wiem, czy mężczyzna posłuchał zaleceń szamana, jego syn jednak nie wrócił.

Pytanie Etelbiny świadczy o tym, że w dorosłych członkach społeczeństwa Arabela idea podwodnej egzystencji człowieka porwanego przez anakondę (zagadnienia pojawiającego się w wielu mitach i opowieściach Arabela) wzbudza inne, całkiem podstawowe pytanie (w jaki sposób pod wodą można oddychać?). Dodatkowo, biorąc pod uwagę powściągliwość obojga rozmówców, można wątpić, że jej głód wiedzy został zaspokojony. Obie wypowiedzi dotyczące nie-ludzi – pytanie córki o warunki życia pod wodą oraz objaśniająca odpowiedź jej ojca – sformułowano w trybie spekulacyjnym. Etelbina opatrzyła swoje pytanie wyrażeniem służącym do zaznaczenia dystansu wobec własnej wypowiedzi (*digo yo* – „że tak powiem"). Avencio natomiast zaznaczył, że jego wiedza na ten temat pochodzi od osób trzecich (zwrot *parece que* ma tutaj znaczenie „rzekomo" czy „mówi się, że") oraz zasygnalizował dystans wobec przedmiotu swojej wypowiedzi (*hay* como *una casa* – „jest coś w rodzaju domu"), jak gdyby słowa, którymi dysponuje, nie odpowiadały rzeczom, które za ich pomocą próbuje oznaczyć[43]. Zarówno ten, jak i poprzedni przytoczony dialog pozwalają stwierdzić, że warunki egzystencji osób nie-ludzkich nie są dla Arabela oczywiste i trywialne. W związku z tym braku informacji o nich w autobiograficznej opowieści człowieka, który nawiązał z nimi osobistą relację, nie można uznać za zwykłe pominięcie podzielanej przez wszystkich wiedzy.

Konkluzje

W niniejszym artykule omówiłem charakterystyczne cechy sposobu, w jaki Arabela w potocznych narracjach przedstawiają nie-ludzkie osoby (duchy) oraz ludzi utrzymujących z nimi relacje (szamanów). Nawiązując do badań nad budowaniem i transmisją wyobrażeń animistycznych w kontekstach rytualnych, pokazałem, że pewne cechy języka i struktury tych narracji Arabela przybliżają do języka rytualnego. Język narracji Arabela na temat duchów i szamanów łączy wiele przeciwintuicyjnych modalności odnoszenia się mówiącego do przedmiotu, jego epistemologicznego stosunku do przedmiotu narracji oraz przeciwintuicyjne przekształcenie typowej struktury narracji. Ogólnie rzecz ujmując, język narracji Arabela, szczególnego wehikułu przekazywania wiedzy o nie-ludzkich osobach i szamanach, cechuje się niedookreśleniem oraz niespecyficznością. Cechy te

[42] *Brachyplatystoma rousseauxii* – duża ryba z rzędu sumokształtnych.

[43] Zauważmy, że w przytoczonym dialogu ostrożność Avencio w wypowiadaniu się na temat realiów podwodnego świata osób kontrastuje ze sposobem, w jaki opowiadał o swoich interakcjach z delfinem-osobą. Z braku miejsca nie podejmę tutaj próby interpretacji tej różnicy.

występują na poziomie terminów oznaczających pojęcia związane z nie-ludźmi i szamanami oraz na poziomie struktur narracyjnych. Niedookreślenie języka polega na tym, że w odniesieniu do wielu aspektów istot niepoznawalnych zmysłowo narracje te są niekompletne lub niejednoznaczne. Dodatkowo pojęcia odnoszące się do duchów i szamanów – do ich typowych zachowań, atrybutów i interakcji, w które wchodzą z nimi ludzie – są oznaczane za pomocą terminów niespecyficznych, tj. odnoszących się do potocznych doświadczeń ludzkich i relacji międzyludzkich.

Tytułem komentarza możemy zestawić niespecyficzność dyskursu Arabela na temat duchów i szamanów ze środkami, za pomocą których w amazońskich tradycjach szamanistycznych jest budowana tzw. nieprzejrzystość[44] dyskursu szamanistycznego. Amazońscy szamani sprawiają, że ich pieśni bądź wypowiedzi rytualne są niezrozumiałe dla osób nieinicjowanych, wykorzystują do tego celu trzy główne sposoby: stosują skomplikowane metafory, używają terminów archaicznych (bądź pochodzących z obcych języków, np. sąsiednich grup etnicznych) lub używają języka zniekształconego fonologicznie (Gutierrez Choquevilca 2011: przyp. 2). O ile te typowe narzędzia języka rytualnego polegają na transformacji języka odnoszącego się do nie-ludzi i szamanów (terminów, którymi są oznaczane poszczególne istoty, lub mowy, którą się im przypisuje) – a zatem na jego uspecyficznieniu, o tyle język narracji Arabela działa w przeciwną stronę, niejako rozmywając specyficzność świata duchów i szamanów. Warto jednak zauważyć, że to odspecyficznienie przyczynia się do tego samego efektu nieprzejrzystości co uspecyficznienie, gdyż utrudnia zbudowanie jasno określonych wyobrażeń na temat podstawowych aspektów egzystencji duchów i szamanów.

Dodatkowo w łączeniu sprzecznych sposobów odnoszenia się do rzeczywistości w narracjach o duchach i szamanach można dostrzec wyraz ogólnej i powszechnie występującej w Amazonii ambiwalencji definicji szamana pod względem natury jego relacji z osobami nie-ludzkimi. Definicje te łączą w sobie przeciwstawne rozumienie tej relacji w terminach identyfikacji i/lub interakcji. Szaman jest pojmowany zarówno jako mediator, czyli człowiek, który wchodzi w interakcje z nie-ludźmi i w ten sposób nakłania ich do określonych działań (np. do wypuszczenia zwierząt, na które będą mogli zapolować myśliwi), jak i jako nie-człowiek, który w wyniku upodobnienia się do nie-ludzi (identyfikacji z nimi) sam w sobie ma niezwykłe zdolności, np. umiejętność przekształcania się w zwierzęta[45]. Można zatem postawić pytanie, czy ta ambiwalencja jest nie tyle oryginalnym elementem tubylczych wyobrażeń ontologicznych, co bardziej pochodną ambiwalentnego języka rytualnego.

---

[44] W literaturze anglojęzycznej i francuskojęzycznej, odpowiednio – *opacity*, *opacité*.

[45] Na przykład funkcje szamana wśród Matsigenka obejmują zarówno działania, które wykonuje on jako pośrednik w kontaktach między ludźmi a duchami *saanka'riite* – duchy pomagają mu leczyć chorych i na jego prośbę dają myśliwym zwierzęta łowne w czasach niedostatku, jak i działania, które wykonuje, ponieważ sam ma nadzwyczajne zdolności – rozpoznawania przyczyn chorób i śmierci lub przewidywania nieszczęść mogących spaść na jego lud (Baer 1979: 113).

Ostatnia uwaga dotyczy specyfiki przypadku Arabela. W porównaniu z ludami, wśród których badano język rytualny, praktyki szamanistyczne Arabela są proste i zajmują marginalne miejsce w życiu społecznym. Jeśli moje analizy łączące język potocznych narracji z językiem rytualnym są słuszne, to możemy postawić pytanie o to, czy to właśnie te narracje nie są u Arabela głównym narzędziem do budowania i przekazywania wyobrażeń animistycznych oraz szamanistycznych. Być może sam język narracji Arabela, z uwagi na cechy, które podziela z językiem rytualnym (np. przeciwintuicyjne budowanie postaci podmiotu mówiącego i jego wiedzy), jest warunkiem wystarczającym dla trwania tych wyobrażeń. Byłby to jeden z elementów rozwiązania problemu trwałości wyobrażeń animistycznych w społeczeństwach, które z różnych powodów porzuciły rytuał szamanistyczny.

Literatura

Aikhenvald, A., Dixon, R.M.W. (1998). Evidentials and Areal Typology: A Case Study from Amazonia. *Language Sciences*, *20*(3), 241–257.

Baer, G. (1979). Religión y Chamanismo de los Matsigenka (Este peruano). Przeł. Van Ronzelen-Huapaya. *Amazonía peruana*, *2*(4), 101–138.

Boyer, P. (1994). *The naturalness of religious ideas: a cognitive theory of religion*, Berkeley–Los Angeles–Londyn: University of California Press.

Cesarino, P. de N. (2008). *Oniska: A poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia ocidental*, praca doktorska. Brazylia: PPGAS-MN/UFRJ.

Chaumeil, J.-P. (1993). Del proyectil al virus. El complejo de dardos-mágicos en el chamanismo del oeste amazónico. W: C. Pinzon, R. Suarez, G. Garay (eds.), *Cultura y salud en la construcción de las Américas*. Przeł. G. Garay. Bogota: Instituto Colombiano de Cultura.

Chaumeil, J.-P. (2002). Ciudades encantadas y mapas submarinos. Redes transnacionales y chamanismo de la frontera en el Trapecio amazónico. W: F. Morin, R. Santana (eds.), *Lo Transnacional, Instrumento y desafío para los pueblos indígenas*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Costa, L., Fausto, C. (2010). The Return of the Animists. Recent Studies of Amazonian Ontologies. *Religion and Society: Advances in Research*, 1, 89–109.

Czeremski, M. (2014). Bohaterowie optymalnie niemożliwi. Geneza, struktura i funkcje mitycznej kontr intuicyjności. *Rocznik Lubuski*, 42 (2), 29–49.

Déléage, P. (2009). *Le chant de l'anaconda. L'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)*. Nanterre: Société d'Ethnologie.

Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

Fausto, C. (2007 [1999]). O wrogach i oswojonych zwierzętach: wojna i szamanizm w Amazonii. Przeł. Ł. Krokoszyński. W: M. Kairski, T. Buliński (red.), *Sny, geny, trofea i zmarli. „Wojna" w społeczeństwach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii – przegląd koncepcji antropologicznych* (s. 353–402). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Gutierrez Choquevilca, A.-L. (2011). Sisyawaytii tarawaytii: sifflements serpentins et autres voix d'esprits dans le chamanisme quechua du haut Pastaza (Amazonie péruvienne), *Journal de la société des américanistes*, *97*(1), www.journals.openedition.org/jsa/11724 [dostęp: 6.01.2017].

Gutierrez Choquevilca, A.-L. (2012). *Voix de „maîtres" et chants d'oiseaux: pour une étude pragmatique de l'univers sonore et la communication rituelle parmi les Quechua d'Amazonie péruvienne*, praca doktorska. Paris: Uniwersytet Paris 10 Nanterre.

Levinson, S.C. (1988). *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rogalski, F. (2015). *Animizm, perspektywizm i sprawczość u ludu Arabela z Amazonii peruwiańskiej*, praca doktorska. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.

Severi, C. (2004). Capturing imagination: a cognitive approach to cultural complexity. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, *10*, 815–838.

Severi, C. (2008). El Yo-memoria. Una nueva aproximación a los cantos chamánicos amerindios. *Cuicuilco*, *15*(42), 11–28, www.redalyc.org/articulo.oa?id=35112172002 [dostęp: 7.03.2016].

Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, *4*(3), 469–488.

Willerslev, R. (2004). Spirits as „ready to hand": A phenomenological analysis of Yukaghir spiritual knowledge and dreaming. *Anthropological Theory*, *4*(4), 395–418.

Aneks

Avencio, T. Opowieść inicjacyjna (zarejestrowana w osadzie Flor de Coco, 8.02.2006 r.).

1	AT	*…así un poquito más grandecito que él…. Ya tenía mis once añitos.*	[Kiedyś porwał mnie delfin. Byłem wtedy][1] …trochę większy od niego… (*wskazuje na syna*). Miałem osiem lat.
2		*Yo no me he criado con mi papá. Yo me he criado con Lucho, con Luis R., con el profesor. Yo mismo vivía en su casa y ahí mismo me enseñaba a mí él.*	Ja nie wychowywałem się z moim ojcem. Wychowywałem się z Luchem, z Luisem R., z nauczycielem. Mieszkałem w jego domu i tam on mnie uczył.
3		*Así que un día me dice, así después de salir del colegio, él me dice… De muchacho pues me tenía él. Yo también le tenía parece que sería mi papá, di. Todo él me daba.* (…) *Él ya me tenía como su hijo. Ahí.*	I tak jednego dnia mówi do mnie, po wyjściu ze szkoły… Bo byłem takim jego chłopcem na posyłki. Dla mnie też on był jak ojciec. Wszystko mi dawał. (…) Traktował mnie jak syna.

[46] Zamieszczona transkrypcja stanowi skrót oryginału, z którego usunąłem nieistotne powtórzenia oraz fragmenty, w których Avencio uzgadniał ze mną tożsamość poszczególnych postaci. Wypowiedzi, których nie udało mi się odczytać z nagrania, zaznaczyłem krzyżykami: ###. Sam początek opowieści nie został nagrany – brakujący fragment to najprawdopodobniej jedno lub dwa zdania, określające temat opowieści. Nagranie bowiem rozpoczyna się od określenia perspektywy czasowej – kiedy Avencio miał „osiem lat", które w opowieściach autobiograficznych Arabela znajduje się w segmencie otwierającym, zaraz po określeniu tematu opowieści. W narracji z 2005 r. Avencio otwiera swoją opowieść wypowiedzią: „mnie też kiedyś porwał [delfin]".

4	*De ahí me dice, saliendo del colegio, me dice: „vamos trozar un trozo de cedro", me dice.* (…) *Yo estoy trozando así como para vender, di. Así en troza. Estoy trozando. Y bufeo estaba saliendo así en nuestro ladito. Y él está parado mirando.*	I potem, wychodząc ze szkoły, mówi: „chodź, przetniemy pień cedrzyka", mówi. (…) No i tnę, tak jak się tnie, żeby sprzedać drewno. Na kłody. Przecinam. I delfin wychodził blisko nas z wody. A on stoi i patrzy.
5	*Me asusta, él.* (…) *Me dice: „ya te va picar isula!" Puta, yo en vano he golpeado en mi pierna así. Y ese era su risa. Me estaba haciendo reir: ha ha ha. Y bufeo estaba saliendo así en nuestro ladito, rabiando ya, así como siempre hace, ah ah, así, en la noche, prrr, estaba haciendo, estaba rabiando, de ese colorado.*	On mnie straszy. (…) Mówi do mnie: „zaraz ugryzie cię mrówka isula!". Kurczę, zacząłem klepać się po nodze, o tak (*gest*). To go rozśmieszyło. Śmiał się ze mnie: ha ha ha. I delfin wychodził z wody blisko nas, wściekły, tak jak zawsze robi: ah, ah, o tak, w nocy: prrr, robił. Złościł się. Ten delfin różowy.
6	*De ahí he vuelto tranquilo, bien ya, trozando ya. Le hemos llevado, a llovido ese día fuerte. Yo de frío me he ido cobijarme. Él me dice: „cobíjate, con ese frazada doble". Me he cobijado, estaba durmiendo.*	Spokojnie wróciłem do domu, po przecięciu tej kłody. Spławiliśmy ją. Tego dnia mocno padało. Było mi zimno i poszedłem się położyć. Mówi do mnie: „owiń się dobrze tym grubym kocem". Owinąłem się, zasnąłem.
7	*A él ya le veo pues. Así como su hija de la Naomi, la señorita. De ese tamañito viene. Así en mi sueño ya. No cuando estoy viendo. Puta, y me da pesadilla.* (…) *Pero de día! ojalá en la noche!*	I wtedy już go widzę. Tak jak córka Naomi, ta panienka. W takim wieku przychodzi. W moim śnie. Nie na jawie. Kurczę, mam koszmary. (…) Za dnia! Żeby to było w nocy!
8	*De ahí este… Estaba durmiendo. Dice que el profesor así me movía en la hamaca así movíame, para despertarme. Total parece muerto me quedaba ahí. Durmiendo pues ya a la vez durmiendo.*	I potem… Spałem. Podobno nauczyciel potrząsał mną w hamaku, żeby mnie obudzić. Podobno leżałem jak umarły. Tylko że spałem.
9	*De ahí nomás [###] parece que sería uno mismo, me dice, di. „Vámos", me dice, en mi sueño.* (…) *Total en tanto, yo mismo ya. Lloro todavía, „no, no quiero dejar a mi mamá", „no", me dice, „no le vamos a dejar a tu mamá". Ya me está llevando ya! En mi sueño ya!*	Potem [pojawił się], wydawało się, że to był ktoś taki jak my, mówi do mnie: „Chodźmy", mówi, w moim śnie. (…) Tyle mnie namawia, że już sam chcę pójść. Płaczę jeszcze: „nie, nie chcę zostawić mojej mamy", „nie", mówi, „nie zostawimy twojej mamy". Już mnie ze sobą zabiera! W moim śnie!
10	*Me dice, „ahorita vamos a venir, vámonos". „A dónde pues me llevas, ni más, yo no le voy a dejar a mi mamá", le digo. „No, no le vamos a dejar, pero otra vez vamos a venir", me dice. Pero yo me digo, „quién ya vuelto es, ha venido acá?"*	Mówi do mnie: „za chwileczkę wrócimy, chodźmy". „Dokąd mnie zabierasz, nie ma mowy, nie zostawię mojej mamy", mówię. „Nie, nie zostawimy jej, wrócimy", mówi. Ale ja myślę sobie, „kto to jest, kto tu przyszedł?".

11		*Ya no me despertaba, yo segía durmiendo nomás. Ese me estaba llevando en mi sueño! Como quién soñar a una persona así. Ya me está llevando, ya me va hacer alocar ya.*	Już się nie budziłem, ciągle tylko spałem. Ten zabierał mnie w moim śnie! Tak jakbyś śnił o jakiejś osobie. Już mnie zabiera, już wywołuje u mnie szaleństwo.
12		*El profesor se iba a comer en su casa de la Amalia.* (…) *El profesor viene. Me viene a ver, dice, frío mi cuerpo ya. Ves? Ya me está robando! Ya me está robando ya!*	Nauczyciel chodził jeść do domu Amalii. (…) Nauczyciel przychodzi. Przychodzi zobaczyć co ze mną, podobno moje ciało było zimne. Widzisz? Już mnie porywa! (*śmiech*) Już mnie porywa!
13		*De ahí dice, él, no le faltaba, él era promotor de salud, dos cargos tenía. Él tenía pastillas, pucha!, en su cajonsito bien llenecito. Tenía hasta para ampolla. Tenía penicilina. Tenía antalgina, en ampollas.* (…) *De todo de todo tenía ahí Lucho.*	Potem rzekomo…, bo on miał dużo leków, był promotorem zdrowia, miał dwie funkcje. Miał szufladę pełną tabletek! Miał nawet zastrzyki. Miał penicylinę. Miał *antalginę*, w zastrzykach. (…) Lucho miał tam naprawdę wszystko.
14		*De ahí él dice ha agarrado dice una pomada de mentol. Primero pues había así pomazos, así. Pero grande pues ese pomo. Le ha destapado todito, y dice me han sobado. Ya no estaba así, como nosotros, caliente, fríio! Parece congelado ya! Peor en la noche ya. Estas horas peor dice me quedaba, parece congelado, bien fríio. Ese también porque ya, ella me ha hecho andar hasta la cabecera de Cáshana.*	Potem podobno wziął cały słoik maści mentolowej. Kiedyś była w takich słoikach. Ale w takich dużych. Otworzył ten słoik i podobno mnie nasmarowali. Już nie byłem taki, jacy jesteśmy, ciepły, tylko zimny! Jak zamarznięty! Jeszcze gorzej było w nocy. O takiej porze jak teraz byłem jakby zamarznięty, bardzo zimny. Tak było, bo ona prowadziła mnie aż do źródeł strumienia Cáshana [górny dopływ Arabeli].
15	FR	*Y cómo te has ido? En canoa?*	A jak tam się dostałeś? Popłynąłeś łodzią?
16	AT	*Nada! Mi cuerpo había quedado así, ve. Solo a mi espíritu nomás le llevó.*	Nie! Moje ciało było takie, spójrz (*pokazuje nieruchome ciało*). Tylko moją duszę zabrała.
17	FR	*Pero cómo? Se iban caminando?*	Ale jak? Szliście pieszo?
18	AT	*Sí! Aha! O sea que él tenía su piripiricito de este tamañito. Así nomás crece. Sembrado pues, con ese dice te soban, para que no te sientes cansado. Por ejemplo, no era lejos, de aquí te vas a su casa de la Naomi. Qué tiempo tú ya estabas, bru!, lejos!*	Tak! To znaczy on miał taką małą roślinę *piripiri*. Rośnie do takiego tylko rozmiaru. Uprawia się ją. Tym podobno cię smarują, żebyś nie czuł zmęczenia. Na przykład wydawało się, że to nie jest daleko, jakbyś szedł stąd do domu Naomi. A tymczasem byłeś już, ho, ho, daleko!
19	FR	*Ese era piripiri de esa señorita?* (…) *Ella tenía?*	To *piripiri* było tej dziewczyny? (…) Ona je miała?

20	AT	*Tenía pues, y me sobaba. Yo también, por olvidón a veces, uno pudiera traer de ahí, hasta hoy teniera yo, así como lo que estoy. Uno mismo también se le puede traer.*	Miała i mnie nacierała. Że też jestem zapominalski, mogłem przynieść stamtąd to [*piripiri*], miałbym je do dzisiaj. Bo człowiek może je przynieść.
21		*Con eso me sobaba. Y así mismo, no sé qué me han hecho, no sé qué cosa me habrán hecho. No sé el profe, qué me habrá hecho él. Dice que todito me han ishangueado con ese ishanguita lo que es. Parece garrita de masho, pero no es tan grande, ashishito son sus dientitos. Y así dice me han hecho con ese, todito me han ishangueado.*	Tym mnie nacierała. I tak samo, nie wiem, co oni ze mną zrobili. Nie wiem, co nauczyciel ze mną zrobił. Podobno oklepali mnie całego pokrzywami, tymi pokrzywami, które wyglądają jak pazurki nietoperza, nie są duże, mają takie małe ząbki. I podobno mnie całego nimi oklepali.
22	FR	*Y tú no te despertabas?*	A ty się nie obudziłeś?
23	AT	*Nada! no digo? no sentía pues nada de nada nada.*	Wcale! Przecież mówię, nie czułem nic a nic, nic.
24		*Y felizmente había un hombre, pelachazo, Benjamín creo se llamaba. Y sabía, icarar, como dicen. Dice que me han venteado. De acá, me han soplado así, y después de acá. Con tabaco.*	Na szczęście był taki jeden facet, taki łysol, chyba nazywał się Benjamin. I on potrafił, jak to mówią, *ikarar* [tj. leczyć za pomocą pieśni/zaklęć *ikaros*]. Podobno mnie okadzili. Tutaj mnie odmuchali, i potem tutaj (*demonstruje na swoim ciele*). Tytoniem.
25		*Y no he visto la señora lo que ha llegado, la señora Ferna. Ha venido en avión. Y no he oído. Y la señora Ferna todavía me viene, ha venido este… mi tía Luisa.* (…) *Mi tío Ismael, su marido de ella. Y ha venido este… La señora Ferna. Dice que me han rodeado…Y se han puesto a orar. Ni esto he oído yo! Ni he visto! Nada. Completamente nada nada.*	Nie widziałem, jak przyszła pani Ferna. Przyleciała samolotem. Nie słyszałem. I pani Ferna przyszła do mnie. Przyszła też moja ciocia Lucia. (…) Mój wujek Ignacio, jej mąż. I przyszła… pani Ferna. Podobno zebrali się wokół mnie… I zaczęli się modlić. Nawet tego nie słyszałem! Ani nie widziałem! Wcale. Zupełnie nic a nic.
26		*Y manece el día… Ya más o menos ya.*	I wstaje nowy dzień… Już czuję się jako tako.
27		*De ahí yo ya vivía así triste por esa chica lo que…* (…) *Triste vivía. Cada tarde. Ahí me sentaba. Por este de ahí. Parece pues una… como dicen, una persona pues es.*	Później ciągle tęskniłem za tą dziewczyną… (…) Tęskniłem. Co wieczór. Siadałem. Za tą, o której mówię. Bo wydaje się/wygląda jak… bo jest to, jak to mówią, osoba.
28		*Tanto pensar. No tenía ni hambre. No quería ni tomar. [###] pensando a ella nomás. Ahí vivía yo. El profe me decía: „hazte comer, hazte tomar". „Ha! Yo no sé qué será comida. Ni tengo hambre".*	Tyle [o niej] myślałem. Nawet nie byłem głodny. Nie chciałem nawet pić. Cały czas tylko o niej myślałem. Tak żyłem. Nauczyciel mówił do mnie: „zjedz coś, wypij coś". „Ha! Nie wiem, co to jedzenie. Nie jestem głodny".

29		*„Has visto a la señora lo que ha venido?", me dice. „No", le digo. „La señora ha venido orar por tí. Todos te han manoseado, no has sentido?" „No", le digo. No sentía nada!*	„Widziałeś, jak przyszła pani Ferna?", mówi. „Nie", mówię. „Pani przyszła się dla ciebie modlić. Wszyscy kładli na ciebie ręce, nie czułeś?" „Nie", mówię. Nic nie czułem! (*śmiech*).
30	FR	*Recién este pelacho te sopla…* (…) *Y ahí te despiertas.*	Dopiero jak odmuchał ciebie ten łysy… (…) Wtedy się obudziłeś.
31	AT	*Ahí eso pues ya. Le hace alejar a ella ya. De mí ya.*	Bo to właśnie… To ją oddaliło. Ode mnie.
32		*Ese pelacho, me ha soplado. Y por eso hasta ahora ya… No le tengo miedo. Yo le puedo asustar así con mi machete planeando en el agua: paaa! Y peor todavía le hago revirar. Y me hace daño? No. No me hace daño. Yo no le tengo miedo a ese de ahí. Mhm…*	Ten łysy mnie odmuchał. I dlatego aż do dzisiaj… Nie boję się go. Mogę go przestraszyć, bijąc płazem maczety w wodę: paaa! I jeszcze go naśladuję. I robi mi krzywdę? Nie. Nie robi mi krzywdy. Nie boję się go. Mhm…
33		*De allá, de arriba me traían… Hasta la boca del Napo. Venías. Llegabas a las cinco de la mañana ya al… en Tarapoto. A las cinco, de la mañana, llegabas ya. Ya recién tu cuerpo va estar caliente.*	Stamtąd, z góry rzeki zabierali mnie aż do ujścia Napo. Przychodziłeś. Wracałeś o piątej rano do Tarapoto [ówczesna osada Arabela nad górnym biegiem rzeki]. O piątej rano wracałeś. Dopiero wtedy twoje ciało było ciepłe.
34	FR	*Y tú veías caseríos?*	I widziałeś jakieś wioski?
35	AT	*Sí, así lo mismo así ves, casi como, ves casa [###]. Bruto la gente. Así como a Iquitos mismo ves. La gente que está así ve, están pasándose. Lo mismo que… el pueblo pues… la ciudad.*	Tak, wyglądały tak samo, jak te, które widzimy. Ale było ludzi! Wyglądało jak w Iquitos. Jest tyle ludzi (*gest oznaczający tłum*), przechadzają się. Zupełnie tak jak w mieście.
36	FR	*Pero tú no puedes conversar con ellos?*	Ale nie możesz z nimi rozmawiać?
37	AT	*No, yo nunca he conversado con ellos. Solo con esa chica nomás conversaba, lo que me estaba llevando.*	Nie. Nigdy z nimi nie rozmawiałem. Tylko z tą dziewczyną rozmawiałem, z tą, co mnie zabierała.
38	FR	*Y no le has surrado?*	I nie przespałeś się z nią?
39	AT	*Nada! Surrando no hubiera vuelto yo…, mi espíritu donde mí. Qué lo voy a surrar! Para morirme así.*	Nie! Gdybym się z nią przespał, już bym nie wrócił… moja dusza nie wróciłaby do mnie. Po co miałbym z nią spać!? Chyba żeby umrzeć!
40		*Asimismo en la noche. Así como estamos conversando… Ella te está conversando fuerte, tú estás oyendo… Pero ellos lo que están rodeado donde tí no le oyen. Sino tú nomás estás oyendo.*	Tak samo w nocy. Tak jak my ze sobą rozmawiamy. Ona głośno do ciebie mówi, a ty ją słyszysz… Ale ci, którzy są wokół ciebie, nie słyszą jej. Tylko ty ją słyszysz.

	FR	*Tú le oías?*	Słyszałeś ją?
42	AT	*Mhm.* (…) *Ahí desvelabas pues oyendo a ella. Ya está queriendo llevar así pues todo ya. Cuerpo entero. No espíritu. Me iba robar la gran zorra de bufeo. Ya estaría andando así como a estas horas. En el agua. Mhm.*	Mhm. (…) I tak nie spałeś, tylko jej słuchałeś. Bo ona już chce zabrać wszystko. Całe ciało. Nie [tylko] duszę. Już by mnie porwała, ta dziwka delfin. Chodziłbym teraz, o tej porze, w wodzie. Mhm.
43	FR	*Pero tú andabas con esa señorita en tierra?*	Ale z tą dziewczyną chodziłeś po lądzie?
44	AT	*Sí. Si en tierra también ella subía. No te digo que de aquí me conversaba, como éste de aquí, ve. Así como lo que estás echado.* (…) *Todito la noche no dormía, así como ahorita tienes sueño, así oyendo a ella. Pero ellos no dejaban, ni para que te levanten.* (…) *…me cuidaban a mí.*	Tak. Bo ona wychodziła na ląd. Przecież mówię ci, że tak rozmawialiśmy, jak tutaj, patrz (*gest*). Tak jak tu, gdzie leżysz. [Avencio leżał na podłodze z desek palmowych, a dziewczyna-delfin mówiła do niego, stojąc na zewnątrz, na ziemi.] (…) Caluteńką noc nie spałem – tak jak teraz chce nam się spać – tylko słuchałem tego, co do mnie mówi. Ale oni [ludzie, którzy się nim opiekowali] nie pozwalali, ani nawet wstać. (…)… opiekowali się mną / pilnowali mnie.
45	FR	*Y tú estabas ahí nomás escuchando.*	A ty tylko jej słuchałeś.
46	AT	*Ahí nomás, ella te está haciendo llamar: „Bájate ya! Bájate ya, bájate ya, vamos ya, vamos!" Cómo voy a bajar si los demás no me dejan!*	Leżysz, a ona cię woła: „Zejdź już! Zejdź już! Zejdź już! Chodźmy już, chodźmy!" Jak mam zejść, jeśli oni mi nie pozwalają!
47	FR	*Los demás no escuchaban nada.*	A oni niczego nie słyszeli.
48	AT	*No pues, yo no les quería avisarles a ellos. Así más peor me cuidaban. Ni que te orinas! Tu estabas…*	No nie. A ja nie chciałem im mówić. Bo jeszcze bardziej mnie pilnowali. Nie dawali nawet ci się wysiusiać!
49	FR	*Pero tú le querías seguir?*	A ty chciałeś z nią iść?
50	AT	*Mhm.*	Mhm.
51		*Pero de ahí ya… Y el profesor no se quedaba contento con ese de ahí. A las cinco de la mañana yo estaba del puerto ya. Y él que tiempo ya que se iba escuchando, despacio se iba así… Escondiéndose! Yo no me dejaba también de él. Yo no estaba tranquilo. Yo ya sabía que me estaba escuchando.* (…) *Yo quería escaparme de su mano. Para irme ya. No me dejaba él.*	A potem… Nauczycielowi to się nie podobało. O piątej rano byłem już w porcie. A on już tam na mnie czekał, cichutko szedł… Chował się! Nie mogłem się go pozbyć. Nie dawał mi spokoju. Wiedziałem, że mnie pilnuje. (…) Chciałem uwolnić się od niego. Żeby sobie pójść. Ale mi nie pozwalał.

52	*De ahí otros… Toditas esas mujeres. La que me cuidaba era Amelia. Y la abuelita cuando ha sido más fuerte. Ahora es viejita ya. Así como la Brenda, era. La Brenda no es vieja todavía. Así era la… la abuelita Tulia. Y la Amelia más señorita que ella. De su mamá. Esas no me dejaban. [###] cuidaban.*	Potem inni… Te wszystkie kobiety. Najbardziej opiekowała się mną Amelia. I Babcia, kiedy miała jeszcze więcej sił. Teraz jest już bardzo stara. Była taka jak Brenda. Brenda nie jest jeszcze stara. Taka była babcia Tulia. A Amelia jeszcze młodsza. Niż jej mama. One dwie mnie nie zostawiały.
53	*Y así no podían estás… Yo hacía en vano como quién hacer olvidar a ellos… Así me echaba a dormir. Para que me diga, que estoy. „Yo he dejado, ya". Para hacer olvidar, dormía como T. Pero asímismo no se dejaba, no le dejaba. Siempre me cuidaban ahí.*	Na próżno próbowałem odwrócić ich uwagę. Kładłem się i udawałem, że śpię. Żeby powiedziały, że już mi przeszło. Żeby zapomniały o mnie, spałem jak T. (*wskazuje na syna*). Ale i tak mnie nie zostawiały. Ciągle mnie pilnowały.
54	*Y si me pisaba en tierra, ya me están: „Aaa, a dónde estás yendo?" Pucha, mira, no me dejaban. Me cuidaban, parece que han sido mi mamá. Muchos me han cuidado.*	Jak tylko postawiłem stopy na ziemi [schodząc z domu], już mówiły: „A ty dokąd idziesz?". Kurczę, nie zostawiały mnie. Pilnowały mnie, jak by były moją matką. Dużo osób mnie pilnowało. (*Koniec. Zmiana tematu*)

SUMMARY

Unspecific spirits, deceitful narratives – building representations of non-human persons in the first-person narratives of the Arabela (Peruvian Amazonia)

This article is an attempt to extend the pragmatic reflection on ritual language as a means of transmission of animic representations from ritual contexts to the context of everyday narratives. It contains an analysis of a couple of first-person Arabela narratives about being abducted by sweet water dauphin. The article shows that language and structure of those narratives are characterized by counterintuitive mode of relation between the speaker and the events represented in the tale, build on different levels of language and narrative structure. It is obtained mostly by two features: unspecificity and lacunarity. The former characterizes the terms relating to non-human persons and shamans – extraordinary experiences are referenced to by means of terms relating to the shared experience of all Arabela. The latter relates to the fact that many aspects of non-human existence and human/non-human interaction are eluded in the story, even when the speaker is explicitly questioned about them.

Keywords: Amazonia, animism, perspectivism, anthropology of nature, acquisition and transmission of representations.

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2017, 3: 119–136

Kacper Świerk
Badacz niezależny

Diabeł w sutannie, czyli ontologia pewnych bytów według Indian Matsigenka z peruwiańskiej Amazonii

Podczas mych badań terenowych we wschodnim Peru w 2001 r. Sarovani – młody Indianin Matsigenka ze wspólnoty nawróconej na chrześcijaństwo przez protestanckich misjonarzy – opowiedział mi historię, którą, jak twierdził, usłyszał od innego Matsigenki (dalej nazywanego Kogonti), pochodzącego ze wspólnoty nawróconej przez misjonarzy katolickich[1].

Według opowieści przekazanej mi przez Sarovaniego Kogonti miał zostać księdzem i w tym celu studiował w Rzymie. Studia trwały już długo i zbliżał się czas święceń kapłańskich. Pewnej nocy przyszło do niego dwóch ludzi, którzy wzięli go pod ręce i zabrali do innego pomieszczenia. Po chwili wszedł tam mężczyzna w stroju przypominającym sutannę. Gwałtownie rozpiął swój strój, ukazując członek w stanie erekcji. Następnie zwrócił się do Kogontiego – „Teraz odbędę z tobą stosunek". Kogonti, słysząc to, wyrwał się przytrzymującym go

[1] Moje badania terenowe wśród Matsigenków przeprowadziłem w porach suchych lat 2001, 2002, 2003. Badałem głównie relacje Indian żyjących w rozproszeniu w górnym biegu rzeki Paquiría z tymi żyjącymi w dużych skupionych osadach nad Urubambą, a także wykorzystanie zasobów naturalnych przez Matsigenków. Zebrałem też dane na temat etnozoologii Matsigenka oraz informacje związane z tematem niniejszego artykułu. Mój pobyt w terenie w 2001 r. był sfinansowany z własnych środków. Badania w 2002 r. były finansowane z grantu KBN w ramach projektu „Kierunki etnorozwoju w krajach andyjskich. Antropologiczne studium porównawcze: Ekwador – Peru – Boliwia", pod kierownictwem prof. dr. hab. A. Posern-Zielińskiego. Badania w 2003 r. odbyły się w ramach projektu: „Proyecto para la Reevaluación y Fortalecimiento de la Reserva Kugapakori Nahua", kierowanego przez brytyjsko-peruwiańską organizację Shinai Serjali, we współpracy z kilkoma innymi organizacjami. Projekt został sfinansowany przez: Garfield Foundation, The Netherlands Committee for the World Conservation Union, Nouvelle Planéte, Oxfam America i Rainforest Foundation US.

mężczyznom i uciekł. Potem wrócił nad Urubambę (z opowieści nie wynika, w jaki sposób). Nie jest to jednak koniec tej historii. Kogonti nadal żyje w swej wspólnocie nad Urubambą i, jak twierdzi Sarovani, zdarza się, że kiedy któryś z misjonarzy schodzi do wspólnotowej przystani, by wyruszyć w podróż łodzią, Kogonti, który jest właśnie po wypiciu pewnej ilości *masato* (napój alkoholowy z manioku) lub mocniejszych trunków, podchodzi i zwraca się do niego po hiszpańsku: „*Tsivato. Yo sé que te cacharon*" („Homoseksualisto. Wiem, że oni odbyli z tobą stosunek"). Kiedy ksiądz mówi do niego: „Synu! Jesteś pijany. Co ty mówisz?", on odpowiada – „Nie oszukasz mnie. Wiem dobrze, że odbyli stosunek z wami wszystkimi". Mówi to z przekonaniem i nigdy nie daje się zbić z tropu księdzu.

Historia ta zaintrygowała mnie. Ciekawość moją wzbudziło znaczenie, jakie zawarte w niej treści mają dla Indian Matsigenka. Kontynuując badania, zbierając dane w terenie jak i czytając literaturę poświęconą Matsigenkom, doszedłem do wniosku, że opowieść ta, choć dotyczy tematów związanych z instytucjami i ludźmi „z zewnątrz" (Kościołem katolickim, misjonarzami), jest w istocie głęboko osadzona w kosmologii Matsigenka, i tam należy szukać do niej odniesień.

Celem moim w niniejszym tekście jest przedstawienie odniesień tej historii do rzeczonej kosmologii (zwłaszcza przekonań na temat demonów *kamagarini*) oraz refleksja nad tym, dlaczego ukazuje ona misjonarzy czy księży katolickich w taki, a nie inny sposób.

W artykule przedstawiam krótką charakterystykę Matsigenków oraz zarys historii ewangelizacji tej grupy tubylczej. Następnie charakteryzuję kosmologię Matsigenków, aby zarysować kontekst, w którym sytuuję przekonania dotyczące demonów *kamagarini*. Po tym z kolei porównuję status ontologiczny demonów z takimż statusem homoseksualistów w kulturze dorzecza Dolnej Urubamby. W końcu analizuję historię Kogontiego w świetle przedstawionego materiału oraz niektórych zebranych przeze mnie wypowiedzi Matsigenków na temat duchownych katolickich.

Matsigenka

Indianie Matsigenka (Machiguenga) zamieszkują południową część peruwiańskiej Amazonii, mówią językiem należącym do południowej odnogi arawackiej rodziny językowej i liczą ok. 13 tys. osób. Większość Matsigenka mieszka w dorzeczach Urubamby i Madre de Dios, z czego 85% nad Urubambą (Shepard 1999: 25). Ja prowadziłem badania w dorzeczu Dolnej Urubamby, pod tą nazwą rozumiem tu odcinek tej rzeki w dół od wielkiego wąwozu Pongo de Mainique.

Matsigenka są kopieniaczami (główne uprawy to słodki maniok, kukurydza i banany), a także łowcami, zbieraczami i rybakami. Znani są z egalitaryzmu, stoickości, unikania konfliktów i swoistego indywidualizmu, który wyraża się w tym, że tradycyjnie mieszkają oni w rozproszonych w lesie, niewielkich przysiółkach. Każdy z takich przysiółków jest zamieszkiwany przez rodzinę podstawową

lub rozszerzoną od kilku do kilkunastu osób. Każda grupa rodzinna/domowa jest jakby autonomicznym społeczeństwem sama w sobie. Dzięki posiadanym poletkom jest niezależna ekonomicznie, a co za tym idzie – również politycznie. Tradycyjni przywódcy zwani *tinkamintsi* mają niewielką władzę i na ogół nie są w stanie zmusić ludzi do zrobienia czegokolwiek.

Dzisiaj jednak większość Matsigenka zamieszkuje w dużych skupionych osadach zwanych *centros poblados*[2], w systemie *comunidades nativas* (wspólnot tubylczych) wprowadzonym przez państwo w 1974 r. i będącym oficjalnie uznaną formą tubylczej samorządności i posiadania ziemi przez Indian amazońskich w Peru. Większość osad mających obecnie status *centros poblados* wspólnot powstała w latach 50. i 60. XX w., w wyniku wysiłków misjonarzy protestanckich i katolickich, którzy starali się skupić w nich Indian po to, by móc ich skuteczniej nawracać i „cywilizować". W wielu katolickich *comunidades* misjonarze rezydują do dziś.

Życie w *comunidades* zdaje się być na pierwszy rzut oka zupełnie inne niż w leśnych przysiółkach. Są tu wybieralne władze, szkoła, bywa, że punkt medyczny. Ludzie mieszkają blisko siebie. Jednak po bliższym przyjrzeniu się, życie w *centro poblado* okazuje się podobne do życia „leśnych rodzin". Decyzje dotyczące grup rodzinnych/domowych nadal są podejmowane w ich łonie, zbliżenie przestrzenne nie zawsze oznacza zbliżenie społeczne, a pozycja wybieralnego *presidente* wcale nie jest tak mocna, jak mogłoby się wydawać.

Poza tym sporo Matsigenków wciąż mieszka w tradycyjnych przysiółkach, bądź to oscylujących wokół *centros poblados*, bądź też oddalonych i niezwiązanych bezpośrednio z żadną *comunidad nativa*.

Misjonarze

Po podboju państwa Inków przez Hiszpanów w pierwszej połowie XVI w. sąsiadujące z Tawantinsuyu od wschodu tereny zamieszkane przez Matsigenka długo nie były kolonizowane. Dość szybko, ale na ogół marginalnie, stały się terenem działalności misjonarskiej. Pierwsze przedsięwzięcia misyjne na małą skalę, na obrzeżach obszarów zamieszkanych przez Matsigenka, miały miejsce już pod koniec XVI w. (Rosengren 2004: 31). Około 1650 r. w dolinie La Convención osiedlili się jezuici, którzy, po wyrzuceniu ich z Ameryki, zostali w 1768 r. zastąpieni przez dominikanów. Ci z kolei w 1798 r. ustąpili pola franciszkanom, którzy prowadzili działalność prozelityczną w regionie przez resztę okresu kolonialnego i przez znaczną część czasów republikańskich (do 1902 r.), kiedy to ponownie

[2] Termin *centro poblado* ma w Peru też inne konotacje (nie będę tu rozwijać tego tematu), na co zwrócił mi uwagę anonimowy recenzent, jednak sami Indianie znad Dolnej Urubamby określają swe wioski w języku hiszpańskim jako *centros poblados de las comunidades nativas*. Wioska może też zasadnie zostać określona terminem *comunidad* [*nativa*], jednak słowo *comunidad* ma szersze konotacje. Może oznaczać ogół *comuneros*, ziemie wspólnotowe otaczające wioskę (terytorium wspólnoty) itd. Kiedy zaś ktoś mówi o *centro poblado de la comunidad*, jednoznacznie wiadomo, że chodzi o wioskę.

zastąpili ich dominikanie (Rosengren, 1987: 39). Franciszkanie założyli misję – hacjendę w Cocabambilla nad Górną Urubambą[3] (w 1789 r.) i usiłowali założyć swe placówki poniżej Pongo de Mainique, ale bez większego powodzenia.

Wpływ działań misyjnych na Matsigenka w okresie kolonialnym był o wiele mniejszy niż w przypadku ich mieszkających bardziej na zachód krewnych Asháninka i Yánesha (Amuesha), którzy byli poddani wcześniejszej i intensywniejszej działalności prozelitycznej. Tylko pewna część populacji Matsigenka znalazła się pod bezpośrednim wpływem misji. Może to mieć związek m.in. z silnymi indywidualistycznymi tendencjami w kulturze Matsigenka, jednak również z tym, że przez dłuższy czas misjonarze obecni na terytorium Matsigenków mieli na celu nie tyle ewangelizację tych Indian, co raczej zdobycie środków na przedsięwzięcia prozelityczne w innych częściach Peru (Rosengren 2004: 26). Matsigenka przez długi czas spotykali się z duchownymi katolickimi raczej jako uczestnicy jarmarków odbywających się przy misyjnych hacjendach niż jako nawracane „owieczki"[4].

W 1742 r. Matsigenka wzięli udział w powstaniu Juana Santosa Atahualpy, które było elementem wieloetnicznego ruchu millenarystycznego. W znacznej mierze „oczyściło" ono obszary nad Urubambą i dżunglę środkowego Peru (Selva Central) z Białych tak skutecznie, że na większą skalę nie przybywali oni na te tereny aż do ok. połowy XIX w.

Najogólniej mówiąc, do początku XX w. misjonarze byli raczej słabo obecni na terenach zamieszkanych przez Matsigenka. Działalność misyjną wśród tych Indian zaczęto prowadzić na większą skalę od 1900 r., kiedy to pracę prozelityczną w tym regionie podjęli dominikanie. W latach 50. XX w. pojawili się też misjonarze protestanccy.

W 1900 r. dominikanie przejęli po franciszkanach zadanie ewangelizacji ludności tubylczej zamieszkującej tereny nad Urubambą i Madre de Dios i zaczęli dość aktywną działalność misyjną. Założyli placówki misyjne nad Górną i Dolną Urubambą, a także w dorzeczu Manu – Górnej Madre de Dios. W latach 1947–1948 ustanowili misję w Sepahua, dawnym regionalnym centrum handlu kauczukiem, które wyludniło się po spadku cen tego surowca[5]. Dominikanie wprowadzili szkolnictwo w swoich misjach. Pomimo że wielu spośród nich opanowało język matsigenka, kładli raczej nacisk na nauczanie hiszpańskojęzyczne[6].

---

[3] Już wcześniej istniała tam hacjenda zarządzana przez zakonników (jezuitów), którzy jednak nie zajmowali się działalnością prozelityczną wśród miejscowej ludności.

[4] Niejako efektem ubocznym działalności misjonarzy w XVII i XVIII w. były wybuchy epidemii ospy, odry i innych chorób pochodzących ze Starego Świata, na które Indianie nie byli odporni. Spowodowało to spadek populacji i z pewnością, w wielu wypadkach, ponowne rozproszenie tych Indian, którzy przeżyli. Epidemie te, jak się zdaje, dotknęły Matsigenków w znacznie mniejszym stopniu niż ich zachodnich sąsiadów.

[5] Sepahua leży nad Dolną Urubambą, w okolicy zamieszkanej przez Indian Piro, ale niektóre jednostki i rodziny Matsigenka również zostały tam objęte działalnością prozelityczną.

[6] Postawa dominikanów wobec tubylców bywa krytykowana. Jak pisze Bennett (1991: 104): „Indianie byli – i generalnie wciąż są – postrzegani [przez misjonarzy] jako dzieci i leniwi ignoranci wysoce podatni na «diabelskie kuszenie»".

W 1952 r. działalność nad Dolną Urubambą (później też nad Manu) rozpoczęła protestancka organizacja misyjna – Letni Instytut Lingwistyczny (ang. Summer Institute of Linguistics – SIL; hiszp. Instituto Lingüistico de Verano – ILV), w Peru znany także pod postacią Instituto Superior Pedagógico Bilingüe de Yarinacocha[7]. Protestanci rozwinęli edukację dwujęzyczną, opracowali alfabet dostosowany do fonetyki języka matsigenka, zajęli się tłumaczeniem Biblii i wykształcili w Yarinacocha koło Pucallpy pierwszych dwujęzycznych nauczycieli Matsigenka (zob. np. Davis 2002)[8]. Summer Institute of Linguistics działa na podstawie umowy z peruwiańskim Ministerstwem Edukacji.

Zarówno dominikanie, jak i misjonarze SIL-u przyczynili się do powstania skupionych, wielorodzinnych osad. Niekiedy, zwłaszcza nad Górną Urubambą, zaczynali swą działalność w miejscach, gdzie istniały już pewne skupiska Matsigenka – przy hacjendach czy centrach eksploatacji kauczuku. Jednak wiele dzisiejszych *centros poblados de las comunidades nativas* powstało praktycznie od podstaw jako osady misyjne.

Wskazując na różnice pomiędzy dominikanami i misjonarzami SIL-u, warto zwrócić uwagę na dwie sprawy. O ile dominikanie zwykle dosłownie zakładali osady misyjne, osiadając (często na stałe) w jakimś miejscu i skupiając wokół siebie okolicznych Matsigenka, o tyle misjonarze SIL-u promowali raczej indiańską samorządność, zakładając szkołę i umieszczając w niej wykształconych przez siebie tubylczych nauczycieli. Wokół szkoły skupiały się osady, w anglojęzycznej literaturze określane jako *school communities* (wspólnoty szkolne), które później zwykle otrzymały status *comunidades nativas*. Sami misjonarze SIL-u wizytowali, nadzorowali i wspomagali osady w pierwszych dekadach ich istnienia, niekiedy przebywali w nich przez dłuższy czas, ale nie zakładali w nich stałych misji z całym zapleczem. Dzisiaj Matsigenka protestanci mają własnych pastorów, a misjonarze–lingwiści co najwyżej odwiedzają co jakiś czas ich *comunidades*, aby prowadzić studia nad językiem przekładu Biblii[9].

Każda z dwóch grup misjonarzy stworzyła wokół siebie osobną elitę Matsigenka. Istnienie tych elit przejawia się w dwóch niezależnych od siebie organizacjach Indian funkcjonujących dziś nad Urubambą. Jakkolwiek owe elity/organizacje często są w stosunkach wzajemnie antagonistycznych, to antagonizm ten nie ma podłoża religijnego i Matsigenka generalnie nie przykładają wagi

[7] Główna baza SIL-u znajduje się w Stanach Zjednoczonych Ameryki, skąd pochodzi też większość misjonarzy należących do tej organizacji.

[8] Misjonarze SIL-u zapewnili Indianom dostęp do metalowych narzędzi i wielu innych dóbr, opiekę medyczną (również poprzez szkolenie *sanitarios*), a także usiłowali uczynić z nich ludzi kompetentnych w gospodarce rynkowej, którzy potrafią być samowystarczalni w nowych warunkach. Jednocześnie jednak wykazywali bardzo fundamentalistyczne postawy, zwalczając elementy tubylczego światopoglądu, niepasujące do chrześcijańskiej-protestanckiej wizji świata. Baer (1994: 19) pisze o nich, że „nie szanują (…) tradycyjnej kultury, gdyż dla nich składa się ona z «przesądów» i «dzieła szatana»".

[9] Protestanccy misjonarze, obecnie odwiedzający *comunidades*, należą formalnie do organizacji pod nazwą Misja Szwajcarska (ang. Swiss Mission; hiszp. Misión Suiza), którą jednak można traktować jako odgałęzienie SIL-u.

do tego, czy ich współplemieniec, z którym mają do czynienia, jest nominalnie protestantem czy katolikiem.

Druga (ważniejsza) z interesujących nas tu kwestii to życie seksualne misjonarzy. Protestanccy misjonarze mogą uprawiać seks, jeśli robią to ze współmałżonkiem. Jest znamienne, że misjonarze SIL-u zwykle przybywali do kraju Matsigenków w parach małżeńskich i wręcz parami zapisali się w historii: Wayne (Walter) i Betty Snellowie, Harold i Patricia Davisowie. W przeciwieństwie do nich dominikanie nie przybywali parami, lecz jako samotni mężczyźni lub w grupach mężczyzn. Z założenia nie wchodzą oni w związki małżeńskie i nie uprawiają seksu, a także nie prowadzą szerzej pojętego życia seksualnego. W dodatku w Sepahua pojawiła się specyficzna grupa kobiet – *madres*, czyli zakonnice. Wszystkie te okoliczności wpłynęły na to, że Matsigenka zwykli spoglądać na katolickich misjonarzy z pewną podejrzliwością.

Kosmologia

Matsigeńska wizja świata i relacji pomiędzy bytami go zamieszkującymi należy do typowych kosmologii amazońskich. Przedstawiam tu najważniejsze jej cechy i aspekty po to, aby zarysować kontekst, do którego będzie można odnosić informacje dotyczące demonów, homoseksualistów i katolickich duchownych.

Na początek warto zauważyć, że Matsigenka nie mają pojęcia ludzkości w naszym rozumieniu tego słowa. Istoty, które my, podmioty kultury Zachodu, sklasyfikowalibyśmy w jednym zbiorze jako ludzi, należą do różnych kategorii. Na przykład Matsigenka i inni nizinni Indianie zostali stworzeni przez dobrego (doskonałego) boga Tasorintsi, zaś andyjscy Indianie i Metysi (*poñarona*) oraz Biali (*virakocha*) są tworami niedoskonałego Kentivakori, który nieudolnie próbował rywalizować z Tasorintsim w dziele tworzenia. Matsigenka i Biali należą więc do dwóch różnych kategorii bytów (Rosengren 1987: 30–31; 2004: 86; zob. też: Descola 1992: 121). Granice pomiędzy tymi kategoriami są przekraczalne dzięki konsubstancjalizacji (podzielaniu substancji), której mogą ulec niedoskonałe byty, i przez to upodobnić się do Matsigenka. Wyrazem tego jest pewna liczba małżeństw pomiędzy Matsigenka a ludźmi pochodzącymi z Andów – zob. przykład opisany przez Deyermenjiana (Deyermenjian 1988: 70–74)[10].

[10] Deyermenjian przedstawia przypadek andyjskiego Metysa zwanego Goyo, który wybrał życie z Matsigenkami zamieszkującymi trudno dostępny obszar wyżynnego lasu (*selva alta*) w regionie rzeki Toma (dorzecze Górnej Madre de Dios) i uległ znacznej „matsigenkizacji". Jak pisze Deyermenjian: „Goyo przybył w ten region w 1979 roku, jako przewodnik ekspedycji francuskich poszukiwaczy fortuny. Była to prawdopodobnie pierwsza grupa ludzi z zewnątrz penetrująca ten obszar, od czasu gdy przybyli tu Machiguenga. [Goyo] powrócił tu sam następnego roku, zaczął się uczyć od [Matsigenków] Angela i Raimunda i, w ciągu kilku lat, osiągnął funkcjonalną płynność w języku machiguenga, posiadł umiejętność samodzielnego wykonywania typowych czynności służących utrzymaniu i założył dom z dwoma siostrami Machiguenga, «Josefiną» i «Carmen», jako żonami. Goyo, mówiąc o sobie, twierdzi, że jest obecnie Machiguengą" (Deyermenjian 1998: 77–78). Na marginesie warto tu podkreślić, że dla

Światopogląd Matsigenka, podobnie jak światopogląd innych Indian Amazonii, można określić mianem perspektywistycznego (za Viveirosem de Castro 1998). Według ich wizji świata różne upodmiotowione istoty – takie jak ludzie, zwierzęta, zmarli, oraz to, co z zachodniego punktu widzenia określilibyśmy jako istoty nadprzyrodzone – widzą siebie jako istoty ludzkie oraz posiadające kulturę (tzn. np. osady, język, różne ozdoby, artefakty oraz różne przymioty społeczne). Jaguar np. widzi pitą przez siebie krew jako *masato* – trunek z manioku, pekari widzą błotniste zagłębienia, w których się tarzają, jako wioskę (Viveiros de Castro 1998; Lenaerts 2006: 11). Jednak istoty te z punktu widzenia innych istot niekoniecznie są widziane jako ludzie, np. – choć pekari postrzegają siebie jako ludzi, to przez ludzi są postrzegane właśnie jako pekari, zabijane i jedzone. Ludzie zaś mogą być postrzegani jako pekari, tapiry lub ryby przez wiele istot, takich jak jaguary, Kashiri (Księżyc) czy Inaenka – Matka Ospy, które polują na nich (lub ich dusze – *isure*) i zjadają ich.

Perspektywa/punkt widzenia wiąże się z ciałem, które dla Indian amazońskich nie jest czymś danym raz na zawsze, ale czymś przez cały czas będącym w procesie tworzenia się i modyfikacji poprzez dzielenie substancji – konsubstancjalizację. Ciało kształtuje się w zależności od tego, co kto je, z kim to je, z kim żyje i się uspołecznia, z kim uprawia seks. W wielu indiańskich opowieściach osoba, która zaczyna jeść pożywienie Innych (zwykle już widząc je jako pożywienie ludzkie), transformuje się w Innego cieleśnie. Przykładowo bohater opowieści Indian Yaminahua, który zobaczył palmowe orzeszki podane mu przez pekari jako pieczone mięso i zjadł je, częściowo zamienia się w pekari także cieleśnie – wyrasta mu szczecina (Calavia Saéz 2001: 162–163). Literatura amazonistyczna obfituje w takie przykłady (zob. np. Anderson 1986: 86–91; Johnson 2003: 170; Opas 2005; Rosengren 2006: 87). W podobnej do yaminahuańskiej opowieści Matsigenków mężczyzna porwany przez pekari, a następnie schwytany przez ludzi nie potrafił mówić, gdyż będąc pekari, jadł okolcza – dziką trzcinę (*Gynerium* spp.). Dopiero kiedy dano mu do zjedzenia uprawną trzcinę cukrową (*Saccharum officinarum*), odzyskał zdolność komunikacji z ludźmi (Johnson 2003: 170). Przyjęcie jedzenia Innych widzianego już jako jedzenie ludzi często jest kluczowym momentem zmiany perspektywy i ciała w perspektywę i ciało Innego. Rodzaj pożywienia jest często wyznacznikiem tożsamości wśród Indian amazońskich. Tak na przykład Matsigenka identyfikują Indian Piro jako tych, którzy nie jedzą larw owadów, a Białych i Metysów jako tych, którzy jedzą czosnek, cebulę i ryż. Różnice pomiędzy dietą Matsigenków i Piro są dość niewielkie i obserwatorowi z zewnątrz mogą się jawić jako drugo- i trzeciorzędne szczegóły, ale z punktu widzenia tych Indian są one istotnymi wyróżnikami tożsamości, a z tego wynika cielesność i tożsamość Innych, która jest różna od „naszej". Przebywanie z Innymi, przejęcie ich zwyczajów żywieniowych (jak i innych praktyk) prowadzi do przemian ciała i perspektywy. Nie zawsze muszą to być przemiany tak radykalne,

Matsigenka (a z pewnością dla ich szamanów) granice pomiędzy ludźmi a zwierzętami czy „bytami nadprzyrodzonymi" też nie są nieprzekraczalne.

jak transformacja nieszczęsnego myśliwego w pekari. Przykładowo *gantatsirira* – matsigeńscy łowcy niewolników (z lat 1930–1960), którzy zabijali i chwytali ludzi z własnej grupy etnolingwistycznej, byli tak okrutni, zdaniem moich informatorów, ponieważ przebywali wśród Piro, mieli żony i powinowatych Piro, zapewne też dzielili ich zwyczaje żywieniowe[11].

Dzielenie substancji dokonuje się, jak już wzmiankowałem, nie tylko przez dzielenie zwyczajów żywieniowych (czy też dosłownie – dzielenie tego samego pożywienia), ale też przez życie z daną kategorią bytów, uczestniczenie w ich zajęciach, jak również przez akty seksualne i szeroko rozumiane życie seksualne.

Zarówno w opowieściach o przemianach w zwierzęta, jak i w relacjach z ludzkimi Innymi życie seksualne odgrywa istotną rolę. Na przykład myśliwy zamieniony w pekari w opowieściach Yaminahua i Matsigenka ma żonę (lub żony) pekari (Calavia Saéz 2001: 162–163; Johnson 2003: 170). Małżeństwo wiążące się przecież z seksem pociąga za sobą posiadanie powinowatych, a przez to dalsze dzielenie substancji z Innymi, czy będą nimi pekari, Piro czy też niespokrewnieni Matsigenka z sąsiedniego przysiółka. Opas (2005: 116–119) przytacza historię opowiedzianą jej przez sąsiadujących z Matsigenkami Indian Piro, w której pewien mężczyzna przyjmował pożywienie (niejadalne dla ludzi owoce) od łani mazamy amazońskiej (*Mazama nemorivaga*), którą widział jako młodą kobietę. W tym przypadku nie doszło do całkowitej transformacji mężczyzny w jelenia (ani jego perspektywy w jelenią mazamię), gdyż inni mieszkańcy wioski siłą zawlekli go do osady, gdzie szaman wyleczył go (tj., przywrócił mu ludzką perspektywę, którą ten stopniowo tracił) w ciągu kilkumiesięcznej terapii (Opas 2005: 116). Według rozmówców Opas (2005: 118) mężczyzna mógł zostać uratowany (przez i dla ludzi), wprawdzie spożywał nieczłowiecze jedzenie podawane mu przez łanię, ale jeszcze nie uprawiał z nią seksu. Akt płciowy z kobietą-mazamą ostatecznie przypieczętowałby jego przemianę[12].

Wagę ma tu nie tylko to, z kim uprawia się seks. Wyznacznikiem odmienności może być też rodzaj seksu. Przykładowo gwałt (w języku matsigenka: *noshikagantsi*, w języku hiszpańskim: *violación*)[13] również implikuje dzielenie substancji, ale na innej zasadzie niż stosunki płciowe odbyte bez użycia przemocy. Gwałt jest domeną demonów – *kamagarini*, i jeśli ktoś spośród ludzi go popełnia, będzie przyrównany do demona.

---

[11] Piro, na przełomie XIX i XX w., zasłynęli jako łowcy niewolników dla białych *patrones*. Polowali oni głównie na Matsigenków. Stąd przypisywanie okrucieństwa *gantatsirira* właśnie wpływom Piro. Chwytanie przez Piro kobiet i dzieci Matsigenka, później wymienianych na różne towary z góralami andyjskimi bądź z białymi, miewało miejsce co najmniej od XVIII w.

[12] Podobne historie opowiadają Indianie z obszaru Północno-Zachodniego Wybrzeża Ameryki Północnej. Collins (1952: 355), w trakcie swych badań wśród Skagitów ze stanu Waszyngton, zapisała historię o myśliwym, który spotkał w lesie piękną kobietę proponującą mu odbycie stosunku płciowego. Mężczyzna, po wahaniach, odmówił. Rano zorientował się, że kobieta była w istocie niedźwiedzicą. Rozmówca Collins dodał, że gdyby myśliwy dokonał innego wyboru i uprawiał seks z kobietą, sam stałby się niedźwiedziem.

[13] Snell (2011: 805) podaje także matsigeński termin *kamaritashitagantsi*.

Kamagarini

Kamagarini[14] (demony) zajmują w perspektywistycznym świecie Matsigenka miejsce dość szczególne. Mają one kształt bądź człekopodobny, bądź zwierzęcy (zależnie od rodzaju demona). W tym drugim przypadku demon nosi nazwę zwierzęcia, którego kształt posiada, plus przyrostek *–niro.* Demony żyją zwykle w okolicach trudno dostępnych górnych biegów rzek i strumieni, wydają charakterystyczny dźwięk *eeeeeeeeeeeii tom* i, najogólniej rzecz biorąc, charakteryzują się tym, że gwałcą analnie ludzi, tym sposobem transformując ich w podobne sobie demoniczne istoty[15].

Zgwałcenie przez demona jest opisywane przez Matsigenka na dwa sposoby. W pierwszym wypadku jest ono przedstawione jako coś, co ma miejsce w wymiarze cielesnym – fizycznym. Przykładem tego jest zanotowana przeze mnie opowieść o *oshetoniro* (demonie-czepiaku[16]), w której zestrzelona z łuku, pozornie konająca, nadnaturalnie wielka małpa znienacka zaczyna gwałcić jednego z myśliwych na oczach jego brata. Ten, nie mogąc już mu pomóc, ucieka, by ratować siebie i ostrzec szwagierkę. Zgwałcony mężczyzna sam potem staje się demonem i chodzi z umocowanym do siebie czepiakiem (wyglądając, jak gdyby niósł łup z polowania), szukając ludzi, których mógłby zgwałcić.

Drugi sposób opowiadania o zgwałceniu przez demony ukazuje to wydarzenie w wymiarze, który roboczo nazwę duchowym. Przykładem może być sytuacja opisana przez Bennett (1991: 185), kiedy to mężczyzna spotyka w lesie demona, który przybrał postać jego żony, i baraszkuje z kobietą, nie zdając sobie sprawy, że naprawdę jest to *kamagarini* penetrujący jego *isure* (duszę, duchową esencję) swym wielkim członkiem. Po powrocie do domu mężczyzna w rozmowie z żoną nawiązuje do spotkania w lesie, a ona zdziwiona mówi, że nie wie, o co chodzi, i że nie oddalała się od domu. Wówczas mężczyzna zdaje sobie sprawę, że jego dusza została „złamana" przez demona[17]. Wkrótce choruje i umiera, a jego *isure*, jak można domniemywać, zamienia się w *kamagarini*[18].

Czasem demon, zaledwie pokazując się, dokonuje gwałtu na *isure* spotkanej osoby. Ilustruje to historia mężczyzny, którego nazwę tutaj Katsari, opowiedziana mi przez jego brata i żonę. Mężczyzna ten wybrał się na polowanie (obozowanie w lesie) wraz z członkami swej rodziny (było to w porze deszczowej 1997/1998). Towarzyszyli mu brat i żona. Według ich opowieści, podczas pobytu nad strumieniem zwanym Intsipashiari (niewielki dopływ Kipatsiari), nagle w koronach drzew pojawił się ogromny czepiak, „wielki jak tapir". Był obwieszony licznymi, przyczepionymi doń młodymi, a biegnąc, powodował jakby powiew wiatru w koronach drzew (pojawieniu się demonów często towarzyszy wiatr). Podążał

[14] Słowo *kamagarini* jest etymologicznie związane ze słowem *kamagantsi* (umierać, śmierć), oznaczającym też tracenie przytomności czy bycie sparaliżowanym.
[15] Taka transformacja to w matsigenka *kamagarinitagantsi* (zamieniać się w demona).
[16] Czepiak czarnolicy (*Ateles chamek*) – małpa o mięsie wysoko cenionym przez Matsigenków.
[17] Czasownik oznaczający „łamanie" duszy to w regionalnym języku hiszpańskim *romper*. Nie jestem pewien jego matsigeńskiego odpowiednika.
[18] Bennett nie wspomina *explicite* o przemianie zgwałconego mężczyzny w demona.

w stronę ludzi, nagle spadł i zniknął. Wkrótce po widzeniu demona Katsari źle się poczuł i dostał gorączki. Bez zwłoki zabrano go do przysiółka Mañokiari, gdzie spodziewano się zastać pewnego Matsigenkę – drwala, który miał łódź z silnikiem i mógł szybko zabrać chorego do najbliższej *comunidad*, aby tam zajął się nim *sanitario*. Po przybyciu na miejsce okazało się jednak, że drwal już odpłynął. Brat mężczyzny zabrał go więc do swego przysiółka, gdzie ten w krótkim czasie umarł. Zdaniem Indian śmierć ta była spowodowana przez demona *oshetoniro*[19].

Jak widzimy, jedne opowieści Matsigenka mówią o fizycznym gwałcie analnym, zaś drugie jedynie o duchowym. Koniec końców i w jednych, i w drugich przypadkach zgwałcona zostaje dusza (*isure*/*osure*) osoby (która sama w sobie nie jest pozbawiona wymiaru cielesnego). Efekt również jest ten sam i, co najważniejsze, w obydwu przypadkach jest on dla Matsigenka równie rzeczywisty. Demony gwałcą zarówno mężczyzn, jak i kobiety (mężczyzn analnie, kobiety być może również waginalnie), ale uważa się, że kobiety są wobec nich bardziej bezbronne ze względu na swą „nieczystość"[20]. Konsekwencje zgwałcenia przez demona są dwojakie. Pierwszą jest śmierć osoby (jej ciała), a drugą zamiana jej duszy – esencji witalnej – w demona[21]. Zgwałceni przez demony sami stają się *kamagarini* i czyhają w lesie na ludzi. Jest to podstawowy, jeśli nie jedyny, sposób rozmnażania się *kamagarinich*. W przeciwieństwie do ludzi i innych bytów (jak np. przychylni ludziom, niewidzialni *saankarite*) demony nie mają rodzin. Multiplikują się, przerabiając Innych (którymi z ich punktu widzenia są w tym wypadku ludzie) w swoich poprzez gwałt. Jest to specyficzny wariant pewnej reguły w tubylczych amazońskich społeczeństwach i kosmologiach, w których tożsamość zawsze konstytuowana jest poprzez przetwarzanie Innego w siebie[22].

Warto wspomnieć jeszcze, że misjonarze pracujący wśród Matsigenka, chcąc oddać ideę diabła, tłumaczą go na tubylczy język właśnie słowem *kamagarini*. Obecnie sami Matsigenka, chcąc przełożyć słowo *kamagarini* na język hiszpański, tłumaczą je jako *diablo*, *demonio* lub *tunchi*.

---

[19] Strumień, nad którym nastąpiło spotkanie z demonicznym czepiakiem, nosił dawniej nazwę Intsipashiari – strumień liści drzewa *intsipa* (*Inga* sp.). Od czasu tamtego wydarzenia jest on nazywany Oshetoniroari (strumień *oshetoniro*) lub Kamagariniari (strumień *kamagarini*).

[20] Jak pisze Rosengren (1987: 87), kobiety, będąc „nieczystymi" (przez swą krew menstruacyjną), nie mogą, w przeciwieństwie do mężczyzn, liczyć na pomoc dobroczynnych bytów *saankarite*. Stąd, przebywając w lesie, są bardziej narażone na ataki demonów.

[21] W opowieści o *oshetoniro* mężczyzna zdaje się zachowywać swoje ludzkie ciało, lecz po gwałcie ma ono wyraźnie demoniczne usposobienie.

[22] W światopoglądach Indian nizinnej Ameryki Południowej swojskość i statyczna tożsamość są kojarzone z jałowością, a jednostka i społeczeństwo może się efektywnie reprodukować, jedynie zawłaszczając tożsamości z zewnątrz. To zawłaszczanie może odbywać się na różne sposoby: poprzez porwanie i adopcję osób z innych grup, rzeczywisty lub symboliczny kanibalizm, polowanie na głowy itp. Praktykom tym towarzyszy rytualna transformacja Innego (potencjalnego powinowatego, jeńca, zabitego wroga) w jednego ze swoich lub w komponent własnej, indywidualnej jaźni (zob. np.: Viveiros de Castro 1992, 2001, 2002; Fausto 1999, 2007; Taylor 1993: 671–675).

„Cioty", *berdaches*

Kamagarini są nie tylko gwałcicielami. Są one również homoseksualistami. Choć gwałcą zarówno mężczyzn, jak i kobiety, a nawet podkreśla się, że kobiety są wobec nich bardziej bezbronne, to w większości opowieści zgwałconymi protagonistami są mężczyźni. Jest to z pewnością związane z tym, że mężczyźni znacznie częściej niż kobiety wychodzą do lasu, ryzykując tym samym spotkanie z *kamagarini*. *Kamagarini* jest więc (według naszych, zachodnich kategorii) homoseksualistą w sposób dwojaki – po pierwsze gwałci mężczyzn, po drugie, by stać się demonem, sam musiał być najpierw analnie zgwałcony[23].

By należycie zrozumieć konotacje homoseksualności *kamagarini*, musimy mieć wgląd w to, czym homoseksualizm jest dla Matsigenka. Odwołam się tu też do postrzegania homoseksualistów przez innych mieszkańców dorzecza Dolnej Urubamby.

Homoseksualista to w języku matsigenka *tsitamorori* lub *tsivato* (to drugie być może od hiszpańskiego *chivo*). W regionalnej hiszpańszczyźnie zaś używa się określeń *maricón*, *chivo* i *cabro*[24].

Jak słusznie zauważa Werner (1998), homoseksualizm nie jest kategorią międzykulturową (*cross-cultural*) i to, kto jest homoseksualistą, a kto nie, jest różnie oceniane w różnych kulturach. W kulturach północnoeuropejskich i ich pochodnych (jak np. kultura USA) jako homoseksualistę (geja) klasyfikuje się osobę, która uprawia seks z homoseksualnymi osobami tej samej płci (interesuje tu nas homoseksualizm męski), nie dociekając, czy podczas stosunku jest ona stroną „aktywną" czy „bierną", ani jaką rolę płciową przyjmuje.

Jak pokazuje Werner, w większości społeczeństw świata jest jednak inaczej. Zarówno w kulturach południowych Europejczyków (i ich potomków – Latynosów), jak i w kulturach indiańskich (Werner podaje dwa tuziny przykładów z obu Ameryk) za homoseksualistę uważany jest mężczyzna będący stroną „bierną" w stosunku[25]. Przy tym homoseksualiści indiańscy jak i latynoscy są na ogół transwestytami czy transseksualistami. Nie spotkałem żadnych homoseksualistów/transseksualistów wśród Matsigenków[26], ale ci, z którymi się zetknąłem

[23] Ktoś mógłby argumentować, że mężczyzna zgwałcony przez demona nie jest homoseksualistą, ponieważ sam tego nie chciał. Jednak w wypowiedziach Matsigenka zgwałcenie przez *kamagarini* jest wyrażane jako zrobienie z kogoś homoseksualisty. Mój informator, opowiadając w języku hiszpańskim historię o *oshetoniro*, wkłada w usta młodszego łowcy, który ostrzega swego brata, że wielka małpa może go zgwałcić, słowa: *el va a hacer un maricón de ti* (zrobi z ciebie homoseksualistę). W matsigenka używa się w tym kontekście wyrażenia: *itsitamororikatake* (on zamienia się w homoseksualistę [np. w wyniku gwałtu]).

[24] Na północ od dorzecza Urubamby, na obszarze departamentu Loreto, jest używane także słowo *chimbombo*.

[25] Podział na uczestników aktu płciowego definiowanych jako strona „bierna" i „czynna" jest zaczerpnięty z terminologii używanej niekiedy w kulturze zachodniej i niekoniecznie odpowiada terminom stosowanym w tym kontekście przez mieszkańców Amazonii. Dlatego też umieszczam te terminy w cudzysłowie.

[26] Tessmann, pisząc o blisko spokrewnionych z Matsigenka Indianach Campa (Asháninka i Ashéninka), twierdzi, że zdarzają się u nich akty płciowe pomiędzy młodzikami (karane

w Sepahua nad Dolną Urubambą (Indianami Piro lub osobami pochodzącymi z mieszanych rodzin pirsko-metyskich), zachowywali się jak kobiety, często ubierali się jak one, nadawali sobie fantazyjne żeńskie imiona lub podkreślali swą „kobiecość" na inne sposoby. Latem 2003 r., kiedy Indianin Piro pracujący dla mnie jako kierowca łodzi z silnikiem poprosił dwóch stojących obok *maricones*, by pomogli mu przenieść nad rzekę silnik *peque peque*[27] wraz z „ogonem" (długą rurą, do której mocuje się lekką, aluminiową śrubę), odparli mu – „My jako kobiety możemy nieść tylko śrubę".

Homoseksualista jest więc dla mieszkańców dorzecza Dolnej Urubamby osobą zniewieściałą, która podczas stosunku przyjmuje rolę identyfikowaną jako „bierną". By odróżnić homoseksualistę tego typu od homoseksualistów (gejów) rozumianych na sposób północnoeuropejski, proponuję tu stosowanie polskiego wyrazu „ciota" (oznaczającego w potocznym języku zniewieściałego homoseksualistę), a także pochodzącego z języka francuskiego terminu *berdache* używanego w literaturze (także antropologicznej) na oznaczenie podobnego typu homoseksualistów – transwestytów wśród Indian północnoamerykańskich[28].

Co znamienne, mężczyźni mający stosunki z „ciotami" nie są nad Urubambą uważani za homoseksualistów. Jak wyjaśnił mi to po hiszpańsku pewien Piro z Sepahua – *maricón es el que recibe, el que da es hombre* (dosłownie: ciotą jest ten, kto

przez starszych), ale że prawdziwych homoseksualistów brak (*No hay auténticos homosexuales*) (Tessmann 1999 [1930]: 53). To, jak i fakt, że podczas moich badań nie spotkałem żadnych homoseksualistów u Matsigenków, sugeruje, że osoby tego typu są relatywną rzadkością wśród ludów Campa (*sensu lato*), do których Asháninka, Ashéninka i Matsigenka należą. Jednak R. Quispe – ichtiolog, który pracował nad Urubambą, twierdził w rozmowie ze mną, że spotkał homoseksualistów w co najmniej dwóch *comunidades* Matsigenka (Quispe, kontakt osobisty, 2011). Choć nie spotkałem wśród Matsigenków żadnych *tsitamorori*, to Indianie ci dobrze wiedzieli, kim oni są. Wielu Matsigenków było świadomych istnienia pirskich *tsitamorori* żyjących w Sepahua, wielu też, odwiedzając tę osadę lub przebywając w niej przez dłuższy czas, zetknęło się z nimi osobiście. Jeden z moich matsigeńskich informatorów, który ukończył szkołę w Sepahua, twierdził, że liczni spośród uczniów Matsigenka zakwaterowanych w tamtejszym internacie, mieli stosunki płciowe z *tsitamorori*. Utrzymywał on, iż wybierali seks z transseksualistami dlatego, że byli oni zawsze chętni i nie trzeba było zabiegać o nich jak o dziewczęta (np. nie było konieczne zapraszanie ich na oranżadę). Jeden z *maricones*, komentując przybycie nowego rocznika uczniów do szkoły z internatem w Sepahua, miał powiedzieć: „Oto przybywają moi mężowie".

[27] *Peque peque* to regionalna, onomatopeiczna nazwa niedużych silników o relatywnie niewielkiej mocy, używanych w Amazonii do napędzania łodzi. Oryginalnie produkowane przez firmę Briggs-Stratton jako silniki do amerykańskich kosiarek do trawy zostały zaadaptowane przez mieszkańców Amazonii, którzy dodali do nich „ogon" (długą, cienką rurę) i aluminiową śrubę. Silnik jest mocowany na rufie czółna w specjalnie dodanej desce z dziurą. Jak się wydaje, historia tego genialnego w swej prostocie wykorzystania silnika od kosiarki do potrzeb transportu rzecznego nie została nigdzie opisana (zob.: Gow 2001: 52).

[28] Termin *berdache* bywa też niekiedy używany w literaturze na oznaczenie tubylczych transseksualistów Mezoameryki i Ameryki Południowej (zob.: Endleman 1986: 213, przyp. 3). Mason np. (2000: 197) używa go w odniesieniu do tubylczych transseksualistów Panamy. Co do złożonej problematyki północnoamerykańskich *berdaches* – nie miejsce tu, by szerzej ją przedstawić. Na ich temat zob.: Whitehead (1989).

otrzymuje [„bierny" uczestnik stosunku], ten kto daje, jest mężczyzną)[29]. Nazywanie kogoś, kto odbywa stosunki z *berdaches* mianem „cioty", byłoby uznane za zupełnie bezpodstawną obelgę. Mężczyzna taki może co najwyżej zasłużyć sobie na miano *chivero* – „amatora ciot". Jak się wydaje, większość *chiveros* funkcjonuje poza tym jako osoby heteroseksualne, ojcowie rodzin itd. (por.: Werner 1998: 3, 10).

Sytuując w tym kontekście demony *kamagarini*, możemy poczynić spostrzeżenie, że są one zarówno amatorami mężczyzn (gwałcą ich przez odbyt), jak i „ciotami" (większość z nich została demonami poprzez dokonany na nich gwałt). Ambiwalentny status [homo]seksualny demonów mógłbym ująć w hiszpańskojęzycznym wyrażeniu, że *kamagarini es un maricón muy macho* – jest bardzo męską (po męsku jurną) ciotą.

Wypowiedzi Indian o duchownych katolickich i konkluzja

Jak widzimy, historia przedstawiona na początku artykułu, wykazuje wiele podobieństw do opowieści o *kamagarini*. Wspólnym mianownikiem jest tu przede wszystkim gwałt. Warto jednak zauważyć, że historia ta nie jest jedyną słyszaną przeze mnie wypowiedzią Indian Matsigenka, w której duchowny jest przedstawiony jako istota demonopodobna. W niektórych z tych wypowiedzi Indianie niemal *explicite* sugerują związek czy wręcz tożsamość duchownych katolickich z demonami[30].

Antropolog często buduje swoją wizję badanego społeczeństwa oraz rekonstruuje jego wizję świata, bazując na odnotowanych „anegdotycznych sytuacjach", kontekstowych zachowaniach czy wypowiedziach, które dopiero z czasem i doświadczeniem układają się w pewien wzór, który następnie jest wyrażany przez badacza (zob. np.: Shepard 1999: 2; Descola 1997: 145–146). Niemniej, jeśli chodzi o opinie o misjonarzach katolickich, Indianie, z którymi miałem do czynienia, wyrażali swe zdanie całkiem otwarcie, jakkolwiek nierzadko w formie pytania, przypuszczenia lub powoływania się na wypowiedzi innych. Co znamienne, w wypowiedziach tych misjonarze wcale nie byli przedstawiani jako istoty aseksualne. Pewien Piro z katolickiej osady mówił mi (wypowiadając się o jednym z seniorów miejscowej misji): „Padre X na pewno miał bujne życie erotyczne. Był przecież bardzo młody, kiedy tu przyjechał". Ten sam mężczyzna opowiadał o tym, jak ktoś podobno widział księdza odbywającego stosunek z zakonnicą podczas wizyty duszpasterskiej nad rzeką Serjali. Skomentował też – „Niektórzy powiadają, że zakonnice to żony księży". Duże jego zainteresowanie wzbudzał również przypadek młodego dominikanina, który porzucił stan duchowny, aby ożenić się z mieszkanką Quillabamby. Wysłuchałem od niego

[29] W kulturach indiańskich i metyskich zachodniej Amazonii to strona „aktywna" (mężczyzna) jest definiowana jako dawca, zaś strona „bierna" (kobieta, *berdache*) jako biorca.

[30] Zastrzegam jednak, że większość przedstawionych w tekście wypowiedzi pochodzi bezpośrednio od Matsigenków zamieszkałych w protestanckich *comunidades* i być może ten fakt (np. coś co protestanccy misjonarze im opowiadali) ma jakiś wpływ na treść tych wypowiedzi.

wielu podobnych komentarzy dotyczących księży, choć wcale nie prosiłem o nie, ani temat ten nie był głównym przedmiotem moich badań.

Całkiem podobnie było z Matsigenkami. Od jednego z nich usłyszałem historię o zgwałceniu uczennic przez księdza w szkole z internatem[31]. Jeden z młodych Matsigenków, z którymi pracowałem – Sarovani, parokrotnie zadawał mi pytania: „Kim są księża? Czy są *berdachami* (*chivos*, *maricones*)? Czy są demonami?". Kiedy odpowiadałem mu, że nie, uśmiechał się jakby kpiąco. W 2001 r. odbyłem z nim podobną rozmowę na temat papieża. Niebacznie może pochwaliłem się, że ówczesny papież jest moim rodakiem. Siedzieliśmy z Sarovanim i drugim młodym Matsigenką (nazwę go tu Konkari) na odkrytej platformie domu nad rzeką Paquiría. Sarovani zaczął wypytywać mnie o papieża. Spytał m.in.: „Kim jest papież? Czy jest *berdachem*? Czy jest demonem?". Kiedy odpowiedziałem, że jest osobą ludzką jak my, uśmiechnął się kpiąco i rzucił spojrzenie Konkariemu[32]. Po paru innych pytaniach, które tu ominę, zapytał:

– A co będzie jak papież umrze? Będzie koniec świata?

– Nie – odpowiedziałem.

– To, co będzie?

– Wybiorą innego papieża.

– Kto będzie tym innym papieżem? – pytał dalej.

– Nie wiem, ale możliwe, że będzie nim Murzyn – odparłem z głupia frant. Użyłem hiszpańskiego słowa *negro*, które oznacza zarówno Murzyna, jak i kolor czarny. Sarovani był podekscytowany.

– Czarny (*negro*)? – powtórzył, rzucając porozumiewawcze spojrzenie Konkariemu.

– Tak, prawdopodobnie – odparłem.

Chwycił czarną plastikową torbę, która leżała obok.

– Tak czarny (*negro*), jak to? – zapytał. A zwracając się do Konkariego, powiedział w języku matsigenka: – *Kisaari. Inti kamagarini* („Czarny. To demon").

Odpowiedziałem:

– Mówię o Murzynie (*negro*) – osobie afrykańskiego pochodzenia.

– Ale tak czarnym, jak to? – nie ustępował Sarovani, potrząsając torbą.

– Murzyn (*negro*), Afrykańczyk – powiedziałem. – Nie wiem, czy tak czarny (*negro*), jak to.

Sarovani spojrzał porozumiewawczo na Konkariego.

– *Kisaari. Inti kamagarini* („Czarny. To demon") – powiedział znów w matsigenka.

Jak widać, Sarovani co najmniej przypuszczał (jeśli nie uważał), że papież ma coś z demonicznej natury. Stąd raczej kpiąco przyjmował moje wyjaśnienia, że

[31] Nie wiem, czy taki przypadek miał naprawdę miejsce, czy też jest to tylko opowieść zainspirowana plotkami.

[32] Moja odpowiedź niekoniecznie należała do najbardziej rozsądnych. Stwierdzenie, że papież jest istotą ludzką jak MY, jest niekoniecznie przekonywające dla Matsigenki, dla którego ja, mówiący te słowa, należę do *virakochaegi* – Białych – różnej od Matsigenków kategorii bytów o odmiennej genezie.

jest on „osobą ludzką jak my" i rzucał porozumiewawcze spojrzenia Konkariemu. Potwierdzenie swych przypuszczeń znalazł on w mojej odpowiedzi dotyczącej prawdopodobieństwa, że kolejny papież będzie czarny (co, jak wiemy, się nie sprawdziło). Te *kamagarini*, które nie mają formy zwierzęcej, są opisywane jako czarne, humanoidalne istoty. Warto tu nadmienić, że ci znani mi Matsigenka, którzy bywali w Limie i spotykali Afroperuwiańczyków, wydawali się na ogół nie kojarzyć Murzynów z demonami tylko na podstawie ich ciemnej karnacji[33]. Sądzę, że w przypadku przytoczonej rozmowy zaważył kontekst. Osoba (czy kategoria bytu) już podejrzewana o bycie demonem, okazała się (w przypuszczalnej przyszłości) czarna, a więc taka, jakie są demony. Czarny kolor doskonale wpisał się w demoniczne konotacje, jakie miał papież dla Sarovaniego.

Wypowiedzi te rzucają dodatkowe światło na historię Kogontiego. Jak widzimy, katoliccy duchowni są właściwie *explicite* prezentowani jako byty demoniczne. Analogia mężczyzny w sutannie z opowieści Kogontiego do demonów nie jest więc przypadkowa. Jak wspomniałem w charakterystyce kosmologii, nie wszystkie istoty, które my (ludzie Zachodu) zaklasyfikowalibyśmy jako ludzkie, są w ścisłym sensie ludźmi dla Matsigenka. To, że jakaś istota jest zewnętrznie podobna do człowieka, nie przesądza o tym, że jest ona istotą ludzką (*vide* demon, który ukazał się mężczyźnie w lesie pod postacią żony). Tak więc księża, choć przypominają ludzi, mogą być w istocie demonami.

Nie będę przesądzać, czy przygoda Kogontiego miała miejsce naprawdę czy nie. Spróbuję jednak przeanalizować ją tak, jakby wydarzyła się naprawdę. Kogonti studiował w seminarium i przeżył tam próbę molestowania seksualnego. Istotne jest to, do jakich konkluzji po tym doszedł. Jak wynika z przedstawionych na początku tekstu portowych pogawędek Kogontiego z księdzem, nie potraktował on tego, co mu się przydarzyło, jako przypadku molestowania. Raczej odebrał to jako regułę, a mianowicie uznał, że każdy, aby zostać księdzem, musi być zgwałcony. Owo zgwałcenie jest nie tylko warunkiem transformacji alumna (czy innej osoby) w księdza, ale jest samym aktem tej transformacji. Alumn, by stać się księdzem, musi zostać zgwałcony. Wszyscy obecnie istniejący księża musieli więc być zgwałceni, aby stać się nimi („Wiem dobrze, że odbyli stosunek z wami wszystkimi"). Widzimy więc, że księża, według ontologii Matsigenka,

[33] Było tak nawet, pomimo że przypisywali oni Afroperuwiańczykom posiadanie wielkich penisów (co jest również cechą *kamagarini*). Byłem raz świadkiem porównania do demona pewnej osoby (nie-Afroperuwiańczyka) w Limie. Pewnego wieczoru, w czerwcu 2002 r., wraz z Mariuszem Kairskim i Matsigenką Sarovanim chodziliśmy po centrum Limy, robiąc zakupy przed udaniem się w dorzecze Urubamby. Miało się ku zmierzchowi. W jednym miejscu, które mijaliśmy, na ulicy był wystawiony magnetofon, z którego dochodziły dźwięki salsy, a koło niego tańczył człowiek. Przechodnie rzucali jemu za to pieniądze do kartonowego pudełka. Tancerz nie miał nóg – jedynie kikuty od kolan w górę, którymi podpierał się, tańcząc na rękach. Jego karnacja nie była ciemniejsza niż u przeciętnego Metysa peruwiańskiego, ale twarz miał pobrudzoną jakby sadzą. Z pewnością był to brud, jaki zostawał mu na rękach po tym, jak tańcząc, opierał się dłońmi na asfalcie (a potem dotykał nimi twarzy). Włosy miał dość długie, czarne, drutowate, tworzące coś w rodzaju fryzury „á la młody Einstein". Sarovani, spoglądając na tancerza, obszedł go ostrożnie półkolem. „Przypomina *kamagarini*" – powiedział, i nie wyglądało to na żart.

multiplikują się podobnie jak demony – poprzez brutalną konsubstancjalizację. Stąd podejrzenie czy przekonanie Sarovaniego, że księża, a nawet papież, są demonami i *berdachami*. Jest to cokolwiek ironiczne, że misjonarze, tłumaczący ideę diabła na matsigenka słowem *kamagarini*, w oczach Indian sami należą do kategorii ontologicznej pokrewnej demonom. Aseksualność księży, zamiast postawić ich poza podejrzeniami, stała się asumptem do uznania ich za gwałtowne, demonopodobne istoty. Będąc widocznie aseksualnymi (np. nie mając żon), misjonarze nie zostali uznani przez Indian za „niewiniątka". Raczej tubylcy uznali, że seksualność ta, niewidoczna na zewnątrz, realizuje się na innym polu, jako naznaczony przemocą stosunek płciowy pociągający za sobą transformację ofiary w istotę podobną do gwałciciela.

Jak widzimy, księża zostali wkomponowani w kosmologię Matsigenka jako istoty o statusie ontologicznym podobnym do demonów i doskonale wpasowali się w system przekonań istniejących na temat *kamagarinich*[34].

Literatura

Anderson, R.J. (1986). *Cuentos folklóricos de los Asháninca*. Vol. 2. Perú: Instituto Lingüistico de Verano.

Baer, G. (1994). *Cosmología y shamanismo de los matsiguenga (Perú Oriental)*. Quito: Ediciones Abya Yala.

Bennett, B.Y. (1991). *Illness and Order: Cultural Transformation among the Machiguenga and Huachipairi*, praca doktorska. New York: Cornell University.

Calavia Sáez, O. (2001). El rastro de los pecaríes: Variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología pano. *Journal de la Société des Américanistes*, *87*, 161–176.

Collins, J. (1952). The Mythological Basis for Attitudes toward Animals among Salish-Speaking Indians. *The Journal of American Folklore*, *258*(65), 353–359.

Davis, P. (2002). *Los machiguengas aprenden a leer: Breve historia de la educación bilingüe y el desarrollo comunal entre los machiguengas del Bajo Urubamba*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú & Instituto Lingüistico de Verano.

Descola, P. (1992). Societies of Nature and the Nature of Society. W: A. Kuper (ed.), *Conceptualizing Society* (s. 107–126). London: Routledge.

Descola, P. (1997). *The Spears of Twilight: Life and Death in the Amazon Jungle*. London: Flamingo.

Deyermenjian, G. (1988). *Land Rights, Cultural Survival and Innovation Among Indigenous Peoples of the Western Amazon Basin: The Case of the Machiguenga*, praca magisterska. Worcester: Clark University.

Endleman, R. (1986). Homosexuality in Tribal Societies. *Transcultural Psychiatry*, *23*, 187–218.

[34] Chcę podkreślić tu, że na podstawie usłyszanych wypowiedzi czy odbytych rozmów nie mogę w uprawniony sposób powiedzieć, że wszyscy Matsigenka są przekonani o demonicznej naturze księży. Mogę jednak stwierdzić, że myślenie (o księżach) przez tych Matsigenków, z którymi rozmawiałem (jak i zapewne Kogontiego) jest strukturalnie *par excellence* matsigeńskie tzn. jest ono w 100 procentach kompatybilne z tym jak Indianie ci widzą świat różnych bytów i relacji pomiędzy nimi. Innymi słowy, wpisuje się ono całkowicie w „matsigeńską logikę".

Fausto, C. (1999). Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia. *American Ethnologist*, *26*(4), 933–956.

Fausto, C. (2007). Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia. *Current Anthropology*, *48*(4), 497–530.

Gow, P. (2001). *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford: Oxford University Press.

Johnson, A. (2003). *Families of the Forest: The Matsigenka Indians of the Peruvian Amazon*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.

Lenaerts, M. (2006). Substances, Relationships and the Omnipresence of the Body: An Overview of Asháninka Ethnomedicine (Western Amazonia). *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, *2*(49), 1–19.

Mason, P. (2000). Pretty Vacant: Columbus, Conviviality and New World Faces. W: J. Overing, A. Passes (eds.), *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia* (s. 189–205). London–New York: Routledge.

Opas, M. (2005). Mutually Exclusive Relationships: Corporeality and Differentiation of Persons in Yine (Piro) Social Cosmos. *Tipití. Journal of the Society for the Antropology of Lowland South America*, *3*(2), 111–130.

Rosengren, D. (1987). *In the Eyes of the Beholder: Leadership and the Social Construction of Power and Dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon*. Göteborg: Göteborgs Etnografiska Museum.

Rosengren, D. (2004). Los matsigenka. W: F. Santos Granero, F. Barclay (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. T. 4 (s. 1–157). Panamá–Lima: Smithsonian Tropical Research Institute & Instituto Francés de Estudios Andinos.

Rosengren, D. (2006). Matsigenka Corporeality, a Nonbiological Reality: On Notions of Consciousness and the Constitution of Identity. *Tipití. Journal of the Society for the Antropology of Lowland South America*, *4*(1–2), 81–102.

Shepard, G.H. (1999). *Pharmacognosy and the Senses in Two Amazonian Societies*, praca doktorska. Berkeley: University of California.

Snell, B.A. (2011). *Diccionario matsigenka-castellano con índice castellano, notas enciclopédicas y apuntes gramaticales*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

Taylor, A.C. (1992). Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory among the Jívaro. *Man*, *28*(4), 653–678.

Tessmann, G. (1999 [1930]). *Los indígenas del Perú nororiental. Investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura*. Quito: Ediciones Abya Yala.

Viveiros de Castro, E. (1992). *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago–London: The University of Chicago Press.

Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, *4*(3), 469–488.

Viveiros de Castro, E. (2001). GUT Feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Costruction of Sociality. W: L.M. Rival, N.L. Whitehead (eds.), *Beyond the Visible and the Material*: *The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière* (s. 19–43). Oxford: Oxford University Press.

Viveiros de Castro, E. (2002). Imanência do inimigo. W: E. Viveiros de Castro (ed.), *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

Werner, D. (1998). *On the Evolution and Cross-Cultural Variation in Male Homosexuality*, www.gay-art-history.org/gay-literature/gay-studies/evolution-homosexuality/male-homosexuality-biological.html [dostęp: 2008].

Whitehead, H. (1989). The Bow and the Burden Strap: A New Look at Institutionalized Homosexuality in Native North America. W: S.B. Ortner, H. Whitehead (eds.), *Sexual*

Meanings: *The Cultural Construction of Gender and Sexuality* (s. 80–115). Cambridge–Port Chester–Melbourne–Sydney: Cambridge University Press.

SUMMARY

Devil in Soutane: Ontology of Certain Beings according to the Matsigenka from the Peruvian Amazon

The Matsigenka Indians from the Peruvian Amazon believe in the existence of demoniac beings called *kamagarini*. These demons use to rape people anally, in this manner transforming them (or their spiritual essences – *isure*) into creatures of the same kind as the rapist. Catholic and protestant missionaries usually identify *kamagarini* with Western concept of devil. Surprisingly it seems that [at least some] Matsigenka perceive the catholic missionaries as, in important aspects, similar to the *kamagarini* demons.

Keywords: Matsigenka, Amazon, Peru, religious missions, indigenous cosmologies.

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2017, 3: 137–154

Monika Kujawska
Uniwersytet Łódzki

Joanna Sosnowska
Uniwersytet Jagielloński

Inchatoshi, *ivenki*, *ivinishi* – rośliny z lasu i ogrodu. Wprowadzenie do problematyki badań z zakresu etnobotaniki medycznej wśród Indian Asháninka z Amazonii peruwiańskiej

Wprowadzenie

Asháninka to należąca do arawackiej rodziny językowej grupa etniczna, która pochodzi z północno-zachodniej Amazonii. Ludność arawackojęzyczna rozprzestrzeniła się w drugim tysiącleciu przed naszą erą na północy wzdłuż rzeki Orinoko, docierając do Karaibów, a na południu wzdłuż rzeki Río Negro do centralnej części Amazonii (Heckenberger 2002). Następnie, wzdłuż rzek Purús i Madeira ludność ta dotarła na leżące jeszcze bardziej na południu niziny obecnego Peru i Boliwii. Tamtejsze pozostałości archeologiczne wskazują na charakterystyczne dla kultury arawackiej zamiłowanie do żeglugi, handlu i rolnictwa. Rodzina arawacka zyskała w obu Amerykach status najszerzej rozpowszechnionej rodziny językowej, sięgającej od północnych Karaibów aż po niziny Argentyny (Aikhenvald 1999). Wymienione powyżej historyczne drogi migracji jasno sugerują, że Indianie arawackojęzyczni wykazywali tendencję do rozprzestrzeniania się wzdłuż korytarzy rzecznych (Heckenberger 2005). Pierwsze amazońskie społeczności rolnicze, które osiedliły się wzdłuż głównych

rzek, są często identyfikowane właśnie z Indianami arawackojęzycznymi (Hill, Santos-Granero 2002). Społeczności arawackojęzyczne zajmowały ważną pozycję pośredników handlowych pomiędzy ludami Amazonii i mieszkańcami gór.

W Peru ludność Asháninka (obejmująca również podgrupę Ashéninka) stanowi największą grupę w obrębie arawackiej rodziny językowej. Na terenie tego kraju mieszkają jeszcze inne grupy należące do tej samej rodziny językowej, takie jak Yánesha, Caquinte, Piro, Nomatsigenka oraz Matsigenka (Santos-Granero, Barclay 2005). W czasach prekolumbijskich Asháninka regularnie odwiedzali stolicę Inków – Cusco, aby wymieniać leśne produkty, głównie rośliny lecznicze, ptaki oraz drewno na przedmioty metalowe (Hornborg 2005). Byli także partnerami handlowymi dla nizinnych grup z rodziny językowej pano, takich jak Shipibo, Kaxinawá czy Yawanawá (Hornborg 2005; Kensinger 1995).

Grupa Asháninka stanowi 26% populacji rdzennych mieszkańców peruwiańskiej Amazonii. Spośród 90 tys. jej przedstawicieli aż 65 tys. zamieszkuje region Selva Central w rozciągniętym równoleżnikowo departamencie Junín (INEI 2009), który obejmuje na zachodzie wysokie Andy, stromo opadające w stronę miasta La Merced. Na wschód od La Merced rozciąga się Selva Central, w której klimat odpowiada w klasyfikacji Holdridge'a (1976) tropikalno-wilgotnym lasom ze średnim opadem deszczu 1500 mm/rok, porą deszczową od września do kwietnia oraz porą suchą od maja do sierpnia (Rodríguez 2008).

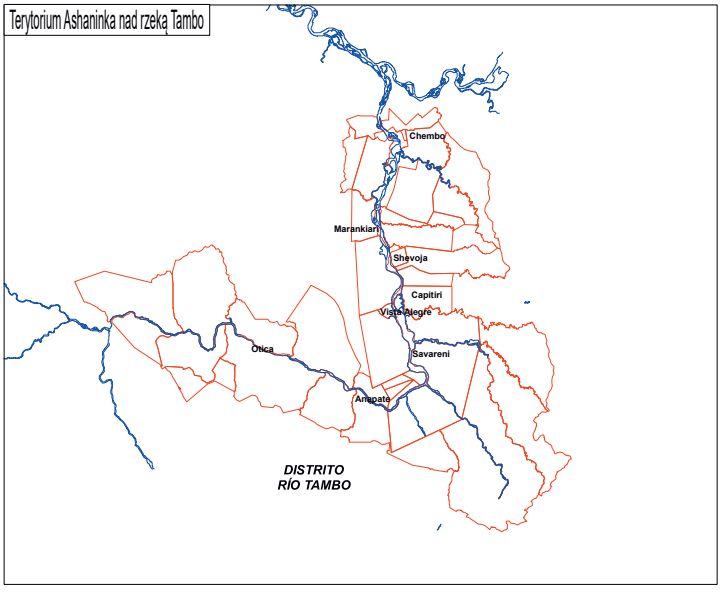
Dzięki dogodnym warunkom klimatycznym oraz dobrej komunikacji ze stolicą kraju Selva Central jest ważnym regionem rolniczym, w którym wielkoskalowe rolnictwo uprawiane przez napływową ludność, rozwijającą głównie monokulturowe plantacje kawy, bananów, ananasów, awokado oraz kakao, w wielu miejscach zdominowało i zepchnęło na peryferia tradycyjne formy uprawy ziemi. Ashéninka z doliny rzeki Perené stracili prawa do większości swoich ziem, zanim na początku XXI w. zaczęto nadawać lokalnym społecznościom prawa własności.

Na temat istniejących w obrębie Asháninka podgrup Asháninka i Ashéninka powstało wiele opracowań etnograficznych, które poświęcono głównie społecznym i politycznym aspektom ich życia. Przykładowo José Pimenta (2006, 2009) studiował proces ekonomicznego różnicowania i interakcji pomiędzy terytorialnymi i politycznymi kwestiami wśród Asháninka. Søren Hvalkof (1998) opisał trudną sytuację społeczności Ashéninka z regionu Gran Pajonal, związaną z prawami terytorialnymi. Evan Killick (2008) natomiast poświęcił swoją pracę zrozumieniu znaczenia aktów nadania praw terytorialnych dla tworzenia się lokalnych społeczności. Stefano Varese (2006) mocno podkreślił determinację, z jaką Asháninka przeciwstawiali się obcym wpływom. Opisał ich jako ludzi, którzy na przestrzeni wieków europejskiej kolonizacji zachowali swój sposób życia. Marc Leanarts (2011) zaznaczył, że różnorodność kulturowa powinna być analizowana dla każdego przypadku z osobna i przeciwstawił się opisywaniu rdzennych społeczności jedynie w uproszczonych kategoriach „akulturacji" bądź „oporu".

Nieliczne opracowania na temat etnomedycyny Asháninka lub Ashéninka skupiają się zazwyczaj tylko na jednym z jej aspektów: szamanizmie (Weiss 1973,

1975), etnofarmakologii (Keplinger i in. 1998) lub roślinach leczniczych (Bletter 2007; Luziatelli i in. 2010; Sosnowska i in. 2009, 2010). Dotychczas jedynie Lenaerts (2006) zbadał etnomedycynę Asháninka jako całościowe zjawisko. Stwierdził, że ich podejście do niej jest niekompatybilne z biomedyczną kategoryzacją. Podczas gdy biomedycyna jest zainteresowana głównie chemiczną efektywnością roślin leczniczych, Asháninka przykładają wagę przede wszystkim do relacji, w których rośliny są traktowane jako „osoby". Fakt ten ma duże znaczenie zarówno dla szamanizmu, jak i zielarstwa Asháninka.

Nasz teren badań znajduje się w amazońskiej części departamentu Junín, gdzie z połączenia rzek Perené i Ene powstaje rzeka Tambo, która, łącząc się z Urubambą, daje początek Ucayali. W 2016 r. rozpoczęłyśmy badania nad roślinami leczniczymi i miejscem fitoterapii w etnomedycynie Asháninka znad rzeki Tambo. Tamtejsze rdzenne społeczności mają prawo własności do swojego terytorium obejmującego całą dolinę i okoliczne lasy (ryc. 1, tab. 1). Rybołówstwo jest ważnym sposobem na utrzymanie społeczności Asháninka, podczas gdy łowiectwo i zbieractwo ustępują pola rolnictwu, któremu mieszkańcy regionu Tambo aktualnie poświęcają największą część swego czasu pracy. Kultywują tradycyjny sposób uprawy manioku, bananów, kukurydzy, fasoli oraz ryżu na użytek własny, przy równoczesnym rozwoju prywatnych lub spółdzielczych ogrodów kakao. Nasiona kakao, skupowane w oddalonym o kilka godzin drogi do Satipo (stolicy prowincji), stanowią główne źródło dochodów w formie pieniężnej. W związku z tym coraz częściej forma obrotu gotówkowego zastępuje tradycyjną wymianę usług i towarów.



Ryc. 1. Granice terytorialne poszczególnych społeczności Asháninka w obrębie doliny rzeki Tambo, z naniesionymi nazwami społeczności, w których były prowadzone badania terenowe w 2016 r.

Tabela 1. Zaludnienie oraz powierzchnia społeczności Asháninka odwiedzonych w 2016 r.

Nazwa społeczności	Liczba mieszkańców	Liczba rodzin	Terytorium (ha)
Chembo	311	65	3 146
Marankiari	228	64	4 593
Shevoja	582	124	946
Capitiri	220	39	3 289
Vista Alegre	195	40	.
Savareni	70	16	.
Anapate	243	61	8 315
Otica	301	59	17 575

Rozważania metodologiczne

Za i przeciw wolnemu wyliczaniu (ang. *free listing*)

Etnobotanika to subdyscyplina antropologii kulturowej bądź interdyscyplinarny obszar zajmujący się badaniem bezpośrednich relacji między ludźmi i roślinami (Ford 1994, 2001). Przedmiotem poznania etnobotaniki medycznej są rośliny użyteczne medycznie, sposoby ich wykorzystywania oraz zarządzania tymi zasobami (Waldstein, Adams 2006). Sama etnobotanika funkcjonuje jako interdyscyplinarny obszar na styku antropologii, botaniki, ekologii, językoznawstwa oraz w przypadku etnobotaniki medycznej – farmakologii (Alexiades 1996; Martin 2004). Co ciekawe, nie ma ona własnych koncepcji teoretycznych, korzysta głównie z teorii antropologicznych oraz ekologicznych. Rozwinęła, często znacznie, metody badań terenowych i metody analizy, które zaczerpnęła z etnografii oraz ekologii (Cunningham 2000; Stepp 2005). Badania etnobotaniczne (w ogromnej większości empiryczne) bazują na metodach etnograficznych. Spośród antropologicznych podejść teoretycznych największy wpływ na badania etnobotaniczne miała szkoła kognitywna, co należy powiązać z dużym zainteresowaniem wśród kognitywistów amerykańskich i brytyjskich tematem klasyfikacji organizmów żywych przez społeczności tubylcze (Kujawska 2008).

Metoda wolnego wyliczania, wypracowana przez kognitywistów, jest do dziś najczęstszym sposobem pozyskiwania przez etnobotaników informacji w terenie (dowodzi tego analiza publikacji w wiodących czasopismach, w których są publikowane prace etnobotaniczne: *Journal of Ethnopharmacology*, *Journal of Ethnobiology*, *Economic Botany*, *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, *Human Ecology*). Metoda wolnego wyliczania (zwanego też wolną elicytacją) polega na zadawaniu wszystkim członkom badanej społeczności tego samego pytania, np. jakie rośliny lecznicze znasz / jakich roślin leczniczych używasz (w zależności, czy badania

skupiają się na wiedzy, czy na faktycznym wykorzystaniu zasobów). Fenomen popularności wolnego wyliczania wynika z jego efektywności w procesie badania wiedzy tubylczych oraz lokalnych społeczności, w ramach różnych domen semantycznych, takich jak pożywienie, lecznictwo, rytuały, ozdoby etc. (Quinlan 2005). Badania etnobotaniczne *de facto* najczęściej sprowadzają się do badania wiedzy i/lub zakresu użycia wszystkich zasobów roślinnych przez daną społeczność bądź w obrębie wybranej domeny/kategorii. Stosowanie tej metody daje nie tylko szybkie efekty (długie listy roślin mogą powstać w stosunkowo krótkim czasie), lecz także duże możliwości analityczne. Przede wszystkim dostarcza informacji o liczbie cytowań, tzn. informacji, ilu badanych wymieniło dany gatunek w badanej domenie semantycznej (Tardío, Pardo de Santayana 2008). Wskaźnik ten obecnie jest uważany za podstawowy i niejednokrotnie stanowi warunek *sine qua non* prezentowanych wyników badań na łamach czasopism międzynarodowych. Zakłada się przy tym, że metody analizy się zmieniają, natomiast liczba cytowań stanowi podstawową informację pozwalającą na wiele operacji analitycznych (Pieroni 2001). Z czego wynika istotność tego wskaźnika? Kognitywiści używali tych danych do mierzenia konsensusu w obrębie danej grupy kulturowej, czyli zgody pomiędzy informatorami (Romney, Weller, Batchelder 1986). Wolne wyliczanie bazuje na założeniu, że elementy (ang. *items*) domeny semantycznej najczęściej wymieniane przez informatorów mają największe znaczenie kulturowe. Romney, Weller i Batchelder (1986) doszli do wniosku, że konsensus oznacza wiedzę (*consensus is knowledge*), gdyż osoby, które wiedzą najwięcej (np. produkują najdłuższe listy roślin), jednocześnie zgadzają się w najwyższym stopniu z innymi członkami badanej społeczności. Boster (1985), używając tej samej drogi rozumowania, niejako wskrzesił tzw. wszechwiedzącego informatora (*omniscient informant*). Stwierdził, że prowadzenie badań wśród osób mających największą wiedzę w obrębie badanego tematu jest reprezentatywne dla całej badanej społeczności. Wykorzystanie liczby cytowań w badaniach konsensusu kulturowego dominowało w etnobotanice niemal do końca XX w. (Heinrich i in. 1998).

Dopiero nowsze badania przyniosły wnikliwe analizy zróżnicowania wiedzy w obrębie jednej społeczności. Niektórzy badacze zakwestionowali wręcz fakt, że osoby odznaczające się największą wiedzą zgadzają się z innymi w najwyższym stopniu. Vandebroek (2010) doszła do wniosku, że eksperci w zakresie roślin leczniczych używanych przez tubylcze społeczności boliwijskich Andów i Amazonii posługiwali się wysoce zindywidualizowaną wiedzą w porównaniu z nowicjuszami – tego określenia używamy jako przyjętej w antropologii kognitywnej konwencji, tj. podziału na ekspertów i nowicjuszy. Dowiodła, że eksperci (zielarze, szamani), oprócz wykorzystywania wiedzy przekazywanej przez starsze osoby, indywidualnie przeprowadzali eksperymenty na roślinach, tzn. samodzielnie zdobywali wiedzę fitoterapeutyczną – *knowledge making*, *sensu* (Ingold 2010).

Antropolodzy kognitywni już od lat 90. XX w. prowadzili badania nad zróżnicowaniem wiedzy w danej grupie, starając się odpowiedzieć na pytanie, jaki ma ono wpływ na tworzenie kategorii i etnoklasyfikację. Boster, Johnson (1989)

oraz Nolan (2002) doszli do wniosku, że eksperci bazują na cechach utylitarnych (użytecznych), kiedy dokonują klasyfikacji organizmów, zaś nowicjusze – głównie na cechach percepcyjnych, szczególnie morfologii. Etnobotanicy dopiero w ostatnich dekadach w pełni podjęli badania nad zróżnicowaniem wiedzy w obserwowanych społecznościach, w zależności od poziomu eksperckiego, wieku, płci, pochodzenia lub czasu spędzonego poza społecznością, np. na migracji zarobkowej (zob. np. Howard 2003). Również w naszych badaniach przyjęłyśmy za zasadne dokonanie rozróżnienia na wiedzę etnomedyczną ekspertów i nowicjuszy (laików), kobiet i mężczyzn, i prowadzenie w tym zakresie badań porównawczych wewnątrzgrupowych.

Innym ważnym założeniem w metodzie *free listing* jest to, że porządek wymieniania elementów domeny semantycznej odzwierciedla znaczenie tych elementów dla badanego (Quinlan 2005). Chociaż może to rodzić zastrzeżenia, założenie to stanęło u podstaw jednego z najczęściej używanych indeksów w etnobotanice, tzw. indeksu wyrazistości (*salience index*), za pomocą którego uczeni próbują wskazać elementy domeny semantycznej (ang. *items*), w tym konkretnym przypadku rośliny o największym znaczeniu kulturowym. *Salience index* bierze pod uwagę dwa czynniki: liczbę cytowań oraz miejsce, jakie dana roślina (gatunek botaniczny, etnotakson – w zależności od tego, co jest badaną jednostką) zajmuje w szeregu (Tardío, Pardo de Santayana 2008). Najpoważniejszy zarzut wobec wyznaczania *salience index* jest taki, że często rośliny ważne dla danej osoby nie są wymieniane jako pierwsze, gdyż grupuje ona rośliny (tworzy klastry). Przykładowo osoba zapytana o to, jakie zna rośliny lecznicze, może wymienić głóg dopiero na końcu listy (choć dobrze zna tę roślinę i często jej używa), gdyż zgrupuje ją razem z roślinami używanymi w dolegliwościach krążenia, zaś wcześniej wymieni rośliny stosowane przy dolegliwościach trawiennych, oddechowych, problemach skórnych etc.

Metoda wolnego wyliczania rodzi opór niektórych badaczy, gdyż kojarzy im się z laboratorium, gdzie nie ma miejsca na podpowiedź, na spontanicznie wywiązującą się rozmowę (Brewer 2002). Zastosowanie tej metody podczas wcześniejszych badań (JS)[1] nad etnobotaniką palm, prowadzonych wśród społeczności Ashánink, dało satysfakcjonujące rezultaty dopiero dzięki wydłużeniu czasu wywiadu i poszerzeniu go o rozmowy na temat etnokategorii użyteczności palm. Wyniki otrzymane metodą wolnego wyliczania nabrały szczególnego znaczenia dzięki powiązaniu ich z wynikami badań etnoekologicznych realizowanych z ekspertami na terenie ogrodów przydomowych oraz w okolicznych lasach (Sosnowska i in. 2015).

Choć w pracach z zakresu etnobotaniki medycznej prowadzonych wśród grup arawak zauważyłyśmy niekorzystanie z tej metody w badaniach terenowych prowadzonych przez innych badaczy, np. Marc Leanerts (2006) pozyskiwał informacje wyłącznie na podstawie swobodnych wywiadów) to naszym celem

[1] W nawiasach podano inicjały autorów fragmentu tekstu: (JS) – Joanna Sosnowska, (MK) – Monika Kujawska.

jest próba przeprowadzenia wywiadów metodą wolnego wyliczania, szczególnie wśród nieekspertów, podczas drugiego pobytu w terenie w 2017 r. Podobnie jak wielu badaczy etnobotaników, uświadamiamy sobie pewną płytkość uzyskiwanych informacji w ramach tej metody. *Free listing* może stanowić jedną z metod używanych w terenie, ale raczej nie jest jedyna: w naszym przekonaniu dobrze łączy się z wywiadami biograficznymi, wywiadami pogłębionymi oraz obserwacją uczestniczącą. Z wcześniejszych doświadczeń wiemy, że wymienione metody etnobotaniczne mogą się także uzupełniać ze stosowanymi w ekologii metodami mapowania czy transektu.

W poprzednich badaniach (MK) użyłyśmy wolnego wyliczania do badania wiedzy i wykorzystywania dzikich roślin jadalnych przez Polonię argentyńską z Misiones. Wywiady te były przeprowadzone wśród 50 osób (podobna liczba kobiet i mężczyzn dla celów porównawczych) na końcu czwartego pobytu w terenie; w sumie badania terenowe trwały blisko rok. Wyniki uzyskane dzięki tej metodzie – stworzenie listy roślin, wyznaczenie gatunków o największym znaczeniu kulturowym za pomocą liczby cytowań i *salience index* – w zupełności korespondowały z obserwacjami poczynionymi podczas wspólnych wycieczek do lasu, przygotowywania i spożywania potraw z dzikich roślin, obserwacji procesu udomawiania niektórych dzikich roślin jadalnych. Zatem rezultaty z *free listing* ilościowo potwierdziły i usystematyzowały wiedzę, którą zdobywałyśmy wcześniej podczas często nieformalnych spotkań z Polonią (Kujawska, Łuczaj 2015) czy starszyzną Asháninka (Sosnowska, Kujawska 2014). Inne metody badawcze stosowane w terenie służą do triangulacji danych uzyskanych na podstawie wolnego wyliczania, jednocześnie pozwalają wydobyć inne aspekty wiedzy i praktyk związanych z wykorzystaniem roślin przez badaną społeczność, które nie mogły zostać ujawnione podczas *free listingu* ze względu na jego specyfikę.

Podczas naszych niedawnych badań (MK) zastosowałyśmy metodę wolnego wyliczania do analizy wiedzy imigrantów z Paragwaju, mieszkających w prowincji Misiones w Argentynie, na pograniczu z Brazylią i Paragwajem. Dzięki tej metodzie wytypowałyśmy 30 najbardziej reprezentatywnych (najczęściej cytowanych) roślin do dalszych badań polegających na sortowaniu i grupowaniu tychże roślin (ang. *pile sorting*). Chciałyśmy w ten sposób zbadać, jak migranci paragwajscy tworzą kategorie, na jakich przesłankach się opierają: percepcyjnych, czysto morfologicznych, funkcjonalnych czy też może ich kombinacji. Rezultaty były dla nas dość zdumiewające. Okazało się, że rośliny często są grupowane (klastrowane) ze względu na swoje właściwości humoralne: leki ciepłe *versus* zimne, oraz ze względu na doznania percepcyjne: rośliny o gorzkim smaku *versus* niegorzkie. Wcześniej te kwestie praktycznie nie były poruszane ani dostrzegane przez badaczy, co prawdopodobnie bardziej wynikało z ograniczeń *free listingu* niż z „nieuwagi badawczej" (Kujawska i in. 2017a).

Zarówno wolne wyliczanie, jak i inne metody wykorzystywane przez etnobotaników są podszyte pragnieniem tworzenia w miarę możliwości długich list roślin w językach tubylczych, które jest tak stare, jak sama etnobotanika. To w gruncie rzeczy klasyczne podejście nadal jest widoczne w pracy badawczej

wielu współczesnych etnobotaników. Bazując na długości list roślin uzyskanych w ramach *free listing*, wielu uczonych stwierdza, czy w danej społeczności doszło do erozji/zubożenia wiedzy.

Niedostateczność informacji uzyskanych na podstawie badań prowadzonych wyłącznie metodą wolnego wyliczania bywa tuszowana licznymi analizami ilościowymi. Etnobotanicy wykorzystują wiele indeksów i narzędzi analitycznych wywodzących się z ekologii. Uzyskanie listy roślin znanych i/lub używanych przez daną grupę jest warunkiem wystarczającym do przeprowadzenia studiów porównawczych, np. wśród grup sympatrycznych (zamieszkujących ten sam region). W tym celu są używane indeksy różnorodności – *diversity indices* (Boer, Lamxay, Björk 2012; Kujawska i in. 2017b) lub wskaźniki podobieństwa (Jaccarda, Sørensena bądź Simpsona). Wszystkie one wywodzą się z ekologii i pierwotnie były używane do porównywania populacji roślin. Jednak przywołane wcześniej czasopisma międzynarodowe zaznaczają, że nie publikują studiów opisowych bądź bazujących na analizach jakościowych (chyba że użycie tych ostatnich jest dobrze uargumentowane).

Walk in the wood i badanie roślin w ogrodach przydomowych

Walk in the wood tłumaczy się na język polski jako spacery z informatorami (używamy *walk in the wood* jako pewnej konwencji) po lesie lub obszarach, gdzie zwykle sami zbierają bądź uprawiają rośliny (Alexiades 1996; Martin 2004). Na tej konwencji oparłyśmy nasze badania podczas pierwszego pobytu w terenie w 2016 r. Metoda ta zakłada, że w miejscach, w których badani zwykle pozyskują swoje zasoby roślinne, jest im łatwiej przywołać kontekst ekologiczny, przypominają sobie o roślinach rzadszych, o których na ogół nie pamiętają podczas wywiadów przeprowadzanych standardowo w domu. Kiedy badacz dobrze zna nazwy lokalne roślin, jest świadom ich stabilności kulturowej – określenie Brenta Berlina (1992), bazujące na przekonaniu, że rośliny o dużym znaczeniu kulturowym mają jedną nazwę używaną przez całą społeczność, względnie nieliczne warianty leksykalne, nie musi udawać się za każdym razem np. do daleko położonego lasu, żeby daną roślinę zobaczyć, sfotografować, zebrać okaz zielnikowy (gdyż zrobił już to wcześniej) i może przypisać tej nazwie lokalnej odpowiednik naukowy.

Jednak w naszym przypadku rozpoznanie nazw roślin leczniczych w języku Asháninka było praktycznie zerowe. Uprawiałyśmy więc *walk in the wood* we wszystkich odwiedzanych wioskach. Zazwyczaj odbywało się to w ten sposób, że dnia poprzedzającego wyjście do lasu lub tego samego dnia wcześnie rano prezydent wioski zwoływał zebranie ogólne, w trakcie którego informował *comuneros* o celu naszej wizyty i – kiedy już *comuneros* zgodzili się na wsparcie naszego projektu – zapraszał wszystkich chętnych ekspertów z zakresu ziołolecznictwa do wzięcia udziału w spacerze[2]. Nigdy nie odbywało się to bez

[2] *Comunidades nativas* w Amazonii peruwiańskiej były wzorowane na wspólnotach chłopskich w Andach. Ich funkcjonowanie reguluje art. 22 *Reglamento de la Ley de Comunidades Nativas*

negocjowania wspólnego interesu. Asháninka oczekiwali, że nasze badania przyniosą im wymierną korzyść. Po licznych dyskusjach doszliśmy do porozumienia, że poprzez te badania zgromadzimy materiał etnograficzny i wizualny (w postaci fotografii) do napisania książki o roślinach leczniczych Asháninka znad rzeki Tambo. Jak się wyrażali sami Asháninkowie, książka ta ma posłużyć do utrwalenia wiedzy tej społeczności na temat roślin leczniczych oraz zabezpieczyć ich prawo własności intelektualnej dotyczące wiedzy fitoterapeutycznej określonych gatunków. Eksperci, którzy zgodzili się nam towarzyszyć podczas spacerów w lesie, to głównie położne, zielarze, nastawiacze kości, *vaporadores* (osoby lecące za pomocą minisaun, czyli naczyń z wodą i liśćmi roślin określonych gatunków, do których wkłada się rozżarzone kamienie). W jednej wsi towarzyszył nam szaman – ten ekspert wydawał się najmniej skory do współpracy.

Badania prowadzone w wioskach i otaczających je lasach przyniosły w naszym przypadku bardzo dobre rezultaty. W okresie od sierpnia do września, kiedy nie kwitnie i nie owocuje zbyt wiele gatunków, udało nam się zebrać ponad 90 okazów zielnikowych, udokumentować fotograficznie rośliny w ich naturalnym środowisku, zdobyć informacje na temat ich użycia, sposobów rozpoznawania (często związanych z doznaniami sensorycznymi). Dzięki temu uczyłyśmy się nazw roślin w języku Asháninka, niewywołujących u nas praktycznie żadnych skojarzeń językowych. Drugą metodą gromadzenia informacji na temat roślin leczniczych Asháninka było tworzenie list roślin rosnących w ogrodach przydomowych oraz dokumentowanie wiedzy i praktyk z nimi związanych. W sumie w ten sposób przeprowadziłyśmy badania w dziesięciu ogrodach. Będziemy je kontynuować podczas kolejnych pobytów nad Tambo.

Należy zwrócić uwagę, że istnieje pewna subtelna, lecz znacząca różnica między tworzeniem list (katalogowaniem) roślin w ogrodach przydomowych i ich inwentaryzowaniem. W naszym przypadku skupiłyśmy się na tworzeniu list bez dokładnego mierzenia powierzchni ogrodów, określenia dokładnej liczby osobników poszczególnych gatunków występujących w ogrodzie. Vogl (2001) opracował bardzo dokładne studium metodologiczne na potrzeby badań etnobotanicznych w ogrodach przydomowych, ze szczególnym uwzględnieniem sposobów inwentaryzacji. My skoncentrowałyśmy się głównie na nazwach lokalnych roślin i ich ewentualnym znaczeniu etymologicznym, wiedzy i praktykach informatorów związanych z ich użyciem oraz pochodzeniu roślin (tzn., jaką drogą badani nabyli daną roślinę do swojego ogrodu). Ponadto dokumentowałyśmy rośliny fotograficznie, a wszystkie okazy będące w fazie kwitnienia i owocowania zebrałyśmy jako okazy zielnikowe, które zostały oznaczone w Muzeum Historii Naturalnej w Limie.

---

y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva z 1978 r. Według prawa prezydent *comunidad nativa* jest jej legalnym reprezentantem w kwestii wszystkich spraw ekonomicznych i administracyjnych (Świerk 2007).

Rośliny z lasu, rośliny z ogrodu

Podział roślin na *inchatoshi*, *ivenki* i *ivinishi* został nam objaśniony przez naszych asystentów i tłumaczy terenowych Héctora Pachacamac Chumpe oraz Rebecę Ricardo Simon podczas pobytu w pierwszej z odwiedzanych wiosek Asháninka – w Savareni. *Inchatoshi* to wszystkie rośliny nieuprawiane, pochodzące z lasu. Podczas badań ustaliłyśmy, że do tej kategorii należą również rośliny ruderalne, rosnące spontanicznie przy drogach we wsi oraz wzdłuż dróg prowadzących na poletka Asháninków. Zatem *inchatoshi*, choć tłumaczone jako rośliny z lasu, rozumiemy jako rośliny dziko rosnące. *Ivenki* i *ivinishi* to rośliny uprawiane w ogrodach, o ich niezwykłej specyfice piszemy dalej w tym artykule. Przywołane nazwy odzwierciedlają porządek klasyfikacyjny używany przez samych Asháninków, co ma dużą wartość poznawczą, a ponadto ogromne znaczenie w momencie zastosowania metody *free listing*. Jej wykorzystanie nieodłącznie wiąże się z koniecznością poznania nazwy lokalnej, która określa badaną domenę semantyczną / kategorię użytkową (Quinlan 2005). Wydawać by się mogło, że w kontekście interesującego nas tematu najważniejsze będzie poznanie właściwego określenia „rośliny lecznicze". Samo słowo „rośliny" nastręcza już jednak pewnego problemu. Asháninka nie dysponują jedną nazwą na zbiorcze określenie roślin. W trakcie badań ustaliłyśmy, że najbliższe naszemu określeniu „rośliny lecznicze" jest w języku Asháninka określenie *avitantatsiri inchatoshi*, oznaczające dokładnie – „leki z lasu". Brak parasolowego określenia dla roślin wśród Asháninka nie jest odosobnionym przypadkiem wśród badanych społeczności tubylczych. Berlin (1992) i inni antropolodzy kognitywiści zwracali uwagę na względny brak nazw tubylczych na określenie odpowiedników królestw w taksonomii naukowej. Często są to tzw. kategorie ukryte (*covert categories*), rozpoznawane i intuicyjnie wyczuwane, ale dla których nie ma właściwych określeń w lokalnej nomenklaturze. Zresztą zjawisko to jest także spotykane w społecznościach typu ludowego. W trakcie badań wśród Polonii argentyńskiej w Misiones (MK) również nie odnotowałyśmy właściwego słowa na określenie konkretnej rośliny. Widocznie migrujący w okresie międzywojennym polscy chłopi go nie znali, dlatego posługują się dziś określeniem *planty* (hiszp. *plantas* – rośliny). Z powodu braku precyzyjnego określenia roślin leczniczych jest zasadne posługiwanie się terminami, które są swoiste dla kultury *Asháninka*.

Inchatoshi – rośliny z lasu

W artykule tym poświęcamy niewiele miejsca roślinom leczniczym pochodzącym z lasu (*avitantatsiri inchatoshi*), gdyż zdajemy sobie sprawę z fragmentaryczności naszych danych. Badania nad tym tematem będą kontynuowane podczas następnych pobytów w terenie. Pierwszym ważnym rozpoznaniem był fakt, że Indianie nie stosują roślin zasuszonych, nie gromadzą ich podczas wypraw do lasu, by następnie używać ich w przypadku choroby. Taka praktyka powoduje,

że za każdym razem, kiedy lek roślinny jest potrzebny, osoba cierpiąca na jakąś dolegliwość lub ktoś z jej otoczenia musi się udać do lasu. Strategia korzystania jedynie ze świeżych roślin wydaje się mieć sens w momencie, gdy Asháninkowie żyją w lesie lub las otacza bezpośrednio ich domostwa. Współcześnie obserwujemy, że wsie Asháninka są coraz bardziej oddalone od lasu (choć różnie to wygląda w różnych wioskach). W tych okolicznościach praktyka ta (a z nią i wiedza) będzie zanikała, gdyż perspektywa długich wypraw do lasu w celu zdobycia odpowiedniego surowca może zniechęcać Indian, którzy wybiorą farmaceutyki dostępne w punktach medycznych znajdujących się w niektórych wioskach. Mimo że z naszej obserwacji wynika, iż Asháninka otrzymują leki chemiczne nieodpłatnie (np. we wsi Capitiri mieszkałyśmy na terenie *Puesto de la salud* i mogłyśmy przyjrzeć się temu zjawisku dokładnej), to na tym etapie badań rozpoznanie to stanowi nadal hipotezę.

Ivenki, ivinishi – rośliny z ogrodu

Drugą ważną kategorią roślin leczniczych są *ivenki* i *ivinishi*, które Asháninka uprawiają w ogrodach przydomowych. *Ivenki* z botanicznego punktu widzenia należą do jednego rodzaju cibora (*Cyperus*). W ramach tego rodzaju istnieje ok. 700 różnych gatunków. W badanych przez nas ogrodach spotykałyśmy się najczęściej z dwoma gatunkami cibory – *Cyperus odoratus* L. i *Cyperus laxus* Lam. Asháninka mają dla nich liczne nazwy, których rdzeniem jest zawsze słowo *ivenki*. Rośliny te mają wiele zastosowań. Kiedy pytałyśmy o to, czym różnią się *ivenki* między sobą (my widziałyśmy wszystkie kępy jako identyczne), odpowiadano nam, że wielkością kłączy (nazywanych przez Asháninka korzeniami), właściwościami leczniczymi oraz pochodzeniem (miejscem pozyskania). Charakterystyczne dla *ivenki* jest to, że w lecznictwie domowym są używane tylko ich kłącza. Dorośli, oprócz zażywania kłączy na surowo, przygotowują z nich również odwar i napar. W przypadku niemowląt to matki przekazują sok z przeżutych kłączy ze swoich ust do buzi dzieci (ryc. 2). *Ivenki* najczęściej są stosowane w leczeniu małych dzieci (aby szybko zaczęły chodzić, mówić, żeby nie jadły ziemi, w dolegliwościach gastrycznych i układu oddechowego), przez kobiety w ciąży i w połogu. *Ivenki* mają też liczne zastosowania w leczeniu chorób ludowych i w ochronie przed złymi mocami (*kamarivenki* – *kamari* jest tłumaczony jako diabeł, szatan, zły duch).

Inaczej jest w przypadku *ivinishi*. Dla nas był to jeden gatunek (*Justica pectoralis* T. Anderson) bądź kilka bardzo podobnych do siebie gatunków z tego samego rodzaju *Justica*, rosnących w ogrodzie zazwyczaj w kilku kępach. Asháninka mają dla nich liczne nazwy, w których zawsze jest obecny człon *ivinishi*. Rośliny te mają również różne zastosowania. Przygotowanie leku z *ivinishi* odbywa się w określony sposób: liście tej rośliny najczęściej są miażdżone lub ucierane tak, by uzyskać z nich sok, który następnie wpuszcza się do oka chorego i smaruje nim czoło oraz tors (ryc. 3). Podstawowe zastosowanie *ivinish*i to leczenie bólu głowy oraz choroby ludowej (*folk illness*) zwanej *mal aire* (zob. Foster 1976). Inni badacze



Ryc. 2. Matka podaje choremu dziecku przeżute kłącza *ivenki*



Ryc. 3. Leczenie bólu głowy odbywające się poprzez aplikację bezpośrednio do oka soku z *ivinishi*

zajmujący się etnomedycyną grup arawak w Peru również wspominali o ciborze jako podstawowej roślinie leczniczej występującej w ogrodach przydomowych i podają tę samą nazwę – *ivenki* (*Cyperus* spp.), oraz bardzo zbliżone zastosowania do tych, które odnotowałyśmy wśród Asháninka znad rzeki Tambo (Bourdy, Valdeau, Alban 2008; Luziatelli i in. 2010; Valadeau i in. 2010). Autorzy ci wspominają o jeszcze jednej kategorii roślin leczniczych, które rosną w ogrodach Asháninka znad rzeki Perené – *pinitsi*. Są to niewielkie rośliny zielne, które ogrodnik stara się uprawiać w ukryciu, ich istnienia i nazw nie wyjawia innym, są one sekretem i stanowią zabezpieczenie przed działaniem złośliwych szamanów oraz duchów. Stąd zbieranie informacji na temat tej kategorii roślin ogrodowych jest dla etnobotaników niezwykle trudne. W trakcie badań udało nam się usłyszeć tę nazwę tylko raz – podczas tworzenia listy roślin leczniczych w jednym z ogrodów we wsi Capitiri.

Z botanicznego punktu widzenia rośliny lecznicze w ogrodach Asháninka sprowadzają się do przedstawicieli zaledwie dwóch rodzajów: *Cyperus* i *Justica*, oraz do nielicznych innych gatunków rodzimych ze strefy tropikalnej, np. *Acmella ciliata* (Kunth) Cass. i *Chaptalia nutans* (L.) Polák, oraz do kilku gatunków obcego pochodzenia, takich jak *Cymbopogon citratus* (DC.) Stapf (palczatka cytrynowa) czy *Ocimum basilicum* L. (bazylia). Istnieje więc duża rozbieżność między perspektywą botaniczną (relatywnie mała liczba gatunków uprawianych) i perspektywą *emic* – Asháninków, którzy mają wiele nazw dla roślin z rodzaju *Cyperus* i *Justica* i stosują je w wielu przypadłościach. Analizy porównawcze z innymi regionami Ameryki nie mogą się zatem odbywać jedynie na poziomie zestawienia liczb (bogactwa – *richness* w ujęciu ekologicznym).

Na koniec warto przyjrzeć się znaczeniu roślin leczniczych uprawianych w ogrodach przydomowych przez społeczności tubylcze Amazonii na tle praktyk innych grup Ameryki Łacińskiej. W swoim wnikliwym studium dotyczącym roślin uprawianych przez Indian Piaroa z Amazonii wenezuelskiej Heckler (2007) udokumentowała wzrost znaczenia roślin leczniczych pochodzących z ogrodów przydomowych tej społeczności. Prowadząc badania w trzech wioskach, które w różnym stopniu były oddalone od centrów miejskich, wykazała, że istnieje pozytywna korelacja między bliskością centrów miejskich i wzrostem znaczenia ogrodowych roślin leczniczych wśród Piaroa. Heckler argumentuje to, odwołując się do faktu, że w tradycyjnej gospodarce i lecznictwie Piaroa, przy całym bogactwie i dostępności roślin leczniczych dziko występujących w ich otoczeniu, uprawiane rośliny lecznicze nie miały praktycznie żadnego znaczenia – dane historyczne mówią o zaledwie pięciu gatunkach. Na wzrost znaczenia roślin ogrodowych w lecznictwie miało wpływ kilka czynników. Po pierwsze, biomedycyna oraz władze Kościoła starały się zdeprecjonować szamanów, którzy odgrywali tradycyjnie największą rolę w lecznictwie grup amazońskich, ale, co należy podkreślić, propagowały fitoterapię. Konwenty katolickie od początku funkcjonowania w Ameryce Łacińskiej rozpowszechniały używanie ziół i praktycznie wszystkie najważniejsze rośliny lecznicze z obszaru Morza Śródziemnego rozprzestrzeniły się w Ameryce Łacińskiej dzięki przedstawicielom Kościoła

katolickiego (Bennet, Prance 2000; Kujawska, Svanberg 2014). Po drugie, jak wskazuje Heckler, jednym z tych czynników jest sąsiedztwo Metysów, którzy posiadają dużą wiedzę z zakresu ziołolecznictwa, inkorporowali większość roślin egzotycznych sprowadzonych przez Hiszpanów, a ich system medyczny bazuje na symptomach, a nie etiologiach (etiologie personalistyczne, *sensu* Foster 1976), co sprzyja rozwojowi fitoterapii. Wzrost interakcji z przedstawicielami społeczeństwa narodowego w centrach miejskich, mniejsza dostępność roślin pochodzących z lasu, wzrost znaczenia biomedycyny oraz religii katolickiej są zatem tymi czynnikami, które sprawiają, że społeczności Amazonii coraz chętniej uprawiają rośliny lecznicze w ogrodach przydomowych. Tym niemniej znaczenie roślin ogrodowych w farmakopei społeczności Amazonii jest wciąż zdecydowanie mniejsze w niż w farmakopei grup tubylczych południowego Meksyku, Andów i Metysami (głównie paragwajskimi) na terenie Lasu Atlantyckiego – pogranicze Argentyny, Brazylii i Paragwaju (por. Díaz-Reviriego i in. 2016, za: Finerman, Sackett 2003; Frei i in. 2000; Furlan i in. 2016). Wynika to niewątpliwie z dłuższego i intensywniejszego oddziaływania organizacji kościelnych i biomedycyny na tubylczy sposób leczenia oraz szybszych procesów metysażu w tych regionach Ameryki.

Zakończenie

Metodę wolnego wyliczania można potraktować jako pierwszy krok w zbieraniu danych lingwistycznych w ramach badań etnobotanicznych lub jako ważną technikę w tworzeniu list roślin użytkowych. Dzięki niej można uzyskać listę terminów w języku lokalnym, odnoszących się do tematu (domeny semantycznej), który jest przedmiotem badań. Jednak podczas pierwszego pobytu w terenie obrałyśmy inne metody terenowe: metodę znaną w etnobotanice jako *walk in the wood* oraz katalogowanie roślin leczniczych w ogrodach przydomowych. Pozwoliły nam one na poznanie roślin w ich naturalnym środowisku, stworzenie dokumentacji fotograficznej, zebranie okazów zielnikowych, dokonanie pierwszych wstępnych analiz oraz postawienie kilku hipotez, które będą kierowały naszymi badaniami podczas kolejnych pobytów w terenie.

Podziękowania

Dziękujemy wszystkim uczestnikom prowadzonych przez nas studiów, a w szczególności naszym przewodnikom i tłumaczom Asháninka – Rebece Ricardo oraz Hektorowi Pachacamac. Wyrażamy również wdzięczność wobec peruwiańskich władz państwowych (zezwolenie N° AUT-IFL-2017-038 252) oraz samorządu Asháninka z regionu rzeki Tambo (CART) za umożliwienie prowadzenia badań. Prezentowany projekt *Ziołolecznictwo w etnomedycynie amazońskiego ludu*

Asháninka, Peru jest finansowany przez Narodowe Centrum Nauki (nr 2015/19/D/HS3/00632).

Literatura

Aikhenvald, A.Y. (1999). The Arawakan language family. W: R.M.W. Dixon, A.Y. Aikhenvald (eds.), *The Amazonian languages* (s. 65–106). Cambridge: Cambridge University Press.

Alexiades, M.N. (ed.). (1996). *Selected guidelines for ethnobotanical research: A field manual*. New York: The New York Botanical Garden Press.

Benavides, M. (ed.). (2006). *Atlas de comunidades nativas de la Selva Central*. Lima: Instituto del Bien Comun.

Bennett, B.C., Prance, G.T. (2000,). Introduced plants in the indigenous pharmacopeia of northern South America. *Economic Botany*, *54*(1), 90–102.

Bletter, N. (2007). A quantitative synthesis of the medicinal ethnobotany of the Malinké of Mali and the Asháninka of Peru, with a new theoretical framework. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, *3*:36, b.p.

Boer de, H.J., Lamxay, V., Björk, L. (2012). Comparing medicinal plant knowledge using similarity indices: a case of the Brou, Saek and Kry in Lao PDR. *Journal of Ethnopharmacology*, *41*, 481–500.

Boster, J.S. (1985). „Requiem for the omniscient informant". There's life in the old girl yet. W: J. Dougherty (ed.), *Directions in cognitive anthropology* (s. 177–196). Urbana: University of Illinois Press.

Boster, J.S., Johnson, J.C. (1989). A comparison of experts and novice judgments in similarity among fish. *American Anthropologist*, *91*(4), 866–899.

Bourdy, G., Valadeau, C., Albán, J. (eds.). (2008). *Yato' ramuesh: plantas medicinales Yaneshas*. Paris: Institut de Recherche pour le Développement.

Brewer, D.D. (2002). Suplementary interviewing techniques to maximize output in free listing task. *Field Methods*, *14*, 108–118.

Cunningham, T. (2000). *Applied ethnobotany: People, wild plant use and conservation*. London: Earthscan.

Díaz-Reviriego, I. et al. (2016). Social organization influences the exchange and species richness of medicinal plants in Amazonian homegardens. *Ecology and Society*, *21*(1): 1, b.p.

Finerman, R., Sackett, R. (2003). Using homegardens to decipher health and healing in the Andes. *Medical Anthropology Quarterly*, *17*, 459–482.

Ford, R.I. (1994). Ethnobotany: Historical Diversity and Synthesis. W: R.I. Ford (ed.), *The Nature and Status of Ethnobotany* (s. 33–49). Ann Arbor: Museum of Anthropology, University of Michigan.

Ford, R.I. (2001). Ethnobiology at a Crossroads. W: R.I. Ford (ed.), *Ethnobotany at the Millenium. Past Promise and Future Prospects* (s. 1–9). Ann Arbor: Museum of Anthropology, University of Michigan.

Foster, G.M. (1976). Disease etiologies in non-Western medical systems. *American Anthropologist*, *78*(4), 773–782.

Frei, B., Sticher, O., Heinrich, M. (2000). Zapotec and Mixe Use of Tropical Habitats for Securing Medicinal Plants in Mexico. *Economic Botany*, *54*(1), 73–81.

Furlan, V. et al. (2016). To what extent are medicinal plants shared between country home gardens and urban ones? A case study from Misiones, Argentina. *Pharmaceutical Biology*, *54*(9), 1628–1640.

Heckenberger, M. (2002). Rethinking the Arawakan diaspora: hierarchy, regionality, and the Amazonian formative. W: J.D. Hill, F. Santos-Granero (eds.), *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia* (s. 99–122). Urbana: University of Illinois Press.

Heckenberger, M. (2005). *The ecology of power: culture, place, and personhood in the southern Amazon, AD 1000–2000*. New York: Routledge.

Heckler, S.L. (2007). Herbalism, home gardens and hybridization. Wõthïhã medicine and cultural change. *Medical Anthropology Quarterly*, *21*(1), 41–63.

Heinrich, M. et al. (1998). Medicinal Plants in Mexico: healers' consensus and cultural importance. *Social Science & Medicine*, *47*(11), 1859–1871.

Hill, J., Santos-Granero, F. (eds.). (2002). *Comparative Arawakan histories: rethinking language group and culture area in Amazonia*. Urbana–Champaign: University of Illinois Press.

Holdridge, L.R. (1976). *Life Zone Ecology*. San Jose: Tropical Science Center.

Hornborg, A. (2005). Ethnogenesis, regional integration, and ecology in prehistoric Amazonia. *Current Athopology*, *46*(4), 589–620.

Howard, P.L. (2003). Women and the Plant World: An Exploration. W: P.L. Howard (ed.), *Women and Plants. Gender Relations in Biodiversity Management and Conservation* (s. 1–48). London: Zed Books.

Hvalkof, S. (1998). From slavery to democracy: the indigenous process of Upper Ucayali and Gran Pajonal. W: P.G. Hierro, S. Hvalkof, A. Gray (eds.), *Liberation through land rights in the Peruvian Amazon*. Copenhagen: IWGIA.

Instituto Nacional de Estatistica e Informatica. (2009). *Poblacíon indígena de la Amazonía Peruana supera los 330 mil habitantes*, www.inei.gob.pe/prensa/noticias/poblacion-indigena-de-la- amazonia-peruana- supera-los-330-mil- habitantes-9232/ [dostęp: 12.09.2017].

Ingold, T. (2010). Footprints through the weather-world: walking, breathing, knowing. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, *16*(s1), S121–S139.

Kensinger, K.M. (1995). *How real people ought to live: the Cashinaua of eastern Peru*. Illinois: Waveland Press.

Keplinger, K. et al. (1998). Uncaria tomentosa (Willd.) DC. – Ethnomedicinal use and new pharmacological, toxicological and botanical results. *Journal of Ethnopharmacology*, *64(*1), 23–34.

Killick, E. (2008). Creating Community: Land Titling, Education, and Settlement Formation among the Ashéninka of Peruvian Amazonia. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, *13*(1), 22–47.

Kujawska, M. (2008). Etnobotanika. *Maszyna Interpretacyjna*, *4*(41), 58–62.

Kujawska, M. et al. (2017a). Cognition, culture and utility: plant classification by Paraguayan immigrant farmers in Misiones, Argentina. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, *13*:42, b.p.

Kujawska, M. et al. (2017b). Medicinal plant diversity and inter-cultural interactions between indigenous Guarani, *Criollos* and Polish migrants in the subtropics of Argentina. *PLoS One*, *12*(1), b.p.

Kujawska, M., Łuczaj, Ł. (2015). Wild edible plants used by the Polish community in Misiones. Argentina, *Human Ecology*, *43*(6), 855–869.

Kujawska, M., Svanberg, I. (2014). The contribution of early women ethnobiologists. W: I. Svanberg, Ł. Łuczaj (eds.). *Pioneers in European Ethnobiology* (s. 283–305). Uppsala: Uppsala Universitet.

Lenaerts, M. (2006). Substances, relationships and the omnipresence of the body: an overview of Ashéninka ethnomedicine (Western Amazonia). *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, *2*:49, b.p.

Lenaearts, M. (2011). Ashéninka Ethnobotany, Between "Tradition" and "Modernity": What does Plant Knowledge Mean?. *Mundo Amazonico*, *2*, 67–94.

Luziatelli, G. et al. (2010). Asháninka medicinal plants: a case study from the native community of Bajo Quimiriki, Junín, Peru. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, *6*:21, b.p.

Martin, G.J. (2004). *Ethnobotany: a methods manual*. London: Chapman Hall.

Nolan, J. (2002). Wild plant classification in little Dixie: Variation in a regional culture. *Journal of Ecological Anthropology*, *6*(1), 69–81.

Pieroni, A. (2001). Evaluation of the cultural significance of wild food botanicals traditionally consumed in Northwestern Tuscany, Italy. *Journal of Ethnobiology*, *21*(1), 89–104.

Pimenta, J. (2006). *Reciprocidade, mercado e desigualdade social entre os Ashaninka do rio Amônia*. Série Antropologia 392. Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

Pimenta, J. (2009). *Povos indígenas, fronteiras amazônicas e soberania nacional. Algumas reflexões a partir dos Ashaninka do Acre (Comunicação apresentada na Mesa Redonda: Grupos indígenas na Amazônia)*. Manaus: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência.

Quinlan, M. (2005). Considerations for Collecting Freelists in the Field: Examples from Ethnobotany. *Field Methods*, *17*, 219–234.

Rodríguez, E. (2008). *Clima, informe temático. Proyecto mesozonificación ecológica y económica para el desarrollo sostenible de la provincial de Satipo*. Iquitos–Peru: Convenio entre IIAP, DEVIDA y la Municipalidad Provincial de Satipo.

Romney, A.K., Weller, S.C., Batchelder W.H. (1996). Culture as consensus: A theory of culture and informant accuracy, *American Anthropologist*, *88*(2), 313–338.

Santos-Granero, F., Barclay, F. (eds.). (2005). *Guía etnográfica de la alta Amazonía*. Vol. 5. Lima: IFEA.

Sosnowska, J., Balslev, H. (2009). American palm ethnomedicine: A meta-analysis. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, *5*:43, b.p.

Sosnowska, J., Kujawska, M. (2014). All useful plants have not only identities, but stories: the mythical origins of the peach palm (*Bactris gasipaes* Kunth) according to the Peruvian Asháninka. *Trames*, *18*(68/63), 173–195.

Sosnowska, J., Ramirez, D., Millán, B. (2010). Palmeras usadas por los indígenas Asháninkas en la Amazonía Peruana. *Revista Peruana de Biología*, *17*(3), 347–352.

Sosnowska, J., Walanus, A., Balslev, H. (2015). Asháninka palm management and domestication in the Peruvian Amazon. *Human Ecology*, *43*, 451–466.

Stepp, R.J. (2005). Advances in Ethnobiological Field Methods. *Field Methods*, *17*(3), 211–217.

Świerk, K. (2007). Itinkami versus presidente. Tradycyjni i nowocześni przywódcy Indian Matsigenka. W: R. Vorbrich (red.), *Plemię, państwo, demokracja. Uwarunkowania kultury pozaeuropejskiej* (s. 81–95). Poznań: Biblioteka Telgte Wydawnictwo.

Tardío, J., Pardo-de-Santayana, M. (2008). Cultural importance indices: a comparative analysis based on the useful wild plants of Southern Cantabria (Northern Spain). *Economic Botany*, *62*, 24–39.

Valadeau, C. et al. (2010). The rainbow hurts my skin: Medicinal concepts and plants uses among the Yanesha (Amuesha), an Amazonian Peruvian ethnic group. *Journal of Ethnopharmacology*, *127*, 175–192.
Vandebroek, I. (2010). The dual intracultural and intercultural relationship between medicinal plant knowledge and consensus. *Economic Botany*, *64*(4), 303–317.
Varese, S. (2006). *La sal de los cerros. Resistencia y utopia en la Amazonía peruana*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
Waldstein, A., Adams, C. (2006). The interface between medical anthropology and medical ethnobiology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, *12*, 95–118.
Weis, G. (1973). Shamanism and priesthood in the light of the Campa ayahuasca ceremony. W: M. Harner (ed.), *Hallucinogens and shamanism* (s. 40–47). New York: Oxford University Press.
Weis, G. (1975). Campa cosmology, the world of a forest tribe in South America. *Anthropological Papers of American Museum of Natural History*, *52*(5), 217–588.

SUMMARY

Inchatoshi, ivenki, ivinishi – plants from the forest and the garden.
An introduction to the research on medical ethnobotany among indigenous Asháninka people from the Peruvian Amazon

Asháninka indigenous people from the Tambo river region in Peruvian Amazon are the largest group of the Arawak linguistic family in Peru. They are renowned for their long trajectory of horticulture and their preference to settle along big navigable rivers. Nowadays, these peoples dedicate themselves to subsistence agriculture and fishing complemented with cash crop growing, such as cocoa and coffee. In this article we display methodological considerations in conducting ethnobotanical studies among indigenous groups of the Amazon. We also present preliminary results from our fieldwork among Asháninka people done in 2016. We put the emphasis on medicinal plant use in the whole spectrum of ethnomedical practices among the study community. The special classificatory categories evoked here are plants from the forest (inchatoshi) and plants from the garden (ivenki, ivinishi).

Keywords: Arawak linguistic family, ethnomedicine, free listing.

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2017, 3: 155–189

Iwona Stoińska-Kairska
Badaczka niezależna

Del sueño a la eternidad. Ritos funerarios en la Guajira venezolana

> El fragor de disparos hizo desconcertar al apacible pueblo. Varias personas preguntaron al mismo tiempo:
> – ¿Qué pasa?
> Una joven que formaba parte de la caravana fúnebre (…) se detuvo para responderles:
> − Es el recibimiento que hacen los *Aapshana* a Calata. Que regresa para reunirse a partir de hoy con sus ancestros.
>
> Marcelo Morán Atpüshana
> *Encuentro Atpüshana en Guarero*

Dedicatoria

A la memoria de mi amigo-hermano venezolano,
Prof. Martín Quiroz Sarmiento,
quien se adelantó en tomar su camino hacia la eternidad.

Presentación

El interés de la autora por la cultura guajira (wayuu) viene de los tiempos de su juventud y sus primeros viajes a Venezuela, más exactamente a la ciudad de Maracaibo donde, en aquella época, se veían en las calles muchas mujeres indígenas de este pueblo, vestidas de bellas mantas multicolor y con su preciosa piedra-talismán (*tu'uma*) montada en oro, en forma de pendiente. En el mercado guajiro se conseguían un sinfín de tapices, bolsos y borlas de todos los tamaños y colores. Una muy breve visita en la Península de la Guajira de entonces le permitió ver de cerca un fragmento real del mundo indígena, ampliando de esta manera los comentarios que se oían en la ciudad sobre el aspecto de la vivienda

y las costumbres guajiras: el pintarse la cara, el baile *yonna*, entre otras cosas. También en la prensa local aparecían de vez en cuando informaciones sobre las costumbres y tradiciones wayuu, entre ellas el velorio. Un tema aparte, colocado en la última página de los diaros (página destinada a asesinos, robos, hurtos y otros casos criminales), era la vendetta guajira entre determinadas familias, que pasaba de generación en generación.

A pesar de múltiples viajes de la autora a Venezuela, efectuados posteriormente, la oportunidad de volver nuevamente a la Península de la Guajira y asistir a algunos eventos, se presentó hace tan sólo pocos años. De allí la decisión de describir por fin las vivencias y observaciones, buscar y presentar explicaciones de lo presenciado. El eje de las mismas lo constituye en el universo wayuu una fuerte creencia en la continuidad de la vida después de la muerte y en la existencia de un mundo o mundos paralelos al mundo físico, terrenal, que conocemos.

Para los wayuu la muerte del cuerpo físico no significa el fin de la existencia. Queda la parte no material, espiritual, para la cual éste es apenas el comienzo de un largo viaje donde el alma tendrá que atravesar toda una serie de transformaciones y desplazamientos. Todos ellos están organizados de acuerdo a ciertos criterios que serán presentados en este artículo. El mundo terrenal de los wayuu depende en gran medida de aquel otro mundo, uno donde mandan los seres sobrenaturales. Para cumplir con sus exigencias, es necesario respetar determinadas reglas y llevar a cabo determinados ritos. En la sociedad wayuu, es la mujer la que asume el papel de lideresa. Son múltiples sus obligaciones y prohibiciones, relacionadas con las ceremonias y rituales vinculados con la memoria de los difuntos. En el artículo se presentarán algunas de esas celebraciones y su entorno.

Introducción

Los Guajiros (autoetnónimo: wayuu, wayú) son actualmente el grupo indígena más numeroso de América del Sur, fuera de la zona andina, sobrepasando su población un total de 200 000. Muchos viven en la Península de la Guajira, zona fronteriza entre Colombia y Venezuela. Se estima que en Venezuela su número se eleva a 40 000 aproximadamente. Su lengua (*wayuunaiki*) pertenece a la familia lingüística arawak septentrional. La región de la Guajira venezolana forma parte del Municipio Guajira, Distrito Páez del Estado Zulia, a poca distancia de Maracaibo, la segunda ciudad del país, ocupando tan sólo una angosta franja costera de la Península cuya superficie alcanza un poco más de 3000 km cuadrados.

En el pasado los wayuu eran nómadas y ocupaban un territorio más extenso que en la actualidad. Cultivaban tierra y mantenían el contacto comercial permanente con diferentes colonizadores, pero durante los últimos siglos, la explotación económica hizo que poco a poco iban perdiendo las tierras aptas para el cultivo. Además, un reglamento dictado en la mitad del siglo XIX, redujo considerablemente su territorio, empujándolos hacia la zona árida de la Península, transformando su estilo de vida en sedentario (según algunas fuentes: polirresidencial).

El comienzo de la explotación petrolera en el Lago de Maracaibo y la apertura de una mina de carbón han cambiado su modo de subsistencia haciéndola dependiente del trabajo asalariado.



Fig. 1. Península de la Guajira. La flecha indica la parte venezolana

El clima de la Península ha cambiado con el transcurso de los siglos y en nuestra época es semiárido, con varios meses de sequía al año, inapto para el cultivo de la tierra. Los días son muy calurosos y las noches muy frías. Por consiguiente, la vegetación es escasa y con muy poco follaje, los árboles y arbustos tienen largas espinas, por todas partes dominan cardones (*Cereus sp.* – una especie de cactus). Aunque rodeados por el mar, la pesca no es para este grupo indígena la ocupación o fuente de subsistencia significativa. A pesar de las condiciones señaladas, la subsistencia de los wayuu se basa en el pastoreo de ovejas y cabras, por su carne y leche, siendo la cabra el animal que mejor se ha adaptado al medio ambiente de la Península. Los wayuu crían también ganado vacuno, mulas y caballos que venden ocasionalmente en los mercados colombianos y venezolanos. Cabe subrayar que estos últimos animales son los que aseguran prestigio a sus poseedores, sirviéndoles de medio de pago y prestaciones matrimoniales o dotes. Aparte del pastoreo y la cría, los wayuu se dedican mucho al comercio. Viendo su habilidad para este campo pareciera que ha sido siempre una fuente importante de su subsistencia. Han trabajado y siguen trabajando como vendedores en diferentes mercados, muchos de ellos con mucha fama, llamados por los venezolanos "mercados guajiros", ubicados tanto en los pueblos pequeños de la zona (Los Filúos, Paraguaipoa) como en Maracaibo e incluso uno en la capital del país, Caracas, donde manejan un mercado de productos artesanales propios.

Varios miles de wayuu han abandonado los territorios ancestrales y viven en la ciudad de Maracaibo y alrededores, en Sierra de Perijá (zona fronteriza con Colombia) y en otros poblados del Estado Zulia, dedicándose a labores agrícolas, producción de ganado, construcción, comercio, labores artesanales, principalmente el tejido. Muchos han realizado estudios, también universitarios, y ocupan diferentes cargos profesionales. Hay entre ellos maestros, profesores universitarios, abogados y médicos.



Fig. 2. Paisaje árido de la Península

Organización social

En cuanto a la organización social, los wayuu forman grupos de descendencia matrilineal asociados en clanes (*eirüku*), divididos a su turno en linajes (*apüshii*) "que comparten territorio, deberes y derechos, responsabilidades legales y relaciones de parentesco" (Paz Reverol, Vílchez Faría 2004). Existen 30 clanes aproximadamente, cada uno tiene su ancestro mítico común y, dependiendo del lugar, está vinculado con uno o más animales, llamados tótem, que lo simbolizan y protegen. Entre los clanes, 12 son los más importantes. Algunos de ellos, de nombres más conocidos, y los animales que los representan, son los siguientes:

– Epieyú – cataneja (oripopo) (ave: *Cathartes aura*)
– Ipuana – caricari/carancho/caracara (ave: *Caracara plancus*)
– Jusayúu – oso hormiguero, conejo y una serpiente de la familia *Colubridae*
– Uliana – tigre (*Leopardus tigrinus*).

Puesto que la organización de esta sociedad es matrilineal, las parejas suelen establecer su residencia cerca de la casa familiar de la esposa (residencia uxorilocal). El papel de la mujer wayuu es muy importante. Son también en su gran mayoría mujeres, llamadas "piache" u *outshi*, las que se dedican a la curandería. El líder de la familia es una mujer, mientras que el rol masculino preponderante lo desempeña el tío materno (*alaüla*), es decir hermano de la madre.

Dentro de su sistema de organización, los wayuu tienen su propia ley o derecho consuetudinario, respetado de manera bastante rigurosa.

Vivienda y condiciones de vida wayuu

Para los wayuu no existe la frontera nacional (entre Colombia y Venezuela). Viven dispersos en toda la Península −el territorio que controlan− desplazándose libre y continuamente entre casa (rancho, ranchería, rancherío) y casa, entre familia y familia. El motivo de esos viajes son más que nada negocios y visitas familiares.

La mayoría de las rancherías −muchas de ellas hechas de bahareque− consta de dos casas pequeñas, a veces unidas por un techo, de las cuales una cumple el papel de sala y dormitorio, y la otra el de cocina. Teniendo en cuenta la ubicación fronteriza de la zona, puede suceder (la autora conoció uno de estos casos) que el dormitorio está en Venezuela y la cocina en Colombia, o al revés. Cerca de la casa se encuentra un corral donde pueden estar encerrados chivos, ovejos u otros animales de cría, aunque usualmente andan sueltos tratando de encontrar cual tallo u hoja para alimentarse.



Fig. 3. Reunión familiar en una ranchería



Fig. 4. Cabras en el corral

Algunas familias tienen suerte de tener un pozo de agua, un detalle de suma importancia en esta zona tan árida. Otras no lo tienen y se ven obligadas de ir a buscar el agua con recipientes adecuados. Si son tanques más grandes, estarán cargados por burros o mulas. Debido a una escasez general del agua (puede no haber lluvia durante meses e incluso ¡años!) algunas familias han levantado en la cercanía de su vivienda un molino de viento, extractor de agua.



Fig. 5. Molino de viento

Existen además jagüeyes (varios cientos en toda la Península): depósitos de agua en forma de grandes reservorios o estanques artificiales, excavados a lo largo de la carretera donde se estanca el agua de la lluvia, sin embargo, cuando la sequía es prolongada y calurosa, se secan. La falta del agua influye en el nivel de vida, por ende muy bajo, es además causa de enfermedades y casos de muerte, tanto entre animales como gente, niños incluidos.

Cementerio wayuu

Cada uno de los linajes, como también varias familias, poseen en su territorio un cementerio (uno solo o varios), siendo éste uno de los atributos que marcan la unión con los antepasados. Según dice Michel Perrin: "al compartir la misma sepultura, un grupo de parientes uterinos (…) se afirma como una unidad inependiente cuya «cabeza» la constituyen precisamente los primeros ascendentes enterrados allí" (Perrin 1975: 56). No obstante, los wayuu son individualistas y respetan la privacidad. Por eso, no sólo las familias tienen cementerio propio, sino que también, si el cementerio es más grande, cada una dispone de un sector privado, distante de los sectores de otras familias, para no molestarse en el caso en que coincidieran dos entierros, dos exhumaciones, dos segundos velorios o simplemente dos reuniones familiares.

Sería interesante entonces ver cómo es un cementerio wayuu. Cuando se viaja por la Península de la Guajira, a menudo pueden divisarse de lejos unos "cubos" blancos, a veces con bóvedas. Son túmulos, es decir sepulturas. Algunas son solitarias, otras pertenecen a pequeños cementerios familiares. En este segundo caso, van a verse probablemente en su cercanía ranchitos o casitas indígenas. Las sepulturas solitarias unas veces están cercadas y otras veces no. A menudo, la cerca consiste en un alambre de púas combinado con una empalizada de cardones.



Fig. 6. Empalizada de cardones combinada con una cerca de alambre de púas, una típica forma de protección, utilizada tanto en los ranchos como en cementerios





Fig. 7 y 8. Cementerio wayuu - tumbas ya vacías. Algún día podrán servir otra vez

En el pasado, cuando los wayuu eran enterrados directamente en la tierra arenosa, el lugar de la tumba estaba marcado con pequeños montículos de piedras solamente. Actualmente, se levantan túmulos que a veces llevan nombre y fecha de la muerte de quien yace en ellos. No debe sorprender que muchos de ellos están abiertos y vacíos, con escombros al lado, porque quien había sido sepultado allí, ya fue exhumado para su segundo entierro y trasladado a otro sitio.

A menudo, los wayuu construyen su propio panteón todavía en vida, ya que quieren ver el lugar donde reposarán sus restos. Es importante respetar la orientación de la tumba: siempre debe estar posicionada en el eje este-oeste. Si está dirigida hacia el este (*wirnaje* 'arriba'), la cabeza del difunto va primero y los pies hacia abajo, si está dirigida hacia el oeste (*wapuna* 'abajo') se introduce primero los pies y después la cabeza. Dicho en otras palabras, el difunto debe mirar a donde se oculta el sol – hacia el oeste. La única reserva es que la apertura de la tumba no puede estar orientada hacia el camino comúnmente utilizado, porque en tal caso el espíritu del difunto podría llevarse a quienes transitan por allí al lugar donde él mismo esté (Paz Reverol, Vílchez Faría 2004).

Las creencias

En el panteón de deidades wayuu, el primer lugar lo ocupa el ser supremo –Maleiwa– creador de todo cuanto existe. Es quien propicia las lluvias, tan esperadas en la Península, y vela por el bienestar del pueblo wayuu. Es un ente benévolo que no aplica castigos. Su opositor es Wanürü (Wanuluu, Wanïlï), destructor de todo lo que se le aparece, quien propicia el hambre, la sequía, las pestes, las enfermedades. Su aliado es Yoluja (Yoruja, Yorjá), espíritu de los muertos, quien sale por las noches a intentar robar las almas de los vivos.

Dicen los wayuu que a veces ven al Wanürü. Es un viajero nocturno. A la una de la madrugada, viaja desde Paraguaipoa al cementerio de La Cruz donde reposan los restos de su amada. Una hora más tarde regresa. Lleva un traje oscuro, anda en un caballo blanco (algunos wayuu comentan que es el caballo de Simón Bolívar). Cuando una persona ve al Wanürü, pero éste no la ve, no pasa nada. Pero cuando sus miradas se cruzan, es una mala señal. Significa que la persona va a morir.

El wayuu que se lo contó a la autora, tiene preparación universitaria, vive y trabaja en Maracaibo. Antes de contárselo, preguntó: "¿Tú crees en Dios?". Y agregó, refiriéndose a los wayuu: "Ellos tienen diferentes creencias, creen también en ese Wanürü. Yo lo vi una sola vez".

Entre los seres míticos más importantes están Pulowi y Juyá. Es en ellos que se van transformando los *yoluja* perdiendo de esta manera su identidad. Pulowi, soberana de las profundidades, domina los animales salvajes y las plantas silvestres. Se asocia a la muerte, la sequía y la oscuridad. Es un ente femenino. Juyá ('lluvia') es el amo de la lluvia. Simboliza la vida renaciente, la fecundidad, tanto de las plantas como de animales. Aunque es un ente masculino, se vincula a la vida (Perrin 1997).

En caso de necesidad, los wayuu cuentan con la ayuda de piaches u *outshi*. Son quienes pueden diagnosticar el mal –enfermedad, conflicto, sueño– y remediarlo mediante conjuros. Su sabiduría o poder vienen de experiencias visionarias y sueños.

Los sueños y el alma

Los sueños juegan un papel importantísimo en la vida de los wayuu quienes creen en su función profética. A través del sueño se puede recibir informaciones sobre, por ejemplo, cómo curar una enfermedad, evitar un accidente. El mensaje del sueño se debe cumplir, ya que puede ser un anuncio, una advertencia o incluso una orden. "Hasta los wayuu más poderosos y materialistas, comerciantes o políticos, pueden someterse a esta tiranía de los sueños. Los ejemplos son incontables y marcan constantemente la vida cotidiana." (Perrin 1975: 63) Durante el sueño y también en la enfermedad puede suceder que el elemento que llamamos "alma" se separe temporalmente del cuerpo y entre en contacto con otros mundos (mundo otro) y otras almas o espíritus quienes a través de ella transmitirán mensajes a la persona que está dormida. Hay una deidad llamada Sueños (*Lapü*) que envía sueños a todos.

Una de las informantes wayuu me dijo que en uno de sus sueños, después del segundo entierro de la suegra, ésta se le apareció pidiéndola que la protegieran del sol porque el calor le pegaba mucho. Dijo también que siempre esta cerca de ellos, es decir de su hijo y la nuera, velándolos.

Sueño y Muerte son hermanos. Dormir y soñar (*alapüjaa*) se vinculan con la muerte. "Estar despierto" es a la vez "estar vivo". Desmayarse es "ir hacia la muerte" y también "perder el alma". "No soñar más" es consecuencia o señal de una enfermedad grave: "Ya no puedo soñar, ya no sé soñar... Es que ahora me estoy acercando a la muerte" − dice una wayuu enferma (Perrin 1979: 36–37). Poder soñar prueba que un individuo está vivo. Con cruzar el umbral del más allá, esa línea que separa los dos mundos, desaparece la capacidad de soñar.

Según los wayuu, cada individuo está compuesto por un cuerpo físico y un cuerpo espiritual e inmortal que es a la vez el principio constitutivo de un ser vivo: "alma" (*aa'in*, palabra que significa 'corazón–sede del alma, alma, espíritu, mente, voluntad') (Perrin 1979). De esta manera, la muerte del cuerpo físico no significa la transformación en la nada, sino solamente la ausencia terrenal, y es considerada como uno de los momentos significativo en el transcurso de la vida y no como el fin de ésta. Además, conforme a las creencias wayuu, cada ser humano muere dos veces. Primero, como acabamos de decir, cuando desaparece su cuerpo físico. La consecuencia de esta desaparición física es que desaparece también su sombra que el cuerpo con vida siempre arrojaba. ¿Qué pasa a partir de este momento con el alma? − El alma sigue viviendo y después de haber dejado su envoltura física, se dirige hacia la Jepira. Es un lugar que, según los wayuu, queda cerca del Cabo de Vela, un lugar geográfico real, en la costa noroeste de la Península (Alta Guajira colombiana), donde permanecen los *yoluja*, es decir los espíritus o las almas para las que aún no se ha celebrado el segundo velorio y también los espíritus de los animales que se han muerto. Desde allí, el alma del difunto velará por la salud, la prosperidad y el bienestar de los integrantes de su linaje. No obstante, de noche podrá salir de la Jepira, en compañía de otros *yoluja*, podrá también aparecer en los sueños de sus familiares.

Más adelante volveremos al tema de los sueños, en la parte dedicada al segundo velorio.

El alma y la inmortalidad

En todos los pueblos existen creencias relacionadas con la muerte, con otros mundos y con la continuidad de la existencia. Uno de los elementos esenciales es en este contexto el paso entre la vida y la muerte, entre el más acá y el más allá o, mejor dicho, entre el mundo nuestro y el mundo otro. El alma del difunto, transformada en *yoluja*, ha llegado entonces a Jepira. Es donde puede morir. Con la muerte se transforma o en *juya* ('lluvia') o en *wanülü* y regresa a la tierra. Luego se pierde y toma rumbo hacia la Vía Láctea, considerada por los wayuu camino de los muertos (Perrin 1976).

En el contexto de eternidad o continuidad, los acontecimientos más importantes para los wayuu, son los velorios que forman puentes entre mundos o etapas diferentes, entre una vida y otra, puentes que el difunto pasa acompañado espiritualmente por sus parientes y amigos. Los velorios son también un importante momento para la vida social y familiar, contribuyendo a renovar y reforzar sus lazos. Es además, igual que sucede en varios países y culturas, una oportunidad para reencontrarse con parientes que no se habían visto desde hacía tiempo, a veces muy largo, oportunidad para intercambiar informaciones sobre la familia y cosas de la vida, conocer a los jóvenes miembros del clan, arreglar asuntos familiares pendientes, estrechar lazos entre diferentes grupos del clan.

Preparativos a la muerte

Para un wayuu los acontecimientos más importantes de su vida son su velorio y su sepelio. Es el motivo por el que durante toda la vida va acumulando bienes y animales que su familia pudiese obsequiar a quienes vengan a despedirlo. Su valor y cantidad dependen por cierto de la situación económica de cada uno. Además, una parte de esos bienes tendrá que servirle en la vida futura. Para que estos bienes y animales puedan pasar al Jepira junto al alma, es necesario justamente que sean consumidos por los concurrentes durante las celebraciones fúnebres.

Cuando se observa que la enfermedad de alguien es realmente grave y hay riesgo de muerte, se informa del caso a toda la familia. Con esta noticia todos comienzan a preparar lo necesario, para uno de los próximos días tener que ir a despedirse de él. Si muere, la noticia recorre de inmediato toda la vecindad y pasa de boca en boca alcanzando a todos los familiares, también a aquellos que viven lejos. Los parientes, vecinos y amigos del difunto comienzan a llegar al rancho en donde se está velando el cadáver. Con la muerte el alma sale del cuerpo, como lo hemos dicho más arriba, y se transforma en *yoluja*. Entonces a partir

de este momento, el cuerpo del difunto tiene que ser tratado con respeto, porque de no ser así, el *yoluja* podría llegar y vengarse de los vivos.

Hay que preparar al difunto a ser enterrado. Esa es la tarea de los parientes. Después del momento de fallecer, le ponen sal y le dan un trago de ron al cadáver (Matos Romero 1971). Ahora cubren el cadáver y lo dejan unos instantes para que su alma pueda prepararse a abandonar los lugares y las personas queridas. Luego, aún en la casa donde murió, lo lavan cuidadosamente, lo visten en su ropa más bonita, le ponen sus adornos favoritos y/o objetos a los que tenía cariño y lo envuelven en el *shilú* (*sheí*) –tejido típico wayuu– y mantas. Así preparado, lo colocan en su chinchorro (hamaca) favorito que cuelgan en una enramada, aunque hoy día, con la modernización y cambio de algunas costumbres, lo colocan más bien en un ataúd de madera, al estilo criollo (campesino). Últimamente le ponen guantes en las manos para luego, durante la exhumación, poder recoger sin problema todos los huesos, hasta los más pequeños. Se coloca el ataúd en el centro de la pieza, en general en el rancho o casa donde la persona murió, y es también donde va a ser velada.

Para que su largo viaje a Jepira y su estancia allá sean buenos, a veces se le coloca en el ataúd varios alimentos (arepas, caraotas/frijoles) y licor, y también algunos artefactos que le eran más gratos o útiles en vida. Se cree también que con la muerte de un wayuu hay que sacrificar a todos sus animales de cría que poseía, para que sus almas le acompañen en el camino hacia la otra vida (Mackenzie Useche 1974).

Veloriantes

Durante el velorio uno de los parientes o amigos íntimos del difunto se ocupa de recoger todos los animales que éste tenía. Mientras más haya, mejor. Si la persona fallecida era pobre, sus familiares, vecinos y amigos tratan de ofrecerle unos más, pues tal como ya hemos dicho, es importante que el número de animales sacrificados y consumidos durante el velorio sea el mayor posible, ya que serán sus almas (representaciones no-físicas de los animales) las que acompañarían al muerto en *Jepira*. Si no son suficientes, el alma del fallecido regresará a la tierra y, por medio de sueños, hará reproches a uno o a varios familiares suyos. La fuerza de los lazos familiares entre los wayuu, quienes se apresuran en „completar la ofrenda", permite evitar tal eventualidad.

Ya se dijo arriba que un velorio puede durar dos o más días. Quienes llegaron a despedir al difunto, pueden quedarse todo el tiempo que quieran. Como es obvio, hay quienes no se habían visto desde hacía mucho tiempo, algunos incluso desde hacía años. Son ellos, sobre todo, los que se dan un saludo de bienvenida muy emocionante, tanto más que los acontecimientos se desarrollan en un contexto tan especial como lo es el velorio de un ser querido. Según una de las costumbres, dos familiares, al encontrarse en un velorio, se acurrucaban uno frente al otro, quedándose así un largo rato, y demostraban su dolor a través

de un llanto expresivo. Sin embargo, el objetivo central del velorio es despedirse del difunto. Los veloriantes, uno por uno, comenzando por los parientes más cercanos,

> "se van acercando al ataúd con su cabeza y cara tapadas con un pañuelo grande; y allí, frente al cadáver empiezan a llorar (…) Igualmente proceden los extraños, echando su llorada, tapada la cara y se van retirando después de saludar a los familiares del difunto, en muy cortas frases." (Mackenzie Useche 1974).

A veces el llanto es sincero, a veces simulado, pues es en función de su expresividad que se puede obtener una gratificación. He aquí como terminaba el típico velorio wayuu:

> "Un comisionado está a la puerta del corral, y cuando ve que el veloriante está para irse, saca un animal de los que están encerrados y se lo entrega, según la categoría del huésped; si es pobre, en ocasiones no le dan sino un buen trozo de carnero; si no lo es tanto, le dan una oveja o un chivo; si es de alguna consideración, le entregan un torete mediano, y si es un indígena rico, una vaca o un novillo." (Mackenzie Useche 1974).

Primer velorio

Como ya hemos dicho, el primer y segundo velorio o "lloro" (a veces también: "llora") (en wayunaiki: *alapajaa* significa 'lamentar la muerte de uno, asistir al velorio'), son acontecimientos importantes en la sociedad wayuu, ya que tienen lugar con el motivo del encuentro de los dos mundos. Con cada uno de estos acontecimientos están relacionados respectivos ritos y comportamientos. Quien tiene que llevarlos a cabo, son los parientes o *apüshii* del linaje materno.

El primer velorio, el propiamente dicho desde el punto de vista terrenal, porque se celebra cuando se vela el cuerpo del difunto, tiene lugar en donde el *wayuu* muere.

Matos Romero lo describe de manera parecida a la citada en el subcapítulo anterior:

> "Consiste «el lloro» en que se van acercando al cadáver los visitantes, ya dentro de su hamaca o ataúd, uno a uno los familiares, por orden de parentesco; y cada uno al llegar junto al difunto, prorrumpen en un terrible y lastimero lamento y quejido, tan triste como largo, en el cual procura desatar todo su dolor o conveniencia. Luego proceden a llorar, siempre con la cabeza baja y los rostros cubiertos por extensa tela, demostrando o intentando hacerlo, el enorme pesar que sufren con la desaparición del difunto." (Matos Romero 1971: 183–184).

Para que los familiares y amigos que llegaban de lejos pudieran descansar y dormir, se les colgaba en la enramada del mismo rancho y en otros sitios

a propósito, chinchorros y hamacas. Si fueran muchos, se montaba incluso todo un campamento. Hoy día a menudo se vela al difunto en la sala de la casa y para alojar a los concurrentes se les presta una o varias piezas de la casa y/o techo y enramada en el patio.





Fig. 9 y 10. Los cómodos chinchorros (hamacas) suelen utilizarse tanto de día como de noche

Así, un velorio dura usualmente de dos a tres días. Se encienden candelas (fuego) desde que anochece hasta que amanezca, lo que –de acuerdo a la costumbre– trae un beneficio exclusivo para el muerto, pues el fuego todo lo purifica. Una mujer vigila para echarle leña y guardarla de los intrusos, y a nadie le es permitido encender siquiera un cigarro ni calentarse con él o utilizarlo de manera alguna. Inmensos montones de leña se traen al efecto, pues a veces el cuerpo permanece en el rancho durante muchos días (Matos Romero 1971). En el pasado, si el difunto era un personaje importante y además rico, podía durar entre varios días y hasta un mes. En este caso, para evitar malos olores (no hay que olvidar que de día las temperaturas en la Península muy a menudo alcanzan treinta y cinco grados Celsius o más), se iba envolviendo el cadáver con varias mantas y tapices, antes también con un cuero fresco de res.

Todo ese tiempo se comía y bebía mucho lo cual, no pocas veces, ocasionaba enormes gastos. Se sacrificaban varios animales (vacas, ovejos, chivos) para ofrecer la carne a los veloriantes, con la reserva de que, de acuerdo con la costumbre, los parientes del difunto no la podían consumir. Se compraba y tomaba ron en cantidades, aparte de tomar el licor típico wayuu llamado chirrinche (bebida fermentada de producción casera, hecha a base del guarapo, es decir agua con miel de caña o azúcar de caña).

Terminado el velorio, se va al cementerio. Usualmente, sobre todo debido a las condiciones del clima tropical, en ciudades y pueblos criollos de Venezuela, el sepelio tiene lugar al día siguiente del fallecimiento. Esta costumbre es parecida entre los wayuu, aunque no siempre sucede así. A veces se entierra al muerto el mismo día de su fallecimiento, sobre todo si era pobre y murió sin haber dejado animales u otros bienes para consumir durante el velorio, sin mencionar los regalos que ofrecer a los concurridos. Antes, se enterraba al difunto directamente en el suelo, sobre una pequeña colina o montículo, lejos de la ranchería donde

había fallecido, mientras que hoy día se lo entierra en el cementerio del lugar. La ubicación de la sepultura en un montículo arenoso, de las que abundan en la Península, estaba muy acertada, llevando a la desecación del cadáver y facilitando por consiguiente la tarea de su posterior exhumación. Sin embargo, si el fallecido era rico, o si éste es el deseo de su familia (o de él mismo cuando todavía estaba con vida), se lo lleva a sepultar al cementerio de su linaje, a pesar de la distancia que separe ambos sitios.

> "El traslado del sitio del velorio al cementerio familiar, se hace a pie o en carro, dependiendo de la distancia. Hay ciertas señales o significaciones que se develan camino al cementerio. Se cree que si la urna [*nota de la autora*: ¿se trata quizás del vocablo wayuu: *únna* 'ataúd'?] se hace pesada para el traslado o si pasa algún inconveniente con el carro, las personas que [la] están cargando o trasladando no son las que debieran. Como otro ejemplo, si en el camino viven familiares con los cuales el muerto vivió y compartió, es necesaria una escala en las respectivas casas de dichos parientes." (Paz Reverol, Vílchez Faría 2004).



Fig. 11. Otro aspecto del cementerio wayuu

El cuerpo es colocado en una fosa o una tumba de cemento. A su lado se depositan provisiones: arepas, carne, chicha de maíz, también chirrinche o tabaco. Si el difunto fue un *piache*, se colocan también sus maracas y otros artefactos.

Después de la ceremonia, todavía en el cementerio, a los dolientes se les ofrece comida: carne asada de res o de ovejo, se toma ron y chirrinche. Los familiares se quedan en el cementerio aproximadamente un mes, en un campamento improvisado. El rancho donde murió el wayuu casi siempre se destruye, para evitar que

el alma del difunto retorne. Cabe señalar que el difunto no pierde su identidad sino durante las celebraciones del segundo entierro. Puede llegar en el sueño de una persona o regresar a tierra. Para evitar esas eventualidades, durante el velorio y después del primer entierro, está prohibido pronunciar su nombre, para no atraer su alma de donde esté. Haciendo alusión a él se emplea, por ejemplo, términos de parentesco con los vivos: "El hermano de mi tía", o se dice: "la anciana que vivía dos casas más adelante". Mas, si alguien pronuncia su nombre, tiene que pagar.



Fig. 12. Una sepultura solitaria en el extremo norte de la Península venezolana



Fig. 13. Ofrendas en esta misma tumba

En el caso de personalidades importantes para la cultura wayuu o venezolana, en los periódicos aparecen artículos y fotos de las ceremonias fúnebres wayuu. A modo de ejemplo, incluiremos acá los recortes de prensa de los diarios *Panorama* y *Crítica* que salían en Maracaibo (*Panorama* sigue saliendo) en la época de cuando la autoría vivía allí. Abajo uno de los artículos (*Panorama* 1977):



PANORAMA — Maracaibo, Jueves 12 de Mayo de 1977

Sepultado último Cacique guajiro

El "Torito Barroso" el último de los caciques de la Guajira fue sepultado ayer en Paraguaipoa

12.5.77

Fig. 14. La palabra "Torito" del título no tiene nada que ver con la palabra "toro", como mal se la interpretaba en aquella época, sino que en el idioma wayuu *toolo* significa 'varón, hombre'

Otras celebraciones conmemorativas de los difuntos

Después del sepelio, durante una semana, la familia y algunos amigos se reúnen a diario y cada día van al cementerio.

Novenario

El día más importante es el noveno día después de la defunción. Tanto este espacio de tiempo como rituales celebrados ese día, se laman "novenario". Es cuando vienen más visitantes y cuando tiene lugar la primera despedida definitiva del difunto. Todo comienza por la tarde. Es uno de los elementos de cultura que se mezcla con la costumbre celebrada entre la sociedad nacional donde esos encuentros familiares comienzan cerca de las 6 pm. en la casa del difunto y se reza el rosario. Entre los wayuu de la zona visitada la celebración es parecida. Poco a poco van llegando los visitantes y se sientan en grupos familiares, en el patio o delante de la casa. Se ofrece café y chicha de maíz, hoy día también coca-cola. De comer hay usualmente asado, guisado y sopa. Después de un cierto tiempo se van separando hombres y mujeres y se sientan aparte. Niños hay pocos.

Durante la celebración a la que había sido invitada la autora (2008), mientras que la mayoría de los visitantes se quedaba afuera, dentro de la casa, en la sala de estar, una de las mujeres, sentada junto a un pequeño altar improvisado, adornado con flores y velas encendidas, rezaba en voz alta el rosario y las demás personas reunidas en la pieza (principalmente mujeres) le respondían. Una vez terminado el rosario, las sillas fueron sacadas afuera. Quienes no participaban en el rosario, se habían quedado en el patio. Conversaban, se mecían en hamacas tendidas bajo los árboles, un grupo de hombres estaba jugando dominó. Las hamacas wayuu son enormes y fuertes, entonces en algunas cabían incluso dos personas, a modo de nuestro sofá. Las conversaciones duraron hasta muy entrada la noche.



Fig. 15. Reunión con el motivo de Novenario

A medianoche tuvo lugar la despedida final del difunto. El altar en la sala volvió a ser nuevamente el punto central de las celebraciones. A su lado vinieron las "lloronas" y se pusieron a llorar, quedándose en el umbral de la puerta las hijas y nietas del difunto, llorando de verdad. En pocos instantes se comenzó a quitar uno por uno los adornos del altar, sacándolos fuera de la casa o simplemente botando a la basura como se había hecho con las flores. Al final desapareció también el altar mismo. El difunto partió...

Dentro de un tiempo, en el sueño de alguien, él mismo informará que es su deseo ser desenterrado...

Otros momentos importantes cuando se conmemora al difunto caen: 1 mes después del entierro, a veces a los 3 meses, luego a los 6 meses, 1 año, 2 años y así seguido cada año hasta más o menos los 10 años, cuando se celebra el "velorio de los restos" (segundo velorio). Este último evento es cuando más se gasta, sacrificando a veces hasta siete vacas o más (en función de la situación económica de la familia). Después del segundo entierro ya los difuntos pierden su individualiad y no se organiza ninguna reunión conmemorativa vinculada con los restos o −mejor dicho− dedicada a los espíritus de los difuntos. −*Amulóiresï*: « *ils sont perdus pour toujours* » ('están perdidos para siempre') (Perrin 1976: 188), Caen en el anonimato, en el olvido, pierden su individualidad y viajan a la Vía Láctea (Paz Reverol, Vílchez Faría 2004).

Aniversarios de la muerte. Segundo aniversario

Durante una de las visitas de la autora en la zona (2008), se celebró el segundo aniversario de fallecimiento de un hombre. Antes, era obligatorio mandar invitaciones para el velorio y el sepelio. En la actualidad no se lo practica, además –como acabamos de mencionar– los wayuu suelen acordarse de los aniversarios de muerte de sus parientes y amigos.

La víspera del aniversario, en la madrugada, uno de los cuñados del difunto fue al mercado wayuu del pueblo vecino donde compró dos ovejas. Ese mismo día la viuda del difunto, en una olla enorme, preparó chicha en cantidades para que alcanzara para todos los visitantes. Por la noche el cuñado degüelló y descuartizó una de las ovejas.

También el día anterior fueron varias personas al cementerio para limpiar el panteón. Lo limpiaron con esmero y repintaron de blanco sus paredes y rejas de cemento. Usualmente esta tarea recae en los hijos del difunto. El día de la celebración, el panteón queda abierto (los demás días la puerta permanece cerrada con candado) y está adornado. Dentro del mismo se ponen varias sillas para quienes quieran acompañar al difunto. Encima del sepulcro se colocan flores y una botella de ron (en este caso particular era el *Old Parr* – preferido del difunto) que los visitantes van tomando en forma de brindis a su honor, como si estuvieran compartiéndolo con él y como si estuviera él mismo sirviéndolo.



Fig. 16. Sacrificando ovejo: la carne servirá para preparar platos durante la reunión del día siguiente



Fig. 17. Cocinando chicha de arroz



Fig. 18. Dentro del panteón



Fig. 19. *Old Parr*: ron preferido del ifunto

Como ya se ha señalado arriba, ocurre a veces, y ocurrió también en el caso aquí descrito, que fue el mismo difunto quien, en vida, se había construido su propio panteón, queriendo saber y ver el lugar donde reposarían sus restos. Lo construyó para cuatro personas: él mismo, sus dos hermanas y alguien más de la familia. En este mismo sepulcro reposan conjuntamente (ya después de su segundo entierro) las cenizas de su madre y de otro pariente.

La persona más importante en las celebraciones era la viuda del difunto. Le pregunté a su hija si en un futuro ambos sus padres podrían reposar juntos, en el mismo panteón, o si siempre tendrían que ser sepultados cada uno (en este caso particular su madre) en donde habían nacido. Me respondió que si primero fallece el esposo y después la esposa, los hijos tienen que pedir permiso a los hermanos de su difunto padre para poder depositar a su lado los restos de la madre. Y si primero fallece la mujer, hay que solicitar permiso a los hermanos de ella. Bajo una condición: pueden yacer juntos solamente hasta el segundo velorio, porque después, los restos de cada difunto regresan al cementario del clan de nacimiento.

Cada cual que llega a tal reunión conmemorativa, trae algo: botellas o latas de coca-cola, grandes bolsas de hielo en cajas-nevera, chicha, plátanos (en algunas zonas de América Latina llamados "plátanos machos"), otros productos alimenticios, ron, cerveza. La carne la "pone" la familia más cercana del difunto. Los visitantes traen también los botellones de agua, leña, trípodes para colgar ollas encima del fuego, sillas y una u otra mesita. En el cementerio ya se encuentra construido un tipo de cocina de cemento que facilita el trabajo. Durante las celebraciones se pude descansar en hamacas tendidas bajo los árboles, o bajo un techo o enramada montados con este fin (a veces los techos son más sólidos y tienen carácter permanente), pues el sol en esas tierras calienta en demasía.



Fig. 20. Colgando hamacas en la sombra del tejado

Las mujeres allegadas al difunto (la viuda, las hermanas, primas, sobrinas) van al cementerio con anticipación, a eso de las 11 de la mañana, para comenzar los preparativos: prenden candela (fuego), colocan encima grandes ollas (tipo calderas) con agua, cortan la carne en trozos. En la oportunidad que presencié, había unos 10 kilos de carne de ovejo. Luego las mujeres pelan los plátanos y los colocan

en una especie de parrilla hecha de un tonel cortado a lo largo en dos, en donde prenden fuego. Entretanto pelan y cortan verduras para la sopa.



Fig. 21. Reposo y conversación en el cemenetrio, antes de las celebraciones





Fig. 22 y 23. Hay que preparar mucha comida, porque vendrán bastante visitantes. Los platos servidos casi siempre son muy variados

Cuando llegamos, algunos visitantes ya estaban allí. No había niños menores de más o menos 10 años. Las niñas algo más grandes andaban con termos, repartiendo café caliente (negro, con azúcar), otras, con ollas, estaban sirviendo

chicha de maíz fría. El yerno del difunto iba y venía con su carro trayendo cada vez más gente y más comida y bebida. Finalmente, la carne y los demás platos estaban listos. Durante la tarde se sirvió tres veces la comida fuerte con carne, en el orden previsto por la costumbre: primero la carne asada (de la parrilla) con el plátano asado, luego la carne guisada, es decir hervida en sopa de verduras. Por último se sirvió la sopa. Todo el tiempo se podía tomar cerveza y refrescos. Si alguien llega tarde, cuando ya se ha acabado la comida, puede ser que no quede nada más para servir. Esto causa tristeza, porque los wayuu son conocidos por su gran hospitalidad. Es lo que sucedió esa vez también y la anfitriona (la viuda) dijo con pena: "No les brindé nada".



Fig. 24. La comida ya está lista. Ahora las chicas van a repartirla entre los reunidos

La viuda preparó para esta oportunidad el plato preferido de su difunto esposo y lo enterró al lado del panteón. La autora preguntó a la hija del difunto si éste había venido a compartir la comelona con los concurrentes. "Sí, él está ahí" – respondió la mujer bajando la voz. "En unos años me tocará a mi limpiar los huesos de mi padre" – confesó no sin hesitación. Habría que agregar que la joven es médico.

En las tumbas del cementerio donde tenía lugar el encuentro, sólo podían leerse dos apellidos; dicho de otra manera, el cementerio era propiedad de dos familias vinculadas por lazos de parentesco y afiliación.

La reunión dura toda la tarde. Es una oportunidad no sólo para conmemorar al difunto, sino también para encontrarse los familiares y amigos, intercambiar noticias, descansar, hacer siesta, jugar dominó, reír.

Luego de las celebraciones, los visitantes que quedaban ayudaron a limpiar todo el terreno, rastrillando la basura y quemándola. El panteón fue cerrado de vuelta con el candado y los concurrentes comenzaron a marcharse. El yerno

del difunto repartió a quienes no tenían vehículo a sus ranchos y regresó a su propia casa. Por la noche salieron de vuelta para la ciudad los hijos y demás parientes y amigos del difunto que viven y trabajan en Maracaibo.

Muertos por asesinato

Las costumbres y el comportamiento son diferentes si la persona ha sido asesinada, hecho no tan raro en la sociedad wayuu (y en general venezolana). Los hombres no deben tocar el cadáver por ningún motivo, ya que según la creencia, ese contacto les ocasionaría la muerte en poco tiempo. Son las mujeres (parientes uterinos) las que recogen el cadáver del sitio del asesinato, cavan la sepultura; colocan el cadáver en el ataúd, desempeñan el papel de portadoras y bajan el féretro a la tierra» y lo entierran en un sitio apartado, sólo. Además, en este momento, los familiares claman la venganza o la indemnización por el asesinato y se preparan para la guerra (Paz Reverol, Vílchez Faría 2004).

Segundo velorio o velorio de restos

El segundo velorio es la despedida definitiva del difunto y de su alma. Los términos correspondientes en *wayuunaiki* son *anajanaa*, *anajana jipushe* o también *ayala´aja*, donde el primero significa 'acomodar, poner en orden'/'exhumación y limpieza de los huesos'.

Transcurrido cierto tiempo después de la muerte de una persona, mínimo dos años, pero a veces hasta diez o más, el muerto, o su alma, aparece en el sueño de uno de sus parientes solicitando que se saquen y se limpien sus huesos. Si en diez años nadie hubiera recibido tal información, la familia puede tomar decisión independientemente. En ambos casos envía la noticia a los parientes y amigos. El tiempo entre el envío de la misma y la ceremonia puede ser bastante largo, alcanzando a veces hasta un año. Tal antelación es indispensable no tanto para que la noticia alcance a todos y todos puedan llegar, sino para recoger el dinero necesario, ya que para la ceremonia no puede faltar comida (ovejos, chivos) ni bebida (licor). Y no sólo eso, porque la tradición exige que también en esa oportunidad deben entregarse regalos a quienes lleguen. Se puede leer en algunos textos que una de las familias ricas había distribuido entre los visitantes hasta... cien ovejos. Por supuesto, tanto en el caso del primero como del segundo velorio, su duración y dimensiones quedan estrechamente relacionadas con la posición social y económica de una determinada familia.

Con el segundo velorio se celebra entonces el paso del alma a la eternidad. La eternidad o continuidad de la existencia del alma corresponde a un constante ciclo de vida y muerte. Después de ser despedida durante el segundo velorio, regresa luego a la tierra en forma de lluvia (Juyá) dando vida a todo cuanto crezca en ella. Sin embargo, si el ritual no ha sido cumplido de manera correcta

y de acuerdo con la voluntad del alma, ésta puede regresar en forma de enfermedades u otros males (Wanürü). En este último caso, los *yoluja* pueden incluso vengarse llevando el alma de alguien de la familia del difunto.

¿Hay algún otro objetivo del segundo velorio que el de la despedida de los restos? – Sí. Cuando se le pregunta a un wayuu, en su idioma: "¿De qué clan eres?" (*Kasa eirukü pia*?), ése va a "oír": "¿De qué carne eres?", ya que en *wayuunaiki* la palabra *eirukü* significa tanto 'clan' como 'carne'. En vista de que la muerte afecta directamente la carne y lleva a su descomposición y transformación en *jipü pülasü*, 'huesos dañosos', y luego a la desaparición, es sólo tras la limpieza de los restos exhumados que puede producirse la separación definitiva entre el alma y el cuerpo del difunto (Sümain Yolüjaa 2012).

Desentierro

¿Quién está encargado de llevar a cabo la exhumación? Independientemente del estatus social, este rito y a la vez obligación recae únicamente en una mujer, pariente del difunto, su hija o nieta la mayoría de las veces. Hoy día, cuando todos son más conscientes en temas de salud, higiene y seguridad, las mujeres wayuu ven esta obligación cada vez más difícil de aceptar, aunque todavía siempre cumplen con ella. Como ya lo hemos mencionado, la joven médico wayuu con la que la autora pudo conversar durante las celebraciones del segundo aniversario de fallecimiento, dijo que dentro de poco tiempo le tocaría a ella sacar y limpiar los huesos de su difunto padre. Que le tiene miedo a este acto, pero sabe que no hay otra mujer cuyo grado de parentesco con el difunto sea parecido y quien pueda sustituirla.

La participación en el acto está generalmente reservada a las mujeres y personas de avanzada edad. A las mujeres − debido al papel que desempeñan dentro de la sociedad wayuu y a su relación con *Pulowi*, lo que las hace menos susceptibles a la influencia de los *yoluja*. Y a los ancianos, porque de todas maneras su vida está casi finalizando. Mientras que a los niños, que apenas la inician, no les está permitido participar en el acto, por eso no estaban presentes durante las celebraciones que la autora pudo observar.

Aparte de la presencia de familiares, para efectuar el rito tienen que ser cumplidas dos condiciones meteorológicas: luna llena (de preferencia la primera del año) y época seca. La época seca cae entre diciembre y la mitad de marzo, así que la primera luna llena del año, en esta región del contiente, siempre va a coincidir con la época seca. Además, es cuando la tierra arenosa, típica de la Península, está seca y por lo tanto más liviana, más fácil de cavar. No hay riesgo de lluvia que podría molestar a los participantes. Así que casi todos los desentierros y segundos velorios se llevan a cabo en los meses enero y febrero. Desde el punto de vista racional o práctico, es obvio que la luz, en este caso de la luna, facilita efectuar el trabajo que casi siempre empieza antes del amanecer (en esta latitud geográfica el sol sale cerca de las siete de la mañana). En el pasado, cuando todos

los principios eran respetados con más rigurosidad, el desentierro comenzaba en plena noche, a eso de las tres o cuatro de la madrugada. Además, un detalle importante, en la madrugada no hace todavía tanto calor como de día. Otro aspecto más, digamos práctico-social, de la hora tan temprana, es no sólo el aire más fresco, sino también el deseo de limitar el número de personas presentes durante la exhumación y el acto de limpieza de los huesos.

La autora recibió la invitación a participar en el segundo velorio, no con un año, sino con más o menos tres meses de antelación. Obtuvo también el permiso de sacar fotos y hacer grabaciones. Llegada la fecha elegida, resultó imposible proceder al acto, porque la luna estaba tapada por las nubes. Hubo que esperar unos días más. Por fin llegó el momento adecuado. El acontecimiento tuvo lugar en enero de 2006, en un cementerio cercano a Concepción, un pequeño pueblo a 20 kilómetros al sur de Maracaibo.

El caso descrito se refiere a la exhumación de los restos fúnebres de una anciana, hermana de la abuela paterna de un wayuu, amigo de la autora, fallecida en el año 1989, entonces 19 años atrás, y de los restos de sus dos bisnietos, fallecidos en la edad muy baja, 9 y 10 años atrás respectivamente. Los restos los sacaba la hija de la difunta, una mujer de 50–60 años de edad.

Los parientes y amigos de la difunta se reunieron en el cementerio un poco antes de las 7 am. Entonces no tan temprano como lo exigía la tradición, quizás porque la sociedad moderna no está acostumbrada a levantarse en plena noche. Había más o menos 50 personas. En otras partes del cementerio se veían otros dos grupos wayuu, realizando la misma tarea.



Fig. 25. Viajando por la Península - no hay carreteras asfaltadas

La primera etapa consiste en desenterrar el ataúd o, si se trata de un túmulo, de romper la pared frontal. Es el trabajo de los hombres. A partir de ese momento, es decir desde sacado y abierto el ataúd, procederá a realizar su tarea la mujer.

Se levantó antes del amanecer (si es que había logrado conciliar el sueño en la noche ante tan específica tarea que la esperaba) y acompañada por sus parientes fue al cementerio. Sabe que tiene que llenarse de valor, sin temblar ni llorar, aunque los restos que va a tocar son de alguien muy querido, a quien conocía con vida y le tenía cariño y respeto, en este caso su madre, hoy día transformada en restos que no se le parecen y provocan repulsión. Tiene que estar fuerte. Las mujeres que la rodean la protegen, le dan fuerza necesaria. La exhumadora se lava las manos con el alcohol, toma el ron o el chirrinche que le sirven para darle coraje. Se tapa la boca y la nariz con un pañuelo o mascarilla, se pone unos guantes de goma. Otro trago de licor y aspersiones de chirrinche (*yotshi*) que las mujeres echan sobre su cuerpo y sobre la tumba. Los hombres sacan el ataúd. Proceso inverso al que estamos acostumbrados en nuestra cultura donde el ataúd se esconde bajo la tierra. Otro trago. Al lado de la tumba, sobre la tierra, han dispuesto una tela blanca, a modo de mantel. Es adonde se irán colocando los huesos. Abren el ataúd. Un gesto y expresiones de suspenso en las caras de los reunidos. No hay nada que esperar. La exhumadora se agacha y comienza a sacar los primeros fragmentos. Primero de una tela negruzca y rota – es lo que queda de la manta mortuoria. La tierra en este cementerio no era seca. Los huesos no se han secado lo suficientemente. El trabajo es entonces más repulsivo (por eso, en la descripción, vamos a omitir algunos detalles). De acuerdo con la costumbre, primero se saca el cráneo. Las mujeres que están al lado de la desenterradora, le pasan trapos blancos, muy blancos, y vierten alcohol encima del cráneo. Ella lo lava cuidadosamente. Tienen que utilizar varios trapos y mucho alcohol hasta que el cráneo quede limpio y seco. Lo colocan en la "tela-mantel". Ahora otros huesos, primero los más grandes, luego los más pequeños. Hay que buscarlos entre los restos de lo que otrora era una bella manta. Otro trago que le echa a la desenterradora otra mujer, directamente de la botella a la boca. Al lado ya está esperando la urna (*pachísha/pachéshi* o *jula'a*: osario, envase funerario, múcura) que en este caso es de mármol, en donde se colocarán todos los huesos. Su tamaño depende de cuántos difuntos tienen que ser desenterrados. Tradicionalmente, era una tinaja o recipiente de barro cocido, hoy pueden comprarse urnas de diferente material, de fabricación industrial.

En el ambiente que acompaña al ritual se mezcla la pesadumbre con lo común y corriente. Algunos de los presentes, en pequeños grupos, hablan en voz baja, comentando lo que está sucediendo y otros tópicos, tomando tragos y café. A poca distancia de la tumba abierta, ha llegado un carrito con refrescos. Ya las jóvenes de la familia van distribuyendo una sabrosa y caliente bebida de maíz y un café caliente y dulce, servido en los típicos vasitos venezolanos del tamaño de un dedal, lo que permite calentarse en el frío matutino y las circunstancias. Más tarde fue distribuida coca-cola y otros refrescos y también se podía comprar hasta el "cepillado" (tipo de helado: raspadura de un bloque de hielo, servida

con almíbar y leche condensada) lo que –para ser honesta– menos cuadraba con las circunstancias.



Fig. 26. El momento más duro. La limpieza de los huesos

Esta primera etapa del ritual realizada en el cementerio duró un poco más de media hora.



Fig. 27. Hay quienes observan todo de cerca, y hay quienes prefieren esperar. En el fondo se puede observar otro grupo ejecutando la misma tarea



Fig. 28. Vestido típico (manta) de las mujeres wayuu. Detrás de ellas el carrito con refrescos

Una vez terminada la penosa tarea de desentierro, los hombres fueron a botar el ataúd, imagen poco agradable, mientras que la exhumadora y sus acompañantes pasaron a otro sector del cementerio para repetir el proceso con los restos de los dos menores. De ser tan pequeños en el momento de la muerte, casi

no quedaba osamenta alguna, así que en este caso el trabajo fue realizado muy rápido. Los pocos restos que se encontraron fueron colocados en la misma urna de la bisabuela.

Terminado el ritual de exhumación en el cementerio y los huesos colocados en la urna, todos subieron a los carros y camiones y emprendieron el camino hacia donde tenía que desarollarse la siguiente parte de las celebraciones, es decir el "velorio de los restos". Usualmente, el segundo velorio tiene lugar en las tierras ancestrales del clan del difunto y el segundo entierro que lo sigue, en el cementerio u osario familiar de esta misma zona. En este caso el traslado no era largo, la casa se encontraba a una distancia de pocos kilómetros del cementerio.

Por supuesto, no todos habían ido al cementerio. Antes de la llegada de los veloriantes, todo había sido preparado con mucho esmero: varias decenas de sillas alquiladas, una enramada especialmente tejida en el fondo del patio, un toldo apoyado en postes pintados de color blanco, un pequeño altar, adornado con flores, donde en seguida fue colocada la urna. En el fondo, en una cortina colgada a propósito, uno de los parientes de la difunta colgó su retrato y su nombre escrito en un cartón.



Fig. 29. El lloro delante de la urna que contiene los restos de la difunta

Algunas de las parientes (mujeres) se sentaron en las sillas frente al altar, otras se acercaron a éste y, de pie, con las caras y todas las cabezas tapadas con pañuelos, se pusieron a llorar. De acuerdo con la costumbre, el "lloro" o llanto ritual, consiste en que primero se acercan a la urna los parientes más cercanos, los hombres también, luego los más alejados y afiliados y, al final, los amigos y demás visitantes. La mayoría de las mujeres, o quizás todas, vinieron a lamentarse ante el altar. Algunas lloraban sentadas, otras de pie, siempre con las caras tapadas. La intensidad y la duración del llanto variaba, pasando de tonos más altos a menos fuertes, de naturales a forzados.

Desenterradora – la mujer encargada de la exhumación, después del acto realizado en el cementerio

La mujer encargada de limpiar los huesos en el cementerio (desenterradora, exhumadora), después de haber realizado el acto, es bañada y, por supuesto, vestida de otra ropa. No puede hacerlo con sus propias manos, es ayudada allí por otras mujeres. Luego le ayudan a sentarse o acostarse en el chinchorro (hamaca), cerca, aunque no directamente al lado del altar con la urna. El chinchorro en el que permanecerá durante dos días y dos noches, debería ser muy pequeño, es decir corto y estrecho. La razón o una de las razones de ello es impedirle comodidad, impedir que se duerma (lo comentamos en el párrafo siguiente). Durante algunos días no puede tocar la comida, ni menos aún ponérsela en la boca, así que lo hacen las mujeres que la acompañan. Además, debe guardar ayuno durante una corta temporada y no puede comer carne durante una semana después del desentierro. Las mujeres que la atienden no deben ser sus parientes, ya que a las parientes les está prohibido tocarla. Ella misma no puede tocar a nadie, porque la persona caería enferma. Hasta el día siguiente no puede rascarse con sus propias uñas, sino usando un palito. No se puede tocar el pelo porque se le caería, no se puede tocar sus ojos porque quedaría ciega. Estas prohibiciones vienen del hecho de que se la considera contaminada por unos días.

> "(…) les contacts que les femmes chargées de préparer le second enterrement ont avec les restes mortuaires sont considérés comme lourds de conséquences (…) aussi pour tous ceux qui auront des relations, même indirectes, avec elles. En effet ces femmes sont censées transmettre cette maladie que les chamanes appellent *kapïlainsï jipú,* la « contagion par les os ». On dit qu'après ce travail, elles contaminent tout ce qu'elles touchent, êtres ou choses. Aussi, pour atténuer ce danger doivent–elles, pendant les quelques jours qui suivent leur intervention, prendre le moins possible de nourriture et ne la recevoir que des mains des autres. « Pour bien faire même, elles ne devraient absolument pas se servir de leurs mains... », affirment certains."[1] (Perrin 1971: 188)

Se puede suponer que estas prohibiciones, y probablemente también otras, eran más rigurosas en el pasado, cuando no existían los guantes de látex ni mascarillas.

A la desenterradora, mientras está acostada en el chinchorro, le está prohibido dormirse. Entonces alguien debe permanecer todo el tiempo a su lado, sobre todo

[1] (…) los contactos que las mujeres encargadas de preparar el segundo entierro tienen con los restos mortuarios son considerados como cargados de consecuencias (…) también para todos que tengan relaciones, que sean indirectas, con ellas. Efectivamente, esas mujeres son censadas de transmitir la enfermedad que los chamanes llaman *kapïlainsï jipú,* el «contagio por los huesos». Se dice que después de ese trabajo, ellas contaminan todo lo que tocan, personas o cosas. También, para atenuar ese peligro, durante unos días que siguen la intervención, deben tomar la menor cantidad de alimentos posible y recibirlos solamente de las manos de otras personas. «Para hacerlo todo bien, no deberían absolutamente servirse de las manos...», afirman algunos (trad. por la autora).

durante la noche cuando, literalmente, no la dejan sola ni un momento, despertándola a cada rato e impidiendo así que el alma del difunto se comunique con ella o la ataque lo cual podría causar su muerte. La mantienen despierta cantándole y contándole historias de familia, haciéndola reír, ofreciéndole cigarros para fumar, pasándole un trapito húmedo por la cara, empapado con chirrinche y algunas veces simplemente con agua.



Fig. 30. Urna con los restos en el altar. En el fondo, en el chinchorro, la desenterradora acompañada de varias mujeres. Más al fondo, la cocina donde se preparaban los platos

La mujer que limpió los huesos queda "sagrada para siempre", expresión que tiene dos sentidos: (1) se la va a respetar más que antes del ritual y (2) siempre podrá enfermar niños, especialmente los más pequeños. Para prevenirlo, tiene que soplar al niño con el chirrinchi para evitar cualquier mal que pueda causarle su presencia. Se dice también que quien haya tocado la sangre de un difunto (por ejemplo asesinado o muerto en un accidente), o sus huesos (durante el segundo velorio), no podría hasta el fin de su vida tocar niños, para no echarles el "mal de ojo". No obstante, si se tratara de una mujer joven, tal interdicción la afectaría mucho, porque la excluiría de la posibilidad de ser madre. En realidad no es así. Puede tener hijos, pero cuando el niño empieza a enfermarse, se hacen ritos de purificación. Es decir, se sopla o se asperja al niño con bebidas alcohólicas, considerando que así el efecto contaminante se anula. Y si al niño siempre le pasa algo, la mujer puede someterse a los rituales de purificación y así, ya puede volver a tocarlo. Si el problema de salud no es grave, puede estar en el mismo ambiente y no le pasa nada al niño (Paz Reverol C., comunicación personal). De todos modos, es preferible que en el primer tiempo después del contacto con los huesos, el contacto con los niños no sea demasiado cercano.

En cuanto al número de veces que puede una mujer efectuar el rito de limpieza de los huesos, no hay limitaciones. Si resulta necesario, puede volver a efectuarlo otra vez. (id.)

Otra costumbre wayuu relacionada con el velorio es aquella que los familiares del difunto (la autora no ha averiguado hasta qué grado de parentesco) no pueden comer la carne de los animales destinados para los visitantes; sin embargo, no tienen obligación de ayunar.



Fig. 31. Los reunidos - pensativos, formando cola para expresar su dolor frente a la urna y al retrato de la difunta



Fig. 32. El altar está bajo el techo, la izquierda. A la derecha algunos parientes y visitantes conversando

Cuando la autora, con sus acompañantes wayuu, llegó a la casa donde se celebraba el velorio, detrás de los árboles se veían dos novillos, tres o cuatro ovejos y dos chivos. Ya estaba prendido el fuego en la cocina montada afuera, donde las mujeres y las chicas jóvenes estaban preparando la comida era la hora de desayunar. Algunos hombres se ocuparon de sacrificar los animales destinados para el almuerzo y otros de descuartizarlos. Varias niñas y jóvenes estaban distribuyendo arepas rellenas (tipo de panecillos hechos con harina de maíz, fritos y luego horneados, típica base del desayuno venezolano) y café, más tarde también refrescos. El café se servía de manera continua, pareciera que cada quince minutos. Para el almuerzo se ofrecían grandes trozos de carne asada de los animales señalados, todo preparado allí mismo de manera exquisita, con arroz, yuca (mandioca) y plátanos. Durante todo el día iba y venía más gente, wayuu en su mayoría. Había entre ellos familiares y amigos, hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, maestros, pastores, obreros, comerciantes y otros. No había división entre hombres aparte y mujeres aparte, todos conversaban con todos.

Ya he mencionado las hamacas o chinchorros wayuu. Tejidos en telares especiales, a mano, enormes, de bellísimos colores y diseños. No hay dos iguales. Son tan grandes que una persona puede fácilmente acostarse "a lo ancho". Yo llevé conmigo mi propio chinchorro, muy pequeño, "turístico", que cabe en la palma de la mano. Cuando me puse a colgarlo, los indígenas formaron un círculo a mi alrededor esperando que lo colgara, porque no veían posible dormir en algo tan pequeño. Cuando ya estaba colgado, me exigieron que me acostara para ver si se trataba de una hamaca de verdad y si aguantaría el peso de una persona. Acepté, pero dije que me tenían que aplaudir. Y así fue. Todo ello al lado de la urna... Así que lo alegre se mezclaba con lo lúgubre, el llanto de las lloronas con las risas de los veloriantes y visitantes, el ayuno con el sabor de los platos

servidos a cada instante. Cuando oscureció y llegó la hora de cenar, sirvieron otra vez la misma, riquísima carne. Los hombres tomaban ron y chirrinche. Las conversaciones, cantos y risas sonaban hasta muy entrada la noche cuando por fin, rendidos, poco a poco todos se fueron, unos para sus casas, otros acostándose en chinchorros. Sólo quedaron despiertas la mujer que había limpiado los huesos de los difuntos, y sus acompañantes, tomando ron y chirrinche, contándose acontecimientos de todos los días, chistes, recordando a la difunta y a otros miembros de la familia, comentando viejas historias de su vida y otros tópicos.

A la mañana siguiente sacrificaron al otro novillo de los que todo el día anterior estaban amarrados a un árbol, esperando su turno, y otra vez fue servido un copioso desayuno acompañado de un sabroso café.



Fig. 33. Sacrificando novillo para el desayuno

Después del desayuno, y terminada la ceremonia, vino el tiempo de despedida. El cortejo fúnebre tenía que partir para el cementerio, que en el caso aquí descrito era el mismo donde había tenido lugar la exhumación. Usualmente, el segundo entierro tiene lugar en el cementerio del clan o de la familia, donde la urna es colocada en una bóveda o en el suelo, según el caso. Cuando, con el tiempo, las urnas y por ende los restos se vuelvan polvo, los muertos pasarán al anonimato y desaparecerán de verdad, también de la memoria humana.

Antes de que el cortejo partiera, se oyó una serie de disparos de revólver (ya el día anterior vi que algunos de los hombres cargaban armas en el cinturón), para dar la despedida definitiva a los difuntos que partían, y para espantar a los *yoluja* por si éstos quisieran llevarse a alguien más de la familia. Debido al apuro de las personas con quienes la autora regresaba a Maracaibo, no ha podido participar en ese última etapa del segundo entierro, pero conforme a las costumbres, también en el cementerio debería haber disparos en signo de bienvenida y como información de que se cumplió con todas las obligaciones relacionadas con el entierro y despedida definitiva.

Entre los dos días y una noche que duró el velorio, vinieron alrededor de cien personas. Terminadas todas las celebraciones, los visitantes partieron en sus carros y camiones, satisfechos de haber cumplido con un deber familiar y social.

Como hemos dicho, ya no se organizará ninguna reunión conmemorativa más dedicada a los espíritus de esos difuntos. Sin embargo, en el caso de los wauyuu no podemos hablar del fenómeno de la amnesia social – los seres queridos quedan en la memoria de sus familiares quienes cada cierto tiempo van a visitar sus cementerios y recordar a quienes les precedieron en el camino hacia la eternidad.





Fig. 34 y 35. Terminada la ceremonia, varios veloriante se dirigen nuevamente al cementerio, acompañando la urna (llevada en otro vehículo) que será colocada en un panteón familiar. Para otros ya es momento de despedida

Sería interesante mencionar que también en la prensa venezolana, sobre todo zuliana, aunque quizás más en los años pasados, aparecían relatos y fotos de las celebraciones del segundo velorio wayuu. A título de otro ejemplo, he aquí el recorte de un artículo publicado en 1974, en el entonces diario *Crítica* de Maracaibo:



NF. GENERAL

CRITICA
Maracaibo, Miércoles 9 de Enero de 1974

LA EXHUMACION DE CADAVERES DE PRINCESAS

UN VERDADERO RITUAL GUAJIRO

SINAMAICA, Ene 8.(Mario Silva).—Un ritual guajiro se llevó a cabo hoy con motivo de los restos de dos princesas guajiras, cuyos familiares fueron exhumados ano en el Cementerio El Redondo, de Maracaibo y el otro en el Cementerio de esta población, se llevó a efecto en un improvisado campamento levantado al lado del Cementerio de Sinamaica. Durante la ceremonia que duró dos días se consumieron 40 cajas de whisky, 10 pipas de 200 litros cada una de chicha y se sacrificaron 8 novillos, 20 corneros y 10 chivos.

Los restos de las princesas guajiras pertenecieron en vida a Tarcila Montiel de Iguarán y a Ligia Diecila Montiel de Iguarán, fallecida en el año 1968. La primera recibió sepultura en Sinamaica y la segunda en Maracaibo. Ambas son hijas de Nemecio Montiel mejor conocido como "El Pacificador" pertenecientes a la casta WAYANA que significa "Tigre".

Los restos de Ligia Diecila Montiel de Iguarán fueron traídos desde Maracaibo metidos en un pequeño cofre, en cambio, los de Tarcila Montiel de Iguarán estaban en el interior de un ataud de metal en la cual fue sepultada. Sobre este particular, Nemecio Montiel refirió al reportero que el cuerpo de su hija menor se encuentra intacto, es decir, que no ha sufrido ningún proceso de descomposición y de allí la orden de conservarlos en la misma urna. Por una tradición guajira, no se le permitió al reportero descargar la urna para tomar fotos.

"El Pacificador" cuenta con 67 años, ha procreado 46 hijos de los cuales tiene 38 vivos, algunos profesionales egresados de las Universidades del país, a pesar de no haber llegado a la civilización, dijo al referirse al velorio de los restos donde el aguardiente juega primer orden, que como guajiro que es no podía perder la tradición. "Es una tradición que tenemos que transmitir de generación en generación". Junto a "El Pacificador" se encontraba otro de sus numerosos hermanos, Roberto Montiel, conocido también como El Tierre Roberto, padre de 27 hijos y dice contar con 69 nietos, 150 bisnietos y 20 tataranietos.

Desde una semana antes comenzaron los preparativos para este velorio, por el permiso mantuvo que permitiera las dos exhumaciones. Este tipo de noticia en La Guajira, como cuando ocurren asesinatos o guerras entre dinastías, no pasa inadvertido pávora a pesar de que ningún pueblo de La Guajira cuenta con teléfonos y hay algunos tan apartados e incomunicados que se tardan hasta dos días para llegar a ellos, pero por todas las particularidades de trasmitir los mensajes con la velocidad del teletipo.

Familiares y los que no fueron invitados comenzaron a llegar a Sinamaica desde el pasado viernes por la tarde y permanecieron hasta el domingo hasta avanzadas horas de la noche. Para los invitados especiales, citó que vinieron desde Puerto Estrella, Puerto López, Maracaibo, Barranquilla y Bogotá, capital de Colombia. Entre los invitados especiales y llegados en La Guajira dijo que se encontraban Dos Romulo Iguarán, Severiano y Julio Iguarán, profesor Armando Amaril, Severina Uriana, el antropólogo Nestor Alvarez Fernández y muchos más.

Los restos de Tarcila Montiel y Ligia Diecila Montiel de Iguarán permanecían sobre dos mesas instaladas en el interior del velorio, donde dos indígenas hilaras de mujeres vestidas figurosamente de negro y algunas de "medio luto, iban cuales entre momento en y entonando nes dejaban se tiempo para llorar a sus muertas. En el interior del Cementerio era guardado por policías de la región, pues no se permitió que ingresara aguardiente. En el cementerio instalaron una carpa, donde lo primero que se observaba eran los chinchorros y la leña ardiendo; el licor corría, litros tras litros se consumían junto al platón repleto de caraquillos con sus fondos

La comida y el aguardiente abundó en el velorio guajiro realizado en Sinamaica.

En el extremo derecho aparece Nemecio Montiel, (El Pacificador), junto con un grupo de personas allí presentes en la Península de la Guajira.

Fig. 36. Un recorte de prensa - testimonio de las celebraciones wayuu

CRÍTICA
INF. GENERAL Maracaibo, Miércoles 9 de Enero de 1974

LA EXHUMACIÓN DE CADÁVERES DE PRINCESAS

UN VERDADERO RITUAL GUAJIRO

SINAMAICA, Ene 8. (Manolo Silva) — Un ritual guajiro [...] el velatorio de los restos de dos princesas guajiras, [...] se llevó a efecto en un [...] campamento [...] al lado del Cementerio de Sinamaica. Durante la ceremonia que duró dos días, **se consumieron 40 cajas de whisky, 10 pipas de 200 litros cada una de chirrinche y se sacrificaron 8 novillos, 20 carneros y 10 chivos**.
Los restos de las princesas guajiras pertenecieron en vida a Tarcila Montiel, **fallecida en el año 1951** a la edad de 15 años y Ligia Diecila Montiel de Iguarán, **fallecida en el año 1968**. [...] Ambas **son** hijas de Nemecio Montiel mejor conocido como "El Pacificador" pertenecientes a la casta URIANA que significa "Tigre".
Los restos de [...] Tarcila Montiel fueron exhumados en la misma urna de metal en la cual fue sepultada. Sobre este particular, Nemecio Montiel refirió al reportero que el cuerpo de su hija menor se encuentra intacto, es decir, que no ha sufrido el proceso normal de descomposición y de allí la orden de conservarlos en la misma urna. Por una tradición guajira, no se le permitió al reportero destapar la urna para tomar gráficas.

"El Pacificador" cuenta con 67 años, ha procreado 46 hijos de los cuales tiene 38 vivos, algunos profesionales egresados de las Universidades del país, a pesar de estar incorporado a la civilización, dijo al referirse al velorio de los restos donde el aguardiente juega primer orden que, como guajiro que es, no podía perder la tradición. "Es una **tradición que tenemos que trasmitir de generación en generación"**. Junto a "El Pacificador" se encontraba otro de sus numerosos hermanos, Roberto Montiel, comúnmente conocido como El Tuerto Roberto, padre de 27 hijos y dice contar con 89 nietos, 150 bisnietos y 20 tataranietos.

Desde una semana antes comenzaron los preparativos y gestiones para obtener el permiso sanitario que permitiera las dos exhumaciones. Este tipo de noticia en La Guajira, como cuando ocurren asesinatos o guerras entre diferentes tribus, corrió como pólvora a pesar de que ningún pueblo de La Guajira cuenta con teléfonos y hay algunos tan apartados e incomunicados que se tardan hasta dos días para llegar, pero el guajiro tiene la particularidad de trasmitir los mensajes con la velocidad del teletipo.

Familiares y los que no fueron invitados comenzaron a llegar a Sinamaica desde el pasado viernes por la tarde y permanecieron hasta el domingo hasta avanzadas horas de la noche. "El Pacificador", al referirse a los invitados especiales, citó que vinieron desde [...], Maracaibo, Barranquilla y Bogotá, [...].

[...] En el campamento instalado con precipitación, donde lo primero que se observaba eran los chinchorros y la leña ardiendo, el licor corría, litros tras litros se consumían junto al platón repleto de cigarrillos con sus fósforos.

El café caliente caía oportuno y parecía que actuaba como un desintoxicante porque detrás de la taza de café iba el "palo" de whisky o **chirrinche**.

Palabras en negrita resaltadas por la autora.

Fig. 37. El texto del recorte de la Fig. 36

Destacan las siguientes afirmaciones que nos permiten ver que en realidad no hay diferencia entre aquellas celebraciones y las del año 2008:

1. Durante la ceremonia abundaba el licor y la carne (nota: en los 1970 el poder adquisitivo de los venezolanos era mucho mayor).
2. El segundo velorio tuvo lugar a los **23** y **6 años** respectivamente desde el fallecimiento de las princesas.
3. Las difuntas siguen siendo tratadas como si permanecieran vivas: "Ambas **son** hijas de Nemecio Montiel".
4. "El Pacificador" **ha procreado 46 hijos de los cuales tiene 38 vivos**. Es decir "**tiene** 38 vivos" y **tiene** 8 fallecidos. A toda su prole se la considera de alguna manera presente.
5. El padre de ambas subraya que: "Es una **tradición que tenemos que trasmitir de generación en generación**".
6. Dada la importancia de protagonistas, al velorio llegaron **"familiares y los que no fueron invitados" –** lo cual significa que haber sido invitado no era una condición indispensable.
7. Aparece una observación parecida a la que hace la autora en su texto: "El **café caliente caía oportuno** y parecía que actuaba como un desintoxicante, porque detrás de la taza de café iba el «palo» de **whisky o chirrinche**".

Conclusión

Siempre es muy activa la participación de los wayuu en los ritos fúnebres, velorios y otras celebraciones relacionadas con el paso de la dimensión terrenal a la espiritual, a pesar de que algunos de los actos sean difíciles y penosos de realizar. Con el transcurso de los años varios de ellos han subido simplificaciones o modificaciones (por ejemplo, hemos notado que ya no se respeta tanto la interdicción de pronunciar el nombre del difunto), otros han ido cambiando a causa o gracias al progreso civilizatorio-técnico. No cabe duda que son eventos de suma importancia sociológica para el pueblo guajiro: no solamente ayudan a quienes ya partieran hacia el más allá, sino que también permiten reforzar la solidaridad y cooperación, limar las divergencias, llegar a acuerdos de gran importancia para las comunidades wayuu, mantener y sobre todo renovar sistemáticamente los lazos familiares y sociales a través de las visitas, reuniones y trabajos comunes. Participan allí los representantes de todos los estratos sociales: pobres y ricos, los que llegan en un carro de lujo y los que se desplazan parados en la caja del camión, los que vienen montados en una mula o caminando. Hay entre ellos campesinos y pastores, maestros y médicos, obreros y comerciantes, vendedores ambulantes y profesionales de diferentes especialidades. Un día, todos ellos también cruzarán el umbral del más allá, para después de una determinada serie de rituales celebrados a su favor por quienes se hubieren quedado todavía en la dimensión terrenal, pasar al anonimato de la Vía Láctea.

Literatura

Captain, D.M., Captain, L.B. (2005). *Diccionario Básico ilustrado wayuunaiki–español, español–wayuunaiki*. Bogotá: Editorial Fundación para el Desarrollo de los Pueblos Marginados.

González Rosales, N. (1979). El origen de los guajiros se remonta a la prehistoria. *Diario Panorama*, 12 octubre.

Mackenzie Useche, P. José Agustín (1974). *Así es la Guajira*. Valledupar (editor desconocido).

Matos Romero, M. (1971). *La Guajira. Su importancia*. Caracas: Empresa El Cojo.

Morán Atpüshana, M. (2012). *Encuentro Atpushana en Guarero*, www.lenin-alfonzo.blogspot.com/2012/09/waleerru-sumain-yolujaa-guarero-tierra.html [fecha de acceso: 30.06.2017].

Paz Reverol, C., Vílchez Faría, J. (2004). Los velorios wayuu: alianza y parentesco. En: *Aportes del Zulia a la genealogía nacional*. Maracaibo: Acervo histórico del Estado Zulia.

Perrin, M. (1976). *Le chemin des Indiens morts*. Paris: Ed. Payot.

Perrin, M. (1979). *El camino de los indios muertos. Mitos y símbolos guajiros*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Perrin, M. (1979). *Sükuaitpa Wayuu. Los guajiros: La palabra y el vivir*. Caracas: Fundación La Salle.

Perrin, M. (1995). *Los practicantes del sueño. El chamanismo wayuu*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Urdaneta, R., González, A. (1977). Sepultado último Cacique guajiro. *Diario Panorama*, 12 mayo.

Silva, M. (1974). Un verdadero ritual guajiro. *Diario Crítica*, 9 enero.

Sümain Yolüjaa, W. (2012). *Guarero, tierra de espíritus*, www.lenin-alfonzo.blogspot.com/2012/09/waleerru-sumain-yolujaa-guarero-tierra.html [fecha de acceso: 30.06.2017].

SUMMARY

From dream to eternity. Funeral rites in the Venezuelan Guajira

The article presents funerary rituals of the Guajiro (Wayuu) indigenous people from northwest Venezuela. According to their belief system, the passage from the earthly life to the eternal life is divided into several stages, each accompanied by a number of rituals of high importance for the social life of the Wayuu. The most commonly known are two "wakes", and in particular the second one, where the crucial element is exhumation of the remains of the deceased. In this ritual the role of the female figure is very important. Dreams play a decisive part in the completion of such rituals.

Keywords: Guajiro, Wayuu, funerary rituals, wake ceremony, Wayuu woman, dreams.

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2017, 3: 191–210

Paweł Chyc
Uniwersytet Adama Mickiewicza

Język i małżeństwo. Różnice kulturowe pośród Indian Wari' i Moré z perspektywy antropologii historycznej

Wprowadzenie[1]

Antropolodzy badający kultury tubylczych ludów Amazonii i Papui Nowej Gwinei współpracują czasami z ludźmi, których przodkowie w XIX i XX w. (czyli stosunkowo niedawno) przez kilka pokoleń żyli bez kontaktu z kulturą odmienną od ich własnej. Taka izolacja, możliwa ze względu na warunki historyczne i geograficzne, w najlepszym wypadku kończy się ostatecznym ustanowieniem pokojowych i trwałych relacji z izolowaną populacją. W literaturze przedmiotu proces ten jest nazywany pacyfikacją[2]. Od czasów kolonialnych tak rozumiane „spotkania kultur" miały miejsce w różnych częściach świata, jednak wspomniane regiony charakteryzują się tym, że wydarzenia te przebiegały tam całkiem niedawno (w XX w.). Zatem badacze tych obszarów dysponują niepowtarzalną okazją udokumentowania wciąż żywych wspomnień na temat takich

[1] Tekst powstał na podstawie materiałów etnograficznych, zebranych w trakcie realizacji grantu finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki – „Tradycja z tubylczego punktu widzenia. Współczesność a przeszłość w dyskursie i praktykach Indian Moré z Amazonii boliwijskiej" (2015/17/N/HS3/00078).

[2] Taką pacyfikację należy rozumieć jako ustanawianie pokojowych relacji społecznych bez użycia przemocy, przyciągając izolowaną ludność oferowanymi przedmiotami pochodzenia przemysłowego. Proces ten prowadzi do centralizacji osadnictwa i przejęcia administracyjnej opieki przez państwo nad izolowaną wcześniej populacją ludzką.

spotkań[3]. Wydarzenia te mają specyficzny przebieg, jednak oprócz elementów je różniących można w nich odnaleźć pewne prawidłowości i schematy.

W tym tekście syntetycznie porównam przypadki takich XX-wiecznych pacyfikacji amazońskich Indian Wari' i Moré. Celem tej analizy jest wykazanie zasadniczych różnic kulturowych, jakie dziś odnajdujemy między tymi niegdyś spokrewnionymi kulturowo i językowo ludami. Wskażę na specyficzne wydarzenia, które mogły mieć wpływ na pojawienie się i utrwalenie tych różnic.

Przegląd literatury i zaplecze teoretyczne

Ostatnie dekady przyniosły imponujący wzrost liczby prac antropologicznych analizujących proces kolonizacji pozaeuropejskich i rekonstruujących te wydarzenia z tubylczego punktu widzenia. Stało się to możliwe dzięki wzmożonym studiom archiwalnym i wypracowaniu nowych narzędzi analitycznych na gruncie historii, a także samej antropologii. Wzmiankuję tutaj o dorobku dwóch badaczy – ich strategia badawcza stanowi główną oś teoretyczną, którą inspiruję się w niniejszym tekście. Chodzi o dzieło francuskiego historyka i antropologa Natana Wachtela (1977 [1971]) oraz prace amerykańskiego antropologa Marshalla Sahlinsa (1981 i późniejsze 1985 [2006], 1995 [2007]). Wachtel jako jeden z pierwszych podjął się analizy podboju Nowego Świata, przyjmując za motyw przewodni punkt widzenia samych Indian[4]. Sahlins natomiast wykorzystał tę strategię do analizy pierwszych kolonialnych spotkań Hawajczyków z Białymi i wypracował bardziej ogólny model teoretyczny, uwzględniający związki historii i antropologii. To, co łączy obu tych badaczy, to procedura badawcza, którą najprościej można zsyntetyzować w postaci trzech punktów.

Po pierwsze, analizują oni zastane źródła historyczne, przyjmując antropologiczną perspektywę i starają się zrekonstruować tubylczy punkt widzenia wydarzeń. Tym samym oddają głos tym, których źródła historyczne (pisane z perspektywy zwycięzców) uznają za pokonanych. Po drugie, obaj badacze w celu zrekonstruowania tubylczego punktu widzenia posiłkują się strukturalizmem. Są przy tym świadomi jego ograniczeń i starają się w twórczy sposób te ograniczenia przekraczać. Obaj pokazują, w jaki sposób struktury długiego trwania ulęgają transformacjom pod wpływem konkretnych wydarzeń (spotkań kultur). Zgodnie ze strukturalistyczną strategią, rekonstruując tubylczy punkt widzenia, skupiają się głównie na analizie tubylczej mitologii[5]. Po trzecie, zwracają dużą

[3] Jest to o tyle istotne, że przedstawiciele tych kultur nie dysponują pisemnymi źródłami własnej historii.

[4] W rzeczywistości pierwszym znanym mi badaczem, który przyjął taką strategię, był meksykański filozof i historyk Miguel León-Portilla (1959). Jednak Wachtel pierwszy zastosował strategię badawczą, która jest dla mnie zapleczem teoretycznym niniejszego tekstu. Szczegółową charakterystykę podejścia badawczego Wachtela polski czytelnik znajdzie w tekście Tomasza Falkowskiego (2010).

[5] Skupianie się na mitologii nie jest jedynym narzędziem omawianej strategii badawczej. Kilka lat później brazylijscy antropolodzy Manuela Carneiro da Cunha i Eduardo Viveiros de Castro

uwagę na specyficzne konteksty, w których wydarzenia miały miejsce, i analizują te wydarzenia, nieustannie odnosząc je do rekonstruowanego światopoglądu tubylców.

Na zarysowanej tutaj strategii badawczej opiera się również praca brazylijskiej antropolog Aparecidy Vilaça (2010, 2016) na temat procesu pacyfikacji pośród Indian Wari'. Zarówno te, jak i inne prace badaczy będą dla mnie głównym źródłem materiałów porównawczych dotyczących pacyfikacji Wari' i Moré. Ludy te scharakteryzuję w dalszej części tekstu. W tym miejscu chciałbym uwypuklić pewien oryginalny aspekt podejścia Vilaça.

Ponieważ w przeciwieństwie do przypadków opisywanych przez Wachtela i Sahlinsa pacyfikacja Indian Wari' nastąpiła relatywnie niedawno (druga połowa XX w.), Vilaça miała możliwość wzbogacenia swojej strategii badawczej o dodatkowy poziom, niedostępny wcześniej wspomnianym badaczom. Jej praca zawiera analizy struktur długiego trwania w mitologii oraz życiu ceremonialnym Wari' i opiera się na bezpośrednich relacjach uczestników wydarzeń. Stwarza to możliwość znacznie dogłębniejszego przeanalizowania tego, jak specyfika konkretnych wydarzeń wpływa na transformacje kultury.

Na gruncie antropologii wciąż niewiele jest prac w całości poświęconych zagadnieniu pacyfikacji ludów tubylczych z uwzględnieniem wspomnień i bezpośrednich relacji samych pacyfikowanych. Innymi słowy, takich, które zawierałyby wystarczająco „gęsty opis" wydarzenia, by ukazać jego specyfikę. Ze względów historyczno-geograficznych uprzywilejowanymi obszarami do tego typu analiz są wspomniane Amazonia i Papua Nowa Gwinea. Pozycje, które chciałbym szczególnie zasygnalizować, jako cenne w tej materii, to: Schieffelin i Crittenden (1991) na temat pacyfikacji ludów znad rzek Stricland i Purari w Papui Nowej Gwinei oraz Albert i Ramos (2002) o pierwszych kontaktach między Białymi i Indianami z północnej Amazonii. Obie prace szczegółowo pokazują elastyczność tubylczego światopoglądu i jego zdolność do włączania obcych pojęć do dotychczasowych schematów myślowych. Ponadto Schieffelin i Crittenden (1991: 285–287) zwracają szczególną uwagę na to, że specyficzne okoliczności spotkania kultur i jego przebieg silnie wpływają na charakter i skalę transformacji, jakim podlega kultura w reakcji na to wydarzenie. W niniejszym tekście skupiam się na okolicznościach i przebiegu pacyfikacji Indian z dorzecza Guaporé-Mamoré w Amazonii, jako zaplecze intelektualne traktując dorobek wspomnianych badaczy.

Indianie Wari' i Moré

Ludy Wari' i Moré należą do rodziny językowej chapacura, która dawniej stanowiła stosunkowo liczebną grupę dwunastu odrębnych języków możliwych do

(1985) pokazali, że można również rekonstruować tubylczy punkt widzenia, skupiając się na analizie praktyk kulturowych. Oni akurat analizowali kanibalizm XVI-wiecznych Tupinamba.

zidentyfikowania historycznie[6]. Współcześnie żyją użytkownicy jedynie trzech z nich: boliwijscy Indianie Moré oraz brazylijscy Oro Win i Wari'[7]. Należy zaznaczyć, że jedynie Wari' wciąż mówią w swoim rdzennym języku. Języki moré i oro win są uznawane za silnie zagrożone wyginięciem (Angenot 2002; Birchall, Dunn, Greenhill 2016). Indianie Wari' są najlepiej poznanym ludem z rodziny językowej chapacura pod względem etnograficznym i historycznym (Mason 1977; Meireles 1989; Von Graeve 1989; Conklin 2001; Vilaça 2010, 2016). Z tego względu prace im poświęcone stanowią dobry materiał porównawczy dla moich badań dotyczących Moré.

Indianie Moré zamieszkują dziś dwie osady (Monte Azul i Vuelta Grande) w boliwijskim departamencie Beni. Liczba mieszkańców tych osad wynosi 199 osób (Chyc 2016; por. Crevels 2008: 152)[8]. Szacuje się, że w latach 90. XX w. dodatkowo blisko 30 Indian Moré mieszkało w Brazylii, głównie w Guajará-Mirim i Porto Velho (Angenot de Lima 2002; Crevels 2008: 152). Nie dysponuję jeszcze pełnymi danymi dotyczącymi liczby Moré, którzy współcześnie zamieszkują tereny po stronie brazylijskiej. Przed pacyfikacją (w 1933 r.) liczebność Indian Moré mogła oscylować w granicach 500–1000 osób (por. Snethlage 2016: 311). W wyniku chorób, które zdziesiątkowały ten lud w latach 1933–1938, ich liczebność w 1939 r. wynosiła ok. 80 osób (Leigue 1975: 186). W roku 2008, 2014, 2016 i 2017 prowadziłem etnograficzne badania terenowe pośród Moré, w ostatnich latach skoncentrowane na rekonstrukcji historii tego ludu[9].

Indianie Wari' zamieszkują współcześnie osiem osad (siedem administrowanych przez Fundação Nacional do Índio – FUNAI, i jedną o nazwie Sagarana znajdującą się pod kuratelą diecezji katolickiej z Guajará-Mirim), stanowią populację liczącą 3956 osób (Siasi/Sesai 2014). Główne badaczki tego ludu szacują, że przed pacyfikacją (w 1955 r.) liczebność populacji Indian Wari' spadła do ok. 1000 osób (Conklin 2001: 56; Vilaça 2010: 338, przyp. 9). W wyniku chorób, które zdziesiątkowały ten lud podczas pacyfikacji, przeżyło ok. 400 osób (Conklin 2001: 56).

Pomimo wielu podobieństw, dotyczących m.in. osadnictwa, samowystarczalności ekonomicznej, ingerencji w gospodarkę państwową i system oświaty, widocznych w procesie modernizacji współczesnych Wari' i Moré (Vilaça 2010: 301–304, 2016: 251–255; Chyc 2013, 2015), uderzające są pewne odrębności,

[6] Z lingwistycznego punktu widzenia wciąż nie jest jasne, czy wszystkie były odrębnymi językami. Dlatego precyzyjniejsze jest zastosowanie tutaj angielskiego terminu „doculects" (zamiast „język"), zaproponowanego niedawno przez lingwistów Cysouw i Good (2013). Por. Birchall, Dunn, Greenhill (2016: 256, przyp. 2).

[7] W ostatnich latach badania etnograficzne pośród Indian Oro Win prowadził amerykański antropolog i lingwista Joshua Birchall (2010).

[8] Według spisu ludności przeprowadzonego w Boliwii w 1994 r. z nazwą Moré utożsamiało się 108 osób (Astete, Murillo 1998).

[9] Od 2016 r. badania były finansowane w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki –„Tradycja z tubylczego punktu widzenia. Współczesność a przeszłość w dyskursie i praktykach Indian Moré z Amazonii boliwijskiej" (2015/17/N/HS3/00078); we wcześniejszych latach – ze środków własnych przy dofinansowaniu w postaci pokrycia kosztów przelotu do Boliwii przez Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej oraz Wydział Historyczny UAM.

które analizuję w tym tekście. Koncentruję się na dwóch kluczowych różnicach: tubylczym języku i preferencjach małżeńskich.

Język

Indianie Wari' są jedynym ludem chapacura, którego rodzimy język nie jest zagrożony wyginięciem. Współcześnie ok. 3 tys. ludzi komunikuje się w wari'[10]. Dzieci uczą się go od najmłodszych lat w większości osad Indian Wari'. Jedynie w Sagarana codzienna komunikacja przebiega w języku portugalskim[11], a wari' jest nauczany w szkole[12]. W przypadku Indian Moré liczebność użytkowników tego języka zdolnych do komunikowania się w nim (w różnym stopniu zaawansowania) jest o wiele mniejsza. Pod koniec XX w. lingwistka Geralda Angenot de Lima przeprowadziła badania lingwistyczne, z których wynika, że liczba ta nie przekraczała 21 aktywnych użytkowników moré. Były to osoby, dla których moré był językiem pierwszego kontaktu, ale nauczyli się oni porozumiewać również w języku hiszpańskim. Sześćdziesiąt pięć osób zostało zaklasyfikowanych przez badaczkę jako użytkownicy bierni języka moré. Były to osoby porozumiewające się w języku hiszpańsku, który dla większości był językiem pierwszego kontaktu, ale rozumiały moré i w różnym stopniu potrafiły się porozumiewać w tym języku (Angenot de Lima 2002: 37). W przeciwieństwie do studiów nad językiem wari' badania lingwistyczne na temat moré są wciąż w fazie początkowej (Müller 1995; Ferrarezi 1997; Duran 2000; Angenot de Lima 2002; Birchall, Dunn, Greenhill 2016), a sam język nie jest jeszcze efektywnie nauczany w szkołach w Monte Azul i Vuelta Grande.

Z moich badań przeprowadzonych pośród Indian Moré wynika, że współcześnie liczba osób komunikujących się w języku moré lub w różnym stopniu go rozumiejących zmniejszyła się w osadzie Monte Azul do 21[13]. W tym tylko 3 osoby z tej grupy poznały język moré jako pierwszy. Tylko 2 osoby do dziś żyjące, urodzone w pierwszych latach po 1937 r., równolegle nauczyły się języka moré i hiszpańskiego. W pierwszej dekadzie po pacyfikacji wszyscy jako pierwszego języka uczyli się hiszpańskiego i tylko wyjątkowo mieli kontakt z moré, tzn. w sytuacji, gdy rodzice mówili w tym języku[14]. Oprócz wskazania danych

[10] Znajomość języka portugalskiego jest znacznie mniejsza niż rdzennego języka wari' we wszystkich osadach z wyjątkiem osady Sagarana, będącej pod kuratelą administracji katolickiej (Conklin 2001: 61).

[11] Von Graeve (1989: 88, 129) podkreśla, że szczególnie w pierwszych dekadach po pacyfikacji znajomość języka portugalskiego była wysoko ceniona pośród Indian Wari' i pozwalała uzyskać wyższy status społeczny dzięki możliwości pośredniczenia w relacjach z Białymi.

[12] Informacja osobista (Birchall 2017).

[13] Dane te należy traktować jako wstępne. Współrealizuję obecnie pogłębione badania lingwistyczne w ramach projektu „Salvaguarda do Patrimônio Linguístico e Cultural dos Povos Indígenas Transfronteiriços e de Recente Contato na Região Amazônica" 914BRZ4019 – UNESCO/FUNAI – subprojeto Moré-Cojubim.

[14] Znam również dwa przypadki, kiedy to dziadkowie (odpowiednio babka i w drugim przypadku dziadek) uczyli swoje wnuki języka moré.

ilościowych przedstawię również wnioski płynące z pewnej obserwacji etnograficznej, dotyczącej obecnego stosunku Indian Moré do ich własnego języka.

Generalnie język moré jest nieobecny w codziennej komunikacji w Monte Azul. W rzeczywistości początkowo jedyne spontaniczne rozmowy (w mojej obecności) w języku moré pojawiały się w trakcie okolicznościowych spotkań, gdy wszyscy byliśmy pod wpływem alkoholu[15]. Warto zauważyć, że stosunek Indian do mówienia o rdzennym języku się zmieniał. Przykładowo w 2008 r. na moje bezpośrednie pytanie o stopień znajomości moré wszyscy moi rozmówcy (z wyjątkiem dwóch osób w średnim wieku, z którymi spędzałem najwięcej czasu) twierdzili, że nie znają tego języka (*no sabemos hablar*). Po miesiącu mojego pobytu niektóre osoby uprzejmie kierowały mnie do najstarszych Indian w wiosce, twierdząc, że tylko oni znają „język" (w dyskursie Indian Moré – *dialecto*, rzadziej *idioma*). Jednak te same osoby, kiedy były pod wpływem alkoholu, rozmawiały lub wypowiadały sentencje w moré albo spontanicznie, albo być może jedynie w wyniku mojej obecności (bez poruszania przeze mnie tematu języka), wiedząc, że wykazywałem zainteresowanie tą kwestią. W rezultacie zacząłem podejrzewać, że znajomość rdzennego języka jest bardziej powszechna, niż początkowo sądziłem.

Szczególnie po utworzeniu w 2014 r. Instytutu Języka i Kultury Moré (Instituto de Lengua y Cultura Moré)[16] mieszkańcy Monte Azul znacznie częściej zwierzali mi się, że znają słowa w moré, a nawet twierdzili, że znają ten język (*sabemos hablar*). Te deklaracje mogły się pojawić również z tego powodu, że z wieloma z moich rozmówców znałem się już od dłuższego czasu. Jednak, np. w 2016 r., miałem okazję uczestniczyć w krótkim badaniu ankietowym (*survey research*) boliwijskich lingwistów w Monte Azul. Kwestionariusze dotyczyły znajomości języka rdzennego. Ku mojemu zaskoczeniu wiele osób – w tym kobiety i dzieci, które najczęściej w rozmowach ze mną zaprzeczały znajomości moré – twierdziło teraz, że zna ten język. W rzeczywistości podejrzewałem, że niektóre z nich znają dosłownie kilka słów w moré. Czasami lingwiści okazywali się na tyle pragmatyczni, że prosili o wypowiedzenie (lub napisanie) kilku sentencji w moré, wówczas prawda wychodziła na jaw[17].

[15] Uroczystości organizowane w dni świąteczne, np. Dzień Niepodległości – 6 sierpnia, czy Dzień Matki – 27 maja, często połączone z rozgrywkami piłki nożnej między Monte Azul i Vuelta Grande oraz spożywaniem alkoholu przemysłowego, rzadziej domowego wyrobu.

[16] Jednostki zakładane przez powołany na mocy dekretu nr 1313 z 2012 r. Instituto Plurinacional de Estudio de Lenguas y Culturas podległy boliwijskiemu Ministerstwu Edukacji. Takie Instytuty z założenia powstają pośród wszystkich 36 ludów indiańskich w Boliwii oraz przedstawicieli społeczności afroboliwijskiej. Więcej zob.: www.ipelc.gob.bo/ [dostęp: 12.03.2017].

[17] Oczywiście nie chodzi tutaj o to, jaka prawda wychodziła na jaw. Dla mnie ta sytuacja jest interesująca, ponieważ pozwala postawić etnograficzny problem dotyczący kwestii tego, jak Moré rozumieją, co oznacza znać język (*conocimiento*) lub na czym polega jego uczenie się (*aprendizaje*). Należy dodać, że wpływ na odpowiedzi udzielane podczas tych badań lingwistycznych mógł mieć również fakt, że lingwiści zaangażowani w te badania pracowali dla boliwijskiego rządu i sami o tym informowali.

W rezultacie, porównując ze sobą aktualną sytuację językową Indian Wari' i Moré, widzimy zasadniczą różnicę w podejściu do rdzennego języka oraz w praktycznej umiejętności komunikowania się w nim.

Preferencje małżeńskie

W przypadku Indian Wari' zdecydowanie dominującą tendencją jest zawieranie małżeństw w obrębie własnej grupy etnicznej, w uproszczeniu – zdefiniowanej według kryterium językowego[18]. Badacze podkreślają jednak, że nie mamy tutaj do czynienia z typową zasadą endogamii, gdyż zdarzały się małżeństwa najpierw pomiędzy grupami lokalnymi w ramach własnej grupy etnicznej, a później z Indianami z innych grup etnicznych (Von Graeve 1989: 67; Conklin 2001: 28; Vilaça 2010: 43, 45; 2016: 58)[19]. Niemniej historycznie najstarszą formą były małżeństwa wewnątrz grup lokalnych (Von Graeve 1989: 62; Conklin 2001: 19; Vilaça 2010: 45). Chociaż małżeństwa z Indianami z innych grup etnicznych (Oro Win, Canoé, Karipuna, Makurap, Arua) z upływem czasu stawały się coraz częstsze, to jednak, zdaniem Vilaça (2010: 240, 309, 337 przyp. 5, 339 przyp. 2), Indianie ci podlegali procesowi „wari'-zacji". Oznacza to, że zamieszkiwali oni osady Wari', uczyli się ich języka i spożywali z Wari' posiłki. Wszystkie te elementy wpływają na ogólną konstatację brazylijskiej antropolog, że z punktu widzenia samych Wari' z upływem czasu ludzie ci byli postrzegani jako należący do tej samej grupy etnicznej, więc małżeństwo z nimi było małżeństwem w obrębie własnej grupy (Vilaça 2016: 139, 301, 304). Zarówno w przeszłości, jak i współcześnie nieliczne małżeństwa Indian Wari' z Białymi były i są oceniane negatywnie[20] (Vilaça 2010: 50, 299; 2016: 139). Bernard Von Graeve (1989: 67) wspomina, że dawniej były krytykowane również małżeństwa z Indianami z innych grup etnicznych.

W przypadku Indian Moré tendencję do zawiązywania małżeństw wewnątrz własnej grupy lokalnej zaobserwowano już w trakcie pierwszych bezpośrednich kontaktów z tym ludem. Niemiecki etnograf Emil Heinrich Snethlage, który nawiązał z Moré pokojowy kontakt w latach 1933–1934, wspomina w swoim dzienniku terenowym, że Indianie są podzieleni co najmniej na dwie grupy lokalne, zdefiniowane według niego na podstawie więzi pokrewieństwa i wspólnego zamieszkiwania (w nomenklaturze Snethlage: *Moré* i *Itoreauhip*)[21]. Zdaniem niemieckiego badacza były one ze sobą skonfliktowane. Obie komunikowały się

[18] Ponieważ Wari' byli grupą monolingwistyczną, umiejętność komunikacji w wari' była jednocześnie kryterium identyfikacji.

[19] Von Graeve (1989: 83, 87) opisuje, jak w wyniku epidemii, które nastąpiły podczas procesu pacyfikacji, małżeństwa między grupami stały się powszechne nie tylko ze względu na centralizację osadnictwa, lecz przede wszystkim ze względu na zdziesiątkowanie populacji wielu grup lokalnych i niemożliwość utrzymania preferencji dla małżeństwa wewnątrz grupy.

[20] Słowo „Biały", w języku Wari' – *wijam*, oznacza tutaj każdego nie-Indianina (Vilaça 2010: 304). Zatem również *caboclos*.

[21] W rzeczywistości w miarę prowadzenia badań sam zaczął stosować nomenklaturę sugerująca podział na więcej grup lokalnych, np. grupa *Tomtau*, grupa *Iwo* etc. (Snethlage 2016: 854).

w języku moré, ale najprawdopodobniej rywalizowały między sobą o kobiety. Założenie to opierał na własnej obserwacji etnograficznej – podczas wizyt w chatach Indian usiłował spotkać kobiety Moré, ale początkowo były one przed nim ukrywane (Snethlage 1937: 36; 2016: 211–212, 214–215, 222–223).

Boliwijski pedagog Luis Leigue Castedo natomiast podkreśla, że w momencie nawiązania kontaktu z Moré żyli oni rozproszeni w zidentyfikowanych przez niego trzech grupach lokalnych (w nomenklaturze Leigue Castedo: *Azul*, *Corte* i *Castañal*). Zdaniem Boliwijczyka głównym powodem tego podziału była mała liczba kobiet i związana z tym konieczność odseparowania własnej żony od niespokrewnionych mężczyzn w obawie przed jej utratą (Leigue Castedo 1975: 37). To, co wyróżniało Indian Moré na tle Indian Wari' i jest istotne w toku dalszej analizy, to fakt, że pośród Moré przed 1938 r. wychowywali się również ludzie o fizjonomii rasy białej (jaśniejsza skóra i jaśniejszy kolor oczu). Najbardziej spektakularną ilustracją tego zagadnienia jest historia Pam Toka i jego dzieci, którą relacjonuje Leigue Castedo w książce *El Itenez Salvaje*. Jak twierdzi autor, pewnego razu Indianin Moré o imieniu Anom razem z innymi Indianami, zaatakował barkę na rzece Mamoré, na wysokości obecnej wioski Santa Rosa de Vigo. Napastnikom wydawało się, że wszystkich zabili, ale plądrując łódź, zorientowali się, że przy życiu pozostał kilkuletni chłopiec. Anom zabrał go ze sobą, ponieważ brakowało mu synów[22]. Nazwał chłopca Pam Toka, który zasłynął później ze swojej waleczności, ale również nietypowego wyglądu – był wysoki, miał białą skórę i jasne zielonkawo-niebieskie oczy (*ojos zarcos*). Prawdopodobnie zginął od kuli, co sugeruje, że brał udział również w późniejszych atakach na barki. Miał syna – Sapaje Ikit, który także wyróżniał się jaśniejszą skórą i jasnymi oczyma, miał czworo dzieci. Najciekawsze w tej historii jest dla mnie to, że córka Sapaje Ikit, którą Leigue Castedo zobaczył pierwszy raz w 1938 r., miała wówczas według jego oceny ok. 90 lat. Tak jak ojciec, miała jaśniejszą karnację i jasne, zielonkawe oczy. Zdaniem Leigue Castedo (1975: 79–80) była również jedyną osobą w podeszłym wieku, która dożyła momentu pacyfikacji w 1938 r. Analiza dat w tej historii uświadamia nam, że zjawisko porywania obcych dzieci musiało trwać na długo przed nawiązaniem pokojowych relacji z Indianami Moré[23].

Jak zobaczymy w części artykułu poświęconej pacyfikacji, małżeństwa Indian Moré z przedstawicielami innych grup indiańskich i nie-Indianami nastąpiły już w pierwszych latach pacyfikacji. Współcześnie procent tzw. mieszanych małżeństw jest bardzo duży. Z moich wstępnych analiz wynika, że obecnie na 36 rodzin zamieszkujących Monte Azul i Vuelta Grande, aż 22 składają się z mieszanych małżeństw[24]. Co oznacza, że jeden z małżonków w takim domu pochodzi

[22] Zarówno Leigue Castedo, jak i Snethlage podkreślają, że pośród Moré przed pacyfikacją bardzo powszechna była kontrola urodzeń poprzez uśmiercanie drugiego dziecka, w szczególności, jeśli było płci żeńskiej (Snethlage 1937, 2016; Leigue Castedo 1975).

[23] Przyjmijmy, że Pam Toka miał 5 lat, kiedy został porwany, i 15–20 lat, kiedy począł swojego syna Sapaje Ikit. Przyjmijmy ten sam przedział wieku dla poczęcia córki Sapaje Ikit. Jeśli w 1938 r. Leigue Castedo ocenił jej wiek na 90 lat, to przyjmijmy, że miała 80 lat. Wówczas napad, o którym mowa, mógł mieć miejsce ok. 1833 r. (przy wariancie 5–15–15)!

[24] Na potrzeby tych statystyk definiuję tutaj rodzinę jako zamieszkującą odrębny dom.

z innej grupy etnicznej lub jego rodzice nie identyfikowali się jako Indianie[25]. Dokładne dane wskazują: 8 małżeństw z Indianami Movima, 6 z Indianami Itonama, 1 małżeństwo z Indianką Cayubaba, 1 z Indianinem MojeñoTrinitario, 1 z Indianką Cavineña, 1 z Indianką Chácobo i 6 małżeństw z nie-Indianami. Wszystkie wymienione małżeństwa aktualnie mieszkają w Monte Azul i Vuelta Grande.

Proponuję, abyśmy przyjrzeli się teraz ważnemu wydarzeniu w historii Indian Wari' i Moré, jakim niewątpliwie było nawiązanie z nimi trwałych i pokojowych relacji, czyli tzw. procesowi pacyfikacji. Przebiegał on inaczej w obu przypadkach, i to właśnie różnice w tym procesie pomagają nam zrozumieć współczesne różnice kulturowe pośród tych dwóch ludów indiańskich z rodziny językowej chapacura.

Pacyfikacja Indian Wari'

Pacyfikacja Indian Wari' rozpoczęła się w 1956 r. i trwała do 1962 r., kiedy to ostatnie grupy lokalne nawiązały trwałe i pokojowe relacje ze społeczeństwem brazylijskim[26]. Proces ten został zainicjowany przez zespół składający się z przedstawicieli jednostki rządowej do spraw ochrony Indian, tzw. *Serviço de Proteção aos Índios* (SPI), oraz kilku misjonarzy z *New Tribe Mission* (NTM), a w późniejszym etapie również przez lokalnych przedstawicieli rządu brazylijskiego i misjonarzy Kościoła katolickiego (zob.: Von Graeve 1989: 51; Conklin 2001: 47; Vilaça 2010: 209–223, 229–249, 255–295; 2016: 88–90). Szczególnie na początku pacyfikacji misjonarze NTM mieli zapewniać SPI wsparcie lingwistyczne. Przed 1957 r. przedstawiciele NTM odwiedzili boliwijskich Indian Moré żyjących razem z Leigue Castedo w Núcleo Indígenal Moré w celu przeprowadzenia wstępnych badań lingwistycznych nad ich językiem. Dzięki temu zgromadzili podstawowe słownictwo języka z rodziny chapacura, które miało ułatwić im komunikację z Wari' (Vilaça 2010: 199–200, 224; 2016: 87). Warto podkreślić, że przed pacyfikacją Wari' nie mieli żadnych pokojowych relacji z sąsiednimi ludami i nie komunikowali się w innym języku niż ich własny, zatem byli monolingwistyczni (Vilaça 2016: 57). Ten fakt stanowił ogromne wyzwanie dla misjonarzy, którzy nie znali wari' i musieli się go nauczyć od podstaw[27] (Vilaça 2016: 98).

[25] Na potrzeby tych statystyk przyjętym przeze mnie kryterium tożsamości etnicznej jest pochodzenie ojca. Zatem skala małżeństw mieszanych różniłaby się przy przyjęciu innych kryteriów, np. dla kryterium pochodzenia matki jest to liczba 18. Według autoidentyfikacji osoby liczba ta znacznie spada – jest to 11 małżeństw mieszanych. Wszyscy moi rozmówcy zaklasyfikowani przeze mnie według kryterium pochodzenia ojca jako nie-Moré mieszkają od lat pośród Moré i sami czasem identyfikowali się jako Moré. Opisanie wszystkich niuansów autoidentyfikacji wymagałoby odrębnego tekstu.

[26] W rzeczywistości ostatnia ok. 30-osobowa grupa będąca częścią Indian Oro Mon (nazwa grupy lokalnej Wari') nawiązała pokojowy kontakt dopiero w 1969 r. (Conklin 2001: 48; Vilaça 2010: 245–249).

[27] Wcześniejsze studia języka moré nie mogły stanowić skutecznej strategii, ponieważ języki moré i wari' znacząco się od siebie różnią i w niewielkim stopniu są wzajemnie zrozumiałe

Na późniejszym etapie pacyfikacji, kiedy w 1961 r. został nawiązany kontakt z grupami z regionów rzek Laje i Negro, skuteczność nauki języka wari' przez misjonarzy znacznie wzrosła. Było to spowodowane tym, że niektórzy Wari' z tych regionów, wkrótce po nawiązaniu kontaktu, rozpoczęli pracę na plantacjach okolicznych patronów i powracali po kilku miesiącach, a nawet latach, jedynie z rudymentarną znajomością języka portugalskiego (Vilaça 2016: 99, 101).

Poznanie języka Wari' było dla misjonarzy kluczowe, ponieważ umożliwiało realizację ich misji ewangelizacyjnej. W tym celu niemal na początku pacyfikacji rozpoczęli oni pracę nad tłumaczeniem fragmentów Biblii na język tubylczy (Vilaça 2016: 36, 48, 97–100). Pomimo trudności z translacją takich pojęć, jak „Bóg" czy „miłość", misjonarzom NTM udało się zdobyć zaufanie Wari' i przekonać niektórych z nich do przejścia na chrześcijaństwo oraz do pomocy w roli tubylczych konsultantów w dalszych pracach nad przekładem Biblii (Vilaça 2016: 36–37, 144–200). Jak zauważa Vilaça (2016: 88–89), sami Wari' odróżniali misjonarzy NTM od innych Białych ze względu na ich długoletni pobyt pośród Indian.

Zważywszy, że żaden z badaczy Indian Wari' nie wspomina o negatywnym stosunku misjonarzy czy pracowników SPI do rdzennego języka wari', możemy przypuszczać, iż był on obiektem pozytywnego zainteresowania ze strony Białych[28]. W pierwszych dekadach po pacyfikacji nie naciskano zbyt mocno na Indian Wari' w celu wymuszenia na nich komunikacji w języku portugalskim. Z kolei w późniejszych latach administracyjny nacisk na naukę języka portugalskiego w szkołach został złagodzony przez realizowaną politykę dwujęzyczności w szkołach (Vilaça 2016: 252). Pacyfikacja oznaczała również centralizację osadnictwa. Rozproszone grupy lokalne zaczęły gromadzić się i osiedlać wokół miejsc kontaktu z Białymi (zob.: Von Graeve 1989: 51–53; Conklin 2001: 49–50; Vilaça 2010: 210–214 2016: 87–88). Z czasem takich punktów kontaktowych było kilka i, jak zauważa Vilaça (2010: 240–241, 252), niektóre z nich zostały zasiedlone przez pojedyncze grupy lokalne, choć były również takie osady, w których wspólnie zaczęli zamieszkiwać przedstawiciele kilku dawnych grup lokalnych. W wyniku wzmożonego kontaktu z Białymi w latach 1956–1959 oraz 1961–1962 Wari' zostali zdziesiątkowani przez choroby, co drastycznie zmniejszyło ich populację (zob.: Von Graeve 1989: 52–55, 58, 81–82; Conklin 2001: 47–50; Vilaça 2010: 219–223, 242, 286–288; 2016: 88)[29].

Kryzys demograficzny i wspólne zamieszkiwanie na pewno miały wpływ na zwiększenie się liczby małżeństw pomiędzy grupami lokalnymi oraz małżeństw z Indianami z innych grup etnicznych. Mona by sądzić, że w konsekwencji tego „rozluźniania zasad" zawiązywania małżeństw dopuszczalne staną się małżeństwa z nie-Indianami. Jednak Wari' pozostali negatywnie nastawieni do

(konsultacja własna, Birchall 2017).

[28] Nie oznacza to, że inne elementy dawnej kultury Wari', takie jak: nagość, malowanie ciała i szczególnie kanibalizm, nie były krytykowane (Conklin 1997, 2001: 59–60).

[29] Szacuje się, że zginęło od 65% do 80% populacji (Von Graeve 1989: 81; zob. też: Conklin 2001: 56).

małżeństw z Białymi (Vilaça 2010: 299). Wydaje się, że istotną rolę odgrywały tutaj czynniki symboliczne, związane z wyobrażeniami na temat Białych.

W swoich monografiach poświęconych pacyfikacji Indian Wari' Vilaça (2010: 304) rekonstruuje ich światopogląd oraz przedstawia jej zdaniem istotne kosmologiczne przyczyny odrzucenia małżeństw z Białymi, których Wari' określają w swoim języku terminem *wijam* (wróg). Według niej, nazywając Białych wrogami, Wari' podkreślają dystans i różnice, jakie dzielą Wari' i Białych, nawet tych (jak misjonarze NTN czy pracownicy FUNAI), z którymi wspólnie zamieszkiwali (Vilaça 2010: 304; 2016: 140). Zdaniem Vilaçy (2010: 309–311), Wari' nie zawierają małżeństw z Białymi, ponieważ chcą utrzymać ich w pozycji wrogów, ale jednocześnie są zainteresowani ich odmiennością, która jest dla nich atrakcyjna. Zawarcie małżeństwa byłoby procesem „wari'-zacji" Białych, a tego Indianie chcą uniknąć, ponieważ ich pragnieniem – jak konkluduje Vilaça – jest chęć doświadczania świata z dwóch perspektyw – Wari' oraz Białych. Żyją z Białymi dostatecznie blisko, by móc podzielać ich odmienny punkt widzenia, ale jednocześnie muszą dbać o zachowanie tej odmienności poprzez niezawieranie z nimi małżeństw. Powrócę do tej kwestii w zakończeniu artykułu.

Pacyfikacja Indian Moré

W XX w. pacyfikacja Moré przebiegała dwuetapowo[30]. Pierwszy etap był rezultatem naukowej ekspedycji niemieckiego etnologa Snethlage (zob. 1937, 2016) wzdłuż rzeki Guaporé w latach 1933–1934. Podczas swojej wyprawy udało mu się nawiązać pokojowe relacje z Indianami Moré, stosując klasyczne metody przyciągania Indian poprzez oferowanie im metalowych narzędzi. Zapotrzebowanie na nie było u Moré bardzo duże, o czym świadczy praktyka atakowania przez nich łodzi na rzekach Mamoré i Guaporé w celu zdobycia narzędzi (Leigue Castedo 1975: 4–13). Strategia okazała się skuteczna i już po kilku tygodniach Snethlage (zob. 2016: 169–199) odwiedzał chaty poszczególnych rodzin, wymieniając przedmioty ich kultury materialnej na narzędzia i inne przedmioty pochodzenia przemysłowego.

Snethlage przedstawił pierwsze etnograficzne opisy kultury materialnej Indian Moré. Pozostawił po sobie bogatą dokumentację wizualną, sporządził obszerne listy słów w języku moré, a także nazw własnych oraz imion osób, które spotkał (Snethlage 2016). W tym tekście interesujące dla nas są jego spostrzeżenia na temat podziału Indian na co najmniej dwie grupy lokalne oraz dotyczące tendencji do zawierania małżeństw wewnątrz grup lokalnych. Ciekawe są również jego obserwacje na temat języka moré. W 1933 r. Snethlage stanął przed problemem monolingwistyczności Indian Moré i musiał uczyć się ich języka od

[30] Według źródeł historycznych możemy przyjąć, że Indianie Moré pierwszy raz zostali w dużym stopniu spacyfikowani w XVIII w. przez Jezuitów. Około 4 tys. Indian Moré miało być scentralizowanych w misjach San Miguel, Santa Rosa, San Simón (Meireles 1989: 79, por. 127). Na przełomie XVIII i XIX w. powrócili oni do życia w lesie tropikalnym.

podstaw. Małą pomoc stanowiła dla niego lista słów z języka huanyam, zebrana przez szwedzkiego etnografa Erlanda Nordensiolda[31]. Snethlage szybko dostrzegł podobieństwo między tymi językami, w rzeczywistości zaklasyfikowanymi już w 1913 r. do tej samej rodziny językowej (Crequi-Montfort, Rivet 1913).

Drugi etap nawiązywania pokojowego kontaktu z Moré, który przyjął postać „skutecznej pacyfikacji", nastąpił pod koniec 1937 r. W wyniku splotu różnych okoliczności boliwijski pedagog Leigue Castedo otrzymał środki finansowe i wsparcie militarne w celu podjęcia pacyfikacji Indian Moré[32]. Proces ten trwał od grudnia 1937 r. do co najmniej 1942 r., kiedy to ostatecznie wszystkie rodziny Moré osiedliły się na stałe w Núcleo Indígenal Moré[33].

Leigue Castedo razem ze swoja żoną żył z Moré przez 25 lat, starając się zrealizować własną wizję pacyfikacji Indian, w założeniach opartą na popularnej pośród intelektualistów boliwijskich lat 40. XX w. idei escuela Ayllu de Warisata[34]. Najważniejsze dla nas w tym artykule są dwa założenia tego projektu. Po pierwsze, że należy traktować Indian jako podmioty procesu edukacji, która powinna mieć charakter praktyczny (nauka konkretnych zawodów), po drugie, że proces tej edukacji i włączania Indian w struktury państwowe powinny zachodzić z poszanowaniem prawa do wartościowych elementów ich własnej kultury i tradycji, m.in. poprzez edukację dwujęzyczną (por. Pérez 1963)[35].

Realizacja tych postulatów w praktyce okazała się bardzo trudna. Ponieważ Leigue Castedo nie miał wykształcenia lingwistycznego, jego możliwości komunikacji z Indianami Moré były na początku ograniczone. Korzystał on z pośrednictwa braci Suarez – mieszkańców okolicznej osady Alejandría, którzy kilka lat wcześniej usiłowali nawiązać pokojowe relacje z Indianami Moré (Leigue Castedo 1975: 10). Mimo że Indianie początkowo podkradali im różne rzeczy, rodzinie Suarez zależało na nawiązaniu z nimi kontaktu i poznaniu ich języka. W wyniku tych prób Suarez wychowywali dzieci Moré, które w niejasnych okolicznościach znalazły się pod ich opieką[36]. Suarez nauczyli się podstaw języka moré, które

[31] Rotger Snethlage zabrał ze sobą w teren niemieckie wydanie książki Nordenskiölda *Forschungen und Abenteur in Südamerika* z 1924 r. (informacja własna, Snethlage 2016).

[32] Wspomniane okoliczności to m.in.: napaść Indian Moré w 1911 r. na łódź, którą podróżował ojciec późniejszego prezydenta Boliwii Germána Busha (Leigue Castedo 1975: 13), wieści o rozpoczętych już pokojowych relacjach z Moré nagłośnione w La Paz przez czeskiego osadnika Alberto Komarek (gościł u siebie Snethlage w 1933 r. i 1934 r.), a także konieczność lepszego kontrolowania granicy z Brazylią.

[33] Núcleo składało się z dwóch osad. Puerto Moré (ulokowane nad rzeką Guaporé), które stanowiło centrum edukacyjne, ze szkołą, internatem, chatami mieszkalnymi i kapliczką, oraz Monte Azul (oddalone o ok. 10 km w głąb lądu), które stanowiło centrum produkcyjne (znajdowały się tam poletka i początkowo nieliczne chaty mieszkalne).

[34] Escuela Ayllu de Warisata została zainicjowana w 1931 r. w Boliwii pośród lokalnej społeczności Indian Aymara jako projekt społeczno-edukacyjny łączący „*socialist philosophy with Aymara cultural and organizacional principles*" (Luykx 1999: 45).

[35] Ocena wartości leżała w gestii pedagogów.

[36] Relacje moich rozmówców, w tym jednej bezpośredniej uczestniczki tych wydarzeń, znacznie się różnią. Osoby trzecie uważają, że dzieci zostały porwane przez braci Suarez. Z kolei Indianka, która była wychowywana przez Suarez, przypuszcza, że trafiła pod ich opiekę razem z matką, jako czteroletnie dziecko (Chyc 2016).

umożliwiały im rudymentarną komunikację z Indianami. Tym samym odegrali kluczową rolę w pierwszych latach pacyfikacji i centralizacji Indian Moré.

Systematyczna nauka języka moré i komunikacja w tym języku nie były dla Leigue Castedo i jego zespołu nauczycieli ani łatwe, ani strategiczne. Priorytetem stało się natomiast nauczanie języka hiszpańskiego, którym zostali objęci dorośli Moré i ich dzieci. Nauka języka hiszpańskiego miała stanowić bazę dla integracji z boliwijskim społeczeństwem narodowym (cel pacyfikacji). O ile większość moich rozmówców wspomina, że sam Leigue Castedo dążył do nauczenia się języka moré, o tyle sprowadzeni przez niego nauczyciele nie wykazywali takiego zainteresowania. Ponadto w pierwszych latach centralizacji osadnictwa w Núcleo Indígenal Indianie Moré od razu znaleźli się w otoczeniu wielu *karafo*[37] (Białych), takich jak: żołnierze, rodzina Suarez, nauczyciele i rzemieślnicy sprowadzeni przez Leigue Castedo do nauki rzemiosła i pomocy przy budowaniu osady. Według moich informatorów wszyscy ci *karafo* negatywnie oceniali zarówno wszelkie przejawy dawnej kultury Indian Moré, jak i używanie przez nich rodzimego języka.

Rozmawianie w języku moré było zabronione w szkole, ale krytykowane przez nauczycieli również w przestrzeni publicznej[38]. Z relacji moich interlokutorów wynika, że komunikacja w rodzimym języku w ciągu kilku lat ograniczyła się niemal wyłącznie do sfery prywatnej. Unikano rozmawiania w moré w obecności *karafo*, a swobodna komunikacja w tym języku odbywała się tylko w domowym zaciszu. Jednak bierna nauka języka w domu była bardzo ograniczona ze względu na organizację życia codziennego w Núcleo. Istotne znaczenie miała tutaj strategia zaczerpnięta z idei escuela Ayllu de Warisata, polegająca na edukacji poprzez pracę. Prócz nauki języka hiszpańskiego elementem integracji Indian ze społeczeństwem narodowym był szkolny program zorientowany na naukę praktycznych zawodów związanych z uprawą ziemi, hodowlą zwierząt i stolarką (por. Leigue Castedo 1975). W ramach zajęć praktycznych Leigue Castedo rozdzielał obowiązki różnym grupom ludzi. Podczas gdy wszystkie dzieci i niezamężne kobiety zamieszkiwały w Puerto Moré, większość samotnych mężczyzn i niektóre zamężne pary mieszkały w miejscu dzisiejszej osady Monte Azul. Pracowali oni tam jako poszukiwacze kauczuku[39] (*siringeros*), przy produkcji cukru z trzciny cukrowej (*trabajadores de molienda*) lub odpowiadali za uprawę poletek dla całej społeczności (*agricultores*).

---

[37] *Karafo* generalnie odnosi się do wszystkich nie-Indian, a zatem nie tylko Białych, ale również Metysów. Niektórzy moi informatorzy twierdzą, że w języku moré istnieją dwa słowa określające „Białych" (w lokalnym języku hiszpańskim – *civilizados*). *Karafo* oznacza Boliwijczyków, z kolei *karajano* – Brazylijczyków (Chyc 2016). Angenot de Lima sugeruje, że słowo *karajano* oznacza generalnie „obcy" (2002: 675), „Biały" był określany terminem *towa'ko karajano* (2002: 673), a także *morato* – obcy rasy białej (2002: 675). Słowo *towa* – oznacza kolor biały (Chyc 2016).

[38] Sporo informatorów twierdzi jednak, że niektórzy mężczyźni, którzy zostali spacyfikowani w wieku 35–45 lat, do końca swych dni komunikowali się niemal wyłącznie w języku moré i niechętnie uczyli się języka hiszpańskiego, który znali najczęściej na bardzo rudymentarnym poziomie (Chyc 2016).

[39] Kauczukowiec brazylijski (*Hevea brasiliensis*).

Ze względu na politykę wychowawczą prowadzoną przez Leigue Castedo dzieci spędzały większość czasu oddzielone od swoich rodziców, ucząc się w szkole. Spożywały posiłki w internacie, a nawet nocowały w nim, jeśli rodzice pracowali w Monte Azul. Dlatego bierna nauka języka moré w domach nie była możliwa. Z kolei obecna w modelu escuela Ayllu de Warisata idea dwujęzyczności w szkole z wielu względów okazała się niemożliwa do zrealizowania. Do najważniejszych możemy zaliczyć brak systematycznych studiów języka moré oraz niechęć nauczycieli do tego języka i niemal wszelkich przejawów kultury Indian Moré.

Również w kwestii małżeńskich preferencji zmiany nastąpiły bardzo szybko. Jak już wspomniałem, jeszcze przed pacyfikacją Indianie Moré wychowywali dzieci o fizjonomii rasy białej. Nie były one jednak dziećmi małżeństw mieszanych, tzn. Indian z Białymi. Z prowadzonych przeze mnie badań nad pokrewieństwem i genealogią wynika, że pierwsze małżeństwa z nie-Moré zostały zawarte w pierwszych latach pacyfikacji przez mężczyzn w średnim wieku (Chyc 2014, 2016). W kolejnych dekadach są widoczne tendencje wzrostowe w liczbie małżeństw mieszanych. Chociaż większość z nich była zawierana pomiędzy mężczyznami Moré i kobietami nie-Moré, to ich rezydencja zawsze znajdowała się w Núcleo Indígenal Moré. Było tak zasadniczo do roku 1963, kiedy to Leigue Castedo z powodu problemów zdrowotnych opuścił Núcleo i na stałe osiedlił się w Santa Cruz de la Sierra. Wyjątek stanowiła grupa dziesięciu młodych mężczyzn, która w 1959 r. przeniosła się na stronę brazylijską i w większości nigdy już nie powróciła do Monte Azul. Wszyscy oni zawarli związki z kobietami nie-Moré i większość z nich osiedliła się w Brazylii (głównie brazylijskim Guajará-Mirim i okolicach)[40].

Końcowe rozważania

Podsumowując, chciałbym przywołać kilka zasadniczo jasnych już w toku wywodu powodów występowania różnić kulturowych między współczesnymi Indianami Wari' i Moré oraz rozważyć kilka mniej oczywistych kwestii.

Problem języka wydaje się stosunkowo prosty. Z pewnością fakt, że współcześnie Wari' w przeważającej większości mówią w swoim języku, a Moré niemal zupełnie przestali go używać, wynika z różnic widocznych podczas porównania procesów pacyfikacji tych ludów. W przypadku Wari' język tubylczy okazał się kluczowy nie tylko w pierwszych latach pacyfikacji (komunikacja z tą monolingwistyczną grupą nie była możliwa w żadnym innym języku), ale przede wszystkim w szerszym sensie, jako narzędzie, za pomocą którego misjonarze mogli realizować założony przez siebie cel chrystianizacji Wari'. W wyniku zbiegu

[40] Według moich rozmówców głównym powodem migracji tych młodych mężczyzn nie było jednak poszukiwanie kobiet, a raczej sprzeciw wobec metod wychowawczych w Núcleo Indigena Moré. Po opuszczeniu Núcleo przez Leigue Castedo powróciło jedynie dwóch z nich (Chyc 2014).

okoliczności komunikacja w tubylczym języku stała się istotna dla dwóch stron tego spotkania. Jak widzieliśmy, w przypadku Indian Moré sytuacja przedstawiała się odmiennie.

Nie wydaje mi się rozstrzygające postawienie kwestii w ten sposób, że w przeciwieństwie do świata Indian Moré w świecie Indian Wari' język świadomie odgrywał istotną rolę w procesie budowania ich tożsamości. Pozytywna ocena języka jako wyróżnika tożsamości etnicznej nie jest wystarczającym czynnikiem jego przetrwania. Należy brać pod uwagę kontekst historyczny i specyfikę wydarzeń, które wzmacniają lub osłabiają używanie rdzennego języka, oraz podmiotowość samych aktorów wydarzeń.

Można dodatkowo rozważać tutaj czynnik populacyjny. Indianie Wari' w momencie pacyfikacji byli liczniejszą grupą niż Indianie Moré. Jednak po pierwsze, ta różnica nie jest statystycznie aż tak ogromna. Po drugie, mniejsza liczebność Indian Moré mogłaby przemawiać nawet na korzyść postawy bardziej konserwatywnej i skutkować większym oporem przed nauką języka hiszpańskiego. Liczebność rzeczywiście odgrywa rolę, jeśli porównamy liczbę nie-Indian mieszkających z Wari' i Moré po pacyfikacji. W przypadku Wari' było to kilku, kilkunastu misjonarzy i pracowników SPI wśród 400 Wari'. W przypadku Indian Moré było to kilkudziesięciu nie-Indian (rodzina Leigue Castedo, nauczyciele, rzemieślnicy, żołnierze, pracownicy najemni) pośród 80 Indian Moré ocalałych z epidemii. Te dysproporcje w liczbach są znaczne.

Warto jeszcze przyjrzeć się tubylczemu punktowi widzenia. Vilaça (2016: 57) w monografii poświęconej relacjom Indian Wari' z misjonarzami zauważa, że dla Wari' nie ma większego znaczenia, w jakim języku zachodzi komunikacja, ponieważ nie jest ona zależna od języka. Umiejętność komunikacji zdaniem Wari' wynika nie z posługiwania się tym samym językiem, ale z faktu wspólnego przebywania i dzielenia posiłków (Vilaça 2016: 61). Z ich punktu widzenia, to ten czynnik (długotrwała obecność misjonarzy pośród nich) odegrał kluczową rolę w procesie, w wyniku którego słowa wymawiane przez misjonarzy stały się dla Wari' zrozumiałe (Vilaça 2016). Teza ta jest na tyle ogólna, że można ją dopasować również do danych historycznych na temat Moré. Spożywanie posiłków z Leigue Castedo (*karafo*) i generalnie życie z Białymi przez 25 lat mogło, z punktu widzenia Moré, pozytywnie wpływać na umiejętność rozumienia ich mowy (języka hiszpańskiego). Chociaż moi rozmówcy nigdy *explicite* nie podkreślali tej zależności, to sytuacje, takie jak ta, którą sygnalizuję dalej, mogłyby sugerować zasadność tej tezy.

Obecnie wszyscy Moré na co dzień mówią w języku hiszpańskim – fakt ten nie jest przez nich podkreślany, kiedy wskazują na swoją autoidentyfikację jako Moré. Niemniej język hiszpański używany w Monte Azul i Vuelta Grande zawiera sporo zapożyczeń z języka moré – szczególnie w postaci toponimów, oraz z języka portugalskiego. Nazwy wielu miejsc są określane w języku moré, nawet jeśli mają swoje odpowiedniki w języku hiszpańskim. W pierwszych miesiącach mojej obecności wśród Indian, kiedy ze względu na występowanie toponimów w języku moré nie wiedziałem, o czym była mowa, tubylcy śmiali się ze mnie

i podkreślali moją niewiedzę. Jednak z czasem, niektórzy spontanicznie zauważali, że zaczynam je rozpoznawać i sam ich używam. Pojawiały się komentarze wiążące moją dłuższą obecność pośród Moré z umiejętnością rozumienia, o czym jest mowa.

Warto również podkreślić, że mówienie w języku hiszpańskim jest z kolei traktowane przez Moré jako czynnik wzmacniający ich autoidentyfikację jako *civilizados*. Wiele razy słyszałem wypowiedzi typu: *ya no somos indios, no hablamos dialecto, hablamos español* („nie jesteśmy już dzicy, nie mówimy w moré, mówimy po hiszpańsku"). Komunikacja w języku moré jest kojarzona z najstarszymi mieszkańcami wiosek (*viejos*), o których mówi się, że porozumiewają się w języku moré, nawet jeśli w rzeczywistości, na co dzień, robią to w języku hiszpańskim. Język moré jest również traktowany jako cecha charakterystyczna dawnych Moré (*indios*, *ancianos*, *antepasados*). Reasumując, możemy przyjąć, że mówienie w języku moré (*hablar dialecto/idioma*) jest traktowane przez współczesnych Moré jako czynnik klasyfikujący. Innymi słowy, język ma znaczenie, a jego porzucenie może być znaczące. W tym kontekście interesująca jest dla mnie odpowiedź na pytanie, na ile przejście z języka moré na hiszpański (język *karafo*) było podmiotową decyzją samych Moré. Uważam, że Indianie Moré mogli sami chcieć takiej zmiany i wykorzystali sprzyjające czynniki historyczne, jak np. możliwość wspólnego życia z *karafo*. Jednak ta hipoteza wymaga dalszych szczegółowych badań i analiz, na które brakuje tutaj miejsca.

Pozostaje kwestia mieszanych małżeństw, która nie jest zrozumiała jedynie w świetle porównania procesów pacyfikacji Wari' i Moré. Pacyfikacja dla obu grup otworzyła możliwość pokojowego życia z wrogami (*wijam*) i obcymi (*karafo*). Wydaje się, że obecne różnice w tendencjach mieszanych małżeństw są wynikiem decyzji samych Indian, którzy różnie zareagowali na podobne sytuacje historyczne. Hipoteza robocza, którą przyjmuję, zakłada, że istotną rolę odgrywają tutaj kwestie struktur długiego trwania, rozumianego przeze mnie jako kulturowo uwarunkowany stosunek do odmienności.

W amazonistyce powszechnie przyjmuje się, że mechanizm tworzenia grup ludzkich (w sensie fizycznym i symbolicznym) opiera się na opozycji wnętrze (tożsame, swojskie) i zewnętrze (obce, odmienne, wrogie). Innymi słowy, tzw. zewnętrzność (*outside*) względem własnej społeczności jest niezbędna do tworzenia tej społeczności (Viveiros de Castro 1986; Overing 1986). W sensie fizycznym jest konieczne zdobywanie np. pożywienia i surowców z zewnątrz, w sensie symbolicznym natomiast np. imion czy szerzej – wiedzy. Reasumując, istnienie zwierząt czy wrogów jest istotne dla tworzenia własnej społeczności.

Vilaça (2010: 309–311), wyjaśniając niechęć Indian Wari' do małżeństw z Białymi, opiera swoją argumentację na klasycznym amazońskim modelu wnętrze–zewnętrze. Jej zdaniem, Wari' unikają małżeństw z Białymi, aby nie dopuścić do utraty obcości/odmienności, która charakteryzuje Białych. Zgodnie z logiką Indian Wari' poślubieni Biali ulegliby „wari'-zacji" i utraciliby swoje odmienne cechy, które obecnie stanowią dla Wari' wartość. Zdaniem Vilaça nawet sam fakt różnicy jest dla Wari' wartością. Gdy spojrzeć na takie zachowanie pod kątem

stosunku Wari' do odmienności, wówczas jest widoczne charakterystyczne dla wielu kultur amazońskich zainteresowanie tym, co odmienne, i pożądanie tego. Jednak w przeciwieństwie do Indian Moré, Wari wkładają wysiłek w to, by utrzymać różnice między Białymi a Wari'. Według Vilaça Wari' chcą doświadczać świata w taki sposób, jak Biali, ale interesuje ich możliwość powrotu do punktu widzenia Wari'. Ponieważ ich zdaniem pozycja człowieka (*wari'*) i wroga (*wijam*) jest ontologicznie identyczna, to przemiana jednych w drugich jest możliwa i odwracalna (Vilaça 2010: 304).

Materiał etnohistoryczny zebrany przeze mnie pośród Indian Moré utrudnia przyjęcie względem nich identycznej interpretacji. Jak widzieliśmy, dane historyczne pokazują, że Moré co najmniej kilka pokoleń praktykowali „adopcję" porywanych dzieci pomimo ich ewidentnej odmienności etnicznej[41]. Zgodnie z logiką wielu amazońskich kosmologii możemy założyć, że z punktu widzenia Moré „adoptowani" *karafo* byli „moré-izowani" – uczyli się mówić w języku moré, jedli z nimi posiłki, mieli dzieci i żyli jak Moré (łącznie z napadaniem na łodzie, jak w przypadku Pam Toka). Sugeruje to znacznie silniejsze wchłanianie odmienności przez Indian Moré, niż ma to miejsce w przypadku Wari'.

Dodatkowo praktyka zawierania małżeństw z nie-Moré, która pojawiała się niemal równocześnie z procesem pacyfikacji Moré, poddaje się interpretacji jako przejaw tego samego mechanizmu – silnego zawłaszczania odmienności. Jednak po pacyfikacji nie mamy do czynienia z procesem „moré-izacji", lecz ze zjawiskiem, które wygląda na jego przeciwieństwo, czyli ze stopniowym przyjmowaniem sposobu życia *karafo* (począwszy od języka hiszpańskiego, przez koncepcję pracy produkcyjnej, po odmienne praktyki cielesne – jedzenie, spanie, higiena). Brakuje tutaj zatem postawy charakterystycznej dla Wari', która przejawia się w chęci zachowania różnicy w punktach widzenia Wari' i Białych w celu zachowania możliwości przechodzenia między tymi punktami widzenia. Stosując język opisu zaproponowany przez Vilacę, moglibyśmy powiedzieć, że Moré doświadczają dziś świata całkowicie z punktu widzenia *karafo* (*civilizados*)

Jeśli przyjąć ten model, pozostaje odpowiedź na pytanie: cóż się jednak stało z punktem widzenia Moré? Za Vilaça, przez punkt widzenia rozumiem tutaj „sposób życia" (2010: 304). Poprzez analogię do Wari' moglibyśmy przyjąć, że jednym z wyróżników sposobu życia Moré, według nich, było mówienie w języku moré, niejedzenie soli, odwiedzanie krewnych połączone ze wspólnym piciem dużych ilości napoju z manioku (*chicha*), napadanie na łodzie etc. Jeśli tak zdefiniujemy punkt widzenia Moré, możemy dostrzec ciekawy paradoks. Moje badania etnograficzne sugerują, że język moré i sposób życia dawnych Moré jest dziś traktowany przez współczesnych Moré jako coś obcego, co przynależy do

[41] Mam również nieliczne informacje na temat kobiet nie-Moré porywanych z napadanych łodzi. Mężczyźni zawsze byli zabijani. Jednocześnie nikt z moich rozmówców nie przypomina sobie, żeby Moré porywali kobiety z innych lokalnych grup Moré, które zdaniem moich informatorów pozostawały jednak względem siebie we wrogich relacjach. Niektórzy wspominaja, że kobiety były porywane spośród sąsiednich grup indiańskich – Itonama i Cayubaba (Chyc 2016).

dawnych Moré (zawsze nazywanych przez moich rozmówców: *indios*, *ancianos*, *viejos*, *antepasados*)[42]. Zatem mamy tu do czynienia z interesującą zamianą miejsc między kategoriami swój–obcy (*Moré–karafo*)[43]. Dla dawnych Moré obcy byli *karafo*. Dziś, doświadczając świata z punktu widzenia *karafo* (*civilizados*), to punkt widzenia dawnych Moré (*indios*) staje się obcy dla współczesnych Moré.

Wydaje się, że w rzeczywistości różnice w preferencjach małżeńskich i w stosunku do rdzennego języka mogą być przejawem odmienności mających swoje głębsze podłoże i dotyczących różnych postaw względem odmienności. O ile Wari' wydają się wkładać wysiłek w utrzymanie pewnego dystansu między nimi a Białymi, o tyle Indianie Moré dążą do zniwelowania tego dystansu poprzez włączanie nie-Indian w relacje pokrewieństwa – dane historyczne pokazują, że robią to już od kilku pokoleń, i poprzez komunikację w języku hiszpańskim. Być może, żyjąc jak cywilizowani, kiedyś zechcą zawłaszczyć odmienność, jaką współcześnie stał się dla nich język i sposób życia dawnych Moré.

Literatura

Albert, B., Ramos, A.R. (2002). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP.

Angenot de Lima, G. (2002). *Description phonologique, grammaticale et lexicale du moré, langue amazonienne de Bolivie et du Brésil*. Vol. 2. Porto Velho: Editora da Universidade Federal de Rondônia.

Astete, A., Murillo, D. (1998). *Pueblos Indígenas de tierras bajas. Características Principales*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación. Programa Indígena PNUD.

Birchall, J. (2010). *Arquivo de documentação do povo indígena Oro Win*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, www.arqling.museu-goeldi.br/ [dostęp: 28.06.2017].

Birchall, J., Dunn, M., Greenhill, S.J. (2016). A combined comparative and phylogenetic analysis of the Chapacuran language family. *International Journal of American Linguistics*, *82*(3), 255–284.

Carneiro da Cunha, M.L., Viveiros de Castro, E.B. (1985). Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Journal de la Société des Américanistes*, *71*, 191–208.

Chyc, P. (2013). Wokół etnografii ubóstwa. Kilka uwag na temat przyjmowania pomocy żywnościowej przez Indian Moré. *Ameryka Łacińska*, suplement, 43–56.

Chyc, P. (2014). Niepublikowane materiały etnograficzne (archiwum autora).

Chyc, P. (2015). Kłopoty z tradycją. Przykład instytucjonalizacji języka i kultury boliwijskich Indian Moré. *LUD: Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i Komitetu Nauk Etnologicznych*, *99*, 357–365.

Chyc, P. (2016). Niepublikowane materiały etnograficzne (archiwum autora).

Chyc, P. (w przygotowaniu). *Ya no somos indios. Explorando la etnohistoria de los Moré de la Amazonia boliviana*.

[42] Rozwijam szerzej ten temat w przygotowywanej publikacji.

[43] W rzeczywistości chodzi o opozycję *indios–civilizados*. Moi rozmówcy rzadko używają terminów w języku moré, częściej mówią w języku hiszpańskim, np.: *„ya no somos indio, somos civilizado"* (Nie jesteśmy już dzicy, jesteśmy cywilizowani).

Conklin, B.A. (1997). Body paint, feathers, and VCRs: Aesthetics and authenticity in Amazonian activism, *American Ethnologist*, *24*(4), 711–737.
Conklin, B.A. (2001). *Consuming grief: compassionate cannibalism in an Amazonian society*. Austin: University of Texas Press.
Créqui-Montfort, G., Rivet, P. (1913). Linguistique bolivienne. La famille linguistique Čapakura. *Journal de la Société des Américanistes*, *10*(1), 119–171.
Crevels, M. (2008). South America. W: C. Moseley (ed.) *Encyclopedia of the world's endangered languages* (s. 103–196). London: Routledge.
Cysouw, M., Good, J. (2013). Languoid, Doculect and Glossonym: Formalizing the Notion „Language". *Language Documentation & Conservation*, 7, 331–359.
Duran, I.R. (2000). *Descrição fonológica e lexical do dialeto Kaw Tayo (Kujubi) da língua Moré*, praca magisterska. Guajará-Mirim: Universidade Federal de Rondônia.
Falkowski, T. (2010). Wydarzenie historyczne jako czynnik strukturalny. Podbój Ameryki Południowej przez Hiszpanów w ujęciu Nathana Wachtela. *Sensus Historiae*, *1*(1), 119–131.
Ferrarezi, J. C. (1997). *Nas águas do Itenês: um estudo semântico com a língua Moré*, praca magisterska. Campinas: IEL-UNICAMP.
León Portilla, M. (1959). *La visión de los vencidos*. Mexico City: Universidad Nacional Autonoma de México.
Leigue Castedo, L. (1975). *El Iténez salvaje*. 2nd ed. La Paz: Ministerio de Educación, Departamento de Arqueologia, Etnografia y Folklore.
Luykx, A. (1999). *The citizen factory: Schooling and cultural production in Bolivia*. Albany: SUNY Press.
Mason, A.W. (1977). *Oronao social structure*, praca doktorska. Davis: University of California.
Meireles, D.M. (1989). *Guardiães da fronteira: Rio Guaporé, século XVIII*. Petrópolis: Vozes.
Müller, D.M. (1995). *Aspectos da fonética, da fonêmica e do léxico da língua moré*, praca magisterska. Santa Catarina: Universidade Federal de Santa Catarina.
Overing, J. (1986). Images of cannibalism, death and domination in a "non violent" society. *Journal de la Société des Américanistes*, *72*, 133–156.
Pérez, E. (1962). *Warisata: La escuela-ayllu*. La Paz: Empresa Industrial Gráfica E. Burillo.
Sahlins, M. (1981). *Historical metaphors and mythical realities*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
Sahlins, M. (1985). *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
Sahlins, M. (1995). *How "natives" think: About Captain Cook, for example*. Chicago: University of Chicago Press.
Sahlins, M. (2006). *Wyspy historii*. Przeł. I. Kołbon. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
Sahlins, M. (2007). *Jak myślą „tubylcy": o kapitanie Cooku, na przykład*. Przeł. W. Usakiewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
Schieffelin, E.L., Crittenden, R. (1991). *Like people you see in a dream: first contact in six Papuan societies*. Stanford: Stanford University Press.
Siasi/Sesai. (2014). Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI), Secretaria Especial de Saúde Indígena, www.pib.socioambiental.org/en/c/quadro-geral [dostęp: 28.06.2017].
Snethlage, E.H. (1937). *Atiko Y: meine Erlebnisse bei den Indianern des Guaporé*. Berlin: Klinkhardt & Biermann.
Snethlage, E.H. (2016). *Die Guaporé-Expedition (1933–1935): Ein Forschungstagebuch. Aus dem Nachlass herausgegeben von Rotger M. Snethlage, Alhard-Mauritz Snethlage und Gleice Mere*. Köln: Böhlau Verlag.

Vilaça, A. (2010). *Strange enemies: indigenous agency and scenes of encounters in Amazonia*. Durham: Duke University Press.
Vilaça, A. (2016). *Praying and preying: Christianity in indigenous Amazonia*. Oakland: University of California Press.
Viveiros de Castro, E. (1986). *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Anpocs.
Von Graeve, B. (1989). *The Pacaa Nova: clash of cultures on the Brazilian frontier*. Peterborough: Broadview Press.
Wachtel, N. (1971). *Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530–1570*. Paris: Gallimard.
Wachtel, N. (1977). *The vision of the vanquished*. New York: Barnes and Noble.

SUMMARY

Language and marriage. Cultural variability among the Wari' and Moré Indians from a historical anthropology point of view

In this text, I compare the current socio-cultural situation of two indigenous groups from the Guaporé region in Amazonia formerly related culturally and linguistically. I focus on two main cultural differences between modern Wari' and Moré Indians – language and marriage. I argue that those are consequences of two factors. Local historicities and a different attitude toward otherness.

Keywords: Amazonia, comparison, historical anthropology, identity.

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2017, 3: 211–234

Anna Przytomska
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Reproduction and aggression: shamanic practices among Quichuas from Ecuador (Imbabura and Chimborazo Provinces)[1]

El agua no es más fuerte que yo, porque yo soy el agua.
La tierra no es más grande que yo, porque yo soy la tierra.
El fuego no es más fuerte que yo, porque yo soy la luz.
El aire no es más grande que yo, porque yo soy el aire.
Yachak from Chimborazo (Ecuador), September 2012

Introduction

Since the times of Carlos Castañeda and Michael Harner[2] (and the development of the hippie movement in the 50s and 60s) shamanism has not only

[1] This article is based on research material gathered during my fieldwork among Quichua from central and north part of Ecuador (the Chimborazo and Imbabura provinces), conducted between June-November 2010 and August-November 2012. Moreover, the paper summarises the ideas presented in one of the chapters of my MA thesis entitled "*Yachak – shaman, leader and protector of tradition of the Quichua in the Ecuadorian Andes*", which I defended at the Department of Ethnology and Cultural Anthropology, Adam Mickiewicz University in Poznan in July 2013.

[2] Castañeda is a Peruvian-American anthropologist who conducted research on shamanistic practices. Castañeda is also the author of several controversial books (*The Teaching of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge; A Separate Reality: Further Conversations with Don Juan; Journey to Ixtlan: The Lessons of Don Juan*) on shamanism among Yaqui (Uto-Aztecan language family) from Sorona (northern Mexico). The controversy around his work concerned his research methods, the credibility of the sources and descriptions as well as his writing style. Michael Harner (1980, 1984) is an American anthropologist conducting research among Jívaro Indians (Ecuador).

started to attract attention of social scientists but also to gain worldwide interest. As a consequence of globalization and commercialization (as well as a change of cultural context) shamanistic practices were absorbed into pop culture. They began to be perceived as a special kind of religious phenomenon (so-called *new spirituality*), gradually took a form of neo-shamanism and became a part of the New Age movement. In this context, the concept was limited to a trance or psychedelic experience. As a result of these changes, the phenomenon underwent a process of foreignization and the notion of shamanism started to be abused and used to describe different phenomena unrelated to the original meaning of this word (so-called *broader definition of shamanism*). The image of a shaman has also been seriously distorted in popular-science and scientific literature. This figure is often described as a rattle-shaking wizard, a charlatan or a psychopath and is frequently associated with the usage of hallucinogens (Reichel-Dolmatoff 1987: 7). According to the evolutionary assumptions, which still linger, shamanism is considered either as a base of a universal and fundamental religion or as one of its development stages. This perspective was largely formed by Judeo-Christian viewpoint (see: Vitebsky 1995; Ward 1994).

For contemporary social scholars, it is evident that shamanism is not only an alternative state of consciousness or a set of archaic religious practices. Above all, it is a culturally and historically conditioned human practice which is aimed at social reproduction. First, it signifies that shamanism is soaked in specific concepts of reality, forming a basis of the way people think, perceive and act (ontology). These worldviews or ontologies consist of local myths and norms, concepts of the world that determine practices and relationships between people (Descola 1996: 85–86). Generally speaking, shamanistic practices are rooted in a non-naturalistic ontological order which presumes the nature to be personal and subjective reality (animistic order) with which the humans can enter into relationships.

Secondly, shamanism cannot be described as a homogeneous, ahistorical or frozen-in-time aspect of ancestral religiosity. It is a historical phenomenon and it is determined by the past and the present, as well as by local and trans-local politics, and economic and social situation (Taussig 1987). In the context of indigenous people's history, it is, for instance, an expression of struggle and resistance (Boddy 1989; Stoller 1995) in interethnic relations of power and subordination. Therefore, a contemporary form of shamanism is also strongly linked to the colonial context and cannot be analysed without taking this aspect into account. An *ayahuasca shamanism*, which was investigated in West Amazonia by Peter Gow (1996) may serve as an example. Gow pointed out that although *ayahuasca* was used by Amazonian people before the colonial period, *ayahuasca*

He is the founder of the *Foundation for Shamanic Studies*. In the book *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing* (1980), he describes so-called *core shamanism* which consists in falling into a trance through ingesting hallucinogenic substance, drumming and ritual dances. His approach to the subject has been criticized by others Daniel C. Noel (1997) and Robert J. Wallis (2003).

shamanism developed in colonial towns and at Christian missions at the beginning of the 17th century. These practices were rather a reply to colonialism and not a colonial product, because they evolved as a form of struggle against Spanish invaders. It illustrates that shamanism cannot be treated as a remnant of archaic religious form. As I showed in my other text (the case of Quechua shamanism in Ecuador), modern shamanism is still linked to interethnic politics and cultural resistance (Przytomska 2015a).

In the western vision of the world represented by the colonizers, shamanism was perceived as a manifestation of primitive culture understood in terms of wildness and primitiveness. On the other hand, shamanism appeared to Europeans as a fossilized form of being "outside the history", a "real", "pristine" or "untouched by civilization" element of a culture which would soon be forgotten or absorbed by the dominant Western world. Mainly in popular but also in scientific discourses, a nostalgic rhetoric about the disappearance of indigeneity, traditional costumes and beliefs is still present. However, my research shows that shamans still hold a strong position in local communities. In a wise way, they gain and extend their influence over different aspects of reality, and they maintain positive relations with the non-indigenous people. For hundreds of years, they have been adapting to different (more or less violence-saturated) actions of the Others, in which they have openly or covertly participated.

This paper describes contemporary shamanism among Quichua of the Ecuadorian Andes (Imbabura and Chimborazo provinces in the Sierra region), shaman's roles and his status in local indigenous communities. Based on the Quichua worldview, I show what the key elements of shamanic practices are and what is its importance to the continuity of Quichua life and culture. The premise of this text is that shamanism has two complementary faces. The Quechua shamanism in Ecuador is based on social reproduction or construction (healing, maintaining the fertility of nature and people) and aggression at the same time (witchcraft).

Shamanism – around different theories

Before I proceed to the analysis of the case, I will make a few theoretical remarks. The term *shamanism* has been used in very different contexts (Namba Walter, Neumann Fridman 2004; Price 2011) and its meaning and origin are equivocal. According to some researchers this word derives from the Tungus word *saman,* in which *sa* signifies *to know* (Szirokogorow 1982: 269). According to this hypothesis and *Kulturkreis* theory (culture circles diffusionism), the origin of shamanism is associated with Siberia. According to the diffusionist approach, as the result of migrations and cultural interactions, shamanism was supposed to spread from Siberian area to the South-East Asia and then to other continents. However, this trans-cultural diffusion interpretation has never been confirmed. Nowadays, shamanism is defined as a set of practices and beliefs based on the worldview according to which a shaman fulfils a leading role in constructing and maintaining

relationship between perceptible and imperceptible worlds. The ambiguity of this notion arises from unstable historical conditions and various scientific orientations used by researchers representing different disciplines (cultural anthropology, religious studies and neurobiology). Lack of agreement among anthropologists concentrates mainly on the following questions: what is shamanism and who is a shaman (what conditions have to be met to call someone a shaman)?

Mircea Eliade[3], a Romanian specialist in religious studies and representative of a phenomenological approach, treated shamanism as a timeless phenomenon "existing regardless of history and type of society" (Humphrey 1994: 191). Moreover, from this traditional point of view, shamanism is "an ancient form of religion", "an ancient religious behaviour", "a primitive, religious experience" and "an archaic form of ecstasy" (Eliade 1994; Tokariew 1969). Most of Polish studies of shamanism that also derived from works of Mircea Eliade (Wierciński 2000, Wasilewski 1979, Szyjewski 2001), define this phenomenon in the same way – as an archaic form of ecstasy. Thus, in this view, the core of shamanism is centered around trance.

These universalistic conceptions ignore local socio-political specificity and distort the perception of this phenomenon. Rigid definitions reduce the capacity and precision of shamanic practices' interpretations. I distance myself from essentialist theories, which consider shamanism as one of the religion stages. I think that shamanism is a set of practices stemming from a particular vision of the world, which excludes the dual distinction between the sacred and profane spheres in its structure. Among Quichuans these two spheres are not separated but constitute an indivisible whole. The immanent relation between material and spiritual things excludes a concept of religion in the Western sense. A shaman is not a priest who conducts worship of nature deities or ancestors, but a specialist whose main task is to maintain a harmonious relation and order between human and non-human persons. He plays a very important political, social and educational role. In consequence, he also exerts influence on a group's functioning and its contact with the non-indigenous world.

Considering these heterogeneous characteristics of shamanism and its different variants, formulation of a precise definition is probably impossible. The attempts to conceptualize this phenomenon by determining a set of specific elements[4] take us away from the crux of the matter and from its indigenous meaning. In their work, the researchers mentioned above put emphasis on analyzing

[3] Eliade (Romanian philosopher and specialist in religious studies) and his successors describe shamanism as "archaic techniques of ecstasy". This approach gave rise to a set of characteristics that a particular phenomenon should manifest in order to be considered as shamanism. Eliade thought that, originally, there was "pure" shamanism. He considered the Arctic shamanism to be a primary model, the core of which consisted in ecstatic flights toward the discovery of the primary state preceding a "fall" of mankind.

[4] For example Marcel Mauss determined the following signs of being a shaman: *signum diaboli* (any stigmas, lack of shade, squint), nervousness (compulsive behaviour or exaltation), above-average dexterity and intelligence or disability (gibbus, blindness, old age), specific practices (shamanic initiation, a 5-stage journey to the world of spirits etc.) (Szyjewski 2001: 321–327).

the mechanisms of entering into a trance.[5] Depending on a geographical region and a worldview of a specific group, shamanism takes different forms and incorporates local elements. Techniques of falling into trance are only tools which lead a specialist to a given goal. From the indigenous people's point of view, shaman goes on a journey to other worlds in order to fulfil some tasks: to heal (e.g. to find a stolen or lost soul), to foretell the future, to refer to an unknown past, to obtain some knowledge or skills, to contact non-human persons who play important role in the human life (e.g. spirits, ancestors, divinities etc.). To conclude, the essence of shamanism is: (1) a journey to other world to perform some tasks – for the community or for the shaman himself; (2) maintenance of relationships between the "material" and "immaterial" worlds, which in fact are tightly coupled with each other. In consequence, I postulate the usage of local terms because in many cases they have specific meaning that helps to better understand shaman's role in the community, history of the group, in any intercultural interactions etc.

Yachak – the one who knows

The Andean Quichua people call themselves *runakuna,* which means 'people' (singular *runa* – 'person'), and speak Quichua and Spanish. The Quichuan ethnic group in Ecuador consists of 14 regional groups (*pueblos*). The Quichuan population lives mainly in valleys covered with fertile, volcanic soil and surrounded by two parallel mountain ranges of the Ecuadorian Andes, which were called "the Avenue of the Volcanoes" in 1802 by the German traveller Alexander von Humboldt (Quinteros Velasco 2006: 35).[6]

In Quichua language the word *yachak* signifies "sage", literally "the one who knows". This term came back to usage and gained popularity in Ecuador in the 1990s. In reality, the people to whom it refers bear different names. They are called *chamanes* (shamans), *curanderos* (healers) or in Quichuan language *mamas* y *taytas* (mothers and fathers), which exactly indicates their high status and the fact that they are treated with great social respect.[7] The restoration of the word *yachak* was associated with the improvement of socio-political situation of indigenous

[5] Depending on a geographical and cultural context, the shamans can do it with drums (Siberia, Australia), plants like ayahuasca (liana, in Quichan: climber of spirits), *San Pedro* (a columnar cactus containing mescaline), datura (species of vespertine flowering plants) occurring in South and Central America and tobacco in Americas. Trance experience can also be a result of fasting, self-mutilation, dances etc. which lead to exhaustion of the organism. Quichua *yachaks* usually do it using tobacco, ascetic techniques (fasting and hypothermia due to long stays in the mountains) and consuming ayahuasca, San Pedro or datura.

[6] The majority of Quichua live in rural areas and earn a living from agriculture (corn, cereals and potatoes), animal husbandry (lamas) or breeding (cattle or pigs). They also specialize in weaving. Their handcrafted products are sold to tourists. Since the 90s, especially the youth have been migrating to towns in search of employment opportunities. Many of them find low-paid jobs e.g. as construction workers, street vendors, cleaners or others physical work.

[7] In Quichuan culture not only *yachaks* bear titles of *Mama or Tayta* – in this context they mean, respectively, Lady and Sir. These terms are used to describe (most often older) people with high status in the group.

people, including rights to maintain their cultural heritage and a wide range of revivalist activities initiated by Ecuadorian indigenous people. *Yachaks* in local communities have a strong position, which stems from their knowledge passed from generation to generation. Their basic task is to keep the community in health by diagnosing and treating diseases. They occupy the highest position in the hierarchy of healers and combine various healing practices. They fulfil a ritualistic role – lead feasts and everyday ritual ceremonies. They are mediators between perceivable (human) and unperceivable (non-human) worlds. By contacting spirits and ancestors they support the continuity and harmony of these two worlds. Moreover, they teach about beliefs, history and norms of life. They actively participate in contemporary politics and education, and fight for the rights of indigenous people. They consciously co-create interethnic relations and transformations. In the past few years, they have begun to exert influence over the reinterpretation of beliefs, feasts, customs and, in consequence, they have influenced the Quichua identity e.g. nativism.

Attributes of Yachak

The medical and ritual role of *yachak* is closely related to the notion of power, understood as an extraordinary property. During my research, several concepts emerged – ***samay***, ***sinchi***, ***kamay*** and ***atiy*** – important in shamanic practices.

Samay (a breath) is a revitalising factor, a life energy which every single being possesses. According to Quichua, after human death *samay* is transformed and becomes, once again, a part of the world (Przytomska 2013: 69). *Samay* is constructed as an outcome of contacts between an individual and other human or nonhuman elements of the world. In other words, it is constantly created. A violation of any norm or taboo (inappropriate behaviour) causes *samay* loss, which is equivalent to the violation of natural balance (disease). The concept of *samay*, as a co-creative substrate of every life being, is associated with the concepts of health and disease. Health, in Quichua language *allin kawsay* or *sumak kawsay* (a good life, welfare), is defined as harmony between physical, mental, emotional and spiritual aspects. In individual dimension health establishes many rules. I will only briefly mention the most important of them. The first one is to keep a proper diet (*allin mikuy*) – to distinguish food according to a hot-cold concept (*rupay–chiri*).[8] Another rule is good thinking (*allin yuyay*), understood as positive thinking, not harming oneself and the others. *Yachaks* argue that a human can provoke a disease just by negative thinking. A good man should act well (*allin*

[8] An anthropologist José Yáñez del Pozo in his book *Allikai: la salud y la enfermedad desde la perspectiva indígena* writes that a hot-cold division not only applies to temperature differences but also to features of nature and man. *Rupay* is the sun, everything white, crystal, masculine, hot and expansive. In turn *chiri* is the moon, everything feminine, dark, cold, weak or docile (Yáñez del Pozo 2005: 17–18). Treatment is based on off-setting by opposition, to return to the state of equilibrium. To treat "hot illness" a therapy of "cold" things are used and vice versa (Przytomska 2013: 70).

ruray) which means living in accordance with conventional standards (not being lazy, lying, nor stealing). Quichua people also respect the principle of *allin rimay* which is an appropriate form of speaking. According to it they should select appropriate words, express themselves with respect and love towards other people, nature and the entire world. The *allin runa* (good/healthy person) is presented with a physical and a spiritual harmony only if he works for himself and others in accordance with the principle of reciprocity, and participates in permanent (e.g. cropping) or temporal group activities (e.g. building of a house or a road), which is called *minka*. According to shamans, healthy people show generosity, share goods, take care of a group's development and harmony, and participate in social and ritual life. The opposition of this is the idea of a sick person (*unkuska runa*), who shows arrogance, selfishness, envy, aggression, impetuosity and deceitfulness. This state leads a person to sadness, loneliness and, consequently, destroys the relationship between the individual and the group. An ideal form of life consists in attempting to maintain the balance between the individual, the group and the environment (*pakta kawsay*). However, it should be noted that such situation is the ideal model. Such ethos may be implemented in many different ways.

Sinchi (force) is a physical force, an important element in the vision of a person and a community. José Yáñez del Pozo (2005: 48) argues that Quichuan people have an image of a healthy man, who is as hard and strong as mountains and stones. The idea of *sinchi* structures life rules and constitutes the base of human activities (Cifuentes 1992: 41). It is present in everyday language and comes from myths, as a category which seeped into the physical reality. The concept of physical strength is associated with a *chumpi* – a girdle from the Andes made of llama wool and worn by Quichua as a support for the spine during heavy physical work (including carrying heavy loads). The girdle also serves as a protection against "magical" actions. In fact, llama is a very important animal in Quichuan cosmology. It is perceived as a guardian and helper in shamanic practices. *Yachaks* claim that in the colonial period indigenous people who were forced to do hard physical work wore girdles tightly tied around their waists to provide themselves with force and protection against punishment imposed by landowners. Moreover, girdle is used by shamans during rituals. It provides power during medicinal rituals and at the same time protects against the loss of power (*atiy*). *Chumpi* (belt) is about two meters long and is worn around the abdomen as a protection for *pupu* (a navel), which is a weak point of the human body. The Quichuan believe that a navel is the centre of the body, a symbolic point of the universe and the most vulnerable part exposed to external risks. *Sinchi,* coupled with physical work, becomes the basis of strength and continuity of the community. Community life, including collective work (*minka*), is a guarantee of the group survival. Collective building of houses, organization of feasts, sowing or harvesting not only build economic base but also tie social bonds. If an individual does not support it, he is expelled from the group. Diligence and physical strength are crucial features for the members of the Quichuan community and important factors in selecting

a spouse. Therefore, from the earliest age children are taught physical labour when they help their parents in daily tasks. Quichua people say that a man who does not work and does not care about the harmony of his family is not welcome in the community. *Samay* and *sinchi* are the properties which form a person. The imbalance between the two means an illness. Their loss is tantamount to death after which *samay* and *sinchi* return to the universe.

For shamans, the most important of the attributes mentioned above is *kamay* (gift). It is a special ability, e.g. to treat people, to see the past, to predict the future and generally to contact the invisible world. *Kamay* is something that an ordinary man cannot possess, as it comes from the upper realm (Hanan Pacha). Because of it, a *yachak* can fully perform his medical and ritual functions. In addition, the gift distinguishes shamans from other healers (*curanderos*), who despite their extensive knowledge of treatment methods and illnesses do not have any extraordinary capabilities. There are two ways to receive this gift. The first one is related to „supernatural" events – mostly a series of dreams or visions continuing over a long period of time, sometimes even several years. During this long process, a person prepares and learns from other shamans (a shaman-master). These dreams or visions present things that the person should do or change, they may also show the future and the pathway of the adept's transformation. *Don* is understood as a vocation, destiny, selection of Pachamama, or the God. A 50-years-old shaman from Chimborazo province told me a story of her visions:

> (…) One night in a dream I saw an altar, some spirits, some kind of energy, but then I didn't understand it. I had a strange dream. I didn't know what it meant. 3 months passed… I had the same dream again. "Why?" – I wondered. This time the visions were closer and clearer. Then I realized it wasn't a dream, it was a real vision and these things started to show up also during the day. (…) I couldn't stand that anymore because these visions were getting stronger and stronger. I thought I lost my mind. I didn't know what was happening and why. (…) Other yachaks said what it could be, but I tapped my forehead, I didn't believe them. Then I got sick, it was very serious, I suffered very much, I was ill for almost two years. It took me 2 years. I still had some visions, I heard voices saying different things, but I didn't want to see it, to understand it. I thought it was something bad, that I was possessed. One day, it got even worse, I felt death. Again, visions came. It was six o'clock in the afternoon. I asked my daughter to take me to Quito where Pepe lived. He was a very famous yachak at that time. My daughter was terrified, but she took me by van to him. Some strange things happened that night. (…) Pepe looked at me and he said that he was going to Agua Pichincha and if I wanted to, I could go with him. But even if I wanted to, I couldn't get up. He went, and he spent there four days and four nights. And he came back and said that Agua Pichincha had sent me a gift. He told me to make an altar and I asked him: "But how? What, what should I put there?" Pepe felt offended. He said that I knew very well how to do it. I said that nobody had taught me that. He insisted: „You see it, didn't you notice?" (…) So, I made an altar, a very nice one with flowers, water in the middle, very nice [she smiled]. Later, many visions revealed to me, so many tasks that I had to fulfil. But I said: „My God, I'm

> so small, so weak, how will I cope with it?" It was a real struggle with myself. Pepe said: „There is no way back. Understand it. You must accept it, you cannot hide it anywhere, you must accept it. Don't feel alone because you won't be alone. Someone will always be with you. Don't be afraid."

The gift is present in the Quechua microhistory. It is based on the idea of a circular (or spiral) time as a part of the history of each family line or generation. After the death of a shaman it returns, and it is passed down from generation to generation (from parent to child or from grandfather to grandson) like an inheritance, which cannot be renounced. If the shaman does not transfer it before his death, the gift returns anyway. In case it does not find a suitable person, it may return after a few generations. It is conceptualized by the attribution of human (personal) qualities – "the gift is looking for someone who is worth receiving it". According to another idea the spirit of a deceased *yachak* looks for the right person who could accept and incorporate the unique gift (*embodiment*).

Atiy (power) is a concept understood as a prime mover, an ability to do something. The power is unstable and produced in a particular place and time. It is closely related to action and change of a human condition. It transforms itself. It is subject to continuous accumulation and loss, to constant exchange or a game between the animated natural world and humans. *Atiy* can be characterized by such properties as vagueness, openness and fluidity. This concept is closely related to *samay* – a vital human force. Every person has the power, provided that he or she lives in accordance with the standards and the rhythm of the universe (that is balance). Otherwise, a person is exposed to its weakening or loss. However, shamans know different techniques of power accumulation, which is why they are stronger (more influential) than other people.

For Quichua nature has human qualities – it is conscious, causative, intentional, and omniscient. It can grant or take away, punish or reward people. Nature, understood as *Pachamama* (Mother Earth) cannot be cheated. It bestows power on those who deserve it. The power, compared to the concept of the gift, operates outside of history and time. It is an asocial property (in the broad sense), which means that it is common to different types of persons (humans, animals, deities, spirits, the dead etc.). In addition, it is subject to constant negotiation between shamans, and constitutes a major factor in the competition and acts of aggression between them.

Medical and ritual roles of *Yachak*

The most important role of a *yachak* is treating people and maintaining the group in good health. Individual and group health (*allin kawsay*) define and depend on each other. A unit exists as a part of a larger whole: family, local community and other elements of the world. Therefore, health is determined by the relational mode and reciprocity, which leads us to the collective (social) perception of health

and disease. The first rule is based on the fact that every element of the universe has an impact on others, and it has the same structure defined by the relationships that occur between them. The principle of reciprocity means that everything has to be reciprocated and the proper functioning of the whole (e.g. community, family, individual) is dependent on the balance (health) of other elements.[9] Moreover, *allin kawsay* includes not only the concept of human health (human species), but also the status of non-human beings with whom humans enter into relationships. The Quichuan world is not anthropocentric, but rather person-centric (or cosmocentric).

From the Quichuan perspective, the disease has a two-fold dimension. First, it is a result of the imbalance of an individual or a group which results from the breach of *alli kawsay* rule. Second, when the balance is already disturbed, a person is exposed to the attack of various aggressive beings (also non-humans) and to other factors resulting from the breach of life rules: possession by some external force or loss of some elements. In other words, a disease is the state of imbalance provoked by actions of humans or other entities (conceptualized e.g. as wind, spirit, rainbow, thunder). These beings are commonly referred to by a general Spanish term *mala energía* (bad energy). Negative action of these beings is based on taking away *samay* which causes specific symptoms. According to *yachaks* from the Imbabura province, diseases take a form of animals that, according to their worldview, have negative characteristics (usually of reptiles, amphibians, worms). The following brief story, which I recorded in the Chimborazo province, illustrates this concept:

> Good yachaks, who have a lot of power can heal witchcraft. There are people who can kill with witchcraft. If someone is enchanted they need to undergo a purification ritual with black candle. A few years ago, I had a severe case. I asked another yachak for help, it was my good friend. We rubbed the body of patient with candle. Then I put it in an earthenware and I covered it with white and red piece of cloth. Then, we tied it strongly, very strongly, so that nothing could escape. Then we continued the ritual. (…) We went to the river. When we walked, we felt it, heard a hiss of a snake. It was in the container. We were scared, and we tied the string even tighter. Oh, it was very strongly tied. If it had escaped, it would have killed all of us. When we reached the river, we untied the string and quickly threw out what was inside to the river. It was a snake. He told us everything.

[9] The model of a whole is that the world and its constituents are all persons i.e. animate beings (people, animals, plants etc.) and concepts (time, space, ideas and knowledge etc.) The other model of a whole is also family or community, whose balance is determined by the health of their members. The same relationships occur between the whole and its parts (which also form the whole), and the inner elements. Thus, the family can be a whole for its members, but at the same time it is a component of some villages, which in turn are parts of all Quichuan group and parts of the universe. It is important that in the inside of one component whole occur the same mechanisms as in the final whole and in the universe. We can compare it to a matryoshka doll – components are miniatures of the whole Quichuan world. In a basic sense, health refers to every animated being. Quichuan believe that a sick man has direct impact on the social environment in which he lives (Przytomska 2012: 70).

> He told who cast the spells. Then he swam downstream and disappeared. It is not a legend. It is a real story."

As the above quote mentions, a disease can also be caused by witchcraft of another *yachak,* called in Spanish *brujos*. This kind of disease can be healed only by a *yachak*.

Treatment is often lengthy and requires change in lifestyle and the restoration of broken relationships. What is also important in treatment process is *yachak's* preparation. Before and during the rituals, they must keep a special diet; abstain from any sexual relations, alcohol and other drugs. If the case is difficult, they need to perform additional rituals in order to purify themselves and strengthen their medical power. Methods of treatment take a form of a ritual, in which every gesture and each spoken word is significant. It can be subject to minor changes, but it always forms a coherent whole. Healing process begins with a diagnosis aiming to identify the type of disease and to find out what is causing it. In this process, *yachak* uses eggs, guinea pigs or candles. Sometimes, he does urine analysis and checks the pulse. After the diagnosis, he begins the treatment. This process, just like a concept of disease, comprises two stages. Initially, *yachak* deals with the physical treatment of the disease's symptoms. He performs a purification ritual (*limpia*), with what I call "medical power catalysts" such as: eggs, plants, fire and tobacco. This ritual should be performed prior to giving any medicine. Next, *yachak* takes a series of steps with the patient (diet changes, improvement of relationships in the family or the group, usage of natural resources in accordance with the principles of equality and reciprocity), which aim to return to *allin kawsay* and prevent another disease (Przytomska 2012: 73).

The *yachak* has extensive knowledge and abilities which are the combination of different medical specialities. He can be *partero* (obstetrician), *limpiador* (specialist in purifications rituals), *hierbatero* (herbalist), *cuypichak* (specialist in rituals involving a guinea pig) or *fregador/sobador* (kneader – bone specialist).

The *yachak*, as a *hierbatero,* knows medicinal plants and herbal medicaments. He gathers herbs in the mountains, in glades and by the rivers. Sometimes, like other *curanderos,* he grows his own herbal garden. Herbs are used for purification rituals, baths, medications in the form of infusions and ointments. The *yachak* also uses different plants to protect houses and farms (the most popular is *Ruta graveolens*). Growing in front of doors, gates or entrances, plants ward off diseases or witchcraft. From the Quichuan perspective, plants (like every other element of nature) are treated as persons (animated beings). One *yachak* repeatedly told me that plants love and feel like humans. In addition, they have a definite sex, emotions, feelings, awareness and free will. They can reward or punish people for breaking rules or taboos. Plants have the power of healing, but a healer cannot use them for treatment unless they let him. For this purpose, the *yachak* needs to create a friendly (reciprocal) relationship between him and the plant. Nature endows humans only at their request. Nothing can be stolen or taken away from nature. The *yachak* connects with the plant by touching it gently and talking to it.

In this way, he can get to know its sex, age and history. He asks the plant to allow him to pick it up and use its healing power. The *yachak* mutters certain formulas during the gathering, preparation and treatment process. Plants should be treated with respect and sensitivity. The *yachak*, while talking about plants or talking to them, uses diminutive forms such as *plantitas* or *hierbitas*. *A yachak* from Otavalo countryside told me the following story:

> If a plant disappears, it means that there is no love, harmony and respect in the community. Here all the yachaks have medicinal plants in their gardens. Three years ago, all our plants were gone. They did not want to grow. They withered or started to rot. We planted them again, but they didn't want to grow. We cared about them, we watered them, and we talked to them. It didn't help. We gathered together and we all talked about it. Why? How? – we asked. Three times we sowed without any result. We decided that we had to perform a ceremony before the next sowing. We asked for forgiveness, we celebrated a purification ritual. Then the plants started to grow.

If during the growing season some plant species wither or die, it means that they are angry (penalty imposed for the improper people's behaviour) or they are sick. Disease is a disorder of the whole environment (understood in the social sense), which consists of people, plants, animals, spirits, ancestors etc. In the Imbabura province, the indigenous Quichuan believe that mountains are usually men and plains are women. Humans, in order to be able to live and work with them (to sow, plant, pasture herds) must ask them for permission, otherwise they may get angry and punish humans. Relationships that people build with nature are based on exchange and reciprocity. For this purpose, the *yachaks* celebrate ceremonies aimed to tame the space and obtain nature's favour (Echeverria Almeida 2004: 166–167; van Kessel Brouwers 1997: 38–40).

The ritual involving plants is called *limpia con hierbas*. Purification process is conducted by hitting patient's body with a bundle of different herbs (*escoba de hierbas)* until the skin turns red and starts to itch and burn. For the *yachak* this is a sign that the healing power of plants works efficiently. Another common method of diagnosis and treatment involves a candle (*limpia con vela*). Each patient, before visiting a specialist, buys two white candles and rubs his whole body with them. The *yachak* lights a candle and then blows it out. He lights it again and reads the flames to find out from which type of disease a patient is suffering and what is the cause of it. According to *yachaks,* pictures that appear in the candle flames represent diseases or sick organs. The flame can also show the future, lost or stolen objects or places associated with them. Only the *yachak* possessing a gift of vision can see those representations.

Yachaks use chicken eggs to treat *mal aire* (bad air) or *mal viento* (bad wind). The treatment (*limpia con huevo*) consists in rubbing a patient's body with eggs. According to *yachaks,* an egg „absorbs the bad energy". It means that it absorbs a disease. After cleansing, the ritual egg should be discarded out of human's reach in order to prevent the retransmission of the disease. Healers also use eggs

to diagnose a disease. After the massage, the *yachak* breaks the egg and throw it into a glass. By examining the egg's white, he is able to determine the cause of the disease and its type. On this basis, he can also see where and how the patient caught *mal aire*.

Yachaks use fire, which also has purifying properties. The specialist spits alcohol on the candle flame in the direction of the patient. He ought to stand about five feet from the patient, so that the flame would not burn him. After this procedure, commonly known as *soplo de fuego*, some *yachaks* fill their mouth with a mixture prepared with *trago* (cane alcohol) and infusion of herbs, and then they splash it on the patient's skin. Others rub *colonia* (a liquid prepared with alcohol and 12 species of flowers and herbs) on the skin. Both treatments have a protective function. *Yachaks* from the Chimborazo province use tobacco for purification, by directing smoke towards the patient. Tobacco is added to coal and set on fire. Smoke envelops the whole body of the patient. Tobacco is also a kind of connector with the *yachak*'s protector spirit who helps him to heal and accumulate the power. During purification rites healers whistle, sing and speak formulas addressed to mountains, lagoons, volcanoes, *Pachamama* or the God (depending on beliefs), asking for healing. The words are spoken very quickly, quietly and indistinctly. There is no common formula. Each shaman creates his own individual and unique version, which is sometimes transferred from master to disciple, or presented in visions or dreams.

Radiografía de los pobres (x-ray for poor people) requiring the use of a guinea pig is very popular in the Andes. The *yachak* selects healthy animals that are no more than three months old. For a female-patient he uses a male-animal and a female for a male-patient. The ritual involves kneading or rubbing a patient's body with the animal, the head with the head, the abdomen with the abdomen, etc. According to healers, guinea pig has the power of healing and can absorb diseases by physical contact with the patient. Sometimes, the animal dies during this process. Otherwise, the *yachak* kills the animal, he skins it and then he opens it up. According to *yachaks*, guinea pigs are built in the same way as a human body. The diagnosis is based on the analysis of animal's internal organs, bones and skin. When one of the parts shows redness, bumps, cracks or other lesions, it means that the patient has a problem with this particular part of the body.

In the past, indigenous shamanic practices were prohibited or demonized. Therefore, *yachaks* used to receive patients in their houses in the cover of the night, in order to hide their activities from inimical local administration. Even today, the oldest of *yachaks* serve only at night. Nowadays, it is not because of the fear of persecution but rather out of habit. As healers, they usually work in their own house and they see patients in separate rooms dedicated to medical treatment. The most important part of such a room is an altar. It is located in the central part of the chamber or by one of the walls. Each altar has four principal components, symbolizing the four elements: water, rocks (earth), fire and air. The rest of equipment is individualised and depends on the shaman's beliefs. If they are Catholic (in the form of so-called *folk Catholicism*) they have religious artefacts– pictures,

rosaries and figurines of saints, the Virgin Mary or Jesus Christ. The quality (power) of an altar is determined by the so-called sacred objects, such as spears from a special type of wood, stones, and shells which are charged by *atiy*. During treatment and rituals these items also have a protective function. Before and after treatment the *yachaks* put flowers, corn, and other grains under the altar. The practice of thanksgiving (reciprocity) strengthens the power of shamans and provides compensation and thanks to *Pachamama*. In the literature (Sharon 1976: 75; Joralemon, Sharon 1993: 168; Giese 1989: 151–154) we come across the concept of altar division into two sides (left and right). The left one is identified with life-taking forces and the right with life-giving forces (Joralemon 1985: 10):

> An altar [mesa], as it is understood by the shamans, is a game board, a symbolic paradigm against which the ritual is played. It represents the struggle between life-taking and life-giving forces, between left and right. But this struggle, this opposition, becomes a passage, a resolution, by the shaman's reaffirmation of mastery over both the left and the right. He is a balancer in the contest between opposing forces. The game of ritual, which the mesa presents in concrete symbols, is a balancing act performed by an individual who stands above the contest by mastering both sides.

Joralemon (1985: 21) provides an example of a ritual with San Pedro cactus (*Echinopsis pachanoi*), which is considered to be a sacred plant in the Andes – it has healing powers. Andean specialists receive visions after drinking an infusion from its leaves. Among Peruvian healers, where the author observed this ritual, the cactus is placed on the right side of the altar. Personally, I did not find such division of the altar area in the shamanic practices among the Ecuadorian Quichua. However, I found the same relationship and symbolism in a slightly different context. It is present in treatment process, preparation of medications and in rituals. During treatment, *yachaks* do not touch a patient's body with their left hand, they say it may cause the absorption of disease. The *yachaks* transfer power (e.g. to a disciple), and use plants to treat – e.g. by rubbing an ointment of medicinal herbs – with their right hand. I also noticed this division during rituals, when the *yachak* puts his left hand on the ground and says different formulas or sings songs asking *Pachamama* for power.

Axel Kroeger and Francoise Barbir-Freedman, authors of the book *La lucha por la salud en el Alto Amazonas y en los Andes*, claim that altar is a symbolic point of shaman's contact with spirits, and that it represents the place of regeneration of healing power, which is usually a stream or a source (Barbir-Freedmann, Kroeger 1992: 233). In my opinion, it is not limited only to the symbolic (metaphorical) meaning. Altar is made of elements that come out of powerful places, i.e. those that are filled with *atiy*. The presence of these elements not only represents places of power, but in the physical (material) way they are present at the time of treatment in shaman's house. Therefore, altar is not only a metaphor but a physical reconstruction of the power.

Rituals celebrated by *yachaks* are not only of medical nature. They often have a collective character and they are celebrated as part of indigenous feasts. On such occasions it is necessary to gather all the villagers. Rituals are celebrated near waterfalls, streams, lagoons, lakes, in mountains or at the foot of volcanoes. The central point of each ritual is an altar, which also includes four elements (like a private altar of the *yachak).* In its centre, there is a small vessel with water and fire where the *yachak* throws dried plants, producing unique scent. Altar takes the form of a circle or spiral (with fruits, flowers, seeds and stones), which is the representation of time. Around the altar, people participating in the ritual also form circles, standing in an alternate order (female, male, female etc.). The number of circles depends on the number of participants. Their forms are based on the four cardinal points defining the four directions of the world. These points are, at the same time, gates (called *puertas*) to the invisible world. In the gates there are stranded *guardianes* (defender or guards). They are situated within the last circle, the largest and the outermost ring. The g*uardines* task is to control evil spirits who can enter the circle and harm participants. The first circle of the altar is created by the shaman and *pilares* (persons who fulfil a role of helper or shaman's assistant) – other shamans and young disciples. The main *yachak* and his helpers offer gifts, express requests, prayers and sing *canticos* (shamanic songs). Other circles are created by other participants. Every person is obliged to bring gifts for *Pachamama*– flowers and food (at the end they are divided among all the participants as a symbol of unity and harmony).

Nowadays, not every local community has its own *yachak*. Therefore, some shamans have become very mobile. They travel to perform rituals or medical treatments in neighbouring villages (usually within one province). Already mentioned Axel Kroeger and Francoise Barbira-Freedman (1992: 230–231), writing about the range of *yachak*'s work, created a classification which divides shamans into two groups: „community members" and „foreign". The former are leaders of a community who take part in everyday life. The latter have marginal status and do not participate in daily activities of a group. The authors suggest that „the distinction between foreign and local healers can be found in all regions of traditional communities, at all levels of the hierarchy of healers, from the most remote areas where indigenous traditions survive as the most important to urban areas of Metis". This division, however, is imposed from the outside and it does not correspond to the native point of view. Firstly, the relationship between the community and the shaman is formed mainly by sharing the same ideas, beliefs, and practices. The matter of sharing a living space or belonging to the same group is less important here. Indigenous patients use the services of healers outside the village or *pueblo* due to insufficient number of skilled specialists. Secondly, the status of the *yachak* generates certain behaviour and relationships. Even if he does not come from the same community, he shares the worldview of indigenous groups and he has desirable experience, knowledge and skills that the other members of the group lack. Therefore, *yachaks* are invited to celebrate rituals; ask *Pachamama* for a good harvest, harmony and prosperity for a given community.

They provide some advice or mediation. Even if a shaman is not resident in a community (is locally foreign), he can enter into a relationship with a group because he participates in the most important social practices, which impact the everyday life of a group. The *yachak* has the status of a wanderer whose only destiny is teaching and healing in order to maintain the balance (health) of a group. Y*achaks* enter a community under special but temporary conditions. To enter a group and lead it, he must become familiar. The group makes him responsible for the most important issues, which require sensitivity, knowledge, and above all, exceptional power. After he completes his task he goes away. He loses his special status in the group and, once again, he becomes a stranger. Because of his skills, he is presented with a possibility of coming and leaving. To conclude this question, it must be stated that the problem of alienation and locality can be solved if there are conditions for doing it capably. It is true that a *yachak-outsider* never becomes a permanent community member and he will not enter into day-to-day relations with the inhabitants. However, for the time of the ritual he becomes a representative and a member with specific temporary status of the group's guide.

The activities of the *yachak* are real indicators of his prestige and social authority. However, the acceptance of their abilities does not mean any group's blind faith in their unique healing power. The proof of truthfulness and effectiveness is the *yachak's* life. It is related to the Quichuan concept of knowledge. The term "*yachak*" derives from the word "*yachay*" which in Quichua language has three basic meanings: 1. knowledge (content); 2. to understand, to have knowledge of a topic, to have the ability to learn; 3. the knowledge possessed and demonstrated, to practise knowledge, to have a habit of doing something. The concept of *yachay* includes the concept of knowledge, and cognitive and intellectual ability to gain it, but it is also related to the concept of action. Not only does knowledge mean theory (a potentiality) but it also denotes empirical practice. "To know" means simultaneously "to know" and "to introduce in practice" (Przytomska 2015a). According to César Itier (Crickmay 2002: 40–55) the word *yachay* derives from the archaic form *yacha*, in which the prefix *ya-* means "movement", while suffix *-cha* indicates the implementation of an indicated action. The secret of local signification lies in a question of how Quichua perceive and understand the concept of being a *yachak* – the one who knows and can demonstrate knowledge through his own deeds. Therefore, knowledge is not only verbally articulated. Its transmission occurs as a result of its implementation (practice) by the *yachak* and by the experience of a group, if the *yachak* provides an example by his own life, if he is the illustration of what he says. This signifies that he has the gift and skills needed to perform the mission and to serve the community. Social skills legitimate the healer and they influence his prestige. His educational function is present in social practices – in rituals, disputes, healing processes, help in conflict resolution. Nevertheless, his teaching does not take a form of theoretical speeches or lectures. Most of the time it constitutes the response to human behaviour. Nothing is limited only to theory (Przytomska 2015b: 199–215).

Other side of shamanism

Yachaks can as well be called *hampi* (the one who poisons). *Jambi* in Quichua signifies both: a medicine and a poison. Colloquially called *brujos* (witches) in Spanish, they can use their skills to harm and kill. In fact, these apparently antithetic activities are based on the same mechanism and the boundary between them can be changed. In the Amazon, the researchers call this phenomenon *dark shamanism.* The term was introduced by Johannes Wilbert, who conducted research among Warao inhabiting the Orinoco Delta in the North-Eastern Venezuela and Eastern Guyana (Wilbert 1972). Neil L. Whitehead, who conducted research on shamanism (*kanaimá*) in Patamuna the Guiana Shield, indicates that anthropological literature tends to focus on the „good" side of shamanism while the matter of so-called *dark shamanism* is systematically avoided or treated superficially (Whitehead, Wright 2004: 10). The researchers of the Andes have never taken this subject seriously. I outline this topic, because it is a very important part of the Andean shamanic practices and it complements the contemporary image of *yachaks*.

The phenomenon of *brujería* among Quichua takes three different forms. Firstly, it is (1) the practice of a shaman aimed to harm (by an illness, death and other misfortunes) a particular person on someone else's behalf. It is classified as a ritual performed indirectly, i.e. at a distance. Sometimes *brujería* takes (2) a form of an open, conscious and direct struggle between shamans in a situation of conflict or during a ritual when there are open so-called *puentes* (bridges of power) between the ritual participants. Thirdly, *brujería* involves (3) the activities which I call "vampirism". They consist in direct but covert theft of power (*atiy*) from other shamans, rarely from people unrelated to shamanic practices. The crucial point is the back – a place between the shoulder blades. *Yachaks* confirm that during an attack the victim feels pressure and hotness in this part of their body. The victims are mostly young apprentices, who are not fully aware of hostile actions of others *yachaks* and do not know how to effectively defend themselves. When the gift or power is stolen, *jambij* can cast a „spell" called *secada* (drying) on his victim, in order to get rid of the enemy. The illness is manifested by a sudden and quick loss of weight. Within a week, the victim becomes skin and bone, and then in a very short time he dies. The following story may serve as an example of (3) hidden attacks:

> Yachaks are very envious of knowledge. They are very reserved and secretive. It's their secret. Each of them has thier own individual form of action, treatment. They have their own private prayers and songs. Once, I met two very old yachaks. They were very enlightened. They had extensive knowledge inherited from previous generations. Their ancestors were also yachaks. It happened in 1994. One of them had the gift of vision. One day, a man came to that yachak from outside of the village and asked him for help in finding his missing cattle. The yachak performed a ritual and he pointed out cars with the stolen cattle. The man called the police and they found the stolen animals and captured the thieves. The man from the other village asked the yachak what he wanted as a payment. But

> the yachak said: "it's up to you". It was a good yachak; he never asked for specific amounts of money. The man offered him a part of his herd of cattle. What happened later? After that event, the old yachak, who had the gift of vision, became popular in the entire province. One day, other yachak from the same village came to him and said: „how is it possible that you have the gift of vision and I don't?". But the old yachak didn't reveal his secret. Next time they met at some collective ceremony. They sat next to each other. (…) During collective rituals yachaks create bridges of power. It is a very dangerous moment. Then, that night something terrible happened. The jealous yachak stole the other's power. The old yachak, the one with the gift of vision, lost everything. That man stole his knowledge and his gift. The old yachak couldn't see anything. He lost everything, because he couldn't defend himself.

The final result of a fight depends on the power of shamans and cannot be predicted. Nobody knows in what condition the enemy is. Often, particularly during rituals, shamans make an alliance to accumulate power and to effectively attack their rivals. Such practices have led todays *yachaks* to form clans – groups of allied *yachaks,* created to promote and protect each other and help in treatment after the attacks. Moreover, group members share common interests. All activities of *brujería* are always conscious and voluntary. „Good" and „bad" *yachaks* use the same techniques in their practices and have the same knowledge. They can use the same sources of power (lagoons, volcanoes, streams, etc.) for both aims. As N. L. Whitehead put it, *dark shamanism* is the other side of the same coin.

During my research, I observed several shamanic attacks. I describe briefly two situations below. The first incident took place during a meeting of over a dozen of *yachaks* from the Chimborazo province. This fight took place in a public space. An initially quiet conversation between two *yachaks* turned into a serious argument. As it turned out later, it was associated with their long-standing conflict. I started to watch them when I heard some screams – both loud and low sounds. It was terrifying. They dribbled. Their eyes were bloodshot, popping out of their heads. They stood slightly hunched with heads lowered and tense bodies. I could see the pulsing veins in their necks. They resembled animals getting ready to attack. In the end, they both gave up. They turned away and went in opposite directions, limping. It all took no more than a few minutes. The incident was watched by a few people, including others *yachaks*. Nobody reacted or commented on it. Later, one of the observers, in response to my question, said: „It's better not to meddle in the affairs of other people". A while later I talked about the incident with a younger *yachak* who participated in the struggle. I learned that his treatment after the battle lasted three days. He stated that they had got carried away by their emotions.

The second example of *brujería* is quite tragic. Although I was not a direct witness or participant, I watched reactions and heard comments about those events. At that time, I lived with *yachak* Roberto and his family in a village near Riobamba (in the Chimborazo province). One morning, during breakfast, Roberto received a vision. He started drooling and blinking. A spoon slipped out of his

hand and he mumbled to himself. He looked as if he had been paralysed. After having recovered consciousness, he told us that hard days were coming, and we must be careful. During the following few days he was tormented by dreams and visions. Roberto was the head of an alliance formed by five other *yachaks*. At that time, all of them were weakened because of some prior events. As he claimed, they came into conflict with a group of *yachaks* from another province. He suggested that they needed to pause their activities for some time in order to regenerate their power. One of the shamans living in Quito decided otherwise. A patient came to him with a disease caused by *brujería*. During the treatment (actually a purification ritual) the shaman lost consciousness. His wife took him to the hospital. Doctors announced that he was in a coma, but they failed to provide a clear diagnosis. After two weeks in the hospital, the man died. The *yachak* with whom I lived, explained to me that his friend from Quito had been too weak to cope with treatment (Roberto said: *Él tenia muy poca fuerza/ He had too little power*). None of the clan members had made any attempt to heal the *yachak* from Quito. They explained that they had been too weak to help him. Secondly, they suspected that the incident was caused by the action of the hostile group. The *yachaks* feared that if they tried to help, it could trigger an open conflict. They could not afford it in that situation.

The energetic aggression may also be action of non-humans (bad spirits). I personally experienced one instance of non-human aggression in the house of a shaman from Chimborazo province. I participated in a San Pedro ritual. I did not drink the cactus decoction and only observed the ceremony. The same night I woke up in tears at 4 a.m. I dreamed that something or someone came to me (some gloomy, bad and dark creatures which I could not identify) and they stole some of my characteristics, skill; something of mine that I could not exactly define. I did not know what happened exactly, but I was terrified, and I felt that I was not me anymore. I was only laying in my bed, waiting until a new day started, and the household woke up. I told my dream and what I felt to the shaman. He said that during the ceremony, evil spirits or some *brujo* came to me and stole something that was valuable to them. That same evening the shaman performed a ritual during which he went to recover what had been stolen and he called my soul. It is hard to explain but suddenly I felt better. The shaman explained that sometimes during the ceremony unexpected things may happen. During shamanic rituals, shamans open the passage between the world of humans and nonhumans. Apart from „good spirits", the "evil spirits" may also come along. According to him this was what happened in this case.

Shamanic practices as a political game

An American anthropologist, Frank Salomon (1983: 413–425), shows that in the colonial times shamanism was a tool used during fights against enemies. Shamans not only had „magical" powers but also political power, which was exercised both

inside indigenous groups and outside of them, as a result of interethnic relations and dependencies. Ethnohistorical studies of eighteenth-century sorcery trials in the Royal Audience of Quito (1563–1822) indicate that many acts of „magical" aggression and defence were caused by the colonial oppression. Shamanism was the mechanism of internal resistance, which regulated the relations of domination and subordination imposed by the colonial administration. Moreover, shamanic practice was adapted to the new situation in various ways. It occurred on the outskirts of the colonial organism, where the government's control was not very effective. The mechanisms of the colonial subordination of indigenous groups proved to be not strong enough to effectively stand up to the opposition (represented, among others, by shamans) and to affect the relations of indigenous communities. Shamans and their patients (clients) adapted to the colonial situation in different ways – they paralysed legal systems by creating rebel groups. They penetrated administrative structures and, consequently, thwarted their plans. Solomon describes cases when officials and merchants were left to the mercy and help of shamans in their dealings with local communities. In this context, shamans played an important political role in establishing relations between the natives and the colonizers. When the ineptitude of local officials became apparent, the colonizers suddenly realized that the real power over indigenous communities is concentrated in other hands. The reasons of these situations have been detected in the actions of magical provenance and, at the same time, the colonizers denied the local political dependency (Salomon 1983: 414). Soon they made efforts to weaken the shamans' position. They emphasized shamans' demonic powers and accused them of crimes and misdeeds. Silverblatt (1980: 176) points out that the colonial authorities permanently demonized shamans. The policy aimed to dispose of them, but it was not effective enough, especially among people from the peripheries, where the resistance was difficult to overcome. "Magic" strength very soon began to be perceived by the Creole society as the essence of indigenous culture and as a force that exceeded the ethnic and cultural boundaries. By this conceptualization, the colonizers rationalized their own aggression against indigenous people.

In addition, Andean indigenous population was perceived as leaderless (except for the groups to which the colonial leaders were delegated) and uncontrolled (or ungovernable). Such assumptions hampered the management of indigenous communities. Solomon confirms that cases of shamanic aggression in the eighteenth-century Andes reflect the complicated micro-political situation. Shamanism, or rather its aggressive form, served not only to eliminate competitors (Middleton 1960; Mair 1969: 116–159) but also as a way of relieving the economic and ecological tensions caused by unequal distribution of goods and land management. Luis Millones (1979) shows that the increasing political power of shamanic practices in that period was associated with the degradation of colonial judiciary and with the attempt to resist growing dominance of the Catholic clergy.

Interethnic aggression of shamans can be interpreted as "peculiar strength of weakness" of the colonial power (Salomon 1983: 425), which was used very often, although in an invisible way, in local conflicts. These facts demonstrate that the colonial authorities were not always effective, and that they did not fully control indigenous groups. The lack of understanding of different cultural practices and lack of defence or preventive mechanisms made the administration impotent and sometimes also dependent on shamans. The reason was lack of alternatives, or the desire to use the insidious (relatively easily accessible) forms of defence or attack. Such situation only perpetuated the incorporation of magical-political forces of shamans into the colonial system.

Solomon demonstrates different situations, in which the representatives of the colonial powers used the services of shamans to solve their internal conflicts. In these times, the most powerful shamans knew the colonial society; they had a network of contacts that stretched over vast geographical areas, to different ethnic groups, as well as to various classes of the Creole-indigenous society. These conclusions, drawn from historical context, also help us to understand contemporary shamanic relationships. The intercultural competence of shamans still allows them to align themselves with culturally different enemies and, as a result, to extend their practices from intra-indigenous politics to external post-colonial society. I think that shamanism is not only an exotic phenomenon or, in the case of aggression, a peculiar problem of indigenous communities, but that it has become an important part of the political practices of the colonial administration (Przytomska 2015). Nowadays, this problem still exists. People still talk informally about the political competition supported by shamans.

Conclusions

Within the shamanic practices, we find two patterns of praxis (Descola uses it to specify properties of objectified social practices, cognitive templates or intermediate representations): reciprocity and predation (Descola 2013). The first principle represents the exchange system which strengthens communities and gives them a sense of justice and stability. As to the second, humans can pursue the relationship of predation in two ways. One is by not preserving the principle of *ayni*, i.e. if they do not fulfil their obligations towards the community, then they become spongers. More obvious is the *brujería*'s example. All patterns of social relations are realized in the same way between human persons and non-human persons. The ethnographic material presented in this paper demonstrates that shamanism is a deeply social practice which permeates all social dimensions. Moreover, we can conclude that shamanic practices have two distinct faces – reproductive and destructive at the same time. First, they maintain an order between the world of human and non-human persons. It means that they make possible the indigenous reproduction according to their own perception of the world. On the other hand, these practices are imbued with aggression.

Brujería practices and accusations may represent tensions in the inter-community and inter-ethnic relations. It is also a product of relationships, pre-Columbian, colonial and contemporary, which are situated within two overlapping worlds of Indian and non-Indian. Nowadays, it is not possible to clearly separate these two spaces. Unquestionably, the other side of Quichuan shamanic practices requires extensive research, analysis and reflection on the grounds for uncontrolled or illegitimate shamanic forms of aggression.

References

Barbira-Freedmann, F., Kroeger, A. (1992). *La lucha por la salud en el alto Amazonas y en los Andes*. Quito: Abya-Yala.

Boddy, J. (1989). *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*. Madison: University of Wisconsin Press.

Caillavet, Ch. (2000). *Etnias del Norte: Etnohistoria e Historia de Ecuador*. Madrid: Casa de Velazquez.

Cifuentes, M. (1992). *Medicina andina: situaciones y respuestas*. Quito: CAAP.

Cobo, B. (1943). *Historia del Nuevo Mundo*. Madryt: Atlas.

Crickmay, L. (2002). Transmissions of Knowledge Through Textiles and Weaving and Learning How to Live. In: H. Stobart, R. Howard (eds.), *Knowledge and learning in the Andes: ethnographic perspectives* (pp. 40–55). Liverpool: Liverpool University Press.

Descola, P. (1996). Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In: Ph. Descola, G. Pálsson (eds.), *Nature and society. Anthropological perspectives* (pp. 82–102). London––New York: Routledge.

Descola, P. (2013). *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Eliade, M. (1994). *Archaiczne techniki ekstazy*. Trans. K. Kocjan. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Gow, P. (1996). River people: Shamanism and History in Western Amazonia. In: N. Thomas, C. Humphrey (eds.), *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Guinea Bueno, M. (2004). Los simbolos del poder o el poder de los simbolos. In: M. Guinea Bueno (ed.), *Simbolismo y ritual en los Andes septentrionales* (pp. 9–50). Quito: Abya-Yala.

Harner, M. J. (1980). *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing*. New York: Harper & Row Publishers.

Harner, M. J. (1984). *The Jívaro, People of the Sacred Waterfall*. Berkeley: University of California Press.

Humphrey, C. (1994). Shamanic practices and the State in Northern Asia: view from the center and periphery. In: N. Thomas, C. Humphrey (eds.), *Shamanism, History, and The State*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Joralemon, D. (1985). Altar Symbolism in Peruvian Ritual Healing. *Journal of Latin American Lore*, *11*, 3–29.

Kessel Brouwers van, J. (1997). La *tecnología simbólica* en la producción agropecuaria andina, In: J. Van Kessel, H.Larraín Barros (eds.), *Manos sabias para criar la vida* (pp. 33–56). Quito: Abya-Yala.

Mair, L. (1969). *Witchcraft*. Nowy Jork: McGraw Hill.

Mauss, M. (2001). *Socjologia i antropologia*. Trans. M. Król, K. Pomian, J. Szacki. Warszawa: Wydawnictwo KR.

Middleton, J. (1960). *Lugbara Religion*. London: Oxford University Press.
Millones, L. (1979). Los Ganados de Señor: Mecanismos de Poder en las Comunidades Andinas, *Siglo XVIII y XIX America Indígena*, *39*(1), 107–145.
Noel, D. C. (1997). *Soul of Shamanism: Western Fantasies, Imaginal Realities*. Verlag: Continuum International Publishing Group.
Paz Otero, G. (1974). *La Medicina en la Conquista y la Colonia*. Bogota: Editorial GAB.
Price, N. (2011). Shamanism. In: Timothy Insoll (ed.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*. New York: Oxford University Press.
Przytomska, A. (2012). Relacja medycyny andyjskiej i brujería w kontekście współczesnych praktyk leczniczych i kosmowizji Indian Kiczua z Andów ekwadorskich. *Indigena. Przeszłość i współczesność kultur amerykańskich*, *1*, 66–89.
Przytomska, A. (2013). Sytuacja Indian w Ekwadorze na tle polityki wielokulturowości. *Program Salud Intercultural* jako przykład nierówności społecznych i kulturowych. *Dialog Międzykulturowy*, 1, 34–47.
Przytomska, A. (2015a). Historia tubylcza. Szamani Kiczua i mitopraktyka, *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, *1*, 84–107.
Przytomska, A. (2015b). Szamani a szkoła. Przeobrażenia modelu szkoły państwowej w kontekście kosmowizji współczesnych Indian Kiczua. In: T. Buliński, M. Rakoczy (eds.), *Communicare, Almanach antropologiczny*, T. 5. *Szkoła/Pismo* (pp. 199-215). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
Quinteros, Velasco M. (2006). *La población indígena del Ecuador. Análisis de estadísticas socio--demográficas*. Quito: Talleres Gráficos del INEC.
Reichel-Dolmatoff, G. (1987). *Shamanism and art. Of the eastern Turkanoan Indians*. Leiden: Brill.
Salomon, F. (1983). Shamanism and politics in the late-colonial Ecuador. *American Ethnologist*, *10*, 413–428.
Sharon, D. (1976). Distribution of the Mesa in Latin America. *Journal of Latin American Lore*, *2*(1), 71–95.
Silverblatt, I. (1983). The evolution of witchcraft and the meaning of healing in colonial Andean society. *Culture, Medicine and Psychiatry*, *7*, 413–427.
Stoller, P. (1995). *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power and the Hauka in West Africa*. New York: Routledge.
Szirokogorow, S.M. (1982 [1935]). *Psychomental Complex of the Tungus*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd.
Szyjewski, A. (2001). *Etnologia religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
Taussig, M. (1987). *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
Tokariew, S.A. (1969). *Pierwotne formy religii i ich rozwój*. Trans. M. Nowaczyk. Warszawa: Książka i Wiedza.
Vitebsky, P. (1995). *The Shaman: Voyages of the Soul, Trance, Ecstasy and Healing from Siberia to the Amazon*. London: Duncan Baird Publishers.
Wallis, R. J. (2003). *Shamans/neo-Shamans: Ecstasy, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans*. London: Routledge.
Ward, K. (1994). *Religion and Revolution: a Theology of Revelation in the World's Religions*. Oxford: Clarendon Press.
Wasilewski, J. (1979). *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*. Warszawa: LSW.
Whitehead, N.L., Wright, R. (2004). *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery in Amazonia*. Durham: Duke University Press.
Wierciński, A. (2000). *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*. Kraków: Nomos.

Wilbert, J. (1972). Tobacco and Shamanic Ecstasy Among the Warao Indians of Venezuela. In: P.T. Furst (ed.), *Flesh of the Gods*: *The Ritual Use of Hallucinogens*. London: Allen and Unwin.

Yáñez del Pozo, J. (2005). *Allikai: bienestar/estar bien la salud y la enfermedad desde la perspectiva indígena*. Quito: Abya-Yala.

SUMMARY

Reproduction and aggression: shamanic practices among Quichuas from Ecuador (Imbabura and Chimborazo Provinces)

This paper describes the contemporary shamanism among Quichua from the Ecuadorian Andes (Imbabura and Chimborazo provinces in the Sierra region), shaman's roles and his status in local indigenous communities. Basing on the Quichua worldview, I show what the key elements of shamanic practices are and what is its importance to the continuity of Quichua life and culture. The thesis of this text is that shamanism has two complementary faces. The Quechua shamanism in Ecuador is based on social reproduction or construction (healing, maintaining the fertility of nature and people) and aggression at the same time (witchcraft).

Keywords: shamanism, Ecuador, Quechua, indigenous worldview.

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2017, 3: 235–258

Eduardo Viveiros de Castro
Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro

Kosmologiczna deixis oraz perspektywizm indiański[1]

> *wzajemność perspektyw, którą widzę jako charakterystyczną cechę myślenia mitycznego*
>
> (Lévi-Strauss 1985: 268)

Wprowadzenie

Niniejszy artykuł dotyczy tego aspektu myśli indiańskiej, który określa się jako jej „własność perspektywiczną" (Århem 1993). Chodzi mianowicie o koncepcję powszechną wśród wielu ludów kontynentu [amerykańskiego], według której świat zamieszkują różne rodzaje podmiotów czy osób – ludzkich i nie-ludzkich, ujmujących rzeczywistość z odmiennych punktów widzenia. Idei tej nie sposób sprowadzić do będącej u nas w obiegu koncepcji relatywizmu (Lima 1995; 1996), którą przywodzi na myśl. W istocie bowiem staje ona w poprzek, że się tak wyrażę, opozycji między relatywizmem a uniwersalizmem, zaś wymykanie się perspektywizmu indiańskiego pojęciom wypracowanym w ramach naszych debat epistemologicznych nasuwa pytanie o zasadność i możliwość odniesienia do niego ontologicznych podziałów, które nasze debaty zakładają. W szczególności – jak wielu antropologów zdążyło już stwierdzić (chociaż z innych powodów) – nie sposób używać klasycznego rozróżnienia na Naturę i Kulturę do opisu sfer właściwych kosmologiom zachodnim, nie poddawszy wcześniej tego rozróżnienia surowej krytyce etnograficznej.

[1] Eduardo Viveiros de Castro (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, *4*(3), s. 469–488. © Eduardo Viveiros de Castro. Dziękujemy bardzo autorowi za zgodę na dokonanie przekładu tekstu na jezyk polski.

Krytyka taka w tym przypadku pociąga za sobą konieczność nowego podziału predykatów zaliczanych do dwóch paradygmatycznych szeregów, które zgodnie z tradycją są sobie przeciwstawiane pod nagłówkami „Natury" i „Kultury": uniwersalne i partykularne, obiektywne i subiektywne, fizyczne i społeczne, fakt i wartość, dane i ustanowione, konieczność i dowolność, immanencja i transcendencja, ciało i umysł, zwierzęcość i człowieczeństwo, o wielu innych nie wspominając. Takie motywowane etnograficznie przetasowanie naszych schematów pojęciowych skłania mnie do zaproponowania wyrażenia „multinaturalizm" na określenie jednej z przeciwstawnych cech myśli indiańskiej w relacji do „multikulturalistycznych" kosmologii zachodnich. Wszędzie tam, gdzie te ostatnie opierają się na wzajemnej implikacji jedności natury i wielości kultur – tę pierwszą gwarantuje obiektywna uniwersalność ciała i substancji, tę drugą generuje subiektywna partykularność ducha i znaczenia – koncepcja indiańska miałaby zakładać duchową jedność i cielesną różnorodność. Tutaj to kultura lub podmiot byłyby formą tego, co uniwersalne, podczas gdy natura bądź przedmiot byłyby formą tego, co partykularne.

To odwrócenie – być może zbyt symetryczne, by być czymś więcej niż spekulacją – należy rozwinąć za pomocą jakiejś przekonującej fenomenologicznej interpretacji indiańskich kategorii kosmologicznych, określających warunki konstytutywne tych relacyjnych kontekstów, które możemy nazywać „naturą" i „kulturą". Co zatem oczywiste, sądzę, że rozróżnienie na Naturę i Kulturę należy poddać krytyce, ale bynajmniej nie po to, by dojść do wniosku, że coś takiego nie istnieje (zbyt wiele mamy już rzeczy, które nie istnieją). Narastająca fala krytyki wobec Westernizacji wszelkich dualizmów zasadza się na nawoływaniu do odrzucenia naszego dychotomicznego dziedzictwa pojęciowego, niestety [naukowcy] nie przedstawili do tej pory żadnych alternatyw. Ja wolałbym nabrać dystansu do naszych opozycji, kontrastując je z dystynkcjami, jakimi rzeczywiście operuje się w indiańskich kosmologiach perspektywistycznych.

Perspektywizm

Niniejsze rozważania zostały zainicjowane jakże licznymi w etnografii Amazonii nawiązaniami do pewnej tubylczej teorii, według której sposób, w jaki ludzie postrzegają zwierzęta i inne podmiotowości zamieszkujące świat – bogów, duchy, zmarłych, mieszkańców innych poziomów kosmosu, zjawiska meteorologiczne, rośliny, sporadycznie nawet przedmioty i artefakty – różni się diametralnie od sposobu, w jaki byty te widzą ludzi oraz samych siebie.

Zazwyczaj, w normalnych warunkach, ludzie widzą ludzi jako ludzi, zwierzęta jako zwierzęta, zaś duchy (jeśli je widzą) jako duchy, natomiast zwierzęta (drapieżniki) i duchy widzą ludzi jako zwierzęta (jako ofiary) w tej samej mierze, co zwierzęta (jako ofiary) widzą ludzi jako duchy lub jako zwierzęta (drapieżniki). W ten sam sposób zwierzęta i duchy widzą same siebie jako ludzi: postrzegają same siebie jako byty antropomorficzne (albo stają się nimi), kiedy przebywają

w swoich domach lub wioskach oraz doświadczają swych zwyczajów i cech charakterystycznych w postaci kultury – swe pożywienie widzą jako ludzkie (jaguary widzą krew jako piwo z manioku, sępy widzą larwy w gnijącym mięsie jako pieczoną rybę itp.), swoje cielesne atrybuty (futro, pióra, szpony, dzioby itd.) widzą jako ozdoby ciała albo narzędzia, swój system społeczny widzą jako zorganizowany na sposób ludzkich instytucji (z wodzami, szamanami, rytuałami, egzogamicznymi moietami itd.). Owo „widzieć jako" odnosi się dosłownie do obiektów postrzegania, nie zaś przenośnie do pojęć, aczkolwiek w niektórych przypadkach nacisk kładzie się raczej na aspekt kategoryzacyjny tego fenomenu niż na jego aspekt zmysłowy.

Krótko mówiąc, zwierzęta są ludźmi, czyli widzą same siebie jako osoby. Tego rodzaju koncepcja niemal zawsze idzie w parze z ideą, że widzialna forma każdego gatunku jest zaledwie powłoką („ubraniem") skrywającą wewnętrzną ludzką formę, która zazwyczaj jest widoczna tylko oczyma poszczególnych gatunków lub pewnych transgatunkowych bytów, takich jak szamani. Ta wewnętrzna forma jest „duszą" czy „duchem" zwierzęcia: jakąś intencjonalnością lub podmiotowością formalnie tożsamą z ludzką świadomością, mogącą się materializować w postaci ludzkiego ciała skrytego pod maską zwierzęcia.

Na pierwszy rzut oka mielibyśmy zatem do czynienia z rozróżnieniem między antropomorficzną esencją duchowego typu, wspólną dla istot ożywionych, a zróżnicowanym wyglądem cielesnym, charakterystycznym dla każdego gatunku. Wygląd ten jednak zamiast być trwałym atrybutem, jest raczej ubraniem, które daje się zmienić. Pojęcie „ubrania" jest jednym z najczęściej używanych wyrażeń metamorfozy – duchy, zmarli i szamani przybierają zwierzęcą formę; zwierzęta zamieniają się jedno w drugie; ludzie mimowolnie stają się zwierzętami – w 'świecie ulegającym dogłębnym przemianom' (Rivière 1994: 256), który kreślą amazońskie ontologie[2].

Ów perspektywizm oraz kosmologiczny transformizm można dostrzec w rozmaitych opisach etnograficznych dotyczących Ameryki Południowej, ale zazwyczaj jest on przedmiotem jedynie krótkich wzmianek i wydaje się dość nierównomiernie opracowany[3]. Można go także znaleźć – i to chyba mającego bardziej twórczą moc – na dalekiej północy Ameryki Północnej i Azji oraz pośród ludów zbieracko-łowieckich żyjących w innych częściach świata[4]. W Ameryce Południowej wysoko rozwinięte są pod tym względem kosmologie ludów regionu

[2] Pojęcie ciała jako „ubrania" można znaleźć wśród Makuna (Århem 1993), Yagua (Chaumeil 1983: 125–127), Piro (Gow, informacja własna), Trio (Rivière 1994), społeczeństw znad górnego biegu rzeki Xingu (Gregor 1977: 322). Pojęcie to jest prawdopodobnie panamerykańskie, owocując bogatą symboliką na przykład w kosmologiach Wybrzeża Północno-Zachodniego [Ameryki Północnej] (zob. Goldman 1975; Boelscher 1989), jeśli nie na znacznie szerszym obszarze, ale to kwestia, której nie chciałbym tutaj rozważać.

[3] Względem niektórych przykładów zob. m.in.: Weiss 1969: 158; 1972 (Kampa); Baer 1994: 102, 119, 224; Renard-Casevitz 1991: 24–31 (Matsigenka); Grenand 1980: 42 (Wayapi); Viveiros de Castro 1992a: 68 (Araweté); Osborn 1990: 151 (U'wa); Jara 1996: 68–73 (Akuriyo).

[4] Zob. np. Saladin d'Anglure 1990; Fienup-Riordan 1994 (Eskimosi); Nelson 1983; McDonnell 1984 (Koyukon, Kaska); Tanner 1979; Scott 1989; Brightman 1993 (Kri); Hallowell 1960 (Odżibueje); Goldman 1975 (Kwakiutle); Guédon 1984 (Tsimshian); Boelscher 1989 (Haida). Zob. też:

Vaupés [w Kolumbii] (zob. Århem 1993; 1996; Hugh-Jones 1996; Reichel-Dolmatoff 1985), ale i inne amazońskie społeczeństwa, takie jak lud Wari' z Rondônii (Vilaça 1992) oraz Juruna znad środkowego biegu Xingu (Lima 1995, 1996) [w Brazylii], kładą one jednakowy nacisk na te zagadnienia.

Poczynienie kilku uwag natury ogólnej jest niezbędne. Perspektywizm rzadko kiedy dotyczy wszystkich gatunków zwierząt (obejmując jednak inne byty), zdając się kłaść nacisk na te gatunki, które odgrywają kluczową rolę w symbolice i praktyce, takie jak wielkie drapieżniki oraz gatunki stanowiące podstawową zdobycz ludzi. Jeden z głównych wymiarów perspektywicznych inwersji – może nawet wymiar absolutnie fundamentalny – odnosi się do relatywnych i relacyjnych statusów drapieżnika i ofiary (Århem 1993: 11–12; Vilaça 1992: 49–51). Nie zawsze jest jednak tak, że posiadanie ducha bądź podmiotowości jest przypisywane każdemu pojedynczemu zwierzęciu, bowiem mamy przykłady kosmologii, które odmawiają wszystkim postmitycznym zwierzętom świadomości (Overing 1985: 249 i nn.; 2006: 247) lub innego rysu podmiotowości (Baer 1994: 89; Viveiros de Castro 1992a: 73–74). Niemniej, jak dobrze wiadomo, pojęcie „władców" zwierząt („matki zwierzyny łownej", „władcy pekari białobrodych") jest szeroko rozpowszechnione na całym kontynencie. Ci władcy – niewątpliwie obdarzeni intencjonalnością analogiczną do ludzkiej – funkcjonują jako hipostazy zwierzęcych gatunków, z którymi są związane, tworząc tym samym intersubiektywne pole dla ludzko-zwierzęcych relacji nawet wtedy, gdy empiryczne zwierzęta nie podlegają uduchowieniu.

Przede wszystkim musimy pamiętać, że jeśli istnieje jakieś zasadniczo uniwersalne pojęcie indiańskie, to jest nim opisany w mitologiach stan nieodróżnialności ludzi od zwierząt. Mity są pełne istot, których formy, nazwy i zachowania nierozerwalnie łączą atrybuty ludzi i zwierząt, co umożliwia im wzajemną komunikację – taką jak w świecie wewnątrz-ludzkim. Rozróżnienie na „kulturę" i „naturę", które Claude Lévi-Strauss ukazał jako główny motyw mitologii indiańskiej, nie jest procesem odróżniania człowieka od zwierzęcia, jak to się dzieje w naszej ewolucjonistycznej mitologii. Pierwotną kondycją wspólną ludziom i zwierzętom nie jest zwierzęcość, lecz raczej człowieczeństwo. Opisywany w mitach wielki rozłam [na świat ludzki i zwierzęcy] ukazuje nie tyle świat kultury oddzielający się od świata natury, co raczej naturę dystansującą się od kultury: mity opowiadają o tym, jak zwierzęta tracą własności, które zachowali tylko ludzie (Brightman 1993: 40, 160; Lévi-Strauss 1985: 14, 190; Weiss 1972: 169-170). Ludźmi są wszyscy ci, którzy są tacy, jacy zawsze byli [od początku świata]: to zwierzęta są eks-ludźmi, nie zaś ludzie są eks-zwierzętami. Krótko mówiąc, „wspólnym punktem odniesienia dla wszystkich istot natury nie jest człowiek jako gatunek, lecz raczej człowieczeństwo jako kondycja" (Descola 1986: 120).

Oto jest właśnie rozróżnienie – na gatunek ludzki i kondycję ludzką – które należałoby utrzymać. Ma ono oczywisty związek z ideą zwierzęcego ubrania

Howell 1984, 1996 oraz Karim 1981 względem ludów Chewong i Ma'Betisék z Malezji; odnośnie do Syberii – Hamayon 1990.

skrywającego wspólną duchową „esencję", a także z kwestią ogólnego znaczenia perspektywizmu. Na tę chwilę odnotujmy po prostu jedno z jego najważniejszych następstw: niegdysiejsze człowieczeństwo zwierząt połączmy z ich dzisiejszą duchowością ukrytą pod ich widzialną formą [cielesną], a otrzymamy szeroki zestaw ograniczeń pokarmowych czy środków ostrożności, które albo określają jako niejadalne pewne zwierzęta, które w mitach były współsubstancjalne z ludźmi, albo uznają konieczność ich odpodmiotowienia za pomocą technik szamańskich (zneutralizowanie ducha, przeistoczenie mięsa w jadalne rośliny, semantyczne zredukowanie do innych zwierząt, nie tak bliskich ludziom). Wszystko po to, aby uniknąć groźby choroby pojmowanej jako kanibalistyczne kontr-drapieżnictwo, podejmowane przez ducha ofiary, która staje się drapieżnikiem w toku śmiertelnej inwersji perspektyw, zamieniającej człowieka w zwierzę (zob.: Århem 1993; Crocker 1985; Hugh-Jones 1996; Overing 1985, 2006; Vilaça 1992).

Warto podkreślić, że perspektywizm indiański ma istotny związek z szamanizmem i wartością symboliczną polowania. Związki między szamanizmem a „ideologią łowiecką" stanowią klasyczny problem badawczy (odnośnie do Amazonii zob.: Chaumeil 1983: 231–232; Crocker 1985: 17–25). Podkreślam, że jest to sprawa wagi symbolicznej, a nie ekologicznego przymusu: kopieniacze, tacy jak Tukano czy Juruna (którzy w obu przypadkach częściej łowią ryby niż polują), nie różnią się bardzo od okołobiegunowych myśliwych pod względem kosmologicznej wagi przydawanej zwierzęcemu drapieżnictwu, duchowemu upodmiotowieniu zwierząt oraz teorii, według której wszechświat jest zaludniony przez nie-ludzkie istoty obdarzone intencjonalnością i własną perspektywą. W tym sensie uduchowienie roślin, zjawisk meteorologicznych czy artefaktów wydaje mi się wtórne lub pochodne w stosunku do uduchowienia zwierząt: zwierzę jest nie-ludzkim prototypem Innego, utrzymującym uprzywilejowane relacje z innymi prototypowymi figurami drugości (*alterity*), takimi jak powinowaci (Århem 1996; Descola 1986: 317–330; Erikson 1984: 110–112). Ta myśliwska ideologia jest również, a nawet przede wszystkim, ideologią szamanów, ponieważ tylko szamani, którzy zarządzają relacjami między ludźmi a komponentem duchowym nie-ludzi, są zdolni do przyjęcia punktu widzenia tych istot, a nade wszystko są zdolni [przyjąć] na powrót [wyjściową perspektywę] i opowiedzieć o swojej podróży. Jeśli zachodni multikulturalizm stanowi relatywizm w roli polityki publicznej, to indiański szamanizm perspektywistyczny stanowi multinaturalizm w roli polityki kosmicznej.

Animizm

Czytelnik zapewne dostrzega, że mój „perspektywizm" jest reminiscencją pojęcia „animizmu", przywróconego ostatnio do łask przez Philippe'a Descolę (1986, 1992). Twierdząc, że wszystkie konceptualizacje nie-ludzi zawsze nawiązują do sfery społecznej, Descola wyróżnia trzy tryby uprzedmiotawiania natury: 1) totemizm, zgodnie z którym różnice między gatunkami naturalnymi stanowią

model dla ujmowania różnic społecznych; w modelu tym zależność między naturą a kulturą jest wyraźnie metaforyczna i naznaczona nieciągłością (zarówno wewnątrz, jak i między paradygmatycznymi szeregami); 2) animizm, zgodnie z którym „podstawowe kategorie strukturyzujące życie społeczne" organizują relacje między ludźmi a gatunkami naturalnymi, wyznaczając tym samym społeczną ciągłość między naturą a kulturą, opartą na przypisywaniu cech ludzkich i ludzkich zachowań społecznych „istotom naturalnym" (Descola 1986: 87–88); 3) naturalizm, typowy dla kosmologii zachodnich, który zakłada ontologiczny dualizm między naturą (sferą konieczności) a kulturą (sferą dowolności), obszarami rozdzielonymi metonimiczną nieciągłością. „Tryb animiczny" jest charakterystyczny dla społeczeństw, w których zwierzęta stanowią „strategiczny ośrodek uprzedmiotawiania natury oraz jej socjalizacji" (Descola 1992: 115) – jak ma to miejsce wśród tubylczych ludów Ameryki – panując niepodzielnie w tych społecznościach (*social morphologies*), które są pozbawione wyraźnej segmentacji. Tryb ten może jednak współistnieć lub być zespolony z totemizmem, w którym taka segmentacja istnieje, jak w przypadku ludu Bororo i ich dualizmu *aroe/bope*[5].

Wskazane pojęcia tworzą część pewnej teorii, której nie mogę poświęcić tu tyle miejsca, ile powinienem. Skomentuję jedynie różnicę między animizmem a naturalizmem, lecz z perspektywy nieco innej niż ta oryginalna. Totemizm zdefiniowany przez Descolę wydaje mi się być niejednorodnym fenomenem raczej klasyfikacyjnym niż kosmologicznym: to nie jest system relacji między naturą a kulturą, jak w przypadku pozostałych ujęć, lecz raczej system czysto logicznych i różnicujących korelacji.

Animizm można by zdefiniować jako ontologię postulującą społeczny charakter relacji między ludźmi a nie-ludźmi: przestrzeń między naturą a społeczeństwem jest sama w sobie społeczna. Naturalizm opiera się na aksjomacie odwrotnym: relacje między społeczeństwem a naturą są same w sobie naturalne. I rzeczywiście, o ile w trybie animicznym rozróżnienie „natura/kultura" mieści się wewnątrz świata społecznego – ludzie i zwierzęta są zanurzeni w tym samym społeczno-kosmicznym środowisku (i w tym sensie „natura" jest częścią wszechogarniającego stanu uspołecznienia) – o tyle w ontologii naturalistycznej rozróżnienie „natura/kultura" mieści się wewnątrz natury (i w tym sensie ludzkie społeczeństwo jest jednym z wielu zjawisk naturalnych). Dla animizmu biegunem nienacechowanym jest „społeczeństwo", zaś dla naturalizmu – „natura": bieguny te pełnią funkcję – odpowiednio i odwrotnie względem siebie – uniwersalnego wymiaru w każdym z owych trybów. Animizm i naturalizm zatem stanowią hierarchiczne oraz metonimiczne struktury. To odróżnia je od totemizmu, który zasadza się na metaforycznej korelacji równoznacznych przeciwieństw.

W zachodniej ontologii naturalistycznej natura i społeczeństwo stykają się nigdzie indziej, jak tylko w naturze: ludzie są takimi samymi organizmami jak

[5] Moglibyśmy dodać przypadek Odżibuejów, wśród których współistnienie systemów *totem* oraz *manido* (Lévi-Strauss 1998: 26–33) posłużyło jako matryca dla ogólnej opozycji między totemizmem a ofiarą (Lévi-Strauss 2001a: 296–303), a może być bezpośrednio interpretowane w ramach rozróżnienia na totemizm i animizm.

cała reszta, to ciała-przedmioty w „ekologicznej" interakcji z innymi ciałami i siłami, a wszystkie one razem podlegają tym samym prawom biologii i fizyki. „Siły wytwórcze" ujarzmiają, a tym samym wyrażają siły natury. Relacje społeczne, tzn. relacje między podmiotami, które są oparte na umowie między jednostkami bądź ustanowione instytucjonalnie, mogą istnieć tylko wewnątrz ludzkiego społeczeństwa. I dla naturalizmu to właśnie stanowi problem: jak dalece te relacje są nienaturalne? Zważywszy na uniwersalność natury, status człowieka i świata społecznego jest chwiejny i – jak pokazuje historia myśli zachodniej – nieustannie oscyluje między naturalistycznym monizmem („socjobiologia" stanowi jedno z jego obecnych wcieleń) a ontologicznym dualizmem natura/kultura („kulturalizm" stanowi jego współczesny wyraz). Ten ostatni dualizm tylko wzmaga skrajnie referencyjny charakter pojęcia natury, które okazuje się bezpośrednim produktem teologicznej opozycji między Przyrodzonym [*Nature*] a Nadprzyrodzonym [*Supernature*]. Kultura stanowi nowoczesną nazwę Ducha – przypomnijmy o różnicy między *Naturwissenschaften* a *Geisteswissenschaften* – a przynajmniej jest imieniem kompromisu między Naturą a Łaską. Na temat animizmu można by powiedzieć, że niestabilność jest umiejscowiona na przeciwległym biegunie: tu problemem jest zarządzanie mieszanką człowieczeństwa i zwierzęcości, która konstytuuje zwierzęta, a nie – jak w naszym przypadku – mieszaniną kultury i natury, która charakteryzuje ludzi. Sednem sprawy jest odróżnienie „natury" od uniwersalnego stanu uspołecznienia.

Czy animizm można jednak zdefiniować jako projekcję różnic i cech właściwych światu ludzkiemu na światy nie-ludzkie, jako „socjocentryczny" model, w którym kategorie i relacje społeczne są wykorzystywane do obrazowania wszechświata? Taki sposób interpretacji poprzez analogię jest wyraźnie widoczny w niektórych uwagach na temat tej teorii: „jeśli systemy totemiczne modelują społeczeństwo na wzór natury, to systemy animiczne modelują naturę na wzór społeczeństwa" (Århem 1996: 185). Oczywiście jest trudne uniknięcie niepożądanych skojarzeń z tradycyjnym rozumieniem „animizmu" czy ze sprowadzeniem „prymitywnych klasyfikacji" do wytworów morfologii społecznej, podobnie jak wykroczenie poza inne klasyczne charakterystyki relacji między społeczeństwem a naturą, jak choćby ta dokonana przez Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna[6].

[6] Radcliffe-Brown (2000: 144–145), który – wśród wielu innych interesujących twierdzeń – odróżnia procesy personifikacji gatunków i zjawisk naturalnych (co „umożliwia takie pojmowanie natury, jak gdyby była społeczeństwem osób, i w ten sposób czyni z niej porządek społeczny czy moralny"), jak te znalezione wśród Eskimosów i andamańskich wyspiarzy, od systemów klasyfikacji gatunków naturalnych, takich jak te znalezione w Australii, które tworzą „system solidarności społecznych" między człowiekiem a naturą. To oczywiście przywołuje na myśl rozróżnienie animizm/totemizm Descoli, a także opozycję *manido*/*totem* zgłębianą przez Lévi-Straussa. [W polskim przekładzie fragment „jak gdyby była społeczeństwem osób" brzmi: „jak rozumienie społeczeństwa ludzkiego"; dokonaliśmy ingerencji w przekład, by oddać myśl oryginału: „as if it were a society of persons". Przy okazji warto odnotować, że Radcliffe-Brown o procesie personifikacji pisze w liczbie pojedynczej] (przyp. tłum.).

Tim Ingold (1991, 1996) pokazał, w jaki sposób schemat projekcji przez analogię czy schemat społecznego modelowania natury wymykają się naturalistycznemu redukcjonizmowi tylko po to, by wpaść w dualizm natura/kultura, który – odróżniając naturę „prawdziwie naturalną" od natury „kulturowo konstruowanej" – okazuje się typową antynomią kosmologiczną postawioną w obliczu regresu w nieskończoność. Pojęcie modelu lub metafory zakłada wcześniejsze rozróżnienie na sferę, w której społeczne relacje są konstytutywne i dosłowne, oraz na sferę, w której są one reprezentacyjne i metaforyczne. Animizm interpretowany w terminach ludzkiego uspołecznienia projektowanego na świat nie-ludzki byłby niczym innym jak metaforą metonimii.

Właśnie dlatego jedną z kwestii do rozstrzygnięcia jest to, czy animizm można opisać jako przenośne użycie kategorii należących do ludzkiej sfery społecznej w celu konceptualizacji sfery nie-ludzi i ich relacji z ludźmi. Kolejne pytania są następujące: jeśli animizm polega na przypisywaniu zwierzętom ludzkich właściwości poznawczych i zmysłowych, a także podmiotowości, to jaka jest w końcu różnica między ludźmi a zwierzętami? Jeżeli zwierzęta są ludźmi, to dlaczego nie widzą nas jako ludzi? Dlaczego, ściślej mówiąc, perspektywizm? I wreszcie, jeśli animizm jest sposobem uprzedmiotowienia natury, który znosi dualizm natura/kultura, to co należy począć z licznymi wskazówkami na temat centralnego znaczenia tej opozycji w południowoamerykańskich kosmologiach? Czy mamy po prostu do czynienia z kolejną „złudą totemizmu", jeśli nie jest to naiwna projekcja naszego zachodniego dualizmu?

Etnocentryzm

W dobrze znanym eseju Lévi-Strauss zauważył, że dla „dzikich" człowieczeństwo[7] urywa się na granicy grupy. Ilustracją tego sposobu pojmowania jest rozpowszechnienie wśród endoetnonimów znaczenia 'prawdziwi ludzie', które z kolei implikuje definicję obcych jako należących w jakiś sposób do sfery nie-ludzi. Tym samym etnocentryzm nie byłby przywilejem naszego świata, lecz naturalną postawą ideologiczną nieodłączną od ludzkiego życia zbiorowego. Lévi-Strauss obrazuje uniwersalną wzajemność tej postawy pewną anegdotą: „Kiedy Hiszpanie w kilka lat po odkryciu Ameryki wysyłali na Wielkie Antyle komisje, które miały zbadać, czy tubylcy mają duszę, czy nie, ci ostatni zanurzali martwe ciała białych jeńców w wodzie, żeby dzięki dłuższej obserwacji sprawdzić, czy podlegają oni procesom gnicia, czy nie" (2001b: 355).

Ogólne przesłanie tej przypowieści (z której Lévi-Strauss wyciągnął słynny morał: „Barbarzyńca to przede wszystkim ten człowiek, który wierzy w barbarzyństwo") jest dość oczywiste: Indianie – tak jak europejscy najeźdźcy – uważali, że tylko grupa, do której sami należą, stanowi ucieleśnienie człowieczeństwa;

[7] W polskim przekładzie tłumacz operuje pojęciem „ludzkości", jesteśmy jednak przekonani, że „człowieczeństwo" lepiej oddaje ducha tekstu, dlatego też ponownie zdecydowaliśmy się na ingerencję (przyp. tłum.).

obcy są po drugiej stronie granicy, która oddziela ludzi od zwierząt i duchów, kulturę od natury i nadnaturalnego. Jako matryca i warunek istnienia etnocentryzmu opozycja natura/kultura wydaje się powszechnikiem społecznej apercepcji.

W czasie, kiedy Lévi-Strauss pisał te słowa, strategia dowodzenia pełni człowieczeństwa dzikich opierała się na wykazywaniu, że dokonują oni takich samych rozróżnień jak my: dowodem na to, że byli prawdziwymi ludźmi, jest to, że tylko siebie uznawali za prawdziwych ludzi. Tak jak my, dzicy odróżniali kulturę od natury, a także wierzyli, że *Naturvölker* są zawsze ci inni. Uniwersalność kulturowego rozróżnienia na Naturę i Kulturę stanowiło świadectwo uniwersalności pojęcia kultury jako natury ludzkiej. W skrócie, odpowiedź na pytanie hiszpańskich śledczych (które można odczytać jako XVI-wieczną wersję „problemu innych umysłów") była pozytywna: dzicy mają dusze.

Teraz wszystko ulega zmianie. Dzicy nie są już etnocentryczni, a raczej kosmocentryczni. Zamiast dowodzić, że są ludźmi, ponieważ odróżniają siebie od zwierząt, musimy wreszcie przyznać, jak bardzo n i e ludzcy jesteśmy m y s a m i, skoro przeciwstawiamy ludzi zwierzętom w sposób, w jaki dzicy nigdy tego nie zrobili: dla nich natura i kultura są częścią tego samego społeczno-kosmicznego pola. Indianie nie tylko odżegnaliby się od Wielkiej Kartezjańskiej Przepaści, która oddzieliła człowieczeństwo od zwierzęcości, lecz także ich poglądy zawierają podstawową lekcję ekologii, którą dopiero teraz jesteśmy gotowi przyswoić (Reichel-Dolmatoff 1976). Wcześniej zwracano uwagę na to, że Indianie odmawiali innym ludziom predykatów człowieczeństwa; obecnie podkreślamy, że rozciągają oni owe predykaty daleko poza granice własnego gatunku, wykazując się wiedzą „ekozoficzną" (Århem 1993), którą powinniśmy naśladować tak dalece, jak tylko pozwolą nam na to granice naszego obiektywizmu. Przedtem była konieczna walka ze sprowadzaniem umysłowości dzikich do narcystycznego animizmu – tego infantylnego stadium naturalizmu – wobec czego pokazywaliśmy, że totemizm utrzymywał w mocy poznawcze rozróżnienie między kulturą i naturą. Obecnie neoanimizm jawi się jako uznanie uniwersalnego wymieszania podmiotów i przedmiotów, ludzi i nie-ludzi. Od nowoczesnej *hybris* uwolnić nas mogą tylko pierwotne i postmodernistyczne „hybrydy", zapożyczając termin od Brunona Latoura (2011).

Oto dwie antynomie, które faktycznie stanowią jedną: albo Indianie są etnocentrycznie „oszczędni" w rozciąganiu swojego pojęcia człowieczeństwa oraz „totemicznie" przeciwstawiają sobie naturę i kulturę; albo są kosmocentryczni oraz „animiczni" i nie hołdują temu rozróżnieniu, stanowiąc wzór relatywistycznej tolerancji, jako że postulują mnogość punktów widzenia na świat.

Uważam, że rozwiązanie tych antynomii[8] nie polega na przedłożeniu jednej strony nad drugą, podtrzymując przykładowo argument, że najświeższa charakterystyka amerykańskich postaw jest tą właściwą, i grzebiąc wcześniejsze

[8] Siłę krępującego napięcia, jakie nieodłącznie towarzyszy takim antynomiom, można zmierzyć w artykule Howell (1996), który dotyczy kosmologii ludu Chewong, gdzie są oni opisani jako zarazem „relatywistyczni" i „antropocentryczni" – jest to charakterystyka podwójnie nietrafna, jak mniemam.

charakterystyki w mrokach przed-ponowoczesności. Chodzi raczej o to, aby pokazać, że zarówno „teza", jak i „antyteza" są prawdziwe (obie są zgodne z intuicjami etnograficznymi), tyle że ujmują te same zjawiska pod różnym kątem; należy też pokazać, że obie są fałszywe pod tym względem, że odnoszą się do rzeczownikowej konceptualizacji kategorii Natury i Kultury (potwierdzając lub negując je), której nie da się stosować wobec kosmologii indiańskich.

Na pierwszym miejscu należy zwrócić uwagę, że indiańskie słowa, które zazwyczaj tłumaczy się jako 'istota ludzka' i które występują w owych rzekomo etnocentrycznych samookreśleniach, nie denotują człowieczeństwa jako gatunku naturalnego. Odnoszą się one raczej do społecznych warunków bycia osobą (*personhood*) i funkcjonują (pragmatycznie, jeśli nie syntaktycznie) bardziej jako zaimki niż rzeczowniki. Wskazują one pozycję podmiotu; są znacznikami, które coś obwieszczają, a nie nazwami. Bynajmniej nie będąc przejawem semantycznego zawężenia nazwy pospolitej do nazwy własnej (branie wyrażenia „ludzie" za nazwę ludu), słowa te podążają w przeciwnym kierunku, przechodząc od rzeczownika do perspektywy (używanie wyrażenia „ludzie" jako zbiorowego zaimka 'my ludzie/nam/nas'). Z tego właśnie powodu tubylcze kategorie tożsamości cechuje tak silnie kontekstualna zmienność zakresu znaczenia, która jest charakterystyczna dla zaimków, oznaczając na zasadzie kontrastu bezpośrednich krewnych Ego, jego/jej grupę lokalną, wszystkich ludzi lub nawet wszelkie byty obdarzone podmiotowością; ich zrośnięcie się w „etnonimy" wydaje się w znacznym stopniu wytworem interakcji z etnografami. Nie jest przypadkiem, że większość indiańskich etnonimów odnotowanych po raz pierwszy w literaturze to nie są samookreślenia, lecz raczej nazwy (częstokroć pejoratywne) nadane przez obce grupy: przywilej etnonimicznej obiektywizacji prymarnie nadaje się obcym, a nie tym, którzy zajmują pozycję podmiotu. Etnonimy są nazwami osób postronnych – należą do kategorii 'oni', a nie do kategorii 'my'. Jest to, nawiasem mówiąc, spójne z szeroko rozpowszechnioną praktyką unikania autoreferencji na płaszczyźnie nazewnictwa osobowego: imiona nie są wymawiane ani przez ich posiadaczy, ani w ich obecności; nazwać oznacza uzewnętrznić, oddzielić (od) podmiot(u).

Zatem wszelkie autoreferencje typu „ludzie" znaczą 'osoba', a nie 'członek ludzkiego gatunku', i są zaimkami osobowymi rejestrującymi punkt widzenia wypowiadającego się podmiotu, a nie nazwami własnymi. Powiedzieć więc, że zwierzęta i duchy są ludźmi, równa się stwierdzeniu, że są one osobami, a także przypisaniu nie-ludziom zdolności świadomej intencjonalności oraz sprawczości, które definiują pozycję podmiotu. Zdolności te obiektywizuje się jako duszę czy ducha, którymi ci nie-ludzie są obdarzeni. Cokolwiek posiada duszę, jest podmiotem, a cokolwiek ma duszę, jest zdolne do posiadania punktu widzenia. Indiańskie dusze – czy to ludzkie, czy zwierzęce – są zatem kategoriami indeksowymi, kosmologicznymi wskaźnikami (*deictics*), których analiza wymaga nie tyle animistycznej psychologii czy substancjalistycznej ontologii, co teorii znaku lub perspektywicznej pragmatyki (Taylor 1993, 2006; Viveiros de Castro 1992b).

Każda istota zatem, której przypisuje się punkt widzenia, byłaby podmiotem; albo lepiej: gdziekolwiek mamy punkt widzenia, tam mamy do czynienia z podmiotem. Podczas gdy naszą konstrukcjonistyczną epistemologię można podsumować sentencją Ferdinanda de Saussurre'a: punkt widzenia tworzy przedmiot – podmiot jest pierwotną, niezmienną kondycją, skąd punkt widzenia wypływa – ontologiczny perspektywizm indiański podąża tropem: punkt widzenia tworzy podmiot; cokolwiek zostanie aktywowane lub czemu zostanie nadana „sprawczość" poprzez punkt widzenia, stanie się podmiotem[9]. Oto dlaczego terminy, takie jak *wari'* (Vilaça 1992), *dene* (McDonnell 1984) czy *masa* (Århem 1993), znaczą 'ludzie', ale zarazem mogą być one używane względem bardzo różnych klas istot, a tym samym przez te istoty: kiedy są stosowane przez ludzi denotują ludzkie istoty, ale kiedy są stosowane przez pekari, wyjce czy bobry odnoszą się do samych pekari, wyjców czy bobrów.

Jednakże nie-ludzie umieszczeni w perspektywie podmiotu nie tylko „nazywają" samych siebie „ludźmi"; oni widzą samych siebie jako ludzi pod względem morfologicznym i kulturowym. Symboliczne uduchowienie zwierząt pociągałoby za sobą ich wyobrażone uczłowieczenie i kulturalizację, dzięki czemu antropomorficzno-antropocentryczny charakter myśli tubylczej wydawałby się niepodważalny. Ja jednak sądzę, że sprawa wygląda zupełnie inaczej. Każda istota, której udaje się z sukcesem zająć punkt widzenia w relacji odniesienia, znajdując się w pozycji podmiotu, widzi sama siebie jako członka gatunku ludzkiego. Ludzka forma cielesna i ludzka kultura – schematy percepcji i działania znajdujące swoje „ucieleśnienie" w specyficznych dyspozycjach – są wskaźnikami tego samego typu co samookreślenia już dyskutowane. Są one zwrotnymi i aperceptywnymi schematami, poprzez które wszystkie podmioty pojmują same siebie, a nie dosłownymi i konstytutywnymi predykatami człowieczeństwa projektowanymi metaforycznie (tj. nieprawidłowo) na nie-ludzi. Takowe deiktyczne „atrybuty" są dla punktu widzenia immanentne, z nim się przemieszczają (Brightman 1993: 47). Istoty ludzkie – naturalnie – cieszą się takim samym przywilejem i dlatego widzą same siebie jako takie[10]. Błędem jest myślenie, że zwierzęta są podmiotami, ponieważ są ludźmi w przebraniu. Raczej jest tak, że są one ludźmi, ponieważ są potencjalnymi podmiotami. Innymi słowy, Kultura jest naturą Podmiotu, stanowi ona formę, w której każdy podmiot doświadcza własnej natury. Animizm nie jest projekcją substancjalnych dla człowieka własności rzuconych na zwierzęta, raczej wyraża on równoważność logiczną zwrotnych relacji, w jakich ludzie i zwierzęta pozostają wobec siebie: łososie dla łososi są takie jak ludzie dla ludzi, mianowicie są ludźmi (łososie widzą łososie tak, jak ludzie widzą ludzi, mianowicie jako ludzi)[11]. Jeżeli – jak zdążyliśmy

[9] „Oto podstawa perspektywizmu. Nie oznacza on jednak zależności od uprzednio danego czy określonego podmiotu, lecz, przeciwnie, podmiotem nazywać będziemy to, co dochodzi do punktu widzenia…" (Deleuze 2014: 45).

[10] „Istoty ludzkie widzą same siebie jako takie; Księżyc, węże, jaguary i Matka Ospy widzą je jednak jako tapiry lub pekari, które [zwykły] zabijać" (Baer 1994: 224).

[11] O ile łososie wyglądają dla łososi tak, jak człowiek wygląda dla człowieka – i tym jest „animizm" – o tyle łososie nie wyglądają po ludzku dla ludzi (wyglądają jak łososie) ani też

zaobserwować – wspólną kondycją ludzi i zwierząt jest człowieczeństwo, a nie zwierzęcość, to dlatego, że „człowieczeństwo" stanowi nazwę ogólnej formy, jaką przybiera Podmiot.

Multinaturalizm

Przy pomocy multinaturalizmu może odrzucamy analogiczny antropocentryzm, ale najwyraźniej tylko po to, by przyjąć relatywizm[12]. Bo czyż ta kosmologia mnogich punktów widzenia nie implikuje, że „każda perspektywa jest jednakowo ważna i prawdziwa" oraz że „prawidłowa i prawdziwa reprezentacja świata nie istnieje" (Århem 1993: 124)?

Oto właśnie jest pytanie: czy indiańska teoria perspektywistyczna rzeczywiście obstaje przy mnogości reprezentacji tego samego świata? Wystarczy rozpatrzyć świadectwa etnograficzne, aby dostrzec, że rzecz ma się odwrotnie: wszystkie istoty widzą („reprezentują sobie") świat w ten sam sposób – tym, co się zmienia, jest świat, który widzą. Zwierzęta nakładają na rzeczywistość te same kategorie i wartości co ludzie: ich światy, tak jak nasze, kręcą się wokół polowania i łowienia ryb, gotowania sfermentowanych napojów, kuzynów przeciwległych i wojny, rytuałów inicjacyjnych, szamanów, wodzów, duchów: „Każdy jest wplątany w łowienie ryb i polowanie; każdy jest wplątany w uczty, społeczną hierarchię, wodzów, wojnę i choroby; i tak bez końca" (Guédon 1984: 142). Jeśli księżyc, węże i jaguary widzą ludzi jako tapiry czy pekari białobrode (Baer 1994: 224), to dlatego że one, tak jak my, jedzą tapiry i pekari – pożywienie ludzi. Może tak być tylko dlatego, że – będąc w swojej sferze ludźmi – nie-ludzie widzą rzeczy t a k j a k „ludzie". Jednak rzeczy, k t ó r e widzą, są inne: to, co dla nas jest krwią, jest piwem kukurydzianym dla jaguara; to, co dla dusz zmarłych stanowi gnijące zwłoki, dla nas jest fermentującym maniokiem; to, co my widzimy jako błotnistą nieckę, tapiry widzą jako wielki dom ceremonialny.

(Multi)kulturowy relatywizm zakłada zróżnicowanie subiektywnych i cząstkowych reprezentacji, a każda z nich usiłuje uchwycić zewnętrzną i ujednoliconą naturę, pozostającą absolutnie obojętną wobec tych reprezentacji. Myśl indiańska postuluje coś przeciwnego: reprezentacyjną czy fenomenologiczną jedność mającą charakter czysto zaimkowy lub deiktyczny, którą z pełną obojętnością nakłada się na skrajnie obiektywne zróżnicowanie. Pojedyncza „kultura", mnogie

ludzie nie wyglądają tak dla łososi (wyglądają jak duchy lub może niedźwiedzie, zob. Guédon 1984: 141) – i tym jest „perspektywizm". Ostatecznie więc animizm oraz perspektywizm mogą mieć głębszy związek z totemizmem niż przewiduje to model Descoli.

[12] Przypisywanie istotom nie-ludzkim świadomości i intencjonalności podobnej do ludzkiej (nie mówiąc już o ludzkiej formie cielesnej i zwyczajach kulturowych) określa się bez żadnej różnicy jako „antropocentryzm" czy „antropomorfizm". Jednakże te dwie etykiety mogą służyć do oznaczenia radykalnie przeciwnych wizji kosmologicznych. Popularna [wersja] zachodniego ewolucjonizmu jest bardzo antropocentryczna, ale nieszczególnie antropomorficzna. Jednak „prymitywny animizm" można scharakteryzować jako antropomorficzny, ale zdecydowanie nie antropocentryczny: jeśli różne inne istoty oprócz ludzi są „ludzkie", to my, ludzie, nie jesteśmy wyjątkowi.

„natury" – perspektywizm jest multinaturalistyczny, ponieważ perspektywa nie jest reprezentacją.

Perspektywa nie jest reprezentacją dlatego, że reprezentacje są własnością umysłu czy ducha, tymczasem punkt widzenia umiejscowiony jest w ciele[13]. Zdolność przyjęcia punktu widzenia jest bez wątpienia mocą duszy, a nie-ludzie są podmiotami o tyle, o ile mają (są) ducha (duchem); jednakże różnice między punktami widzenia (a punkt widzenia jest niczym innym jak różnicą) nie leżą w duszy. Jeśli u wszystkich gatunków dusza jest formalnie identyczna, to może ona widzieć wszędzie tylko te same rzeczy – różnica jest dana w specyfice ciał. Dzięki temu możemy udzielić odpowiedzi na nasze pytania: jeśli nie-ludzie są osobami i mają dusze, to co odróżnia ich od ludzi? I dlaczego, będąc ludźmi, nie widzą nas jako ludzi?

Zwierzęta w taki sam sposób co my widzą różne rzeczy, ponieważ ich ciała różnią się od naszych. Nie mam na myśli różnic fizjologicznych – jeśli o to chodzi, Indianie uznają zasadniczą jednakowość ciał – lecz raczej afekty, dyspozycje czy zdolności, które czynią ciało każdego gatunku niepowtarzalnym: co je, jak się porozumiewa, gdzie żyje, czy prowadzi stadny bądź samotniczy tryb życia itd. Widzialny kształt ciała jest silnym znakiem takich różnic w afekcie, ale bywa zwodniczy, ponieważ ludzka powierzchowność może skrywać np. afekt jaguara. Zatem to, co nazywam „ciałem", nie jest synonimem dla jakiejś specyficznej substancji lub określonego kształtu; jest to asamblaż afektów czy też sposobów bycia, które konstytuują *habitus*. Między formalną podmiotowością dusz a substancjalną materialnością organizmów znajduje się płaszczyzna pośrednia, która jest zajęta przez ciało rozumiane jako zespół afektów i zdolności oraz która stanowi źródło perspektyw.

Różnicę między ciałami daje się jednak uchwycić tylko z zewnętrznego punktu widzenia – przez innego – ponieważ, dla siebie samego, każdy typ istot ma taką samą formę (formę rodzajową istoty ludzkiej): ciała są sposobem na uchwycenie drugości [*alterity*] jako takiej. W normalnych warunkach nie widzimy zwierząt jako ludzi i vice versa, ponieważ odpowiednie dla nas ciała (oraz perspektywy, na które one zezwalają) są różne. A zatem, jeśli „kultura" stanowi zwrotną perspektywę podmiotu, którą się uprzedmiotawia za pomocą pojęcia duszy, to można powiedzieć, że „natura" stanowi punkt widzenia, który podmiot odbiera od innych afektów-ciał. Jeśli Kultura jest naturą Podmiotu, to Natura stanowi formę Innego jako ciało, tzn. jako przedmiot dla podmiotu. Kultura przybiera autorefencyjną formę zaimka „ja", a natura stanowi formę nie-osoby lub przedmiotu, którą wskazuje zaimek bezosobowy „ono" (Benveniste 1966: 256).

Jeżeli w oczach Indian ciało czyni różnicę, to łatwiej zrozumieć, dlaczego – w anegdocie przytoczonej przez Lévi-Straussa – zastosowane przez Hiszpanów i mieszkańców Antyli metody śledztwa, które miały na celu weryfikację człowieczeństwa innych, ukazywały taką asymetrię. Dla Europejczyków problemem było

[13] „Punkt widzenia tkwi w ciele, powiada Leibniz" (Deleuze 2014: 26).

rozstrzygnięcie, czy inni mają dusze; dla Indian celem było odkrycie, jaki rodzaj ciała mają inni. Dla Europejczyków najistotniejszym diakrytykiem, oznacznikiem różnicy perspektywy jest dusza (czy Indianie są ludźmi, czy zwierzętami), natomiast dla Indian – ciało (czy Europejczycy są ludźmi, czy duchami). Europejczycy nigdy nie wątpili, że Indianie mają ciała; Indianie nigdy nie wątpili, że Europejczycy mają dusze (mają je także zwierzęta i duchy). Tym, czego Indianie chcieli się dowiedzieć, było to, czy ciała tych „dusz" są zdolne do takich samych afektów co ich własne – czy mają one ciała ludzi czy ciała duchów, niegnijące i zmienne. Krótko mówiąc: etnocentryzm Europejczyków zasadzał się na powątpiewaniu, czy inne ciała mają takie same dusze jak oni sami; indiański etnocentryzm na powątpiewaniu – czy inne dusze mają takie same ciała.

Jak podkreśla Ingold (1994, 1996), status ludzi w myśli zachodniej jest dwuznaczny: z jednej strony rodzaj ludzki jest jednym z wielu gatunków zwierząt, a zwierzęcość jest pewną sferą, która obejmuje ludzi; z drugiej strony człowieczeństwo jest kondycją moralną, która wyklucza zwierzęta. Te dwa statusy współistnieją w problematycznym i rozłącznym pojęciu „natury ludzkiej". Innymi słowy, nasza kosmologia postuluje fizyczną ciągłość i metafizyczną nieciągłość między ludźmi a zwierzętami: ta pierwsza czyni z człowieka przedmiot zainteresowania nauk przyrodniczych, ta druga – przedmiot zainteresowania „humanistyki". Duch lub umysł jest dla nas najistotniejszym rozróżnikiem: wynosi nas ponad zwierzęta i rzeczy w ogóle, odróżnia kultury, czyni każdą osobę niepowtarzalną na tle jej lub jego bliźnich. Ciało natomiast jest głównym integratorem: łączy nas z resztą istot żywych, zjednoczonych uniwersalnym substratem (DNA, związki węgla), który z kolei wiąże ostateczną naturą wszystkie ciała materialne[14]. W przeciwieństwie do tego Indianie postulują metafizyczną ciągłość i fizyczną nieciągłość między istotami we wszechświecie – ta pierwsza skutkuje animizmem, ta druga perspektywizmem – duch czy dusza (tutaj nie jakaś niematerialna substancja, lecz raczej forma zwrotna) integruje, podczas gdy ciało (nie jakiś materialny organizm, lecz system aktywnych afektów) różnicuje.

Wiele ciał ducha

Idea, że w amazońskich kosmologiach ciało wydaje się najistotniejszym rozróżnikiem – tzn. czymś, co jednoczy istoty tego samego typu w tej tylko mierze, że odróżnia je od innych – pozwala postawić niektóre z klasycznych kwestii etnologii tego regionu w nowym świetle.

I tak podstarzały dzisiaj temat wagi cielesności w społeczeństwach Amazonii (temat, który o wiele lat poprzedza obecny szał na „ucieleśnienie"; zob. Seeger i in. 1979) uzyskuje twardsze podstawy. Na przykład staje się możliwe lepsze

[14] Dowodu przeciw niepowtarzalności [*singularity*] ducha w naszych kosmologiach dostarcza fakt, że kiedy próbujemy go zuniwersalizować, jesteśmy zobowiązani – teraz, gdy nadnaturalne nie wchodzi w grę – utożsamić go ze strukturą i czynnością mózgu. Duch może być uniwersalny (naturalny) tylko wtedy, kiedy jest (w) ciałem (ciele).

zrozumienie, dlaczego kategorie tożsamości: czy to osobowe, czy społeczne, czy też kosmologiczne, są tak często wyrażane poprzez idiomy cielesne, zwłaszcza praktyki żywieniowe i ozdoby ciała. Uniwersalne znaczenie symboliczne reżimów żywieniowych i kulinarnych w Amazonii: 1) od mitologicznego „surowe i gotowane" Lévi-Straussa do idei ludu Piro, że tym, co dosłownie (tj. naturalnie) czyni ich odmiennymi od białych ludzi, jest „prawdziwe jedzenie" (Gow 1991); 2) od wystrzegania się określonego pożywienia, co definiuje „grupy substancji" w środkowej Brazylii (Seeger 1980), do podstawowych klasyfikacji istot według ich zwyczajów żywieniowych (Baer 1994: 88); 3) od ontologicznej produktywności współbiesiadowania, podobieństwa diety oraz relatywnej kondycji ofiary-przedmiotu i drapieżnika-podmiotu (Vilaça 1992) do wszechobecności kanibalizmu jako „predykatywnego" horyzontu wszelkich relacji z innym, czy to małżeńskich, czy też żywieniowych lub wojennych (Viveiros de Castro 1993) dowodzi, że zestaw zwyczajów i procesów, które konstytuują ciała, stanowi dokładnie to miejsce, z którego wypływa tożsamość i różnica.

To samo można powiedzieć o głęboko semiotycznym wykorzystaniu ciała w definiowaniu tożsamości osobowych i w obiegu wartości społecznych (Mentore 1993; Turner 1995). Związek między naddeterminacją ciała (szczególnie jego widzialnej powierzchni) a ograniczoną rolą przedmiotów w podtrzymywaniu relacji w amazońskim *socius* – tj. sytuacją, w której wymiana społeczna nie jest zapośredniczona materialnymi uprzedmiotowieniami, charakterystycznymi dla ekonomii daru i gospodarki towarowej – został określony przez Terrence'a Turnera, który wykazuje, w jaki sposób ludzkie ciało musi wobec tego występować jako prototypowy obiekt społeczny. Jednakże indiańskiego nacisku na społeczną konstrukcję ciała nie można brać za kulturalizację naturalnego substratu, lecz raczej za produkcję wyraźnie ludzkiego ciała, tzn. n a t u r a l n i e ludzkiego. Proces taki wydaje się wyrażać nie tyle pragnienie „odzwierzęcenia" ciała przez jego kulturowe oznakowanie, co raczej wyszczególnienia ciała nadal zbyt ogólnego, odróżniając je od ciał innych zbiorowości ludzkich, a także od tych właściwych innym gatunkom. Ciało, jako siedlisko różnicującej perspektywy, musi być odróżnione od innych ciał w najwyższym stopniu, by w pełni tę perspektywę wyrażać.

Ludzkie ciało można postrzegać jako miejsce konfrontacji między człowieczeństwem i zwierzęcością, ale nie dlatego, że jest ono w istocie zwierzęce z natury oraz powinno być spowite i kontrolowane przez kulturę (Rivière 1994). Ciało stanowi podstawowe narzędzie ekspresji podmiotu i jednocześnie przedmiot *par excellence*, który jest wystawiony na widok innego. Nie jest to więc przypadek, że maksymalne społeczne uprzedmiotowienie ciał, ich maksymalne wyszczególnienie znajdujące swój wyraz w ozdobach i rytualnej ekspozycji, jest równocześnie momentem maksymalnego uzwierzęcenia (Goldman 1975: 178; Turner 1991; 1995), kiedy ciała są pokryte piórami, barwami, wzorami, maskami i innymi atrybutami zwierzęcymi. Mężczyzna rytualnie przebrany za zwierzę jest odpowiednikiem zwierzęcia nadnaturalnie nagiego. To pierwsze, przemienione w zwierzę, odkrywa przed sobą „naturalną" specyfikę swojego ciała; to drugie, wolne od swej zewnętrznej formy i jawiące się jako człowiek ukazuje

„nadnaturalne" podobieństwo ducha. Modelu ducha dostarcza duch ludzki, ale modelem ciała są ciała zwierząt; i jeśli z punktu widzenia podmiotu kultura przybiera ogólną formę „ja", a natura „ono/oni", to uprzedmiotowienie podmiotu przez samego siebie wymaga uczynienia ciał niepowtarzalnymi [*singularization*] – co naturalizuje kulturę, tj. ucieleśnia ją – podczas gdy upodmiotowienie przedmiotu implikuje komunikację na poziomie ducha – co kulturalizuje naturę, tj. unadnaturalnia ją. Ujęte w takich kategoriach indiańskie rozróżnienie na Naturę i Kulturę – zanim się je zniesie w imię wspólnego animicznego ludzko-zwierzęcego uspołecznienia – należy poddać ponownemu odczytaniu w świetle somatycznego perspektywizmu.

Warto odnotować, że o indiańskich ciałach nie myśli się jako o czymś danym, lecz raczej jako o czymś tworzonym. Stąd biorą się: nacisk na metody ciągłego budowania ciała (Viveiros de Castro 1979); pojęcie relacji pokrewieństwa jako procesu aktywnej asymilacji jednostek (Gow 1989; 1991) poprzez wzajemną wymianę substancji cielesnych: seksualnych i pokarmowych – a nie jako bierne dziedziczenie jakiejś substancjalnej esencji; teoria pamięci, według której pamięć jest wpisana w tkankę mięśniową [flesh] (Viveiros de Castro 1992a: 201–207), i szerzej teoria, która umiejscawia wiedzę w ciele (Kensinger 1995: rozdz. 22; McCallum 1996). Indiańskie *Bildung* odbywa się bardziej w ciele niż w duchu: nie ma „duchowej" zmiany, która nie jest przemianą ciała, redefinicją jego afektów i zdolności. Co więcej, chociaż rozróżnienie na ciało i duszę jest istotne dla tych kosmologii, nie można go interpretować jako ontologicznej nieciągłości (Townsley 1993: 454–455). Ciała, raczej jako zespoły afektów i siedliska perspektyw niż materialne organizmy, „są" duszami tak samo, jak, nawiasem mówiąc, dusze i duchy „są" ciałami. Dualna (lub mnoga) koncepcja ludzkiej duszy, rozpowszechniona w tubylczej Amazonii, dokonuje rozróżnienia między duszą (lub duszami) ciała, zreifikowanym rejestrem historii jednostki, siedliskiem pamięci i afektu a „prawdziwą duszą" – czystą, formalną subiektywną niepowtarzalnością [*singularity*], abstrakcyjnym znacznikiem osoby (np. McCallum 1996; Viveiros de Castro 1992a: 201–214). Niemniej dusze zmarłych i duchy, które zamieszkują wszechświat, nie są jakiegoś rodzaju niematerialnymi jednostkami, lecz typami ciał, obdarzonymi pewnymi własnościami – afektami – *sui generis*. W rzeczy samej ciało i dusza, dokładnie tak jak natura i kultura, nie odpowiadają żadnym rodzajom rzeczowników, samoistnym jednostkom czy ontologicznym polom, lecz raczej zaimkom lub fenomenologicznym perspektywom.

Performatywny raczej niż dany charakter ciała – koncepcja, która wymaga, aby ciało wyróżniało się „kulturowo" po to, by być „naturalnie" różnym – ma oczywisty związek z międzygatunkową metamorfozą, której możliwość sugerują indiańskie kosmologie. Nie powinniśmy dziwić się sposobowi myślenia, który traktuje ciała jako najistotniejsze rozróżniki i jednocześnie orzeka o ich zdolności do transformacji. Nasza kosmologia zakłada niepowtarzalną (*singular*) odrębność umysłów, ale nawet z tego powodu nie uważa komunikacji za niemożliwą (aczkolwiek solipsyzm jest ciągłym problemem) ani też nie kwestionuje mentalnych/duchowych przemian, wywołanych takimi procesami, jak edukacja czy

konwersja religijna; po prawdzie to właśnie dlatego, że miejscem różnicy jest sfera duchowa, konwersja staje się konieczna (Europejczycy chcieli wiedzieć, czy Indianie mają dusze po to, by je przekształcić). Metamorfoza cielesna jest indiańskim odpowiednikiem europejskiego motywu konwersji duchowej[15]. Na tej samej zasadzie, jeśli solipsyzm jest widmem nieustannie zagrażającym naszej kosmologii – wywołując strach przed tym, że moglibyśmy nie rozpoznać samych siebie jako należących do naszego „własnego gatunku", ponieważ inni nie są tacy jak my, mając na uwadze potencjalnie zupełną niepowtarzalność (*singularity*) umysłów – to możliwość metamorfozy wyraża strach całkiem przeciwny, strach przed utratą zdolności do rozróżniania ludzi i zwierząt, a w szczególności przed ujrzeniem człowieka, który kryje się wewnątrz ciała zjadanego właśnie zwierzęcia[16]; stąd ważność zakazów pokarmowych i środków ostrożności, związanych z duchową mocą zwierząt, wspomnianą powyżej. Widmo kanibalizmu stanowi indiański odpowiednik solipsyzmu: jeśli ten ostatni wypływa z niepewności, czy naturalne podobieństwo ciał zapewnia prawdziwą wspólnotę ducha, to ten pierwszy obawia się, że podobieństwo dusz może przeważać nad rzeczywistymi różnicami ciała i że wszystkie zjadane zwierzęta, pomimo szamanistycznych wysiłków, by je odpodmiotowić, pozostają ludźmi. To oczywiście nie powstrzymuje niektórych z nas od bycia mniej lub bardziej skrajnymi solipsystami, takimi jak relatywiści, ani też różnych społeczeństw indiańskich od bycia celowo i mniej lub bardziej dosłownie kanibalistycznymi[17].

Pojęcie metamorfozy łączy się bezpośrednio z koncepcją zwierzęcego „ubrania", do którego już się odniosłem. Jak ideę, że ciało jest siedliskiem różnicujących perspektyw, pogodzić z motywem „powierzchowność" a „esencja", który zawsze się przywołuje w celu interpretacji animizmu i perspektywizmu (Århem 1993: 122; Descola 1986: 120; Hugh-Jones 1996; Rivière 1994)? Wydaje mi się, że tu właśnie tkwi zasadniczy błąd, który polega na tym, że cielesną „powierzchowność" traktuje się jako bierną i fałszywą, zaś duchową „esencję" jako aktywną i prawdziwą (rozstrzygające spostrzeżenia: Goldman 1975: 63). Twierdzę, że nic nie mogłoby być bardziej obce umysłom Indian, kiedy mówią

[15] Rzadkość wyraźnych przykładów opętania przez duchy w całokształcie szamanizmu indiańskiego może wypływać z przewagi tematu cielesnej metamorfozy. Klasycznemu problemowi konwersji religijnej Indian także można by się przyjrzeć bliżej pod tym kątem; tubylcze koncepcje „akulturacji" wydają się skupiać raczej na inkorporacji i ucieleśnieniu zachodnich praktyk cielesnych (pożywienie, ubiór, seks interetniczny) niż na duchowej asymilacji (język, religia itd.).

[16] Tradycyjnym problemem głównego nurtu zachodniej epistemologii jest łączenie i uniwersalizowanie (indywidualne substancje są dane, relacje trzeba wytworzyć); w Amazonii problemem jest oddzielanie i uszczegóławianie (relacje są dane, substancje należy zdefiniować). Co do tej opozycji zob.: Brightman (1993: 177–185) i Fienup-Riordan (1994: 46–50), których zainspirowały myśli Wagnera (1977) na temat „przyrodzonego" i „konstruowanego".

[17] W amazońskim kanibalizmie celem jest dokładnie inkorporacja podmiotowego aspektu wroga (który jest odpowiednio hiperupodmiotowiony, w sposób bardzo podobny do tego, który opisał Harrison (1993: 121) w kontekście melanezyjskiej „wojny" [*warfare*]), a nie jego odpodmiotowienie, jak w przypadku zwierzyny łownej. Zob. Viveiros de Castro (1992a: 290–293; 1996: 98–102) Fausto (1997).

o ciałach w kategoriach „ubrania". Nie tyle ciało jest ubraniem, co raczej ubranie jest ciałem. Mamy do czynienia ze społeczeństwami, które wpisują skuteczne znaczenia w skórę i posługują się zwierzęcymi maskami (lub przynajmniej znają ich zasadę), obdarzonymi mocą do metafizycznej przemiany tożsamości tych, którzy je noszą, jeśli używa się ich we właściwym kontekście rytualnym. Nałożenie maski-ubrania nie tyle ukrywa ludzką esencję pod powierzchownością zwierzęcia, co raczej aktywuje moce odmiennego ciała[18]. Zwierzęce ubrania używane przez szamanów do przemierzania kosmosu nie są czczą fantazją, lecz stanowią narzędzia: są one pokrewne ekwipunkowi do nurkowania lub skafandrowi kosmicznemu, a nie maskom karnawałowym. Kostium płetwonurka zakłada się, aby mieć zdolność funkcjonowania jak ryba i móc oddychać pod wodą, a nie po to, aby schować się za dziwacznym okryciem. Na tej samej zasadzie „ubranie", które u zwierząt okrywa wewnętrzną „esencję" typu ludzkiego, nie jest zwykłym przebraniem, lecz specyficznym dla nich wyposażeniem, obdarzonym afektami i zdolnościami, które definiują każde zwierzę[19]. Jest prawdą, że pozory mogą mylić (Hallowell 1960; Rivière 1994); mam jednak wrażenie, że przedmiotem zainteresowania indiańskich opowieści, które podejmują temat zwierzęcego „ubrania", jest bardziej to, co te ubrania czynią, niż co skrywają. Ponadto między każdą istotą a jej powierzchownością znajduje się jej ciało, które jest czymś więcej niż tylko tym. Dokładnie te same opowieści opisują, jak to pozory zawsze zostają „zdemaskowane" przez cielesne zachowanie, które jest z nimi niespójne. Krótko mówiąc, nie ma wątpliwości, że ciała można odrzucać i wymieniać i że „za" nimi stoją podmiotowości, które są formalnie identyczne z ludźmi. Jednak ta idea nie jest podobna do naszej opozycji między powierzchownością i esencją; ona po prostu wyraża obiektywną zdolność do zmieniania ciał, która zasadza się na subiektywnej równoważności dusz.

Innym klasycznym tematem w etnologii Ameryki Południowej, który można by zinterpretować w tych ramach, jest socjologiczna nieciągłość między żywymi a zmarłymi (Carneiro da Cunha 1978). Podstawowe rozróżnienie na żywych i zmarłych opiera się właśnie na ciele, a nie na duchu; śmierć jest cielesną katastrofą, która jako rozróżnik przeważa nad tym, że żywi i zmarli są pospołu „ożywieni". Kosmologie indiańskie poświęcają taką samą lub nawet większą uwagę sposobowi widzenia rzeczywistości przez zmarłych co postrzeganiu jej przez zwierzęta, i tak jak w przypadku tych ostatnich, podkreślają radykalne różnice wobec świata żywych. Ściślej mówiąc, jako definitywnie oddzieleni od swoich ciał, zmarli nie są ludźmi. Ponieważ duchy definiuje rozłączność z ciałem ludzkim, to logicznie rzecz biorąc, zmarłych należy łączyć z ciałami zwierząt; oto dlaczego umrzeć oznacza zamienić się w zwierzę (Pollock 1985: 95; Schwartzman 1988: 268; Turner 1995: 152; Vilaça 1992: 247–255) tak samo, jak w inne figury

[18] Peter Gow (informacja własna) powiedział mi, że Piro pojmują akt zakładania ubrania jako ożywienie ubrania. Zob. także Goldman (1975: 183) względem masek Kwakiutli: „Maski wpadają w «ekscytację» podczas tańca Zimy".

[19] „«Ubranie» w tym sensie nie oznacza jedynie okrycia ciała, ale odnosi się także do umiejętności i zdolności wykonywania pewnych zadań" (Rivière w: Koelewijn 1987: 306).

cielesnej drugości [*alterity*], takie jak powinowaci i wrogowie. W ten sposób, jeśli animizm głosi subiektywną i społeczną ciągłość między ludźmi i zwierzętami, to jego somatyczne dopełnienie – perspektywizm – ustanawia obiektywną nieciągłość, w równym jednak stopniu społeczną, między ludźmi żywymi i ludźmi zmarłymi[20].

Dokonawszy analizy różnicującego składnika perspektywizmu indiańskiego, pozostaje mi wskazać, jaką kosmologiczną „funkcję" pełni transgatunkowa jedność ducha. W tym miejscu, jak sądzę, można by sformułować relacyjną definicję kategorii Nadnaturalne, która dzisiaj popadła w niełaskę (a właściwie już od czasów Durkheima), ale której istotność wydaje mi się bezsporna. Poza wykorzystaniem tej kategorii do oznaczania kosmograficznych sfer typu „ponadniebiańskiego" czy do definiowania trzeciego typu intencjonalnych istot występujących w kosmologiach tubylczych, które nie są ani ludźmi, ani zwierzętami (mam na myśli „duchy"), pojęcie nadnaturalnego może także służyć oznaczaniu specyficznego relacyjnego kontekstu i szczególnej fenomenologicznej własności, która jest tak samo odrębna od intersubiektywnych relacji definiujących świat społeczny jak od „interobiektywnych" relacji z ciałami zwierząt.

Kontynuując analogię do zestawu zaimkowego (Benveniste 1966, 2008), możemy zobaczyć, że między zwrotnym „ja" kultury (generatorem pojęć duszy lub ducha) a bezosobowym „ono" natury (definiującym relacje z somatyczną drugością [*alterity*]) brakuje pozycji „ty": d r u g i e j o s o b y, czyli innego traktowanego jako inny podmiot, którego punkt widzenia stanowi utajone echo punktu widzenia „ja". Sądzę, że to pojęcie może pomóc w wyznaczaniu nadnaturalnego kontekstu, a więc kontekstu nienormalnego, w którym podmiot zostaje zawładnięty przez jakiś inny dominujący w kategoriach kosmologicznych punkt widzenia, w którym on jest „ty" nie-ludzkiej perspektywy – N a d n a t u r a l n e s t a n o w i f o r m ę I n n e g o w r o l i P o d m i o t u – co implikuje uprzedmiotowienie ludzkiego „ja" jako „ty" dla tego Innego. Typową sytuacją „nadnaturalną" w świecie indiańskim jest spotkanie w lesie między człowiekiem, zawsze odosobnionym, a istotą, która zrazu jest widziana po prostu jako zwierzę lub osoba, a następnie odsłania się jako duch albo zmarła osoba i odzywa się do człowieka (dynamikę takiej komunikacji doskonale zanalizowała Taylor 1993)[21]. Takie spotkania mogą być śmiertelne dla rozmówcy, który, obezwładniony przez nie-ludzką podmiotowość, przechodzi na jej stronę, przemieniając się w istotę tego samego gatunku, co mówiący: zmarłego, ducha albo zwierzę. Ten, który odpowiada na „ty" wypowiadane przez nie-człowieka, godzi się na warunek bycia dla niego „drugą osobą",

[20] Religie oparte na kulcie przodków wydają się postulować coś przeciwnego: tożsamość duchowa wykracza poza cielesną barierę śmierci, żyjący i zmarli są podobni o tyle, o ile manifestują tego samego ducha. Mielibyśmy zatem nadludzkość przodków i opętanie przez duchy po jednej stronie, uzwierzęcenie zmarłych i cielesną metamorfozę po drugiej stronie.

[21] Byłoby to prawdziwe znaczenie tematu „zwodniczości pozorów": pozory mylą, ponieważ nikt nigdy nie jest pewny, czyj punkt widzenia jest dominujący, tzn., który świat obowiązuje, kiedy ten ktoś znajduje się w interakcji z innymi istotami. Podobieństwo tej idei do swojskiego zalecenia, by nie „ufać własnym zmysłom", znanego z zachodnich epistemologii, jest – jak się obawiam – po prostu kolejnym zwodniczym pozorem.

i kiedy przychodzi jego kolej, by przyjąć pozycję „ja", to czyni to już jako nie-człowiek. Na standardową formę tych nadnaturalnych spotkań składa się zatem nagłe odkrycie, że inny jest „człowiekiem", tzn., że ono jest człowiekiem, co automatycznie odczłowiecza i alienuje rozmówcę oraz zamienia go w przedmiot łowów, czyli zwierzę. Tylko szamani, istoty multinaturalne z definicji i urzędu, są zawsze zdolni do przyjmowania różnorakich perspektyw, nazywając i będąc nazywanymi „ty" przez zwierzęce podmiotowości i duchy, bez utraty swojej kondycji jako podmiotów ludzkich[22].

Na zakończenie chciałbym zauważyć, że perspektywizm indiański ma coś jakby punkt zbiegu, gdzie różnice między punktami widzenia są jednocześnie zniesione i uwypuklone. Jest to mit, który w ten sposób przybiera charakter absolutnego dyskursu. W micie każdy gatunek istot jawi się innym tak, jak jawi się sobie samemu (jako człowiek), jednakże jego działanie ujawnia jego już odrębną i ostateczną naturę (jako np. zwierzęcia, rośliny czy ducha). W pewnym sensie wszystkie istoty, które zaludniają mitologię, są szamanami, co bywa otwarcie artykułowane przez niektóre kultury amazońskie (Guss 1989: 52). Mit mówi o stanie bycia, w którym ciała i nazwy, dusze i afekty, Ja i Inny przenikają się wzajemnie, zanurzone w tym samym przed-podmiotowym i przed-przedmiotowym środowisku – środowisku, o którego końcu mitologia usiłuje nam właśnie opowiedzieć.

Przypisy

Krótsza wersja tego artykułu została zaprezentowana wcześniej tego roku jako Munro Lecture na Uniwersytecie Edynburskim[23]. Artykuł jest wynikiem przeciągającego się dialogu z Tânią Stolze Limą, która – równolegle do i równocześnie z jego wcześniejszą wersją (opublikowaną pierwotnie w języku portugalskim) – pisała mistrzowski artykuł o perspektywizmie w kosmologii Juruna (Lima 1996). Peter Gow (który, wraz z Elizabeth Ewart, dokonał przekładu większości tego artykułu na język angielski), Aparecida Vilaça, Philippe Descola oraz Michael Houseman poczynili bezcenne uwagi na różnych etapach opracowywania materiałów, które tu prezentuję. Bruno Latour (2011) był pośrednim, ale kluczowym źródłem inspiracji. Po tym jak artykuł osiągnął swój obecny kształt, przeczytałem

[22] Jak widzieliśmy, spora część szamanistycznej pracy polega na odpodmiotowieniu zwierząt, tzn. na zamienianiu ich w czyste, naturalne ciała, które można spożywać bez żadnego niebezpieczeństwa. Natomiast tym, co definiuje duchy, jest akurat fakt, że są one niejadalne, a to zamienia je w pożeraczy *par excellence*, tj. w istoty ludożercze. Dlatego powszechnie preferowanymi formami, w jakich manifestują się duchy, są wielkie drapieżniki, i jest zupełnie zrozumiałe, że zwierzyna łowna powinna widzieć ludzi jako duchy, że duchy i zwierzęta drapieżne powinny widzieć nas jako zwierzynę łowną oraz że zwierzęta, które są traktowane jako niejadalne, powinny być wliczone w poczet duchów (Viveiros de Castro 1978). Skale jadalności właściwe tubylczej Amazonii (Hugh-Jones 1996) powinny zatem uwzględniać duchy na swoim ujemnym biegunie.

[23] Wykład *Relativism, cultural and otherwise: a view from Amazonia* (*Relatywizm, kulturowy i mu przeciwny. Spojrzenie z Amazonii*) został wygłoszony w lutym 1998 r. (przy. tłum.).

esej Fritza Krause (1931), wspomniany przez Boelschera (1989: 212, przyp. 10), który wysuwa pomysły uderzająco podobne do niektórych przedstawionych tutaj.

Tłum. Mariusz Filip, Katarzyna Chlewińska

Literatura

Århem, K. (1993). Ecosofia makuna. W: F. Correa (ed.), *La selva humanizada: ecologia alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN Colombia, Fondo Editorial CEREC.

Århem, K. (1996). The cosmic food web: human-nature relatedness m the northwest Amazon. W: Ph. Descola, G. Pálsson (eds.), *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge.

Baer, G. (1994). *Cosmologia y shamanismo de los Matsiguenga*. Quito: Abya-Yala.

Benveniste, E. (1966). La nature des pronoms. W: *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard.

Benveniste, E. (2008). O subiektywności w języku. W: J. Bartmiński, A. Pajdzińska (red.), *Podmiot w języku i kulturze* (s. 21–30). Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Boelscher, M. (1989). *The curtain within: Haida social and mythical discourse*. Vancouver: University of British Columbia Press.

Brightman, R. (1993). *Grateful prey: Rock Cree human-animal relationships*. Berkeley: University of California Press.

Carneiro da Cunha, M.M. (1978). *Os mortos e os outros*. São Paulo: Hucitec.

Chaumeil, J.-P. (1983). *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du nord-est péruvien*. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Crocker, J.C. (1985). *Vital souls: Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism*. Tucson: University of Arizona Press.

Deleuze, G. (2014). *Fałda. Leibniz a barok*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Descola, Ph. (1986). *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.

Descola, Ph. (1992). Societies of nature and the nature of society. W: A. Kuper (ed.), *Conceptualizing society*. London: Routledge.

Erikson, P. (1984). De l'apprivoisement à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne. *Techniques et Culture*, *9*, 105–140.

Fausto, C. (1997). *A dialética da predação e familiarização entre os Parakanã da Amazônia oriental*. Thesis: Museu Nacional, University of Rio de Janeiro.

Fienup-Riordan, A. (1994). *Boundaries and passages: role and ritual in Yup'ik Eskimo oral tradition*. Norman: University of Oklahoma Press.

Goldman, I. (1975). *The mouth of heaven: an introduction to Kwakiutl religious thought*. New York: Wiley-Interscience.

Gow, P. (1989). The perverse child: desire in a native Amazonian subsistence economy. *Man (N.S.)*, *24*, 567–582.

Gow, P. (1991). *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

Gregor, T. (1977). *Mehinaku: the drama of daily life in a Brazilian Indian village*. Chicago: University of Chicago Press.

Grenand, P. (1980). *Introduction à l'étude de l'univers wayãpi: ethno-écologie des Indiens du Haut-Oyapock (Guyane Française)*. Paris: SELAF/CNRS.

Guédon, M.-F. (1984). An introduction to the Tsimshian world view and its practitioners. W: M. Seguin (ed.), *The Tsimshian: images of the past, views for the present*. Vancouver: University of British Columbia Press.
Gus, D. (1989). *To weave and to sing: art, symbol and narrative in the South American rain forest*. Berkeley: University of California Press.
Hallowell, A.I. (1960). Ojibwa ontology, behavior, and world view. W: S. Diamond (ed.), *Culture in history: essays in honor of Paul Radin*. New York: Columbia University Press.
Hamayon, R. (1990). *La chasse à l'âme: esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre: Société d'Ethnologie.
Harrison, S. (1993). *The mask of war: violence, ritual and the self in Melanesia*. Manchester: University Press.
Howell, S. (1984). *Society and cosmos: Chewong of peninsular Malaysia*. Oxford: University Press.
Howell, S. (1996). Nature in culture or culture in nature? Chewong ideas of 'humans' and other species. W: Ph. Descola, G. Palsson (eds.), *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge.
Hugh-Jones, S. (1996). Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande. *Terrain*, *26*, 123–148.
Ingold, T. (1991). Becoming persons: consciousness and sociality in human evolution. *Cultural Dynamics*, *4*, 355–378.
Ingold, T. (1994). Humanity and animality. W: T. Ingold (ed.), *Companion encyclopedia of anthropology: humanity, culture and social life*. London: Routledge.
Ingold, T. (1996). Hunting and gathering as ways of perceiving the environment. W: R.F. Ellen, K. Fukui (eds.), *Redefining nature: ecology, culture and domestication*. London: Berg.
Jara, F. (1996). *El camino del Kumu: ecologia y ritual entre los Akuriyó de Surinam*. Quito: Abya-Yala.
Karim, W.-J. (1982). *Ma'betisék concepts of living things*. London: Athlone Press.
Kensinger, K. (1995). *How real people ought to live: the Cashinahua of eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press.
Koelewijn, C., Rivière, P. (1987). *Oral literature of the Trio Indians of Surinam*. Dordrecht: Foris.
Krause, F. (1931). Maske und Ahnenfigur: das Motiv der Hülle und das Prinzip der Form. *Ethnologische Studien*, *1*, 344–364.
Latour, B. (2011). *Nigdy nie byliśmy nowocześni: studium z antropologii symetrycznej*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
Lévi-Strauss, C. (1985). *La potière jalousie*. Paris: Plon.
Lévi-Strauss, C. (1998). *Totemizm dzisiaj*. Przeł. A. Steinsberg. Warszawa: Wydawnictwo KR.
Lévi-Strauss, C. (2001a). *Myśl nieoswojona*. Przeł. A. Zajączkowski. Warszawa: Wydawnictwo KR.
Lévi-Strauss, C. (2001b). Rasa a historia. W: C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna II*. Przeł. M. Falski. Warszawa: Wydawnictwo KR.
Lima, T.S. (1995). *A parte do cauim: etnografia jurna*. Thesis: Museu Nacional, University of Rio de Janeiro.
Lima, T.S. (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, *2*(2) 21–47.
McCallum, C. (1996). The body that knows: from Cashinahua epistemology to a medical anthropology of lowland South America. *Medical Anthropology Quarterly*, *10*(3), 1–26.
McDonnell, R. (1984). Symbolic orientations and systematic turmoil: centering on the Kaska symbol of dene. *Canadian Journal of Anthropology, 4*, 39–56.

Mentore, G. (1993). Tempering the social self: body adornment, vital substance, and knowledge among the Waiwai. *Archaeology and Anthropology, 9*, 22–34.
Nelson, R. (1983). *Make prayers to the Raven*. Chicago: University of Chicago Press.
Osborn, A. (1990). Eat and be eaten: animals in U'wa (Tunebo) oral tradition. W: R. Willis (ed.), *Signifying animals: human meaning in the natural world*. London: Unwin Hyman.
Overing, J. (1985). There is no end of evil: the guilty innocents and their fallible god. W: D. Parkin (ed.), *The anthropology of evil*. London: Basil Blackwell.
Overing, J. (2006). Wyobrażenia dotyczące kanibalizmu, śmierci i dominacji w społeczeństwie nie stosującym przemocy. Przeł. N. Paszkiewicz. W: *Sny, trofea, geny i zmarli: „Wojna" w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii – przegląd koncepcji antropologicznych* (s. 237–272). Wyb. i oprac. T. Buliński, M. Kairski. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
Pollock, D. (1985). *Personhood and illness among the Culina of western Brazil*. Thesis: University of Rochester.
Radcliffe-Brown, A.R. (2000). Socjologiczna teoria totemizmu. W: M. Flis, *Antropologia społeczna Radcliffe'a-Browna: z wyborem pism* (s. 131–146). Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos".
Reichel-Dolmatoff, G. (1976). Cosmology as ecological analysis: a view from the rain forest. *Man (N.S.), 12*, 307–318.
Reichel-Dolmatoff, G. (1985). Tapir avoidance in the Colombian northwest Amazon. W: G. Urton (ed.), *Animal myths and metaphors in South America*. Salt Lake City: University of Utah Press.
Renard-Casevitz, F.-M. (1991). *Le banquet masqué: une mythologie de l'étranger*. Paris: Lierre & Coudrier.
Rivière, P. (1994). WYSINWYG in Amazonia. *Journal of the Anthropological Society of Oxford, 25*, 255–262.
Saladin d'Anglure, B. (1990). Nanook, super-male: the polar bear in the imaginary space and social time of the Inuit of the Canadian Arctic. W: R. Willis (ed.), *Signifying animals: human meaning in the natural world*. London: Unwin Hyman.
Schwartzman, S. (1988). *The Panara of the Xingu National park*. Thesis: University of Chicago.
Scott, C. (1989). Knowledge construction among the Cree hunters: metaphors and literal understanding. *Journal de la Société des Américanistes, 75*, 193–208.
Seeger, A. (1980). Corporação e corporalidade: ideologia de concepção e descendência. W: idem, *Os índios e nós*. Rio de Janeiro: Campus.
Tanner, A. (1979). *Bringing home animals: religious ideology and mode of production of the Mistassini Cree hunters*. St. John's: Memorial University of Newfoundland.
Taylor, A.-Ch. (1993). Des fantômes stupéfiants: langage et croyance dans la pensée achuar. *L'Homme, 33*(126–128), 429–447.
Taylor, A.-Ch. (2006). Pamiętać, by zapomnieć: tożsamość, żałoba i pamięć u Jívaro. Tłum. B. Pąkowska. W: *Sny, trofea, geny i zmarli: „Wojna" w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii – przegląd koncepcji antropologicznych* (s. 303–351). Wyb. i oprac. T. Buliński, M. Kairski. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
Townsley, G. (1993). Song paths: the ways and means of Yaminahua shamanic knowledge. *L'Homme, 33*(126–128), 449–468.
Turner, T. (1991). 'We are parrots, twins are birds': play of tropes as operational structure. W: J. Fernandez (ed.), *Beyond metaphor: the theory of tropes in anthropology*. Stanford: University Press.
Turner, T. (1995). Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapó. *Cultural Anthropology, 10*, 143–170.

Vilaça, A. (1992). *Comendo como gente: formas do canibalismo Wari' (Pakaa-Nova)*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
Viveiros de Castro, E. (1978). Alguns aspectos do pensamento yawalpíti (Alto Xingu): classificações e transformações. *Boletín del Museo Nacional de Chile, 26*, 1–41.
Viveiros de Castro, E. (1979). A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletín del Museo Nacional de Chile, 32*, 2–19.
Viveiros de Castro, E. (1992a). *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press. Fragment książki opublikowany w języku polskim jako: Viveiros de Castro, E. (2000). *Żyjąc z Arawete*. Tłum. K. Świerk. *Tawacin*, *51*, 12–20.
Viveiros de Castro, E. (1992b). Apresentação to A. Vilaça. W: *Comendo como gente: formas do canibalismo Wari'*. Rio de Janeiro: Editoral da UFRJ.
Viveiros de Castro, E. (1993). Alguns aspectos da afinidade no dravidianato amazônico. W: E. Viveiros de Castro, M. Carneiro da Cunha (eds.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (USP/FAPESP).
Viveiros de Castro, E. (1996). Le meurtrier et son double chez les Araweté: un exemple de fusion rituelle. *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, *14*, 77–104.
Wagner, R. (1977). Scientific and indigenous Papuan conceptualizations of the innate: a semiotic critique of the ecological perspective. W: T. Bayliss-Smith, R.G. Feachem (eds.), *Subsistence and survival: rural ecology in the Pacific*. London: Academic Press.
Weiss, G. (1969). *The cosmology of the Campa Indians of eastern Peru*. Thesis: University of Michigan.
Weiss, G. (1972). Campa cosmology, *Ethnology*, *11*, 157–72.

SUMMARY

Cosmological deixis and amerindian perspectivism

This study discusses the meaning of Amerindian 'perspectivism': the ideas in Amazonian cosmologies concerning the way in which humans, animals and spirits see both themselves and one another. Such ideas suggest the possibility of redefinition of the classical categories of 'nature', 'culture' and 'supernature' based on the concept of perspective or point of view. The study argues in particular that the antinomy between two characterizations of indigenous thought – one the one hand 'ethnocentrism', which would deny the attributes of humanity to humans from other groups, and on the other hand 'animism', which would extend such qualities to beings of other species – can be resolved if one considers the difference between the spiritual and corporal aspects of beings.

Keywords: Amerindians, perspectivism, ontology, Amazonian cosmologies.

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2017, 3: 259–273

Beata Golińska
Uniwersytet Jagielloński

Some Remarks on the Studies of the Amazonian Prehistory

In 1690, John Locke in his *Two Treatises of Government* wrote: "… in the beginning all the World was America" (Locke 1690). More than three centuries later, many still perceive Amazonia as nature in its purest form, a mysterious and wild land full of savage, "stone-age" Indians. However, the history of Amazonia is much more interesting and complex than it was thought before, and archaeological research reveals the relics of complex Pre-Columbian societies. Archaeology of tropical forests (Amazonian in particular) always languished at the periphery of modern studies, being a *terra incognita* on the archaeological world map. Owing to the most recent research, this previously neglected region rises to the role of an important cultural area.

Ethnohistorical sources

Traditionally, contemporary indigenous societies are seen by ethnographers as the descendants of populations inhabiting a given territory uninterruptedly for thousands of years. The same was claimed about Amazonian Indians. Although some native populations have survived till today, the Spanish Conquest transformed their lifestyle, economy, religion and traditions, creating completely new socio-cultural patterns. Therefore, any attempt to reconstruct life of Pre-Columbian peoples of Amazonia that relies on anthropological parallels only, will always be potentially flawed. This is also the case in archaeological research. By focusing on the analysis of artefacts only we lose information available in the macro scale. Help may come from historical sources, which provide

much information about indigenous tribes of these regions. Moreover, chronicles and early travellers' accounts testify to the enormous impact of the Contact Period (after the arrival of the first Europeans) on the cultural situation in the Amazon forest.

Island societies of the Caribbean were the first groups whom the European travellers encountered in 1492. The knowledge about the groups inhabiting the continent came slightly later. The first European to see the Amazon river was Amerigo Vespucci, who sailed along the coasts of Brasilia and Guiana in 1499. However, it was a Spaniard, Vicente Yáñez Pinzón, who discovered "the queen of the rivers" several months later and named it *Rio Santa Maria de la Mar Dulce*. The name also appears on the Juan de la Cosa's map printed one year later (Davies 1956: 87). During their expedition, the Spaniards reportedly travelled 15 or 20 leagues upstream (Spanish: legua; English: league; Anglo-Saxon unit of length amounting to 4.8 km. Spanish league, used until 1568, was 4.2 km). They turned back because they found neither gold nor pearls, nor other valuables, but "just jungles and bellicose natives" (Barreto, Machado 2001: 236).

At first glance, the 16th and 17th century sources generate more questions than answers. The problem lies in the estimation of the size and development of the Pre-Columbian population. As the most recent archaeological research in Amazonia point to the the existence of large-scale indigenous complex societies, there is a need for reinterpretation of written accounts. At the beginning it should be mentioned that written sources are a kind of hybrid, a combination of their authors' experiences and expectations. As a completely "new world", Amazonia did not fit in well with the ideals. After the discoveries made in Mesoamerica or the Andes, people expected similar or even greater riches there. The confrontation between such big expectations and bitter disappointment gave rise to numerous legends and myths. Perhaps the most famous is that of the Amazons, who were already known from Greek mythology. Carvajal wrote about the warlike women: "[women warriors] fighting in front of all the Indian men as women captains", "Indian men did not dare to turn their backs, and anyone who did turn his back they killed with clubs right there before us" (Meggers 1971: 136). Portraying Amazonia as populated with imaginary, mythical creatures has created scepticism regarding the sources' credibility. Whatever the reasons for these fanciful borrowings (either to compensate for the failure of an expedition or to present discoveries as more interesting or exotic to spark monarchs' and other audiences' imagination), they should not overshadow another important observation – an amazement and admiration for the newly found world. These narratives are of fundamental importance for studying the 16th and 17th century Amazonia.

In 1500, the Portuguese fleet bound for India landed on the north-eastern coast of Brasilia (Whitehead 1999: 418). The crew was greeted by a group of Indians, whom Pedro Vas de Caminha described in his letter to Manuel I, the King of Portugal, in the following way: "people who were as innocent as Adam and Eve before the Fall and blissfully free from sexual self-consciousness. Men and women alike walked about naked wearing only red and black body paint and adornments

of feathers and string, feeling no shame whatsoever" (MacCormak 1999: 102). Their life was close to the representation of paradise. Convinced that the Indians might become devout Christians, Vas de Caminha regarded Brasilia as a promise of the imminent restoration of paradise (MacCormak 1999: 102).

In February 1541 the first expedition was launched, in search of lands of cinnamon (La Canela) and El Dorado. The expedition was led by Gonzalo Pizarro, the half-brother of Francisco Pizarro. Leading a squad of more than two hundred mounted soldiers and four thousand native slaves, he left Quito and marched eastward, over the Andes, discovering a "*mighty, meandering river*" (Grann 2010: 188–190). As the expedition was running out of food, Pizarro divided the party into two groups. The first group travelled along the river on land. The second group, of more than fifty Spaniards led by Francisco de Orellana, built a boat and headed down the river in hope of finding food. One of the expedition members was a Dominican monk, Gaspar de Carvajal, whose chronicle provides the most extensive information about numerous native villages along the Amazon river. The original of his work entitled *Descubrimiento del famosorio Grande de las Amazonas* is kept in the Academy of History of Madrid. Carvajal's chronicle is known in two versions: the first one was used by Gonzalo Fernández de Oviedo in his *Historia general y natural de las Indias*, and the second was published by Toribio Medina in 1894. After a long career in the Indies, Gonzalo Fernández de Oviedo became a governor of a Spanish fortress in the island of Santo Domingo, where he resided since 1533. His island was often visited by the expeditions sailing to or from Amazonia, and his notes are full of the travellers' descriptions of numerous indigenous societies (MacCormak 1999: 100).

Densely populated indigenous settlements of substantial size are mentioned very often in such early narratives. Bewilderment and surprise caused by the scale of this phenomenon permeate almost every account of such travellers as Gaspar de Carvajal, Francisco Vasquez (member of the 1559–1561 expedition), Alonso de Rojas (author of a diary recounting the expedition of 1639–1640) or Cristobal de Acuña (1641). Rojas mentions that the riverbanks and islands were so densely populated „that if you threw a needle up in the air, it would fall on the head of an Indian and not on the ground" (de Oliveira 1994: 96). Remarks such as "villages extended for about eighty leagues", "very big province", "very numerous and large settlements, "we continued to pass by numerous and very large villages (...) and the further we went, the more thickly populated (...)" are repeated in virtually every description (Barreto& Machado 2001: 236–237). Surprise and wonder are sometimes explicit in the chronicles. Some of the inhabited regions "were so large they stirred up fear [in us]", and on reaching a group of large islands, possibly near the Tapajós "so numerous were the settlements, which came into sight and which we distinguished on the said island that we were grieved; and they saw us, there came out to meet us on the river over two hundred pirogues, that each one carries twenty or thirty Indians and some forty (...)" (Carvajal; Barreto, Machado 2001: 237). Apart from extensive settlement, chroniclers often commented on social and political structures of Amazonia. Naming the leaders, chiefs

or overlords, they emphasized their authority and power. Indigenous material culture and their vast knowledge about nature and environment also inspired respect. Carvajal mentions pottery of unique quality: "They manufacture and fashion large pieces out of clay, with relief designs, [in the style of] Roman workmanship; and so it was that we saw many vessels, such bowls and cups and other containers for drinking, and jars as tall as a man (...) very beautiful and made out of a very fine quality of clay" (Meggers 1971: 134).

Even though we know early chroniclers' and travellers' accounts of the societies they encountered, it is nevertheless difficult to interpret the territorial divisions, political organization and religious institutions in terms of western terminology. Anthropological studies offer some help here. The 16th and 17th-century chroniclers perceived the mosaic of languages and tribes of Amazonia through the prism of the division into language families. Father Christobal de Acuña in his report from the Pedro Teixeira's voyage notes that „all this new world (...) is inhabited by barbarians of distinct provinces and nations (...). There are over hundred and fifty, all with different languages" (de Oliveira 1994: 96).

The analysis of ethnohistorical record as well as modern anthropological research allows us to better understand the processes that shaped prehistoric societies of Amazonia. The majority of coastal groups who shared almost all cultural attributes became known as the Tupi, and their language was described as *lingua geral da costa*. Early descriptions of South American peoples were based on geographical and political criteria interrelated with indigenous cultural geography. In mid-17th century, the Atlantic coast of Brasilia, between the La Plata and the Amazon rivers, was dominated by the Tupinambá, who were mentioned along with the Tupi in many northern regions of South America. This provides evidence for migrations of these groups long before the arrival of the Europeans. The spread of groups belonging to one language family over the entire Amazonia was a very common phenomenon in the history of the region. Anthropological and archaeological records suggest that Amazonia witnessed numerous migratory movements in the past. Between the second quarter of the 17th century and the early 18th century we can speak of a whole series of translocations across Amazonia rather than of single migrations.

Archaeological sources

The earliest Ceramic sites

Until recently, it has been assumed that the earliest pottery in the New World was associated with the sites in Ecuador (Valdivia) and Columbia (Puerto Hormiga and Monsu). However, the most recent research indicates that the earliest vessels appeared in Amazonia (Caverna da PedraPintada, Taperinha) between 8000 and 7000 years ago (Roosevelt 1995: 123). Pottery also appeared in lower Amazonia, on the Guiana coast, on the Xingu and Januari rivers, always within

midden mounds called *sambaquis* (Neves 2008: 365). The appearance of the earliest pottery on sites with shellmounds was connected with the intensive exploitation of renewable aquatic resources.

Early ceramic complexes are not identical. PedraPintada and Taperinha are characterised by relief decoration and sand temper, while the sites on the Jauari and Xingu rivers, at the Atlantic coast and in eastern Guiana reveal no such decoration and the temper is mostly shell.

The excavations conducted in the 1970's and 1980's on seven *sambaquis* from eastern South America produced over thirty radiocarbon dates for pottery from this region (Roosevelt 1995: 116). Vessels originating from the period between 6000 and 4000 years ago turned out to be 500 or sometimes even 1000 years older than the oldest analogical complexes from Ecuador and Colombia (3000 BC; Lathrap 1970), which had been so far considered to be the earliest in South America.

The appearance of the earliest pottery on sites clustered around Santarém, on other unrelated shellmounds in southern Brasilia, as well as in Columbia and Ecuador suggests an independent development of these complexes. We can therefore assume that the pottery traditions in Amazonia were developing independently in several regions, more or less simultaneously.

Cultural diversity

A thousand years before the Conquest, supra-regional stylistic horizons with elaborate geometric-zoomorphic imagery developed in Lower and Central Amazonia. Decoration types gave ground for identifying four Pan-Amazonian horizons of pottery: Zoned-Hachured Horizon, Incised Rim Horizon, Amazonian Polychrome Horizon and Incised-Punctuate Horizon (Neves 2008: 365). This division, and the changes in decoration and style of ceramic vessels, are the foundations for the entire Amazonian chronology. "Horizons" and "styles", used as synonyms, are the equivalent of such terms as "traditions" or "complexes" used by European archaeologists. Therefore, a "horizon" should not be identified with a particular archaeological culture. It should rather be regarded as a manifestation of stylistic (and perhaps ideological) patterns spreading across Amazonia. At present, we cannot be sure whether the cultures representing these horizons developed from earlier local traditions or were the new patterns introduced via migration. The fact remains that during the time of these horizons the subsistence patterns changed. Hunting and gathering was replaced by agriculture, supplemented with hunting-gathering-fishing economy. In some parts of Amazonia, considerable changes also occurred in the organisation, size and functioning of indigenous societies, leading to the development of chiefdoms (Roosevelt 1993: 259).

The earliest horizon, the Zone-Hachured Horizon, appeared on the lower Amazon river c. 1400 BC (Fiedel 2003: 204). The place of its origin is difficult to identify; it is best represented in the materials from Marajó Island (1400–910 BC; Evans, Meggers 1957; Simões 1969).

In the 5th century AD, large sites with pottery attributed to the Incised Rim Horizon developed in central Amazonia. Diagnostic traits of this style are vessel decoration with incised curved ornaments and modelled appliqués representing animals or human faces (*adornos*).

In the first millennium AD, two processes were characteristic of central Amazonia: the development of local cultural traditions and a significant demographic growth. With the beginning of the second millennium AD a new cultural-chronological tradition emerged, replacing the Incised Rim pottery with new vessels representing the Amazonian Polychrome. It was the first stylistic tradition to be present in almost the entire Amazonia, from the eastern Andean slopes in Peru, Ecuador or Columbia, to the eastern coasts of Brasilia. This tradition was represented by such complexes as Marajoara (Marajó Island), Guarita (central Amazonia), Aristé (state of Amapa), Rio Napo (Ecuador) and Araracuara (on the Rio Caqueta, Columbia; Evans, Meggers 1957; Roosevelt et al. 1991; 1999; Schaan 2004). The Polychrome horizon brought a real explosion of decorative motifs. Vessels with red and/or black motifs painted against white background are the diagnostic form for this horizon and have been known to be found in the entire Amazonia. Relief decoration, incision, modelling, and grooving also appear. The earliest Amazonian Polychrome vessels come from the sites on the upper Madeira (250 AD) and from Marajó Island (400 AD; Boomert 2004: 259; Roosevelt 1991: 313–314; Schaan 2001: 1570). Based on just a preliminary analysis of ceramic materials from that area, we can follow the whole creation of this horizon. Proceeding from the pottery studies (preliminary seriation method) Evans and Meggers (1957) identified five chronological phases for the region. Only one of them, Marajoara (400–1350 AD), represented a high level of socio-political development. The Marajoara society, hierarchized and stratified, was divided into elites and common people. Social status was reflected in access to and control of natural resources, access to the supernatural world and to prestige goods, i.e. decorated pottery (Schaan 2004). It seems that pottery was manufactured locally, within households and, even though some more refined vessels are thought to be produced by specialized potters, it was only a seasonal, prestigious activity. The largest number of ceramic objects comes from the graves. The deceased were buried in urns, placed in pits dug in the floors of houses or temples. The urns were covered with lids or inverted bowls. They were not covered with soil and remained visible (Schaan 2001; 2008). Rich iconography plays an important role in understanding the nature of the Marajó societies (Roosevelt 1991). Ceramic objects of the Marajoara refer to ancestor worship and a strong belief in the afterlife.

According to Meggers and Evans, the Amazonian Polychrome was followed by the Incised-Punctuate Horizon (Roosevelt 1999). Traditionally, anthropomorphic stone figurines (McEwan 2001; Barreto, Machado 2001; Neves et al. 2001) and small stone amulets, anthropomorphic or zoomorphic, called muiraquitãs were associated with the sites representing this horizon. These objects are widespread in Amazonia and in the northern part of South America (Neves 2008).

The beginnings of this tradition are still obscure. Many pottery features (modelling, incisions) are shared with early ceramic complexes from the northern part of South America (Neves 2008). The closest parallels come from the Arauquinoid pottery (400–1400 AD), from the areas on the Middle Orinoco and on the coasts of Suriname and French Guiana (Rostain&Versteeg 2004).

Anthropological and linguistic data

The issues of pottery, its origin and ethnicity of Amazonian Horizons sparked a hot debate among archaeologistssince the 1960's. Meggers and Evans proved the existence of foreign impulses which led to the formation of the ceramic tradition in the north-eastern Amazonia (Evans and Meggers 1950, 1957a, 1957b). Lathrap (1970) and others (Gasson 2002; Neves 2008; Wilson 2007) demonstrated great importance of linguistic migrations that spread throughout the Amazon. The period presented above was the time of cultural and ethnolinguistic transformations that were unprecedented in the history of Amazonia. It is assumed that migratory movements of groups speaking various languages were strongly reflected in the imagery of the Amazonian pottery (Lathrap 1970). Other scholars, like Roosevelt (1993), were looking for local influences in ceramic traditions. We do not know what ethnic and political processes led to the emergence of ceramic horizons (Whitehead 1993). However, none of theory described above has been confirmed by the source material analysis.

The greatest problem that presents itself to the researchers are the two cultural-chronological traditions which emerged with the first millennium A.D.: the Amazonian Polychrome Tradition and the Incised-Punctuate Horizon, the first stylistic traditions that have spread throughout almost the entire area of the north-eastern Amazonia.

Initially, it was assumed that the Incised Rim Horizon developed from local traditions. However, this theory has attracted widespread criticism now. Supporters of the Central-Amazonian origins have been arguing that the population using incised decoration migrated from central Amazonia towards the Rio Negro, Orinoco and Caribbean – a process supposedly reflected in archaeological record of pottery found on the Orinoco (Barrancoid; Lathrap 1970). In their opinion, the Barrancoid horizon developed from the earlier tradition of the Incised Rim. However, archaeological evidence speaks against this view – the Barrancoid sites in the Orinoco basin are earlier than the Incised Rim sites on the central Amazon (Neves 2008). On the other hand, a striking similarity between the two complexes should not be ignored. Perhaps, in order to explain their genesis, we should reject the concept of Central-Amazon origins and accept the view proposed by Meggers, who saw the origins of this early pottery in northern Columbia (Neves 2008: 367).

We do not know what ethnic and political processes led to the emergence of the Amazonian Polychrome Horizon. Lathrap, Brochado and Oliver suggest that the development and spread of the Amazonian Polychrome was related

to migration of a single ethnic or linguistic group. Whitehead (1994) refutes this explanation, claiming that around 14th – 15th century Amazonia was a multi-ethnic area and, therefore, linking the expansion of polychrome decoration with migration of a single linguistic group is highly problematic. On the other hand, it is argued that in the discussed period in Amazonia was the time of major migratory movements (Arawak, Tupi-Guarani), each of which brought about changes in material culture (Neves2008: 368). As the appearance of Polychrome pottery correlates with the development of agriculture and the intensified construction of raised fields, some researchers suggest that the early Amazonian Polychrome migration was responsible for the introduction of manioc and peach-palm cultivation by the populations being part of the Tupi linguistic group about 2500 years ago (Neves 2008: 369).

The Incised-Punctuate Horizon and the Arauquinoid pottery on the Orinoco are supposed to be local manifestations of the Karibi-speaking population spreading in the early first millennium AD (Neves 2008: 370).

Environmental studies

Studies on the environment and its modification by the former communities of tropical forest area play a unique role in understanding the Amazonian prehistory. A typical archaeological site in the Amazonia presents a unique combination of black earth, pottery shards and characteristic plant species that William Bale called "cultural forest" (Schaan et al. 2009: 127). The intensive use of river resources, manioc and maize cultivation (Roosevelt 1980, 1991) enabled the development of sedentary lifestyle (Lathrap 1970).The most evident argument for the presence of large groups of people in the Amazonia are patches of "black earth" (Amazonian Dark Earths, ADE), especially its variation – *terrapreta* ("black earth", *terra preta do indio* – „Indian black earths"; *terra preta antropogenica* – "anthropogenic black earth" or *terra preta arqueologica* – "archaeological black earth"; Petersen et al. 2001: 86; Sombroek et al. 2002: 2; Kampf et al. 2003: 78; Lehmann et al. 2003: 105; Woods et al. 2004: 3; Lehmann 2006: 624). Amazonian Dark Earths are considered to be the result of past presence of indigenous population, who more or less consciously enriched the soil with charcoal, organic waste and ceramic shards. Very dark color, a great amount of broken pot shards, highly elevated level of land, and increased concentration of organic matter are the characteristics that make ADE extremely fertile.

ADE prove the existence of large and numerous prehistoric settlements in Amazonia, and they are an artifact in itself. The size and shape of Amazonian anthropogenic soil sites can be compared to the historical traces of the indigenous settlement of the rainforest (Myers et al. 2003: 19). On a large scale, ADE occurred between 450 BC and 950 AD (Petersen et al. 2001: 100; Erickson 2003: 484; Neves et al. 2003). In most cases, the earliest dates come from the Central and Lower Amazon River and are associated with the spreading of multi-colored,

polychrome pottery belonging to the Amazonian Polychrome Tradition (Lathrap 1970; Erickson 2003: 484; Roosevelt 1991; Petersen et al. 2001, Myers et al. 2003, Neves et al. 2003). Today, most researchers believe these changes to be associated with increasing population pressure on the environment and increased social interaction (Lathrap 1970; Oliver 2001; Petersen et al. 2001).

Amazonian Dark Earth are ubiquitous at archaeological sites in the Amazonia and covered 0.1 to 0.3% of the Amazon region, which is from 6 to18 thousand km2of forested areas of lowland Amazonia (Erickson 2003: 463; Sombroek et al. 2003; Woods et al. 2009: 1). According to other estimates, the total area of soil partially or completely anthropogenic covers more than 10% of the entire Amazonia. This includes areas used for cultivation, uplands related to the aquatic economies and, finally, *terras pretas* and *terras mulatas* (Hecht 2003:356). Due to relatively small size when compared to the surrounding soils, ADE occur on soil maps only as inclusions. Over 80% of ADE areas cover less than 2 hectares, only a few reach several hundreds of acres (500 ha – Santarém, Belterra 200 ha, 80 ha Manacapuru, 90 ha of Altamira, Erickson 2003: 463; Kern et al. 2003: 68; Woods et al. 2004: 3; Schaan et al. 2009: 128; Woods 2009: 2).

Early scholars and explorers reported densely populated villages extending along the river, running sometimes for several kilometers, and a thick network of roads connecting big *settlement clusters* located more inland. Research indicates that *terra preta* can coincide with the location of those settlements (Woods et al. 2004: 3). Thus came the idea of anthropogenic nature of these soils. Specification of *terras pretas*, high concentration of charcoal and the frequent occurrence of pottery fragments and stone artifacts seem to confirm this hypothesis.

In contrast with the otherwise infertile Amazonian soil, ADE are highly fertile (Glaser et al. 2004: 9) and can be found practically on its entire territory. The problem with its origins and a role they have played in the cultural processes in the pre-Columbian period have been discussed for years among a broad group of archaeologists, anthropologists and soil scientists.

Final Remarks

Growing interest in archaeology, the accumulation of new archaeological research and the emergence of new information, led to the necessity of reinterpretation of current theories and knowledge. Due to constant data inflow, the search for new directions of development has become compelling in archaeology. The methods once developed for a given region need not prove appropriate somewhere else. This is particularly true for the archaeology of the Amazonia. Archaeology of Amazonian tropical forests always languished at the periphery of modern studies. Many perceived Amazonia as an environment poor in resources, a "false paradise" (Meggers 1971). Complex prehistoric societies were attributed to intrusions from other populations, mainly from the central Andes (Roosevelt 1999: 308). Typical ways of life and subsistence of Amazonian Indians, i.e. living in small groups

in independent egalitarian communities and villages, were related to historical times as the product of the devaluated Andean culture (Meggers 1954; Meggers 1971; Roosevelt 1999: 308). Owing to the most recent research, this previously neglected region rises to the role of an important cultural area. Unfortunately, some of the methods of archaeological analysis used in this particular area are still far from being sufficient. Other important problem in this field of studies is the prevalence of macro-scale studies and neglect of detailed technological and typological analysis on a micro-scale. This is the case for studies on ceramic products in general. We lack comprehensive research and analyses of micro-scale processes. Unfortunately, the archaeology of Amazonia is still poorly represented in the Polish literature. This paper aimed to fill this gap in the Polish archaeological literature.

Proceeding from the results of archaeological, anthropological and environmental studies, I have tried to characterise the pre-European communities of the Brazilian Amazonia and demonstrate that tropical forest was the habitat enabling development of complex societies. The topic of this article was intended to be an introduction to the issue of the Amazonian Cultural Area and an invitation to further debate. My own research interests and studies focus on Amazonian pottery.

The history of research on Amazonian ceramic products is almost as long as the Amazonian archaeology itself. Major publications concerning pottery from the area appeared in the late 1940s, when scholars in the filed started to link ceramic artifacts to foreign influences. In 1970 Donald Lathrap (Lathrap 1970) published his influential book, in which he linked ceramic production with migration of different linguistic groups. Since then we have observed increased interest in research to support Lathrap's theory. Most of these studies, however, have been limited to an analysis of iconography, without technological analysis of ceramic artifacts. Of course, the iconography plays an important role in reconstructing the past of pre-Columbian societies. Nevertheless, there is a necessity of basic studies synthesizing technological and iconographical spheres. Large part of the hypotheses were constructed as a working hypothesis before the detailed analysis were made. The project is a response to the need of reinterpretation of the hypothesis concerning all aspects of ceramic materials.

Preliminary studies on ceramic products provided grounds for identifying different pottery traditions of the Amazonia. A thousand years before the Conquest, supra-regional stylistic horizons with elaborate geometric-zoomorphic imagery developed in Lower and Central Amazonia. Decoration types provided grounds for identifying four Pan-Amazonian horizons of pottery: Zoned-Hachured Horizon, Incised Rim Horizon, Amazonian Polychrome Horizon and Incised-Punctuate Horizon (Neves 2008). With the beginning of the second millennium A.D. a new cultural-chronological tradition emerged, with new vessels representing the Amazonian Polychrome Tradition (Roosevelt 1993). It was the first stylistic tradition to be present practically in the entire north-eastern Amazonia. The Polychrome horizon brought a real explosion of decorative motifs.

The Amazonian Polychrome was followed by the Incised-Punctuate Horizon, which began in the early first millennium A.D. (Young-Sanchez, Schaan 2011). This division, and studies focusing on the changes in decoration and style of ceramic vessels, are the foundations for the entire Amazonian chronology (Meggers 1948; Meggers, Evans 1980; Meggers et al. 1965; Roosevelt 1993). I believe, that both traditions are artificial creations within which all objects sharing a general similarity of decoration have been included. Given the lack of a detailed analysis of ceramic materials, it is difficult to hypothesize about local differences and differences in decorating changes within specific horizons. Therefore, pottery classification requires revision and detailed analysis based on studies of ceramic artefacts.

Moreover, "horizons" and "styles", used as synonyms, are the equivalents of such terms as "traditions" or "complexes" used by European archaeologists. Therefore, after a preliminary analysis, I assume that a "horizon" should not be identified with a particular archaeological culture. It should, rather, be regarded as a manifestation of stylistic and ideological patterns spreading across Amazonia. No further studies based on detailed methods of analysis and technological studies have been published so far. The aim of my research is to go beyond the theories and current classifications, and formulate new, comprehensive and complete method of analyzing the full scope of aspects of the ceramic production. The goal is to create new classification of ceramic products based on archaeological sources. The analysis of the chronology and typologies will be the starting point of the project. The new analysis will lead to answers about wider processes of change in manufacturing, changes in decoration and stylistics and, finally, the iconographical shift.

The analysis of the concepts presented above aimed to underline how much space is devoted to ceramic products as artifacts. Current classifications concern mainly the macro-scale processes. Researchers forget about the necessity to carry out detailed and accurate analysis of technology used during ceramic production. The necessity to use the latest methods of archaeological documentation has also been neglected. In modern Amazonian archaeology this type of study has not been applied, nor has the methodology of research on ceramic manufacturing been fully created. Therefore, the project will focus primarily on ways of working with ceramic materials. The analysis of all aspects of the manufacturing process is needed before proceeding to the analysis of iconography, stylistics and symbolism. In this approach, stylistics is understood as a set of decorations and arrangement of created motifs. The iconography includes a symbolic sphere of the artifact providing a link to the broader symbolic context of art. We are only beginning to understand the Amazonian past. To a large extent, the region of such potential remains unexplored. Over time, forest covered the relics of archaeological societies of Amazonia, hiding from the world what was the most beautiful and mighty in its past.

References

Barreto, C., Machado, J. (2001). Exploring the Amazon, Explaining the Unknown: Views from the Past. In: C. McEwan, C. Barreto, E. G. Neves (eds.), *Unknown Amazon. Culture in Nature in Ancient Brazil* (pp. 232–251). London: The British Museum Press.

Boomert, A. (2004). Koriabo and the Polychrome Tradition: the late-prehistoric era between Orinoco and Amazon mouths. In: A. Delpuech, C.L. Hofman (eds.), *Large Ceramic Age Societies in the Eastern Caribbean* (pp. 251–266). BAR International Series 1273, Paris Monographs in American Archaeology 14. Oxford: Archaeopress.

Davies, A. (1956). The First Discovery and Exploration of the Amazon in 1498–99. *Transactions and Papers (Institute of British Geographers)*, *22*, 87–96.

de Oliveira, A.E. (1994). The evidence for the Nature of the Process of Indigenous. Deculturation and Destabilization in the Brazilian Amazon in the Last Three Hundred Years: Preliminary Data. In: A.C. Roosevelt (ed.), *Amazonian Indians from Prehistory to the Present. Anthropological Perspectives* (pp. 95–122). Tuscon: The University of Arizona Press.

Erickson, C.L. (2003). Historical Ecology and Future Explorations. In: J. Lehmann et al. (eds.), *Amazonian Dark Earths: Origin, Properties, Management* (pp. 455–500). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.

Evans, C., Meggers, B.J. (1950). Preliminary Results of Archaeological Investigations at the Mouth of the Amazon. *American Antiquity*, *16*(1), 1–9.

Evans, C.; Meggers, B. J. (1957). Formative Period Cultures in the Guayas Basin, Coastal Ecuador. *American Antiquity*, *22*(3), 235–247.

Fiedel, S.J. (2003). *Prehistory of the Americas*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Gasson, R.A. (2002). Orinoquia: The Archaeology of the Orinoco River Basin. *Journal of World Prehistory*, *16*(3), 237–311.

Glaser, B., Zech, W., Woods, W.I. (2004). History, Current Knowledge and Future Perspectives of Geoecological Research Concerning the Origin of Amazonian Anthropogenic Dark Earths (Terra Preta). In: B. Glaser, W.I. Woods (eds.), *Amazonian Dark Earths: Explorations in Space and Time* (pp. 10–17). Berlin: Springer.

Gomes, C.D.M. (2002). *Cerâmica arqueológica da Amazônia: vasilhas da Coleção Tapajônica MAE-USP*. São Paulo: FAPESP/EDUSP/ Imprensa Oficial de São Paulo.

Grann, D. (2010). *Zaginione miasto Z. Amazońska wyprawa tropem zabójczej obsesji*. Warszwa: Wydawnictwo W.A.B.

Hecht, S.B. (2003). Indigenous Soil Management and the Creation of Amazonian Dark Earths: Implications of Kayapó Practices. In: J. Lehmann (ed.), *Amazonian Dark Earths: Origin, Properties, Management* (pp. 355–372). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.

Kämpf, N. et al. (2003). Classification of Amazonian Dark Earths and other Ancient Anthropic Soils. In: J. Lehmann (ed.), *Amazonian Dark Earths: Origin, Properties, Management* (pp. 77–104). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.

Lathrap, D. (1970). *The Upper Amazon*. London: Thames & Hudson.

McEwan, C. (2001). Seats of Power: Axiality and Access to Invisible Worlds. In: C. McEwan, C. Barreto, E.G. Neves (eds.), *Unknown Amazon.Culture in Nature in Ancient Brazil* (pp. 176–197). London: The British Museum Press.

Lehmann, J. (2006). Black is the new green. *Nature*, *44*, 624–626.

Lehmann, J. et al. (2003). Soil Fertility and Production Potential. In: J. Lehmann (ed.), *Amazonian Dark Earths: Origin, Properties, Management* (pp. 105–124). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.

Locke, J. (1690). *Dwa traktaty o rządzie*, www.gutenberg.org/ebooks/7370 [accessed on: 10.02.2017].

MacCormack, S. (1999). Ethnography in South America: The First Two Hundred Years. In: F. Salomon, S.B. Schwartz (eds.), *Cambridge History of the native peoples of the Americas*. Vol. 3. *South America* (pp. 96–187). Cambridge: Cambridge University Press.

Meggers, B.J. (1948). Archaeology of the Amazon Basin. In: J.H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*. Vol. 3. *The tropical forest tribes* (pp. 149–166). Washington D.C.: U. S. Government Printing Office.

Meggers, B.J. (1954). Environmental Limitation on the Development of Culture. *American Anthropologist*, New Series *56*(5), 801–824.

Meggers, B.J. (1971). *Amazonia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise*. Wheeling: Harlan Davidson.

Meggers, B.J., Evans, C. (1980). Unmetodoceramicopara el reconocimiento de comunidades pre-historicas. *Boletin del Museu del Hombre DominicanoAno, 9*(14), 57–73.

Meggers, B.J., Evans, C., Estrada, E. (1965). *Early Formative Period of Coastal Ecuador: the Valdivia and Machalilla phases.* Washington D.C.: Smithsonian Institution. Contributions to Anthropology 1.

Myers, T.P. et al. (2003). Historical Perspectives on Amazonian Dark Earths. In: J. Lehmann et al. (eds.), *Amazonian Dark Earths: Origin, Properties, Management* (pp. 16–29). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.

Neves, E.G., Barreto, C., Neves, E.G. (2001). Introduction. In: C. McEwan, C. Barreto, E.G. Neves (eds.), *Unknown Amazon.Culture in Nature in Ancient Brazil* (pp. 14–23). London: The British Museum Press.

Neves, E.G. et al. (2003). Historical and Socio-cultural Origins of Amazonian Dark Earths. In: J. Lehmann et al. (eds.), *Amazonian Dark Earths: Origin, Properties, Management* (pp. 30–50). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.

Neves, E.G. (2008). Ecology, Ceramic Chronology and Distribution, Long-term History, and Political Change in the Amazonian Floodplain. In: H. Silverman, W.H. Isbell (eds.), *Handbook of South American Archaeology* (pp. 359–380). Berlin: Springer.

Oliver, J.R. (2001). The Archaeology of Forest Foraging and Agricultural Production in Amazonia. In: C. McEwan, C. Barreto, E.G. Neves (eds), *Unknown Amazon. Culture in Nature in Ancient Brazil* (pp. 50–85). London: The British Museum Press.

Petersen, J.B., Neves, E.G., Heckenberger, M.J. (2001). Gift from the Past: Terra Preta and the Prehistoric Amerindian Occupation in Amazonia. In: C. McEwan, C. Barreto, E.G. Neves (eds.), *Unknown Amazon. Culture in Nature in Ancient Brazil* (pp. 86–107). London: The British Museum Press.

Roosevelt, A.C. (1980). *Parmana. Prehistoric Maize and Manioc Subsistence along the Amazon and Orinoco.* Cambridge: Academic Press, Inc.

Roosevelt, A.C. (1991). *Moundbuilders of the Amazon. Geophysical Archaeology on Marajó Island, Brazil*. Cambridge: Academic Press, Inc.

Roosevelt, A.C. (1993). The Rise and Fall of the Amazon Chiefdoms. *L'Homme*, *33*(126), 255–283.

Roosevelt, A.C. (1995). Early Pottery in the Amazon. Twenty Years of Scholarly Obscurity. In: W.K. Barnett, J.W. Hoopes (eds.), *Emergence of pottery. Technology and Innovation in Ancient Societies* (pp. 115–131). Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.

Roosevelt, A.C. (1999). The Maritime, Highland, Forest Dynamic and the Origins of Complex Culture. In: F. Salomon, S. B. Schwartz (eds.), *Cambridge History of the Native peoples of the America*. Vol. 3, Part 1 (pp. 264–349). Cambridge: Cambridge University Press.

Rostain, S., Versteeg, A.H. (2004). The Arauquinoid Tradition in the Guianas. In: A. Delpuech, C.L. Hofman (eds.), *Large Ceramic Age Societies in the Eastern Caribbean*. BAR International Series 1273, Paris Monographs in American Archaeology 14 (pp. 233–250). Oxford: Archaeopress.

Schaan, D. (2001). Into the Labyrinths of Marajoara Pottery: Status and Cultural Identity in Prehistoric Amazonia. In: C. McEwan, C. Barreto, E.G. Neves (eds.), *Unknown Amazon. Culture in Nature in Ancient Brazil* (pp. 108–133). London: The British Museum Press.

Schaan, D. (2004). *The Camutins chiefdom rise and development of social complexity on Marajó island, Brazilian Amazon*, PhD dissertation. Pittsburgh: University of Pittsburgh.

Schaan, D.P., Kern, D.C., Frazão, F.J. L. (2009). An Assessment of the Cultural Practices Behind the Formation (or Not) of Amazonian Dark Earths in Marajó Island Archaeological Site. In: W.I. Woods et al. (eds.), *Amazonian Dark Earths: Wim Sombroek's Vision* (pp. 127–142). Berlin: Springer.

Simões, M.F. (1969). The Castanheira Site: New Evidence on the Antiquity and History of the Ananatuba Phase (Marajo Island, Brazil). *American Antiquity*, *34*(4), 402–410.

Sombroek, W. et al. (2002). *Terra preta and terra mulata: pre-Columbian Amazon kitchen middens and agricultural fields, their sustainability and their replication*, research paper delivered at the 17th World Congress of Soil Science, Bangkok–Thailand, 14–20 August 2002.

Sombroek, W. et al. (2003). Amazonian Dark Earths as Carbon Stores and Sinks. In: J. Lehmann et al. (eds.), *Amazonian Dark Earths: Origin, Properties, Management* (pp. 125–140). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.

Whitehead, N.L. (1994). The Ancient Amerindian Polities of the Amazon, Orinoco and Atlantic Coast: A Preliminary Analysis of Their Passage from Antiquity to Extinction. In: A.C. Roosevelt (ed.), *Amazonian Indians from Prehistory to the Present. Anthropological Perspectives*. Arizona: The University of Arizona Press.

Whitehead, N.L. (1993). Ethnic Transformation and Historical Discontinuity in Native Amazonia and Guayana, 1500–1900. *L'Homme*, *33*(126), 285–305.

Whitehead, N.L. (1999). Native Peoples Confront Colonial Regimes in Northeastern South America (c. 1500–1900). In: F. Salomon, S.B. Schwartz (eds.), *Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Vol. 3. *South America* (pp. 382–442). Cambridge: Cambridge University Press.

Wilson, S.M. (2007). *The Archaeology of the Caribbean*. Cambridge: Cambridge University Press.

Woods, W.I., Glaser, B. (2004). Towards an Understanding of Amazonian Dark Earths. In: B. Glaser, W.I. Woods (eds.), *Amazonian Dark Earths: Explorations in Space and Time* (pp. 1–8). Berlin: Springer.

Young-Sanchez, M., Schaan, D. (2011). *Marajó: Ancient Ceramics from the Mouth of the Amazon*. Denver: Denver Art Museum.

SUMMARY

Some Remarks on Studies on the Prehistory of Amazonia

The subject of the article was intended as an introduction to the issue of the Amazonian Cultural Area and the matter of debate. Owing to the most recent archaeological research, previously neglected region rises to the role of an important cultural area. The history of research on Amazonian ceramic products is almost as long as the Amazonian

archaeology itself. Preliminary studies on ceramic products gave ground for identifying pottery traditions of the Amazonia which led to the creation of the chronology of the studied area.

Keywords: archaeology, ethnohistory, environmental studies, pottery, iconography.

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2017, 3: 275–286

Marek Wołodźko
Badacz niezależny

Wojna i pokój w społeczeństwie Bora w Amazonii peruwiańskiej[1]

W aktualnej debacie antropologicznej, dotyczącej przemocy i wojny w Amazonii, wyróżnia się dwa podejścia. Pierwsze z nich akcentuje współżycie, miłość, hojność i wzajemną troskę jako centralne kategorie i postawy w tubylczych koncepcjach zachowań społecznych (np. Overing, Passes 2002; Santos Granero 1991). Drugie podejście uprzywilejowuje wrogość, przemoc, kanibalizm, wojnę i drapieżnictwo jako aspekt szczególnie ważny w relacjach społecznych (np. Viveiros de Castro 1992). Przedstawiciele pierwszego podejścia zarzucają „szkole przemocy", że skupianie się tylko na wskazanych aspektach relacji etnicznych nie pozwala do końca zrozumieć indiańskiego mechanizmu uspołeczniania, ponieważ Inni są charakteryzowani głównie przez swoją wrogość i konfliktowość. Z kolei „szkoła przemocy" zarzuca „szkole miłości", że traktuje społeczności tubylcze w kategoriach szlachetnego dzikiego, co także jest forsowaniem jednego punktu widzenia. Według Robina Wrighta (2012) natomiast obie perspektywy wyrażają dialektykę „wewnętrznej harmonii i zewnętrznej przemocy", wypracowaną przez ludy indiańskie w procesie historycznych przemian.

Prowadząc badania etnograficzne wśród Bora w Amazonii peruwiańskiej, miałem okazję obserwowania i doświadczania różnych relacji społecznych i więzi istniejących między nimi. W pierwszych kontaktach – oficjalnych, werbalnych i normatywnych deklaracjach – Bora prezentowali się jako ludzie etyczni, towarzyscy, dowcipni, bezkonfliktowi i otwarci, o wręcz wyidealizowanej etyce życia społecznego. Jednak z czasem, gdy żyłem pośród nich coraz dłużej i stawałem

[1] Podstawę tego tekstu stanowią moje doświadczenia terenowe zdobyte wśród Bora w latach 2009–2014 oraz w 2017 r.

się dla nich coraz bardziej przezroczysty, Bora ujawniali niejako swą drugą twarz, która była konfliktowa, nietolerancyjna, drapieżna, oskarżająca wyłącznie innych o zło tego świata. W niniejszym szkicu interesuje mnie zjawisko konfliktu w społeczeństwie Bora oraz kulturowe formy, jakimi Bora dysponują w celu jego neutralizowania.

* * *

Bora są indiańskim ludem mieszkającym w Amazonii peruwiańskiej, w dorzeczu rzeki Ampiyacu. Aktualnie ich liczba oscyluje wokół tysiąca. Wcześniej zamieszkiwali oni obszar Amazonii kolumbijskiej, pomiędzy rzekami Igaraparaná i Caquetá, jednak w wyniku intensywnych wpływów świata zachodniego w tym regionie, w okresie boomu kauczukowego na przełomie XIX i XX w. i wymuszonych migracji w połowie lat 30. XX w., Bora rozprzestrzenili się na inne obszary Peru (rzeki Ampiyacu, Zumun i Momon), Kolumbii i Peru (rzeka Putumayo) oraz Brazylii (rzeka Solimões, między dopływami Tefé i Caiçara, oraz rzeka Içá). Ocenia się, że łączna liczba Bora na wszystkich tych obszarach wynosi ok. 2 tys. Aktualnie ich kultura mocno upodobniła się do kultury metyskich mieszkańców Amazonii peruwiańskiej, kolumbijskiej i brazylijskiej. Na co dzień trudno odróżnić jednych od drugich – Bora noszą ubrania typu metyskiego, w domach mają tv i video, są wyznawcami różnych odmian protestantyzmu lub synkretycznego katolicyzmu, wykonują prace typowe dla amazońskich społeczności chłopskich. Także Metysi tego regionu upodobnili się w wielu aspektach do Indian: żują kokę, leczą się u indiańskich uzdrowicieli (*curanderos*), na lokalne wybory miss piękności ubierają sfolkloryzowane stroje Bora. Razem obie grupy tworzą tzw. *sociedad bosquesina* – „społeczeństwo leśne" (Gasché 2007). Wydaje się, że przed całkowitą akulturacją uchroniło Bora ich rozbudowane życie obrzędowe. Najprawdopodobniej to święta i organizujące je osoby, które kroczą „drogą ceremonialną", stały się najmocniejszym spoiwem kulturowym, łączącym w całość praktyki materialne i symboliczne Bora. Są one tak silne i żywotne, że dziś współistnieją ze zjawiskami z kręgu kultury popularnej, działalnością misyjną i edukacją instytucjonalną.

Kulturowo i społecznie Bora należą do areału kulturowego zwanego „ludźmi centrum świata" (w języku bora: *pɨ̈ɨ̈neé miamúaa*, w języku hiszpańskim: *gente del centro*), który składa się z Huitoto, Bora, Ocaina, Muinane, Nonuya, Andoke i Resigaro – grup etnicznych mówiących odmiennymi językami lub wariantami dialektalnymi tych języków, ale mających takie same praktyki kulturowe[2]. Pomiędzy niektórym grupami etnicznymi tego areału można zaobserwować

[2] Na językowy obraz *gente del centro* składają się: język bora i miraña – w zasadzie dwa dialekty języka bora, język muinane należący do rodziny językowej bora, język ocaina, nonuya – dwa języki należące do rodziny huitoto, ale odmienne względem siebie, język huitoto ze swoimi dialektami mika, bue, minika i nipode, język resigaro z arawackiej rodziny językowej z licznymi zapożyczeniami z języka bora oraz język andoke będący językiem niesklasyfikowanym (Gasché 2009).

„naturalną" wrogość w kontaktach personalnych (np. pomiędzy Bora i Huitoto[3]) lub „naturalną" bliskość (np. pomiędzy Bora i Ocaina[4]). Jednak najbardziej znamienny wydaje się fakt występowania konfliktów lub zażyłości wśród samych Bora. Ich system pokrewieństwa, tak jak u innych społeczności *gente del centro*, opiera się na systemie grup pochodzeniowych (lineażach), których nazwy wywodzą się ze świata roślinnego, zwierzęcego lub odnoszą się do obiektów kulturowych. Grupy te są patrylokalne i egzogamiczne, preferują związki matrymonialne z partnerami spoza macierzystego lineażu. Uważa się, że związki małżeńskie pomiędzy odległymi terytorialnie grupami pochodzeniowymi miały spajać rozrzucone na dużym terytorium *maloca* (wielkie domy wspólnotowe), które były centrum życia rodzinnego poszczególnych lineaży (Gasché 2009). Chociaż obecnie w obszarze rzeki Ampiyacu te reguły nie są tak rygorystycznie przestrzegane i, jak czasem mówią młodzi Bora: „mamy wolny wybór, z kim chcemy zawrzeć małżeństwo", to w dalszym ciągu wzajemna pomoc czy udział w świętach w odległych osadach w dużym stopniu są wyznaczane przez sieć sojuszy małżeńskich i lineażowych.

Wsród Bora oś podziału na „dobrych" i „złych" przebiega właśnie wzdłuż osi lineażowej, skupiającej blisko spokrewnione z sobą rodziny, które tradycyjnie zamieszkiwały odrębne, pojedyncze *maloca*, a obecnie tworzą sektory w dużych, stałych osadach złożonych z domów poszczególnych rodzin, ulokowanych względnie blisko siebie. „Dobrzy" to własna grupa pochodzeniowa, „źli" to inne grupy pochodzeniowe, żyjące gdzie indziej – w innym sektorze czy w innej osadzie. Zwraca uwagę fakt zaczerpnięcia z języka hiszpańskiego terminologii określającej inne grupy pochodzeniowe – mówi się o nich często *otro tribu* (inne plemię), podkreślając wagę różnic pomiędzy lineażami. Cechowanie odrębności między nimi wydaje się zrozumiałe, ponieważ, np. w sferze obrzędowości, prawo do wykonywania określonego święta i umiejętność jego prawidłowego wykonania (*cargo ceremonial*) nabywa się niejako „cieleśnie" przez zstepność (z ojca na najstarszego syna). To więź krwi i fizykalne dzielenie przestrzeni społeczno-kulturowej definiują podobną tożsamość osób z tej samej grupy pochodzeniowej.

Bora, podkreślając wagę rodzinnej zażyłości, mówią, że opieka i moralne wychowanie dzieci to podstawa. A moralne wychowanie to dobre i pozytywne relacje z innymi ludźmi. Stąd też w codziennym życiu rzadko pojawia się przemoc słowna, nie mówiąc już o przemocy fizycznej. Osoba zabiera głos dopiero, gdy jej przedmówca skończy się wypowiadać. Etyka dnia codziennego dotyczy współmierności i umiarkowania, postawy wyrozumiałości dla drugiego człowieka, a jej podstawę stanowi rozmowa, komunikowanie swoich potrzeb oraz słuchanie innych. Nawet w skrajnych przypadkach, np. kilkudniowego pijaństwa jednego z członków rodziny, widać zrozumienie krewnych dla „ułomnej natury" pijanego,

[3] Czasem, gdy ktoś w towarzystwie głośno „puszcza wiatry", mówi się: *Murui sale* („wychodzi Murui"). Murui to synonimiczna nazwa na Huitoto.

[4] Bora i Ocaina zawierają między sobą związki matrymonialne.

którzy upatrują w jego stanie rodzaju przejściowej choroby[5]. Choć Bora starają się publicznie nie wyrażać negatywnych opinii na temat drugiej osoby, to jednak prywatnie, w kręgu rodzinnym, nie mają z tym problemu. Przypisują wtedy osobom spoza własnego lineażu, zwłaszcza tym mieszkającym daleko, w górze rzeki czy w mieście, różnego rodzaju działania negatywne, charakteryzujące „złych ludzi". Oskarżają ich o złodziejstwo, powodowanie chorób, nieuczciwość czy bycie nieprawdziwym Bora. Między krewnymi sposobem zawoalowanej krytyki są żarty i przekomarzania. Bora często mówią o sobie, że są żartownisiami. Podczas każdego spotkania towarzyskiego opisują śmieszne sytuacje dotyczące ich samych i innych – w opowieściach tych ukryty jest przytyk[6]. Kulturowym wyrazem tego pokojowego życia w konflikcie są święta, w czasie których goście (nie-krewni, osoby spoza lineażu) mogą publicznie wyśpiewać wady i złe zachowania goszczących ich gospodarzy.

W języku bora nie ma jednego słowa określającego jednoznacznie wojnę. Określa się ją terminem wieloznacznym lub synonimami odnoszącymi się do stanu emocjonalnego lub działania, np. *úmeco* (złość, gniew, oburzenie, wojna), *ámejcátsi* (pobudzenie, wojna, działanie) czy *áñujcátsi* (działanie), a słowo wojownik istnieje w złożeniach tych słów ze słowem *múnáajpi* (ludzki, rodak), np. *úmeco-múnáajpi* (Thiesen W., Thiesen E. 1998). W literaturze przedmiotu możemy znaleźć szczątkowe informacje na temat przemocy fizycznej i walk, jakie Bora prowadzili pomiędzy sobą lub innymi ludami *gente del centro.* Na przykład para muzykologów argentyńskich, prowadząca badania muzykologiczne wśród Bora w Brillo Nuevo w latach 80. XX w., wspomina, że dawniej, w czasie walk Bora okrywali się wyprawionymi, twardymi skórami pekari, które chroniły ich przed włóczniami wroga (Novati 1984). Z okresu boomu kauczukowego pochodzi przekaz José Enrique Miraña o powstaniu i walce zbrojnej przeciwko *caucheros* w Kolumbii na przełomie XIX i XX w., na macierzystym obszarze zamieszkiwania *genete del centro* w dorzeczu rzeki Cahuinari (Miraña, Franco 2009). Według Jorge Gasché (2009) po przybyciu Bora, Huitoto i Ocaina w dorzecze górnego Ampiyacu pozostawali oni w konflikcie z zamieszkującymi te obszary Indianami Yagua, których wyparli w dolny bieg rzeki Ampiyacu. W czasie moich pobytów w terenie tylko raz spotkałem się z informacją o przemocy wśród samych Bora w przeszłości. Opowiadano mi o zmarłym niedawno 90-letnim mężczyźnie, który w przeszłości był zabójcą, mieszkał na uboczu, poza wspólnotą, z kolejnymi

[5] Nie zawsze jednak ten moralny porządek uzyskuje się na drodze wyrozumiałych perswazji. Czasami wymusza się go brutalnie, np. strasząc dzieci, że *curuinchi* wciągnie je pod ziemię lub *syrena* utopi je w rzece. *Curuinchi* to rodzaj mrówek budujących swoje gniazda pod ziemią i niszczących podstawy konstrukcji słupowej domów, a *sirena* to postać półkobiety-półryby występująca w amazońsko-metyskich mitologiach (Castonguay 1990).

[6] Bora lubią nadawać przydomki odnoszące się do przeszłych wydarzeń uznawanych za śmieszne, w których kryje się wskazanie jakiegoś społecznego zdarzenia czy fizycznego faktu. Na przykład w San Carlos (nazwa zmieniona) na jednego z mężczyzn mówiono *Aleman* (Niemiec), ponieważ w młodości zakochała się w nim kobieta rasy białej – Niemka, zaś na jednego z otyłych metysów mówiono *cahuara* – od nazwy ryby charakteryzującej się bardzo dużym brzuchem.

żonami, które maltretował lub zabijał. Na uwagę zasługuje przypadek przemocy „spontanicznej", który chyba najbardziej oddaje przytoczone wcześniej znaczenie słowa „wojna" w języku bora jako złości, gniewu, oburzenia, pobudzenia, działania. W przeszłości, kiedy w czasie święta w pieśniach wyśmiewano kogoś, jak miało to miejsce w przypadku wspólnych świąt Huitoto i Bora, dochodziło do walk. Urażona osoba uderzała kogokolwiek drewnianą pałką i zaczynała się bójka, która kończyła się tańcami i pieśniami.

W mitach Bora występuje dyskurs przemocy przeplatający się z dyskursem życia w dobrobycie, a wszystko to rozgrywa się w obrębie relacji rodzinnych. Dzieci, rodzice, dziadkowie, bliżsi i dalsi krewni to z jednej strony ci, których się stwarza i chroni, a z drugiej strony też ci, którzy są konkurentami, których się zabija. Pokazuje to fragment opowieści/mitu o pochodzeniu święta:

> Gwiazdy są ludźmi, tak jak my. Nie wiem, jak dawniej rozmawiali z gwiazdami, (ale) one były ich – dawnych Bora – przyjaciółmi. Dlatego zapraszały ich na święta, żeby tańczyć razem z nimi, a źli ludzie nas zabijali. Ale jak tam iść, wiedzieli tylko nasi przodkowie, ponieważ byli przyjaciółmi (z gwiazdami). I gwiazdy robiły święta, żeby Bora mogli tam chodzić, do nieba. Było pięknie, żuli kokę, lizali ampiri, pili caguanę, jedli słodką jukę, pięknie tańczyli, nie było żadnej walki, wszyscy byli przyjaciółmi. Ale było bardzo daleko i niebezpiecznie chodzić tak. Lepiej było zrobić takie same święto na ziemi Bora. I odkąd Bora nauczyli się robić święta, nie byli już zapraszani, robili je na swojej ziemi, mogąc żyć spokojnie (*relacja Cesara Capino, dolny bieg rzeki Ampiyacu, 2017*).

W innym miejscu mitu, już wprost, nie w dyskursie opowieści, mówi się o relacjach pomiędzy ojcem i dziećmi:

> (Ojciec wysyła swoje dzieci, dwóch synów, po *suri*[7] i mówi im):
> – Musicie pościć cały miesiąc, możecie jeść tylko *casave*, *coca*, *caguana* – to, nic więcej, cały miesiąc. Idźcie teraz w drogę i wytnijcie drzewo, ale nie jedzcie suri.
>
> Poszli na pole i ścięli drzewo *pijuayo*[8], które było pełne suri. Pocięli je na kawałki, jak powiedział ojciec. Młodszy brat chciał spróbować, jak smakuje suri, spróbował. Starszy brat powiedział:
> – Ojciec nam zabronił. Dlaczego zjadłeś?
> – Ojciec nie będzie wiedział – powiedział młodszy brat. Wrócili do domu.
> – Co się stało? – zapytał ojciec.
> – On spróbował – powiedział starszy brat.
> – A, to jego sprawka – odrzekł ojciec. I młodszy brat stał się brzydki, słaby, jadł swoje ciało, i w końcu, gdy zmarł, ojciec wziął go i spalił.
> – A mówiłem, nie próbuj – powiedział ojciec.
>
> Spalił go bardzo dobrze. Został tylko starszy syn. Ale spalony syn powstał i był przeciwko swojemu ojcu, bo ojciec go spalił. Ojciec wygonił go pod ziemię, i dlatego żyje tam – jak mówią – diabeł.

[7] Larwa jednego z gatunków insektów – *Rhynchophorus palmarum*.
[8] Rodzaj palmy – *Bactris gasipaes*.

* * *

Wcześniej przedstawiłem różne rodzaje przemocy i konfliktów, jakie możemy odnotować w doświadczeniu kulturowym Bora. Są one rozłożone w czasie i akcentują rozproszone obszary kultury. W tej części artykułu przyjrzę się współczesnym konfliktom wśród Bora, pokazującym przedmiot, kategorie i wartości będące powodem ich wewnątrzetnicznej konfliktowości. W tym celu przedstawię konfliktowe sytuacje pomiędzy dwoma grupami pochodzeniowymi żyjącymi w jednej osadzie – „obozem" Alicji z lineażu *escoba* i „obozem" Canto z lineażu *panero* w San Pablo, znad rzeki Aprami[9]. Ludzie ci mieszkają w bardzo bliskim sąsiedztwie, po przeciwnej stronie drogi, i w zasadzie każdego dnia mają osobiste kontakty. Współpracują jednak tylko z okazji świąt, na co dzień prowadzą niezależne gospodarstwa. Nie odwiedzają się, z wyjątkiem okazjonalnych spotkań dwóch najstarszych mężczyzn. Ich małe dzieci bawią się czasem w domu lub na zewnątrz, przy dezaprobacie rodziców.

Według Alicji największym problemem Bora nie tylko z San Pablo, lecz także z całego regionu rzeki Aprami, jest brak współpracy. Jako przykład podawała przypadek Mendozy, który wiele razy dostawał znaczne kwoty od naukowców, którzy z nim pracowali, lub od organizacji (bliżej niesprecyzowanych przez Alicję) i z nikim się nie dzielił: „On nigdy się nie dzieli" – mówiła Alicja. „I dlatego ludzie nie chcą mu pomagać. Dlatego jego *maloca* jest w tak zrujnowanym stanie". Jej zdaniem podstawowy konflikt wśród Bora żyjących w San Pablo wynikał z tego, że „obóz" Canto przejmował wszystkie możliwe dotacje i prezenty z zewnątrz, które były przeznaczone dla społeczności całego San Pablo. Na przykład z tytułu bycia *curaca* (tytuł obrzędowego przywódcy osady) Canto otrzymał od badacza pracującego z Bora worek ryżu i „inne rzeczy", które zatrzymał dla swojej rodziny. Od *municipio* (urzędu gminy) otrzymał 200-litrową plastikową beczkę przeznaczoną dla całej społeczności, a która do tej pory jest używana tylko przez jego rodzinę. Eduard z „obozu" Canto otrzymał od *municipio* piłę motorową przeznaczoną dla *comunidad* (sam mówił, że wygrał ją w konkursie), ale również nikomu jej nie pożyczał. Tego rodzaju narracje pojawiały się w rozmowach także z innymi członkami „obozu" Alicji. Na przykład Brunon skarżył się, że jego rodzina pomagała Canto w budowie *maloca* dla turystów, ale została wykluczona z organizowania dla nich pokazów, które mogły przynieść pokaźne dochody. Kiedy wzmiankowany naukowiec zostawił 10 płyt CD z nagraniami z jednego ze świąt Bora w San Pablo, zarzucono rodzinie Canto, że otrzymała od niego karton pieniędzy i nie podzieliła się z innymi. W odpowiedzi pokazano im płyty z nagraniami, mówiąc, że „to są pieniądze, które śpiewają".

W wyjątkowych wypadkach wzajemna niechęć i niesnaski pomiędzy lineażami przejawiają się w konkretnych działaniach fizycznych. Kiedy na początku XXI w. w dorzecze Aprami zaczęły przyjeżdżać zorganizowane grupy turystów, w San Pablo istniała jedna *maloca*, która należała do obozu Alicji. W celu

[9] Imiona osób, nazwy osad, lineaży oraz miejsc zostały zmienione, ponieważ dotyczą konkretnych ludzi, faktycznych zachowań i sytuacji.

przyjmowania turystów i organizowania dla nich pokazów tradycyjnych tańców i pieśni Bora wybudowano za pieniądze *municipio* drugą *maloca*, która należała do obozu Canto. I to ta druga *maloca* stała się celem wycieczek. Turyści, idąc do niej, mijali po drodze *maloca* „obozu" Alicji. Wtedy kilka razy zdarzyło się, że osoby z „obozu" Alicji z maczetami w ręku „kradły" turystów i przekonywały ich, aby przyszyli do ich *maloca*.

Niechęć do pomocy może zobrazować przypadek przebudowy dachu domu rodziny Canto w marcu i kwietniu 2011 r., który mogłem obserwować. Wielu członków osady wzięło wtedy udział w kilkudniowym wyjeździe w górę rzeki po liście palmy *carana*, którymi miała być pokryta *maloca*. W czasie wyjazdu, oprócz zbierania liści, realizowali oni również swoje indywidualne cele, np. łowili ryby, zbierali surowce roślinne i polowali. Po powrocie poświęcili tylko dwa dni na pokrycie dachu strzechą, później stopniowo przestawali pomagać. Sporadycznie pojawiała się jedna osoba, która pomagała gospodarzom przez krótki czas, po czym odchodziła do swoich zajęć. A kto był jednego dnia, nie przychodził już następnego. Nie dziwi więc, że osoby z „obozu" Canto negatywnie oceniały pozostałych członków osady. Na przykład Jorge narzekał, że ludzie są niegodziwi, nie chcą pomagać, myślą wyłącznie o własnym interesie, przychodzą i współpracują tylko wtedy, kiedy mogą osiągnąć zysk.

W tym krzyżowym ogniu wzajemnych oskarżeń o bycie niegodziwym znalazłem się również ja, kiedy odmówiłem jednemu z Bora przekazania bliżej nieokreślonej kwoty na rzecz *comunidad*, za to, że mieszkałem w domu *curaca*. Zostałem wówczas oskarżony o bycie złym i skąpym człowiekiem – *hombre malo*.

* * *

Bora ma kilka mechanizmów kulturowych radzenia sobie z konfliktami wewnętrznymi. Przybliżę tutaj pokrótce trzy z nich: zmianę miejsca zamieszkania, rytualne „walki" między kobietami i mężczyznami oraz święta.

Gdy w osadzie istnieje konflikt i dochodzi do wewnętrznego rozłamu, mieszkańcy mogą zmienić miejsce zamieszkania. Przenoszą się wtedy do innych istniejących już osad lub zakładają nowe, do których z biegiem czasu migrują ich krewni i powinowaci. Pozostawione przez nich domy są niszczone, by nie mieli oni miejsca, do którego mogliby wrócić[10]. Osoby, które odchodzą, są pozbawiane w ten sposób swojej fizykalnej przeszłości, a ci którzy zostają, zacierają po nich wszelki ślad, odmawiając im prawa do bycia „prawdziwymi" Bora, ponieważ są umiejscawiani poza tradycyjną przestrzenią i praktykami[11].

[10] Tłumaczono mi, że tytuł własności ziemskiej posiada wspólnota indiańska (*comunidad*) i to do niej, a nie do pojedynczych osób lub rodzin, należą dom oraz miejsca upraw.

[11] Konstruowanie nowych tożsamości etnicznych przyczynia się do stabilizowania tej sytuacji. Ci, którzy wyprowadzili się i mieszkają w mieście lub innej osadzie, w opinii tych, którzy zostali, nie są już „prawdziwymi" Bora, bo nie uprawiają ziemi, tylko tworzą *artesanía*, jedzą ryż zamiast *casave*, nie żują koki, tylko piją *trago* (wódka z trzciny cukrowej). Jednak w opinii „emigrantów"ci, którzy zostali, także nie są „prawdziwymi" Bora, ponieważ należą do *evengelicos* (wyznawców protestantyzmu), nie uczą swoich dzieci mówić w języku bora, urządzają święta dla turystów lub kupują kokę, zamiast ją samodzielnie uprawiać.

Drugim sposobem radzenia sobie z konfliktami wewnętrznymi są zrytualizowane „walki" między kobietami i mężczyznami (*guerras entre mujeres y hombres*). Praktyka ta ma utrwaloną zwyczajowo formułę, ale uzgadnianą i realizowaną *ad hoc* co do miejsca i czasu. Podczas wspólnego biesiadowania kobiety i mężczyźni częstują się wzajemnie bezalkoholowym napojem z owoców palmy *pijuayo* (*chicha de pijuayo*). Jednak konsumpcja napoju to tylko spożywcza delicja, swego rodzaju katalizator spotkania, którego komunikacyjną manifestacją jest „produkcja" śmiechu. Kobiety śmieją się z mężczyzn, wytykając im brak różnych umiejętności i niefortunne zachowania z przeszłości i teraźniejszości. Mężczyźni ripostują, wytykając kobietom ich potknięcia towarzyskie, ujmując to zawsze tak, aby w komentarzu spuentować całość humorystycznym określeniem. Nawet jeżeli humorystyka komentarza jest wątpliwa, wszyscy śmieją się żywiołowym śmiechem. W walkach na dowcipy kobiety są zwykle bardziej twórcze i pomysłowe, ich komentarze i riposty są celniejsze i wywołują więcej salw śmiechu; mężczyźni służą raczej jako „chłopcy do bicia" w tej publicznej walce na słowa. Typowe *guerras* trwają od dwóch do czterech godzin i w końcowej części, gdy zaczyna już brakować napoju, przekształcają się w rozmowy oraz dłuższe narracje jednej z osób, która chce poinformować o czymś, o czym nie wszyscy wiedzą. Jest to doskonała okazja do wyrażenia swojej opinii i publicznego wysłuchania innych. Na ogół bowiem informacja nacechowana brakiem pewności co do jej prawdziwości krąży z domu do domu jako plotka.

Trudno jest jednoznaczne określić, na ile *guerras* są buforem społecznych konfliktów, ich społecznym wentylem bezpieczeństwa, dzięki któremu wrogość i zazdrość rozpływają się w atmosferze wspólnego biesiadowania, zmiękczane śmiechem i zabawą. *Guerras*, w których brałem udział, miały miejsce w gronie ludzi mniej lub bardziej spokrewnionych i spowinowaconych z sobą, z niewielkim udziałem osób „obcych". Stąd może budzić wątpliwość, na ile są one neutralizatorem społecznych konfliktów w ogóle (w odniesieniu do całej osady składającej się z różnych grup pochodzeniowych), a na ile – wprost przeciwnie – wzmacniają tylko konfliktogenność przez systematyzowanie racji jednej ze stron.

Najbardziej spektakularną i sformalizowaną kulturowo strukturą wyrażania negatywnych postaw i emocji – ale również ich neutralizowania – jest trzeci mechanizm radzenia sobie z konfliktami wewnętrznymi, tzn. święto (*fiesta*)[12]. Jest ono organizowane przez gospodarza (*dueño de la fiesta*) oraz pomagających mu krewnych i powinowatych. Na święto są zapraszani członkowie innych osad (*invitados*, tj. zaproszeni), których zwykle jest ok. 150–200. Święto rozpoczyna się w sobotę przed południem, a kończy w niedzielę ok. 5 rano i – z punktu widzenie śpiewanych w nim pieśni – dzieli się na dwie części. W pierwszej, trwającej w przybliżeniu do 10 wieczorem, są śpiewane *canciones antiguas* (pieśni dawne), a w drugiej, trwającej do 5 rano, wykonuje się *canciones criticas* (pieśni krytyczne), zwane czasem *canciones modernas* (pieśni współczesne). Pieśni dawne to te, które

[12] Bora znają 14 rodzajów świąt: dorocznych, związanych z etapami życia lub wydarzeniami, ale współcześnie nie wszystkie są praktykowane (Churay 2001).

są śpiewane niezmiennie „od zawsze", mówi się w nich o wydarzeniach mitycznych. W pieśniach krytycznych natomiast nawiązuje się do powszechnie znanych wydarzeń współczesnych. W tym miejscu krótko opiszę sytuację zarówno łagodzenia konfliktów, jak i ich intensyfikacji w dwóch typach świąt, w których uczestniczyłem: *báhja wáánaja* (związanego z budową *maloca*) oraz *méémeba* (związanego z transformacją bytów zwierzęcych jedzących owoce palmy *pijuayo* w ludzi).

Wykonywanie pieśni krytycznych w czasie święta *báhja wáánaja* to rodzaj zawodów i walki pomiędzy gospodarzami święta i zaproszonymi gośćmi. Ci ostatni w swoich pieśniach starają się jak najbardziej negatywnie ocenić postępowanie i umiejętności gospodarzy, np. dotyczące przygotowania święta, podczas gdy ci pierwsi w tańcu starają się okrzykami lub śmiechem zmylić frazę pieśni. Przykładowo, w jednej z pieśni twierdzono, że nieodpowiednie przygotowanie święta wywołało złość i zemstę „władcy lasu", co było bezpośrednią przyczyną dwudniowego deszczu, uniemożliwiającego zaproszonym upolowanie odpowiedniej liczby zwierząt na *mitayo*[13]. W innej pieśni krytykowano gospodarzy święta za to, że są skąpcami, mają mało koki oraz *ampiri*[14], którą nie chcą częstować. Efektem była natychmiastowa reakcja gospodarzy, którzy częstowali tańczących *ampiri*. W tym celu śpiewano tę pieśń wielokrotnie w ciągu nocy. W jeszcze innej pieśni krytykowano gospodarza za to, że jego zamieszkała w Iquitos córka ma męża Peruwiańczyka. W kolejnej śmiano się z jego innej córki, również poślubionej przez nie-Bora, że nie zna pieśni i nie żuje koki. Wszystkie te pieśni są śpiewane podczas tańca[15]. Gdy pytałem gospodarza o ich treść, twierdził, że to były tylko „takie żarty". Gdy pytałem o to zaproszonych, śmiali się i cieszyli, że tak mocno przygadano gospodarzowi. Być może więc w czasie święta nie dochodzi do pojednania zwaśnionych stron, być może nawet intensyfikuje się wówczas konflikt, a ujęcie go w dyskurs narracji epickiej przedłuża i wzmacnia jego trwanie? W tym kontekście opowiadano mi o córce innego *curaca*, która długo płakała po święcie, jakie przygotował jej ojciec, ponieważ niepochlebnie wyrażano się o niej w jednej z pieśni. Niemniej żartobliwa, ekscytująca społecznie atmosfera tańców i pieśni jest nastawiona na komunikację werbalną i fizyczne przebywanie z sobą w wyraźnie zdefiniowanych rolach, co pozwala na wyrażenie wprost tego, co się myśli, pod adresem konkretnych osób i reprezentowanej przez nich grupy z innego lineażu. Na pewno też święta dają okazję do określenia norm, które może nie są powszechnie respektowane, ale dąży się do ich przestrzegania. Dają

[13] *Mitayo* to system świadczeń ceremonialnych dotyczących wymiany ekonomicznej pomiędzy gospodarzami święta i zaproszonymi.

[14] *Ampiri* to czysta nikotyna otrzymana z liści tytoniu, zmieszana z solą uzyskaną z kory lub liści niektórych gatunków palm (*sale del monte*).

[15] Na przykład w jednym z tańców zaproszeni mężczyźni tańczą w kilku rzędach, uderzając rytmicznie kijami *marona* w ziemię. Za nimi, z rękoma wspartymi na ich ramionach, tańczą kobiety gospodarzy, starając się okrzykami, śmiechem i potrząsaniem partnerów, zmylić śpiewaną przez nich pieśń lub krok tańca. Jeżeli się to uda, wszyscy entuzjastycznie, głośno śmieją się i krzyczą.

one również oręż tym, którzy w pieśniach chcą wyrazić swoją dezaprobatę lub zdyskredytować gospodarza, jego umiejętności, wiedzę i siłę obrzędową.

W 2017 r. uczestniczyłem w święcie *méémeba*. Jest to święto, które uchodzi za trudne do przygotowania i przeprowadzenia ze względu na wagę poprawnie wykonanych pieśni, masek i tańców inscenizujących zachowania zwierząt, ptaków i owadów spożywających w naturze owoce *pijuayo*. Jeśli święto zostanie dobrze przygotowane przez gospodarza, nie będzie obfitych opadów w porze deszczowej i dzięki temu goście będą mogli upolować satysfakcjonującą ich zwierzynę, którą przyniosą na obrzędową wymianę z gospodarzami. O tym, że święto było odpowiednio zorganizowane, świadczy m.in. to, że nikomu nic złego się nie stało w czasie przygotowań do niego i w jego trakcie, że nie przytrafił się żaden nieszczęśliwy wypadek, fizyczny ani społeczny. Dlatego jest konieczne dokładne i uważne wykonywanie tańców i pieśni, bez żadnych pomyłek i niestaranności. Przykładowo upuszczenie na ziemię grzechotki w czasie tańca spowoduje chorobę lub śmierć[16]. Dlatego *méémeba* jest uważne za „niebezpieczne święto" i – jak się mówi – „trzeba wiedzieć, jak je zrobić", a „nie każdy to umie".

Dzień po zakończeniu *méémeba* miały miejsce zdarzenia, które sięgnęły zenitu tubylczej aksjologii. W wyniku zawodu miłosnego 16-letni chłopiec popełnił samobójstwo. Była to jego kolejna próba odebrania sobie życia. Rozpacz najbliższej rodziny była olbrzymia, trzeba było ratować matkę chłopca, żeby i ona nie umarła z rozpaczy. Życie w osadzie skupiło się na tym wydarzeniu; w kilku przypadkach zaprzestano polowań, tłumacząc – z jednej strony – że śmierć osoby w osadzie uniemożliwia upolowanie zwierzyny, z drugiej strony – że emocje i myśl o śmierci nie pozwalają skupić się na czymkolwiek innym. Jako że mieszkałem w *maloca* gospodarza święta, wcześnie rano byłem świadkiem wielkiego poruszenia wśród domowników, ponieważ dowiedzieli się oni, że w nocy kilku młodych mężczyzn chciało przyjść i zabić gospodarza, bowiem obwiniali go o spowodowanie śmierci chłopca. Sam gospodarz i jego żona płakali, gdyż obawiali się o swoje życie. Mnie proszono, abym więcej nie spotykał się z jednym z tych mężczyzn (moim respondentem), uzasadniając to tym, że przecież widzę, „jaki on jest zły". Gospodarz tłumaczył, że jest niewinny. Wyjaśniał, że nie spowodował śmierci (dosłownie: nie zabił go), ponieważ nie umie tego robić, nie zna formuł słownych, które powodują śmierć[17]. W opinii jednych Bora mógł to jednak

[16] Tą kwalifikacją odnosi się bezpośrednio do mitu o pochodzeniu tego święta. Mówi się w nim o dwóch braciach, którzy poszli „daleko", aby dowidzieć się, jak robi się *méémeba*, jakie tańce i pieśni wykonuje się w czasie święta. Młodszy brat zdobył większą wiedzę. Starszy brat był o to zazdrosny (sam chciał zostać nauczycielem w swojej grupie), dlatego odciął mu głowę. Grzechotka symbolizuje tu uciętą głowę młodszego brata, czyli nieszczęście, utratę życia. Stąd jest tak wyraźne skupienie uwagi w tańcu na tym, by nie upuścić jej na ziemię.

[17] Chodzi tu o funkcję performatywną języka według odpowiedniej koncepcji Johna Austina. Bora uważają, że nie trzeba „formalizować" intencji czynu za pomocą wypowiedzenia słów, wystarczy o tym pomyśleć lub tego zapragnąć. Na przykład oracje, w których myśliwy prosi władcę lasu o zgodę na polowanie, niekoniecznie muszą być wypowiadane, wystarczy je „pomyśleć w głowie". Podobną rolę pełnią sny, np. śnienie krwi danego gatunku zwierzęcia jest gwarancją udanego nań polowania. Wielokrotnie byłem świadkiem wyjścia na polowanie osób, tylko dlatego, że śniły o konkretnym zwierzęciu.

zrobić, ponieważ jest *curandero* (uzdrowicielem) i leczy, może więc też powodować śmierć. W tym przypadku odwoływano się do jego umiejętności szamańskich. W opinii innych nie zrobił tego, ponieważ z natury jest dobrym człowiekiem i nie robi „czegoś złego". W tym przypadku podkreślano cechy osobowościowe gospodarza jako człowieka. Dodam, że osoba, która podkreślała jego umiejętności szamańskie, była z innego lineażu niż gospodarz, a osoba, która odnosiła się do jego cech osobowości, należała do tej samej grupy pochodzeniowej. Przywołane wydarzenia zdają się potwierdzać znaczenie, jakie Bora przypisują *méémeba* jako bardzo niebezpiecznemu świętu, w czasie lub w następstwie którego może wydarzyć się „coś złego".

***

W szkicu przybliżyłem zjawisko konfliktu pośród Bora z Amazonii peruwiańskiej. Starałem się zarysować różnice pomiędzy relacjami społecznymi wewnątrz grupy pochodzeniowej i pomiędzy takimi grupami. Wskazałem, że relacje we własnej grupie charakteryzuje duża wrażliwość i wzajemna etyka oraz wyrozumiałość dla postępowania członków grupy. Relacje pomiędzy grupami pochodzeniowymi natomiast są opatrzone sankcją negatywną – to innych, spoza własnego lineażu, posądza się o złe intencje, złą wolę i własną niepomyślność. Wskazałem też na wypracowane przez Bora kulturowe formy neutralizacji konfliktów międzygrupowych (opuszczanie osad o intensywnym konflikcie, walki pomiędzy kobietami i mężczyznami oraz święta), których status neutralizujący nie jest do końca jednoznaczny.

Na koniec chcę zwrócić uwagą na jeden z aspektów konfliktowości wśród Bora, tzn. na przedmiot ich sporów, który odnosi się do codziennych praktyk. Wydaje się, że spory Bora są banalne, bo toczą się o banalne sprawy – plastikową beczkę, worek ryżu, źle zaśpiewaną frazę pieśni czy pieniądze, które podobno ktoś otrzymał. Spory te są jednak stawiane na ostrzu noża, a Bora w największych emocjach dążą do udowodnienia swojej racji. Konflikty te pokazują, jak ważne w ich społeczeństwie są wyznawane przez nich wartości: dbania o wspólne dobro, dzielenia się, utrzymywania dobrych relacji z innymi, wzajemna pomoc czy związki małżeńskie w ramach własnej grupy, gwarantujące przekazywanie własnych wzorów kulturowych, o czym komunikuje się publicznie w czasie święta w formie epickiej. W sytuacji gdy obecnie tradycyjne kategorie kulturowe Bora są konfrontowane z treściami i kulturą społeczeństwa narodowego, Bora tracą dotychczas wyraźne i jasne dla nich wektory postępowania i jeszcze bardziej piętnują się wzajemnie w orzekaniu o tym, kto jest „prawdziwym Bora". Wydaje się, że uzewnętrznianie konfliktów jest pewnego rodzaju wentylem bezpieczeństwa uwalniającym wrogość, która, gdyby była tłumiona, mogłaby przerodzić się w krwawą przemoc (zob. Coser 2009). Stąd wydaje się możliwe, że lęk i agresja wobec swoich-obcych wzrasta, gdy zawodzą dotychczas wyraźnie uchwytne tożsamości siebie samych i swoich bliskich.

Literatura

Castonguay, L. (1990). *Vocabulario Regional del Oiente Peruano*. Iquitos: Centro de Estudios Teologicos de la Amazonia.

Coser, L.A. (2009). *Funkcje kofliktu społecznego*. Kraków: Nomos.

Churay Flores, V. (2001). *Fiestas tradicionales de los boras*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Chaumeil, J.-P. (1981). *Historia y migraciones de los Yagua de finales del siglo XVII hasta nuestros dias* (s. 16–18). Serie Antropologica No. 3. Lima: CAAP.

Echeverri, J.A. (1997). *The people of the center of the world. A study in culture, history and orality in the Colombian Amazon*. New York: New School for Social Research, Faculty of Political and Social Science.

Gasché, J. (2007). ¿Para qué sirve el concepto de 'sociedad bosquesina'?. *Folia Amazónica, 16*(1–2), 81–88.

Gasché, J. (2009). La sociedad de la "gente del centro". W: F. Seifart et al. (eds.), *A multimedia documentation of the languages of the People of the Center*. Nimega: DOBES-MPI, www.corpus1.mpi.nl/qfs1/mediaarchive/dobes_data/Center/Info/1.3_Sociedad.pdf. [dostęp: 25.10.2017].

Miraña, J.E., Franco, R., Bora, A.B. (2009). *Testimonios y Relatos para la historia de los mirañas y boras del río Cahuinarí (1710–2008)*. Bogotá: AATI Pani.

Novati, J. (1984). *Mekamunaa: estudio etnomusicologico sobre los Bora de la Amazonia Peruana*. Buenos Aires: Institutio Nacional de la Musicología "Carlos Vega".

Overing, J., Passes, A. (eds.). (2002). *The Anthropology of Love and Anger: the Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London–New York: Routledge.

Santos Granero, F. (1991). *The Power of Love. The Moral Use of Knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*. London: The Athlone Press.

Thiesen, W., Thiesen, E. (1998). *Diccionario bora-castellano, castellano-bora*. Lima: Instituto Linguistico de Verano.

Wright, R. (2012). Arawakan Flute Cults of Lowland South America: The Domestication of Predation and the Production of Agentivity. W: J.H. Hill, J.-P. Chaumeil (eds.), *Bursts of Breath: New Research on Indigenous Flutes in Lowland South America* (s. 325–356). Omaha: University of Nebraska.

Viveiros de Castro, E. (1992). *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Sociaty*. Chicago: University Chicago Press.

SUMMARY

War and peace in the Bora community in the Peruvian Amazon

In the article, I discuss the social conflict and violence as well as cultural methods of their neutralization in the culture of Bora Indians from the Peruvian Amazon. The conflict in a small Amazonian community, in which everyone knows each other, is conditioned by the relationships of blood and affinity. The cultural forms of neutralization of the conflict are: migration from places with intense conflict, ceremonial and festive ceremonies. Bora stigmatize each other when their traditional categories of social coexistence – sharing, mutual help, caring for the common good – fail in confrontation with values of the national society.

Keywords: Social conflict, Bora, *gente del centro*, cultural mechanisms of conflict resolution, *méémeba,* the Peruvian Amazon.

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2017, 3: 287–301

Klaudia Niemkiewicz
Uniwersytet Warszawski

Pomiędzy zawłaszczaniem a przyswajaniem. O badaniu, ochronie i praktykowaniu ludowych tradycji muzycznych

Wybór terminologii

Zjawisko praktykowania wiejskich tradycji muzycznych, poza pierwotnym kontekstem, określam nazwą „folkloryzmu muzycznego", zgodnie z definicją folkloryzmu według Józefa Burszty (1974: 308) jako „zjawiska umyślnego, zamierzonego, celowego przenoszenia w odpowiednich sytuacjach wybranych elementów kultury ludowej z ich oryginalnego, naturalnego środowiska, aktualnego czy już historycznego, w inne, szersze, w obrębie całego społeczeństwa i jego kultury". Istnieje ono w Polsce od ponad 30 lat. Na Ukrainie jest nazywane *wtorynnym wykonuwanniam awtentyki*, w Rosji – *folklornym dwiżenijem* (Bikont 2012:13). Nurt ów obejmuje działalność amatorską, artystyczną, badawczą i popularyzatorską, związaną z recepcją oraz przyswajaniem ludowego folkloru muzycznego w środowisku folklorystów praktyków. Warto w tym miejscu dodać, że w krajach byłego ZSRR praktyczna etnomuzykologia, w której wykonywanie muzyki traktowane jako eksperyment stanowi część pracy badawczej, funkcjonuje jako nurt akademicki. Najsłynniejszy ze względu na metodykę nauczania jest wydział folklorystyki w Petersburgu, założony przez Michajla Anatolicza Miechnicowa. Nauczanie na tym wydziale obejmuje m.in. dialektologię, etnolingwistykę, etnografię, poetykę folkloru, kształcenie słuchu, w tym etnosolfeż, etnochoreologię, etnoorganologię, zajęcia z transkrypcji i badania terenowe (Dorohowa, Paszina

2003: 54). W Polsce ruch praktykowania tradycji muzycznych jest w przeważającej mierze amatorski, rzadko powiązany z instytucjonalną muzykologią, niekiedy bywa łączony z antropologią, socjologią i etnologią. Inspiracja instytucjonalną folklorystyką wschodnią (możliwa dzięki konferencjom i warsztatom Fundacji „Muzyka Kresów" organizowanym od 1991 r.) zderza się w nim z tradycją teatrów awangardowych i performatyki. Dla określenia środowiska praktykującego ludowe tradycje muzyczne w Polsce wybrałam termin „folkloryści", używany w tym znaczeniu w łonie folklorystyk wschodnich, ponieważ uważam go za bardziej neutralny i mniej zaangażowany w pewne ideologie niż polskie autodefinicje środowiska, takie jak „puryści" czy „kontynuatorzy wiejskich tradycji", które zawierają aprioryczne tezy o predestynacji środowiska do kontynuacji wiejskich tradycji oraz o czystości ich praktyk w wymiarze zarówno stylistycznym, jak i etycznym.

Figury myślenia i moralne wartościowanie folkloru

Artykułujące się w języku figury myślenia o ludowości, takie jak źródło, ziarno, mające gwarancje moralne i estetyczne, oparte na pionie, symetrii, binarności, są rodzajem wspólnoty emocjonalno-pojęciowej. Figury myślenia często mają naoczne odpowiedniki w świecie przyrody i dlatego, chociaż natura ich jest społeczna, zdają się mieć podstawy w naturze rzeczy – są również narzędziem konserwatyzmu społecznego (Sulima 1982: 75–116). Obecne są w potoczności i języku polityki, ale także w języku nauk społecznych i antropologii. Próby rekonstrukcji jakości zwanej ludowym światopoglądem, podejmowane przez teoretyków kultury, są bowiem replikowaniem tychże figur. Jednym z mitów antropologii jest wielki świat tradycji lub pierwotna postać kultury tradycyjnej, czyli stan, w którym ludowa kultura tradycyjna miałaby funkcjonować w harmonijny, izolowany i niezakłócony sposób[1]. Taki modus jest jednak niemożliwy do wyobrażenia w rzeczywistości jakiegokolwiek znanego czasu, w tej bowiem zawsze funkcjonowali Inni miejscowej kultury, wędrowni Cyganie, handlarze, dziadowie, którzy opowiadali o odległych krainach i cudzoziemskich wojnach, byli też ci, co mieszkali za rzeką lub za lasem; społeczność była narażona na klęski żywiołowe, zarazy, wojny i głód – kataklizmy dziejów i przyrody. Tradycja i kultura zawsze istniały w kontekście zmian i wstrząsów, w sporze i w dialogu ze światem spoza własnego widnokręgu. Niewyjaśnionym pozostaje, w którym

[1] Por.: „Kiedyś, kiedy ta kultura funkcjonowała **w sposób izolowany i harmonijny, niezakłócany z zewnątrz, ta całość była klarowna,** była rozpoznawalna. To był – niektórzy mówią – wielki świat tradycji, niektórzy mówią: świat wielkiej tradycji. To było pewne uniwersum, które się składało z wierzeń religijnych o tym, co było na początku świata, z opowieści o czynach bohaterów, przodków, o ważnych wydarzeniach historycznych, które zostały poddane mito-poetycznym przekształceniom, włączone w porządek mityczny. To jest też sfera obrzędów, które tę rzeczywistość reaktualizują. (…) Dlatego wszystkie **elementy kultury tradycyjnej w jej pierwotnej postaci** miały charakter metonimiczny" [podkreślenie moje] (Godlewski 2016: 32).

punkcie czasu antropologia sytuuje ową „pierwotną formę kultury", przed drugą czy pierwszą wojną światową, pod koniec XIX w. czy w jego połowie? A może po prostu w czasie mitycznym antropologii?

Folklor, w XIX w. rozumiany jako sztuka pańszczyźnianego, niewolniczego ludu, oraz figury myślenia o ludowości do dziś prawie bez oporu poddają się wykorzystaniu przez ideologie. Herderowska idea „krwi i ziemi", doszukiwanie się *quasi* naturalnych źródeł folkloru i mówienie o zbiorowej duszy ludu-narodu jako ukształtowanej przez krajobraz (Cocchiara 1971: 190)[2] przetrwały do dziś w swoistym stosunku do folkloru jako do czegoś równie samorodnego i niespożytego jak przyroda, a zarazem równie niczyjego, niemego i podatnego na rabunek swoich pozornie niewyczerpanych zasobów. W dwudziestoleciu międzywojennym idea naturalizacji charakteru narodów czy grup społecznych w służbie władzy politycznej przejawiała się m.in. w organizowaniu masowych plenerowych widowisk folklorystycznych, mających poprzez jedność zbiorowej pieśni odnawiać kulturę i przyrodę[3]. Pieśni ludowe początkowo harmonizowano, a kiedy pod koniec lat 30. XX w., ze względu na zalety psychologiczne i cele widowisk organizowanych na wolnym powietrzu, doceniono jednogłos, liryzowano je lub upraszczano melodykę, aby przekazywać treści ideologiczne. Z powodu błahości repertuaru i trudności w skupieniu uwagi wyolbrzymiano pulsację rytmiczną lub egzotyzm utworów. Podobne zmiany dotykały pieśni śpiewanych w uniwersytetach ludowych. Po drugiej wojnie światowej, przy aktywnym wsparciu państwowego protektoratu, folklor wcielano do propagandy kultury chłoporobotniczej. Pieśń ludowa wchodziła w związki z pieśnią wojskową, była popularyzowana przez zespoły pieśni i tańca, radio, telewizję, przemysł fonograficzny, została także umasowiona przez przystosowanie jej do obiegowych i maksymalnie percepowanych właściwości stylistycznych, takich jak niedługi czas trwania, skala durowa, napięcia dominantowo-toniczne, pulsująca rytmika taneczna lub marszowa. Nastąpiło ograniczenie repertuaru obrzędowego i zatarcie osobliwości regionalnych, gwary, maniery. Formuła funkcjonalna muzyki została rozerwana na rzecz motywiki zatomizowanej i rozdrobnionej (Czekanowska 1974: 13–21). Propagowanie folkloru oraz organizowanie festiwali folklorystycznych przez państwo miały konserwujący wpływ na repertuar,

[2] Por.: „U wielu ludzi istnieje poczucie naturalności. Folklor według mnie tym się wyróżnia, że o ile nikt specjalnie niczego w nim nie wymyślał, pieśni te są wyrazem jakiegoś ludzkiego przejawiania się w muzyce. Człowiek czuje, że potrzebuje czystych naturalnych rzeczy, czystej wody, ekologicznego jedzenia" – rozmowa ze Swietłaną Własową (Niemkiewicz 2012: 242); a także: „Muzyka korzeniami sięga w głąb ziemi. (...) Dla mnie pieśń ludowa stoi na ziemi, i czym starsze pieśni, tym głębiej zakorzenione w tej ziemi. (...) Istnieje pewien wewnętrzny obowiązek na poziomie mentalności wobec rodzinnej ziemi" – rozmowa ze Swietłaną Bucką (Niemkiewicz 2012: 245, 248).

[3] Por.: „Różnice klasowe są, według Bourdieu, eufemizowane i odczuwane jako naturalne za sprawą «ideologii smaku». (…) Przekonanie, że to «posiadany» i «naturalny» smak stanowi o praktykowanych stylach życia i różnicach między nimi, naturalizuje zatem różnice klasowe" (Jacyno 2007: 47); a także: „Kulturalizacja oznacza, że stosowane przez uczestników klasyfikacje obejmujące zarówno siebie, jak i innych, jako «przedstawienia» stają się elementem rzeczywistości i tożsamości jednostek" (Jacyno 2007: 61).

pojawiła się jednak jego dwupoziomowość, a z nią standaryzacja formy i redukcja wariabilności (Dahlig 1987: passim). Zabiegi te skutecznie zbanalizowały polski folklor muzyczny. W latach 90. XX w. kultura ludowa odzyskała swoje ideologiczny potencjał jako broń defensywna przed niewiadomymi przemian kulturowych, a refleksja nad folklorem, poprzez metafory biologiczne i immunologiczne podkreślające zawarty w izolacjonizmie kultur ludowych walor zachowawczy i „odpornościowy", została powiązana z ruchem ekologicznym (Aleksiejew 1988)[4]. Wyobrażenia o ludowości odnoszono do uniwersalnych wartości egzystencjalnych, jak wolność, prostota, poszukiwanie pełni i autentyczności człowieczeństwa, powróciły nawiązania do motywu źródła oraz do wartości narodowych i regionalnych. Jednocześnie reminiscencje kultury ludowej, zamiast przywoływać skojarzenia z totalitaryzmami, odnalazły swoje miejsce w ideologii małych ojczyzn i marzeniu o antyglobalistycznych arkadiach. W ponowoczesnej myśli społecznej, jako znak kryzysu zaufania wobec społecznej dynamiki nowoczesności, pojawiło się przekonanie, że rozumowy porządek racji i interesów zapewnia tylko częściowy fundament dla struktury narodów i państw, tym samym rozpoczęło się rewidowanie stosunku do tego, co tradycyjne. Ludowość to specyficzna forma tradycji, w pewnym sensie jej idealny stan, a kultura ludowa staje się rezerwuarem tradycyjnych wartości, gdyż przypisuje się jej zachowawczość i holistyczność, aktualizujące się w działaniu rytualnym lub zwyczajowym. Dziś romantyczne idee, stojące u źródeł ponowoczesnego dowartościowania tych sfer rzeczywistości, które wymykają się poznaniu racjonalnemu, odżywają nie tylko w sztuce, lecz także polityce[5].

Naturalizowanie sztuki i muzyki ludowej, wywodzące się z herderowskiej estetyki naturalnej pierwotności, w środowisku polskich folklorystów muzycznych ujawnia się poprzez określanie wykonań ludowych mianem autentycznych lub *in crudo*, a więc jako surowych, niekształconych, wywołujących wrażenie spontanicznych i nieprzewidywalnych. Szczególna naturalność brzmienia muzyki ludowej miałaby wynikać z właściwej dla ludowych tradycji emisji głosu, charakteryzującej się ułożeniem krtani i ust zbliżonym do pozycji podczas mowy, grze na instrumentach ze słuchu itp. Podczas jednych z warsztatów śpiewu tradycyjnego prowadząca tłumaczyła, że śpiew ludowy brzmi „normalnie", „tak jak się mówi", „po prostu", „naturalnie", emisja jest „niezmieniona", natomiast śpiew nieludowy brzmi „nie wiadomo, jak", „dziwnie", „po chińsku", „tak jak mówią

[4] Por.: „Ludowa koncepcja kosmosu jako żywego organizmu przyjaznego człowiekowi, ujmowanego w uniwersalny symbol drzewa życia oraz koncepcja matki-ziemi doskonale wpisują się w internacjonalną ideę powrotu do źródeł kultury" (Lizurej 1998).

[5] „Synkretystyczna «religia romantyków» zmierzała przede wszystkim do odkrycia, uświadomienia i kultywowania stanu podstawowego człowieka, tj. zakorzenienia poprzez warstwę nieświadomości w kosmosie, w naturze, w bycie. (...) dziś, gdy tak jawne i niebezpieczne okazało się technologiczne zagrożenie ludzkości przez skażenie otoczenia naturalnego i deformację psychiki w trybach mechanizmów cywilizacyjnych, coraz częściej obserwujemy nawroty do romantycznych propozycji antropologicznych. Są to nawroty do początków nowożytności" (Janion 2000: 28).

Amerykanki", „ze zmienioną emisją"[6]. Określenia te odwołują się do wartościowania z pola nie tylko estetyki, lecz także etyki, naturalizują cechy stylu śpiewaczego bądź desygnują je jako odstępstwo od normy określonej jako naturalna. Poszukiwanie organicznych źródeł folkloru muzycznego, m.in. w dźwiękach, skalach i rytmach, obecnych w głosach przyrody, i naturalizacja narodowego charakteru muzyki prowadzą niektórych folklorystów do uznania tezy, że największą autentyczność wyrazu muzycznego można osiągnąć, zajmując się folklorem własnego narodu i regionu[7]. Niektórzy cenią czystość stylu tak mocno, że zjawiska muzycznych zapożyczeń i przekształceń w ramach muzycznych tradycji ludowych wartościują negatywnie[8]. Koncepcje czystości i nieczystości stylu nieprzyjemnie rezonują z innymi ideami czystości, a w świetle surowych ocen wystawianych odszczepieńcom stylu wzajemne zapożyczenia muzyczne czy cechy stylu uzyskują niejako kwantyfikator moralny[9].

Wymagający protektorat

Zawłaszczanie kultury ludowej przez kulturę dominującą nie ogranicza się do twardych światopoglądowych kontekstów. Rozpoczyna się bowiem już na poziomie swobodnego wyboru motywów, które z danej tradycji postanowimy wydobyć. Jest to swoboda naszej ciekawości, naszego odwiedzania i opuszczania miejsc, swoboda spotkania lub rozminięcia z człowiekiem innej kultury[10]. Doszukiwanie się w folklorze pożytków, jakie moglibyśmy uzyskać, ale także

[6] Cytowane na podstawie notatek własnych sporządzonych podczas warsztatów „Tradycyjne techniki emisji głosu w śpiewie" Anny Jakowskiej zorganizowanych przez Fundację na Rzecz Ochrony Dziedzictwa Kultury Tradycyjnej Za-Kresy w ramach zadania „Przyswajanie wiejskich tradycji muzycznych 2016" 26.11.2016 r. w Ambasadzie Muzyki Tradycyjnej w Warszawie. Opis projektu: www.tradycjemuzyczne.pl/ [dostęp: 1.02.2017].

[7] Zob.: „Moi rozmówcy wysuwali tu różnego rodzaju argumenty: natury moralnej (to moralny obowiązek – kto zadba o muzykę twojego rejonu, jak nie ty sam?); natury «genetycznej» (pamięć tradycji twoich przodków jest w tobie zakodowana, trzeba ją tylko uruchomić, nikt spoza twojej kultury nie zrobi tego lepiej, niż ty sam); natury pragmatycznej (zajmuj się tradycją najbliższą tej, wokół której wyrosłeś, zwłaszcza jeśli znasz język i masz łatwy dostęp do terenów badawczych)" (Bikont 2012: 34).

[8] Zob.: „Á propos zbiorowej, muzycznej pamięci i jej nieoczekiwanych wygibasów: w północno-wschodnich stanach działa środowisko fanów-tancerzy «polka dance» (mają tv, radio, gazety, festiwale, tancbudy), ów – jak dla mnie – kontrowersyjny gatunek pierwotnie tworzyli Polacy, na winylach z lat '70 dominują rozpoznawalne na pierwszy rzut ucha kawałki rzeszowskie, krakowskie i inne nasze, wystarczyło 40 lat, by «polka» **stoczyła się** w mix country/Bawaria, skąd my to znamy" [podkreślenie moje] (Strug 2013).

[9] U praktyków, którzy podejmują się wykonywania pieśni polskich, a śpiewali kiedyś repertuar ukraiński, Adam Strug zauważa wschodnie naleciałości w sposobie artykulacji dźwięku, które określa estetyczno-etycznym mianem ukraińskiej tutki, która funkcjonuje w tym wypadku jako skaza emisyjno-moralna (Bikont 2012: 33).

[10] Popularność jazzu jest przykładem tego, jak biała Ameryka zawłaszczyła melodie i rytm czarnych melodii ludowych. Muzyczne formy były przekształcane i redefinowane tak, aby zminimalizować skojarzenia z „czarną kulturą". Biała kultura przejęła estetyczne innowacje, lecz unikała angażowania się w ludzką realność tych, wśród których te innowacje powstały, używając form „ślepych na kolor" (Hall 1997: 31–51).

punktowanie naszych obowiązków i odpowiedzialności wobec folkloru, takich jak kultywowanie czy rewitalizowanie, to w istocie dwie strony tego samego kolonizatorskiego spadku. Autorekomendacja folklorystów jako kontynuatorów tradycji daje okazję do wykorzystywania władzy nad jej formami, niekiedy jedynie poprzez ekspercką wyższość, innym razem przez prawo do lekceważenia wymogów scenicznych lub profesjonalnych[11].

Mówi o tym historia rodzinnego drzeworytu Marii Bienias z Woli Koryckiej Górnej koło Garwolina, mistrzyni śpiewu i znawczyni lokalnej tradycji. Pani Maria ma świadomość cenności swojej wiedzy, którą chętnie się dzieli, pisze scenariusze teatrów obrzędowych, jest laureatką Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu Dolnym nad Wisłą, została również uhonorowana nagrodą im. Oskara Kolberga. Delikatnym, wysokim głosem śpiewa pieśni doroczne, rodzinne, liryczne i religijne, zna także pieśni śpiewane dawniej przez mężczyzn, takie jak wiosenne kolędy życzące oraz pieśni śpiewane podczas czuwania przy zmarłym. Pani Maria przejęła od swojego ojca obowiązek prowadzenia we wsi czuwania przy zmarłych i wygłaszania mów pogrzebowych. Nauczyła się od niego wielu modlitw. Jej ojciec, wychodząc na pole z cudownym drzeworytem z Matką Boską, odganiał burze. Drzeworyt ten stał się potem jedną z cenniejszych rodzinnych pamiątek artystki. Niestety nieżyjący już Piotr Makowski z Mlądza pod Otwockiem, podobnie jak pani Maria zbieracz folkloru, zajmujący się ludową kulturą religijną, sam wyrabiający z wosku tradycyjne świecie dla Matki Boskiej, w zaufaniu pożyczył od Marii Bienias drzeworyt w celu skopiowania. Mimo upomnień nigdy go nie zwrócił, wyposażając nim własne zbiory. Oto wyraźny przykład działań „dezanimatorów kultury ludowej" – jak ich nazwał Maciej Rychły (1992: 28), polegających na zabezpieczaniu (nierzadko na zasadach grabieży) cennych zbiorów zabytków w stosownych magazynach. Wskutek działalności animatorów kultury, podejmowanej w obronie ginącej kultury ludowej, na wsi brakuje instrumentów do grania, o czym wspominali w swoich tekstach muzyk Maciej Rychły i badacz terenowy Andrzej Bieńkowski, którzy niejednokrotnie musieli zdobyć instrument i przywieźć go na wieś, by usłyszeć muzykę. Działanie Piotra Makowskiego wydawało się jednak tym większym nadużyciem, że Maria Bienias myślała o założeniu własnej izby regionalnej[12].

Presja autorytetu badacza pozwala niekiedy uzyskać więcej informacji, niż rozmówcy chcieliby przekazać. Muzyczna folklorystyka wschodnia od lat organizuje systematyczne studenckie wyprawy badawcze w teren. Studenci otrzymują spis repertuaru danego regionu w formie kwestionariusza, za pomocą którego „odpytują" lokalnych śpiewaków ze znajomości określonych gatunków pieśniowych. Chodzi o to, żeby nagrać cenne dla etnomuzykologów pieśni, a więc te

[11] Por.: „Wśród dzikich folklorystów powstała moda na dyletanctwo i kult błędu. Jesteśmy dumni z tego, że nic nie wiemy, nic nie umiemy, a śpiewamy, dokumentujemy i nawiązujemy mistyczny kontakt z mistrzem z pobudek estetycznoemocjonalnych. Dla siebie. Kopiujemy błędy, nawet jeśli widzimy, że fałszywa nuta czy przejęzyczenie nie było zamierzone" (Morawiecka-Pastuszenko, Pastushenko 2011).

[12] Wielokrotnie w czasie swobodnych rozmów, które prowadziłam z Marią Bienias, skarżyła się ona na zaistniałą sytuację.

związane z cyklem kalendarzowym oraz cyklem obrzędów rodzinnych, gdyż w nich zachowały się najdawniejsze struktury muzyczne. Pomija się takie gatunki, jak romanse czy pozaliturgiczne ludowe pieśni religijne, rozmowy i opowieści. Swietłana Bucka, żałując niewybrzmiałych pieśni, zapytuje: „Wiem, że dziś takie podejście już przemyślano, jednak jakże wiele zdążyliśmy stracić?" (Butskaya 2016: 15). Ale i to pytanie ujawnia optykę wykorzystanych i niewykorzystanych pożytków czerpanych ze spotkań z kulturą ludową.

Folkloryści wschodni stosują swego rodzaju kolonizację badawczą „odkrytych" regionów. Przyjęte jest, że badacze nie wchodzą sobie w drogę na konkretnych terytoriach. Nie wypada prowadzić badań bez osobistego zezwolenia czy polecenia tych, którzy na danym obszarze już to zrobili, jest to traktowane jako oznaka braku szacunku[13]. W Polsce własność utworów tradycyjnych jest mocniej niż na Ukrainie łączona z miejscowymi wykonawcami lub twórcami kultury, wymienianymi z nazwisk. Jest to związane również ze zmianami w prawie autorskim, które w pewnych sytuacjach nie zezwala na wykorzystanie materiałów bez zgody nagrywanej osoby lub jej spadkobierców. „Bezimienny geniusz ludu" (Rychły 1992) powoli uświadamia sobie swoje prawa i zaczyna domagać się ich respektowania. W kontekście instytucjonalnego finansowania działań w obszarze kultury tradycyjnej nagrania folkloru stają się dobrem o wymiernej korzyści finansowej. Jest jednak charakterystyczne, że w przypadku tradycji wschodnich wątpliwości polskich folklorystów co do prawa własności przestają dotyczyć twórców miejscowych. W konfliktach o prawo własności zapisów zza wschodniej granicy stroną nie jest więc miejscowy wykonawca, ale autor nagrań lub beneficjent grantu[14]. Podobnie jest w przypadku udziału artystów wiejskich w konkretnych projektach kulturalnych – twórcy z Polski od pewnego czasu figurują w nich jako osoby wymienione z imienia i nazwiska, które na podstawie osobnych umów otrzymują honoraria za swoją pracę lub udostępnienie swojej wiedzy, np. prowadzenie warsztatów śpiewu lub tańca. Ludowi twórcy zza wschodniej granicy występują w polskich (a także we wschodnich) projektach najczęściej wciąż jako „wieś", a wymienianie nazwisk twórców nie łączy się z finansową zapłatą za ich wkład w projekty. Wdzięczność wobec wschodnich twórców można okazać inaczej: przywożąc im cukierki albo ciepłe kapcie, a także kolorowe odbitki zdjęć z wypraw.

Różnica między polską folklorystyką, dokonującą wyboru motywów folkloru według zasady fragmentów służących jako budulec mozaikowej tożsamości współczesnej, a folklorystyką wschodnią, ujmującą tradycję ludową bardziej całościowo w związku z żywym poczuciem wiejskich korzeni, jakie mają

[13] Maciej Rychły (1999) nazywa podobne działania „prawdziwie atawistycznymi, acz światłymi tęsknotami feudalnymi".

[14] Używanie własności intelektualnej społeczeństw pozaeuropejskich także jest prawnie nieuregulowane. Częste jest przeniesienie prawa autorskiego na etnomuzykologa. Według Indian Suya pieśni należą do duchów, zwierząt i tych, którzy pierwsi zaśpiewają pieśń, której nauczyły ich zwierzęta: od kogo więc uzyskać zgodę na nagrywanie? (Seeger 1997: 52–67). Nie-ludzkiego autora mają też wszelkie obiekty o znamionach cudowności – „nie uczynione ludzką ręką" (Tokarska-Bakir 2014).

narody wschodniosłowiańskie, jest widoczna w stosunku do strojów ludowych. Na wschodzie zespoły folklorystyczne występują w ludowych strojach, tymczasem w polskim środowisku folklorystycznym założenie ludowego kostiumu wiąże się z poczuciem opresywnej autofolkloryzacji i tożsamościowej niezgody. Małgorzata Litwinowicz (2016: 6) mówi: „Ale to nie tylko ten kłopot, lecz jeszcze taki, że polskie historie tradycyjne, ludowe, znane mi z zapisów etnograficznych są rozczarowujące i niesatysfakcjonujące jako narracje, ponieważ są zapisem świata stanowego, świata feudalnego, świata, w którym role genderowe są bardzo ściśle podzielone i nieprzekraczalne, a moja niechęć wobec nich i tego świata – nieprzezwyciężalna. Bywając folkloryzowaną reprezentantką polskiej kultury tradycyjnej, która, jadąc tu i tam, powinna właściwie wystąpić w jakimś stroju ludowym, ale też nie wiadomo jakim, z którego miał on być regionu, nie dźwigam tego brzemienia przekazu tradycyjnego o mężczyznach, kobietach, o życiu na wsi, o panach i chłopach i tak dalej".

Nieprawdziwość tłumaczenia dyskomfortu, o którym mówi Litwinowicz, deklaratywnym wyparciem się zawłaszczającej cepeliady i poczuciem oszustwa wobec ludowej kultury w pełni obnaża się wtedy, kiedy okazuje się, że dotyczy jedynie polskiego stroju ludowego. Stroje ludowe innych narodów, funkcjonujące jako stylizacja czy przebranie, okazują się bowiem w pełni poręczne. Zespół Warszawa Wschodnia (kiedyś Muzyka z Drogi), złożony z warszawianek sięgających po tradycje muzyczne Ukrainy i Rosji, nierzadko występuje we wschodnich strojach ludowych[15].

Oburzające opuszczanie skansenów

Patronat kultury dominującej, jaki obejmuje ona nad kulturą ludową, wysuwa twardy dystynktywny postulat, by ludowa tradycja, dla dobra siebie samej, istniała w ramach, jakie wyznacza jej ekspert folklorysta. Przytoczę w tym miejscu przykład utworu *Ko-ko Euro spoko*, stworzonego na piłkarskie mistrzostwa w 2012 r. przez zespół ludowy Jarzębina z Kocudzy. Jest to historia o tym, jak miejscy „przyjaciele" zespołu już to próbowali zaprzeczyć w imię czystości stylu prawu do istnienia kocudzkiego produktu, już to akceptowali i wspierali tę twórczość, jak się okazało, dla własnej finansowej korzyści. Żartobliwa kocudzka piosenka funkcjonuje od lat w repertuarze wsi, ale z innymi słowami. Układanie tekstu na różne okazje – przeglądy, festiwale i festyny, jest nienową praktyką w Kocudzy. Jednak tym razem podstawienie do melodii nowego tekstu słownego wzbudziło zdecydowany opór w środowisku badaczy i folklorystów. Charakterystyczne jest to, że krytyka piosenki ze strony znawców folkloru, często zaprzyjaźnionych z zespołem, oraz ze strony popkultury kibicowskiej i większej części mediów była właściwie jednogłośna. Zarówno amatorzy folkloru, jak i kibice zarzucali,

[15] Zob. film z występu zespołu Warszawa Wschodnia z repertuarem i w strojach południowo-rosyjskich w warszawskiej Kinotece zimą 2012 r., www.vimeo.com/59762664 [dostęp: 1.12.2017].

że piosence brakuje powagi i należnej czci: wobec tradycji i muzyki tradycyjnej z jednej strony oraz wobec futbolu, a co za tym idzie – wobec polskości i kultury narodowej, z drugiej strony. Stosunkowo niewiele osób zauważyło w kocudzkiej piosence dystans, lekkość i poczucie humoru. Rzeczywiście wydaje się, że polska kultura wiejska przechowała tę cechę, której tak brakuje kulturze narodowej – humor i dystans. W komentarzach internetowych kibice składali Kocudzankom najgorsze życzenia. Krytyka była tak zajadła, a ton wypowiedzi tak napastliwy i złośliwy, że marszałek województwa lubelskiego Krzysztof Hetman oficjalnie zareagował na łamach Gazety Lubelskiej[16]. Jednocześnie niektórzy folkloryści zerwali przyjaźnie z zespołem ze względu na niszczenie przez niego kultury wiejskiej, niewdzięczność i brak szacunku do własnej muzycznej tradycji, hołubionej latami przez badaczy. Czułym punktem środowiska folklorystycznego, w które uderzył ten utwór, było też skojarzenie z muzyką discopolo[17].

Przypadek Kocudzanek pozwala uchwycić pewne narzucające się w rozmowie o tradycji opozycje, takie jak statyczność i dynamiczność, system i proces, ciągłość i zmiana. Jednocześnie ujawnia funkcjonujące wśród badaczy folkloru założenie istnienia bezczasowego świata esencji, struktury czy tradycji, a także traktowanie przez nich zmiany jako zewnętrznej wobec systemu. Kontrast między wypowiedzią zespołu z Kocudzy w języku popkultury a ideą pielęgnowania tradycji okazał się niemożliwy do zaakceptowania. Zarówno muzealna folklorystyka, jak i rekonstruujący folkloryzm potrzebują bowiem nieruchomego punktu odniesienia, a zmienność tradycji podkopuje ich fundamenty. Zachwyt i idealizacja nie mogą być jednak rozumiane inaczej niż jako forma redukcji

[16] www.lublin.gazeta.pl/lublin/1,48724,11679987,_Jestem_oburzony__kompleksy___Marszalek_o_Koko_Euro.html#TRrelSST%23ixzz2mdSSBiKd (dostęp: 1.09.2014) oraz www.portalsamorzadowy.pl/komunikacja-spoleczna/marszalek-broni-quot-koko-euro-spoko-quot,32432.html [dostęp: 1.02.2017].

[17] Por. przebieg rozmowy na temat utworu *Ko-ko Euro spoko* podczas debaty „Czy folk to zagrożenie dla muzyki ludowej?" w audycji w Polskim Radiu Program II „Czy folkowcy dewastują polską muzykę tradycyjną, czy puryści podążają jedyną słuszną drogą? Kto jest w Polsce folkowcem, a kto muzykiem ludowym? Debata o folku i muzyce tradycyjnej", grudzień 2010, www.polskieradio.pl/8/197/Artykul/740010,Folk-jest-prymitywny-Ludowe-graniezagrozone--Muzycy-dyskutuja [dostęp: 1.07.2017], w mojej transkrypcji (Niemkiewicz 2012: 285–286): „Dyskutant: Jeśli słyszę, że muzykę tradycyjną w jakiś sposób profanuje, czy zabija wręcz folk, to pytam, a co z muzyką discopolo? (*poruszenie*) Kuba Borysiak: Nie, nie, nie, nie poruszajmy chyba tego. Dyskutant: Co z muzyką, którą dzisiaj śpiewa wieś i jak ta wieś wygląda? Weronika Grozdew-Kołacińska: Chcę powiedzieć o *Ko-ko Euro spoko*, bo była to dla mnie sytuacja, wręcz paradoks, to jest mało powiedziane. Zespół Jarzębina, który tak bardzo był promowany przez festiwale jako tradycyjny, raptem bierze udział w... to opracowanie było discopolowe, umówmy się, i to jeszcze discopolo wsteczne, bo teraz już discopolo jest na dużo większym poziomie... (*śmiech z sali*) ...natomiast spotkało się z wielkim entuzjazmem właśnie odłamu purystycznego, ludzi zafascynowanych muzyką tradycyjną. Remigiusz Mazur-Hanaj: Nieprawda, większość z tego naszego środowiska wzięła i otworzyła noże... (*śmiech z sali*) ...po prostu zerwała przyjaźń ze śpiewaczkami z Kocudzy. Ja uważam, że to jest zjawisko naturalne, one robią sobie, co chcą. WG-K: Ale ich działanie to jedna sprawa, drugą sprawą jest opinia purystów. RM-H: Ja akurat uważam, że to jest zjawisko naturalne, robią, co chcą, i zawsze śpiewały tę piosenkę, odkąd pamiętam, nawet na Festiwalu Muzyki Dawnej w Jarosławiu, w klubie festiwalowym, ale bez tekstu o Euro. I po prostu z całym dobrodziejstwem inwentarza ja kocham Kocudzę, dlatego że to są świetne śpiewaczki i że to są świetne artystki.

i uprzedmiotowienia rzeczywistości napotkanej w terenie. Warto też pamiętać, że wyobrażenie „trupa kultury tradycyjnej" doskonale funkcjonuje jako nostalgiczne uprawomocnienie działalności folklorystów, nie wyłączając wykorzystywania do użytku komercyjnego pewnych form wiejskiej kultury pod hasłem ocalania[18]. Stan wzruszenia przemijaniem kultury tradycyjnej oraz zażenowanie i wstyd wobec takiej kultury wiejskiej, która wykazuje spontaniczną żywotność, są w rzeczywistości lustrzanym odbiciem. Upodobanie do martwych, poddających się interpretacjom form kultury wiejskiej w istocie zasłania bowiem zakorzeniony w polskim kompleksie kulturowym, utrwalony lęk przed chłopstwem jako działającą, autonomiczną warstwą społeczną. Jakże trafnie o rozczulonej tematem przemijania folklorystyce pisał Rychły (1992: 28): „W tym stanie ducha dobrze jest rozmawiać z jeszcze żywym, czerstwym dziadkiem, który z ignorancją lekceważy cały ten teatr, wytwarza zabytki i liczy, ile mu płacą. Lubię tych, którzy prawdziwie miłują życie. Baczniej i z rezerwą słucham tych, którzy biadolą nad zanikiem, wykruszaniem się, odchodzeniem. Boję się, że nienawidzą żywych"[19].

Opór Kocudzanek wobec folkloryzacji ujawnił się w niezgodzie na traktowanie ich tradycji jako skansenu form, a realności ich życia jako skansenu XIX-wiecznego zacofania[20]. Tymczasem media, zgodnie z jeszcze młodopolskim wyobrażeniem o prymitywizmie kultury wiejskiej, przedstawiały Kocudzę jako wieś pełną chaszczy i rozpadających się chat, mimo protestów mieszkańców, którzy bezskutecznie podkreślali, że tak jak inni ludzie, również mają ładne, nowe budynki oraz kosiarki do trawy (Reszka, Adamaszek 2012a). Traktowanie jak dzikich zawstydzało i dotykało artystki. Irena Krawiec prosiła redakcję Polityki: „Proszę napisać, że miałyśmy własny cukier" (Kołodziejczyk 2012).

Przy okazji zamieszania wokół Zespołu Śpiewaczy Jarzębina wynikł stosunkowo nowy w Polsce problem praw autorskich i majątkowych do dziedzictwa niematerialnej kultury ludowej. W piosence zespołu Jarzębina dyrektor ZPiT „Śląsk" doszukał się plagiatu hitu swojego zespołu *Kogut* w aranżacji Wojciecha Kilara (Kołodziejczyk 2012). Również Aleksander Flis, kapelmistrz orkiestry

[18] Por.: „Kultura ludowa umarła. Odeszła bezpowrotnie w przeszłość tak, jak wcześniej kultura rycerska, sarmacka czy ziemiańska. Właściwe miejsce dla niej to dziś muzeum etnograficzne, skansen, izba pamięci. Zaś termin «folklor» potrzebny jest tylko do rekonstrukcji historii, a nie opisu rzeczywistości. (...) Wszelkie próby podtrzymania życia kultury ludowej są jak **reanimacja trupa**, któremu – choć jeszcze ciepły – nie zacznie już bić serce i krew płynąć w żyłach. Nikt jednak nie chce przyjąć do wiadomości tego faktu. Wszyscy wprawdzie przyznają, że stan jest ciężki, ale nie beznadziejny, a dzięki przeróżnym kroplówkom, elektrowstrząsom, masażom wiele da się uratować" (Sarzyński 1997: 123); a także: „Kultura ludowa umarła. Żyje jej mit. Obecna jest w symbolach, przypomnieniach, aluzjach, jest treścią naszej podświadomości, zobowiązaniem wobec świata wartości" (Sulima 1997: 115).

[19] Por.: „Z czasem pokusa zdobycia nagrody przez podopiecznego artystę stała się tak silna, że instruktorzy pouczali muzykantów, co i jak mają grać czy śpiewać, żeby podobać się organizatorom i zdobyć nagrodę (szły również za tym pieniądze, bo autorytet głównej nagrody Baszty ciągle jest duży). Opowiadał mi wybitny skrzypek Jan Gaca ze wsi Przystałowice «Panie Andrzeju dawniej to się grało na zabawach czy weselach, ale kiedy nastały folklory to pan instruktor każe nam całkiem inaczej grać i nie pozwala grać wolnych kawałków, a też nie mogę występować z moim akordeonistą i perkusistą»" (Bieńkowski 2013).

[20] Por.: Klekot 2014.

dętej z Dzwoli w powiecie janowskim, saksofonista, uznał, że jego zespół ma pierwszeństwo do melodii *Koko*. Rozmowa o plagiacie w muzyce ludowej jest dowodem słabej kompetencji etnograficznej i nieświadomości tego, jak motywy melodyczne i tekstowe wędrują pomiędzy regionami, co podkreślił Remigiusz Mazur-Hanaj (2012) w tekście „Co dalej, Jarzębino?". Jednocześnie spór o prawa majątkowe pojawił się wśród twórców przeboju – Michał Malinowski, dyrektor prywatnego Muzeum Opowiadaczy Historii w Konstancinie, podkreślał w rozmowie z Rzeczpospolitą: „Jestem właścicielem tego dzieła, bo panie z Jarzębiny stworzyły słowa na moje zamówienie". Uważał też, że Kocudzanki nie mają prawa wykonywać spornego utworu bez jego zgody (Kacprzak 2012). „Pan Malinowski uzurpował sobie prawo do wszystkiego, co myśmy zrobiły jako osiem kobiet. (…) Podeszłyśmy do sprawy szczerze, z uczciwością. To wszystko nas przerosło" – skarżyła się Irena Krawiec (Reszka, Adamaszek 2012b). Dyskusję Malinowski skwitował po wielkopańsku: „kłótliwość i zwykła wiocha!" (Reszka, Adamaszek 2012b). Dystynkcje oparte na kategoriach właściwego smaku odnoszą się każdorazowo do podziałów klasowych w społeczeństwie, a epitet „wiocha" użyty w stosunku do ludowej kultury, której menadżerem nazywał się Malinowski, lepiej niż jakakolwiek analiza objawia kolonizatorskie, oparte na opozycji kultury szlacheckiej i chłopskiej intencje niektórych spośród animatorów folkloru, by ideologicznie czy materialnie zawłaszczyć dobra kultury wiejskiej, która jako taka nie ma prawa głosu. Zmarginalizowani kulturowo wiejscy twórcy potrzebują zazwyczaj pośrednictwa folklorystów, by na ich zasadach wejść w relacje z oficjalną kulturą. Decydowanie Kocudzanek o własnej tradycji, bez konsultacji ze specjalistami, musiało wzbudzić opór. Według Clifforda Geertza (2003: 121) kolonialnym spadkiem antropologii jest podział świata na tych, którzy wiedzą, i tych, za których się decyduje. Linię tego podziału w przypadku *Ko-ko Euro spoko* widać bardzo wyraźnie w opiniach zarówno folklorystów, którzy wiedzą, czym powinna być kocudzka tradycja, jak i tzw. menadżera zespołu, który wie, komu należą się pieniądze ze sprzedaży utworu.

Retoryka daru

Jacek Olędzki (1991) twierdzi, że ponieważ nie ma niewinnych badań i etnografii bez odpowiedzialności, jedynie wzajemność usprawiedliwia naukową ingerencję w cudze życie. Przekonanie o przemocy nieodłącznej rozmowie etnograficznej płynie z utożsamienia otwartości i odkrycia z bezbronnością: w tym świetle otwartość naszych rozmówców widzimy jako narażenie na grabież czy wykorzystanie przez nas ujawnianych treści[21]. Geertz (2003: 47–56) zauważa, że fikcja

[21] Poczucie winy w badaniach etnograficznych ma jednocześnie romantyczny rodowód. Romantyczne przekonanie o tym, że „lud" jest w posiadaniu niedostępnej dla nas pozaracjonalnej wiedzy, „ludowej mądrości", przetrwało do dziś na wielu piętrach kultury, łącznie z kulturą popularną. Porównaj: „Niełatwo nam zetrzeć z czoła naszego tę plamę kainową za zabijanie rozumem ducha; my nie wiemy o niej, ale lud ją widzi i żebyś nie wiedzieć, co robił, ma się przed tobą na baczności, jak przed wężem; wiele, wiele potrzeba, aby ci się zupełnie

wzajemnej przynależności jest tym, co umożliwia badania terenowe, a zarówno scjentyzm, jak i subiektywizm to oznaki niewytrzymania napięcia pomiędzy reakcją moralną a obserwacją naukową[22]. Dlatego w etnografii imperialna naiwność i melancholia winy nieustannie walczą o pierwszeństwo, zaś folkloryści, w poczuciu etycznej dwuznaczności sytuacji badawczej, podkreślają swoje przyjaźnie z wiejskimi muzykami i śpiewakami. Wciąż warto jednak ponawiać pytanie o to, gdzie leży granica pomiędzy otrzymaniem daru, a jego rabunkiem. Kojarzy się to z historią nieszczęsnej, pochodzącej z Ameryki Południowej żaby *Phyllomedusa bicolor*, której śluz służy do przeprowadzania modnej w całym zachodnim świecie ceremonii Kambo. Tomasz Zaremba, podróżnik i polski dystrybutor jadu Kambo, zapewnia, że śluz jest dobrowolnym darem od żab: „Indianie twierdzą, że żaby przychodzą podzielić się tym lekarstwem"[23]. Jeśli weźmie się pod uwagę obraz niewielkiego płaza, przywiązanego do słupków sznurkami za cztery łapy i w głos krzyczącego, kiedy drażni się jego nozdrza i odbyt igiełką (w stresie zwiększa się bowiem produkcja żabiego śluzu)[24], i interpretację, że w ten sposób zwierzę dobrowolnie daruje swój dar, mniej dziwi wmawianie mieszkańcom wsi, że bez protekcji i zainteresowania kultury dominującej ich kultura nie przetrwa, a grabież jest w istocie dla niej ratunkiem. Krzyk żaby jest podobnie niesłyszalny lub nieistotny, jak sprzeciw ludowych twórców, bo protekcjonalizm dominującej kultury łatwo uznaje go – z eksperckiego punktu widzenia – za głupotę niekompetentnych i – z punktu widzenia handlarzy – za „zwykłą wiochę" targujących się. Warto więc pamiętać, zapytując w najlepszej wierze ludowych twórców o ich zgodę na przekazanie daru, że stoi za nami postfeudalny autorytet badacza i amatora ludowych zabytków, wyposażonego w naoczne i wciąż jeszcze żywe na wsi dystynkcje władzy: notes (papier, bumagę) i kamerę.

---

powierzył" (Goszczyński 1958: 76); a także: „Pewnie bym takich nie napisał bredni, / Gdybym był zwiedził Sybir sam, realnij, / Gdyby mi braknął gorzki chleb powszedni, / Gdybym żył jak ci ludzie borealni: / Troską i solą z łez gorących – biedni! / Tam nędzni – dla nas posępni, nadskalni, / Podobni bogom rozkutym z łańcuchów, / W powietrzu szarym, mglistym, pełnym duchów…/" (Słowacki 1841: 40).

[22] Por.: „O tym właściwie nigdy się nie mówi w takich rozmowach, ale my sobie bardzo wzajemnie pomagamy przez te wszystkie lata, kontaktując się z tymi ludźmi ze wsi, bo oni wymierają. To jest jakieś takie trochę pogotowie ratunkowe – my się czujemy źle tutaj, a oni tam. Jeździmy tam i się pocieszamy nawzajem. A jeszcze mamy jakiś grosz, to się tam struny kupi, a oni nam, wiesz, jakiś słoiczek grzybków z kolei dadzą. A dla nich to ma znaczenie, że oni są wyobcowani strasznie. My tu jeszcze jakoś sobie radzimy w tym świecie, on jest jakoś tam nasz, jesteśmy młodsi też... A oni tego świata kompletnie nie rozumieją, zupełnie nie wiedzą, co to jest. Tak, że oni żyją w takiej izolacji, pod wieloma względami. Bo czasami ich dzieci maja ich w dupie i trzymają ich w jakichś piwnicach, co to suterena z podłogą, w jakimś syfie, niszczą ich instrumenty. No i mają takie mniemanie, że to dziady stare, co to nic sobą nie reprezentują, tylko rzępolą całe życie, i co niczego się nie dorobili. To jest straszne, takie upokarzające. My też jesteśmy trochę w opresji, bo to nie jest muzyka, jak można tego słuchać? Albo co z tego masz?" – rozmowa Olgi Chojak z Remigiuszem Mazurem-Hanajem (Niemkiewicz 2012: 230).

[23] Materiały Niezależnej Telewizji na YouTube: www.youtube.com/watch?v=oELPT_fBzww [dostęp: 1.02.2017].

[24] Zob. sposób pozyskiwania żabiego śluzu: www.youtu.be/4F12DzS-_vU [dostęp: 1.12.2017].

Kontakt z folklorem wymaga aktywnej, etnograficznej podejrzliwości wobec własnych intencji, gdyż czerpanie z niego jako niespożytego i milczącego źródła w swojej arogancji nie różni się od rabunkowego czerpania z natury. Na ukraińskim Polesiu usłyszałam starą magiczną pieśń, przypominającą o tym, że nie każdy urodzaj można wykorzystać: „ Co ta biedna wdowa robi, pole niezaorane a sieje pszenicę? / Zasiała i zaczęła uprawiać, a potem Boga prosić – / Daj Boże, tę pszenicę w polu, na ludzkie gadanie, na wdowią dolę. / Jeszcze wdowa do domu nie doszła, gdy już na polu pszenica wzeszła. / Jeszcze wdowa na ławce nie siadła, a ludzie już mówią, pszenica dojrzała. / Poszła więc wdowa spojrzeć na pszenicę, a tam przepiórka powiła dzieci. / A kto zabierze przepiórczyne dzieci, ten będzie chorował cztery lata//"[25].

Literatura

Aleksiejew, E. (1988). *Folklor w kontekst'e sovremennoj kultury*. Moskwa.

Bieńkowski, A. (2013). Czy to koniec autentyku? Na marginesie folklorów w Kazimierzu. *Pismo Folkowe*. *Gadki z Chatki*, *108*, www.pismofolkowe.pl/artykul/konwencja-unesco-w-praktyce-4352 [dostęp: 1.02.2017].

Bikont, M. (2012). *Dotrzeć do sedna pieśni. Proces przyswajania pieśni wiejskich w środowisku miejskim*, praca magisterska. Warszawa: Instytut Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego.

Burszta, J. (1974). *Kultura ludowa, kultura narodowa*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Butskaya, S. (2016). *Spotkanie i anty-spotkanie z tradycją wiejską – doświadczenie pracy terenowej*. Spotkania w etnografii – debata, www.tradycjemuzyczne.pl/wp-content/uploads/2017/02/Debata-Spotkania-w-tradycji.pdf [dostęp: 1.02.2017].

Dahlig, P. (1987). *Muzyka ludowa we współczesnym społeczeństwie*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

Dahlig, P. (1998). *Tradycje muzyczne a ich przemiany: między kulturą ludową, popularną i elitarną Polski międzywojennej*. Warszawa: IS PAN.

Dorohowa, J., Paszina, O., (red.). (2003). Naucznaja problematika issledowanij E. W. Gippiusa. W: J. Dorohowa, O. Paszina (red.), *Materialy i statji k 100-letiju so dnia rożdenija E. W Gippiusa*. Moskwa.

Geertz, C. (2003). *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*. Przeł. Z. Pucek. Kraków: Universitas.

Godlewski, G. (2016). *Refleksje i komentarze*. Spotkania w etnografii – debata, www.tradycjemuzyczne.pl/wp-content/uploads/2017/02/Debata-Spotkania-w-tradycji.pdf [dostęp: 1.02.2017].

Goszczyński, S. (1958). *Dziennik podróży do Tatrów*. Oprac. S. Sierotwiński. Wrocław–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Hall, P.A. (1997). African-American Music: Dynamics of Appropriation and Innovation. W: B.H Ziff, P.V. Rao (eds.), *Borrowed Power. The Appropriation of Music and Musical Forms*. New Brunswick–New Jersey: Rutgers University Press.

Jacyno, M. (2007). *Kultura indywidualizmu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

[25] Stari Koni, wieś, rejon zariczeński, okręg równeński. *Ой, а що ж тая бідна вдовонька діе*. Pieśń kustowa, wyk. Natalia Chekun (Kovalchuk 2005).

Janion, M. (2000). *Prace wybrane*. T. 1. *Gorączka romantyczna*. Kraków: Universitas.

Kacprzak, I. (2012). Spór o piosenkę, czyli Koko Euro już nie jest spoko. *Rzeczpospolita*, www.rp.pl/artykul/10,883953-Spor-o-piosenke—czyli-Koko-Euro-juz-nie-jest-spoko.html [dostęp: 1.02.2017].

Karpiński, J. (2017). Jan Karpiel-Bułecka o bojkocie prezydenta Dudy i stosunku górali do Kaczyńskiego. *na:Temat*, www.natemat.pl/202267,jan-karpiel-bulecka-opowiada-m-in-o-bojkocie-prezydenta-dudy-i-stosunku-gorali-do-malego-zakompleksionego-czlowieczka [dostęp: 24.02.2017].

Klekot, E. (2014). Samofolkloryzacja: współczesna sztuka ludowa z perspektywy krytyki postkolonialnej. *Kultura Współczesna*, *1*, 86–99.

Kołodziejczyk, M. (2012). Eurozespół Jarzębina. Wysoka Piłka. *Polityka*, www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spoleczenstwo/1526717,1,eurozespol-jarzebina.read [dostęp: 1.02.2017].

Kovalchuk, V. (2005). *Старі Коні, фолкорний гурт*. (CD nagrano 4 listopada). Rivne: Etnokulturnyy Tsentr „Vesnyanka".

Litwinowicz, M. (2016). *Kultura ustna i gdzie się ona podziewa*. (Spotkania w etnografii – debata), www.tradycjemuzyczne.pl/wp-content/uploads/2017/02/Debata-Spotkania-w-tradycji.pdf [dostęp: 1.02.2017].

Lizurej, M. (1998). Folkowy nurt muzyczny jako wyraz poszukiwań tożsamości kulturowej w tradycyjnym folklorze wsi, Silva Rerum – Ekologiczne Miscellanea. *Biblioteka „Zielonych Brygad"*, *27*, www.zb.eco.pl/bzb/27/muzyka.htm [dostęp: 1.02.2017].

Mazur-Hanaj, R. (2012). Co dalej „Jarzębino"?. *Tyndyryndy. Tradycja i awangarda*, www.tyndyryndy.blogspot.com/2012/05/co-dalej-jarzebino.html [dostęp: 1.02.2017].

Morawiecka-Pastuszenko, Z., Pastushenko Y. (2011). Dzieci Lejtnanta Szmidta, czyli skutki dzikiej folkloryzacji. Trzy biedy. *Kulturaludowa.pl. O tradycji we współczesności*, www.kulturaludowa.pl/artykuly/dzieci-lejtnanta-szmidta-czyli-skutki-dzikiej-folkloryzacji-trzy-biedy [dostęp: 1.02.2017].

Niemkiewicz, K. (2014). *Przyswajanie wiejskich tradycji muzycznych. Refleksje krytyczne na temat recepcji muzyki ludowej przez muzykujących folklorystów w Polsce po roku 1980*, praca doktorska. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Instytut Badań Interdyscyplinarnych Wydziału „Artes Liberales".

Olędzki, J. (1991). *Murzynowo*: *znaki istnienia i tożsamości kulturalnej mieszkańców wioski nadwiślańskiej XVIII–XX w.* Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Reszka, P.P., Adamaszek, K. (2012a). Hymn na Euro 2012. Panie z Jarzębiny są zmęczone, *Gazeta Wyborcza*, www.wyborcza.pl/1,76842,11681370,Hymn_na_Euro_2012__Panie_z_Jarzebiny_sa_zmeczone.html?%20as=3 [dostęp: 1.02.2017].

Reszka, P.P., Adamaszek, K. (2012b). „Koko, Euro spoko" nie ma w mediach. Chodzi o obciach, kłótliwość czy po prostu o pieniądze? *Gazeta Wyborcza. Lublin*, www.lublin.gazeta.pl/lublin/1,48724,11935314,_Koko_spoko__nie_ma_w_mediach__Obciach_czy_p ieniadze_.html [dostęp: 1.09.2014] oraz *GazetaPrawna.pl*, www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/artykuly/625210,koko-euro-spoko-nie-ma-w-mediach-chodzi-o-obciach-klotliwosc-czy-po-prostu-o-pieniadze.html [dostęp: 1.02.2017].

Rychły, M. (1992). Bezimienny geniusz ludu umrze dzisiaj o zachodzie. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, *1*(216).

Rychły, M. (1999). Rzecz o samorodności kultury albo twórca ludowy – pewien rodzaj małpy. *Czas Kultury*, *1*, www.jorgi.serpent.pl/czas_kultury_malpa.html [dostęp: 1.02.2017].

Sarzyński, P. (1997). Żegnaj Konopielko. W: S. Zagórski (red.), *Czy zmierzch kultury ludowej?* Łomża: Oficyna Wydawnicza „Stopka".

Sulima, R. (1982). Źródło i pion. Figury myślenia o ludowości. W: R. Sulima, *Literatura a dialog kultur* (s. 75–116). Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
Sulima, R. (1997). Kultura ludowa i polskie kompleksy. W: S. Zagórski (red.), *Czy zmierzch kultury ludowej?* Łomża: Oficyna Wydawnicza „Stopka".
Seeger, A. (1997). Ethnomusicology and Music Law. W: B.H. Ziff, P.V. Rao (eds.), *Borrowed Power. The Appropriation of Music and Musical Forms*. New Brunswick–New Jersey: Rutgers University Press.
Słowacki, J. (1841). *Beniowski. Poema*. Lipsk: U Leopolda Micheinena.
Strug, A. (2013). Wpis z 16 września 2013 r., www.facebook.com/AdamStrug/posts/506799916064325 [dostęp: 1.02.2017].
Tokarska-Bakir, J. (2014). *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*. Wyd. 2 rozszerz. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
Ziff, B.H, Rao, P.V. (eds.). (1997). *Borrowed Power. The Appropriation of Music and Musical Forms*. New Brunswick–New Jersey: Rutgers University Press.

SUMMARY

Beetween appropriation and absorbtion. About taking from the folk traditions in musical folkorism

Forms of thinking about folk culture almost without resistance undergo exploitation by ideologies. Folk culture is a specific form of tradition, in a sense its ideal condition. The sustainable and holistic folk culture becomes a reservoir of traditional values actualized in ritual and customary actions. The appropriation of folk culture by a dominant culture starts on the level of free selection of the motives to take from a particular tradition. The folkorist's autorecommendation as continuators of tradition give them the occasion to use the authority on its forms. The dominant cultures auspice on the folk culture proclaim the firm distinctive postulate to keep the folk tradition for its own well-being in the frames appointed by the expert-folklorist. The reconstructing folklorism and museum folkoristics need the still waypoint and the fluctuation of tradition undercuts their foundations. The preference to lifeless steerable forms of rural culture denudes based on the noble and peasant culture opposition intentions to colonize and ideologically or substantially appropriate the rural cultures goods, because this culture has no ability to talk itself.

Keywords: cultural appropriation, folkorism, folk culture.

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2017, 3: 303–329

Katarzyna Wala
Uniwersytet Wrocławski

Ułożyć świat na nowo. Rekonstrukcja koncepcji Tima Ingolda (cz. II)

Wprowadzenie

Tim Ingold[1] jest w mojej ocenie jednym z najoryginalniejszych współczesnych antropologów wpisujących się w nurt myśli humanistycznej, wyrastający z krytyki kartezjańskiego modelu wiedzy. Jednym z zasadniczych celów tego nurtu jest zniesienie dualizmów charakteryzujących myśl zachodnią. Ingold tworzy spójny, autorski system myślenia, który ma na celu przekroczenie wskazanych ograniczeń filozoficznych i otworzenie antropologii na nowe byty i zjawiska – rzeczy, rośliny, zwierzęta, pogodę, architekturę. Jego teoria nie została jednak wyłożona w jednej publikacji, lecz – w pewnych fragmentach – jest obecna we wszystkich jego pracach. Niniejsza rekonstrukcja jest rezultatem skrupulatnej selekcji i łączenia poszczególnych wątków zawartych w jego licznych monografiach, artykułach, wywiadach i wykładach. W tym sensie jest ona autorską próbą interpretacji i prezentacji koncepcji Ingolda. Nie koncentruję się tutaj na ewolucji badań antropologa, stąd jego pisarstwo może wydać się statyczne, rozwijające się jedynie w zakresie tematyki badań, nie zaś samych koncepcji. Wydaje się, że

[1] Tim Ingold (ur. 1948 r.) jest profesorem antropologii społecznej na University of Aberdeen oraz Royal Society of Edinburgh. Badania prowadził m.in. w Laponii, na Syberii i w północnej Europie. Zajmuje się także badaniami relacji i powiązań pomiędzy antropologią, architekturą, archeologią i sztuką. Jest autorem wielu publikacji, m.in.: *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill* (2000), *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description* (2011), *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture* (2013), *The Life of Lines* (2015).

rozwój poszczególnych koncepcji powinien być przedmiotem osobnego opracowania. Celem niniejszej pracy jest raczej próba spojrzenia na propozycję Ingolda jak na pewną całość. Osią tego przedsięwzięcia jest figura uzmysłowionego organizmu działającego w środowisku. Aby jednak ukazać sens, jaki zostaje jej nadany w pracach Ingolda, należy – zgodnie z jego dialektyczną metodą – zrewidować poglądy innych antropologów na temat środowiska, percepcji, organizmów i rzeczy.

Prezentowany tekst stanowi drugą część tryptyku publikowanego w czasopiśmie *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*. W pierwszym artykule zostały omówione rozważania Ingolda na temat środowiska (dychotomia natura–kultura) oraz elementów, które tworzą jego tkankę, tj. pogody i rzeczy (dychotomia przedmiot–podmiot) (Wala 2016). W drugiej, niniejszej części, zostały opisane dociekania szkockiego antropologa na temat organizmów (dychotomia umysł–ciało) oraz percepcji i ruchu (dychotomia konstruktywizm kulturowy–realizm). Celem tej części jest połączenie wszystkich elementów teorii Ingolda – środowiska, rzeczy, organizmu i percepcji – i przedstawienie ich w świetle czterech zasadniczych tematów podejmowanych przez antropologa: produkcji, historii, zamieszkiwania i linii. W trzeciej części, planowanej na 2018 r., zostanie przedstawiona **krytyczna analiza** propozycji teoretycznej Ingolda, prezentowane założenia zostaną ukazane na tle rozwijanych w ramach współczesnej humanistyki i nauk społecznych płaskich ontologii i epistemologii relacyjnych (Jane Bennett, Rosi Braidotti, Donna Haraway, Bruno Latour itd.). Zostanie także omówiona postawa Ingolda wobec etnografii jako dyscypliny naukowej oraz przedstawiona ocena możliwości wykorzystania jego propozycji w praktyce badań terenowych.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że poszczególne części są opisywane zgodnie ze schematem, który uwidacznia się w wielu pracach Ingolda. Argumentacja w jego tekstach jest bowiem prowadzona według zasad swoistej dialektyki: zazwyczaj antropolog stara się zrekonstruować stanowisko swego oponenta, następnie osadzić je krytycznie w szerszej perspektywie myślenia, by w końcu przedstawić własne sądy i wykazać istotne różnice pomiędzy prezentowanymi koncepcjami. Inspirując się tym sposobem budowania i prezentowania myśli, interpretuję i prezentuję rozważania Ingolda poprzez zderzanie i ścieranie ich z pracami innych antropologów, socjologów i filozofów. W związku z tym konstrukcja niniejszego tekstu opiera się na następującym schemacie: 1) rekonstrukcja poglądów wybranych antropologów na temat cielesności i percepcji; 2) krytyka założeń, które leżą u ich podstaw; 3) prezentacja autorskiego programu Ingolda.

1. Od ucieleśnienia do organizmu

Stanowisko Ingolda na temat dychotomii umysłu i ciała jest formułowane nie tyle w odniesieniu do „bezcielesnej" antropologii konstruktywistycznej, co przede wszystkim wobec nurtu antropologii, który stawia w centrum ideę ucieleśnienia oraz odwołuje się do filozofii fenomenologicznej.

1.1. Ucieleśnienie

W opublikowanym w 1983 r. artykule *Knowledge of the body* Michael Jackson przeciwstawia się dominującym w antropologii teoriom, w których ciało zostaje zredukowane do znaku, a praktyki cielesne są traktowane jedynie jako reprezentacja ukrytych znaczeń i struktur. Jego zdaniem tego rodzaju praktyk nie można zredukować do symboli – „choć są otwarte na interpretację, to same w sobie nie są interpretacją" (Jackson 1983: 339). Antropolog stara się zwrócić uwagę na cielesny i niedyskursywny wymiar uczestnictwa, powołując się przy tym na filozofię Maurice'a Merleau-Ponty'ego (2001: 76), który w *Fenomenologii percepcji* postuluje powrót do rzeczy samych, co oznacza „powrót do świata przeżywanego, mieszczącego się gdzieś poniżej świata obiektywnego, gdyż to w nim właśnie będziemy mogli zrozumieć zarówno prawa, jak i granice świata obiektywnego". Dla Jacksona (1983: 349) ów przedobiektywny sens doświadczenia jest równocześnie przedkulturowy: „Chciałbym podkreślić tu to, co wyrasta z samej ludzkiej egzystencji, zanim zostanie zrozumiane albo rozbudowane w terminach ściśle kulturowych".

W swojej pracy Jackson proponuje radykalny empiryzm, w myśl którego naśladowanie tubylczych czynności (*practical mimesis*) pozwoli antropologom uzyskać wgląd w sferę niewysłowionej, choć przyjętej powszechnie w obrębie danej zbiorowości wiedzy. W jego ocenie, „zamieszkując «ich świat», dostrajając własne ciała do czynności realizowanych przez badanych, nasze uczestnictwo staje się celem samym w sobie" (Jackson 1983: 340), a także metodą poznania antropologicznego, gdyż „rozpoznanie cielesności naszego bycia-w-świecie pozwala odkryć wspólny grunt (*commonground*), gdzie ja (*self*) i inny są jednym" (Jackson 1983: 340). U podstaw tego przekonania leży założenie, że to, co wygląda tak samo z racji posiadania takiej samej fizjologii, będzie znaczyło to samo i będzie tak samo doświadczane, niezależnie od różnic kulturowych i językowych, jakie dzielą uczestników działania. Ostatecznie oznacza to, że na poziomie doświadczenia cielesnego wszyscy ludzie są tacy sami.

Inaczej do tej kwestii podchodzi Thomas Csordas (1990: 5), dla którego „ciało nie jest przedmiotem, który można badać w odniesieniu do kultury, przeciwnie jest podmiotem tej kultury, jej egzystencjalnym gruntem". Żyjące i postrzegające ciało jest dla niego przesiąknięte kulturą i nawet na najbardziej egzystencjalnym i podstawowym poziomie nie można go zredukować do jego fizjologii (Csordas 1993: 136). Aby uniknąć nieporozumień wynikających z pisania o ciele, Csordas posługuje się pojęciem „ucieleśnienia" (*embodiment*), ponieważ odnosi się ono do czegoś więcej niż tylko do materialnego bytu i – jak wskazuje Honorata Jakubowska (2009: 276) – oznacza raczej pewne „pole badawcze zdefiniowane przez percepcyjne doświadczenie i sposób obecności oraz zaangażowania w świecie". Odwołując się do prac Merleau-Ponty'ego oraz Pierre'a Bordieau, Csordas dowodzi, że przedobiektywny poziom doświadczenia nie jest przedkulturowy, lecz „przedabstrakcyjny", „przedrefleksyjny". Stąd antropologia, przyjmując paradygmat ucieleśnienia, powinna stanowić opisową

naukę egzystencjalnego początku, a nie tylko ukonstytuowanych obiektów kulturowych. Jej celem powinno być „uchwycenie tego momentu przekroczenia (*transcendance*), w którym percepcja się zaczyna i – pośród przypadkowości i nieokreśloności – ustanawia i jest ustanawiana przez kulturę" (Csordas 1990: 9). W ten sposób, zdaniem antropologa, paradygmat ucieleśnienia – z pomocą filozofii Merleau-Ponty'ego – pozwoli przełamać dualizm podmiotu i przedmiotu, natomiast dzięki rozważaniom Bourdieu – dualizm ciała i umysłu, znaku i znaczenia (Csordas 1990: 10–11). Kierunek tych rozważań wskazuje wyraźnie, że to, co dla Jacksona jest wyrazem jedności egzystencjalnej, według Csordasa jest raczej następstwem partycypowania we wspólnym habitusie, dzięki któremu ludzie mogą spontanicznie synchronizować swoje działania i współodczuwać stany drugiego.

Okazuje się jednak, że próbując uzupełnić antropologię o czującą i myślącą cielesność, napotykamy pewne ograniczenia. Csordas (1999: 145–146), w odróżnieniu od Jacksona, nie odrzuca tekstualizmu i semiotycznego podejścia do badań nad kulturą. Choć oba kierunki zakładają odmienne metody badań i analizy oraz prowadzą do różnych wniosków, to zdaniem antropologa badania somatyczne i semiotyczne mogą wzajemnie się uzupełniać[2]. Przedmiotem zainteresowań podejścia somatycznego jest szeroki zakres procesów i praktyk cielesnych, które z założenia są przedobiektywne, tzn. oddzielone od umysłu, języka i świadomej myśli, w podejściu semiotycznym badania mają charakter lingwistyczny, zaś ich przedmiotem są obiektywne reprezentacje. Ukazuje to pewien paradoks tego sposobu myślenia o cielesności – choć zarówno Csordas, jak i Jackson starają się tego uniknąć, ich propozycje są zakorzenione w tradycji kartezjańskiej (Farnell, Varela 2008: 224–225).

[2] Pewne rozwiązanie tego problemu zostało zaproponowane przez Brendę Farnell i Charlesa Varela. W 2008 r. autorzy opublikowali artykuł *The Second SomaticRevolution*. Zaproponowana w nim perspektywa „dynamicznego ucieleśnienia" (*dynamicembodiment*) wyrasta z krytyki statycznego ciała (cielesności), doświadczenia oraz wąskiego pojmowania semiozy. W swoich pracach sugerują oni połączenie trzech perspektyw: mówienia o ciele, z ciała, ciałem (*with the body, of the body, from the body*). Podejście badawcze, które rozpatruje ciało jednocześnie z trzech różnych perspektyw, wymaga – zdaniem autorów – nowego spojrzenia na problem związków zachodzących pomiędzy analizą somatyczną i semiotyczną w badaniach społecznych. Propozycja Farnell i Vareli jest próbą połączenia tych podejść; warunkiem jej realizacji jest szerokie podejście do semiozy, której nie należy ograniczać jedynie do wytwarzania i przekazywania symboli i znaków. Badacze proponują podjęcie rozważań nad wielozmysłową semiozą, którą można określić jako proces sprawczego i cielesnego nadawania znaczeń za pośrednictwem (*affordable*) zmysłów smaku, słuchu, dotyku, bólu, zapachu, wzroku i kinestezji w różnorodnych związkach z mową i działaniami cielesnym. Innymi słowy, przyjmują oni, eż akt zmysłowy jest znaczący nie dlatego, że odnosi nas do czegoś, co znajduje się poza nim samym. Według autorów ma on znaczenie, ponieważ na jakimś poziomie jest rozumiany i zrozumiały, a to oznacza, że semioza – proces wytwarzania znaczenia – działa (Farnell, Varela 2008: 25; Farnell 1994, 1999).

1.2. Krytyka koncepcji ucieleśnienia

Podobnie jak Jackson i Csordas, Ingold (2000: 170–171) podejmuje próbę włączenia do teorii antropologicznej rozważań Merleu-Ponty'ego i teorii praktyki Bourdieu, dostrzega jednak trzy zasadnicze przeszkody w rozwoju antropologii fenomenologicznej w kształcie zaproponowanym przez wspomnianych badaczy. Dwie z nich są zawarte w pracach podejmujących temat ucieleśnienia, trzecia zaś tkwi w założeniach przyjętych przez przedstawicieli nauk przyrodniczych. Wszystkie, zdaniem Ingolda, uniemożliwiają przekroczenie wskazanych wcześniej dychotomii umysłu i ciała.

Pierwszy problem, na który zwraca uwagę Ingold, wyrasta z niejasnego statusu nauk biologicznych w pracach Jacksona, Csordasa i wielu innych antropologów podejmujących temat cielesności i ucieleśnienia. Choć opowiadają się oni za przełamaniem dychotomii umysł–ciało, natura–kultura, to jednak rzadko podejmują kroki w kierunku złagodzenia podziału na naukę o życiu jako kategorii biologicznej i naukę o kulturze: „Integralność antropologii społecznej i kulturowej opierała się na przekonaniu o niezależności czy też autonomii kultury i biologii. Nawet teraz, gdy modne stało się mówienie o antropologii ciała – o ucieleśnieniu – antropolodzy bardzo niechętnie przyznają, że kulturowe procesy, które są ucieleśnione, są *ipso facto* biologiczne. Pragną pozostawać w pewnym oddzieleniu od biologii i mówić o ucieleśnionym «ja» (*self*), ucieleśnionej osobie, jako o istocie nie w pełni biologicznej. To właśnie ten podział kwestionuję" (Ingold 2000: 171).

W konsekwencji, stare podziały zostają utrzymane, a jedyne, co ulega zmianie, to pozycja ciała, które wcześniej było plasowane po stronie przyrodoznawstwa, obecnie zaś jest traktowane jako podmiot kultury (Ingold 2000: 170). Prowadzi to do drugiego problemu, który wynika z asymetrii, jaka zaistniała wraz z pojawieniem się nowego pojęcia – ucieleśnienia (*embodiment*). Wprowadzenie ciała do badań nad kulturą przyczyniło się do ekspozycji jednego elementu kosztem innych. Dobrym tego przykładem jest wezwanie Jakubowskiej (2012: 15) do rozwoju socjologii ciała, która uczyni samą cielesność swym zasadniczym przedmiotem: „Istnieje zatem potrzeba większej liczby badań, w których ciało/ucieleśnienie interesowałoby nas jako przedmiot badań sam w sobie, a nie jako wskaźnik odnoszący do innych wymiarów życia społecznego".

Zdaniem Ingolda podobne postulaty dowodzą, że badacze ucieleśnienia nie zdołali przekroczyć kartezjańskich podziałów i kategoryzacji, a jedynie doprowadzili do ich wyrafinowanej reprodukcji.

Opisanych problemów nie można rozwiązać bez uprzedniego uporania się z trzecią i – jak twierdzi Ingold – najważniejszą przeszkodą, wytworzoną przez dominujące nurty nauk biologicznych, kognitywnych i psychologicznych. Chodzi mianowicie o pewną wizję organizmów, którą antropolog nazywa „ortodoksją bio-psycho-kulturową" (Ingold 2009: 113). Według niego wśród przedstawicieli biologii neodarwinowskiej, psychologii ewolucyjnej oraz klasycznej kognitywistyki istnieje zgoda co do pewnej zasady, według której „formy cielesne, zdolności intelektualne i dyspozycje behawioralne ludzi są określone niezależnie

i z wyprzedzeniem wobec ich zaangażowania w konteksty praktycznej aktywności środowiskowej" (Ingold 2009: 117). Wszystkie są zapisane w genotypie i kulturze.

Ingold (2009: 117) rekonstruuje krytykowane przez siebie stanowisko, zgodnie z którym istoty ludzkie, podobnie jak istoty wszelkich innych gatunków, wykształciły się w procesie różnicowania poprzez dobór naturalny. Tym, co ewoluuje, nie jest jednak żywy organizm, lecz „formalna specyfikacja dotycząca organizmu, jego genotyp". Ewolucja genotypu odbywa się na przestrzeni wielu pokoleń, poprzez „stopniowe zmiany spowodowane naturalną selekcją w częstotliwości jego elementów będących nośnikami informacji, czyli genów". Dlatego proces ontogenezy, a zatem wzrost i rozwój konkretnego organizmu, jest czymś osobnym wobec ewolucji gatunku: „jego historia nie jest częścią tej ewolucji". Tyczy się to także architektury umysłu. Przedstawiciele nauk kognitywnych przyjmują, że powstanie wewnętrznych struktur psychicznych, które umożliwiają poznanie, jest pochodną doboru naturalnego i genetyki.

W przypadku człowieka mamy jednak do czynienia z jeszcze jednym elementem wpływającym na jego rozwój. Zgodnie z popularnym poglądem przyjmuje się, że pod względem genotypu przedstawiciel późnego paleolitu niczym nie różni się od człowieka współczesnego. To, co ich różni, to proces historii, równoległy wobec ewolucji biologicznej rozwój kulturowy (Ingold 2004: 213). Oznacza to, że gatunek *Homo sapiens* „wyewoluował, podobnie jak inne gatunki, w procesie naturalnej selekcji, dzięki której wyłoniły się pewne dyspozycje i zdolności, uniwersalne dla każdego przedstawiciela gatunku, niezależnie od kontekstu, w którym są one realizowane" (Ingold 2002: 7). Każdy z nas ma więc wrodzone, genetyczne wyposażenie, które odziedziczyliśmy po przodkach. Jednocześnie, w bezprecedensowym momencie historii naszej planety, ludzkość przełamała bariery natury, dzięki czemu rozpoczęła się historia człowieka wraz z jego zdolnością do tworzenia kultury – języka, symboli, sztuki, architektury, technologii (Ingold 2002: 7). Pod względem genetycznym ludzie różnią się od człowiekowatych i małp człekokształtnych raczej stopniem złożoności niż rodzajem. Pod względem zdolności do tworzenia kultury natomiast jest to już różnica nie stopnia rozwoju, lecz właśnie rodzaju (Ingold 2004: 213).

Stąd też, zdaniem antropologa, bierze się istota zachodniej myśli i nauki: rozwój ludzkości został wyjęty spod wpływu ewolucji natury, w której w dalszym ciągu uczestniczą pozostałe istoty żywe – zwierzęta, rośliny, bakterie, grzyby itd. O ile życie istot żywych jest zdeterminowane przez czynniki biologiczne, o tyle ludzie znaleźli sposób, aby od tej zależności się uwolnić. Nasza świadomość jest kształtowana w wyniku funkcjonowania istot ludzkich w intersubiektywnej domenie kultury i społeczeństwa, i jako taka pozwala nam kształtować i przekształcać naturę (Ingold 2002: 8). Ewolucja biologiczna jest procesem transformacji informacji genetycznej zakodowanej w DNA. Rozwój kulturowy jest natomiast mniej lub bardziej niezależny od transformacji genetycznej i odbywa się poprzez proces uczenia (Ingold 2004: 215). Kultura w tym ujęciu jest rozumiana jako

„korpus wiedzy i informacji, wedle którego może ona być transmitowana między generacjami niezależnie od ich praktycznego zastosowania" (Ingold 2009: 116).

Biologia ewolucyjna, psychologia kognitywna i teoria kultury (pojmowane według Ingolda), widziane wspólnie, umożliwiają stworzenie syntezy istoty ludzkiej jako sumy trzech wzajemnie uzupełniających się elementów – ciała, umysłu i kultury. Działanie tego sposobu myślenia Ingold (2009: 112–113) wyjaśnia na przykładzie chodzenia i mówienia: „Aby dopełnić nasz obraz chodzącej, mówiącej istoty ludzkiej, musimy zatem połączyć trzy rzeczy: (a) ciało ludzkie z jego wbudowanymi strukturami anatomicznymi i zdolnościami poruszania się (kończyny do chodzenia, aparat głosowy do mówienia); (b) ludzki umysł z jego wpisaną na stałe (*hardwired*) architekturą obliczeniową mechanizmów przedstawiania; oraz (c) zespół specyficznie kulturowych reprezentacji lub programów, transmisję których między generacjami mechanizmy te umożliwiają".

Ingold twierdzi, że przedstawiony tu model jest błędny, ale nie ze względu na zawarty w nim, nieprzystający do prac współczesnych antropologów pogląd na kulturę, lecz z uwagi na umniejszenie w nim znaczenia ontogenezy. Przekroczenie ograniczeń dotychczasowej debaty na temat ucieleśnienia wymaga, zdaniem antropologa, nowego fundamentu w postaci komplementarnych twierdzeń z zakresu nauk biologicznych, psychologicznych i nauk o kulturze.

1.3. Organizm-działający-w-środowisku

Wskazując na ograniczenia prezentowanych koncepcji, antropolog decyduje się rozwijać własną perspektywę badawczą, opierając się na pracach przedstawicieli biologii rozwoju i psychologii ekologicznej oraz fenomenologii i teorii praktyki. Pomimo tego, że wskazane dziedziny wiedzy rozwijały się względnie niezależnie, zdaniem Ingolda, podzielają one pewne wspólne przekonania. Po pierwsze, sprzeciwiają się zakorzenionej w myśli zachodniej tendencji do przedkładania formy nad procesem, wskazując, że „życie nie jest odsłanianiem istniejącej już formy, lecz stanowi proces, w ramach którego jest ona generowana" (Ingold 2000: 173). Po drugie, tematem swoich badań i rozważań czynią one „organizm-w-jego-środowisku" (*agent-in-its-environment*) oraz fenomenologiczne „bycie w świecie", nie zaś „samoistny intelekt konfrontujący się z niezależnym od niego światem" (Ingold 2000: 173).

Innowacyjność propozycji Ingolda (2009: 120) w stosunku do opisanego wcześniej podejścia antropologów fenomenologicznych polega na zwróceniu uwagi na znaczenie ontogenezy (wzrost i rozwój konkretnego organizmu), ujawniającej się w tym, że „niemal każda zmiana rozwojowa organizmu ludzkiego jest natychmiast testowana w czasie i miejscu swego występowania". Jak pisze Krzysztof Łastowski (2009: 11–12), komentując propozycję Ingolda: „W wyjaśnianiu prawidłowości nabywania przez organizm ludzki mentalnej i percepcyjnej sprawności poznawczej nie wystarczy odwołanie się do czynników dziedzicznych z jednej strony i środowiskowych (społecznych i kulturowych) z drugiej. Niezbędne tu jest

jeszcze wskazanie na specyficzne prawidłowości wynikające z «epigenetycznego nadzoru» nad normalnym przebiegiem rozwoju w ontogenezie".

Epigenetyka to termin zaproponowany przez Conrada H. Waddingtona dla wyjaśnienia mechanizmów dziedziczenia pozagenowego (Dmitrzak-Węglarz, Hause 2009: 51). Jak wskazuje Łastowski (2009: 15–16), referując koncepcje Ingolda, „historia wydarzeń epigenetycznych, konkretny proces rozwoju osobnika ludzkiego, przebiegający w danym miejscu i czasie, ma znacznie większy wpływ na kształtowanie się umiejętności oraz kompetencji poznawczych człowieka niż inne czynniki, także je kształtujące. Zatem, obok wspólnych umiejętności typowych dla całego rodzaju ludzkiego w epigenezie pojmowanej procesualnie wykształcają się różnice przystosowawcze, jakie zawdzięczamy indywidualnym historiom życiowym".

Wynika z tego, że „formy i zdolności organizmu ludzkiego i innych można przypisać, w końcowym rozrachunku, nie tyle dziedziczności genetycznej, lecz generatywnym potencjałom systemu rozwojowego, a mianowicie całemu systemowi relacji tworzonych przez obecność organizmu, włącznie z jego genami, w określonym środowisku" (Ingold 2009: 120). Jak w innym miejscu pisze szkocki antropolog, „jeśli geny wchodzą z czymś w interakcje, to są to inne elementy znajdujące się w komórce, które wchodzą w interakcje z innymi komórkami organizmu, które wchodzą w interakcje z innymi organizmami w świecie. To z tego wielopoziomowego procesu wyrastają (*emerge*) możliwości istot żywych. Innymi słowy, zdolności te są rezultatem działania całego systemu rozwojowego składającego się z organizmu, z jego szczególną genetyczną i komórkową budową, w środowisku. Stąd forma, jak i możliwości całego organizmu, włączając w to również istoty ludzkie, nie są w żaden sposób presprecyzowane, czy to kulturowo, czy też genetycznie, ale są własnościami systemu rozwojowego, które nieustannie wyłaniają się" (Ingold 2004: 217).

Ujmując rzecz prościej, Ingold odrzuca determinantę genetyczną i kulturową. Dowodzi, że człowiek, podobnie jak inne istoty żywe, może rozwijać się w trakcie swojego życia, podejmując różnego typu działania w swoim otoczeniu: „Życie organiczne, jak zakładam, jest aktywne raczej niż reaktywne, twórczo rozwija się w całym polu relacji, w ramach którego organizm wyrasta, przyjmując szczególną formę, zawsze jednak w relacji do innych. Z tego punktu widzenia życie nie jest realizacją wcześniej ustanowionej formy, lecz jest samym procesem, w ramach którego forma jest generowana i realizowana" (Ingold 2000: 19).

Konsekwencją tego stwierdzenia jest konstatacja, zgodnie z którą „nie istnieje esencjonalna forma człowieczeństwa, nie ma sposobu, aby mówić, czym istota ludzka **jest**, poza różnorodnymi sposobami, dzięki którym ona **powstaje** (Ingold 1991: 359). Nie oznacza to jednak, że człowiek może być tym, kimkolwiek i czymkolwiek zechce zostać[3]. Mowa tu raczej o tym, że nie ma sposobu opisania tego,

[3] Jak w innym miejscu pisze Ingold (2009: 119–120): „Bez względu na warunki środowiskowe istnieją pewne rzeczy, które ludzie mogą potencjalnie zrobić, oraz takie, których zdecydowanie nie mogą. Niewątpliwie przekształcenie się człowieka w coś w rodzaju nietoperza wymagać

czym jest istota ludzka, bez uwzględniania różnorodnych historycznych i środowiskowych okoliczności, w których kształtują się – wzrastają i prowadzą swoje życie – konkretni ludzie (Ingold 2004: 215). W tym sensie, jak pisze Łastowski, „Ingold stara się pokazać, że na rozwój ewolucyjny *Homo sapiens* należy obecnie spojrzeć poprzez przypisanie znacznie większej istotności czynnikom historycznym towarzyszącym rozwojowi epigenetycznemu człowieka" (2009: 15).

Ingold (2009: 131) nazywa swoje podejście „myśleniem relacyjnym", zaś Łastowski (2009: 15) przyporządkowuje tę propozycję do perspektywy poznawczej, która, jego zdaniem, coraz wyraźniej wyznacza nowy procesualny paradygmat w badaniach nad ewolucyjnym rozwojem ludzkich dyspozycji przystosowawczych. W jego ramach organizmy są traktowane nie jako odrębne, sprecyzowane jednostki, lecz jako „*loci* wzrastania i rozwoju w ramach nieprzerwanego pola relacji. Jest to pole, które urzeczywistnia się w aktywnościach życiowych organizmu i które jest urzeczywistniane (za sprawą procesów ucieleśnienia i umysłowienia) w swych specyficznych morfologiach, mocy ruchu oraz możliwościach świadomości i reakcji" (Ingold 2009: 131).

Mimo że badania nad związkami jednostki z jej otoczeniem były wielokrotnie podejmowane przez antropologów, to jednak Ingold (2000: 168) analizuje je nie tylko z perspektywy humanistycznej, lecz także w szerszym kontekście relacyjnym, w którym „stawanie się osoby (*the comingintobeing of the person*) jest częścią procesu stawiania się świata (*process of coming-into-being of the world*)". Dlatego też jego zdaniem takie procesy, jak myślenie, postrzeganie, zapamiętywanie i uczenie się muszą być osadzone w kontekście historii wzajemnych powiązań ludzi i ich środowiska: „Musimy przyznać, że umysł i jego własności nie są nam z góry dane wraz z wejściem jednostki do świata społecznego, są one raczej kształtowane w ramach życiowej historii zaangażowania w relacje z innymi. Wiemy, że dzieje się tak dzięki aktywności ucieleśnionego umysłu (lub umysłowionego ciała), poprzez który związki społeczne są formowane i przekształcane. (…) Badania nad tymi procesami, niezależnie od dyscypliny, w ramach której będą podejmowane, dotyczyć będą tego, jak organizmy postrzegają, działają, myślą, zdobywają wiedzę, uczą się i pamiętają w ramach wielostronnego, praktycznego zaangażowania w żywy świat" (Ingold 2000: 171).

---

będzie ogromnej zmiany genetycznej – wystarczająco ogromnej, by wykluczyć taką możliwość w odniesieniu do naszych potomków! Lecz choć różnica genetyczna może dostarczać pewnych wyjaśnień na temat tego, dlaczego ludzie nie umieją latać, a nietoperze nie potrafią chodzić, byłoby poważnym błędem wyciąganie stąd wniosku, że konkretna konstrukcja genetyczna nietoperza zawiera w sobie kod projektu skonstruowania mechanizmu lotu lub przeciwnie, że geny ludzkie kodują projekt zbudowania aparatu dwunożności. Źródło błędu tkwi w utożsamianiu różnic genetycznych z cechami formalnymi, triku, który, jak zauważył Paul Weiss, automatycznie przypisuje genom wyjątkową odpowiedzialność za organizację i porządek. Jedną rzeczą jest utrzymywać, że bez określonych modyfikacji genetycznych mających miejsce w genealogicznych liniach zstępujących prowadzących kolejno do nietoperzy i ludzi, nietoperze nie mogły latać, a ludzie nie mogli chodzić, lecz czymś zupełnie innym jest mówić o wskazaniu, w owych liniach zstępujących, «genów odpowiadających za latanie» czy «genów odpowiadających za chodzenie»".

W konsekwencji Ingold (2009: 127) kładzie nacisk na historię rozwoju „całego organizmu-osoby, nierozdzielonego ciała i umysłu, aktywnie zaangażowanego w istotne komponenty środowiska". Dlatego też twierdzi, że błędem przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych jest pisanie zarówno o samym, wyodrębnionym umyśle, jak i o samym, niezależnym ciele (ucieleśnieniu), ponieważ „w istocie rzeczy o «umysłowieniu» (*enmindment*) można by mówić podobnie jak o ucieleśnieniu (*embodiment*), gdyż rozwijanie pewnych wzorów ruchowych w świecie oznacza jednocześnie rozwijanie określonych modalności służących zajmowaniu się nim" (Ingold 2009: 127).

Warto zauważyć, że antropolog nie czyni wyraźnego rozróżnienia pomiędzy ludźmi i innymi żywymi organizmami. Według Ingolda (2002: 17) opis człowieka w kategoriach organizmu, jeśli przyjmiemy wskazane wcześniej założenia, nie jest redukcją, umysł jest raczej najbardziej zaawansowanym elementem procesu życia organizmu: „nie można odróżnić procesu, w którym istota ludzka zdobywa atrybuty osobowościowe w ciągu życia społecznego, od procesu ontogenetycznego rozwoju ludzkiego ciała w środowisku (…). Istota ludzka nie jest dwoma rzeczami: osobnikiem i osobą, ale po prostu organizmem". Dostrzegając jednak różnice, jakie zachodzą pomiędzy ludźmi i innymi istotami żywymi, antropolog w wielu miejscach pisze o „organizmach-osobach"[4].

Nawiązując do wcześniejszych fragmentów tego artykułu, należy wskazać, że Ingold nie zgadza się z poglądem Jacksona, według którego z samego tylko faktu posiadania ciał wszyscy doświadczamy w ten sam sposób. Odrzuca on także podejście Csordasa, według którego każde doświadczenie cielesne jest już w samej swej istocie kulturowe. Zdaniem Ingolda stanowiska te są błędne, ponieważ nie jest tak, że ludzie rodzą się biologicznie czy psychologicznie identyczni, potem zaś zostają zróżnicowani przez kulturę. Nie są oni także istotami kulturowymi z samego faktu urodzenia się w danym społeczeństwie. Jak stwierdza antropolog, „wszystkie te specyficzne zdolności, które klasycznie przypisywano kulturze, w rzeczywistości zostają inkorporowane w przebiegu procesu rozwoju jako właściwości ludzkich organizmów. W tym sensie są one w pełni biologiczne. Kultura zatem nie jest ani nadorganiczna, ani też nadbiologiczna. Nie jest ona niczym dodanym do organizmów, lecz miarą różnic między nimi" (Ingold 2009: 130).

Antropolog wprowadza zatem zupełnie nowy i nieintuicyjny sposób myślenia o kulturze, pojmowanej jako miara różnic rozwojowych między organizmami. Pojęcie kultury nie ogranicza się zatem tylko do istot ludzkich, ale może obejmować także inne organizmy i komponenty środowiska.

[4] Antropolog przyznaje, że choć wszystkie organizmy żywe mają możliwość postrzegania, to tylko ludzie potrafią korzystać z wyobraźni: „zdolność ludzi do konstruowania wyobrażeniowych światów nie jest spotykana u innych gatunków, i to właśnie z tej zdolności wynika nasz język i kultura" (Ingold 2005: 85). Równocześnie jednak jest on konsekwentny w swym przekonaniu, że nadmierne podkreślanie znaczenia kultury(wąsko pojmowanej) i języka przysłania istotne podobieństwa pomiędzy wszystkimi organizmami żywymi, odnoszące się przede wszystkim do charakteru ich uczestnictwa w tworzeniu środowiska.

Warto jeszcze raz podkreślić, że dotychczasowe rozważania odnoszą się do organizmów zanurzonych w środowisku, zaangażowanych w otaczający je świat. Owe zanurzenie i zaangażowanie wiążą się z pewnymi umiejętnościami, atencją, nastrojeniem percepcji i uwagi, sprzężeniem myślenia, postrzegania i działania. Zagadnienie organizmu działającego w środowisku narzuca zatem konieczność dalszego wyjaśnienia stosowanych przez antropologa kategorii.

2. Zmysły i namysł. Edukacja uwagi

W tej części artykułu zostaną omówione współczesne rozważania na temat percepcji, prowadzone w obrębie psychologii poznania, kognitywistyki, a szczególnie antropologii zmysłów, to bowiem wobec nich – a często w opozycji do niech – Ingold (2000: 243–287; 2011b; 2011c) buduje własną teorię, którą wyłożył przede wszystkim w książce *The Perception of the Environment. Esseys of livelihood, dwelling and skills*, szczególnie w rozdziale zatytułowanym *Stop, Look and Listen!*, a także w ramach debaty, która odbyła się na łamach czasopisma *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*.

2.1. Kanadyjska antropologia zmysłów

Jeszcze do niedawna zmysły były traktowane jako temat nieistotny dla badań społecznych. Pomimo pewnych starań podjętych m.in. przez George Simmela (2006: 184–203), który na początku XX w. zainicjował powstanie socjologii zmysłów, musiało upłynąć jeszcze prawie pół wieku, zanim zmysły zostały dostrzeżone przez innych humanistów. Wprowadzenie zmysłów do antropologii odbyło się w dużej mierze za sprawą kanadyjskich badaczy pod wodzą Davida Howesa z Concordia University w Montrealu, którzy uznali, że percepcja ma podstawy w kulturze, a zatem, według Constance Classen (1997: 401), „jest nie tylko aktem fizycznym, lecz również kulturowym. Wzrok, słuch, dotyk, smak i węch nie są wyłącznie środkiem ujmowania zjawisk fizycznych, lecz również kanałem transmisji wartości kulturowych". Kanadyjscy badacze zakwestionowali dominujące w myśli zachodniej przekonanie o transparentności zmysłów, wykazując równocześnie, że zakorzeniony w niej arystotelesowski porządek zmysłów, w którym uprzywilejowaną rolę odgrywa wzrok, jest w gruncie rzeczy konstrukcją kulturową. Ważnym wnioskiem z tych rozważań było stwierdzenie, że k a ż d a k u l t u r a m o ż e u j a w n i a ć i n n y w z ó r l u d z k i e g o s e n s o r i u m , a t a k ż e o d m i e n n e h i e r a r c h i e z m y s ł ó w. Poza tym, jak piszą Howes i Classen (1991: 259), jest również możliwe istnienie „różnorodnych porządków sensorycznych właściwych różnym grupom funkcjonującym wewnątrz społeczeństwa, np. kobietom i mężczyznom, dzieciom i dorosłym, przywódcom i robotnikom, przedstawicielom różnych profesji" (por. Howes 2005: 5). Co istotne, idiosynkratyczne aspekty doświadczenia nie stanowiły przedmiotu badań dla kanadyjskich

antropologów. Uznawali oni bowiem, że kształt doświadczenia percepcyjnego jest zgodny ze wzorem dominującym w danym społeczeństwie i wyraża równowagę pomiędzy idiosynkratyczną specyfiką jednostki a narzucanymi społecznie normami (Howes 2003: 55). Michael Herzfeld (2004: 337) wyjaśnia to następująco: „dwie należące do tej samej kultury osoby mogą nie gustować w tych samych zapachach, jednak każda z nich będzie swe preferencje wyrażać w odniesieniu do zbioru z góry przyjętych kategorii". W dotarciu do kulturowych schematów sensorycznych miała pomóc analiza języka, kultury materialnej, mitologii, rytuałów i kosmologii (Howes, Classen 1999: 261). W tekstach kultury, praktykach i artefaktach bowiem są zawarte sensoryczne znaczenia i symbole. Jak pisze Howes (2003: 95), „smaki, dźwięki i dotyk są nasycone znaczeniami, starannie porządkowane i regulowane – wyrażają a jednocześnie ustanawiają porządek społeczny i kosmiczny".

Realizacja tych postulatów zaowocowała wieloma pracami poświęconymi m.in. poszczególnym modalnościom zmysłowym, historii kształtowania się zachodniego *sensorium*, zmysłowym porządkom wybranych kultur czy mediom. Wraz z rozwojem działalności kanadyjskich antropologów stopniowo wzrasta ich zainteresowanie praktykami społeczeństw nowoczesnych, pozawerbalną sferą doświadczenia, a także związkami, jakie zachodzą pomiędzy zmysłami (doświadczenie wielozmysłowe, synestezja), choć nie prowadzi to do całkowitego zerwania z badaniami nad wybranymi modalnościami zmysłowymi (Classen 2012). Nawet najważniejsi badacze z Concordia Sensoria Research Team w najnowszych pracach konsekwentnie odżegnują się od fenomenologii, która, ich zdaniem, prowadzi do uniwersalizacji doświadczeń sensualnych (Howes, Classen 2014: 9), niezmiennie też pozostają wierni założeniom umiarkowanego relatywizmu kulturowego. Jak zauważa Dorota Angutek (2010: 232–233), wyrażają oni tezę o niewspółmierności doświadczenia zmysłowego przedstawicieli rozmaitych kultur, a jednocześnie odcinają się od skrajnego relatywizmu epistemologicznego, który wyklucza możliwość poznania kulturowych światów Innego. Znamienne jednak dla tego podejścia pozostaje założenie, że ludzie wywodzący się z różnych kultur żyją w odmiennych światach zmysłowych. Właśnie m.in. to przekonanie kwestionuje Ingold.

2.2. Krytyka antropologii zmysłów

Zarzuty Ingolda wobec kanadyjskiej antropologii zmysłów odnoszą się do samych podstaw subdyscypliny, a dokładnie – do postulatu otwartości wobec tubylczych teorii percepcji oraz równoczesnego, arbitralnego stwierdzenia, że są one produktem kulturowym. Sytuując w centrum zainteresowań antropologii zmysłów bezcielesne „idee" i „wierzenia", a także uznając doświadczenia sensoryczne za medium pozwalające wyrażać pozazmysłowe wartości (Ingold 2000: 156), kanadyjscy antropolodzy wpisują się w omówione już w pierwszej

części artykułu (Wala 2016) podejście w antropologii, według którego jedyne, do czego mamy dostęp, to „reprezentacje natury, mniej lub bardziej zaburzone i uformowane przez ludzkie założenia kulturowe" (Ingold 2003: 84). Jak zauważa Ingold (2003: 84), „perspektywa ta zamyka ludzkość w jej własnym świecie – albo raczej w wielu światach odpowiadających poszczególnym kulturom, każdemu systemowi podzielanych i trwałych wyobrażeń symbolicznych. Poza nimi znajduje się zewnętrzna rzeczywistość, zwana zamiennie «naturą» lub «światem fizycznym». Rzeczywistość ta jest źródłem surowych danych istotnościowych, które same w sobie nie są uporządkowane ani nie mają znaczenia".

Choć celem Howesa i jego współpracowników miało być przełamanie zachodniej epistemologii, to jednak także oni wpadli w jej pułapkę, przyjmując założenia konstruktywizmu kulturowego. Trudno zatem, zdaniem Ingolda (2003: 84), wyobrazić sobie paradygmat bardziej kulturowy i w większym stopniu historyczny niż ten, który zakłada, że paradygmaty Innych (niezależnie od tego, czy tubylcze, czy naukowe) są w gruncie rzeczy wytworem kultury.

Na tym jednak nie kończą się wskazane przez Ingolda paradoksy kanadyjskiego projektu antropologii zmysłów. Jego zdaniem, założeniom Howesa towarzyszą niewyartykułowane przekonania na temat natury percepcji, zbieżne z założeniami kognitywizmu (komputacjonizm, koneksjonizm), który przez długi czas stanowił dominujący paradygmat w naukach o poznaniu (Ingold 2011b: 314). Jego podstawę stanowi przyjęcie prymatu wrażeń nad spostrzeżeniami. Oznacza to, że „nie mamy bezpośredniego dostępu do świata fizycznego, nasz mózg musi wnioskować na jego temat na podstawie topornych wrażeń, jakie otrzymuje od oczu, uszu i pozostałych narządów zmysłów" (Firth 2011: 71). Tym, co powstaje w naszym umyśle, jest reprezentacja rzeczywistości, i to właśnie z nią – i tylko z nią – mamy bezpośredni kontakt. Zgodnie z tą teorią do świadomości nie docierają bezpośrednio cechy przedmiotów zewnętrznych, obserwuje ona jedynie pewien stan powstały wewnątrz narządów zmysłowych, tzw. wrażenia zmysłowe, nie zaś sam przedmiot, np. dom czy drzewo.

Zestawienie poglądów kanadyjskich antropologów, zajmujących się tematyką zmysłów, z rozważaniami psychologów oraz przedstawicieli nauk kognitywnych pozwala zwrócić uwagę na pewne podobieństwa czy – jak pisze Ingold – swoistą komplementarność tych stanowisk, wynikającą z założeń *a priori* przyjętych przez badaczy. W opisanych przypadkach przyjmuje się bowiem, że świat „sam w sobie nie istnieje" (idealizm), a nawet jeśli istnieje, to jest on niedostępny ludzkiemu poznaniu, oraz że jedyne, do czego mamy dostęp, to reprezentacje tego świata (reprezentacjonizm), w pierwszym wypadku uformowane przez kulturę (konstruktywizm kulturowy), w drugim przez mózg (kognitywizm: komputacjonizm, koneksjonizm). Podsumowując, Ingold (2011c: 326) zarzuca kanadyjskim antropologom, że pomimo wielu deklaracji nie zrywają oni z zachodnią teorią poznania, zgodnie z którą „ludzie nadają sens rzeczom i światu poprzez nakładanie gotowych znaczeń na powierzchnię żywego doświadczenia, aby przy użyciu symboli ukształtować chaotyczny materiał surowych wrażeń". Dlatego też sugeruje on gruntowne przeformułowanie subdyscypliny: „jeśli chcemy

zrozumieć, jak powstają znaczenia, musimy zacząć od życia społecznego, nie zaś od kulturowych modeli danej kultury" (Ingold 2011c: 326). Według Ingolda podejście to pozwoli nam wyjaśnić różnice w sposobach postrzegania, które są właściwe dla przedstawicieli różnych społeczeństw. Warunkiem tego jest jednak przemyślenie na nowo samego zagadnienia percepcji.

2.3. Edukacja uwagi

Podchodząc do zagadnienia percepcji, Ingold szuka pomocy u badaczy zainspirowanych psychologią postaci i fenomenologią: Maurice'a Merleau-Ponty'ego, Jakoba von Uexkülla, a przede wszystkim Jamesa Gibsona. Szczególnie ważne są dla niego rozważania ostatniego badacza, dlatego, rekonstruując podejście Ingolda, będę odnosić się głównie do założeń autora *The Ecological Approach to Visual Perception*.

Gibson nie zgadza się z dominującym w psychologii poglądem, według którego organizm nie widzi przedmiotów i zjawisk w otaczającej go rzeczywistości, ale tworzy reprezentację zewnętrznego świata na podstawie odkodowanych impulsów elektrochemicznych, powstających w układzie nerwowym. Gibson (1979: 147) opowiada się za antyreprezentacjonizmem (prymat spostrzeżeń nad wrażeniami) i teorią bezpośredniego postrzegania: „Kiedy twierdzę, że percepcja środowiska jest bezpośrednia, to rozumiem przez to, że nie jest mediowana przez obrazy na siatkówce, obrazy neuronowe czy obrazy psychiczne. Percepcja bezpośrednia jest aktywnością brania informacji z otaczającego ułożenia światła (*ambientopticarray*)".

Tak rozumiana percepcja opiera się na funkcjonowaniu całego systemu, składającego się zarówno z organów, receptorów, jak i mózgu, razem z ich neuronowymi i mięśniowymi odgałęzieniami w środowisku, nie zaś na aktywności samego organu zmysłowego i mózgu. Jak pisze Gibson (1966: 1): „mówi się, że widzenie zależy od oka, które jest połączone z mózgiem. Sugeruję, że naturalne widzenie zależy od oczu umieszczonych na głowie złączonej z ciałem znajdującym się na ziemi. Mózg jest jedynie centralnym organem kompletnego systemu wzrokowego". Ingold (2005: 79) streszcza tę myśl, wskazując, że „to całość organizmu postrzega, a nie tylko umysł, a rezultatem nie jest spostrzeżenie, ale nowy stan spostrzegającego". Postrzeganie zaś jest równoznaczne z procesem działania. Poruszając się w środowisku, aktywnie poszukujemy i zapamiętujemy informacje określające niezmienne własności i cechy obiektów, które napotykamy. Gibson (1966: 1) pisze: „Zawsze zakłada się, że zmysły są kanałami wrażeń. Może wydawać się rzeczą dziwną rozpatrywać je (...) jako systemy percepcji. Jednakże jest faktem to, że istnieją dwa różne znaczenia czasownika *doznawać* (*to sense*). Pierwsze, *wykrywać coś* (*to detect something*), i drugie, *mieć doznanie* (*to have sensation*). Gdy zmysły są rozpatrywane jako systemy percepcyjne, używane jest pierwsze znaczenie".

Tak pojmowany system percepcyjny sposobem swego funkcjonowania przypomina macki i czułki. Jak twierdzi Gibson (1966: 5), „systemy percepcyjne, włączając ośrodki nerwowe na różnych poziomach organizacji mózgu, są sposobami poszukiwania i wydobywania (*seeking and extracting*) informacji o środowisku z napływającego ustrukturyzowanego szyku strumienia (*opticarray*) otaczającej energii". Gibson głosił tezę, że „struktury i znaczenia, które znajdujemy w świecie, *tkwią już* w informacji, którą wyciągamy w akcie postrzegania" (Kaliski 2008: 58–62). Źródło tych struktur i znaczeń leży w obiektach, które postrzegamy, nie są one dodawane przez postrzegającego. Stąd, jak pisze Ingold (2005: 79), „postrzeganie jest *ipso facto* dowiadywaniem się – zobaczyć coś, oznacza spostrzec informację, pozwalającą na dowiedzenie się". Percepcja jest więc rozumiana jako proces brania (*picked-up*) informacji ze środowiska, polega na wychwytywaniu tego, co z perspektywy organizmu jest najbardziej przydatne (Klawiter 2006: 8). Podejście to opiera się na dwóch założeniach. Po pierwsze, informacja jest już gotowa, zadaniem organizmu jest odnalezienie jej w otoczeniu, nie ma więc potrzeby, aby postrzegający ją przetwarzał. Po drugie, informacja ma postać ofert (*affordances*), które są rozsyłane przez przedmioty (Klawiter 2006: 8). Termin „afordancja" pochodzi od angielskiego czasownika *to afford* – mieć środki na coś; mieć coś; pozwolić sobie na coś; sprawić komuś coś (Gibson 1979: 127). Według Gibsona (1977) afordancją czegoś nazywamy specyficzną kombinację własności substancji i powierzchni tego czegoś w odniesieniu do zwierzęcia. Tak rozumiane afordancje wykraczają poza dychotomię subiektywne–obiektywne. Amerykański psycholog zakłada bowiem komplementarność organizmu i środowiska. Do istoty oferty należy to, że „zwraca się" ona do uczestnika, a zatem wykracza poza obiektywny, czyli bezpodmiotowy opis fizycznych własności przedmiotu (Klawiter 2006: 9). Jednocześnie to, co z oferty zostanie wykorzystane przez organizm, zależy od fizycznej organizacji jego ciała (np. konstrukcji ciała, umiejscowienia organów zmysłowych i zdolności motorycznych) oraz od aktywności, w jaką jest on zaangażowany (Pokropski 2013: 47). W tym względzie istnieje duże podobieństwo pomiędzy tym, co o ofertach pisał Gibson, a poglądami Edmunda Husserla (1974: 27) czy Martina Heideggera (2004: 90–91).

Zdaniem Ingolda, z prezentowanego tu punktu widzenia, kluczowym elementem postrzegania jest ruch w środowisku – postrzegający poznaje świat, poruszając się w nim. Koncepcja ta jest zbieżna z tym, co o percepcji pisał Merleau-Ponty (Migasiński 1995: 60); różnica pomiędzy rozważaniami francuskiego fenomenologa a myślą Gibsona polega na odmiennym sposobie rozumienia tego, co postrzegający spotyka na swojej drodze. Jak już zostało to opisane w pierwszej części artykułu (Wala 2016), dla amerykańskiego psychologa świat wysyła oferty, lecz jednocześnie jest on statyczny, zbudowany z zakrzepłych obiektów – w tym sensie jest „pozbawiony czucia" (Ingold, Keck 2013). Dystansując się od tego przekonania, Ingold powołuje się na autora *Fenomenologii percepcji*, według którego środowisko organizmu nie jest bierne, a postrzeganie nie byłoby możliwe w świecie, który sam nie odczuwa. Dla Merleau-Ponty'ego świat

jest postrzegany, jakby był w ciągłym ruchu, a nasza percepcja jest elementem autopercepcji zamieszkiwanego świata. Różnica pomiędzy tymi perspektywami ma jeszcze jeden istotny wymiar. Ingold (2011: 128–129) wyjaśnia to, relacjonując rozmowę między filozofem i psychologiem, do której nigdy nie doszło, ale której przebieg można sobie wyobrazić na podstawie prac obu autorów: „Wyobraźmy sobie, że spotkali się w słoneczny, letni dzień. Siedzą sobie na trawie i patrzą w niebo. «Co widzisz?», pyta Merleau-Ponty'ego Gibson, na co ten odpowiada z rozmarzeniem: «jestem samym niebem, (…) moja świadomość jest nasycona bezkresnym błękitem». Gibson pozostaje niewzruszony i tylko zastanawia się: «Dlaczego ten Francuz nie odpowiedział na moje pytanie? Zapytałem przecież o to, co widzi, a nie o to, czym jest. Poza tym, jak on może mówić, że jest niebem, skoro siedzi tuż obok mnie na trawie?». W końcu jednak psycholog zabiera głos: «Wydaje mi się, że widzę niebo, nie światło (*luminosity*)». Merleau-Ponty mógłby odpowiedzieć Gibsonowi, że niebo nie jest niczym innym, niż światem światła, na który otwieramy się w widzeniu. «Gdy kontempluję błękit nieba, nie jestem postawiony wobec niego». Widzieć niebo to być niebem, odkąd jest ono światłem, postrzeganie wizualne nieba jest doświadczeniem światła". Jak pisze dalej Ingold (2011: 129–130), wynika stąd, że: „widzenie, słyszenie i dotykanie rzeczy oparte jest na doświadczeniu światła, dźwięku i czucia. Jeśli Gibson wymusza na nas uczestnictwo w [doświadczeniu] powierzchni rzeczy, to Merleau-Ponty, przeciwnie, kieruje naszą uwagę na medium, w którym rzeczy są kształtowane i w którym mogą się rozpłynąć. Zamiast myśleć o nas samych jako o obserwatorach, przemieszczających się wokół obiektów znajdujących się na powierzchni uformowanego świata, winniśmy postrzegać siebie jako uczestników, zanurzonych całym swym jestestwem w nurcie świata-w-procesie, w świecie-poprzez-pogodę: widzimy w promieniach słońca, słyszymy w deszczu, czujemy w wietrze. Uczestnictwo nie jest czymś przeciwnym wobec obserwacji, jest raczej jej warunkiem, tak jak światło jest warunkiem widzenia rzeczy, dźwięk – słyszenia, czucie – dotykania ich. (…) Doświadczenie światła, dźwięku i czucia zalewa naszą świadomość. Dlatego tak ważna dla rozważania percepcji okazuje się pogoda. Nie jest ona tak bardzo przedmiotem naszego postrzegania, jak tym, w czym postrzegamy; warunkuje naszą zdolność widzenia, słyszenia, dotykania. Wraz z tym, jak zmienia się pogoda, zmianie ulegają także warunki, w których postrzegamy. Nie postrzegamy za każdym razem innych rzeczy, lecz te same rzeczy w inny sposób".

Umiejętne poruszanie się w środowisku, w którym działają inne organizmy, materiały pozostają w nieustannym ruchu (życie rzeczy), a pogoda wciąż ulega zmianie, wymaga „sensorycznej uwagi" (*sensory awareness*), rozumianej jako zdolność różnicowania, rozpoznawania, sytuowania i wydobywania sensu dźwięków, zapachów, smaków, barw, temperatury, faktur itp. Zdolność ta rozwija się wraz z rozwojem organizmu w środowisku.

Ingold wskazuje na wiązanie się tych porządków w procesie uczenia się. Sięga do źródłosłowu i znaczenia wyrazu edukacja wywodzącego się od łacińskiego słowa *ēdūcō* – wychowywać, którego trzonem jest słowo *dūcō* – ciągnąć, prowadzić,

kierować, obliczać (Ingold 2013b: 4). Wskazuje na dwa możliwe sposoby jego użycia, biegnące w przeciwstawnych kierunkach – do środka „in" i na zewnątrz „e", „ex". W pierwszym przypadku (*indūcō* – powlekać, wprowadzać) „skuteczność edukacji polega (…) na międzypokoleniowym przekazie pewnego już istniejącego porządku. Zgodnie z normatywnym kanonem zachodniej pedagogiki jest to dostarczanie treści kulturowych młodym umysłom, które natura uczyniła do tego zdolnymi" (Ingold 2014: 6). W drugim przypadku (*edūcō* – wyciągać, wyprowadzać) „edukacja to raczej wy-prowadzanie nowicjusza w świat" (Ingold 2014: 6).

Według Ingolda (2009: 125) w rzeczywistości edukacja nie polega tylko na przyswajaniu reprezentacji, lecz przede wszystkim na uczestnictwie w świecie, w żywym doświadczeniu. Jako taka edukacja jest ściśle powiązana z percepcją: „Uczymy się postrzegać poprzez nastrajanie lub uwrażliwianie całego systemu percepcyjnego na określone cechy naszego otoczenia. W procesie tym człowiek wyłania się nie jako istota, której wykształcone zdolności są wypełnione strukturami będącymi reprezentacjami świata, lecz jako centrum świadomości i sprawstwa, którego procesy rezonują z procesami toczącymi się w środowisku. W tym kontekście wiedza rozwija się w obszarze praktyki wyznaczonym przez jego lub jej obecność jako bycie-w-świecie".

Proces transmisji wiedzy między pokoleniami polega więc przede wszystkim na *pokazywaniu* rzeczy i zjawisk nowicjuszowi (Ingold 2000: 21). Według Ingolda (2009: 124) „Uczenie się jest rezultatem instruowanego ponownego odkrywania informacji. W każdym kolejnym pokoleniu nowicjusze uczą się dzięki sytuacjom, w których stają oni przed pewnymi zadaniami, a ktoś pokazuje im, co robić i na co zważać, gdy działają pod kierunkiem bardziej doświadczonych dłoni. Pokazać komuś coś, to sprawić, by to coś dla tej drugiej osoby zaistniało, aby on lub ona mogli pojąć to wprost, czy to patrząc na to, czy też słuchając bądź dotykając tego. Postawiony w takiej sytuacji nowicjusz zostaje poinstruowany, by zwrócił uwagę na ten bądź inny aspekt tego, co można zobaczyć, dotknąć lub usłyszeć, tak aby umożliwić jemu lub jej «poczucie» tego".

Niewprawny jeszcze praktyk stopniowo nabiera wyczucia (Gibson 1979: 254). Powtarzając te same czynności w różnych okolicznościach, staje się biegły nie tyle w odtwarzaniu trajektorii ruchu, co nade wszystko w skutecznym i zręcznym wychwytywaniu pojawiających się znaczeń, afordancji, a w konsekwencji w efektywnym wykonywaniu zadania (Ingold 2000: 168). Dzięki temu z czasem potrafi „poruszać się w sposób, który jest nieustająco i subtelnie responsywny wobec niuansów własnych realizacji z odpowiednimi aspektami środowiska" (Ingold 2009: 128–129). Stopniowo uczy się, jak reagować na zmiany pogody, aktywność innych ludzi i organizmów, procesy, którym podlegają rzeczy. Wie, w jaki sposób rozróżniać zapachy, dźwięki, smaki, barwy, faktury istotnych elementów otoczenia, biorących udział w praktykach. Dowiaduje się, jak szybko i skutecznie odpowiadać na najdrobniejsze ich zmiany. Jego wiedza opiera się zatem na zdolności sytuowania informacji, nie zaś reprezentowania ich w umyśle. W tym sensie znaczenie nie jest dodane do strumienia surowych

danych sensorycznych – jest raczej nieustannie generowane w ramach praktycznego zaangażowania człowieka w otaczający go świat (Ingold 2009: 128–129). W zależności od rodzaju aktywności, w jaką jesteśmy zaangażowani, będziemy mniej lub bardziej skłonni do wychwytywania poszczególnych znaczeń i ofert wysyłanych przez otoczenie. Zdolność ta rozwija się indywidualnie i stopniowo w ciągu życia, w ramach praktycznego zaangażowania organizmu w działanie. Edukacja uwagi staje się elementem rozwoju całego organizmu; nie można jej rozpatrywać bez uwzględnienia historii organizmu, realizacji konkretnych praktyk, w jakie się angażuje, procesu stawania się środowiska, rozwoju innych organizmów i życia rzeczy[5].

Nawiązując do wcześniejszych fragmentów artykułu, szczególnie propozycji Howesa, warto wskazać, że rozważania akcentujące znaczenie doświadczenia w procesie uczenia się świata nie negują roli, jaką ogrywa w nim język. Ingoldowi (2000: 21) zależy raczej na podkreśleniu tego, że język i symbole nie są kluczowymi elementami edukacji percepcji, zaś wiedza sensoryczna nie oznacza akumulacji informacji, lecz wyraża się w zdolności ich sytuowania, rozumienia znaczenia w kontekście bezpośredniego zaangażowania percepcyjnego w środowisku działania. Według Ingolda przedstawiciele różnych kultur w pewnym sensie rzeczywiście żyją w różnych światach sensorycznych, wynika to jednak z faktu wypracowywania odmiennych praktyk, zamieszkiwania różnych środowisk – a zatem rozwijania się w odmiennych kontekstach[6]. Zdolność wychwytywania wybranych bodźców i przypisywania im określonych znaczeń wymaga zatem od nowicjusza nie tyle przyswojenia danego systemu znaczeń, co przede wszystkim nabycia umiejętności, dla której bodźce te mają swój sens.

3. Produkcja, historia, zamieszkiwanie i linie

W niniejszej części spróbuję poukładać wszystkie elementy świata opisanego przez Ingolda. W pierwszej części artykułu (Wala 2016) przedstawiłam środowisko zamieszkiwania. Za Gibsonem, antropolog wskazuje na trzy podstawowe jego składniki: powierzchnie, substancje i medium. Powołując się na Merleau-Ponty'ego,

[5] Poszczególni autorzy używają różnych określeń mających oddać istotę tego procesu: Gibson pisze o edukacji uwagi, David F. Sutton o edukacji pamięci, Jackson o edukacji percepcji, a PhillipVannini i Denis Waskul o somatycznym rozwoju. Wszyscy oni starają się jednak zwrócić uwagę na procesualny i praktyczny charakter nabywania kompetencji percepcyjnych. (Zob.: Jackson 1983: 329; Sutton 2006: 92; Vannini, Waskul, Gottschalk 2012).

[6] Por.: „Weźmy dwoje ludzi pochodzących z odmiennych środowisk i umieśćmy ich w tej samej sytuacji: będą się różnili sposobem jej oceny. Dlaczego? (…) Nasze postaci spostrzegają swoje otoczenie w alternatywny sposób, ponieważ zostały nauczone, dzięki wcześniejszym doświadczeniom w realizowaniu rozmaitych zadań praktycznych wymagających określonych ruchów ciała oraz wrażliwości, orientowania się w otoczeniu i zajmowaniu się jego cechami w rozmaity sposób. Różnica ta, innymi słowy, nie leży w sposobach reprezentowania środowiska wewnątrz ich głów, lecz w tym, jak odkrywają oni to, co daje ono ich aktywnościom" (Ingold 2009: 19).

twierdzi on, że pomiędzy dwoma ostatnimi zachodzi nieustanna wymiana, fluktuacja, ruch. To one są warunkiem życia. Ich wyrazem jest pogoda, dlatego antropolog często pisze o środowisku, że jest to „świat-poprzez-pogodę".

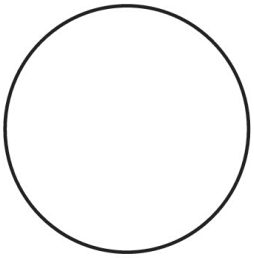
Dalej szkocki antropolog wyjaśnia, że tym, co znajduje się w środowisku, są rzeczy i organizmy. Podlegają one tej same zasadzie, która obejmuje całe środowisko, tj. wymianie pomiędzy medium i substancjami. Dzięki niej rzeczy żyją, tzn., zmieniają się w fluktuacji medium, mogą więc działać, wpływać na organizmy i inne rzeczy. Antropolog przypisuje rzeczom zdolność wysyłania informacji do środowiska i działających w nim organizmów w formie afordancji, które mogą się zmieniać w zależności od odbiorcy i podejmowanej przez niego czynności. Konstatacja ta nie prowadzi jednak do wniosku, że rzeczy i organizmy są tym samym – przeciwnie, występuje między nimi zasadnicza różnica.

Zdaniem Ingolda organizmy należy traktować niczym systemy rozwojowe, które, podejmując różnego typu działania w swoim otoczeniu, przekształcają się w trakcie życia. Rozwój organizmu jest zawsze rozpatrywany w kontekście relacyjnym, w którym stawanie się organizmu jest częścią procesu stawiania się świata. Antropolog podkreśla podobieństwo żywych organizmów różnego typu, nie czyni on wyraźnej dystynkcji pomiędzy ludźmi i innymi organizmami. Zdaniem Ingolda istoty żywe cechuje zdolność postrzegania, która wraz z całym organizmem rozwija się w kontekście środowiska i realizowanych przez siebie zadań. Percepcja polega na zdolności wychwytywania i sytuowania afordancji wysyłanych przez rzeczy, inne organizmy, czyli środowisko. Dzięki zdolności postrzegania organizmy są w stanie poruszać się w nieustająco zmieniającym się i fluktuującym środowisku, wśród innych poruszających się i działających organizmów oraz rzeczy. Tym zatem, co wyłania się z propozycji antropologa, jest życie, ruch, rozwój, wzrost i współzależność (Ingold 2014).

Ingold nigdy nie opisał swojej teorii w taki sposób, jak została ona przedstawiona zarówno w niniejszym artykule, jak i w jego pierwszej części (Wala 2016). Choć zdarzało się, że antropolog pisał osobno o środowisku, rzeczach, organizmach i percepcji, to jednak częściej łączył wszystkie te wątki. Wobec tego zaprezentowany podział należy potraktować jako moją autorską próbę uporania się z wielością i bogactwem, jakie można znaleźć w jego pracach. Sam Ingold (2011: 4) wskazuje na inny sposób porządkowania teorii, jak pisze: „patrząc na wysiłek, jaki podjąłem, aby przywrócić antropologię życiu, mogę wskazać cztery fazy, z których każda obracała się wokół wybranego słowa-klucza". Aby zrozumieć, co dokładnie antropolog ma na myśli, spróbujmy jeszcze przez chwilę przyjrzeć się jego teorii i tym razem poukładać podejmowane przeze mnie wątki w odniesieniu do ingoldowskich słów-kluczy: produkcji, historii, zamieszkiwania i linii.

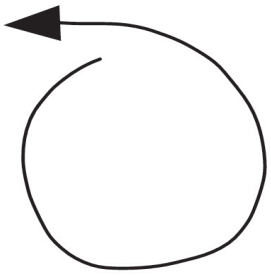
Zasadniczym motywem rozwijającej się od lat teorii Ingolda jest chęć przezwyciężenia hylemorfizmu oraz tego, co nazywa on logiką inwersji (*logic of inversion*), opierającą się na przekonaniu, że życie toczy się w jasno zakreślonych granicach – linie na mapie, ściany mieszkania, powierzchnie przedmiotów, skóra ciała. Według logiki inwersji świat składa się z zamkniętych całości, które

przemieszczają się i/lub zajmują jego powierzchnię. Ten sposób myślenia można przedstawić przy pomocy okręgu zakreślonego na kartce papieru.



Rys. 1. Logika inwersji

Według Ingolda można wydzielić trzy zasadnicze elementy tej figury: „w środku", „na zewnątrz" i wytyczoną między nimi „granicę". Organizm lub przedmiot rozumiany przez pryzmat logiki inwersji jest całością otoczoną przez środowisko, z którym – zgodnie ze swą naturą – wchodzi w relacje. Jak twierdzi antropolog, organizm jest „tu", środowisko „tam", życie zaś stanowi integralną własność organizmów, które zajmują świat. Wystarczy jednak nieco inaczej spojrzeć na tę figurę, aby odkryć jej zupełnie nowe znaczenie (zob. rys. 2.).



Rys. 2. Odwrócenie inwersji

Dzięki zmianie perspektywy okazuje się, że okrąg jest zapisem ruchu, gestu, który nakreślił figurę na kartce. Koncentrując się na tym ruchu, odkrywamy brak elementów, z których składał się pierwszy rysunek, czyli „w środku", „na zewnątrz" i wytyczonej „granicy". Mamy za to ścieżkę ruchu czy raczej wzrostu, rozwoju, życia (Ingold 2006: 13). Ruch ten jest emanacją „ontologii, która w swym centrum stawia proces formowania, nie zaś jego finalny produkt, przepływ materii, nie zaś zastygłą magmę materii" (Wala 2016: 204). Ów ruch jest przedmiotem zainteresowań Ingolda, który próbuje na różne sposoby opisać go w swoich pracach.

Pojęcie **produkcji** wyrasta z refleksji nad ruchem ludzi i zwierząt, który służy wytwarzaniu nowych rzeczy i stanów. Ingold rozważał, czym jest ten ruch i – powołując się na wczesne prace Karola Marksa i Friedricha Engelsa – wskazuje, że w przypadku organizmu zanurzonego w środowisku życia proces produkcji

nie jest ograniczony do wytwarzania obiektów. Nie zaczyna się od wyobrażenia i nie kończy na obiekcie, lecz trwa bez początku i końca – jest procesem, w którym formy te są nieustająco generowane. Wyrazem tego stanowiska jest sprzeciw, jaki pojawia się w głowie twórcy, wobec utożsamiania procesu produkcji z transformacją projektu na produkt końcowy. Choć antropolog zgadza się z tym, że ludzie wykazują unikalną w świecie istot żywych zdolność „przewidywania form, zanim zostaną one wdrożone w życie", to uważa, że aktywność większości z nas – podobnie jak innych organizmów – wyraża się, po pierwsze, w akcie produkcji polegającym na *bricolage'u*, pracy z materiałami, uczestnictwie w nieustannym powstawaniu formy (Ingold 2011a: 10); po drugie, w towarzyszeniu materiałom w procesie powstawania, nabrzmiewania, wzrostu, rozwoju, piętrzenia, pękania, zapadania się; po trzecie, w tkaniu, w szczególnym, relacyjnym kontekście praktycznego zaangażowania w środowisko (Ingold 2011a: 6). Jak pisze antropolog, „ludzie nie sprowadzają pomysłów (idei), planów i mentalnych reprezentacji na świat, odkąd sam świat (...) jest domem ich myśli. Tylko dlatego, że już w nim działamy, mieszkamy, możemy myśleć myśli, które przychodzą nam do głowy" (Ingold 2011a: 6).

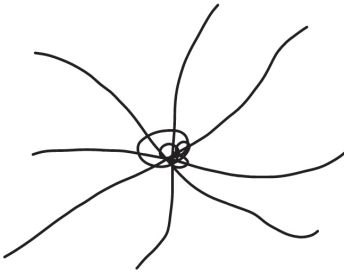
Pojęcie historii wyrasta z dalszego namysłu nad ruchem, wzrostem i rozwojem ludzi oraz innych istot żywych. Ingold stara się określić istotę podziału na organizmy żywe, które podlegają procesom ewolucji, i te, które mają swoją historię. Udowadnia, że podział ten jest niesłuszny – wszystkie istoty żywe podlegają podobnym procesom rozwoju. Poza tym wskazuje, że nie można wypreparować działań ludzi i innych organizmów ze środowiska i analizować ich w odosobnieniu, albowiem to właśnie związki z innymi organizmami i innymi komponentami środowiska warunkują ich ruch, wzrost, rozwój, życie. Wobec tego wyłączenie ludzi ze świata natury, tak jak i zwierząt oraz roślin z badanego świata, jest błędem, ponieważ, akcentując aktywność jednego tylko zbioru aktorów, pomija się wzajemną zależność ludzi i nie-ludzi oraz złożoność środowiska[7]. Zdaniem Ingolda (2002: 22) wszystkie organizmy i rzeczy wspólnie wyplatają tkankę środowiska – ich połączony ruch tworzy warunki dla egzystencji obecnych i przyszłych pokoleń: „z tego punktu widzenia, **historia** jest raczej procesem, za pomocą którego ludzie i ich środowisko nieustannie powstają, każde w odniesieniu do tego drugiego".

Pojęcie **zamieszkiwania** pozwala Ingoldowi znieść podział na ludzi i inne organizmy żywe. Antropolog rozumie zamieszkiwanie jako pierwotną kondycję wszystkich istot żywych – ludzi, zwierząt, roślin, innych komponentów

[7] Por.: „Jeśli ludzie z jednej strony i zwierzęta oraz rośliny z drugiej mogą być postrzegane naprzemiennie jako komponenty swoich środowisk, to nie możemy już dłużej myśleć o tych pierwszych jako o istotach zamieszkujących własne światy społeczne, poza światem natury, w którym toczy się życie pozostałych istot żywych. Zarówno ludzie, jak i zwierzęta wraz z roślinami, od których zależy ich życie, wspólnie uczestniczą w tym samym świecie. Formy, jakie przybierają, nie są ani z góry określone, ani narzucone, lecz wyrastają w relacyjnym kontekście ich wielorakiego zaangażowania. Mówiąc wprost, istoty ludzkie w swoim codziennym życiu nie przekształcają świata, lecz wraz z istotami innego rodzaju odgrywają swoją rolę w jego samoprzekształcaniu" (Ingold 2002: 19).

środowiska. Oznacza ono zdolność umiejętnego, uzmysłowionego i responsywnego działania zarówno ludzi, jak i innych organizmów w swoim otoczeniu. Zdolność ta jest rozwijana dzięki zdobywanym doświadczeniom. Tylko dlatego, że **zamieszkujemy**, potrafimy budować, tworzyć, wymyślać, a „formy, które tworzymy, niezależnie od tego, czy w wyobraźni czy na ziemi, wyrastają w nurcie aktywności, w które jesteśmy włączeni, w szczególnym relacyjnym kontekście praktycznego zaangażowania z otoczeniem" (Ingold 2011a: 10). **Zamieszkiwanie** zatem wyraża się w codziennych praktykach, rutynowych działaniach, w wyobraźni, w ciągłym zaangażowaniu mieszkańców w świat. Nie jest ono ani obiektywne i niezmienne, ani też subiektywnie i jednostkowo zdeterminowane, lecz staje się dzięki aktywności wszystkich elementów składających się na środowisko życia.

W fazie linii antropolog koncentruje się na opisie relacji pomiędzy wieloma elementami wzrastającymi i współtworzącymi środowisko, i podlegającymi jego samostawaniu. Oczywiście wyobrażanie organizmu jako pojedynczej **linii** jest dużym uproszczeniem. Żywy organizm, zdaniem Ingolda (2007; 2011a), nie jest jedną linią, lecz całą ich wiązką; przypomina supeł, od którego odchodzą liczne odnogi. Takie porównanie może wydać się zwykłą metaforą, ale wystarczy spojrzeć na organizm pod mikroskopem, aby przekonać się, że nawet w sensie materiałowym ciało jest uplecione z **linii**. Przykładem niech będą tkanki, które – jak pisze Ingold (2008: 1806) – są uformowane z mnóstwa ściśle ze sobą splecionych małych niteczek, tworzących tym samym wrażenie koherentnej powierzchni.



Rys. 3. Węzeł

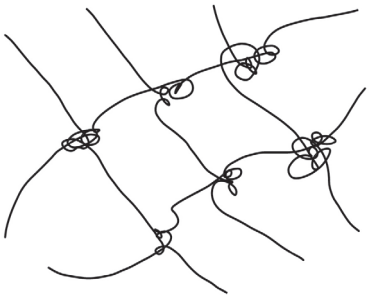
Według Ingolda powinniśmy wyobrażać sobie organizm nie jako zwarty obiekt, ograniczoną skórą i błonami ciała subiektywność, która może wprawiać siebie w ruch i przenosić się z miejsca na miejsce. Organizm jest raczej ciągle rozgałęziającą się siecią **linii** wzrostu, jest kłączem, o którym pisali Gilles Deleuze i Felix Guattari (2015: 8–30). Zdaniem Ingolda (2008: 1807) przypomina on grzybnię. W pewnym stopniu obrazuje to rys. 4.



Rys. 4. Grzybnia

Jak twierdzi Ingold (2008: 1807), środowisko nie otacza organizmu, ponieważ nie można otoczyć sieci bez jednoczesnego zakreślenia wokół niej granicy, to zaś oznaczałoby powrót do myślenia według logiki inwersji. Zamiast tego powinniśmy wyobrazić sobie, że **linie** wyrastające z różnych źródeł wiążą się i przeplatają z liniami organizmu. Każda taka linia wchodzi zatem w relacje, nie są to jednak relacje *pomiędzy* jedną rzeczą i drugą – pomiędzy organizmem „tu" i środowiskiem „tam". Proces, w którym organizmy i otaczające je materiały wspólnie uczestniczą w wyplataniu nowych rzeczy czy miejsc, polega na czułym i uważnym korespondowaniu (*correspondence*) pomiędzy nimi. Korespondowanie jest ruchem w czasie rzeczywistym, jest też ściśle związane z percepcją i czuciem (Ingold 2013a: 105).

Środowisko jest domeną splątania (*domain of entanglement*), a wspólnie z organizmami, roślinami i rzeczami tworzy „teksturę zamieszkiwanego świata". Pisząc o teksturze, Ingold (2013a: 105) ma na myśli „organizm konstytuujący się w polu relacji". Pole składa się nie z połączonych punktów, ale ze splątanych **linii**, nie jest siecią (*netowork*), lecz t k a n i n ą (*meshwork*).



Rys. 5. Tkanina

Tkanina nie jest zawieszona w próżni, lecz jest zanurzona w przepływach medium, atmosfery, w świecie-poprzez-pogodę. Nie jest też statyczna, ponieważ każda z **linii** jest zapisem ruchu. W końcu, nie jest przestrzenną konstrukcją, ponieważ nie jest opisem relacji pomiędzy różnymi punktami – tkanina jest tkana ruchem, wzrostem organizmów i rzeczy. Proces, w którym organizmy i otaczające je materiały wspólnie uczestniczą w wyplataniu tkaniny, Ingold (2015: 154)

nazywa czułym i uważnym korespondowaniem linii – *correspondence of lines*. Korespondowanie jest ruchem, „w którym jedna rzecz nieustannie odpowiada drugiej, podobnie jak dzieje się to w konwersacji" (Ingold, Wala, Zych 2014: 12). Tkanina jest więc temporalnym związkiem splątanych linii życia[8]. To rzeczywistość w trakcie stawania się (Ingold, Wala, Zych 2014: 13).



Rys. 6. Rozwój uzmysłowionego organizmu w środowisku

Podsumowując, w trakcie swojego życia produkujemy, tworzymy historię, zamieszkujemy, tkamy. Nasze zamieszkiwanie polega na (współ)tworzeniu historii, w której produkujemy i konsumujemy – wyplatając, wplątując się w związki, wiążąc i rozwiązując, korespondując, uczestniczymy w stawianiu się świata. Oto klucz do antropologii życia Tima Ingolda.

Literatura

Angutek, D. (2010). Kanadyjska antropologia zmysłów – alternatywa wobec postmodernizmu. *Lud*, *94*, 221–242.

Classen, C. (1997). Foundations for an anthropology of the senses. *International Social Science Journal*, *49*(153), 401–412.

Classen, C. (2012). *The Deepest Sense: A Cultural History of Touch. Studies in Sensory History*. Urbana–Chicago: University of Illinois Press.

[8] Pisząc o tkaninie (*meshwork*), Ingold stara się uchwycić kształtowanie się świata-poprzez-pogodę. Figura tkaniny służy w jego koncepcji wyrażeniu ruchu, procesu (współ)stawania się organizmów – ludzi, zwierząt, grzybów, bakterii, roślin, rzeczy oraz pogody. Jest ona z jednej strony pewną konstrukcją myślową, która zmienia nasze wyobrażenie o świecie, z drugiej strony jest także realnym bytem – już nasze ciała i ciała innych istot żywych przypominają swą strukturą ingoldowiski meshwork – odwzorowuje związki, korespondencję pomiędzy poszczególnymi elementami działającymi w świecie. Warto dodać, że linia nie jest tylko figurą ontologii Ingoldowskiej, która opisuje istotę życia, ale także czymś, co jest historycznie zmienne. W książce *Lines* Ingold (2015) pisze także o historyczności konceptualizowania i tworzenia linii od rysunków, po pismo i druk. W innym miejscu zaznacza: „twierdzę, że rysunek nie jest obrazem (image), reprezentacją czegokolwiek, jest raczej linią dojrzewającej myśli, jej rozwoju. Gdy myślimy o czymś, robimy to też naszymi rękoma, pozostawiając ślad wraz z sekwencją gestu. (…) Ruch ręki i prowadzący ją ruch myśli korespondują z ruchem czegokolwiek, w czym uczestniczy w świecie osoba ryzująca i czemu odpowiada (Ingold, Wala, Zych 2014: 12).

Csordas, T. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropolog. *Ethos*, *18*(1), 5–47.
Csordas, T. (1993). Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology*, *8*(2), 135–156.
Csordas, T. (1999). Embodiment and Cultural Phenomenology. W: G. Weiss, H.F. Haber (eds.), *Perspectives on Embodiment. The Intersection of Nature and Culture* (s. 143–163). New York–London: Routledge.
Deleuze, G., Giattari, F. (2015). *Tysiąc Plateu*. Przeł. J. Bednarek. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.
Dmitrzak-Węglarz, M., Hause, J. (2009). Mechanizmy epigenetyczne w chorobach psychicznych i zaburzeniach funkcji poznawczych. *Psychiatria*, *6*(2), 51–60.
Farnell, B. (1994). Ethno-Graphies and the Moving Body. *Man*, *29*(4), 929–974.
Farnell, B. (1999). Moving Bodies, Acting Selves. *Annual Review of Anthropology*, *28*, 341–373.
Farnell, B., Varela, Ch.R. (2008). The Second Somatic Revolution. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, *38*(8), 215–240.
Firth, Ch. (2011). *Od mózgu do umysłu. Jak powstaje nasz wewnętrzny świat*. Przeł. A. Binder. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
Gibson, J. (1966). *The senses considered as perceptual systems*. Boston: Houghton Mifflin.
Gibson, J. (1977). The Theory of Affordances. W: R. Schaw, J. Bransford (eds.), *Perceiving, Acting and Knowing* (s. 127–143). New York: Harcourt Brace Jovanovich.
Gibson, J. (1979). *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.
Heidegger, M. (2004). *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Herzfeld, M. (2004). *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*. Przeł. M.M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
Howes, D. (2003). *Sensual Relations. Engaging the Senses in Cultural and Social Theory*. Michigan: The University of Michigan Press.
Howes, D. (2005). Introduction: Empires of the Senses. W: D. Howes (ed.), *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader* (s. 1–17). Oxford–New York: Berg.
Howes, D., Classen, C. (1991). Sounding Sensory Profiles. W: D. Howes (ed.), *The Variaties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses* (s. 257–288). Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press.
Howes, D., Classen, C. (2014). *Ways of Sensing. Understanding the Senses in Society*. London––New York: Routledge.
Husserl, E. (1974). *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Ingold, T. (2007). *Lines. A Brief History*. London–New York: Roudledge.
Ingold, T. (1991). Becoming Person: Consciousness and Sociality in Human Evolution. *Cultural Dynamics*, *4*, 355–378.
Ingold, T. (2000). *The Perception of the environment: esseys on livelihood, dwelling and skill*. London–New York: Routledge.
Ingold, T. (2002). On the Distinction between Evolution and History. *Social Evolution & History*, *1*(1), 5–24.
Ingold, T. (2004). Beyond Biology and Culture. The meaning of evolution in relational world. *Social Anthropology*, *12*(2), 209–221.
Ingold, T. (2005). Kultura i postrzeganie środowiska. Przeł. G. Pożarlik. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii kultury* (s. 73–86). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Ingold, T. (2006). Rethinking Animate, Re-Animate Thought. *Ethnos*, *71*(1), 9–20.
Ingold, T. (2008). Binding against boundaries: entanglement of life in an open world. *Enviroment and Planning*, *40*, 1796–1810.

Ingold, T. (2009). Ewoluujące umiejętności. Przeł. M. Polaszewska-Nicke. W: A. Klawiter (red.), *Formy aktywności umysłu. Ujęcie kognitywistyczne. Ewolucja i złożone struktury poznawcze*. T. 2 (s. 110–131). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Ingold, T. (2011a). *Being Alieve. Esseys on Movement, Knowledge and Description*. London–NewYork: *Routledge*.

Ingold, T. (2011b). Worlds of sense and sensing the world: a response to Sarah Pink and David Howes. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, *19*(3), 313–317.

Ingold, T. (2011c). Repley to David Howes. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, *19*(3), s. 323–327

Ingold, T. (2013a). *Making: Anthropology, Archeology, Art and Architecture*. London–New York: Routledge.

Ingold, T. (2013b). *The maze and the labyrinth: walking and the education of attention*, www.issuu.com/stereographic/docs/walkon_for_issuu [dostęp: 14.03.2013].

Ingold, T. (2014). Człowiek to czasownik. *Autoportret. Pismo o Dobrej Przestrzeni*, 2(45), 4–9.

Ingold, T. (2015). *The Life od Lines*. London–New York: Routledge.

Ingold, T. Keck F. (2013). *Debate: Anthropology comes to life*, www.vimeo.com/54253745 [dostęp: 20.04.2013].

Ingold, T., Wala, K., Zych, M. (2014). Ruch, którym jesteśmy, zawiera też ruch naszych myśli. Z Timem Ingoldem rozmawiają Katarzyna Wala i Magdalena Zych. *Autoportret. Pismo o Dobrej Przestrzeni*, *2*(45), 10–15.

Jackson, M. (1983). Knowledge of the body. *Man*, *18*(2), 327–345.

Jakubowska, H. (2009). *Socjologia ciała*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Jakubowska, H. (2012). Ciało jako przedmiot badań socjologicznych – dylematy, pominięcia, możliwości. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, *7*(2), 12–31.

Jewdokimow, M., Łuksiuk, M. (2009). *Miejsce i ciało w kontekście podróży*, www.depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/307/cialo%20i%20miejsce%20w%20kontekscie%20podrozowania%20(3,pdf?sequence=1 [dostęp: 23.05.2013].

Kaliski, P. (2008). *Koncepcja spostrzegania bezpośredniego J.J. Gibsona na podstawie pozycji „The eclogicalapproach to visualperception"*, www.kalski.jezuici.pl/doc/mgr_rk.pdf [dostęp: 3.02.2013].

Klawiter, A. (2006). *Jak rozpoznajemy narzędzia. Hipoteza filozoficzno-kognitywistyczna*, www.staff.amu.edu.pl/~klawiter/narzedzia.pdf [dostęp: 4.05.2013].

Łastowski, K. (2009). Wprowadzenie. O dwóch ujęciach epigenezy człowieka: interakcyjnym i procesualnym. W: A. Klawiter (red.), *Formy aktywności umysłu. Ujęcie kognitywne. Ewolucja i złożone struktury poznawcze*. T. 2 (s. 9–16). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Merleau-Ponty, M. (2001). *Fenomenologia percepcji*. Przeł. M. Kowalska, J. Migasiński. Warszawa: Aletheia.

Messay, D. (2007). *For Space*. Los Angeles–London–New Delhi: SAGE.

Migasiński, J. (1995). *Merleau-Ponty*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

Pokropski, M. (2013). *Cielesna geneza czasu i przestrzeni*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Sutton, D.F. (2006). Cooking Skill, the Senses, and Memory: the Fate of Practical Knowledge. W: E. Edwards, Ph-Ch. Gosden (eds.), *Sensible Object: Colonialism, Museum and Material Culture*. Oxford–New York: Berg.

Vannini, P., Waskul, D., Gottschalk, S. (2012). *The Senses in Self, Society, and Culture. A Sociology of the Senses*. New York–London: Routledge.

Wala, K. (2016). Ułożyć świat na nowo. Rekonstrukcja koncepcji Tima Ingolda (cz. I). *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, *2*, 189–209.

SUMMARY

Arranging the world anew. Re-creation of Tim Ingold's concept/idea (part II)

The aim of this paper is a reconstruction of Tim Ingold's theoretical proposal. The present text is the second of a three-part study that will be published in subsequent volumes of "Ethnography". This section presents Ingold's considerations regarding the organism and perception. Author try to merge all the elements (environment, things, organism and perception) in order and present Ingold's theory. In the following article Author will close the series of articles with a conclusion regarding the possible use of Ingold's theory in ethnographic research, including sensory ethnography.

Keywords: Tim Ingold, organism, perception, environment, education, meshwork, correspondence.

MATERIAŁY, PRAKTYKI, GŁOSY

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2017, 3: 333–339

Anna Gańko
Uniwersytet Warszawski

Etnograf w gościach

Recenzja
Adam Pisarek (2016). Gościnność polska. O kulturowych konkretyzacjach idei. Katowice: grupa kulturalna.pl, ss. 264

Gościnność polska. O kulturowych konkretyzacjach idei to najnowsza książka Adama Pisarka, w której podejmuje on kwestię gościnności. Nie jest to dla niego temat nowy. Pisarek jest autorem wielu publikacji, w których zajmował się problematyką gościnności w różnych jej aspektach. Rozważał, jak gościnność funkcjonuje współcześnie, oraz szukał źródeł takiego, a nie innego jej rozumienia i wypływających z tego konsekwencji dla aktualnie ważnych wydarzeń i procesów społecznych. Artykuł *Przekroczyć gościnność. O granicach domu i państwa* (Pisarek 2010) jest komentarzem do konkretnych wydarzeń ze sceny politycznej. Pisarek odpowiada w nim na pytania o to, kto może zostać przyjęty jako gość, jakie prawa ma gospodarz, jakie uprawnienia przysługują gościowi, do czego są oni zobowiązani. W tym tekście Pisarek takie rozważania umiejscawia nie na poziomie relacji pomiędzy jednostkami, a na poziomie kraju i relacji międzynarodowych. Pisze o granicach gościnności i ich społeczno-kulturowych uwarunkowaniach. W artykule *Wybrane wzory gościnności wobec wzorów praktyk turystycznych powstałych wokół zjawiska couchsurfingu* Pisarek (2013a) analizuje gościnność, przykładając do niej tradycyjną już teorię wymiany daru. Zastanawia się nad regułami takiej wymiany. Porusza temat wielokulturowości i bada go za pomocą stosunkowo nowych narzędzi – posługuje się nie tylko metodami tradycyjnie rozumianej etnografii, lecz czerpie także szeroko z netnografii, postulując, aby nie oddzielać sztucznie tego, co wirtualne, od tego, co rzeczywiste.

W obronie „człowieka lokalnego". Lokalność i mobilność wobec praktyk gościnności (Pisarek 2011) to publikacja stająca w obronie lokalności – kategorii konstytutywnej dla gościnności. Tak pojmowaną lokalność można rozumieć jako trop do sformułowania przez Pisarka jednej z kluczowych cech gościnności – geocentryzmu. *Antropolog, czyli gość. O badaniach terenowych Bronisława Malinowskiego jako formie kontaktu kulturowego* to z kolei tekst, w którym Pisarek (2013b) podejmuje ważne zagadnienie dla samej antropologii w kontekście gościnności – na przykładzie Bronisława Malinowskiego pokazuje, że etnograf w terenie sam jest pewnego rodzaju gościem. Jest to perspektywa tym ważniejsza, że autor, kontynuując swoje badania nad gościnnością polską, sam wyrusza w teren.

Konsekwentne zainteresowanie Pisarka problematyką gościnności zaowocowało jego ostatnią publikacją – książką stworzoną na podstawie jego pracy doktorskiej *Gościnność polska. O kulturowych konkretyzacjach idei*. W tej książce można odnaleźć tropy wszystkich ze wspomnianych rozważań autora – jego wcześniejsze teksty pozwalają zarysować szerokie tło dla rozumienia i zastosowania pojęcia gościnności polskiej, ku któremu Pisarek zwraca się tym razem.

Najnowsza książka Pisarka stanowi niezastąpione źródło informacji dotyczących kwestii gościnności w Polsce. Dla kogoś zainteresowanego tym zagadnieniem jest to pozycja niezwykle przydatna – jedna z nielicznych polskich publikacji wprost podejmujących ten temat. A jest to rzecz niezwykle szeroka – tematyka gościnności łączy się z wieloma wątkami wielokrotnie podejmowanymi przez innych badaczy: z tematem biesiady, problematyką daru i konwencji etykietalnych, zagadnieniami związanymi z formami obrzędowości czy kwestią sposobów organizowania się społeczności. Mimo że książka ta stanowi zbiór informacji zgromadzonych na podstawie źródeł, po które będzie mógł sięgnąć ten, kto również zechce się tym tematem zajmować, to nie jest ona prostym zestawieniem różnych źródeł i teorii. Pisarek nie poprzestaje na takim kalejdoskopowym przedstawieniu tematu, w którym sposób rozumienia gościnności zmienia się w zależności od kontekstu, w jakim się tę gościnność omawia, i perspektywy, z jakiej się na nią patrzy. Zaznacza mnogość opracowań, w których gościnność pojawia się niejako w tle, i odsuwa je na bok, deklarując, że będzie się zajmował wyłącznie tymi, które bezpośrednio dotyczą interesującego go zagadnienia. Rezygnuje więc z łatwego chwytania się każdej rzeczy, która może się łączyć z przymiotnikiem „gościnny". W ten sposób jego książka nie staje się zbiorem skojarzeń dotyczących omawianego pojęcia. Jego analiza ma charakter bardziej problemowy. Autor już we wstępie deklaruje, że interesuje go nie tylko sama idea gościnności wraz ze znaczeniami, jakie ze sobą niesie, lecz także sposoby konkretyzowania się abstrakcyjnego pojęcia gościnności polskiej w skontekstualizowanej sytuacji kulturowej.

Pierwsza część jego badań polega na szczegółowej analizie pojęcia gościnności i pojęć jej pokrewnych na gruncie różnego rodzaju słowników. Ta słownikowa charakterystyka zostaje następnie zestawiona z konkretnymi realizacjami gościnności we wsi Łąka nieopodal Pszczyny. Dlatego Pisarek uzupełnia swoje badania studiami nad materiałami archiwalnymi i historycznymi opracowaniami

dotyczącymi regionu. Bardzo ważnym elementem drugiej części podjętej przez Pisarka pracy są jakościowe badania terenowe przeprowadzone przez niego w 2010 r. Głównymi metodami, które wykorzystuje Pisarek, są kwestionariusz oparty na pytaniach otwartych i obserwacja uczestnicząca, ponieważ, jak podkreśla, sam był w Łące zarówno badaczem, jak i gościem. Książka Pisarka prezentuje grę pomiędzy zarysowanym na początku modelem a studium przypadku wcielenia tego modelu. Autor stale odwołuje się do jednego i do drugiego porządku – ciągle powraca raz do jednego, raz do drugiego poziomu.

Autor nie poprzestaje na analizie językowej i nie rezygnuje też z zarysowania szerokiego pola znaczeń, jakie tworzy wokół siebie wybrany przez niego temat. Temu jest poświęcona pierwsza część jego książki, która jako całość ma być antropologiczną analizą sposobu funkcjonowania i realizowania się abstrakcyjnego pojęcia gościnności na różnych poziomach. Pisarek już we wstępie zauważa: „Gościnność (…) jest bowiem semantycznym palimpsestem i atrybutywną kategorią, która dzięki swej abstrakcyjności i wieloznaczności z łatwością może być używana w odniesieniu do wielu aspektów rzeczywistości kulturowej. Funkcjonuje na różnych, zwykle zmetaforyzowanych poziomach" (s. 9).

Pisarek postrzega słowo gościnność jako *shifter* (pojęcie zapożyczone od Michaela Herzfelda), czyli „słowo, które pozwala ustanowić relację homologii pomiędzy różnymi poziomami organizacji społecznej i przynależności – »gościnną« wsią, grupą etniczną, dzielnicą lub narodem" (s. 9). Konsensusu w pojmowaniu pojęcia gościnności Pisarek szuka na płaszczyźnie językowej. Twierdzi on, że kultura polska, mimo że heterogeniczna, jest jednak zintegrowana na gruncie języka. Dlatego też od języka zaczyna swoje rozważania.

Język pozwala mu również uniknąć kłopotów ze zdefiniowaniem problematycznego określenia „polska". Już sam tytuł książki może rodzić pytania. Gościnność polska, czyli jaka? Czym ma się różnić od gościnności niepolskiej? I przede wszystkim, jak zdefiniować to, co polskie? Definiowanie polskości w kategoriach kulturowych jest przedsięwzięciem jeśli nie karkołomnym, to wielce ryzykownym. Gdyby autor podjął się próby odróżnienia gościnności polskiej od innych gościnności, byłby zmuszony napisać pewnie zupełnie inną książkę. Tutaj Pisarek ratuje się analizą semantyczną. W tym tekście określenie „polska" odnosi się do polskiego języka ogólnego, a zatem „gościnność polska" to nic innego, jak gościnność w jej znaczeniu zawartym w języku polskim.

Dlatego też pierwszą część pracy Pisarek poświęca głównie analizie pola semantycznego słowa „gościnność" w języku. Tka siatkę pojęciową wokół następujących terminów: „gościnność", „gościnny", „gość". Płaszczyzną, od której Pisarek zaczyna swoją analizę pojęcia gościnności, jest więc płaszczyzna języka. Jednak na niej nie poprzestaje. Zapewnia, że interesuje go „napięcie pomiędzy historycznie wynegocjowanym modelem semantycznym obowiązującym na poziomie abstrakcji w całym kraju, a złożonym splotem partykularnych uwarunkowań, które wpływały na gościnność w jej konkretnej, kulturowej realizacji" (s. 11). Przy tak sformułowanej deklaracji jest oczywiste, że autor musi zacząć swoje rozważania od języka po to, żeby później do pewnego stopnia wyzwolić

się z jego więzów. Analizując gościnność polską, rozważa przeciwległe krańce osi powszechne–lokalne. Najpierw skupia się na znaczeniach i sensach niesionych przez gościnność w polskim języku ogólnym, następnie przenosi swoje rozważania na konkretny, badany przez siebie teren – obszar Łąki.

Grunt językowy, będący środkiem do ujęcia abstrakcyjnego pojęcia gościnności, jest tutaj rozumiany w bardzo określony sposób. Pisarek dokonuje szeroko zakreślonej analizy słownikowej. Zestawia ze sobą pochodzące z różnych źródeł definicje słów „gościnność", „gościnny" czy „gość". Rozważa różne tłumaczenia na język polski wyrazów, takich jak np. łacińskie *hospitalitas*, bada etymologię tych słów, analizuje to, w jaki sposób się one łączą gramatycznie z innymi słowami w języku polskim. Dowiadujemy się więc, że „gościnność" łączy się w języku polskim z terminami, takimi jak: „dom, rodzina, naród, cnota, honor, szacunek, solidarność" (s. 28), że zazwyczaj jest wartościowana pozytywnie, że czasownik „czcić" w języku staropolskim był synonimem czasownika „gościć", który pochodzi od pnia „czet" wspólnego ze słowami „uczta" czy „poczęstunek". Pisarek jednak sam zauważa, że „rekonstrukcja znaczeń zawartych w słowach-abstrakcjach, takich jak «gościnność», nie pozwala na odtworzenie niektórych aspektów językowej konceptualizacji świata" (s. 39). Proponuje więc, żeby przyjrzeć się procesowi słowotwórczemu.

Taki jednak sposób potraktowania języka może budzić wątpliwości. Pisarek deklaruje, że jego założeniem jest uwypuklenie pewnej modalności centralnej dla gościnności polskiej „na wielu poziomach organizacji kultury, rozpiętych pomiędzy lokalną praktyką a publicznym dyskursem" (s. 253). Zdaje się utożsamiać ów publiczny dyskurs z definicją zbudowaną przez niego na podstawie analizy słowników i procesów słowotwórczych. Bada definicje, konotacje, etymologie, tłumaczenia. Nie zajmuje się jednak w ogóle kontekstami użycia słowa. Nie bada wypowiedzi, w których się ono pojawia. Jego źródłem jest jedynie martwa litera. Można się zastanawiać, czy użycie słowa w wypowiedzi Pisarek uznaje już za konkretyzację pojęcia – wtedy należałoby się im przyjrzeć w drugiej części pracy. Jeśli jednak rzeczywiście tak by było, rodzi się wątpliwość, czy w takim celu, jaki założył sobie autor książki, można w ogóle analizować język poza konkretnymi przypadkami jego użycia – czy analiza słownikowa jest wystarczająca do zbudowania semantycznego modelu pojęcia funkcjonującego w publicznym dyskursie. Pytanie brzmi, na ile jest użyteczne konstruowanie takiego właśnie modelu znaczeń słowa i na ile model ten może być użyteczny w przypadku konkretyzacji, które Pisarek chce badać. Moja wątpliwość dotyczy tego, czy pojęcie wyabstrahowane jedynie z definicji słownikowych można zasadnie zestawiać z jego znaczeniami w żywej sytuacji kulturowej. Czy przejście od terminów słownikowych do ich praktycznego zastosowania nie jest zbyt dalekie? To, czego może w książce brakować, to właśnie wskazania sposobu konkretyzowania się idei pomiędzy jej słownikową definicją a realizacją w konkretnym działaniu – w wypowiedzi. Zabrakło też analizy sposobów używania badanego pojęcia, na poziomie zarówno tego, co Pisarek nazywa polskim językiem ogólnym, jak i analizy sposobów funkcjonowania słowa „gościnny" w konkretnych wypowiedziach mieszkańców Łąki.

Pisarek nie może poprzestać na prostym zestawieniu wyabstrahowanego pojęcia z jego konkretną, jednostkową realizacją. A mówiąc bardziej precyzyjnie: to zestawienie wymaga od niego podjęcia również innych działań, bowiem nie może się ono odbyć wyłącznie na płaszczyźnie językowej. Przede wszystkim dlatego, że wypowiedzi mieszkańców Łąki nie pozwalają mu się zatrzymać na nich samych, odnoszą się do kontekstu pozajęzykowego – dotyczą konkretnych wydarzeń, których rozmówcy byli uczestnikami. Odsyłają do konkretnych sytuacji. Dodatkowo same te wypowiedzi są osadzone w szerokim kontekście, który jest ukształtowany przez procesy sięgające wiele lat wstecz. Pisarek zdaje sobie z tego sprawę. Analizuje więc nie tylko same wypowiedzi, lecz także społeczno-historyczny kontekst kształtowania się obyczajowości w Łące. W ten sposób jest zmuszony do pewnego stopnia porzucić grunt języka, który obrał sobie za początek rozważań.

W kolejnych rozdziałach autor opisuje i analizuje to, co wpływa na takie, a nie inne funkcjonowanie gościnności w Łące. Prezentuje praktyki gościnności jako wypływające z wielu uwarunkowań, zarysowuje historyczno-społeczny kontekst kształtowania się pojęcia gościnności w tej wsi, omawia zmiany gospodarcze, jakie zaszły na tym obszarze na przestrzeni kilku wieków, rozważa wpływy szlacheckie i wpływy pruskie na obyczajowość Łąki i jednocześnie umieszcza łącką gościnność w kontekście gościnności tradycyjnej wsi polskiej razem z kształtującymi ją instytucjami, takimi jak dwór, Kościół, karczma czy szkoła. Można uznać to wszystko za szeroki kontekst formowania się zjawiska. Do wąskiego kontekstu należą natomiast wzorce indywidualnych zachowań lub kwestie, takie jak np. organizacja przestrzeni domu wraz z jej znaczeniami, charakterystyka gościnności stołu i kuchni. Co istotne, Pisarek nie przedstawia gościnności jako elementu systemu ostatecznie już ukształtowanego. Kształt gościnności zależy od wielu zmieniających się czynników, jak np. wspomniane procesy kulturowo-społeczne. Zarazem sama gościnność jest też procesem złożonym z sekwencji działań – przebieg gościny ma charakter linearny, czasowy. Co więcej, zjawisko gościnności można też widzieć jako wydarzenie o charakterze wymiennym, podczas którego role gościa i gospodarza ulegają cyklicznemu odwróceniu. W ten sposób Pisarek przedstawia gościnność jako palimpsest w ruchu – z jednej strony ukształtowany przez dynamiczne czynniki, z drugiej strony sam będący dynamicznym wydarzeniem lub cyklem wydarzeń.

Równie ważne jak to, co wpływa na kształt gościnności, jest to, kto może w niej uczestniczyć, a kto zostaje z niej wykluczony. Pisarek szczegółowo opisuje role gościa i gospodarza. Rozważa, kto może stać się gościem, do jakich reguł powinien się stosować, kiedy nim zostaje, i jakie przysługują mu prawa na mocy gościnności. Szeroko charakteryzuje dialektykę bliskości i oddalenia, kluczową dla analizowanego przez siebie pojęcia. Nie może być gościem ten, kto jest bardzo blisko, np. ktoś, kto należy do rodziny, ale nie może być nim również ten, kto jest zupełnie obcy, jak np. bezdomny czy żebrak. Gość więc znajduje się niejako pomiędzy tym, co bliskie, i tym, co dalekie – nie jest ani obcy, ani swój.

Na podstawie analizy wszystkich tych elementów: począwszy od pola semantycznego ewokowanego przez pojęcie, a skończywszy na konkretnych

gestach i praktykach, Pisarek formułuje trzy wyróżniki gościnności, jej trzy cechy modelowe. Pierwszym wyróżnikiem jest geocentryzm związany z wyobrażeniami społeczno-kulturowego porządku, granicami przynależności i wykluczenia. Drugim – zasada relacyjnej asymetrii, która dotyczy relacji w społecznej warstwie kultury. Z nią jest związany system ekwiwalencji, synchronizujący diadę gospodarz–gość z zależnościami innego typu, jak np. systemy wzajemnych obowiązków. Trzecim wyróżnikiem ma być wynikające z dwóch poprzednich cech strukturalne niedopasowanie, które polega na realizowaniu się gościnności pomimo istniejących różnic i dzięki nim.

Wskazane trzy cechy gościnności, jak stwierdza Pisarek, są podstawą konsensusu znaczeniowego, który umożliwia ekwiwokacje pojęcia i jego realizowanie się na wielu poziomach znaczeniowych: zarówno na poziomie konkretu, pojedynczego gestu czy wymiany zdań, jak i na poziomach silnie zmetaforyzowanych. To pozwala widzieć gościnność jako „swoisty marker łączony na prawach metonimii lub metafory z wieloma pozornie rozłącznymi aspektami rzeczywistości kulturowej" (s. 233).

O ile sama gościnność będąca przedmiotem analizy przedstawionej w książce zainteresuje pewnie nielicznych, o tyle sposób opracowania tematu może być cenny dla szerszej grupy odbiorców. To, co wydaje się mocą tej książki, to ukazanie w niej uwikłania prezentowanego pojęcia w wielorakie konteksty na różne sposoby i na różnych poziomach. Pisarek wyraźnie pokazuje, że zjawisko gościnności – być może tak samo jak każde inne, dostatecznie pojemne pojęcie – nie daje się wyrwać ze środowiska, w jakim się jawi. Nie ma gościnności jako takiej. Jest gościnność w konkretnym miejscu, czasie i konkretnych okolicznościach. Ta analizowana przez Pisarka to gościnność Łąki na początku XXI w., swoje korzenie zapuszcza głęboko i czerpie z różnych obszarów. Jedno konkretne zjawisko staje się pretekstem do zarysowania perspektywy codziennych praktyk, a zatem do zarysowania szeroko pojmowanej kultury codzienności.

Wydaje się, że w książce Pisarka najbardziej wartościowe jest niekoniecznie to, iż pokazuje on bardzo rzetelnie zespół czynników, które wpłynęły na taki, a nie inny kształt gościnności na danym obszarze – nie analiza samej gościnności, ale fakt, że przy takim ujęciu tematu staje się ona jakby szkiełkiem, przez które można oglądać zachodzące wokół zjawiska. Szkiełkiem będącym elementem złożonej całości, w której każdy z elementów wpływa na pozostałe i żaden z nich nie jest odizolowany. Zatem Pisarek, analizując, opisując i charakteryzując zjawisko i pojęcie gościnności we wsi Łąka, rozpatruje poniekąd całe uniwersum kultury, w której się uczestniczy. Gościnność staje się wziernikiem pozwalającym oglądać kulturę, której jest ona elementem. W zależności od tego, z której strony ta gościnność jest obserwowana, mówi coś o poszczególnych aspektach kultury (ruchomego systemu), w którą jest uwikłana. Zaproponowany przez Pisarka temat, przy takim sposobie jego badania, jest w istocie propozycją spojrzenia na kulturę będącą żywą siecią powiązanych ze sobą elementów z konkretnej perspektywy, przez pryzmat gościnności.

Wydaje się jednak, że jednego ważnego aspektu w książce Pisarka zabrakło. Można przypuszczać, że pojęcie gościnności w znaczeniu już przedstawionym można do pewnego stopnia zastąpić innym, dostatecznie ogólnym terminem. Jest jednak coś, co sprawia, że to właśnie gościnność jest dla badacza pojęciem szczególnym. Gościnność jest dla antropologa nie tylko tematem, który bada. Jest również, a może przede wszystkim, rzeczywistością, w której obcuje z rozmówcami. Nierzadko jest obcym i zarazem gościem w ich domu. Pisarek oczywiście zdaje sobie sprawę z tej prostej zależności. Pytając o gościnność, jednocześnie tej gościnności doświadcza. Wydaje się jednak, że w książce zabrakło ukazania tematu właśnie z perspektywy doświadczenia. Autor, analizując swoje rozmowy z mieszkańcami Łąki, zwraca uwagę na to, co zostało przez nich powiedziane. Odwołuje się przede wszystkim do ich wypowiedzi. Oczywiście jest to dla niego podstawowe i najbardziej rzetelne źródło. Nie wiemy jednak, jak wyglądały jego rozmowy, gdzie się odbywały, jak go traktowano jako badacza-gościa. Ponadto, analizując gościnność w Łące na tle tego, co określa „gościnnością polską", autor nie wyjawia nic z tego, co dla niego znaczy gościnność. Można potraktować to jako wyraz dystansu badacza. Sprawa jednak okazuje się bardziej skomplikowana, gdy wziąć pod uwagę, że Pisarek, tak samo jak mieszkańcy Łąki, jest uczestnikiem szeroko rozumianej kultury polskiej, w której funkcjonuje analizowana przez niego kategoria. Jak rysują się łąckie konkretyzacje idei gościnności na tle innych konkretyzacji, które zna autor? Tego typu zestawień w tekście nie zabrakło – Pisarek przytacza wypowiedzi łączan, którzy opowiadają o „gościnach nieudanych". Wskazuje, w jaki sposób załamuje się schemat gościnności, kiedy jeden model gościny zostaje zderzony z innym. Nic jednak o tym nie mówi, choć sam mógł być świadkiem takich konfrontacji jako gość w Łące.

Mogłaby to być antropologicznie bardzo płodna perspektywa. Pisarek, jak sam zauważa dwukrotnie – na początku i na końcu książki, nie tylko gościnność bada, ale też sam jest gościem. Jest aktywnym uczestnikiem sytuacji realizowania się gościnności – pojęcia, którym się zajmuje. I o ile swoje szkiełko badawcze kierował poprzez gościnność na przeróżne sfery kultury, które, kiedy się im przyjrzeć, mogą wiele powiedzieć o samej gościnności, o tyle nie skierował niestety tegoż szkiełka na siebie.

Literatura

Pisarek, A. (2010). Przekroczyć gościnność. O granicach domu i państwa. *Anthropos?*, *14–15*, 27–32.

Pisarek, A. (2011). W obronie „człowieka lokalnego". Lokalność i mobilność wobec praktyk gościnności. *Anthropos?*, *16–17*, 67–80.

Pisarek, A. (2013a). Wybrane wzory gościnności wobec wzorów praktyk turystycznych powstałych wokół zjawiska couchsurfingu. *Turystyka Kulturowa*, *3*, 5–17.

Pisarek, A. (2013b). Antropolog, czyli gość. O badaniach terenowych Bronisława Malinowskiego jako formie kontaktu kulturowego. *Laboratorium Kultury*, *2*, 60–90.

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2017, 3: 341–343

Informacje o autorach i tłumaczach

Tarzycjusz Buliński – antropolog, adiunkt w Zakładzie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Gdańskiego. Zainteresowania: antropologia szkoły, antropologia dziecka, teoria i metodologia antropologii, etnologia Indian Amazonii; e-mail: tarzycjuszbulinski@gmail.com

Mariusz Kairski – antropolog, adiunkt w Zakładzie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Gdańskiego. Zainteresowania: etnologia i historia Indian Ameryki Południowej i Środkowej, etnologia Indian Amazonii, w szczególności ich szamanizm, etnohistoria, ekologia kulturowa; e-mail: mariusz.kairski@gmail.com

Aleksander Posern-Zieliński – etnolog, profesor w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz w Instytucie Archeologii i Etnologii PAN. Zainteresowania: antropologia etniczności, antropologia polityki, etnohistoria, etnoreligioznawstwo, historia etnologii polskiej i światowej, sytuacja ludności tubylczej, etnologia Ameryki Łacińskiej (kraje andyjskie) i Północnej; e-mail: alpoz@amu.edu.pl

Filip Wróblewski – etnolog, doktorant w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Zainteresowania: historia antropologii, archiwistyka etnograficzna, metodologia i metodyka badań terenowych; e-mail: wroblewskifilip@gmail.com

Łukasz Krokoszyński – doktor antropologii społecznej Uniwersytetu w St Andrews (Szkocja), postdoc w Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (L'Université Paris Ouest Nanterre La Défense). Zainteresowania: etnologia Ameryki Południowej i Północnej, zmiana kulturowa, pokrewieństwo; e-mail: l.krokoszynski@gmail.com

Filip Rogalski – doktor etnologii i antropologii kulturowej. Zainteresowania: antropologia natury, animizm, perspektywizm, procesy nabywania i przekazywania wyobrażeń animistycznych; e-mail: f.rogalski@gmail.com

Kacper Świerk – doktor, w latach 2010–2016 pracował jako adiunkt w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Szczecińskiego, obecnie badacz niezależny. Zainteresowania: etnologia nizin Ameryki Południowej, tubylcze systemy społeczno-kosmologiczne Nowego Świata, etnozoologia, antropologia stosowana w kontekście amazońskim; e-mail: kacpersw@yahoo.com

Monika Kujawska – doktor, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego. Zainteresowania: kultura społeczności tubylczych i metyskich Ameryki Południowej, etnobotanika (w szczególności etnobotanika w kontekście migracji), antropologia ekologiczna; e-mail: monika.kujawska@uni.lodz.pl

Joanna Sosnowska – doktor nauk biologicznych, kierownik projektu badawczego realizowanego w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Zainteresowania: etnobotanika i etnoekologia neotropikalna (w szczególności procesy udomowiania krajobrazu przez społeczności tubylcze); e-mail: j.sosnowska@botany.pl

Iwona Stoińska-Kairska – tłumaczka języka hiszpańskiego i francuskiego, antropolożka i lingwistka. Zainteresowania: badania lingwistyczne języka e'ñepá (Wenezuela), edukacja międzykulturowa, zmiana kulturowa, antropologia nagląca, etnologia Indian Ameryki Południowej; e-mail: mariwo@amu.edu.pl

Paweł Chyc – doktorant w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zainteresowania: antropologia historyczna, etnografia ludów indiańskich Amazonii, etnohistoria Amazonii, antropologia kognitywna; e-mail: pchyc@amu.edu.pl

Anna M. Przytomska – antropolożka kultury, doktorantka w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zainteresowania: antropologia natury, antropologia medyczna, antropologia historyczna, szamanizm, etnologia Ameryki Południowej; e-mail: przytoa@gmail.com

Eduardo Viveiros de Castro – profesor w Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Jeden z najbardziej wpływowych współczesnych antropologów. Współtwórca idei perspektywizmu amazońskiego. Czołowy przedstawiciel zwrotu ontologicznego w antropologii. Zainteresowania: etnologia Indian Amazonii, epistemologia nauk społecznych, teorie natury i kultury; e-mail: eviveirosdecastro@gmail.com

Beata Golińska – doktorantka w Instytucie Archeologii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Zainteresowania: archeologia Nowego Świata ze szczególnym uwzględnieniem Mezoameryki oraz Amazonii, ikonografia kultur prekolumbijskich, rdzenne amerykańskie rękodzieło, etnohistoria, antropologia kulturowa, historia zdobienia ciała i tatuażu; e-mail: bea.golinska@gmail.com

Marek Wołodźko – antropolog; związany z fundacją „Kultury ponad kulturą". Zainteresowania: antropologia współczesnych społeczności tubylczych Amazonii, metodologia etnograficznych badań terenowych, możliwości reprezentacji i opisu kultur tubylczych w kategoriach pojęciowych, wizualnych i doświadczeń współczesnego człowieka; e-mail: majcoracua@gmail.com

Katarzyna Wala – doktorantka w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego. Zainteresowania: etnografia zmysłów, stosunki organizm–środowisko, zamieszkiwanie i antropologia stosowana; e-mail: katarzynawala.wro@gmail.com

Klaudia Niemkiewicz – doktor kulturoznawstwa, etnolożka; związana z Uniwersytetem Warszawskim i Fundacją na Rzecz Ochrony Dziedzictwa Kultury Tradycyjnej Za-kresy. Przez ponad dziesięciolecie badała folklor pieśniowy Kurpiów, Lubelszczyzny, Mazowsza, ukraińskiego Polesia, Kijowszczyzny i Połtawszczyzny. Od 1999 r. praktykuje śpiew tradycyjny. Zainteresowania: metody i efekty badań terenowych, a także dziedzictwo kultur ludowych we współczesności. Szczególnie interesuje ją żywotność ludowej ontologii w ujęciu socjologicznym; e-mali:klaudia.niemkiewicz@gmail.com

Anna Gańko – doktorantka w Instytucie Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania: sposoby konstruowania narracji wspomnieniowych, badania nad pamięcią, metody badania miasta, antropologia krajobrazu; email: and.ganko@gmail.com