

ŁUKASZ KROKOSZYŃSKI

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

Robak zjada jaguara: procesy tworzenia relacji z perspektywy Amazonii zachodniej¹

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 trawienego. 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 księżycza:

*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 księżycza. W ten sposób się zemścić!” [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 węgorem elektrycznym” – myślał. „Ale węgorza też mogą zabić. Więc co zostaje?” – mówił podobno. „Stanę się wężem boa. Ale i tak mnie zabijają. Czym mogę się stać? Zobaczmy, co nie istnieje?” (...) „Aa!” – przypominał sobie. „Nie ma księżycza! 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, plody czy „krewnych krwi” oraz precedensy.

Wśród potomków Capanahua sama powszechność dynamiki, którą syntetyzują 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 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! Toooooo dice!... pensaba! Yaaa, recién 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 pensannnn'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 pensannno 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 wiedzę⁵. 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 anomalie 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 paralele 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 „tubyłca” 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, unan*), 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 odmienianymi je w trakcie penetracji. W tym artykule proponuję podróż przez przestrzeń refleksyjną – otwartą 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 przewyciężenia 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 trzy⁷. 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 „etnicznej różnicy” 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 przemiżanie. Ilustruje bowiem szerszy problem granic transformacji rozpoznawanych przez mieszkańców wiosek w codziennym życiu czy historii⁸.

2. Proces patologiczno-generacyjny

O rozumieniu procesów życiowych i generatywnych mówię jako o skutku transplantacji pozostałości po niszczonej 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 postmitycznym⁹. 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 powieliła 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 polykania oraz bycia penetrowanym – podczas seksu, na polowaniu czy na wojnie (zob. pkt 5).

wymiennie z „właścicielem” (*dueño; ?'bu*). 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 (rośliny, 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 skórkach 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 *inu?i*). 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 „nózkami” 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 grubutki (*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 „słonnych” 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 dokonany 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 „pamiętkę” (*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 wypieś i zjadłeś – wyrzucasz (*botar*) z siebie. Twój brzuch zostaje czystusieńki. Wyciąga wszystko, co jest brudnego w twoim żołądku. Wszyściutko, jako rozwolnienie. [ŁK: A skąd ten brud?] Połykamy go, kiedy łapiemy co popadnie i zjemy 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 „metyckie”, 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 rozróżnić 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 metyckiej, 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 mikroorganizm, 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 „pamiętką” (*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 *paʔe* – 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” ludzi¹⁶ 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 Nawiązując 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 porównaniach. 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” rzeczywistości takich relacji przez osoby wcześniej wątpliwe – 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 znamieną sama w sobie. Powierzchniowo 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 mogą myśleć o pozycji „*crías*”. Co więcej, na innym poziomie analitycznym to niedomknięcie uwypukla centralny element niepewności lub niejednoznaczności w rozumieniu, które przedstawia mi rozmówczyni¹⁸. Opisowane 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 komplikację, 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, przeźroczyta 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 trąkację (i ruch „relacji”), jak i ochroną ciała szamana przed zawierzanymi 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 zewnątrz

procesy i pozycje „robaka”, które wykraczają poza dziedzinę „czarów”. Opisuje je przez statyczne, umiejscowione ujęcia, śledząc wielowymiarowe ząbienia 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 zewnątrz), 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 „*Hilhti yobe joni ta rahonti rehleti honanai qui, yoshiman hapo. Un brujo fuerte es alguien que sabe sanar y matar a otros; maneja a los espíritus*” (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 „źmii” 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 złozenia, wybrakowania albo „zła”. Sprawcami „szkody” czy „zemsty” są więc, w najbardziej ogólnym założeniu, klienci *brujo* i pozerające ich braki („robaki”).

Według lokalnych teorii bezpośrednio działanie *brujo* polega na akcie wdmuchiwania lub wstrzeliwania. Bezślovnym eufemizmem określającym praktykę szamańską jest gest dmuchania przez zwiniętą w „dmuchawkę” dłoń. *Brujo* poluje na ofiary np. za pomocą dmuchnięcia, oddechu, szeptanych formuł, wypowiedzianych 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. Zobaczmy 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 trwałą „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 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 opętaniem²¹.

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 *ʔibu*, *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 odżywanie 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 zniechęcenia.

„dusz/duchów” jako niesubstancjalnych aspektów lub emanacji osoby wymagają oddzielnej analizy²³. 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 zewnątrzem. *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 amazońskiej²⁴. 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 osławiania wobec schwytych istot i ustanawiania z nimi twórczej (reproduktywnej) relacji. Podmiotowość takiej przywłaszczony (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. *owner, 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. Zaczniemy od tego, że żyjące w drzewie larwy lub insekty napelniają 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 drzewie²⁵. 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 „dieta” (*dieta*), kandydat kontynuuje „naukę” jako konsumpcję.

W ten sam sposób, jak larwy i insekty odżywiające się drzewem, *brujo* przepenia 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 niezwyknięte). 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 – poci-sków), „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 wątpliwa²⁷. 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 *crías* 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 „ofiara”.

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 czyjejs 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 zagnieżdżane między bytami-ciałami. Loretańczycy często powtarzają, że ich serce pragnie, ich brzuch lub umysł nie chce czegoś przyjąć, albo głośno zastanawiają się, „dlaczegoż to (*porque quizás*) nie chcę ci nic dać (widocznie jestem *mala*, zła!)”, albo „dlaczegoż 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 stojącej 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 pozycję – szaman, który był „robakiem”, staje się kolejnym „właścicielem” pozostałości oryginalnego „właściciela” wiedzy.

„Niedomknięcie” czy strata kategorii po połączniu 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 „pamiętką” (*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 przepełnienie/przedmuchiwanie „wewnątrz” (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*, *ʔʔbu*. Poprzedni właściciel okazuje się z tej perspektywy *a posteriori* również „podmiotową ofiarą”, która replikuje wcześniejszy wzór, kłutwę 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 „powierzchnością” (*apariencias*) lub „twarzą” (*cara*), za którą kryją się podmiotowe „robaki” jako głody i pożądania.

O ile wspomniany wcześniej antropologiczny wątek „oswajającej drapieźności” 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 zagnieżdżenia 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 zewnętrżnością i wewnętrżnością. Trzeci penetrujący element jest rewersywny i oddzielny od dwóch poprzedzających.

5. Cięża jako zakażenie

Przypominam, że w lokalnej dynamice pozostałość i nadmiar są zarówno życiodajne, jak i śmiertelne. 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” zązębienia logiki relacyjnej z nieoczekiwaną reprodukcją.

Mężczyźni, jako „sprawcy dzieci” *bakeanikaʔbu* (Loos E., Loos B. 2003: 68), za pomocą swoich „żądzel/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 wyrażen odwołujących się do przemocy. Czasownik *ʔaʔkin*, poza aktem seksualnym, opisuje połykanie pożywienia lub napoju, wypowiedanie 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 (*umbiligo*) i łożyska (*placenta*). Podobnie jest ze słowem *xama*, odpowiednikiem pępowiny-łożyska w języku capanahua, które wskazuje zarówno pępowinę, jak i łożysko, ale również podstawę „wypłatanego” 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. Zązębienie roli płodu i otwierającego paszczkę *gusano* z przytoczonego wcześniej

cytatu Daniela na temat pasożyta ustroju pokarmowego nie jest tu przypadkowe. Zarówno idea penetracji jako umieszczenia oderwanego elementu jednej osoby w drugiej, jak i obraz zagnieżdżenia 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 (choć 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, że jej stan „zakażenia” 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 dziecka³⁰. 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” (*criar*) dziecko domaga się (*exige*) uwagi i opieki niezależnie od tego, co robi matka. Mówi się więc o tym, że dziecko popełnia „grzech” (*pecado*, *¿u'cha*) 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 niezbędną 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 zazębiecie 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 zazębiecia odciskają się na idei pokrewieństwa oraz pochodzenia jako „pozostałości”. Zazębiecie 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 zagnieżdżenia 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 polykamy 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. mała *choro* (wełniak). „Robak” jest tylko jednym z wyraźniejszych przejawów tego zatrucia-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 zawołanie 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* – pluł 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” (*yu'a 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 (*nu'in* 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 „ Pasożyty”. 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” (*sufrir*, *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 wyjaśnieniach potomków Capanahua.

7. Podsumowanie: „robak” jako relacja

Znana nam tradycja europocentryczna sprzyja postulowaniu i podkreślananiu 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. Él paga 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 antropodzy i socjolodzy. Jest problematycznym skomplikowaniem, ambiwalentnym „darem”, bez którego nie istniałoby ani życie, jakie znamy, ani śmierć i strata, do których prowadzi produkcja życia. Ambivalencja 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 niszczone 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 trzonym, 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 Sahlina, 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 współlistnieniem? 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 utrzymuje 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 dziedzicznej „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, współczesności 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” przeszczeplonej 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, czym wewnątrz jest czyjeś zewnątrz, 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 „podobieństwem”? 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, mogliśmy 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 przyzwyczajanie, czyli tradycja. Cięża nie musi być rozumiana poprzez pasożytnictwo – ani pasożytnictwo przez ciężę. Oba przypadki odwołują się do wspólnej operacji myślowej, którą oznaczyłem tu jako dynamikę „robaka” (zawieszając skrajnie odmienne wartościowanie cięży, pokrewieństwa i pasożytnictwa). Cięża jest kolejnym wehikułem dla logiki amazońskiego drapieźnictwa, ukazuje „pasożytnictwo” jako „pokrewieństwo krwi” (i powinowactwo) i odwrotnie. Rozróżnienie na wrogość i miłość traci tu precyzję umożliwiającą ideologicznym i teoretycznym oddaleniem. Drapieżność staje się bardziej „miłosa” (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 ujrzeni „rewers rewesu” (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 źródłach i rozprzestrzenianiu się 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 pogłębiionych. 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. Parry (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 przykładzie 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-46° 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/Bolispánia/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, trofeja, 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). Gainesville: 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. Łódź: 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'Études 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: Universidad 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.