

FILIP ROGALSKI

Instytut Filozofii i Socjologii, PAN

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

Podczas badań terenowych wśród ludu Arabela z Amazonii peruwiańskiej często słyszałem opowieści o ludziach, którzy zostali porwani przez nie-ludzi (delfina rzecznego w człekokształtnej postaci czy duchy opiekuńcze zwierząt). Temat ten pojawiał się zarówno w mitach Arabela, jak i w potocznych opowieściach o przeżyciach własnych osoby opowiadającej lub jej krewnych. Arabela opowiadali o postaciach, z którymi wchodzi w interakcje człowiek porwany, oraz o podróżach, które odbywa on pod opieką swoich porywaczy w podziemnym lub podwodnym świecie. Przedmiotem mojego artykułu są potoczne opowieści Arabela o interakcjach ludzi z nie-ludzkimi osobami. Centralnym obiektem analizy jest opowieść autobiograficzna pewnego mężczyzny – Avencio T.¹, o tym, jak w dzieciństwie został porwany przez osobę-delfina rzecznego. Zamierzam zbadać środki językowe, narratologiczne i interakcyjne, za pomocą których opowieści te budują wyobrażenia na temat osób nie-ludzkich i ludzi wchodzących z nimi w interakcje, aby pokazać, że ich analiza pozwala zrozumieć pewne cechy samych treści tych wyobrażeń².

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

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

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

o ludziach porwanych przez duchy. Pojawia się on również w opowieściach dotyczących praktykowanego kiedyś rytuału leczniczego przyjmowania soku z halucynogennej brugmansji (ar. **shona**, hiszp. *toé*)³ – po wypiciu surowego soku z tej rośliny „dusza” chorej osoby (**jiuujia**, *espíritu*) udawała się pod przewodnictwem i opieką człekokształtnych duchów-władców brugmansji na wędrowną, podczas której wchodziła w relacje z osobami z różnych zbiorowości nie-ludzkich oraz ze swoimi przodkami, a także w wyobrażeniach dotyczących chorób, które mogą dotknąć noworodka lub kobietę w okresie okołoporodowym (tzw. *cutipa*). Na podstawie tych treści można zrekonstruować elementy typowego dla ludów Amazonii, animistycznego schematu pojmowania relacji człowieka z jego otoczeniem (Descola 2005) oraz indiańskiego perspektywizmu (Viveiros de Castro 1998). Natomiast wyobrażenie osoby, która utrzymuje międzyosobowe relacje z nie-ludźmi, w wielu punktach odpowiada typowemu wyobrażeniu figury szamana. W tym artykule nie zamierzam jednak rekonstruować charakterystycznych dla Arabela cech animistycznej ontologii i perspektywizmu, które można wydobyć z tych opowieści. Zamiast tego chcę spojrzeć na nie (a ściślej mówiąc – na ich narracje⁴) jak na pewne wydarzenia komunikacyjne. Omówię charakterystyczne cechy narracji Arabela, które przyczyniają się do zbudowania specyficznych wyobrażeń osób nie-ludzkich (duchów) oraz ludzi wchodzących z nimi w interakcje (szamanów) – wyobrażeń kumulujących w sobie treści semantycznie różnorodne i nierzadko sprzeczne. Cechy te będą dotyczyć semantyki pojęć odnoszących się do duchów i szamanów (kumulacji przeciwstawnych znaczeń w ramach definicji tych postaci, semantycznej niespecyficzności terminów oznaczających ich atrybuty i działania) oraz struktury narracyjnej opowieści i pragmatyki wydarzeń komunikacyjnych, w których są one wypowiedzane (związku między odniesieniem opowieści a jej zawartością czy umiejscowieniem narracji w ramach szerszych zdarzeń komunikacyjnych)⁵.

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

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

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

Mój wywód rozpocznę od nawiązania do klasycznego w antropologii kulturowej problemu natury pojęć religijnych⁶. A dokładniej do problemów, na które natrafiają antropolodzy podczas interpretacji pojęć bądź stwierdzeń dotyczących zjawisk niepoznawalnych zmysłowo. Mowa tu o różnego rodzaju istotach lub substancjach, których istnienie postulują przedstawiciele badanej kultury, a które w ramach ontologii etnografa nie istnieją. Chodzi oczywiście o klasyczne dla antropologii pojęcia, takie jak *mana*, *hau*, substancja czarownictwa Azande, czy różne kategorie duchów oraz przekonania dotyczące nadzwyczajnych zdolności i zachowań szamanów, kapłanów i innych specjalistów rytualnych. W ostatnich dziesięcioleciach interesującą debatę na temat natury tych pojęć zaproponowali antropolodzy z orientacji kognitywistycznej, tacy jak Dan Sperber czy Pascal Boyer. Ten ostatni badacz podważył m.in. panujące w antropologii potoczne przekonanie, że dla przedstawicieli egzotycznych kultur nieracjonalne z punktu widzenia antropologa pojęcia są czymś „naturalnym” i płynnie łączą się z resztą wiedzy na temat świata. Autor *Naturalności idei religijnych* stwierdził, że cechą inherentną pojęć religijnych jest ich przeciwintuicyjność (*counterintuitivity*⁷), czyli to, że naruszają implicytne oczekiwania ontologiczne ludzi, dotyczące zdarzeń i stanów rzeczy mogących mieć miejsce w świecie. Jego zdaniem idee religijne naruszają wiele implicytnych oczekiwań, obejmujących m.in. przekonania odnoszące się do życia biologicznego (np. idea, że jakieś istoty są nieśmiertelne) czy możliwości komunikacyjnych (np. chrześcijańska idea, że Bóg ma wgląd nie tylko w ludzkie działania, lecz także w ich myśli i intencje). Boyer (1994) zaproponował również interesującą interpretację tej przeciwintuicyjności, stawiając hipotezę, że to właśnie ta cecha pojęć religijnych sprawia, że rozbudzają one zainteresowanie ludzi, przez co podtrzymują oni religijne wyobrażenia i przekazują je następnym pokoleniom.

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

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

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

żeby zrozumieć miejsce tych pojęć w tradycji tubylczej, oprócz przeprowadzenia analizy semantycznej, należy „odtworzyć warunki pragmatyczne, które definiują rodzaj «gry językowej», w której są one używane” (Severi 2004: 816). W kilku artykułach Severi ukazał produktywność badania kontekstu, w którym idee religijne są aktywowane. Między innymi poprzez analizę środków językowych, za pomocą których szamani Indian Kuna z Panamy oznaczają duchy i samych siebie w swoich pieśniach szamanistycznych, badał proces tworzenia się wyobrażeń kosmologicznych na temat istot, zdaniem Indian, uczestniczących w tym rytuale⁸.

Badania Severiego, określane przez Costę i Fausto jako połączenie strukturalizmu i pragmatyki (2010: 95 i nn.), stały się inspiracją dla wielu badaczy młodszego pokolenia. W swoich pracach wyodrębniają oni m.in. środki językowe i komunikacyjne, za pomocą których w społeczeństwach tubylczych Amazonii są budowane wyobrażenia dotyczące szamanów i osób nie-ludzkich⁹. W niniejszym artykule zamierzam nawiązać do tego nurtu badań, rozszerzając jednak zakres badanych zjawisk z dziedziny rytualnego użycia języka na dziedzinę potocznych zdarzeń komunikacyjnych. Chcę pokazać, że Arabela budują wysoce ambiwalentne wyobrazenie osób nie-ludzkich i ludzi utrzymujących z nimi relacje. Dokonują tego jednak nie poprzez rytuały szamanistyczne, które są w ich przypadku nieskomplikowane i stosunkowo rzadko praktykowane, ale poprzez potoczne narracje opowieści o interakcjach międzyosobowych ludzi z nie-ludźmi. Zamierzam również wyodrębnić charakterystyczne elementy struktury narracyjno-językowej tych opowieści oraz kontekstu ich wypowiedania, które przyczyniają się do zbudowania tych wyobrażeń.

Indianie Arabela z Amazonii peruwiańskiej

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

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

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

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

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

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

Chociaż większość Arabela deklaruje przynależność do Kościoła ewangelickiego, to niewielka grupa deklaruje wyznawanie religii katolickiej. Należy jednak zaznaczyć, że rytuały chrześcijańskie ograniczają się do modlitw wypowiedzianych przez któryś z miejscowych autorytetów religijnych podczas ważnych świąt krajowych lub wspólnotowych albo sezonowego oczyszczania terenu cmentarza wspólnotowego¹⁰. Na głębszym poziomie horyzont poznawczy i światopoglądowy Arabela opiera się na ontologii animistycznej (Descola 2005). Arabela utrzymują wiele animistycznych przekonań oraz praktykują rytuały lecznicze, mające na celu usunięcie skutków agresji ze strony nie-ludzi czy wrogich szamanów, lub poddają się im (zob. dalej).

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

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

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

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

Dzisiaj najbardziej powszechne praktyki związane z szamanizmem wśród Arabela to rytuały okadzania małych dzieci, cierpiących na przypadłość zwaną *cutipa*, polegającą na tym, że dziecko ma objawy interpretowane jako typowe zachowania zwierzęcia, którego mięso zjadło dziecko lub jego matka (w przypadku dzieci karmionych jeszcze mlekiem matki). Rytuały te polegają na otaczaniu dziecka dymem ze spalonych resztek powłoki cielesnej zwierzęcia (np. sierści lub kości) odpowiedzialnego za chorobę. Wykonują je osoby w podeszłym wieku, zarówno kobiety, jak i mężczyźni¹¹. Arabela rozpoznają także status *vegetalistas*, tj. leczących za pomocą roślin (wywarów, soków etc.) specjalistów, których jednak nie ma wśród Arabela. Muszą oni zatem korzystać z usług przyjezdnych *vegetalistas*, pochodzących z wiosek znad Curaray.

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

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

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

Ważne miejsce w światopoglądzie Arabela zajmują wyobrażenia dotyczące praktyk szamanistycznych skierowanych na relacje ludzi z otoczeniem nie-ludzkim. Arabela uważają, że pewne osoby, w pewnych okolicznościach, mogą nawiązywać międzyosobowe relacje z duchami zamieszkującymi świat leśny lub wodny. Dzięki utrzymywaniu takich relacji z „władcami” leśnych lizawek (*ratu camaru, dueño de la colpa*), anakondą lub delfinem słodkowodnym, człowiek może zapewnić sobie powodzenie na polowaniu lub w rybołówstwie. Relacje te są przedstawiane w mitach i w wielu opowieściach dotyczących zarówno przodków, jak i żyjących Arabela. Nie są mi znane jednak żadne rytuały, za pomocą których Arabela takie relacje by nawiązywali lub podtrzymywali, i moja wiedza na ten temat pochodzi wyłącznie z opowieści¹⁴.

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

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

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

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

wieczorem. Często naszym rozmowom przysłuchiwały się jego dzieci lub żona, zwykle leżąc już na swoich posłaniach pod moskitierami¹⁵.

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

Opowieść Avencio o porwaniu przez delfina

Głównym materiałem dla mojej analizy jest autobiograficzna opowieść Avencio o tym, jak został porwany przez delfina rzecznego¹⁶. To wydarzenie miało charakter inicjacyjny, gdyż w jego konsekwencji Avencio, jak twierdził, wyzbył się strachu przed tym delfinem oraz zyskał szczególną relację z tym zwierzęciem, dzięki której z łatwością łowi ryby. Rozpocznę od streszczenia doświadczeń Avencio i rozwinięcia głównych wątków kosmologicznych zawartych w tej opowieści¹⁷.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Analizując tę opowieść pod kątem relacji bohatera z otoczeniem, okazuje się, że przedstawia ona rywalizację dwóch wspólnot o osobę Avencio. Z jednej strony, dziewczyna-delfin (przedstawiciel wspólnoty nie-ludzkich osób) nakłania Avencio, żeby do niej dołączył, najpierw zabierając z sobą jego „duszę”, a później chcąc porwać go „całkowicie”. Z drugiej strony, liczna grupa osób stara się o wyzdrowienie Avencio: są wśród nich cieszący się prestiżem społecznym członkowie wspólnoty Arabela (nauczyciel/ promotor zdrowia) oraz potężni obcy (metyski szaman, amerykańska misjonarka-lingwistka)¹⁹. Osoby te korzystają z różnych środków: nauczyciel używa dużej ilości maści mentolowej i ma do dyspozycji apteczkę pełną potężnych leków²⁰, inni oklepują Avencio specjalną, „drapiezną” odmianą pokrzywy (jej kolce są podobne do szponów nietoperza), metyski szaman używa tytoniu, zaklęć *ikaro* oraz technik wachlowania i dmuchania, a amerykańska misjonarka, wraz z grupą Arabela chrześcijan, odmawia nad chorym modlitwy. W opowieści Avencio został przedstawiony charakterystyczny dla Arabela schemat relacji (Descola 2005), na którym opierają się interakcje między ludźmi a nie-ludźmi, obejmuje zatem pojęcie „drapieżności oswajającej” – tzw. *predação familiarizante* (Fausto 2007 [1999]) – człowiek nawiązuje relacje z nie-ludźmi jako ofiara działania drapieżnego (zostaje porwany i ujarzmiony), mającego na celu włączenie go do wspólnoty nie-ludzi.

Język i struktura narracji Arabela o nie-ludziach

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

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

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

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

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

Delfin – jeden z głównych bohaterów opowieści, porywacz Avencio i jego przewodnik po świecie nie-ludzi – stosunkowo rzadko jest ewokowany w sposób eksplicytny za pomocą terminu *bufeo*. Avencio używa go wyłącznie w miejscach, w których odnosi się do delfina w jego zwierzęcej postaci²³, lub kiedy komentuje przedstawiane wydarzenia z perspektywy zewnętrznej²⁴. Kiedy natomiast delfin występuje jako osoba nie-ludzka, wtedy nie jest oznaczony słowem *bufeo*, lecz zostaje wskazany za pomocą zaimków osobowych lub (implicytnie) jako podmiot czynności, które podejmuje. Jeden raz Avencio określa delfina-osobę terminem *chica* – „dziewczyna” (zob. [2006: 27]). Oto kilka przykładów: „No i w środku nocy... Przychodzą, zupełnie tak jak my. Tak jak ty przychodzisz, tak go widzisz. Widzisz go, ale inni go nie widzą” [2005: 14]. „...Ale mnie głośno wołał! Jakby chciał powiedzieć: «Chodź już, zejdź z domu»” [2005: 18]. „...dlatego nie poszedłem całym ciałem, ale zabrali ze sobą tylko moją duszę. Ale moje ciało zostało tam [w domu]. Zabrali ze sobą moją duszę...” [2005: 20]. „...On ci się śni, wiesz, tak jak ktoś ci się śni. Tak samo on ci się śni...” [2005: 34].

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

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

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

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

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

oznaczania delfina-osoby stoi w wyraźnym kontraście wobec sposobu, w jaki Avencio mówi o ludziach, którzy się nim opiekowali. Często przywołuje i wprost nazywa osobę swojego nauczyciela, raz oznaczając go jego imieniem, a innym razem imieniem i nazwiskiem, zdrobnieniem imienia czy nazwą funkcji (*el profesor, el profe*)²⁵. Wyjątkowo eksplicytnie określa też misjonarkę-lingwistkę Furne Rich, którą (w jednej z narracji) na przestrzeni zaledwie kilku wypowiedzi oznacza aż sześć razy²⁶.

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

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

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

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

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

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

w innych opowieściach o interakcjach z nie-ludźmi, opowiadający, oznaczając nie-człowieka/nie-ludzi i ich działania, naprzemiennie używa liczby pojedynczej i mnogiej²⁹. Delfin zatem raz występuje jako jednostka (np., kiedy porywa bohatera), raz jako zbiorowość, raz jako mężczyzna, raz jako kobieta.

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

Można by się spodziewać, że fundamentalne dla wyobrażeń relacji między ludźmi a nie-ludźmi pojęcia związane z zawiązywaniem relacji między istotami należącymi do różnych wspólnot kosmologicznych będą oznaczane specjalnymi terminami³⁰. Tymczasem Arabela (podobnie jak inne ludy Amazonii) oznaczają je terminami, które odsyłają do zupełnie potocznych, podzielanych przez wszystkich doświadczeń. Niespecyficzność terminów odnoszących się do pojęć interakcji z duchami ma istotne znaczenie dla sposobu, w jaki Arabela budują związane z nimi wyobrażenia. Przykładowo, nazywając inicjacyjne doświadczenie, w wyniku którego człowiek nawiązuje relacje z nie-ludźmi, potocznym terminem „porwanie”, Arabela tworzą wyobrażenie, jakoby doświadczenie to było równie potoczne i zrozumiałe, co porwanie człowieka przez innego człowieka. Ma to również istotny wpływ na przebieg narracji i interakcję osoby opowiadającej z odbiorcami. Między innymi pozwala to opowiadającym nie udzielać swoim słuchaczom wyjaśnień dotyczących natury tych doświadczeń. I faktycznie – w opowieściach o „porwaniach” ludzi przez nie-ludzi nigdy nie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

o których mowa³². Drugą jest odnoszenie relacji przestrzennych między elementami świata przedstawionego w opowieści do relacji przestrzennych między elementami ze świata podzielanego przez opowiadającego i słuchacza³³.

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

Wszystkie te wypowiedzi dotyczą tego, co działo się z Avencio, kiedy był nieprzytomny (tzn. w rozumieniu Arabela, kiedy jego ciało leżało w domu nauczyciela nieruchome, zimne, niczym martwe, a jego dusza podróżowała wraz z delfinem-osobą). Ponieważ Avencio był nieprzytomny, nie mógł mieć naocznej wiedzy na temat tego, co się z nim działo, więc sam fakt, że w swojej narracji zaznacza zapośredniczony charakter tej wiedzy, nie ma w sobie nic dziwnego³⁴.

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

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

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

Tym bardziej że Arabela, podobnie jak członkowie innych ludów Amazonii, kiedy relacjonują jakieś wydarzenia, precyzyjnie zaznaczają rodzaj wiedzy, jaką posiadają na ich temat³⁵. Moim zdaniem jednak szerokie wprowadzenie informacji dotyczących podmiotu opowiadającego, do których nie ma on bezpośredniego dostępu³⁶, przyczynia się do zbudowania szczególnego rodzaju stosunku opowiadającego do przedstawianych wydarzeń, łączącego naoczność z nienaocznością.

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

Przytoczony fragment, w którym przedstawiono pewne wydarzenie („[Po jedzeniu] nauczyciel przychodzi. Przychodzi zobaczyć, co ze mną, rzekomo moje ciało było zimne.”) i opatrzone zewnętrznym komentarzem („Widzisz? Już mnie porywa! (*śmiech*) Już mnie porywa!”), który cechuje się dużą wyrazistością: składa się z pytania retorycznego skierowanego do odbiorcy, wykrzyknień oraz śmiechu. Ponieważ śmiech w narracjach Arabela, podobnie jak w innych kulturach, jest jednym ze środków zaznaczenia dystansu, Avencio jeszcze bardziej przyjmuje perspektywę kogoś, kto opowiada o przeżyciach obcej osoby³⁷.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

o żabach-osobach, to ogólnie odnosi się ona do podobieństwa między żabami i ludźmi. Uczestnicy dialogu w swoich wypowiedziach identyfikują się z żabami na poziomie podzielanych uczuć, zastanawiają się, jakie jest życie żab, które nie mają czym się przykryć i mają zimne ciała i dłonie [2–4]. Moje empatyczne przedstawienie żab jako istot zdolnych do odczuwania zimna zostało podjęte przez Avencio, który wskazując, że żaby nie mają koca/przykrycia (*cobija*) [2], przedstawił je jako istoty podobne do ludzi, ale niemające jednego z ważnych elementów ludzkiego wyposażenia³⁸. Wypowiedź Avencio nie oznaczała, że żaby nie mają przykrycia, więc są odmienne od ludzi, lecz że są takie jak my, ale nie mają przykrycia. Za tym, aby rozpatrywać ten dialog w kontekście animistycznych wyobrażeń Arabela, przemawia również fakt, że w trzech mitach Arabela występują żaby-osoby, przy czym fabuła dwóch mitów rozgrywa się nocą, a żabi rehot pełni w nich funkcję komunikacyjną – słysząc go, bohaterowie mitów rozpoznają ich osobową egzystencję³⁹. Animistyczne odniesienie ma również kategoria ontologiczna „istot wodnych” (*del agua*), przywołana w końcowej wypowiedzi Avencio. Sens tej kategorii wykracza poza rozpoznanie habitatu i stylu życia żab, gdyż ma ona znaczenie szamanistyczne – Arabela, odnosząc się do zdolności i wiedzy szamanistycznej ludzi utrzymujących relacje z osobami nie-ludzkimi, określają je czasami jako „wodną wiedzę”, i mówią o takich ludziach, że „wiedzą, znają się na wodzie” (*saben del agua*).

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

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

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

że jak wspomniałem wcześniej, kategoria „tego, co wodne” (*del agua*) odnosi się również do świata osób nie-ludzkich, niedostępnego dla zwykłych ludzi⁴⁰. W przytoczonym dialogu mamy w konsekwencji do czynienia ze wskazanym już sposobem przekazywania wiedzy na temat nie-ludzi, polegającym na przekazywaniu wiedzy niedostępnej dla potocznego doświadczenia tak, jakby była wiedzą powszechnie dostępną.

Zanim przejdę do uwag zamykających, warto jeszcze raz poruszyć kwestię trafności rozpoznania przeze mnie, etnografa, braku pewnych informacji na temat osób nie-ludzkich jako znaczącego niedopowiedzenia. Taki brak można by bowiem interpretować poprzez odwołanie do wiedzy na temat osób nie-ludzkich, podzielanej przez wszystkich Arabela z uwagi na kontekst kulturowy, w którym żyją, oraz do kulturowych punktów zainteresowania, określających istotne i nie-istotne dla nich aspekty zjawisk. Można by twierdzić, że np. brak bliższych informacji na temat delfina-osoby wynika po prostu z faktu, że osobowa egzystencja delfinów jest dla Arabela powszechnie podzielanym, trywialnym faktem. I na pewno jest tak, że pod wieloma względami przekaz wiedzy o osobowej egzystencji delfinów nie wymaga podawania pełnej informacji (jeśli takowa istnieje), podobnie jak sprawozdanie z najzwyczajszej wyprawy łowieckiej werbalizuje tylko niewielką część wydarzeń i doświadczeń myśliwego. Żyjąc wśród Arabela, rozmawiając z nimi oraz przysłuchując się rozmowom, które prowadzili między sobą, miałem jednak okazję stwierdzić, że odnośnie do osób nie-ludzkich i ich egzystencji nawet dorośli Arabela stawiają sobie podstawowe pytania, oraz że kulturowe formy przekazywania wiedzy na temat tych istot narzucają stronom tego przekazu powściągliwość zarówno w mówieniu o nich, jak i w pytaniu o nie⁴¹. Ostatni obrazek etnograficzny, który przedstawię w tym artykule, pozwoli mi zilustrować obie kwestie.

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

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

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

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

Pytanie Etelbiny świadczy o tym, że w dorosłych członkach społeczeństwa Arabela idea podwodnej egzystencji człowieka porwanego przez anakondę (zagadnienia pojawiającego się w wielu mitach i opowieściach Arabela) wzbudza inne, całkiem podstawowe pytanie (w jaki sposób pod wodą można oddychać?). Dodatkowo, biorąc pod uwagę powściągliwość obojga rozmówców, można wątpić, że jej głód wiedzy został zaspokojony. Obie wypowiedzi dotyczące nie-ludzi – pytanie córki o warunki życia pod wodą oraz objaśniająca odpowiedź jej ojca – sformułowano w trybie spekulacyjnym. Etelbina opatrzyła swoje pytanie wyrażeniem służącym do zaznaczenia dystansu wobec własnej wypowiedzi (*digo yo* – „że tak powiem”). Avencio natomiast zaznaczył, że jego wiedza na ten temat pochodzi od osób trzecich (zwrot *parece que* ma tutaj znaczenie „rzekomo” czy „mówi się, że”) oraz zasygnalizował dystans wobec przedmiotu swojej wypowiedzi (*hay como una casa* – „jest coś w rodzaju domu”), jak gdyby słowa, którymi dysponuje, nie odpowiadały rzeczom, które za ich pomocą próbuje oznaczyć⁴³. Zarówno ten, jak i poprzedni przytoczony dialog pozwalają stwierdzić, że warunki egzystencji osób nie-ludzkich nie są dla Arabela oczywiste i trywialne. W związku z tym braku informacji o nich w autobiograficznej opowieści człowieka, który nawiązał z nimi osobistą relację, nie można uznać za zwykłe pominięcie podzielanej przez wszystkich wiedzy.

Konkluzje

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

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

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

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

Tytułem komentarza możemy zestawzić niespecyficzność dyskursu Arabela na temat duchów i szamanów ze środkami, za pomocą których w amazońskich tradycjach szamanistycznych jest budowana tzw. nieprzejrzystość⁴⁴ dyskursu szamanistycznego. Amazońscy szamani sprawiają, że ich pieśni bądź wypowiedzi rytualne są niezrozumiałe dla osób nieinicjowanych, wykorzystują do tego celu trzy główne sposoby: stosują skomplikowane metafory, używają terminów archaicznych (bądź pochodzących z obcych języków, np. sąsiednich grup etnicznych) lub używają języka zniekształconego fonologicznie (Gutierrez Choquevilca 2011: przyp. 2). O ile te typowe narzędzia języka rytualnego polegają na transformacji języka odnoszącego się do nie-ludzi i szamanów (terminów, którymi są oznaczane poszczególne istoty, lub mowy, którą się im przypisuje) – a zatem na jego uspecyfikowaniu, o tyle język narracji Arabela działa w przeciwną stronę, niejako rozmywając specyficzność świata duchów i szamanów. Warto jednak zauważyć, że to odspecyfikowanie przyczynia się do tego samego efektu nieprzejrzystości co uspecyfikowanie, gdyż utrudnia zbudowanie jasno określonych wyobrażeń na temat podstawowych aspektów egzystencji duchów i szamanów.

Dodatkowo w łączeniu sprzecznych sposobów odnoszenia się do rzeczywistości w narracjach o duchach i szamanach można dostrzec wyraz ogólnej i powszechnie występującej w Amazonii ambiwalencji definicji szamana pod względem natury jego relacji z osobami nie-ludzkimi. Definicje te łączą w sobie przeciwstawne rozumienie tej relacji w terminach identyfikacji i/lub interakcji. Szaman jest pojmowany zarówno jako mediator, czyli człowiek, który wchodzi w interakcje z nie-ludźmi i w ten sposób nakłania ich do określonych działań (np. do wypuszczenia zwierząt, na które będą mogli zapolować myśliwi), jak i jako nie-człowiek, który w wyniku upodobnienia się do nie-ludzi (identyfikacji z nimi) sam w sobie ma niezwykle zdolności, np. umiejętność przekształcania się w zwierzęta⁴⁵. Można zatem postawić pytanie, czy ta ambiwalencja jest nie tyle oryginalnym elementem tubylczych wyobrażeń ontologicznych, co bardziej pochodną ambiwalentnego języka rytualnego.

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

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

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

Literatura

- Aikhenvald, A., Dixon, R.M.W. (1998). Evidentials and Areal Typology: A Case Study from Amazonia. *Language Sciences*, 20(3), 241-257.
- Baer, G. (1979). Religión y Chamanismo de los Matsigenka (Este peruano). Przeł. Van Ronzelen-Huapaya. *Amazonía peruana*, 2(4), 101-138.
- Boyer, P. (1994). *The naturalness of religious ideas: a cognitive theory of religion*, Berkeley-Los Angeles-Londyn: University of California Press.
- Cesarino, P. de N. (2008). *Oniska: A poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia ocidental*, praca doktorska. Brazylia: PPGAS-MN/UFRJ.
- Chaumeil, J.-P. (1993). Del proyectil al virus. El complejo de dardos-mágicos en el chamanismo del oeste amazónico. W: C. Pinzon, R. Suarez, G. Garay (eds.), *Cultura y salud en la construcción de las Américas*. Przeł. G. Garay. Bogota: Instituto Colombiano de Cultura.
- Chaumeil, J.-P. (2002). Ciudades encantadas y mapas submarinos. Redes transnacionales y chamanismo de la frontera en el Trapecio amazónico. W: F. Morin, R. Santana (eds.), *Lo Transnacional, Instrumento y desafío para los pueblos indígenas*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Costa, L., Fausto, C. (2010). The Return of the Animists. Recent Studies of Amazonian Ontologies. *Religion and Society: Advances in Research*, 1, 89-109.
- Czeremski, M. (2014). Bohaterowie optymalnie niemożliwi. Geneza, struktura i funkcje mitycznej kontrintuicyjności. *Rocznik Lubuski*, 42 (2), 29-49.
- Déléage, P. (2009). *Le chant de l'anaconda. L'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)*. Nanterre: Société d'Ethnologie.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Fausto, C. (2007 [1999]). O wrogach i oswojonych zwierzętach: wojna i szamanizm w Amazonii. Przeł. Ł. Krokoszyński. W: M. Kairski, T. Buliński (red.), *Sny, geny, trofea i zmarli. „Wojna” w społeczeństwach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii – przegląd koncepcji antropologicznych* (s. 353-402). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Gutierrez Choquevilca, A.-L. (2011). Sisyawaytii tarawaytii: sifflements serpentins et autres voix d'esprits dans le chamanisme quechua du haut Pastaza (Amazonie péruvienne), *Journal de la société des américanistes*, 97(1), www.journals.openedition.org/jsa/11724 [dostęp: 6.01.2017].

- Gutierrez Choquevilca, A.-L. (2012). *Voix de „maîtres” et chants d’oiseaux: pour une étude pragmatique de l’univers sonore et la communication rituelle parmi les Quechua d’Amazonie péruvienne*, praca doktorska. Paris: Uniwersytet Paris 10 Nanterre.
- Levinson, S.C. (1988). *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rogalski, F. (2015). *Animizm, perspektywizm i sprawczość u ludu Arabela z Amazonii peruwiańskiej*, praca doktorska. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.
- Severi, C. (2004). Capturing imagination: a cognitive approach to cultural complexity. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 10, 815–838.
- Severi, C. (2008). El Yo-memoria. Una nueva aproximación a los cantos chamánicos amerindios. *Cuicuilco*, 15(42), 11–28, www.redalyc.org/articulo.oa?id=35112172002 [dostęp: 7.03.2016].
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469–488.
- Willerslev, R. (2004). Spirits as „ready to hand”: A phenomenological analysis of Yukaghir spiritual knowledge and dreaming. *Anthropological Theory*, 4(4), 395–418.

Aneks

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SUMMARY

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

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

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