

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO

Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro

## Kosmologiczna deixis oraz perspektywizm indiański<sup>1</sup>

*wzajemność perspektyw, którą widzę jako charakterystyczną cechę  
myślenia mitycznego*

(Lévi-Strauss 1985: 268)

### Wprowadzenie

Niniejszy artykuł dotyczy tego aspektu myśli indiańskiej, który określa się jako jej „własność perspektywiczna” (Arhem 1993). Chodzi mianowicie o koncepcję powszechną wśród wielu ludów kontynentu [amerykańskiego], według której świat zamieszkują różne rodzaje podmiotów czy osób – ludzkich i nie-ludzkich, ujmujących rzeczywistość z odmiennych punktów widzenia. Idei tej nie sposób sprowadzić do będącej u nas w obiegu koncepcji relatywizmu (Lima 1995; 1996), którą przywodzi na myśl. W istocie bowiem staje ona w poprzek, że się tak wyrażę, opozycji między relatywizmem a uniwersalizmem, zaś wymykanie się perspektywizmu indiańskiego pojęciom wypracowanym w ramach naszych debat epistemologicznych nasuwa pytanie o zasadność i możliwość odniesienia do niego ontologicznych podziałów, które nasze debaty zakładają. W szczególności – jak wielu antropologów zdążyło już stwierdzić (choć z innych powodów) – nie sposób używać klasycznego rozróżnienia na Naturę i Kulturę do opisu sfer właściwych kosmologiom zachodnim, nie poddawszy wcześniej tego rozróżnienia surowej krytyce etnograficznej.

---

<sup>1</sup> Eduardo Viveiros de Castro (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), s. 469–488. © Eduardo Viveiros de Castro. Dziękujemy bardzo autorowi za zgodę na dokonanie przekładu tekstu na język polski.

Krytyka taka w tym przypadku pociąga za sobą konieczność nowego podziału predykatów zaliczanych do dwóch paradygmatycznych szeregów, które zgodnie z tradycją są sobie przeciwstawiane pod nagłówkami „Natury” i „Kultury”: uniwersalne i partykularne, obiektywne i subiektywne, fizyczne i społeczne, fakt i wartość, dane i ustanowione, konieczność i dowolność, immanencja i transcendencja, ciało i umysł, zwierzęcość i człowieczeństwo, o wielu innych nie wspominając. Takie motywowane etnograficznie przetasowanie naszych schematów pojęciowych skłania mnie do zaproponowania wyrażenia „multinaturalizm” na określenie jednej z przeciwstawnych cech myśli indiańskiej w relacji do „multikulturalistycznych” kosmologii zachodnich. Wszędzie tam, gdzie te ostatnie opierają się na wzajemnej implikacji jedności natury i wielości kultur – tę pierwszą gwarantuje obiektywna uniwersalność ciała i substancji, tę drugą generuje subiektywna partykularność ducha i znaczenia – koncepcja indiańska miałaby zakładać duchową jedność i cielesną różnorodność. Tutaj to kultura lub podmiot byłoby formą tego, co uniwersalne, podczas gdy natura bądź przedmiot byłoby formą tego, co partykularne.

To odwrócenie – być może zbyt symetryczne, by być czymś więcej niż spekulacją – należy rozwinąć za pomocą jakiejś przekonującej fenomenologicznej interpretacji indiańskiej kategorii kosmologicznych, określających warunki konstytutywne tych relacyjnych kontekstów, które możemy nazywać „naturą” i „kulturą”. Co zatem oczywiste, sędzę, że rozróżnienie na Naturę i Kulturę należy poddać krytyce, ale bynajmniej nie po to, by dojść do wniosku, że coś takiego nie istnieje (zbyt wiele mamy już rzeczy, które nie istnieją). Narastająca fala krytyki wobec Westernizacji wszelkich dualizmów zasadza się na nawoływaniu do odrzucenia naszego dychotomicznego dziedzictwa pojęciowego, niestety [naukowcy] nie przedstawili do tej pory żadnych alternatyw. Ja wolałbym nabrać dystansu do naszych opozycji, kontrastując je z dystynkcjami, jakimi rzeczywiście operuje się w indiańskich kosmologiach perspektywistycznych.

### *Perspektywizm*

Niniejsze rozważania zostały zainicjowane jakże licznymi w etnografii Amazonii nawiązaniem do pewnej tubylczej teorii, według której sposób, w jaki ludzie postrzegają zwierzęta i inne podmiotowości zamieszkujące świat – bogów, duchy, zmarłych, mieszkańców innych poziomów kosmosu, zjawiska meteorologiczne, rośliny, sporadycznie nawet przedmioty i artefakty – różni się diametralnie od sposobu, w jaki byty te widzą ludzi oraz samych siebie.

Zazwyczaj, w normalnych warunkach, ludzie widzą ludzi jako ludzi, zwierzęta jako zwierzęta, zaś duchy (jeśli je widzą) jako duchy, natomiast zwierzęta (drapieżniki) i duchy widzą ludzi jako zwierzęta (jako ofiary) w tej samej mierze, co zwierzęta (jako ofiary) widzą ludzi jako duchy lub jako zwierzęta (drapieżniki). W ten sam sposób zwierzęta i duchy widzą same siebie jako ludzi: postrzegają same siebie jako byty antropomorficzne (albo stają się nimi), kiedy przebywają

w swoich domach lub wioskach oraz doświadczają swych zwyczajów i cech charakterystycznych w postaci kultury – swe pożywienie widzą jako ludzkie (jaguary widzą krew jako piwo z manioku, sępy widzą larwy w gnijącym mięsie jako pieczoną rybę itp.), swoje cielesne atrybuty (futro, pióra, szpony, dzioby itd.) widzą jako ozdoby ciała albo narzędzia, swój system społeczny widzą jako zorganizowany na sposób ludzkich instytucji (z wodzami, szamanami, rytuałami, egzogamicznymi moietami itd.). Owo „widzieć jako” odnosi się dosłownie do obiektów postrzegania, nie zaś przenośnie do pojęć, aczkolwiek w niektórych przypadkach nacisk kładzie się raczej na aspekt kategoryzacyjny tego fenomenu niż na jego aspekt zmysłowy.

Krótko mówiąc, zwierzęta są ludźmi, czyli widzą same siebie jako osoby. Tego rodzaju koncepcja niemal zawsze idzie w parze z ideą, że widzialna forma każdego gatunku jest zaledwie powłoką („ubranie”) skrywającą wewnętrzną ludzką formę, która zazwyczaj jest widoczna tylko oczyma poszczególnych gatunków lub pewnych transgatunkowych bytów, takich jak szamani. Ta wewnętrzna forma jest „duszą” czy „duchem” zwierzęcia: jakąś intencjonalnością lub podmiotowością formalnie tożsamą z ludzką świadomością, mogącą się materializować w postaci ludzkiego ciała skrytego pod maską zwierzęcia.

Na pierwszy rzut oka mielibyśmy zatem do czynienia z rozróżnieniem między antropomorficzną esencją duchowego typu, wspólną dla istot ożywiających, a zróżnicowanym wyglądem cielesnym, charakterystycznym dla każdego gatunku. Wygląd ten jednak zamiast być trwałym atrybutem, jest raczej ubranie, które daje się zmienić. Pojęcie „ubrania” jest jednym z najczęściej używanych wyrażeń metamorfozy – duchy, zmarli i szamani przybierają zwierzęcą formę; zwierzęta zamieniają się jedno w drugie; ludzie mimowolnie stają się zwierzętami – w ‘świecie ulegającym dogłębnym przemianom’ (Rivière 1994: 256), który kreślą amazońskie ontologie<sup>2</sup>.

Ów perspektywizm oraz kosmologiczny transformizm można dostrzec w rozmaitych opisach etnograficznych dotyczących Ameryki Południowej, ale zazwyczaj jest on przedmiotem jedynie krótkich wzmianek i wydaje się dość nierównomiernie opracowany<sup>3</sup>. Można go także znaleźć – i to chyba mającego bardziej twórczą moc – na dalekiej północy Ameryki Północnej i Azji oraz pośród ludów zbieracko-łowickich żyjących w innych częściach świata<sup>4</sup>. W Ameryce Południowej wysoko rozwinięte są pod tym względem kosmologie ludów regionu

<sup>2</sup> Pojęcie ciała jako „ubrania” można znaleźć wśród Makuna (Århem 1993), Yagua (Chaumeil 1983: 125–127), Piro (Gow, informacja własna), Trio (Rivière 1994), społeczeństw znad górnego biegu rzeki Xingu (Gregor 1977: 322). Pojęcie to jest prawdopodobnie panamerykańskie, owocując bogatą symboliką na przykład w kosmologiach Wybrzeża Północno-Zachodniego [Ameryki Północnej] (zob. Goldman 1975; Boelscher 1989), jeśli nie na znacznie szerszym obszarze, ale to kwestia, której nie chciałbym tutaj rozważać.

<sup>3</sup> Względem niektórych przykładów zob. m.in.: Weiss 1969: 158; 1972 (Kampa); Baer 1994: 102, 119, 224; Renard-Casevitz 1991: 24–31 (Matsigenka); Grenand 1980: 42 (Wayapi); Viveiros de Castro 1992a: 68 (Araweté); Osborn 1990: 151 (U’wa); Jara 1996: 68–73 (Akuriyo).

<sup>4</sup> Zob. np. Saladin d’Anglure 1990; Fienup-Riordan 1994 (Eskimosi); Nelson 1983; McDonnell 1984 (Koyukon, Kaska); Tanner 1979; Scott 1989; Brightman 1993 (Kri); Hallowell 1960 (Odżibueje); Goldman 1975 (Kwakiutle); Guédon 1984 (Tsimshian); Boelscher 1989 (Haida). Zob. też:

Vaupés [w Kolumbii] (zob. Århem 1993; 1996; Hugh-Jones 1996; Reichel-Dolmatoff 1985), ale i inne amazońskie społeczeństwa, takie jak lud Wari' z Rondónii (Vilaça 1992) oraz Juruna znad środkowego biegu Xingu (Lima 1995, 1996) [w Brazylii], kładą one jednakowy nacisk na te zagadnienia.

Poczynienie kilku uwag natury ogólnej jest niezbędne. Perspektywizm rzadko kiedy dotyczy wszystkich gatunków zwierząt (obejmując jednak inne byty), zdając się kłaść nacisk na te gatunki, które odgrywają kluczową rolę w symbolice i praktyce, takie jak wielkie drapieżniki oraz gatunki stanowiące podstawową zdobycz ludzi. Jeden z głównych wymiarów perspektywicznych inwersji – może nawet wymiar absolutnie fundamentalny – odnosi się do relatywnych i relacyjnych statusów drapieżnika i ofiary (Århem 1993: 11-12; Vilaça 1992: 49-51). Nie zawsze jest jednak tak, że posiadanie ducha bądź podmiotowości jest przypisywane każdemu pojedynczemu zwierzęciu, bowiem mamy przykłady kosmologii, które odmawiają wszystkim postmitycznym zwierzętom świadomości (Overing 1985: 249 i nn.; 2006: 247) lub innego rysu podmiotowości (Baer 1994: 89; Viveiros de Castro 1992a: 73-74). Niemniej, jak dobrze wiadomo, pojęcie „władców” zwierząt („matki zwierzyny łownej”, „władcy pekari białobrodych”) jest szeroko rozpowszechnione na całym kontynencie. Ci władcy – niewątpliwie obdarzeni intencjonalnością analogiczną do ludzkiej – funkcjonują jako hipostazy zwierzęcych gatunków, z którymi są związane, tworząc tym samym intersubiektywne pole dla ludzko-zwierzęcych relacji nawet wtedy, gdy empiryczne zwierzęta nie podlegają uduchowieniu.

Przede wszystkim musimy pamiętać, że jeśli istnieje jakieś zasadniczo uniwersalne pojęcie indiańskie, to jest nim opisany w mitologiach stan nieodróżnialności ludzi od zwierząt. Mity są pełne istot, których formy, nazwy i zachowania nierozdzielnie łączą atrybuty ludzi i zwierząt, co umożliwia im wzajemną komunikację – taką jak w świecie wewnątrz-ludzkiem. Rozróżnienie na „kulturę” i „naturę”, które Claude Lévi-Strauss ukazał jako główny motyw mitologii indiańskiej, nie jest procesem odróżniania człowieka od zwierzęcia, jak to się dzieje w naszej ewolucjonistycznej mitologii. Pierwotną kondycją wspólną ludziom i zwierzętom nie jest zwierzęcość, lecz raczej człowieczeństwo. Opisany w mitach wielki rozłam [na świat ludzki i zwierzęcy] ukazuje nie tyle świat kultury oddzielający się od świata natury, co raczej naturę dystansującą się od kultury: mity opowiadają o tym, jak zwierzęta tracą własności, które zachowali tylko ludzie (Brightman 1993: 40, 160; Lévi-Strauss 1985: 14, 190; Weiss 1972: 169-170). Ludźmi są wszyscy ci, którzy są tacy, jacy zawsze byli [od początku świata]: to zwierzęta są eks-ludźmi, nie zaś ludzie są eks-zwierzętami. Krótko mówiąc, „wspólnym punktem odniesienia dla wszystkich istot natury nie jest człowiek jako gatunek, lecz raczej człowieczeństwo jako kondycja” (Descola 1986: 120).

Oto jest właśnie rozróżnienie – na gatunek ludzki i kondycję ludzką – które należałoby utrzymać. Ma ono oczywisty związek z ideą zwierzęcego ubrania

---

Howell 1984, 1996 oraz Karim 1981 względem ludów Chewong i Ma'Betisék z Malezji; odnośnie do Syberii – Hamayon 1990.

skrywającego wspólną duchową „esencję”, a także z kwestią ogólnego znaczenia perspektywizmu. Na tę chwilę odnotujmy po prostu jedno z jego najważniejszych następstw: niegdysiejsze człowieczeństwo zwierząt połączmy z ich dzisiejszą duchowością ukrytą pod ich widzialną formą [cielesną], a otrzymamy szeroki zestaw ograniczeń pokarmowych czy środków ostrożności, które albo określają jako niejadalne pewne zwierzęta, które w mitach były współsubstancjalne z ludźmi, albo uznają konieczność ich odpodmiotowienia za pomocą technik szamańskich (zneutralizowanie ducha, przeistoczenie mięsa w jadalne rośliny, semantyczne zredukowanie do innych zwierząt, nie tak bliskich ludziom). Wszystko po to, aby uniknąć groźby choroby pojmowanej jako kanibalistyczne kontr-drapieżnictwo, podejmowane przez ducha ofiary, która staje się drapieżnikiem w toku śmiertelnej inwersji perspektyw, zamieniającej człowieka w zwierzę (zob.: Århem 1993; Crocker 1985; Hugh-Jones 1996; Overing 1985, 2006; Vilaça 1992).

Warto podkreślić, że perspektywizm indiański ma istotny związek z szamanizmem i wartością symboliczną polowania. Związki między szamanizmem a „ideologią łowiecką” stanowią klasyczny problem badawczy (odnośnie do Amazonii zob.: Chaumeil 1983: 231-232; Crocker 1985: 17-25). Podkreślam, że jest to sprawa wagi symbolicznej, a nie ekologicznego przymusu: kopieniacze, tacy jak Tukano czy Juruna (którzy w obu przypadkach częściej łowią ryby niż polują), nie różnią się bardzo od okolicygunowych myśliwych pod względem kosmologicznej wagi przydawanej zwierzęcemu drapieżnictwu, duchowemu upodmiotowieniu zwierząt oraz teorii, według której wszechświat jest zaludniony przez nie-ludzkie istoty obdarzone intencjonalnością i własną perspektywą. W tym sensie uduchowienie roślin, zjawisk meteorologicznych czy artefaktów wydaje mi się wtórne lub pochodne w stosunku do uduchowienia zwierząt: zwierzę jest nie-ludzkim prototypem Innego, utrzymującym uprzywilejowane relacje z innymi prototypowymi figurami drugości (*alterity*), takimi jak powinowaci (Århem 1996; Descola 1986: 317-330; Erikson 1984: 110-112). Ta myśliwska ideologia jest również, a nawet przede wszystkim, ideologią szamanów, ponieważ tylko szamani, którzy zarządzają relacjami między ludźmi a komponentem duchowym nie-ludzi, są zdolni do przyjęcia punktu widzenia tych istot, a nade wszystko są zdolni [przyjąć] na powrót [wyjściową perspektywę] i opowiedzieć o swojej podróży. Jeśli zachodni multikulturalizm stanowi relatywizm w roli polityki publicznej, to indiański szamanizm perspektywistyczny stanowi multinaturalizm w roli polityki kosmicznej.

## Animizm

Czytelnik zapewne dostrzeże, że mój „perspektywizm” jest reminiscencją pojęcia „animizmu”, przywróconego ostatnio do łask przez Philippe’a Descolę (1986, 1992). Twierdząc, że wszystkie conceptualizacje nie-ludzi zawsze nawiązują do sfery społecznej, Descola wyróżnia trzy tryby uprzedmiotawiania natury: 1) totemizm, zgodnie z którym różnice między gatunkami naturalnymi stanowią

model dla ujmowania różnic społecznych; w modelu tym zależność między naturą a kulturą jest wyraźnie metaforyczna i naznaczona nieciągłością (zarówno wewnątrz, jak i między paradygmatycznymi szeregami); 2) animizm, zgodnie z którym „podstawowe kategorie strukturyzujące życie społeczne” organizują relacje między ludźmi a gatunkami naturalnymi, wyznaczając tym samym społeczną ciągłość między naturą a kulturą, opartą na przypisywaniu cech ludzkich i ludzkich zachowań społecznym „istotom naturalnym” (Descola 1986: 87–88); 3) naturalizm, typowy dla kosmologii zachodnich, który zakłada ontologiczny dualizm między naturą (sferą konieczności) a kulturą (sferą dowolności), obszarami rozdzielonymi metonimiczną nieciągłością. „Tryb animiczny” jest charakterystyczny dla społeczeństw, w których zwierzęta stanowią „strategiczny ośrodek uprzedmiotawiania natury oraz jej socjalizacji” (Descola 1992: 115) – jak ma to miejsce wśród tubylczych ludów Ameryki – panując niepodzielnie w tych społecznościach (*social morphologies*), które są pozbawione wyraźnej segmentacji. Tryb ten może jednak współlistnieć lub być zespolony z totemizmem, w którym taka segmentacja istnieje, jak w przypadku ludu Bororo i ich dualizmu *aroe/bope*<sup>5</sup>.

Wskazane pojęcia tworzą część pewnej teorii, której nie mogę poświęcić tu tyle miejsca, ile powinienem. Skomentuję jedynie różnicę między animizmem a naturalizmem, lecz z perspektywy nieco innej niż ta oryginalna. Totemizm zdefiniowany przez Descolę wydaje mi się być niejednorodnym fenomenem raczej klasyfikacyjnym niż kosmologicznym: to nie jest system relacji między naturą a kulturą, jak w przypadku pozostałych ujęć, lecz raczej system czysto logicznych i różnicujących korelacji.

Animizm można by zdefiniować jako ontologię postulującą społeczny charakter relacji między ludźmi a nie-ludźmi: przestrzeń między naturą a społeczeństwem jest sama w sobie społeczna. Naturalizm opiera się na aksjomacie odwrotnym: relacje między społeczeństwem a naturą są same w sobie naturalne. I rzeczywiście, o ile w trybie animicznym rozróżnienie „natura/kultura” mieści się wewnątrz świata społecznego – ludzie i zwierzęta są zanurzeni w tym samym społeczno-kosmicznym środowisku (i w tym sensie „natura” jest częścią wszechogarniającego stanu uspołecznienia) – o tyle w ontologii naturalistycznej rozróżnienie „natura/kultura” mieści się wewnątrz natury (i w tym sensie ludzkie społeczeństwo jest jednym z wielu zjawisk naturalnych). Dla animizmu biegunem nienacechowanym jest „społeczeństwo”, zaś dla naturalizmu – „natura”: bieguny te pełnią funkcję – odpowiednio i odwrotnie względem siebie – uniwersalnego wymiaru w każdym z owych trybów. Animizm i naturalizm zatem stanowią hierarchiczne oraz metonimiczne struktury. To odróżnia je od totemizmu, który zasadza się na metaforycznej korelacji równoznacznych przeciwieństw.

W zachodniej ontologii naturalistycznej natura i społeczeństwo stykają się nigdzie indziej, jak tylko w naturze: ludzie są takimi samymi organizmami jak

<sup>5</sup> Moglibyśmy dodać przypadek Odzibuejów, wśród których współlistnienie systemów *totem* oraz *manido* (Lévi-Strauss 1998: 26–33) posłużyło jako matryca dla ogólnej opozycji między totemizmem a ofiarą (Lévi-Strauss 2001a: 296–303), a może być bezpośrednio interpretowane w ramach rozróżnienia na totemizm i animizm.

cała reszta, to ciała-przedmioty w „ekologicznej” interakcji z innymi ciałami i siłami, a wszystkie one razem podlegają tym samym prawom biologii i fizyki. „Siły wytwórcze” ujarzmiają, a tym samym wyrażają siły natury. Relacje społeczne, tzn. relacje między podmiotami, które są oparte na umowie między jednostkami bądź ustanowione instytucjonalnie, mogą istnieć tylko wewnątrz ludzkiego społeczeństwa. I dla naturalizmu to właśnie stanowi problem: jak dalece te relacje są nienaturalne? Zważywszy na uniwersalność natury, status człowieka i świata społecznego jest chwiejny i – jak pokazuje historia myśli zachodniej – nieustannie oscyluje między naturalistycznym monizmem („socjobiologia” stanowi jedno z jego obecnych wcieleń) a ontologicznym dualizmem natura/kultura („kulturalizm” stanowi jego współczesny wyraz). Ten ostatni dualizm tylko wzmacnia skrajnie referencyjny charakter pojęcia natury, które okazuje się bezpośrednim produktem teologicznej opozycji między Przyrodzonym [*Nature*] a Nadprzyrodzonym [*Supernature*]. Kultura stanowi nowoczesną nazwę Ducha – przypomnijmy o różnicy między *Naturwissenschaften* a *Geisteswissenschaften* – a przynajmniej jest imieniem kompromisu między Naturą a Łaską. Na temat animizmu można by powiedzieć, że niestabilność jest umiejscowiona na przeciwnym biegunie: tu problemem jest zarządzanie mieszanką człowieczeństwa i zwierzęcości, która konstytuuje zwierzęta, a nie – jak w naszym przypadku – mieszaniną kultury i natury, która charakteryzuje ludzi. Sednem sprawy jest odróżnienie „natury” od uniwersalnego stanu uspołecznienia.

Czy animizm można jednak zdefiniować jako projekcję różnic i cech właściwych światu ludzkiemu na światy nie-ludzkie, jako „socjocentryczny” model, w którym kategorie i relacje społeczne są wykorzystywane do obrazowania wszechświata? Taki sposób interpretacji poprzez analogię jest wyraźnie widoczny w niektórych uwagach na temat tej teorii: „jeśli systemy totemiczne modelują społeczeństwo na wzór natury, to systemy animiczne modelują naturę na wzór społeczeństwa” (Århem 1996: 185). Oczywiście jest trudne uniknięcie niepożądanych skojarzeń z tradycyjnym rozumieniem „animizmu” czy ze sprowadzeniem „prymitywnych klasyfikacji” do wytworów morfologii społecznej, podobnie jak wykroczenie poza inne klasyczne charakterystyki relacji między społeczeństwem a naturą, jak choćby ta dokonana przez Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Radcliffe-Brown (2000: 144–145), który – wśród wielu innych interesujących twierdzeń – odróżnia procesy personifikacji gatunków i zjawisk naturalnych (co „umożliwia takie pojmowanie natury, jak gdyby była społeczeństwem osób, i w ten sposób czyni z niej porządek społeczny czy moralny”), jak te znalezione wśród Eskimosów i andamańskich wyspiarzy, od systemów klasyfikacji gatunków naturalnych, takich jak te znalezione w Australii, które tworzą „system solidarności społecznych” między człowiekiem a naturą. To oczywiście przywołuje na myśl rozróżnienie animizm/totemizm Descoli, a także opozycję *manido/totem* zgłębianą przez Lévi-Straussa. [W polskim przekładzie fragment „jak gdyby była społeczeństwem osób” brzmi: „jak rozumienie społeczeństwa ludzkiego”; dokonaliśmy ingerencji w przekład, by oddać myśl oryginału: „as if it were a society of persons”. Przy okazji warto odnotować, że Radcliffe-Brown o procesie personifikacji pisze w liczbie pojedynczej] (przyp. tłum.).

Tim Ingold (1991, 1996) pokazał, w jaki sposób schemat projekcji przez analogię czy schemat społecznego modelowania natury wymykają się naturalistycznemu redukcjonizmowi tylko po to, by wpaść w dualizm natura/kultura, który – odróżniając naturę „prawdziwie naturalną” od natury „kulturowo konstruowanej” – okazuje się typową antynomią kosmologiczną postawioną w obliczu regresu w nieskończoność. Pojęcie modelu lub metafory zakłada wcześniejsze rozróżnienie na sferę, w której społeczne relacje są konstytutywne i dosłowne, oraz na sferę, w której są one reprezentacyjne i metaforyczne. Animizm interpretowany w terminach ludzkiego uspołecznienia projektowanego na świat nie-ludzki byłby niczym innym jak metaforą metonimii.

Właśnie dlatego jedną z kwestii do rozstrzygnięcia jest to, czy animizm można opisać jako przenośne użycie kategorii należących do ludzkiej sfery społecznej w celu konceptualizacji sfery nie-ludzi i ich relacji z ludźmi. Kolejne pytania są następujące: jeśli animizm polega na przypisywaniu zwierzętom ludzkich właściwości poznawczych i zmysłowych, a także podmiotowości, to jaka jest w końcu różnica między ludźmi a zwierzętami? Jeżeli zwierzęta są ludźmi, to dlaczego nie widzą nas jako ludzi? Dlaczego, ściślej mówiąc, perspektywizm? I wreszcie, jeśli animizm jest sposobem uprzedmiotowienia natury, który znosi dualizm natura/kultura, to co należy począć z licznymi wskazówkami na temat centralnego znaczenia tej opozycji w południowoamerykańskich kosmologiach? Czy mamy po prostu do czynienia z kolejną „złudą totemizmu”, jeśli nie jest to naiwna projekcja naszego zachodniego dualizmu?

## Etnocentryzm

W dobrze znanym eseju Lévi-Strauss zauważył, że dla „dzikich” człowieczeństwo<sup>7</sup> urywa się na granicy grupy. Ilustracją tego sposobu pojmowania jest rozpowszechnienie wśród endoetnonimów znaczenia ‘prawdziwi ludzie’, które z kolei implikuje definicję obcych jako należących w jakiś sposób do sfery nie-ludzi. Tym samym etnocentryzm nie byłby przywilejem naszego świata, lecz naturalną postawą ideologiczną nieodłączną od ludzkiego życia zbiorowego. Lévi-Strauss obrazuje uniwersalną wzajemność tej postawy pewną anegdotą: „Kiedy Hiszpanie w kilka lat po odkryciu Ameryki wysyłali na Wielkie Antyle komisje, które miały zbadać, czy tubylcy mają duszę, czy nie, ci ostatni zanurzali martwe ciała białych jeńców w wodzie, żeby dzięki dłuższej obserwacji sprawdzić, czy podlegają oni procesom gnicia, czy nie” (2001b: 355).

Ogólne przesłanie tej przypowieści (z której Lévi-Strauss wyciągnął słynny morał: „Barbarzyńca to przede wszystkim ten człowiek, który wierzy w barbarzyństwo”) jest dość oczywiste: Indianie – tak jak europejscy najeźdźcy – uważali, że tylko grupa, do której sami należą, stanowi ucieleśnienie człowieczeństwa;

<sup>7</sup> W polskim przekładzie tłumacz operuje pojęciem „ludzkości”, jesteśmy jednak przekonani, że „człowieczeństwo” lepiej oddaje ducha tekstu, dlatego też ponownie zdecydowaliśmy się na ingerencję (przyj. tłum.).



obcy są po drugiej stronie granicy, która oddziela ludzi od zwierząt i duchów, kulturę od natury i nadnaturalnego. Jako matryca i warunek istnienia etnocentryzmu opozycja natura/kultura wydaje się powszechnikiem społecznej apercpcji.

W czasie, kiedy Lévi-Strauss pisał te słowa, strategia dowodzenia pełni człowieczeństwa dzikich opierała się na wykazywaniu, że dokonują oni takich samych rozróżnień jak my: dowodem na to, że byli prawdziwymi ludźmi, jest to, że tylko siebie uznawali za prawdziwych ludzi. Tak jak my, dzicy odróżniali kulturę od natury, a także wierzyli, że *Naturvölker* są zawsze ci inni. Uniwersalność kulturowego rozróżnienia na Naturę i Kulturę stanowiło świadectwo uniwersalności pojęcia kultury jako natury ludzkiej. W skrócie, odpowiedź na pytanie hiszpańskich śledczych (które można odczytać jako XVI-wieczną wersję „problemu innych umysłów”) była pozytywna: dzicy mają dusze.

Teraz wszystko ulega zmianie. Dzicy nie są już etnocentryczni, a raczej kosmocentryczni. Zamiast dowodzić, że są ludźmi, ponieważ odróżniają siebie od zwierząt, musimy wreszcie przyznać, jak bardzo nie ludzcy jesteśmy my sami, skoro przeciwstawiamy ludzi zwierzętom w sposób, w jaki dzicy nigdy tego nie zrobili: dla nich natura i kultura są częścią tego samego społeczno-kosmicznego pola. Indianie nie tylko odżegnaliby się od Wielkiej Kartezjańskiej Przepaści, która oddzieliła człowieczeństwo od zwierzęcości, lecz także ich poglądy zawierają podstawową lekcję ekologii, którą dopiero teraz jesteśmy gotowi przyswoić (Reichel-Dolmatoff 1976). Wcześniej zwracano uwagę na to, że Indianie odmawiali innym ludziom predykatów człowieczeństwa; obecnie podkreślamy, że rozciągają oni owe predykaty daleko poza granice własnego gatunku, wykazując się wiedzą „ekozoficzną” (Århem 1993), którą powinniśmy naśladować tak dalece, jak tylko pozwolą nam na to granice naszego obiektywizmu. Przedtem była konieczna walka ze sprowadzaniem umysłowości dzikich do narcystycznego animizmu – tego infantylnego stadium naturalizmu – wobec czego pokazywaliśmy, że totemizm utrzymywał w mocy poznawcze rozróżnienie między kulturą i naturą. Obecnie neoanimizm jawi się jako uznanie uniwersalnego wymieszania podmiotów i przedmiotów, ludzi i nie-ludzi. Od nowoczesnej *hybris* uwolnić nas mogą tylko pierwotne i postmodernistyczne „hybrydy”, zapożyczając termin od Brunona Latoura (2011).

Oto dwie antynomie, które faktycznie stanowią jedną: albo Indianie są etnocentrycznie „oszczędni” w rozciąganiu swojego pojęcia człowieczeństwa oraz „totemicznie” przeciwstawiają sobie naturę i kulturę; albo są kosmocentryczni oraz „animiczni” i nie hołdują temu rozróżnieniu, stanowiąc wzór relatywistycznej tolerancji, jako że postulują mnogość punktów widzenia na świat.

Uważam, że rozwiązanie tych antynomii<sup>8</sup> nie polega na przedłożeniu jednej strony nad drugą, podtrzymując przykładowo argument, że najświeższa charakterystyka amerykańskich postaw jest tą właściwą, i grzebiąc wcześniejsze

<sup>8</sup> Siłę krępującego napięcia, jakie nieodłącznie towarzyszy takim antynomiom, można zmierzyć w artykule Howell (1996), który dotyczy kosmologii ludu Chewong, gdzie są oni opisani jako zarazem „relatywistyczni” i „antropocentryczni” – jest to charakterystyka podwójnie nie-trafna, jak mi się wydaje.

charakterystyki w mrokach przed-ponowoczesności. Chodzi raczej o to, aby pokazać, że zarówno „teza”, jak i „antyteza” są prawdziwe (obie są zgodne z intuicjami etnograficznymi), tyle że ujmują te same zjawiska pod różnym kątem; należy też pokazać, że obie są fałszywe pod tym względem, że odnoszą się do rzeczownikowej konceptualizacji kategorii Natury i Kultury (potwierdzając lub negując je), której nie da się stosować wobec kosmologii indiańskich.

Na pierwszym miejscu należy zwrócić uwagę, że indiańskie słowa, które zazwyczaj tłumaczy się jako ‘istota ludzka’ i które występują w owych rzekomo etnocentrycznych samookreśleniach, nie denotują człowieczeństwa jako gatunku naturalnego. Odnoszą się one raczej do społecznych warunków bycia osobą (*personhood*) i funkcjonują (pragmatycznie, jeśli nie syntaktycznie) bardziej jako zaimki niż rzeczowniki. Wskazują one pozycję podmiotu; są znacznikami, które coś obwieszczają, a nie nazwami. Bynajmniej nie będąc przejawem semantycznego zawężenia nazwy wspólnej do nazwy własnej (branie wyrażenia „ludzie” za nazwę ludu), słowa te podążają w przeciwnym kierunku, przechodząc od rzeczownika do perspektywy (używanie wyrażenia „ludzie” jako zbiorowego zaimka ‘my ludzie/nam/nas’). Z tego właśnie powodu tubylcze kategorie tożsamości cechuje tak silnie kontekstualna zmienność zakresu znaczenia, która jest charakterystyczna dla zaimków, oznaczając na zasadzie kontrastu bezpośrednich krewnych Ego, jego/jej grupę lokalną, wszystkich ludzi lub nawet wszelkie byty obdarzone podmiotowością; ich zrośnięcie się w „etnonimy” wydaje się w znacznym stopniu wytworem interakcji z etnografami. Nie jest przypadkiem, że większość indiańskich etnonimów odnotowanych po raz pierwszy w literaturze to nie są samookreślenia, lecz raczej nazwy (częstokroć pejoratywne) nadane przez obce grupy: przywilej etnonimicznej obiektywizacji prymarnie nadaje się obcym, a nie tym, którzy zajmują pozycję podmiotu. Etonimy są nazwami osób postronnych – należą do kategorii ‘o ni’, a nie do kategorii ‘my’. Jest to, nawiasem mówiąc, spójne z szeroko rozpowszechnioną praktyką unikania autoreferencji na płaszczyźnie nazewnictwa osobowego: imiona nie są wymawiane ani przez ich posiadaczy, ani w ich obecności; nazwać oznacza uzewnętrznzić, oddzielić (od) podmiot(u).

Zatem wszelkie autoreferencje typu „ludzie” znaczą ‘osoba’, a nie ‘członek ludzkiego gatunku’, i są zaimkami osobowymi rejestrującymi punkt widzenia wypowiadającego się podmiotu, a nie nazwami własnymi. Powiedzieć więc, że zwierzęta i duchy są ludźmi, równa się stwierdzeniu, że są one osobami, a także przypisaniu nie-ludziom zdolności świadomej intencjonalności oraz sprawczości, które definiują pozycję podmiotu. Zdolności te obiektywizuje się jako duszę czy ducha, którymi ci nie-ludzie są obdarzeni. Cokolwiek posiada duszę, jest podmiotem, a cokolwiek ma duszę, jest zdolne do posiadania punktu widzenia. Indiańskie dusze – czy to ludzkie, czy zwierzęce – są zatem kategoriami indeksowymi, kosmologicznymi wskaźnikami (*deictics*), których analiza wymaga nie tyle animistycznej psychologii czy substancjalistycznej ontologii, co teorii znaku lub perspektywicznej pragmatyki (Taylor 1993, 2006; Viveiros de Castro 1992b).

Każda istota zatem, której przypisuje się punkt widzenia, byłaby podmiotem; albo lepiej: gdziekolwiek mamy punkt widzenia, tam mamy do czynienia z podmiotem. Podczas gdy naszą konstrukcjonistyczną epistemologię można podsumować sentencją Ferdinanda de Saussure'a: punkt widzenia tworzy przedmiot – podmiot jest pierwotną, niezmienną kondycją, skąd punkt widzenia wypływa – ontologiczny perspektywizm indiański podąża tropem: punkt widzenia tworzy podmiot; cokolwiek zostanie aktywowane lub czemu zostanie nadana „sprawczość” poprzez punkt widzenia, stanie się podmiotem<sup>9</sup>. Oto dłaczego terminy, takie jak *wari'* (Vilaça 1992), *dene* (McDonnell 1984) czy *masa* (Århem 1993), znaczą 'ludzie', ale zarazem mogą być one używane względem bardzo różnych klas istot, a tym samym przez te istoty: kiedy są stosowane przez ludzi denotują ludzkie istoty, ale kiedy są stosowane przez pekari, wyjce czy bobry odnoszą się do samych pekari, wyjców czy bobrów.

Jednakże nie-ludzie umieszczeni w perspektywie podmiotu nie tylko „nazywają” samych siebie „ludźmi”; oni widzą samych siebie jako ludzi pod względem morfologicznym i kulturowym. Symboliczne uduchowienie zwierząt pociągałoby za sobą ich wyobrażone uczłowiczenie i kulturalizację, dzięki czemu antropomorficzno-antropocentryczny charakter myśli tubylczej wydawałby się niepodważalny. Ja jednak sądzę, że sprawa wygląda zupełnie inaczej. Każda istota, której udaje się z sukcesem zająć punkt widzenia w relacji odniesienia, znajdując się w pozycji podmiotu, widzi sama siebie jako członka gatunku ludzkiego. Ludzka forma cielesna i ludzka kultura – schematy percepcji i działania znajdujące swoje „ucieleśnienie” w specyficznych dyspozycjach – są wskaźnikami tego samego typu co samookreślenia już dyskutowane. Są one zwrotnymi i aperceptywnymi schematami, poprzez które wszystkie podmioty pojmują same siebie, a nie dosłownymi i konstytutywnymi predykatami człowieczeństwa projektowanymi metaforycznie (tj. nieprawidłowo) na nie-ludzi. Takowe deiktyczne „atrybuty” są dla punktu widzenia immanentne, z nim się przemieszczają (Brightman 1993: 47). Istoty ludzkie – naturalnie – cieszą się takim samym przywilejem i dlatego widzą same siebie jako takie<sup>10</sup>. Błędem jest myślenie, że zwierzęta są podmiotami, ponieważ są ludźmi w przebraniu. Raczej jest tak, że są one ludźmi, ponieważ są potencjalnymi podmiotami. Innymi słowy, Kultura jest naturą Podmiotu, stanowi ona formę, w której każdy podmiot doświadcza własnej natury. Animizm nie jest projekcją substancjalnych dla człowieka własności rzuconych na zwierzęta, raczej wyraża on równoważność logiczną zwrotnych relacji, w jakich ludzie i zwierzęta pozostają wobec siebie: łososie dla łososi są takie jak ludzie dla ludzi, mianowicie są ludźmi (łososie widzą łososie tak, jak ludzie widzą ludzi, mianowicie jako ludzi)<sup>11</sup>. Jeżeli – jak zdążyliśmy

<sup>9</sup> „Oto podstawa perspektywizmu. Nie oznacza on jednak zależności od uprzednio danego czy określonego podmiotu, lecz, przeciwnie, podmiotem nazywać będziemy to, co dochodzi do punktu widzenia...” (Deleuze 2014: 45).

<sup>10</sup> „Istoty ludzkie widzą same siebie jako takie; Księżyc, węże, jaguary i Matka Ospy widzą je jednak jako tapiry lub pekari, które [zwykły] zabijają” (Baer 1994: 224).

<sup>11</sup> O ile łososie wyglądają dla łososi tak, jak człowiek wygląda dla człowieka – i tym jest „animizm” – o tyle łososie nie wyglądają po ludzku dla ludzi (wyglądają jak łososie) ani też

zaobserwować – wspólną kondycją ludzi i zwierząt jest człowieczeństwo, a nie zwierzęcość, to dlatego, że „człowieczeństwo” stanowi nazwę ogólnej formy, jaką przybiera Podmiot.

## Multinaturalizm

Przy pomocy multinaturalizmu może odrzucamy analogiczny antropocentryzm, ale najwyraźniej tylko po to, by przyjąć relatywizm<sup>12</sup>. Bo czyż ta kosmologia mnogich punktów widzenia nie implikuje, że „każda perspektywa jest jednakowo ważna i prawdziwa” oraz że „prawidłowa i prawdziwa reprezentacja świata nie istnieje” (Århem 1993: 124)?

Oto właśnie jest pytanie: czy indiańska teoria perspektywistyczna rzeczywiście obsta je przy mnogości reprezentacji tego samego świata? Wystarczy rozpatrzyć świadectwa etnograficzne, aby dostrzec, że rzecz ma się odwrotnie: wszystkie istoty widzą („reprezentują sobie”) świat w ten sam sposób – tym, co się zmienia, jest świat, który widzą. Zwierzęta nakładają na rzeczywistość te same kategorie i wartości co ludzie: ich światy, tak jak nasze, kręcą się wokół polowania i łowienia ryb, gotowania sfermentowanych napojów, kuzynów przeciwległych i wojny, rytuałów inicjacyjnych, szamanów, wodzów, duchów: „Każdy jest wplątany w łowienie ryb i polowanie; każdy jest wplątany w uczty, społeczną hierarchię, wodzów, wojnę i choroby; i tak bez końca” (Guédon 1984: 142). Jeśli księżyc, węże i jaguary widzą ludzi jako tapiry czy pekari białobrode (Baer 1994: 224), to dlatego że one, tak jak my, jedzą tapiry i pekari – pożywienie ludzi. Może tak być tylko dlatego, że – będąc w swojej sferze ludźmi – nie-ludzie widzą rzeczy tak jak „ludzie”. Jednak rzeczy, które widzą, są inne: to, co dla nas jest krwią, jest piwem kukurydzianym dla jaguara; to, co dla dusz zmarłych stanowi gnijące zwłoki, dla nas jest fermentującym maniakiem; to, co my widzimy jako błotnistą nieckę, tapiry widzą jako wielki dom ceremonialny.

(Multi)kulturowy relatywizm zakłada zróżnicowanie subiektywnych i częściowych reprezentacji, a każda z nich usiłuje uchwycić zewnętrzną i ujednoczoną naturę, pozostając absolutnie obojętną wobec tych reprezentacji. Myśl indiańska postuluje coś przeciwnego: reprezentacyjną czy fenomenologiczną jedność mającą charakter czysto zaimkowy lub deiktyczny, którą z pełną obojętnością nakłada się na skrajnie obiektywne zróżnicowanie. Pojedyncza „kultura”, mnogie

---

ludzie nie wyglądają tak dla łososi (wyglądają jak duchy lub może niedźwiedzie, zob. Guédon 1984: 141) – i tym jest „perspektywizm”. Ostatecznie więc animizm oraz perspektywizm mogą mieć głębszy związek z totemizmem niż przewiduje to model Descoli.

<sup>12</sup> Przypisywanie istotom nie-ludzkim świadomości i intencjonalności podobnej do ludzkiej (nie mówiąc już o ludzkiej formie cielesnej i zwyczajach kulturowych) określa się bez żadnej różnicy jako „antropocentryzm” czy „antropomorfizm”. Jednakże te dwie etykiety mogą służyć do oznaczenia radykalnie przeciwnych wizji kosmologicznych. Popularna [wersja] zachodniego ewolucjonizmu jest bardzo antropocentryczna, ale nieszczególnie antropomorficzna. Jednak „prymitywny animizm” można scharakteryzować jako antropomorficzny, ale zdecydowanie nie antropocentryczny: jeśli różne inne istoty oprócz ludzi są „ludzkie”, to my, ludzie, nie jesteśmy wyjątkowi.

„natury” – perspektywizm jest multinaturalistyczny, ponieważ perspektywa nie jest reprezentacją.

Perspektywa nie jest reprezentacją dlatego, że reprezentacje są własnością umysłu czy ducha, tymczasem punkt widzenia umiejscowiony jest w ciele<sup>13</sup>. Zdolność przyjęcia punktu widzenia jest bez wątpienia mocą duszy, a nie-ludzie są podmiotami o tyle, o ile mają (są) ducha (duchem); jednakże różnice między punktami widzenia (a punkt widzenia jest niczym innym jak różnicą) nie leżą w duszy. Jeśli u wszystkich gatunków dusza jest formalnie identyczna, to może ona widzieć wszędzie tylko te same rzeczy – różnica jest dana w specyfice ciał. Dzięki temu możemy udzielić odpowiedzi na nasze pytania: jeśli nie-ludzie są osobami i mają dusze, to co odróżnia ich od ludzi? I dlaczego, będąc ludźmi, nie widzą nas jako ludzi?

Zwierzęta w taki sam sposób co my widzą różne rzeczy, ponieważ ich ciała różnią się od naszych. Nie mam na myśli różnic fizjologicznych – jeśli o to chodzi, Indianie uznają zasadniczą jednakowość ciał – lecz raczej afekty, dyspozycje czy zdolności, które czynią ciało każdego gatunku niepowtarzalnym: co je, jak się porozumiewa, gdzie żyje, czy prowadzi stadny bądź samotniczy tryb życia itd. Widzialny kształt ciała jest silnym znakiem takich różnic w afekcie, ale bywa zwodniczy, ponieważ ludzka powierzchowność może skrywać np. afekt jaguara. Zatem to, co nazywam „ciałem”, nie jest synonimem dla jakiejś specyficznej substancji lub określonego kształtu; jest to asamblaż afektów czy też sposobów bycia, które konstytuują *habitus*. Między formalną podmiotowością duszy a substancjalną materialnością organizmów znajduje się płaszczyna pośrednia, która jest zajęta przez ciało rozumiane jako zespół afektów i zdolności oraz która stanowi źródło perspektywy.

Różnicę między ciałami daje się jednak uchwycić tylko z zewnętrznego punktu widzenia – przez innego – ponieważ, dla siebie samego, każdy typ istot ma taką samą formę (formę rodzajową istoty ludzkiej): ciała są sposobem na uchwycenie drugości [*alterity*] jako takiej. W normalnych warunkach nie widzimy zwierząt jako ludzi i vice versa, ponieważ odpowiednie dla nas ciała (oraz perspektywy, na które one zezwalają) są różne. A zatem, jeśli „kultura” stanowi zwrotną perspektywę podmiotu, którą się uprzedmiotawia za pomocą pojęcia duszy, to można powiedzieć, że „natura” stanowi punkt widzenia, który podmiot odbiera od innych afektów-ciał. Jeśli Kultura jest naturą Podmiotu, to Natura stanowi formę Innego jako ciało, tzn. jako przedmiot dla podmiotu. Kultura przybiera autorefencyjną formę zaimka „ja”, a natura stanowi formę nie-osoby lub przedmiotu, którą wskazuje zaimek bezosobowy „ono” (Benveniste 1966: 256).

Jeżeli w oczach Indian ciało czyni różnicę, to łatwiej zrozumieć, dlaczego – w anegdocie przytoczonej przez Lévi-Straussa – zastosowane przez Hiszpanów i mieszkańców Antyli metody śledztwa, które miały na celu weryfikację człowieczeństwa innych, ukazywały taką asymetrię. Dla Europejczyków problemem było

<sup>13</sup> „Punkt widzenia tkwi w ciele, powiada Leibniz” (Deleuze 2014: 26).

rozstrzygnięcie, czy inni mają dusze; dla Indian celem było odkrycie, jaki rodzaj ciała mają inni. Dla Europejczyków najistotniejszym diakrytykiem, oznacznikiem różnicy perspektywy jest dusza (czy Indianie są ludźmi, czy zwierzętami), natomiast dla Indian – ciało (czy Europejczycy są ludźmi, czy duchami). Europejczycy nigdy nie wątpili, że Indianie mają ciała; Indianie nigdy nie wątpili, że Europejczycy mają dusze (mają je także zwierzęta i duchy). Tym, czego Indianie chcieli się dowiedzieć, było to, czy ciała tych „dusz” są zdolne do takich samych afektów co ich własne – czy mają one ciała ludzi czy ciała duchów, niegnijące i zmienne. Krótko mówiąc: etnocentryzm Europejczyków zasadzał się na powątpiewaniu, czy inne ciała mają takie same dusze jak oni sami; indiański etnocentryzm na powątpiewaniu – czy inne dusze mają takie same ciała.

Jak podkreśla Ingold (1994, 1996), status ludzi w myśli zachodniej jest dwuznaczny: z jednej strony rodzaj ludzki jest jednym z wielu gatunków zwierząt, a zwierzęcość jest pewną sferą, która obejmuje ludzi; z drugiej strony człowieczeństwo jest kondycją moralną, która wyklucza zwierzęta. Te dwa statusy współlistnieją w problematycznym i rozłącznym pojęciu „natury ludzkiej”. Innymi słowy, nasza kosmologia postuluje fizyczną ciągłość i metafizyczną nieciągłość między ludźmi a zwierzętami: ta pierwsza czyni z człowieka przedmiot zainteresowania nauk przyrodniczych, ta druga – przedmiot zainteresowania „humanistyki”. Duch lub umysł jest dla nas najistotniejszym rozróżnikiem: wynosi nas ponad zwierzęta i rzeczy w ogóle, odróżnia kultury, czyni każdą osobę niepowtarzalną na tle jej lub jego bliźnich. Ciało natomiast jest głównym integratorem: łączy nas z resztą istot żywych, zjednoczonych uniwersalnym substratem (DNA, związki węgla), który z kolei wiąże ostateczną naturą wszystkie ciała materialne<sup>14</sup>. W przeciwieństwie do tego Indianie postulują metafizyczną ciągłość i fizyczną nieciągłość między istotami we wszechświecie – ta pierwsza skutkuje animizmem, ta druga perspektywizmem – duch czy dusza (tutaj nie jakaś niematerialna substancja, lecz raczej forma zwrotna) integruje, podczas gdy ciało (nie jakiś materialny organizm, lecz system aktywnych afektów) różnicuje.

### *Wiele ciał ducha*

Idea, że w amazońskich kosmologiach ciało wydaje się najistotniejszym rozróżnikiem – tzn. czymś, co jednoczy istoty tego samego typu w tej tylko mierze, że odróżnia je od innych – pozwala postawić niektóre z klasycznych kwestii etnologii tego regionu w nowym świetle.

I tak podstarzały dzisiaj temat wagi cielesności w społeczeństwach Amazonii (temat, który o wiele lat poprzedza obecny szal na „ucieleśnienie”; zob. Seeger i in. 1979) uzyskuje twardsze podstawy. Na przykład staje się możliwe lepsze

<sup>14</sup> Dowodu przeciw niepowtarzalności [*singularity*] ducha w naszych kosmologiach dostarcza fakt, że kiedy próbujemy go zuniwersalizować, jesteśmy zobowiązani – teraz, gdy nadnaturalne nie wchodzi w grę – utożsamić go ze strukturą i czynnością mózgu. Duch może być uniwersalny (naturalny) tylko wtedy, kiedy jest (w) ciałem (ciele).

zrozumienie, dlaczego kategorie tożsamości: czy to osobowe, czy społeczne, czy też kosmologiczne, są tak często wyrażane poprzez idiomy cielesne, zwłaszcza praktyki żywieniowe i ozdoby ciała. Uniwersalne znaczenie symboliczne reżimów żywieniowych i kulinarnych w Amazonii: 1) od mitologicznego „surowe i gotowane” Lévi-Straussa do idei ludu Piro, że tym, co dosłownie (tj. naturalnie) czyni ich odmiennymi od białych ludzi, jest „prawdziwe jedzenie” (Gow 1991); 2) od wystrzegania się określonego pożywienia, co definiuje „grupy substancji” w środkowej Brazylii (Seeger 1980), do podstawowych klasyfikacji istot według ich zwyczajów żywieniowych (Baer 1994: 88); 3) od ontologicznej produktywności współbiesiadowania, podobieństwa diety oraz relatywnej kondycji ofiary-przedmiotu i drapieżnika-podmiotu (Vilaça 1992) do wszechobecności kanibalizmu jako „predykatywnego” horyzontu wszelkich relacji z innym, czy to małżeńskich, czy też żywieniowych lub wojennych (Viveiros de Castro 1993) dowodzi, że zestaw zwyczajów i procesów, które konstytuują ciała, stanowi dokładnie to miejsce, z którego wypływa tożsamość i różnica.

To samo można powiedzieć o głęboko semiotycznym wykorzystaniu ciała w definiowaniu tożsamości osobowych i w obiegu wartości społecznych (Mentore 1993; Turner 1995). Związek między naddeterminacją ciała (szczególnie jego widzialnej powierzchni) a ograniczoną rolą przedmiotów w podtrzymywaniu relacji w amazońskim *socius* – tj. sytuacją, w której wymiana społeczna nie jest zapośredniczona materialnymi uprzedmiotowieniami, charakterystycznymi dla ekonomii daru i gospodarki towarowej – został określony przez Terrence’a Turnera, który wykazuje, w jaki sposób ludzkie ciało musi wobec tego występować jako prototypowy obiekt społeczny. Jednakże indiańskiego nacisku na społeczną konstrukcję ciała nie można brać za kulturalizację naturalnego substratu, lecz raczej za produkcję wyrażnie ludzkiego ciała, tzn. naturalnie ludzkiego. Proces taki wydaje się wyrażać nie tyle pragnienie „odzwierzęcenia” ciała przez jego kulturowe oznakowanie, co raczej wyszczególnienia ciała nadal zbyt ogólnego, odróżniając je od ciał innych zbiorowości ludzkich, a także od tych właściwych innym gatunkom. Ciało, jako siedlisko różnicującej perspektywy, musi być odróżnione od innych ciał w najwyższym stopniu, by w pełni tę perspektywę wyrażać.

Ludzkie ciało można postrzegać jako miejsce konfrontacji między człowieczeństwem i zwierzęcością, ale nie dlatego, że jest ono w istocie zwierzęce z natury oraz powinno być spowite i kontrolowane przez kulturę (Rivière 1994). Ciało stanowi podstawowe narzędzie ekspresji podmiotu i jednocześnie przedmiot *par excellence*, który jest wystawiony na widok innego. Nie jest to więc przypadek, że maksymalne społeczne uprzedmiotowienie ciał, ich maksymalne wyszczególnienie znajdujące swój wyraz w ozdobach i rytualnej ekspozycji, jest równocześnie momentem maksymalnego uzwierzęcenia (Goldman 1975: 178; Turner 1991; 1995), kiedy ciała są pokryte piórami, barwami, wzorami, maskami i innymi atrybutami zwierzęcymi. Mężczyzna rytualnie przebrany za zwierzę jest odpowiednikiem zwierzęcia nadnaturalnie nagiego. To pierwsze, przemienione w zwierzę, odkrywa przed sobą „naturalną” specyfikę swojego ciała; to drugie, wolne od swej zewnętrznej formy i jawiące się jako człowiek ukazuje

„nadnaturalne” podobieństwo ducha. Modelem ducha dostarcza duch ludzki, ale modelem ciała są ciała zwierząt; i jeśli z punktu widzenia podmiotu kultura przybiera ogólną formę „ja”, a natura „ono/oni”, to uprzedmiotowienie podmiotu przez samego siebie wymaga uczynienia ciał niepowtarzalnymi [*singularization*] – co naturalizuje kulturę, tj. ucieleśnia ją – podczas gdy upodmiotowienie przedmiotu implikuje komunikację na poziomie ducha – co kulturalizuje naturę, tj. unadnaturalnia ją. Ujęte w takich kategoriach indiańskie rozróżnienie na Naturę i Kulturę – zanim się je zniesie w imię wspólnego animicznego ludzko-zwierzęcego społecznienia – należy poddać ponownemu odczytaniu w świetle somatycznego perspektywizmu.

Warto odnotować, że o indiańskich ciałach nie myśli się jako o czymś danym, lecz raczej jako o czymś tworzonym. Stąd biorą się: nacisk na metody ciągłego budowania ciała (Viveiros de Castro 1979); pojęcie relacji pokrewieństwa jako procesu aktywnej asymilacji jednostek (Gow 1989; 1991) poprzez wzajemną wymianę substancji cielesnych: seksualnych i pokarmowych – a nie jako bierne dziedziczenie jakiejś substancjalnej esencji; teoria pamięci, według której pamięć jest wpisana w tkankę mięśniową [*flesh*] (Viveiros de Castro 1992a: 201–207), i szerzej teoria, która umiejscawia wiedzę w ciele (Kensingler 1995: rozdz. 22; McCallum 1996). Indiańskie *Bildung* odbywa się bardziej w ciele niż w duchu: nie ma „duchowej” zmiany, która nie jest przemianą ciała, redefinicją jego afektów i zdolności. Co więcej, chociaż rozróżnienie na ciało i duszę jest istotne dla tych kosmologii, nie można go interpretować jako ontologicznej nieciągłości (Townsend 1993: 454–455). Ciała, raczej jako zespoły afektów i siedliska perspektyw niż materialne organizmy, „są” duszami tak samo, jak, nawiasem mówiąc, dusze i duchy „są” ciałami. Dualna (lub mnoga) koncepcja ludzkiej duszy, rozpowszechniona w tubylczej Amazonii, dokonuje rozróżnienia między duszą (lub duszami) ciała, zreifikowanym rejestrem historii jednostki, siedliskiem pamięci i afektu a „prawdziwą duszą” – czystą, formalną subiektywną niepowtarzalnością [*singularity*], abstrakcyjnym znacznikiem osoby (np. McCallum 1996; Viveiros de Castro 1992a: 201–214). Niemniej dusze zmarłych i duchy, które zamieszkują wszechświat, nie są jakiegoś rodzaju niematerialnymi jednostkami, lecz typami ciał, obdarzonymi pewnymi własnościami – afektami – *sui generis*. W rzeczy samej ciało i dusza, dokładnie tak jak natura i kultura, nie odpowiadają żadnym rodzajom rzeczowników, samoistnym jednostkom czy ontologicznym polom, lecz raczej zaimkom lub fenomenologicznym perspektywom.

Performatywny raczej niż dany charakter ciała – koncepcja, która wymaga, aby ciało wyróżniało się „kulturowo” po to, by być „naturalnie” różnym – ma oczywisty związek z międzygatunkową metamorfozą, której możliwość sugerują indiańskie kosmologie. Nie powinniśmy dziwić się sposobowi myślenia, który traktuje ciała jako najistotniejsze rozróżniki i jednocześnie orzeka o ich zdolności do transformacji. Nasza kosmologia zakłada niepowtarzalną (*singular*) odrębność umysłów, ale nawet z tego powodu nie uważa komunikacji za niemożliwą (aczkolwiek solipsyzm jest ciągłym problemem) ani też nie kwestionuje mentalnych/duchowych przemian, wywołanych takimi procesami, jak edukacja czy



konwersja religijna; po prawdzie to właśnie dlatego, że miejscem różnicy jest sfera duchowa, konwersja staje się konieczna (Europejczycy chcieli wiedzieć, czy Indianie mają dusze po to, by je przekształcić). Metamorfoza cielesna jest indiańskim odpowiednikiem europejskiego motywu konwersji duchowej<sup>15</sup>. Na tej samej zasadzie, jeśli solipsyzm jest widmem nieustannie zagrażającym naszej kosmologii – wywołując strach przed tym, że moglibyśmy nie rozpoznać samych siebie jako należących do naszego „własnego gatunku”, ponieważ inni nie są tacy jak my, mając na uwadze potencjalnie zupełną niepowtarzalność (*singularity*) umysłów – to możliwość metamorfozy wyraża strach całkiem przeciwny, strach przed utratą zdolności do rozróżniania ludzi i zwierząt, a w szczególności przed ujrzeniem człowieka, który kryje się wewnątrz ciała zjadanego właśnie zwierzęcia<sup>16</sup>; stąd ważność zakazów pokarmowych i środków ostrożności, związanych z duchową mocą zwierząt, wspomnianą powyżej. Widmo kanibalizmu stanowi indiański odpowiednik solipsyzmu: jeśli ten ostatni wypływa z niepewności, czy naturalne podobieństwo ciał zapewnia prawdziwą wspólnotę ducha, to ten pierwszy obawia się, że podobieństwo dusz może przeważać nad rzeczywistymi różnicami ciała i że wszystkie zjadane zwierzęta, pomimo szamanistycznych wysiłków, by je odpodmiotować, pozostają ludźmi. To oczywiście nie powstrzymuje niektórych z nas od bycia mniej lub bardziej skrajnymi solipsystami, takimi jak relatywiści, ani też różnych społeczeństw indiańskich od bycia celowo i mniej lub bardziej dosłownie kanibalistycznymi<sup>17</sup>.

Pojęcie metamorfozy łączy się bezpośrednio z koncepcją zwierzęcego „ubrania”, do którego już się odniosłem. Jak ideę, że ciało jest siedliskiem różnicujących perspektyw, pogodzić z motywem „powierzchnowość” a „esencja”, który zawsze się przywołuje w celu interpretacji animizmu i perspektywizmu (Århem 1993: 122; Descola 1986: 120; Hugh-Jones 1996; Rivière 1994)? Wydaje mi się, że tu właśnie tkwi zasadniczy błąd, który polega na tym, że cielesną „powierzchnowość” traktuje się jako bierną i fałszywą, zaś duchową „esencję” jako aktywną i prawdziwą (rozstrzygające spostrzeżenia: Goldman 1975: 63). Twierdzę, że nic nie mogłoby być bardziej obce umysłom Indian, kiedy mówią

<sup>15</sup> Rzadkość wyraźnych przykładów opętania przez duchy w całokształcie szamanizmu indiańskiego może wpływać z przewagi tematu cielesnej metamorfozy. Klasycznemu problemowi konwersji religijnej Indian także można by się przyjrzeć bliżej pod tym kątem; tubylcze koncepcje „akulturacji” wydają się skupiać raczej na inkorporacji i ucieleśnieniu zachodnich praktyk cielesnych (pożywienie, ubiór, seks interetniczny) niż na duchowej asymilacji (język, religia itd.).

<sup>16</sup> Tradycyjnym problemem głównego nurtu zachodniej epistemologii jest łączenie i uniwersalizowanie (indywidualne substancje są dane, relacje trzeba wytworzyć); w Amazonii problemem jest oddzielanie i uszczegóławianie (relacje są dane, substancje należy zdefiniować). Co do tej opozycji zob.: Brightman (1993: 177–185) i Fienup-Riordan (1994: 46–50), których zainspirowały myśli Wagnera (1977) na temat „przyrodzonego” i „konstruowanego”.

<sup>17</sup> W amazońskim kanibalizmie celem jest dokładnie inkorporacja podmiotowego aspektu wroga (który jest odpowiednio hiperpodmiotowany, w sposób bardzo podobny do tego, który opisał Harrison (1993: 121) w kontekście melanezyjskiej „wojny” [*warfare*]), a nie jego odpodmiotowanie, jak w przypadku zwierzyny łownej. Zob. Viveiros de Castro (1992a: 290–293; 1996: 98–102) Fausto (1997).

o ciałach w kategoriach „ubrania”. Nie tyle ciało jest ubraniem, co raczej ubranie jest ciałem. Mamy do czynienia ze społeczeństwami, które wpisują skuteczne znaczenia w skórę i posługują się zwierzęcymi maskami (lub przynajmniej znają ich zasadę), obdarzonymi mocą do metafizycznej przemiany tożsamości tych, którzy je noszą, jeśli używa się ich we właściwym kontekście rytualnym. Nałożenie maski-ubrania nie tyle ukrywa ludzką esencję pod powierzchownością zwierzęcia, co raczej aktywuje moce odmiennego ciała<sup>18</sup>. Zwierzęce ubrania używane przez szamanów do przemierzania kosmosu nie są częścią fantazji, lecz stanowią narzędzia: są one pokrewne ekwipunkowi do nurkowania lub skafandrowi kosmicznemu, a nie maskom karnawałowym. Kostium płetwonurka zakłada się, aby mieć zdolność funkcjonowania jak ryba i móc oddychać pod wodą, a nie po to, aby schować się za dziwnym okryciem. Na tej samej zasadzie „ubranie”, które u zwierząt okrywa wewnętrzną „esencję” typu ludzkiego, nie jest zwykłym przebraniem, lecz specyficznym dla nich wyposażeniem, obdarzonym afektami i zdolnościami, które definiują każde zwierzę<sup>19</sup>. Jest prawdą, że pozory mogą mylić (Hallowell 1960; Rivière 1994); mam jednak wrażenie, że przedmiotem zainteresowania indiańskich opowieści, które podejmują temat zwierzęcego „ubrania”, jest bardziej to, co te ubrania czynią, niż co skrywają. Ponadto między każdą istotą a jej powierzchownością znajduje się jej ciało, które jest czymś więcej niż tylko tym. Dokładnie te same opowieści opisują, jak to pozory zawsze zostają „zdemaskowane” przez cielesne zachowanie, które jest z nimi niespójne. Krótko mówiąc, nie ma wątpliwości, że ciała można odrzucać i wymieniać i że „za” nimi stoją podmiotowości, które są formalnie identyczne z ludźmi. Jednak ta idea nie jest podobna do naszej opozycji między powierzchownością i esencją; ona po prostu wyraża obiektywną zdolność do zmieniania ciał, która zasada się na subiektywnej równoważności dusz.

Innym klasycznym tematem w etnologii Ameryki Południowej, który można by zinterpretować w tych ramach, jest socjologiczna nieciągłość między żywymi a zmarłymi (Carneiro da Cunha 1978). Podstawowe rozróżnienie na żywych i zmarłych opiera się właśnie na ciele, a nie na duchu; śmierć jest cielesną katastrofą, która jako rozróżnik przeważa nad tym, że żywi i zmarli są pospołu „ożywieni”. Kosmologie indiańskie poświęcają taką samą lub nawet większą uwagę sposobowi widzenia rzeczywistości przez zmarłych co postrzeganiu jej przez zwierzęta, i tak jak w przypadku tych ostatnich, podkreślają radykalne różnice wobec świata żywych. Ściślej mówiąc, jako definitywnie oddzieleni od swoich ciał, zmarli nie są ludźmi. Ponieważ duchy definiuje rozłącność z ciałem ludzkim, to logicznie rzecz biorąc, zmarłych należy łączyć z ciałami zwierząt; oto dlacego umrzeć oznacza zamienić się w zwierzę (Pollock 1985: 95; Schwartzman 1988: 268; Turner 1995: 152; Vilaça 1992: 247–255) tak samo, jak w inne figury

<sup>18</sup> Peter Gow (informacja własna) powiedział mi, że Piro pojmują akt zakładania ubrania jako ożywienie ubrania. Zob. także Goldman (1975: 183) względem masek Kwakiutli: „Maski wpadają w «ekscytację» podczas tańca Zimy”.

<sup>19</sup> „«Ubranie» w tym sensie nie oznacza jedynie okrycia ciała, ale odnosi się także do umiejętności i zdolności wykonywania pewnych zadań” (Rivière w: Koelewijn 1987: 306).

cielesnej drugości [*alterity*], takie jak powinowaci i wrogowie. W ten sposób, jeśli animizm głosi subiektywną i społeczną ciągłość między ludźmi i zwierzętami, to jego somatyczne dopełnienie – perspektywizm – ustanawia obiektywną nieciągłość, w równym jednak stopniu społeczną, między ludźmi żywymi i ludźmi zmarłymi<sup>20</sup>.

Dokonawszy analizy różnicującego składnika perspektywizmu indiańskiego, pozostaje mi wskazać, jaką kosmologiczną „funkcję” pełni transgatunkowa jedność ducha. W tym miejscu, jak sądzę, można by sformułować relacyjną definicję kategorii Nadnaturalne, która dzisiaj popadła w niełaskę (a właściwie już od czasów Durkheima), ale której istotność wydaje mi się bezsporna. Poza wykorzystaniem tej kategorii do oznaczania kosmograficznych sfer typu „ponadniebiańskiego” czy do definiowania trzeciego typu intencjonalnych istot występujących w kosmologiach tubylczych, które nie są ani ludźmi, ani zwierzętami (mam na myśli „duchy”), pojęcie nadnaturalnego może także służyć oznaczaniu specyficznego relacyjnego kontekstu i szczególnej fenomenologicznej własności, która jest tak samo odrębna od intersubiektywnych relacji definiujących świat społeczny jak od „interobiektywnych” relacji z ciałami zwierząt.

Kontynuując analogię do zestawu zaimkowego (Benveniste 1966, 2008), możemy zobaczyć, że między zwrotnym „ja” kultury (generatorem pojęć duszy lub ducha) a bezosobowym „ono” natury (definiującym relacje z somatyczną drugością [*alterity*]) brakuje pozycji „ty”: drugiej osoby, czyli innego traktowanego jako inny podmiot, którego punkt widzenia stanowi utajone echo punktu widzenia „ja”. Sądzę, że to pojęcie może pomóc w wyznaczeniu nadnaturalnego kontekstu, a więc kontekstu nienormalnego, w którym podmiot zostaje zawładnięty przez jakiś inny dominujący w kategoriach kosmologicznych punkt widzenia, w którym on jest „ty” nie-ludzkiej perspektywy – Nadnaturalne stanowi formę Innego w roli Podmiotu – co implikuje uprzedmiotowienie ludzkiego „ja” jako „ty” dla tego Innego. Typową sytuacją „nadnaturalną” w świecie indiańskim jest spotkanie w lesie między człowiekiem, zawsze odosobnionym, a istotą, która zrazu jest widziana po prostu jako zwierzę lub osoba, a następnie odsłania się jako duch albo zmarła osoba i odzywa się do człowieka (dynamikę takiej komunikacji doskonale zanalizowała Taylor 1993)<sup>21</sup>. Takie spotkania mogą być śmiertelne dla rozmówcy, który, obezwładniony przez nie-ludzką podmiotowość, przechodzi na jej stronę, przemieniając się w istotę tego samego gatunku, co mówiący: zmarłego, ducha albo zwierzę. Ten, który odpowiada na „ty” wypowiedziane przez nie-człowieka, godzi się na warunek bycia dla niego „drugą osobą”,

<sup>20</sup> Religie oparte na kulcie przodków wydają się postulować coś przeciwnego: tożsamość duchowa wykracza poza cielesną barierę śmierci, żyjący i zmarli są podobni o tyle, o ile manifestują tego samego ducha. Mielibyśmy zatem nadludzkość przodków i opętanie przez duchy po jednej stronie, uzwierzczenie zmarłych i cielesną metamorfozę po drugiej stronie.

<sup>21</sup> Byłoby to prawdziwe znaczenie tematu „zwodniczości pozorów”: pozory mylą, ponieważ nikt nigdy nie jest pewny, czyj punkt widzenia jest dominujący, tzn., który świat obowiązuje, kiedy ten ktoś znajduje się w interakcji z innymi istotami. Podobieństwo tej idei do swojskiego zalecenia, by nie „ufać własnym zmysłom”, znanego z zachodnich epistemologii, jest – jak się obawiam – po prostu kolejnym zwodniczym pozorem.

i kiedy przychodzi jego kolej, by przyjąć pozycję „ja”, to czyni to już jako nie-człowiek. Na standardową formę tych nadnaturalnych spotkań składa się zatem nagle odkrycie, że inny jest „człowiekiem”, tzn., że ono jest człowiekiem, co automatycznie odczłowiecza i alienuje rozmówcę oraz zamienia go w przedmiot łowów, czyli zwierzę. Tylko szamani, istoty multinaturalne z definicji i urzędu, są zawsze zdolni do przyjmowania różnorodnych perspektyw, nazywając i będąc nazywanymi „ty” przez zwierzęce podmiotowości i duchy, bez utraty swojej kondycji jako podmiotów ludzkich<sup>22</sup>.

Na zakończenie chciałbym zauważyć, że perspektywizm indiański ma coś jakby punkt zbiegu, gdzie różnice między punktami widzenia są jednocześnie zniesione i uwypuklone. Jest to mit, który w ten sposób przybiera charakter absolutnego dyskursu. W micie każdy gatunek istot jawi się innym tak, jak jawi się sobie samemu (jako człowiek), jednakże jego działanie ujawnia jego już odrębną i ostateczną naturę (jako np. zwierzęcia, rośliny czy ducha). W pewnym sensie wszystkie istoty, które zaludniają mitologię, są szamanami, co bywa otwarcie artykułowane przez niektóre kultury amazońskie (Guss 1989: 52). Mit mówi o stanie bycia, w którym ciała i nazwy, dusze i afekty, Ja i Inny przenikają się wzajemnie, zanurzone w tym samym przed-podmiotowym i przed-przedmiotowym środowisku – środowisku, o którego końcu mitologia usiłuje nam właśnie opowiedzieć.

## Przypisy

Krótsza wersja tego artykułu została zaprezentowana wcześniej tego roku jako Munro Lecture na Uniwersytecie Edynburskim<sup>23</sup>. Artykuł jest wynikiem przeciągającego się dialogu z Tanią Stolze Limą, która – równoległe do i równocześnie z jego wcześniejszą wersją (opublikowaną pierwotnie w języku portugalskim) – pisała mistrzowski artykuł o perspektywizmie w kosmologii Juruna (Lima 1996). Peter Gow (który, wraz z Elizabeth Ewart, dokonał przekładu większości tego artykułu na język angielski), Aparecida Vilaça, Philippe Descola oraz Michael Houseman poczynili bezcenne uwagi na różnych etapach opracowywania materiałów, które tu prezentuję. Bruno Latour (2011) był pośrednim, ale kluczowym źródłem inspiracji. Po tym jak artykuł osiągnął swój obecny kształt, przeczytałem

<sup>22</sup> Jak widzieliśmy, spora część szamanistycznej pracy polega na odpodmiotowieniu zwierząt, tzn. na zamienianiu ich w czyste, naturalne ciała, które można spożywać bez żadnego niebezpieczeństwa. Natomiast tym, co definiuje duchy, jest akurat fakt, że są one niejadalne, a to zamienia je w pożeraczy *par excellence*, tj. w istoty ludożercze. Dlatego powszechnie preferowanymi formami, w jakich manifestują się duchy, są wielkie drapieżniki, i jest zupełnie zrozumiałe, że zwierzyna łowna powinna widzieć ludzi jako duchy, że duchy i zwierzęta drapieżne powinny widzieć nas jako zwierzynę łowną oraz że zwierzęta, które są traktowane jako niejadalne, powinny być wliczone w poczet duchów (Viveiros de Castro 1978). Skale jadalności właściwe tubylczej Amazonii (Hugh-Jones 1996) powinny zatem uwzględniać duchy na swoim ujemnym biegunie.

<sup>23</sup> Wykład *Relativism, cultural and otherwise: a view from Amazonia (Relatywizm, kulturowy i mu przeciwny. Spojrzenie z Amazonii)* został wygłoszony w lutym 1998 r. (przy. tłum.).

esej Fritza Krause (1931), wspomniany przez Boelschera (1989: 212, przyp. 10), który wysuwa pomysły uderzająco podobne do niektórych przedstawionych tutaj.

Tłum. Mariusz Filip, Katarzyna Chlewińska

## Literatura

- Århem, K. (1993). *Ecosofia makuna*. W: F. Correa (ed.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN Colombia, Fondo Editorial CEREC.
- Århem, K. (1996). The cosmic food web: human-nature relatedness in the northwest Amazon. W: Ph. Descola, G. Pálsson (eds.), *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge.
- Baer, G. (1994). *Cosmología y shamanismo de los Matsigenka*. Quito: Abya-Yala.
- Benveniste, E. (1966). La nature des pronoms. W: *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard.
- Benveniste, E. (2008). O subiektywności w języku. W: J. Bartmiński, A. Pajdzińska (red.), *Podmiot w języku i kulturze* (s. 21–30). Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Boelscher, M. (1989). *The curtain within: Haida social and mythical discourse*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Brightman, R. (1993). *Grateful prey: Rock Cree human-animal relationships*. Berkeley: University of California Press.
- Carneiro da Cunha, M.M. (1978). *Os mortos e os outros*. São Paulo: Hucitec.
- Chaumeil, J.-P. (1983). *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du nord-est péruvien*. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Crocker, J.C. (1985). *Vital souls: Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism*. Tucson: University of Arizona Press.
- Deleuze, G. (2014). *Fatda. Leibniz a barok*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Descola, Ph. (1986). *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- Descola, Ph. (1992). Societies of nature and the nature of society. W: A. Kuper (ed.), *Conceptualizing society*. London: Routledge.
- Erikson, P. (1984). De l'appropriation à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne. *Techniques et Culture*, 9, 105–140.
- Fausto, C. (1997). *A dialética da predação e familiarização entre os Parakanã da Amazônia oriental*. Thesis: Museu Nacional, University of Rio de Janeiro.
- Fienup-Riordan, A. (1994). *Boundaries and passages: role and ritual in Yup'ik Eskimo oral tradition*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Goldman, I. (1975). *The mouth of heaven: an introduction to Kwakiutl religious thought*. New York: Wiley-Interscience.
- Gow, P. (1989). The perverse child: desire in a native Amazonian subsistence economy. *Man (N.S.)*, 24, 567–582.
- Gow, P. (1991). *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- Gregor, T. (1977). *Mehinaku: the drama of daily life in a Brazilian Indian village*. Chicago: University of Chicago Press.
- Grenand, P. (1980). *Introduction à l'étude de l'univers wayãpi: ethno-écologie des Indiens du Haut-Oyapock (Guyane Française)*. Paris: SELAF/CNRS.

- Guédon, M.-F. (1984). An introduction to the Tsimshian world view and its practitioners. W: M. Seguin (ed.), *The Tsimshian: images of the past, views for the present*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Gus, D. (1989). *To weave and to sing: art, symbol and narrative in the South American rain forest*. Berkeley: University of California Press.
- Hallowell, A.I. (1960). Ojibwa ontology, behavior, and world view. W: S. Diamond (ed.), *Culture in history: essays in honor of Paul Radin*. New York: Columbia University Press.
- Hamayon, R. (1990). *La chasse à l'âme: esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre: Société d'Ethnologie.
- Harrison, S. (1993). *The mask of war: violence, ritual and the self in Melanesia*. Manchester: University Press.
- Howell, S. (1984). *Society and cosmos: Chewong of peninsular Malaysia*. Oxford: University Press.
- Howell, S. (1996). Nature in culture or culture in nature? Chewong ideas of 'humans' and other species. W: Ph. Descola, G. Palsson (eds.), *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge.
- Hugh-Jones, S. (1996). Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande. *Terrain*, 26, 123–148.
- Ingold, T. (1991). Becoming persons: consciousness and sociality in human evolution. *Cultural Dynamics*, 4, 355–378.
- Ingold, T. (1994). Humanity and animality. W: T. Ingold (ed.), *Companion encyclopedia of anthropology: humanity, culture and social life*. London: Routledge.
- Ingold, T. (1996). Hunting and gathering as ways of perceiving the environment. W: R.F. Ellen, K. Fukui (eds.), *Redefining nature: ecology, culture and domestication*. London: Berg.
- Jara, F. (1996). *El camino del Kumu: ecología y ritual entre los Akuriyó de Surinam*. Quito: Abya-Yala.
- Karim, W.-J. (1982). *Ma'betisék concepts of living things*. London: Athlone Press.
- Kensinger, K. (1995). *How real people ought to live: the Cashinahua of eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press.
- Koelewijn, C., Rivière, P. (1987). *Oral literature of the Trio Indians of Surinam*. Dordrecht: Foris.
- Krause, F. (1931). Maske und Ahnenfigur: das Motiv der Hülle und das Prinzip der Form. *Ethnologische Studien*, 1, 344–364.
- Latour, B. (2011). *Nigdy nie byliśmy nowocześni: studium z antropologii symetrycznej*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Lévi-Strauss, C. (1985). *La potière jalouse*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1998). *Totemizm dzisiaj*. Przeł. A. Steinsberg. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Lévi-Strauss, C. (2001a). *Mysł nieoswojona*. Przeł. A. Zajączkowski. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Lévi-Strauss, C. (2001b). Rasa a historia. W: C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna II*. Przeł. M. Falski. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Lima, T.S. (1995). *A parte do cauim: etnografia jurna*. Thesis: Museu Nacional, University of Rio de Janeiro.
- Lima, T.S. (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, 2(2) 21–47.
- McCallum, C. (1996). The body that knows: from Cashinahua epistemology to a medical anthropology of lowland South America. *Medical Anthropology Quarterly*, 10(3), 1–26.
- McDonnell, R. (1984). Symbolic orientations and systematic turmoil: centering on the Kaska symbol of dene. *Canadian Journal of Anthropology*, 4, 39–56.

- Mentore, G. (1993). Tempering the social self: body adornment, vital substance, and knowledge among the Waiwai. *Archaeology and Anthropology*, 9, 22–34.
- Nelson, R. (1983). *Make prayers to the Raven*. Chicago: University of Chicago Press.
- Osborn, A. (1990). Eat and be eaten: animals in U'wa (Tunebo) oral tradition. W: R. Willis (ed.), *Signifying animals: human meaning in the natural world*. London: Unwin Hyman.
- Overing, J. (1985). There is no end of evil: the guilty innocents and their fallible god. W: D. Parkin (ed.), *The anthropology of evil*. London: Basil Blackwell.
- Overing, J. (2006). Wyobrażenia dotyczące kanibalizmu, śmierci i dominacji w społeczeństwie nie stosującym przemocy. Przeł. N. Paszkiewicz. W: *Sny, trofea, geny i zmarli: „Wojna” w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii – przegląd koncepcji antropologicznych* (s. 237–272). Wyb. i oprac. T. Buliński, M. Kairski. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Pollock, D. (1985). *Personhood and illness among the Culina of western Brazil*. Thesis: University of Rochester.
- Radcliffe-Brown, A.R. (2000). Socjologiczna teoria totemizmu. W: M. Flis, *Antropologia społeczna Radcliffe'a-Browna: z wyborem pism* (s. 131–146). Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1976). Cosmology as ecological analysis: a view from the rain forest. *Man (N.S.)*, 12, 307–318.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1985). Tapir avoidance in the Colombian northwest Amazon. W: G. Urton (ed.), *Animal myths and metaphors in South America*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Renard-Casevitz, F.-M. (1991). *Le banquet masqué: une mythologie de l'étranger*. Paris: Lierre & Coudrier.
- Rivière, P. (1994). WYSINWYG in Amazonia. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 25, 255–262.
- Saladin d'Anglure, B. (1990). Nanook, super-male: the polar bear in the imaginary space and social time of the Inuit of the Canadian Arctic. W: R. Willis (ed.), *Signifying animals: human meaning in the natural world*. London: Unwin Hyman.
- Schwartzman, S. (1988). *The Panara of the Xingu National park*. Thesis: University of Chicago.
- Scott, C. (1989). Knowledge construction among the Cree hunters: metaphors and literal understanding. *Journal de la Société des Américanistes*, 75, 193–208.
- Seeger, A. (1980). Corporação e corporalidade: ideologia de concepção e descendência. W: idem, *Os índios e nós*. Rio de Janeiro: Campus.
- Tanner, A. (1979). *Bringing home animals: religious ideology and mode of production of the Mistassini Cree hunters*. St. John's: Memorial University of Newfoundland.
- Taylor, A.-Ch. (1993). Des fantômes stupéfiants: langage et croyance dans la pensée achuar. *L'Homme*, 33(126–128), 429–447.
- Taylor, A.-Ch. (2006). Pamiętać, by zapomnieć: tożsamość, żaloba i pamięć u Jívaro. Tłum. B. Pąkowska. W: *Sny, trofea, geny i zmarli: „Wojna” w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii – przegląd koncepcji antropologicznych* (s. 303–351). Wyb. i oprac. T. Buliński, M. Kairski. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Townsley, G. (1993). Song paths: the ways and means of Yaminahua shamanic knowledge. *L'Homme*, 33(126–128), 449–468.
- Turner, T. (1991). 'We are parrots, twins are birds': play of tropes as operational structure. W: J. Fernandez (ed.), *Beyond metaphor: the theory of tropes in anthropology*. Stanford: University Press.
- Turner, T. (1995). Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapó. *Cultural Anthropology*, 10, 143–170.

- Vilaça, A. (1992). *Comendo como gente: formas do canibalismo Wari' (Pakaa-Nova)*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- Viveiros de Castro, E. (1978). Alguns aspectos do pensamento yawalpíti (Alto Xingu): classificações e transformações. *Boletín del Museo Nacional de Chile*, 26, 1–41.
- Viveiros de Castro, E. (1979). A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletín del Museo Nacional de Chile*, 32, 2–19.
- Viveiros de Castro, E. (1992a). *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press. Fragment książki opublikowany w języku polskim jako: Viveiros de Castro, E. (2000). *Żyjąc z Arawete*. Tłum. K. Świerk. *Tawacin*, 51, 12–20.
- Viveiros de Castro, E. (1992b). Apresentação to A. Vilaça. W: *Comendo como gente: formas do canibalismo Wari'*. Rio de Janeiro: Editorial da UFRJ.
- Viveiros de Castro, E. (1993). Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. W: E. Viveiros de Castro, M. Carneiro da Cunha (eds.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (USP/FAPESP).
- Viveiros de Castro, E. (1996). Le meurtrier et son double chez les Araweté: un exemple de fusion rituelle. *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, 14, 77–104.
- Wagner, R. (1977). Scientific and indigenous Papuan conceptualizations of the innate: a semiotic critique of the ecological perspective. W: T. Bayliss-Smith, R.G. Feachem (eds.), *Subsistence and survival: rural ecology in the Pacific*. London: Academic Press.
- Weiss, G. (1969). *The cosmology of the Campa Indians of eastern Peru*. Thesis: University of Michigan.
- Weiss, G. (1972). Campa cosmology, *Ethnology*, 11, 157–72.

## SUMMARY

### Cosmological deixis and amerindian perspectivism

This study discusses the meaning of Amerindian 'perspectivism': the ideas in Amazonian cosmologies concerning the way in which humans, animals and spirits see both themselves and one another. Such ideas suggest the possibility of redefinition of the classical categories of 'nature', 'culture' and 'supernature' based on the concept of perspective or point of view. The study argues in particular that the antinomy between two characterizations of indigenous thought – one the one hand 'ethnocentrism', which would deny the attributes of humanity to humans from other groups, and on the other hand 'animism', which would extend such qualities to beings of other species – can be resolved if one considers the difference between the spiritual and corporal aspects of beings.

**Keywords:** Amerindians, perspectivism, ontology, Amazonian cosmologies.