



CZŁOWIECZEŃSTWO U INDIAN E'ŃEPÁ (AMAZONIA WENEZUELSKA)

W niniejszym artykule postaram się pokrótce przedstawić pojmowanie człowieczeństwa wśród Indian E'ńepá z Amazonii wenezuelskiej w Ameryce Południowej. Ich świat jest dość odległy od świata Polaków, nie tylko pod względem środowiska przyrodniczego, ale także w kwestii wyobrażeń na temat rzeczywistości i zamieszkujących ją bytów. Także pojmowanie istoty człowieczeństwa różni się zasadniczo od jego obrazów panujących w społeczeństwach z kręgu kultur euroamerykańskich, do których zaliczyć można Polaków. Na początku tekstu przedstawię charakterystykę Indian E'ńepá, potem przybliżę główne zasady rządzące ich rzeczywistością, by przejść do prezentacji klas bytów zasiedlających ich świat. Następnie opiszę kwestię relacyjności i perspektywy, by przejść do ukazania charakterystyki pojęcia osoby. Całość zakończę podsumowaniem.

Poniższe ustalenia mają swoje dwa zasadnicze źródła. Pierwszym z nich są wyniki etnograficznych badań terenowych, jakie prowadziłem wśród południowej grupy regionalnej E'ńepá w latach 2001–2009 (np. Buliński 2010–2011, 2012, 2015, 2016, 2018b; Buliński, Kairski 2007)¹. Badania w tej

grupie prowadziłem razem z Mariuszem Kairskim (2008–2009, 2011, 2012, 2015, 2018) oraz Iwoną Stoińską-Kairką (Kairski, Stoińska-Kairka, Buliński 2012), dwójką polskich antropologów, którzy rozpoczęli współczesne polskie badania w Amazonii prowadzone w zakresie etnologii i antropologii właśnie od ludu E'ńepá (ich opis w: Buliński, Kairski 2020: 207–209; zob. też Buliński, Kairski 2017). Drugim źródłem są ustalenia teoretyczne dokonane przez antropologów prowadzących badania wśród społeczności tubylczych Amazonii. Szczególnie istotne są tu prace powstałe w ramach nurtu określanego mianem „symbolicznej ekonomii odmienności” (*symbolic economy of alterity*, zob. Viveiros de Castro 1996) dotyczące perspektywizmu indiańskiego (np. Stolze Lima 1996, 2005; Viveiros de Castro 1998, 2001; Vilaça 2002, 2005) oraz koncepcji drapieżności oswajającej (np. Fausto 2006, 2007)². Całość tej perspektywy

wśród ludów tubylczych Amazonii na przykładzie E'ńepá oraz udzielenie odpowiedzi na pytanie o znaczenie szkoły w życiu tejsze grupy indiańskiej (zob. Buliński 2018; tekst zawiera zmienione fragmenty tej pracy).

² Perspektywizm oraz druga ważna koncepcja nurtu *symbolic economy of alterity* – animizm, były już opisywane lub wykorzystywane przez polskich badaczy. Zob. np. Buliński 2011; Chyc 2020; Krokoszyńska 2017; Przytomka 2020; Rogalski 2017, 2020; Świerk 2007. Zob.

¹ Głównym celem badań był opis funkcjonowania szkoły

teoretycznej można usytuować w obrębie paradygmatu badawczego definiującego cielesność jako kluczową kategorię poznawczą dla zrozumienia praktyk społecznych ludów tubylczych Amazonii. Jednym z istotnych ustaleń tego paradygmatu jest zidentyfikowanie zjawiska określanego mianem kosubstancjalizmu, tj. tubylczego wyobrażenia, według którego spożywanie tych samych pokarmów, napojów, bliskość fizyczna i emocjonalna oraz wspólnie wykonywane codziennych działań prowadzą do wytworzenia podobieństwa substancjalnego między jednostkami wyrażanego najczęściej za pomocą idiomu pokrewieństwa (np. Seegar i in. 1987; Gow 1991; Vilaça 2002).

I.

Kim są Indianie E'ñepá? To rdzenny lud tubylczy żyjący w Wenezueli, w dorzeczu dwóch rzek: środkowego Orinoko i środkowej Ventuari. Mówią w swoim własnym języku eñepá należącym do karaibskiej rodziny językowej. Nazwa E'ñepá oznacza osobę, można też ją przekładać jako „człowiek”, choć jak to dalej zobaczymy, znaczenie terminu „człowiek” jest odmienne od jego rozumienia w społeczeństwach z kręgu kultur euroamerykańskich.³ E'ñepá znani są również jako Indianie Panare, albowiem tak byli określane (i nadal

są) przez członków społeczeństwa narodowego Wenezueli (to głównie ludność metyska, w niewielkim procencie jest to ludność biała). E'ñepá zamieszkują terytorium usytuowane na styku dwóch habitatów: sawanny Gujany Wenezuelskiej i wilgotnego lasu deszczowego tzw. Amazonii Wenezuelskiej⁴.

E'ñepá liczą sobie ok. 4,5 tysiąca osób. Podstawa ich gospodarki to kopieniactwo (prosta uprawa ziemi bez wykorzystania zwierząt), łowiectwo i zbieractwo. Są samowystarczalni gospodarczo. Żyją w osadach liczących zwykle około 80–150 osób, które są stosunkowo nietrwałe i przeciętnie istnieją kilkadziesiąt lat. Zamieszkiwanie w jednym miejscu uzależnione jest przede wszystkim od czynników społecznych (waga więzów emocjonalnych łączących członków osady wynikających ze związków pokrewieństwa), gospodarczych (zasobność środowiska naturalnego) i „ontologicznych” (zbyt duża liczba osób zmarłych w danym regionie zwiększa niebezpieczeństwo „skażenia” świata żywych). Organizacja społeczna opiera się na tzw. pokrewieństwie kognatywnym (członkowie osad są związani ze sobą relacjami pokrewieństwa i/lub powinowactwa) wraz z silną tendencją do małżeństw w ramach własnego zespołu grup lokalnych (endogamia)⁵.

także tom pt. *Animism and Perspectivism in the Study of Indigenous Peoples* przedstawiający wyniki badań terenowych polskich antropologów prowadzonych wśród ludów tubylczych Amazonii, Andów i Azji Środkowej (Buliński 2020) oraz antologię tekstów dotyczących antropologicznych wyjaśnień tzw. wojny prymitywnej wśród ludów tubylczych Amazonii (Buliński, Kairski 2006).

³ W tekście rozróżniać będą dwie kategorie: osobę i człowieka/ludzi. Termin „osoba” używać będą do określenia wszystkich bytów (zarówno osób ludzkich, jak i osób nie-ludzkich), które posiadają samoświadomość, umiejętność komunikacji i życie społeczne. Natomiast termin „człowiek” używać będą na określenie bytów ludzkich (osób ludzkich). W tym znaczeniu Indianie, Metysi czy Amerykanie będą określane osobami ludzkimi (ludzie), natomiast jaguary, dzikie świnię pekari czy władcy zwierząt to osoby nie-ludzkie

⁴ Pod względem geograficznym Amazonia Wenezuelska sytuuje się w obrębie tzw. wielkiej Amazonii, a więc nie tylko samego dorzecza Amazonki. Granice Wielkiej Amazonii przebiegają wzdłuż Orinoko, Apure, wschodnich stoków Andów, wzdłuż rzek Paragwaj i Parana, aż do wybrzeży atlantyckich. Pod względem administracyjnym Amazonię Wenezuelską (hiszp. Región Amazónica de Venezuela) stanowią terytoria stanu Amazonas oraz terytoria usytuowane na południe od rzeki Orinoko (to jest większość stanu Bolívar oraz delty Amacuro). Podzielić ją można na trzy regiony: zachodni (stan Amazonas), środkowy (dystrykt Cedeño stanu Bolívar) i wschodni (inne obszary stanu Bolívar i delty Amacuro).

⁵ Organizacja terytorialna i społeczna E'ñepá obejmuje grupy regionalne (osady zamieszkałe przez ludzi wyznaczających swoje pochodzenie od wspólnych przodków oraz umiejscowione od siebie w odległości kilku dni drogi

Są egalitarni – nie mają żadnych stałych ośrodków władzy.

Z punktu widzenia przedstawicieli państwa wenezuelskiego zamieszkiwane przez nich terytorium jest obszarem peryferyjnym (część stanów administracyjnych Bolívar i Amazonas), słabo zamieszkanym przez ludność metyską, o znikomej infrastrukturze, gdzie głównymi polami zainteresowań przedstawicieli społeczeństwa narodowego są hodowla bydła, poszukiwanie i wydobywanie diamentów (kopalnie), handel z ludnością rdzenną oraz działalność misyjna (realizowana wśród Indian zarówno przez misje katolickie, jak i protestanckie). W związku z tym relacje E'ńepá z Wenezuelczykami są ograniczone. Indianie ci żyją w stosunkowo dużej izolacji geograficznej, kulturowej, społecznej i gospodarczej od społeczeństwa narodowego Wenezueli. Tyle tytułem przedstawiania samych E'ńepá (więcej: np. Henley 1982, 1988, 1994).

II.

Na początku przybliżę zasady leżące u podstaw ich rzeczywistości. Przy czym trzeba pamiętać, że są one konstrukcją antropologa. Sami E'ńepá wprost ich nie formułują i nie będą mówić, że na przykład ich świat dzieli się na zewnętrzny i wewnętrzny. To powie badacz, który musi zbudować jakiś model rzeczywistości. Robi to jednak na podstawie analizy tego, co tubylcy robią, jak się zachowują i w jakiś sposób coś komentują i nazywają. Każdy E'ńepá w rozmowie bez problemu wytyczy krąg swoich krewnych, powinowatych, obcych i wrogów, ale zrobi to tylko

pieszo), zespoły grup lokalnych (osady osób spokrewnionych ze sobą i usytuowane w odległości od siebie kilku godzin drogi pieszo) i grupy lokalne (osady utworzone przez rodziny prowadzące poszczególne gospodarstwa domowe mieszkających blisko siebie, w zasięgu wzroku lub w odległości 5-15 minut drogi pieszo).

w odniesieniu do samego siebie i tego, jak to wygląda z jego punktu widzenia. To badacz na podstawie rozmów z wieloma osobami oraz obserwacji ich zachowań zauważy regularność, usystematyzuje ją i na tej podstawie sformułuje zasady ogólne.

Jakie to zasady? Pierwsza z nich mówi, że wszystko w świecie, cała rzeczywistość dzieli się na dwie sfery: to, co wewnętrzne i to, co zewnętrzne. Podział ten jest wyznaczany zawsze z perspektywy konkretnej jednostki (do tego wątku wrócę w następnej części tekstu). To, co „zewnętrzne” jest obce (*itoto*), inne (*tonkonan*) i przede wszystkim niebezpieczne, nieznanne, straszne (*ta:ma nēsē*). Jest to rzeczywistość dana, naturalna własność wszelkich zjawisk.

Obcości nie trzeba tworzyć, ona jest już w świecie jako jego naturalna cecha. Z kolei to, co „wewnętrzne” jest swojskie i takie samo (*piyakaē*), tożsame (*piya*) z czymś, co istniało wcześniej już od czasów mitycznych (*paké*), jest rodzajem patrycy, jest znane, podobne czy wręcz takie samo jak jednostka-podmiot i co najważniejsze – jest bezpieczne. Jest to rzeczywistość, którą trzeba zbudować, świadomie wytworzyć. Żadna swojskość nie jest dana, to, co jest takie samo i, co za tym idzie, bezpieczne, jest zawsze wytwarzane poprzez transformację tego „co inne”, zewnętrzne, obce. A zatem naturalna jest obcość i zagrożenie, one są od samego początku pojawienia się jednostki w świecie. Natomiast swojskość i bezpieczeństwo jednostka musi dopiero konstruować, mozolnie wypracowywać.

W jaki sposób jednostka wytwarza swojskość, swoją sferę wewnętrzną, swoich krewnych i ludzi bliskich sobie? Otóż jest tylko jedna droga, aby to osiągnąć – działanie w świecie zewnętrznym. Wszystko bowiem,

co wartościowe i godne zachodu, wszystko, co konieczne do życia, rezyduje właśnie tam – na zewnątrz, u bytów, które są obce i niebezpieczne. I aby to zdobyć, jednostka musi nawiązać relacje z tymi bytami, jakiegokolwiek by one nie były, przyjazne bądź wrogie. Musi podążyć do świata zewnętrznego i tam zdobyć „dobra” (surowce, pożywienie, narzędzia, imiona, pieśni do leczenia, techniki itp.) oraz wiedzę, jak ich używać (jak uprawiać rośliny, przetwarzać surowce, posługiwać się narzędziami, co śpiewać, kiedy i do kogo itp.). „Dobra” to skrótowe określenie, nie są to bowiem wyłącznie dobra materialne (np. pokarm, materiały budowlane, narzędzia, broń, ozdoby, ubrania), ale także dobra symboliczne (np. pieśni, imiona, wzory graficzne). Inaczej mówiąc, „dobra” to wartościowe przedmioty, technologie i substancje oraz wartościowe praktyki (techniczne lub społeczne), które istnieją w świecie zewnętrznym i które osoba musi zdobyć. Takim najprostszym przykładem uzyskiwania czegoś zewnętrznego ze świata jest polowanie. Żeby upolować zwierzynę, E'Ńepá musi wyjść ze swojego domu, zagłębić się w las, znaleźć zwierzynę, podejść ją tak, aby nie uciekła, zabić, przynieść jej części do domu i przemienić je w pokarm, który następnie spożywa sam ze swoją rodziną. Indianin nie jest w stanie sam z siebie nakarmić swoich dzieci. Do tego nieodzowne jest wyjście do lasu, sukces łowiecki i bezpieczny powrót. A zatem, aby budować samego siebie i swoich krewnych, nieodzowne jest nawiązywanie relacji z zewnątrz i przekształcanie tego, co obce, na to, co swojskie.

W ten sposób dochodzimy do drugiej zasady. Brzmi ona – w świecie cały czas trwa proces przeobrażania substancji, transformacji jednej rzeczy w drugą. Tak

jak na powyższym przykładzie polowania, gdzie przedstawiciel jednego „gatunku” (np. dzikich świń pekari), jest przeobrażany w pokarm dla przedstawiciela drugiego „gatunku” (np. Indianina E'Ńepá). Ilość substancji możliwej do przetransformowania jest ograniczona, a tym samym ograniczona jest liczba „dóbr” możliwych do pozyskania. Nie da się wytworzyć więcej „dóbr”, tak jak to widzą np. przedstawiciele społeczeństw z kręgu kultur euroamerykańskich, którzy sądzą, że można produkować dobra na drodze przemysłowej obróbki. W świecie Indian substancje trzeba zdobywać i przekształcać, nie można ich wytwarzać.

III.

Przyjrzyjmy się teraz pokrótce wybranym „gatunkom” bytów zasiedlających indiańską rzeczywistość. Opowiem tu tylko o najważniejszych „gatunkach”, tj. takich, z którymi E'Ńepá budują relacje, zaznaczając od razu, że rodzajów bytów zasiedlających uniwersum jest o wiele więcej. Terminu „gatunek” używam w cudzysłowie, aby zaznaczyć jego odrębność od terminu gatunku biologicznego używanego w nauce. W największym skrócie: „gatunek” to zbiorowość bytów różniących się od innych zbiorowości rodzajami ciał, zachowaniami, sposobami bycia i zamieszkiwanymi środowiskami.

Pierwszy z nich to sami E'Ńepá, czyli ludzie, osoby ludzkie (przypomnę, termin *e'Ńepá* oznacza osobę). Wśród nich występują trzy podgrupy: pierwsza to krewni, czyli te jednostki, z którymi dzieli się codzienność i żyje w jednej osadzie (ta sama grupa lokalna). Drugi to powinowaci, a więc jednostki, które żyją w dalszym sąsiedztwie i spośród których najczęściej wybiera się partnerów małżeńskich (ten sam zespół

grup lokalnych). Zna się ich, lecz wchodzi z nimi w interakcję o wiele rzadziej, ich codzienność jest słabo znana i podzielana. I wreszcie na samym końcu tego kontinuum sytuują się wrogowie – oddaleni terytorialnie i społecznie E'Ńepá (to inna grupa regionalna), z którymi unika się kontaktów, a jeśli już do nich dochodzi, są to akty agresji fizycznej lub magicznej. To klasy ludzi wśród samych E'Ńepá. Osobną klasą ludzi są inne ludy indiańskie, np. Piaroa czy Ye'kuana, z którymi wymiana jest ograniczona i sporadyczna (zarówno handlowa, jak i małżeńska).

Następną klasą bytów są zwierzęta. Ich „gatunków” jest bardzo dużo w świecie indiańskim (poczynając od ssaków i ptaków, a kończąc na owadach), a ich podobieństwo do E'Ńepá wyznacza poziom ich podmiotowości. Im bardziej dany „gatunek” zwierząt jest sprawczy i jest w stanie oddziaływać i wpływać na E'Ńepá (tj. zmieniać ich zachowanie, powodować choroby czy nawet zabijać), tym bardziej uważany jest za podmiotowy (będący osobą nie-ludzką). Za szczególnie niebezpieczne i sprawcze uważane są przez Indian jaguar i anakonda. Osobną kategorią bytów ściśle związanych ze zwierzętami są tzw. władcy zwierząt. To kategoria nie-ludzkich osób niewidzialnych w normalnym świecie, z którymi można się komunikować podczas transu szamanistycznego, snu lub stanów ciężkiej choroby. Jest to rodzaj opiekunów-rodziców konkretnych „gatunków” zwierząt, którzy zarazem tworzą swoje zwierzęta, jak i o nie dbają i ich śmierć jest dla nich bolesna. W czasie transu szaman wchodzi z nimi w interakcję i wtedy doświadcza ich jako nie-ludzkich osób w ludzkim ciele, z którymi można normalnie się porozumiewać, wchodzić

w relacje, handlować, grozić. To władcy zwierząt są najważniejszymi partnerami Indian w kontaktach „międzygatunkowych”. Są posiadaczami wielu niezbędnych „dóbr” koniecznych do reprodukcji społeczności E'Ńepá, np. ich dzieci są zwierzyną łowną dla Indian.

Ostatnią z prezentowanych kategorii bytów są *tattó*. Są to przedstawiciele społeczeństwa narodowego Wenezueli oraz osoby z Europy, USA czy innych krajów Ameryki Południowej. Wszyscy oni mają zupełnie inne ciała niż Indianie (inny kolor skóry, inne owłosienie, inną mowę), jedzą inne, nienormalne pożywienie, mają odmienny sposób życia, np. żyją w miastach, ale też ich świat jest pełen wartościowych „dóbr” w postaci narzędzi, środków transportu, broni, sprzętu RTV, elektronicznego czy lekarstw. Określani są przez Indian dwoma terminami, z których oba opisują ich jako byty będące zaprzeczeniem człowieka. Słowo z języka tubylczego to *tattó*, które denotuje osoby będące zaprzeczeniem człowieczeństwa. Słowo hiszpańskojęzyczne to *racionales* (hiszp. ludzie racjonalni). Ciekawe jest pochodzenie znaczenia terminu – w ten sposób przedstawiciele społeczeństwa narodowego Wenezueli żyjący na terenach zamieszkałych przez E'Ńepá, określali samych siebie. Miał on pozytywne dla nich znaczenie – określenie „jesteśmy racjonalni” oznaczało „jesteśmy logicznie, naukowo myślący”, w przeciwieństwie do „irracjonalnie myślących Indian”, których zachowanie było dla Wenezuelczyków często trudne do zrozumienia. A ponieważ tak określali samych siebie Wenezuelczycy, także sami E'Ńepá zaczęli ich tak nazywać. Jednak Indianie przydali temu zwrotowi cechy semantyczne dokładnie odwrotne, niż te, które widzieli

w nim Wenezuelczycy. Dla E'ñepá *racionales* opisują byty mało ludzkie, dziwaczne, nieposiadające prawdziwej wiedzy na temat świata i tego, jak w nim budować swój dobrostan. Jest więc paradoksalne, że termin będący dla jednych synonimem człowieczeństwa, dla drugich stał się synonimem jego odwrotności.

Oprócz wspomnianych „gatunków” występuje wiele klas innych bytów, osób nie-ludzkich takich jak władcy miejsc (wzgórz, zakoli rzek itp.), zmarli E'ñepá czy byty pomocnicze szamana pomagające mu w leczeniu, przewidywaniu przyszłości, komunikowaniu się z innymi osobami, ochronie przed zagrożeniem. Spektrum bytów zasiedlających uniwersum E'ñepá jest szerokie i zróżnicowane.

IV.

Do tej pory wywód prowadziłem tak, aby opis świata był dokonany z punktu widzenia badacza-antropologa spoglądającego z góry na scenę rzeczywistości, w której żyją Indianie E'ñepá. To rodzaj zabiegu narracyjnego wykonanego po to, aby w miarę przystępnie przybliżyć Czytelnikowi opisywane zjawisko. W tym oglądzie scena świata jest zasiedlona przez „gatunki”, które różnią się ciętami, zachowaniami i ekosystemami. Każdy z nich ma odmienne, specyficzne dla siebie ciała, które wyznaczają ich sposób i środowisko życia. Kajmany żyją w płytkich rozlewiskach, jaguary wśród drzew lasu deszczowego, Indianie E'ñepá w wielkich chatach komunalnych, podczas gdy Wenezuelczycy we wsiach i miastach. To obraz, by tak rzec, z lotu ptaka. Przypomnę też, że o dwóch zasadach rządzących rzeczywistością – podziale świata na zewnętrzne i wewnętrzne oraz procesie transformacji.

Teraz muszę nieco skomplikować ten prosty ogląd i wprowadzić doń dodatkowy wymiar – relacyjność. Obie opisywane sfery świata, zewnętrzna i wewnętrzna, są procesualne (zmiennie w czasie i przestrzeni) i relacyjne (każdy podmiot ma własny podział na sferę wewnętrzną i zewnętrzną uczyniony z jego punktu widzenia). Przynależność do jednej z nich nie jest czymś sztywnym i raz na zawsze ustalonym. To, czy dana jednostka, rzecz, substancja należy do wnętrza czy zewnątrz, zależy od tego, z kim podmiot wchodzi w relację. Zewnętrzne/wewnętrzne jest także różne dla każdej osoby z powodu zmian w czasie i zależy od jej aktualnego momentu życiowego, wraz ze zmianami życiowymi ulega przeobrażeniom.

Co to oznacza? Po pierwsze, że każda jednostka wytwarza swój podział świata na swoje/wewnętrzne i obce/zewnętrzne. Weźmy jako przykład Indianina E'ñepá o imieniu Pablo⁶. Pablo ma swój krąg krewnych, sąsiadów oraz wrogów. Ich zawartość zmienia się w jego dzieciństwie, dorosłości i dojrzałości. Brat Pabla – Julio, ma tych samych rodziców i rodzeństwo co Pablo (choć nie musi – u E'ñepá występują małżeństwa poligamiczne, a także rozwody, więc Julio

⁶ Do opisu poszczególnych osób używam imion hiszpańskojęzycznych. Indianie E'ñepá mają dwa rodzaje imion. Pierwsze z nich to imiona tubylcze, których jest bardzo mało. Istnieje tylko sześć takich imion męskich (Mañán, Tená, Nahté, Puká, Tosé, Wiñey) oraz cztery imiona żeńskie (Maté, Atún, Achím, Intió). Drugie rodzaj imion to imiona hiszpańskojęzyczne, których liczba jest bardzo duża. Oba rodzajów imion, Indianie nie używają w codziennych interakcjach między sobą. W rozmowach między sobą określają siebie i innych terminami pokrewieństwa (np. ojciec, syn, brat, wnuk, zięć czy szwagier). Z kolei imię tubylcze jest związane z ciałem wewnętrznym i tożsamością substancjalną jednostki i pojawia się w wymianach słownych bardzo rzadko. Natomiast imię hiszpańskie jest używane przez Indian w relacjach z *tat-tó*, tj. z przedstawicielami wenezuelskiego społeczeństwa narodowego. Dla mnie jako badacza, praktyczniejsze jest, operowanie na poziomie naukowym, imionami hiszpańskojęzycznymi niż tubylczymi, ponieważ ich powtarzalność jest znacznie mniejsza. W grupie lokalnej jest zwykle kilkanaście osób noszących to samo tubylcze imię.

i Pablo mogą mieć wyłącznie tego samego ojca lub matkę), ale już ich powinowatymi od strony żony będą inni ludzie (choć także niekoniecznie – obaj mogą poślubić siostry), nie mówiąc już o odmiennej sieci swoich partnerów wymian handlowych. Kręgi krewnych, sąsiadów i wrogów Pabla i Julia się różnią pomimo tego, że są braćmi. A im większa „odległość” jednostek w sieci pokrewieństwa, tym większe zróżnicowanie ich podziałów na to, co dla nich jest sferą zewnętrzną i wewnętrzną. I podziały te ulegają jeszcze zmianom w czasie. Gdy Pablo będzie miał swoje dorosłe dzieci i one zaczną zawierać swoje związki małżeńskie, jego sieć powinowatych znowu ulegnie przeobrażeniu, wejdą do niej mężowie córek i ich krewni oraz żony braci i ich krewni. To jeden wymiar procesualności i relacyjności.

Po drugie, w tym samym czasie, gdy jedna jednostka, np. Pablo, wytwarza swój podział świata na swojskie/wewnętrzne i obce/zewnętrzne, trwa też proces odwrotny: to, co dla Pabla swojskie i wewnętrzne, jest przekształcane w to, co dla niego jest obce i zewnętrzne. Albowiem w świecie Pabla, w jego rzeczywistości zewnętrznej egzystują też inne podmioty, osoby ludzkie i nie-ludzkie (np. inni E'Ńepá, zwierzęta różnych „gatunków”, władcy zwierząt). Wszyscy oni dokonują tego samego, co Pablo – także dzielą swoje światy na dwie sfery zewnętrzną i wewnętrzną. Tyle tylko, że tym razem ten podział jest dokonywany z ich punktu widzenia i to, co jest dla nich przeobrażaniem obcego w swojskie, dla naszego Pablo będzie procesem odwrotnym. Jeśli Pablo idzie na polowanie i napotyka w lesie stado dzikich świń pekari, to z jego punktu widzenia są to zwierzęta. Pablo poluje na nie, zabija jedną z nich, oprawia na miejscu i dzieli

jej ciało na części przydatne i nieprzydatne, potem ćwiartuje na kawałki mięsa i zabiera do swojej osady. Tam żona Pabla, Ana Teresa, ugotuje mięso i przeobrazi je w pokarm, który spożyje rodzina Pabla oraz jego krewni (rodzice, bracia i siostry wraz z rodzinami). Jeśli jednak w trakcie pobytu w lesie Pablo spotkałby jaguara i przerażony spotkaniem zaczęłyby uciekać, jaguar (doświadczający samego siebie jako człowieka, o czym za chwilę) widziałby go jako uciekającą samotną dziką świnię pekari. I po jej upolowaniu zrobiłby dokładnie to samo co Pablo z upolowaną pekari – oporządził, poćwiartował, zaniósł do swej osady, gdzie jego żona przeobraziłaby je w pokarm.

Na tym właśnie polega ciągła transformacja substancji. Cały czas w świecie trwa proces, w którym różne byty, osoby ludzkie i nie-ludzkie (np. Pablo, jaguar, Indianin Hoti, pekari, *tattó*, niewidzialny władca kajmanów) starają się przeobrazić część zewnętrzności we własną swojskość. Proces ten odbywa się kosztem bytów innych „gatunków”, które przeobrażone stają się „surowcem” do ich reprodukcji. Rzeczywistość jest w ciągłym ruchu, ciągle istnieje możliwość transformacji jednego w drugie. A ponieważ liczba dóbr i substancji w świecie jest skończona, zmienia się tylko ich forma. „Gatunki” wchodzą ze sobą w relacje, po to, aby zdobywać „dobra” i transformować obcość w swojskość, wytwarzać wewnętrzną, swojską, bezpieczną sferę danego podmiotu (zdrowe własne ciało, zdrową rodzinę, dużą grupę krewnych).

V.

I tak oto doszliśmy do kluczowej kwestii, gdy rozmawiamy o człowieczeństwie u E'Ńepá – kwestii perspektywy i punktu

widzenia. Wszystkie wymienione powyżej klasy bytów („gatunków”) w swojej własnej perspektywie są osobami. Z własnego punktu widzenia są E'Ńepá i żyją jak E'Ńepá, doświadczają rzeczywistości jako Indianie E'Ńepá. Noszą przepaski biodrowe, żyją razem z krewnymi, w wielkiej chacie komunalnej, zawierają małżeństwa z powinowatymi z sąsiednich osad E'Ńepá, polują na zwierzęta za pomocą dmuchawek, włóczy i strzelb, uprawiają rośliny na poletkach, spożywają odpowiednio zdobyte i przygotowywane pokarmy (mięso ze zwierząt łownych, ryb, z uprawianych i zebranych roślin), piją alkoholizowane piwo z manioku. Człowieczeństwo lub innymi słowy – bycie osobą, jest jedno i wszędzie doświadczane tak samo, choć przedstawiciele dwóch różnych „gatunków” w normalnej sytuacji nie są w stanie tego doświadczyć. Dlaczego? Ponieważ różnią się ciałami. Byty różnych „gatunków” mają różne ciała i przez to doświadczają różnych rzeczywistości, doświadczają jej jednak tak samo, na sposób E'Ńepá.

Tak jak w powyżej przytoczonej przykładowej sytuacji spotkania przedstawiciele dwóch „gatunków” – Indianina E'Ńepá Pabla, które w lesie spotyka stado pekari. Dla Pablo to zwierzęta, które tarzają się w błotnistym zagłębieniu i chłopcą brudną wodę. To jednak tylko jedna perspektywa. Z punktu widzenia pekari, to odpoczywająca po polowaniu grupa mężczyzn E'Ńepá, którzy leżą w hamakach we wnętrzu chaty komunalnej i popijają piwo z manioku. Ta jedna scena to dwie różne rzeczywistości. Dwie różne, bo powodowane dwiema różnymi perspektywami, które powstały w różnych ciałach. Innymi słowy, pekari doświadcza świata w taki sam sposób, jak Indianin E'Ńepá, jak osoba, choć ich

rzeczywistości są różne w momencie spotkania. Jednakże w tej konkretnej sytuacji żadne z nich nie może tego dostrzec, gdyż uniemożliwiają im to ciała, dzięki którym jej doświadczają. Trzeba więc mocno podkreślić, że byty różnych „gatunków” patrzą na świat ze swojej własnej perspektywy i doświadczają go zgodnie z zasadą podziału na wewnątrz/zewnątrz dokonywanego z ich własnego punktu widzenia. Ta jednak perspektywa jest taka sama – jako osoby.

Paradoksalnie więc, gdy przedstawiciele dwóch różnych „gatunków” spotykają się ze sobą w wymiarze codziennym, czyli tam, gdzie działają – w swoich ciałach, jest im bardzo trudno dostrzec wzajemnie swoje „człowieczeństwo” (bycie osobą). To może się zdarzyć tylko wtedy, gdy w grę wchodzi niestandardowe zachowanie dla danego „gatunku”, np. napotkane przypadkowo w lesie pekari nie ucieka, lecz stoi i przypatruje się łowcy. Takie „przebłyski” dają szansę na zorientowanie się, że w tym konkretnym przypadku po drugiej stronie znajduje się osoba, podmiot, który sam doświadcza świata jako człowiek. W typowej sytuacji pozycje dra pieznika i ofiary, które przyjmują byty (np. E'Ńepá i pekari), są przewidywalne i powtarzalne. Dopiero sytuacja nietypowa, która ma miejsce w czasie szamanistycznego transu lub snu, pozwala na to, aby przedstawiciele różnych „gatunków” doświadczyli siebie nawzajem jako osoby. Niemniej w obu tych wymiarach cel działań jednostki jest ten sam – zdobywać „dobra” i transformować obcość w swojskość, wytwarzać we wnętrzną, swojską, bezpieczną sferę (zdrowe własne ciało, zdrową rodzinę, dużą grupę krewnych). Ideałem byłoby wchodzenie w takie relacje, które pozwalają zagarnąć maksymalnie wiele rzeczy z zewnątrz,

nie ponosząc negatywnych konsekwencji tego zagarnięcia. To trudne do osiągnięcia. Większość relacji ze światem zewnętrznym polega na umiejętnym zdobywaniu kontroli, unikaniu niebezpieczeństw bycia zagarniętym przez inny byt, wchodzeniu w relacje wymiany zrównoważonej, która odbywa się „pod dyktando” jednostki. Taką jednostką jest osoba. I tak w końcu dochodzimy do odpowiedzi na pytanie, co to znaczy być człowiekiem dla E'ńepá.

VI.

Przypomnę znaczenie terminu, którym Indianie określają samych siebie – kim są E'ńepá? Dosłownie osobą/człowiekiem, czyli bytem, który umie zarządzać procesem transformacji; bytem, który potrafi „wytwarzać” byty swojego „gatunku” tak jak mężczyzna i kobieta potrafią spłodzić dzieci i dbać o ich wzrost. Oddaje to samo słowo. Termin *e'ńepá* zawiera w sobie formułę *inë*, która odnosi się do czynności patrzenia, słyszenia, mówienia i odczuwania oraz do serca jako źródła wszelkiej percepcji. A zatem osoba/człowiek to byt, który działa i o tym wie. Być osobą oznacza być świadomym podmiotem. Wróćmy na chwilę do reguł rządzących rzeczywistością mówiących o podziale świata na sferę wewnętrzną i zewnętrzną oraz o procesie transformacji substancji. Osoba/człowiek to ktoś, kto umie transformować, ma wiedzę jak to robić i potrafi ją zastosować. Po tym można poznać, że dany byt jest osobą, że większym lub mniejszym sukcesem, transformuje rzeczywistość. Tak jak w powyższym przykładzie – jeżeli mężczyzna jest w związku małżeńskim, jedynym, drugim czy trzecim i z każdego z nich przychodzą na świat dzieci, z których większość przeżywa do wieku reprodukcyjnego,

to taki mężczyzna odnosi sukces na polu bycia osobą. Jeśli jednak mężczyzna nie ma żony, to znaczy, że nie był w stanie spowodować, żeby jakaś kobieta chciała z nim żyć przez długi okres, by z tego związku rodziły się dzieci i te dzieci wzrastały, dorastały i miały swoje własne dzieci później. Taki mężczyzna jest niepełną osobą, jest nie w pełni sprawczym podmiotem.

Osoba/człowiek u E'ńepá składa się z elementów widzialnych (ciała zewnętrzne-go) i elementów niewidzialnych (ciała wewnętrzne-go)⁷. Ciało zewnętrzne (*puto, yok-to*) jest swego rodzaju „opakowaniem” cielesnym osoby, to „mięso” (*pippë*) tj. tkanki, mięśnie, ścięgna i skóra oraz kości. Ciało zewnętrzne nie jest jedynym elementem widzialnym ciała. Ono samo generuje też inne formy cielesne związane z pojedynczym bytem takie jak pozostałości ciała (*patajpë* – ślina, pot czy włosy), cień osoby (*kochón*) lub też wszelkiego rodzaju odbicia (*marejpë*), które osoba zostawia w świecie (w lustrze, tafli wody, ale także na fotografii). Wszystkie one są w stanie istnieć samodzielnie, po oderwaniu się od ciała zewnętrzne-go, choć w dalszym ciągu są substancjalnie powiązane z osobą, która je wygenerowała (zob. Kairski 2008–2009, 2011).

Drugi rodzaj ciała osoby to ciało wewnętrzne, tj. ciało, którego nie widać patrząc za pomocą własnego ciała zewnętrznego, tego swoistego „opakowania” cielesnego. Ono także składa się z różnych form cielesnych, które są w stanie funkcjonować samodzielnie, niektóre z nich w trakcie życia osoby, niektóre zaś dopiero po jej śmierci. Najważniejszym elementem ciała

⁷ Oba terminy, ciało zewnętrzne i ciało wewnętrzne pochodzą od antropologa i są konstruktami naukowymi zbudowanymi po to, aby ułatwić zrozumienie indiańskiej rzeczywistości.

wewnętrznego jest *ĩneeto'*, do którego opisu zaraz przejdę. Inne elementy osoby, o których istnieniu tutaj tylko wspomnę, to *ouktó* (kontur, zarys ciała)⁸, *oromaeputo yaari* („dusza” języka, dzięki której osoba mówi po ludzku), *ooyari* („dusza” oczu odpowiedzialna za właściwe widzenie) oraz *tičšbey* (imię-„dusza” określające tożsamość osoby) (zob. Kairski 2008–2009, 2011).

Nas w tym tekście interesuje najbardziej *ĩneeto'*, albowiem to ono w najwyższym stopniu definiuje pojmowanie człowieczeństwa u E'ńepá. Cóż to jest? Kłopot poznawczy stanowi samo znalezienie słowa w języku polskim, które najlepiej oddałoby jego znaczenie. Indianie używają tego terminu w różnych kontekstach, które sprowadzić można do czterech rodzajów użycia semantycznego. Może się ono odnosić do serca jako organu i zarazem źródła wszelkiego poznania i wszystkich emocji u osoby. Tym terminem określane są też procesy życiowe ciała takie jak puls, bicie serca, oddech, zapach ciała, jego ciepło – wszystko to, po czym można poznać, że ciało zewnętrzne osoby żyje. *Ĩneeto'* jest też używane do nazywania świadomości, jaką posiada osoba oraz tego, co ona pamięta. I wreszcie ostatnie znaczenie określa „ja” osoby, które doświadcza rzeczywistości podczas snu lub transu (m.in. w czasie podróży szamańskich). *Ĩneeto'* działa wtedy niezależnie od ciała zewnętrznego, choć dalej jest z nim połączone.

Ĩneeto' jest fundamentalne dla wyjaśnienia tubylczego rozumienia osoby/człowieka. Tylko osoby mają *ĩneeto'* i tylko dzięki

⁸ *Ouktó* to zarys człowieka (korpus do pasa, brzuch, żołądek, klatka piersiowa, część środkowa ciała itp.), niewidoczna warstwa ciała osoby, która w trakcie jej życia ujawnia się pod postacią cienia lub odbicia. Natomiast w czasie umierania *ouktó* odrywa się od ciała i zaczyna samodzielną egzystencję. Przybiera wtedy obraz jęczącego odbicia ciała zmarłego, które może pojawiać się w miejscach oddalonych od miejsca śmierci.

niemu osoba ludzka z „gatunku” E'ńepá może komunikować się z osobami nie-ludzkimi innych „gatunków” (np. władcą jaguarów, władcą kajmanów, władcą pekari). To za pomocą swojego *ĩneeto'* szaman jest w stanie spotkać *ĩneeto'* osoby innego „gatunku”. I tylko wtedy spotyka ją w postaci człowieka. *Ĩneeto'* jest bowiem doświadczane jako ciało ludzkie, gdy jest aktywne (w czasie transu czy snu) działa i wygląda jak człowiek. Gdy więc szaman wchodzi w trans, jest w stanie podążać do miejsc, które wyglądają tak samo, jak na jawie (jak osady indiańskie), które są zamieszkałe przez innych, nieznaną ludzi (tj. *ĩneeto'* osób innego „gatunku”), z którymi może porozumiewać się w normalnym, ludzkim języku (czyli w *e'ńepá*), spożywać normalne ludzkie jedzenie (czyli mięso upolowanych zwierząt), pić piwo z manioku, leżeć w hamaku w wielkiej chacie komunalnej. Wszystko to jest możliwe, ponieważ osoby z dwóch różnych „gatunków” działają poza swoimi ciałami zewnętrznymi i nie są nimi ograniczone. Wtedy dopiero doświadczają człowieczeństwa osób z innych „gatunków”.

VII.

Podsumowując, czym jest człowieczeństwo u E'ńepá? Człowieczeństwo jest stanem wytworzonym, którego utrzymanie i budowanie wymaga ciągłego wysiłku od podmiotu. Człowieczeństwo jest procesualne, a nie substancjalne. Jednostka nie zostaje człowiekiem tylko z racji urodzenia się. Człowieczeństwo jest niestałe i przejściowe. Jest to jakościowy stan bycia podmiotu, którego wytworzenie wymaga od niego dużego wysiłku. Człowiekiem można być tylko poprzez działanie, poprzez sprawczość i intencjonalność. Ten

stan można zarówno osiągnąć, jak i stracić. Cały wysiłek E'ńepá skierowany jest na osiągnięcie człowieczeństwa.

Osobę rozpoznajemy po tym, że jej działania przynoszą skutki. Uprawa poletka przynosi plony, wyplatanie przynosi nowy kosz, stosunki seksualne prowadzą do ciąży itp. To działania i ich skutki są głównym przejawem bycia osobą. Indianie mówią, że wymaga ona wysiłku włożonego w przekształcanie rzeczywistości, transformującej pracy, które przeobraża bezużyteczny, nieoswojony fragment świata w drugi. Osoba to ktoś, kto wie jak to coś zrobić i robi to skutecznie. Musi więc posiadać wiedzę o tym, co i jak robić (jak stworzyć nowe poletko w lesie, jak upolować pekari, jak zdobyć nową siekierę, czym i jak nakarmić swoje dziecko, gdzie nie chodzić, by nie zachorować itp.) oraz wykazywać się skutecznością w tym zakresie (zakładać i uprawiać poletka, łowić pekari, zdobywać siekierę, dawać swojemu dziecku jedzenie prawdziwych ludzi, nie łowić ryb w lagunie, gdzie ma swój dom władca kajmanów itp.).

Osoba to byt, który kontroluje kierunek i formę transformacji, jaka zachodzi

w świecie. Jest to jednostka, która zarządza przepływem substancji, „dóbr”, wiedzy, to ktoś, kto wie, gdzie je zdobyć, jak je zdobyć, jak to uczynić najbezpieczniej (czyli tak, aby bilans dodatni ich wymiany był po jego stronie) i wreszcie, ktoś potrafi owe dobra przekształcić w budowanie ciał swoich krewnych. Inaczej mówiąc, osoba to ktoś, kto potrafi nawiązywać i utrzymywać relacje z innymi bytami. Umie to robić zarówno pokojowo (podejmując gości, uśmiechając się, ofiarowując dary itp.), jak i wojennie (zsyłając choroby, przeistaczając się w krwiożerczego jaguara itp.) – sposób działania zawsze zależy od okoliczności. Wie jak ochronić swoich krewnych, jak sprawić by żyło im się dobrze i bezpiecznie (chroniąc ich przed atakami, lecząc chorych, negocjując z władcami zwierząt odpowiednią liczbę zwierzyny łownej itp.). Wszystko po to, aby wokół niego było jak najwięcej bytów o podobnych ciałach i podobnej perspektywie robiących to samo i tak samo doświadczających świat. Bycie osobą jest archetypem, który próbuje realizować wszystkie byty w świecie. Bycie osobą oznacza człowieczeństwo najwyższego stopnia, ideał bycia w świecie.

Bibliografia

- Buliński T., *Ludzie, zwierzęta i inne byty w świecie Indian Amazonii. Wstęp do perspektywizmu*, w: A. Mica, P. Łuczeczko (red.), *Ludzie i nie-ludzie. Perspektywa socjologiczno-antropologiczna*, Wydawnictwo Orbis Exterior, Gdańsk 2011, s. 89–114.
- Buliński T., *School and Social Development among the E'ñepá Indians from the Venezuelan Amazon*, „Ethnologia Polona” 2010–2011, nr 31–32, s. 221–238.
- Buliński T., *Pytanie Raula. Obraz dziecka w kulturze Indian E'ñepá*, „Problemy Wczesnej Edukacji” 2012, nr 3 (18), s. 49–59.
- Buliński T., *Rysowanie słów. Praktyki pisanie wśród Indian E'ñepá (Amazonia wenezuelska)*, „Teksty Drugie” 2015, nr 4, s. 48–69.
- Buliński T., *Szkola jako sposób zdobywania dóbr (Indianie E'ñepá, Amazonia wenezuelska)*, „Etnografia Polska” 2016, t. 60, z. 1–2, s. 63–82.
- Buliński T., *Szkola w amazońskiej puszczy. Formy i znaczenie edukacji w społecznościach tubylczych na przykładzie Indian E'ñepá z Wenezueli*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2018a.
- Buliński T., *Szkola jako sposób budowania wspólnoty (Indianie E'ñepá, Amazonia wenezuelska)*, „Etnografia Polski” 2018b, t. 62, z. 1–2, s. 25–40.
- Buliński T. (ed.), *Animism and Perspectivism in the Study of Indigenous People*, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia” 2020, nr 6.
- Buliński T., Kairski M., *Élites aparentes. Sociedades de tipo simple en el mundo contemporáneo. Maestros y líderes de las organizaciones indígenas entre los E'ñepá y Matsigenka*, „Estudios Latinoamericanos” 2007, nr 27, s. 101–138.
- Buliński T., Kairski M. (red.), *Sny, trofea, geny i zmarli. „Wojna” w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii – przegląd koncepcji antropologicznych*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2006.
- Buliński T., Kairski M., *Polskie badania antropologiczne w Amazonii*, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia” 2017, nr 3, s. 7–17.
- Buliński T., Kairski M., *A Brief History of Amazonian Research in Polish Anthropology*, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia” 2020, nr 6, s. 205–216.
- Chyc P., *Otro lado. An Inquiry into the Conceptual Topology of Animism among the Moré (Itene) of the Bolivian Amazonia*, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia” 2020, nr 6, s. 99–126.
- Fausto C., *O wrogach i oswojonych zwierzętach: wojna i szamanizm w Amazonii*, w: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Sny, trofea, geny i zmarli. „Wojna” w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii – przegląd koncepcji antropologicznych*, tłum. Ł. Krokoszyński, Wydawnictwo UAM, Poznań 2006, s. 353–402.
- Fausto C., *Feasting on People. Eating Animals and Humans in Amazonia*, „Current Anthropology” 2007, vol. 48, no. 4, s. 497–514.
- Gow P., *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Clarendon Press, Oxford 1991.
- Henley P., *The Panare. Tradition and Change on the Amazonian Frontier*, Yale University Press, New Haven 1982.
- Henley P., *Los e'ñepa*, w: J. Lizot (ed.), *Los aborígenes de Venezuela*, vol. 3, Fundación

- La Salle, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Caracas 1988, s. 215–306.
- Henley P., *Panare*, w: J. Wilbert (ed.), *Encyclopedia of World Cultures 7: South America*, G. K. Hall, Boston (MA) 1994, s. 264–267.
- Kairski M., *In a World of “Reversed” Bodies: Persons, Non-persons, and People – How the E'ñepá Indians Regard Otherness*, „Ethnologia Polona” 2008–2009, nr 29–30, s. 115–134.
- Kairski M., *Osoby wielorakie. O sposobach bycia w wieloświecie Indian E'ñepá (Amazonia Wenezuelska)*, w: H. Chałasińska (red.), *W kręgu problemów ekologii kultury*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2011, s. 27–41.
- Kairski M., *O tubylczej ekonomii politycznej. Przypadek Indian E'ñepá z Amazonii wenezuelskiej*, w: W. Dohnal, A. Posern-Zieliński (red.), *Antropologia i polityka. Szkice z badań nad kulturowymi wymiarami władzy*, Komitet Nauk Etnologicznych PAN, Warszawa 2012, s. 203–222.
- Kairski M., *Fantazmaty w Amazonii, czyli o nie-oczywistych oczywistościach*, „Sensus Historiae” 2015, nr 21 (4), s. 101–116.
- Kairski M., *La persona y su identidad en la Amazonía. Problemas básicos*, „Estudios Latinoamericanos” 2018, nr 38, s. 175–188.
- Kairski M., Stoińska-Kairska I., Buliński T., *Genealogia E'ñepá południowych*, 2012 [maszynopis].
- Krokoszyńska M., *Robak zjada jaguara: procesy tworzenia relacji z perspektywy Amazonii zachodniej*, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia” 2017, nr 3, s. 45–86.
- Lima T. S., *O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi*, „Mana” 1996, vol. 2, no. 2, s. 21–47.
- Lima T. S., *Um peixe olhou para mim. O povo Yudja e a perspectiva*, Editora UNESP, São Paulo 2005.
- Przytomaska-La Civita A., *La relación de deprecación entre humanos y no-humanos en la ontología de los q'ero de la cordillera de Vilcanota, Perú*, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia” 2020, nr 6, s. 127–153.
- Rogalski F., *Niespecyficzne duchy, przewrotne opowieści – budowanie wyobrażeń na temat osób nie-ludzkich w narracjach ludu Arabela (Amazonia peruwiańska)*, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia” 2017, nr 3, s. 87–118.
- Rogalski F., *Everyday Enacting of Agents through Bodily Simulation, Voicing, and Familiarization of Artifacts among the Arabela (Peruvian Amazonia)*, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia” 2020, nr 6, s. 67–98.
- Seeger A., da Matta R., Viveiros de Castro E., *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*, w: J.P. de Oliveira Filho (org.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, Marco Zero/UFRJ, Rio de Janeiro 1987.
- Świerk K., *Perspectivismo, amor y cigarras: Sentimientos, transformaciones y ethos en el cuento de Jerinti, del folclore Matsigenka*, „Estudios Latinoamericanos” 2007, nr 27, s. 139–177.
- Vilaça A. M. N., *Making Kin out of Others in Amazonia*, „Journal Of The Royal Anthropological Institute” 2002, vol. 8, no. 2, s. 347–365.
- Vilaça A. M. N., *Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities*, „Journal Of The Royal Anthropological Institute” 2005, vol. 11, no. 3, s. 445–464.
- Viveiros de Castro E., *Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology*, „Annual

Review of Anthropology” 1996, vol. 25, s. 179–200.

Viveiros de Castro E., *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, „Journal Of The Royal Anthropological Institute” 1998, vol. 4, no. 3, s. 469–488 [przekład polski: Viveiros de Castro E., *Kosmologiczna deixis oraz perspektywizm indiański*, „Etnografia. Praktyki, Teorie,

Doświadczenia” 2017, nr 3, s. 235–258, przeł. M. Filip, K. Chlewińska]

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

Człowieczeństwo u Indian E'ńepá (Amazonia wenezuelska)

Streszczenie: Artykuł przedstawia obraz człowieka i rzeczywistości, w którym żyje, doświadczany przez Indian E'ńepá zamieszkujących Amazonię wenezuelską. Opierając się na etnograficznych badaniach terenowych i literaturze antropologicznej autor opisuje zasady rządzące światem, przedstawia rodzaje zasiedlających go bytów oraz tubylczą koncepcję osoby.

Słowa kluczowe: E'ńepá, Amazonia, człowieczeństwo, osoba, obraz świata, antropologia

Humanity According to E'ńepá Indians (Venezuelan Amazonia)

Summary: The article presents the view of man and reality, experienced by E'ńepá Indians living in the Venezuelan Amazonia. Basing on ethnographic field research and anthropological literature, the author describes the rules of the world, presents its types of beings, and the indigenous concept of a person.

Key words: E'ńepá, Amazonia, humanity, person, world view, anthropology

TARZYCJUSZ BULIŃSKI:

antropolog, dr hab. prof. UG, pracuje w Instytucie Archeologii i Etnologii Uniwersytetu Gdańskiego. Autor książek: *Szkoła w amazońskiej puszczy: formy i znaczenie edukacji w społecznościach tubylczych na przykładzie Indian E'ńepá z Wenezueli* (Gdańsk 2018) oraz *Człowiek do zrobienia. Jak kultura tworzy człowieka. Studium antropologiczne* (Poznań 2002). Współredaktor (wraz z Mariuszem Kairskim) tomów:

Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej (Poznań 2011) oraz *Sny, trofea, geny i zmarli: „wojna” w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii: przegląd koncepcji antropologicznych* (Poznań 2006). Zainteresowania naukowe: antropologia szkoły, antropologia dziecka, edukacja międzykulturowa, etnologia Indian Amazonii, teoria i metodologia antropologii. E-mail: tarzycjustz.bulinski@ug.edu.pl