
Sztuka widzenia. O użyteczności perspektywizmu w antropologii i poza nią

Filip Rogalski, Tarzycjusz Buliński

TEKSTY DRUGIE 2024, NR 6, S. 159–182

DOI: 10.18318/td.2024.6.8 | ORCID: Filip Rogalski: 0000-0002-0276-7825

Tarzycjusz Buliński: 0000-0001-7783-2268

Perspectivism is ultimately about reciprocity of vision:
the seer seen.

Mary Weismantel¹

Wprowadzenie

Pośród wielu zdarzeń sejsmicznych przebiegających kontynenty antropologii społeczno-kulturowej na przełomie ubiegłego i obecnego wieku wstrząs perspektywistyczny głęboko przeobraził nie tylko krajobraz etnologii amazo-nistycznej, ale odcisnął się również na innych regionach etnologii oraz dyscyplin pokrewnych. Naszym celem w tym artykule jest zastanowienie się, jaka może być uży-teczność heurystyczna perspektywizmu w antropologii oraz w innych dyscyplinach bazujących nad badaniami empirycznych, takich jak archeologia. W szczególności

Filip Rogalski – dr, adiunkt, Instytut Antropologii, Wydział Historyczny, UG. Antropolog społeczno-kulturowy. Prowadził badania terenowe w Amazonii peruwiańskiej, Polsce, Szwecji i Hiszpanii. Interesuje się antropologią ludów rdzennych Amazonii, relacjami między ludźmi a otoczeniem, zwrotem ontologicznym w antropologii, antropologią medyczną. Kontakt: filip.rogalski@ug.edu.pl.

Tarzycjusz Buliński – dr hab., prof. uczelni, Instytut Antropologii, Wydział Historyczny, UG. Antropolog społeczno-kulturowy. Prowadził badania terenowe w Amazonii wenezuelskiej. Interesuje się antropologią edukacji, teorią i metodologią antropologii, etnologią ludów rdzennych Amazonii oraz badaniami nad dzieciństwem (*childhood studies*). Kontakt: tarzycjusz.bulinski@ug.edu.pl.

1 M. Weismantel, *Inhuman Eyes. Looking at Chavin De Huantar*, w: *Relational Archaeologies. Humans, Animals, Things*, red. C. Watts, Routledge, London 2013, s. 30.

chcemy pokazać, w jakich obszarach naszych badań perspektywizm okazał się użyteczny, i zastanowić się, w jakiej mierze nasze indywidualne doświadczenia w pracy z tą koncepcją wpisują się w szerszy kontekst jej oddziaływań na humanistykę. Najpierw przedstawimy intelektualne i etnograficzne korzenie koncepcji perspektywizmu wraz z rozróżnieniem dwóch jego zastosowań, które Bruno Latour obrazowo określa mianem „typu” i „bomby”². Następnie na przykładzie archeologii pokażemy, jak perspektywizm może być wykorzystywany poza antropologią. Później zaprezentujemy dwa krótkie studia etnograficzne odnoszące się do naszych badań terenowych, ilustrujące różne zastosowania koncepcji perspektywizmu. Na koniec zarysujemy dyskusję wokół indygenicznego i politycznego wymiaru perspektywizmu.

Perspektywizm, perspektywizmy

Koncepcja indiańskiego perspektywizmu powstała na gruncie etnografii ludów rdzennych Amazonii³. Stanowi ona teoretyczne opracowanie rozpowszechnione wśród tych społeczeństw przekonania, że poszczególne (ludzkie i nieludzkie) byty zamieszkujące świat postrzegają swoje otoczenie z perspektyw określonych przez ich ciała. Najlepiej oddaje to Eduardo Viveiros de Castro, współtwórca tej koncepcji (razem z inną brazylijską antropolożką, Tanią Stolze Limą), w często cytowanym fragmencie swojej założycielskiej pracy:

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

2 B. Latour, *Perspectivism. „Type” or „bomb”?*, „Anthropology Today” 2009, t. 25, nr 2, s. 1-2.

3 Termin „lud”, który wśród czytelniczek i czytelników spoza antropologii może budzić błędne skojarzenia sugerujące egzotyzyzację czy prymitywizm, stanowi jedno z podstawowych pojęć polskiej antropologii społeczno-kulturowej. Jest to bezpośredni odpowiednik terminów *people, peuple, pueblo, povo, Volk*, szeroko używanych w piśmiennictwie obcojęzycznym. Główne polskie czasopismo antropologiczne nosi tytuł „Lud”, pochodna tego terminu występuje również w nazwie Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, prestiżowego i największego stowarzyszenia naukowego zrzeszającego antropolożki i antropologów w Polsce; zob. hasło „Lud”, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, PWN, Warszawa–Poznań 1987.

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.)⁴.

Zdaniem Viveiros de Castro dla mieszkańców Amazonii najważniejszy parametr opisujący każdy byt stanowi jego pozycja wobec innych bytów socjokosmosu. Jest ona ściśle związana z jego ciałem, które skupia w sobie i materializuje wychodzący z danego punktu widzenia sposób bycia w świecie. Amazońskie ciało, będące wiązką afektów, emocji, temperamentów, sposobów działania właściwych dla każdego bytu, okazuje się przy tym „chronicznie niestabilne”⁵. Nigdy nie jest dane raz na zawsze, lecz musi być wytworzone poprzez obcowanie z krewnymi – wspólne zamieszkiwanie, spożywanie właściwego jedzenia, wymianę fluidów cielesnych przez seks itp. – oraz zawiadywanie kontaktami z innymi bytami – pobieranie od nich cech i zdolności pożądaných przez człowieka oraz unikanie ryzyka transformacji w nieczłowieka. Aparecida Vilaça, inna brazylijska antropolożka, podkreśla przy tym, że to nie materialne ciało każdego bytu (pekarni wyposażone w potężny pysk, małpa czepiak wyposażona w długie ręce i chwytny ogon itp.) ostatecznie definiuje jego sposób bycia w świecie i jego perspektywę, ale raczej jest na odwrót – to ciało jako zespół afektów materializuje się w ciele fizycznym.

W ramach etnologii Amazonii perspektywizm okazał się narzędziem pozwalającym zrozumieć wiele tubylczych przekonań i praktyk, dając inteligibilność rytuałom inicjacyjnym, praktykom wstrzemięźliwości (kuwada), praktykom leczniczym, szamanizmowi i wielu innym obszarom rdzennych kultur. W świetle tych badań perspektywizm jest pewną cechą kosmologii

4 E. Viveiros de Castro, *Kosmologiczna deixis oraz perspektywizm indiański*, przeł. M. Filip, K. Cholewińska, Wydawnictwo UG, Gdańsk 2017, s. 236-237. Drugim założycielskim tekstem jest T.S. Lima, *The Two and Its Many. Reflections on Perspectivism in a Tupi Cosmology*, „Ethnos” 1999, t. 64, nr 1.

5 A. Vilaça, *Chronically Unstable Bodies. Reflections on Amazonian Corporalities*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 2005, nr 11.

ludów rdzennych Amazonii (lub innych regionów świata⁶). Oprócz takiego etnograficznego rozumienia i wykorzystania perspektywizmu Viveiros de Castro wyróżnia jeszcze drugie, o znacznie szerszym zasięgu. Jego zdaniem można bowiem zastosować perspektywizm do podważenia (i przebudowania) fundamentów samej antropologii⁷. Punktem wyjścia do tego jest kontrastowe zestawienie perspektywizmu z dominującą we współczesnej antropologii koncepcją wielokulturowości. Zgodnie z tą ostatnią jeden wspólny świat naturalny (rządzący się prawami przyrodniczymi, jednakowymi w każdym zakątku kuli ziemskiej) zamieszkują wspólnoty ludzkie dzielące jedną tożsamość gatunkową (jedną naturę – wszyscy jesteśmy przedstawicielami gatunku *Homo sapiens*), różniące się zaś wyobrażeniami na temat siebie i swojego otoczenia (kulturą). W świecie perspektywistycznym natomiast wszystkie zbiorowości (ludzkie, nieludzkie) prowadzą zasadniczo taką samą egzystencję (mieszkają w domach wspólnotowych, piją piwo maniokowe, przestrzegają reguły zawierania małżeństw, mają wodzów i szamanów itp.), należą jednak do innych światów (wynikających z ich ciał i perspektyw). Perspektywizm zatem, postulując w miejsce jednej natury i wielu kultur istnienie jednej kultury i wielu natur, stanowi doktrynę multinaturalistyczną. To porównanie nie ma przy tym jedynie wartości heurystycznej, Viveiros de Castro bowiem chce iść dalej i na bazie perspektywizmu zbudować nową antropologię.

Tę szerszą ambicję badacz ten wpisuje w epokowy przewrót w antropologii, w wyniku którego ma ona przyjąć nową, postkolonialną misję i stać się „teorio-praktyką ustawicznej dekolonizacji myśli”⁸. W ten sposób jeżeli w pierwszym, stricte etnograficznym rozumieniu perspektywizm jest jedynie „typem” (typem kosmologii, relacji), to w drugim ujęciu staje się „bombą”, zgodnie ze zgrabnym podsumowaniem Bruno Latoura⁹. Co ciekawe, nie jest to projekt tak rewolucyjny, jak by się wydawało. Wprawdzie Viveiros de Castro przywołuje innych współczesnych autorów, których prace i refleksje wpisują się w ruch odnowy antropologii (m.in. Roya Wagnera, Marilyn Strathern

6 Zob. np. M.A. Pedersen, *Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 2001, nr 7.

7 Zob. P. Descola, E. Viveiros de Castro, *Perspectivisme et animisme. Débat avec Philippe Descola*, w: *Eléments d'anthropologie post-structurale*. FMSH, Paris, 30 stycznia 2009 (zapis wideo), <https://doi.org/10.60527/f1nn-ja24> (22.08.2024).

8 E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, PUF, Paris 2009, s. 4.

9 B. Latour, *Perspectivism*.

i Bruno Latoura), korzenie nowej antropologii znajduje u Claude'a Lévi-Straussa, gdy ten pisze:

Podczas gdy socjologia usiłuje uprawiać naukę społeczną obserwatora, antropologia dąży ze swej strony do wypracowania nauki społecznej obserwowanego; zmierza ona bądź do osiągnięcia w swym opisie egzotycznych i odległych społeczeństw punktu widzenia samego tubylca, bądź do poszerzenia swego przedmiotu w taki sposób, by obejmował on również społeczeństwo obserwatora, ale w tym przypadku usiłuje znaleźć system odniesienia oparty na doświadczeniu etnograficznym i niezależny zarówno od obserwatora, jak od jego przedmiotu¹⁰.

Viveiros de Castro nie tylko uważa, że perspektywizm jest rdzenną teorią kosmiczno-społeczną, ale zmienia punkt widzenia na historię antropologii, twierdząc, że „najciekawsze pojęcia, problemy, istoty i podmioty wprowadzone przez teorię antropologiczną biorą źródło w mocach wyobrażeniowych społeczeństw (lub ludów czy zbiorowości), które mają wyjaśniać”¹¹, oraz że „wszystkie nietrywialne teorie antropologiczne są w e r s j a m i [wyróżnienie w oryginale] tubylczych praktyk wiedzy”¹². Innymi słowy, Marcel Mauss nie jest autorem ogólnej antropologicznej teorii daru, lecz tłumaczem, który sformułował w języku zachodniej antropologii melanezyjską i polinezyjską teorię daru. Podobnie strukturalizm Lévi-Straussa okazuje się rezultatem „indianizacji” jego wyobraźni naukowej w wyniku spotkania z rdzennymi ludami Brazylii, a nie hermetycznym tworem zachodniej nauki społecznej, który byłby taki sam, gdyby losy życiowe Lévi-Straussa rzuciły go na przykład na kontynent australijski czy afrykański¹³.

Perspektywizm poza antropologią. Przypadek archeologii

Koncepcja perspektywizmu wzbudziła w ostatnich latach zainteresowanie nie tylko wewnątrz antropologii społeczno-kulturowej, ale również w innych

10 C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 318.

11 E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, s. 4.

12 Tamże, s. 6.

13 A.C. Taylor, *Don Quichotte en Amérique. Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie américaniste*, w: *Cahier de l'Herne. Lévi-Strauss*, red. M. Izard, Éditions de l'Herne, Paris 2004.

gałęziach wiedzy, takich jak filozofia, psychoanaliza, archeologia, lingwistyka czy *animal studies*. Nie podejmiemy się tu przedstawienia panoramy adaptowania koncepcji perspektywizmu do innych dyscyplin humanistycznych. W tym miejscu przyjrzymy się wyłącznie archeologii – dyscyplinie dość zbliżonej metodologicznie do antropologii (obie bazują na danych empirycznych wywoływanych bezpośrednio przez badacza)¹⁴.

Jak perspektywizm jest wykorzystywany przez archeologów? Przydatna okazała się koncepcja multinaturalizmu wraz z kategoriami osoby ludzkiej i nieludzkiej (*personhood*), obcości (*alterity*) i sprawczości (*agency*)¹⁵. Przyniosła ona atrakcyjną poznawczo wizję świata zasiedlanego przez ludzi, zwierzęta, rośliny, duchy, nieożywione przedmioty, takie jak góry itp., pozostające w stanie potencjalnej ciągłej transformacji, wizję świata relacyjnego, a zatem nieesencjalnego i niereprezentatywnego, w którym byty nie mają raz na zawsze przypisanej formy i esencji. To świat społeczny, w którym relacje między bytami są symetryczne. Idea multinaturalizmu pozwoliła porzucić klasyczne dychotomie, takie jak kultura – natura, człowiek – zwierzę czy ożywione – nieożywione, i zaproponować nowy rodzaj narzędzia heurystycznego, zwanego najczęściej ontologiami relacyjnymi lub rdzennymi (stąd też tego rodzaju badania określane są mianem archeologii relacyjnej¹⁶).

14 Wydaje się, że sposób czerpania z perspektywizmu przez inne dyscypliny jest związany z ich profilem metodologicznym. Dyscypliny, które opierają się na wywoływaniu danych empirycznych, są skłonne używać perspektywizmu jako „typu” w nomenklaturze Latoura. Na przykład badania lingwistyczne w Amazonii zajmują się poszukiwaniem mechanizmów gramatycznych w językach rdzennych umożliwiających oddawanie w wypowiedzi procesu transformacji jednego bytu w drugi oraz możliwości widzenia wielu perspektyw przez wielu postrzegających (zob. A.Y. Aikhenvald, *Perspectivism Through Language. A View from Amazonia*, w: *Approaches to Language and Culture*, red. S. Völkel, N. Nassenstein, Walter de Gruyter, Berlin–Boston 2022). Z kolei *animal studies* – które operują bardziej na poziomie konceptualnym niż empirycznym – mają tendencję do wykorzystywania perspektywizmu jako „bomby”, a więc konstruktu rozsądzającego dotychczasowe formy myślenia i określania zjawisk. Na przykład Katarzyna Kleczkowska widzi w perspektywizmie nowy sposób kategoryzowania bytów, unikający pułapek dotychczasowej terminologii używanej do opisywania relacji człowieka i zwierząt (zob. K. Kleczkowska, *Znaczenie perspektywizmu dla animal studies*, „Wielogłos” 2018, nr 1 [35]), natomiast Avelar Idelber dostrzega w perspektywizmie protoplastę zmian w prawodawstwie Boliwii i Ekwadoru na rzecz praw aktorów nieludzkich (zob. A. Idelber, *Amerindian Perspectivism and Non-Human Rights*, „Revista Ciencia y Cultura” 2013, nr 17 [31]).

15 Zob. np. A. Laguens, *Perspectivism in Archaeology. Insights into Indigenous Theories of Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 2024.

16 Zob. np. B. Alberti, *Archeologies of Ontology*, „Annual Review of Anthropology” 2016, nr 16; *Relational Archaeologies. Humans, Animals, Things*, red. Ch. Watts, Routledge, London–New York 2013.

Dzięki temu nastąpił powrót – w nowej odsłonie – do używania analogii etnograficznych w archeologii na trzech różnych poziomach ogólności¹⁷. Po pierwsze, wzorując się na ontologiach z prac etnologicznych dotyczących ludów Amazonii czy Syberii, archeolodzy próbują odtworzyć ontologie konkretnych społeczności prehistorycznych, które zasiedlały teren danego stanowiska archeologicznego. Po drugie, zrekonstruowane ontologie rdzenne są używane jako rama interpretacyjna do analizy materiału z kilku stanowisk archeologicznych połączonych jedną cechą, na przykład obecnością gospodarki zbieracko-łowieckiej. Po trzecie wreszcie, modele ontologii funkcjonują jako narzędzie heurystyczne, rodzaj teorii umożliwiającej odmienne spojrzenie na przeszłość.

Taka zmiana optyki badawczej największe zainteresowanie wzbudziła w dwóch obszarach badawczych: 1) relacji człowieka ze zwierzętami oraz 2) relacji człowieka z rzeczami. W obu kluczowe okazało się przypisywanie sprawczości osobom nieludzkim (zwierzętom, artefaktom) i założenie, że osoby ludzkie budowały z nimi jakiegoś rodzaju relacje społeczne. Przyjrzyjmy się przykładom takich badań.

Erica Hill zestawia dwa odmienne ujęcia relacji człowiek–zwierzę obecne w archeologii¹⁸: a) utylitarne, zajmujące się badaniem zwierząt jako bytów podległych człowiekowi i przez niego wykorzystywanych (studiowanie procesu udomawiania zwierząt, polowania, konsumpcji itp.), oraz b) relacyjne, badające zwierzęta jako osoby społeczne i sprawcze (studiowanie procesu konstruowania podmiotowych relacji prehistorycznych łowców z niektórymi gatunkami zwierząt). Wizja zwierząt jako podmiotów o takim samym statusie ontologicznym jak człowiek pomaga Hill wyjaśnić różnorodność mezolitycznych pochówków psów, koni i wilków z obszaru Szwecji i Syberii oraz ustrukturyzowane, niepogrzebowe depozyty kości zwierzęcych z obszaru Alaski. Tego typu badań wykorzystujących jako analogie tropy antropologiczne (perspektywizm, nowy animizm) we współczesnej archeologii pojawia się coraz więcej¹⁹.

Przykładem badań drugiego obszaru może być studium Mary Weismantel dotyczące monolitów prekolumbijskiej kultury Chavín ze stanowiska Chavín

17 Zob. A. Laguens, *Perspectivism in Archaeology*, s. 180-188.

18 E. Hill, *Archaeology and Animal Persons. Toward a Prehistory of Human-Animal Relations*, „Environment and Society. Advances in Research” 2013, nr 4.

19 Zob. np. *Relational Identities and Other-than-Human Agency in Archaeology*, red. E. Harrison-Buck, J.A. Hendorn University Press of Colorado, Louisville 2018.

de Huántar w Peru (słynna stela Lanzón)²⁰. W tym wypadku nie mamy do czynienia z poszukiwaniem analogii etnograficznej, lecz z próbą odnalezienia podobieństw doświadczenia fenomenologicznego. Weismantel przekracza ramy klasycznego podejścia do badania monolitów, w którym kamienie wraz z rysunkami są rozumiane jako rodzaj tekstu przekazującego komunikaty mitologiczno-kosmologiczne. Badaczka proponuje ująć monolity z Chavín jako artefakty bezpośrednio oddziałujące na patrzących. Monolity angażują patrzących zmysłowo, są sprawcze na poziomie cielesnym i sensorycznym. Innymi słowy, kamienie oddziałują na patrzących tak samo, jak oddziałują na nich inne żywe byty (rośliny, zwierzęta). W podobnym duchu Andrés Laugens ukazuje naczynia ceramiczne z kultury Aguada z Andów argentyńskich jako osobną kategorię bytów intencjonalnych i sprawczych, z którymi ludzie wchodzili w relacje odpowiadające zasadom drapieżnictwa i komensalizmu²¹.

Można więc powiedzieć, że perspektywizm w archeologii jest wykorzystywany głównie jako Latourowski „typ”. Jest też swego rodzaju połączeniem eksplorowanych już wcześniej nurtów posthumanistycznych (nowy materializm, cielesność itp.)²², oferującym wartość dodatkową – obietnicę równościowego (i relatywistycznego) ujęcia przekraczającego postkolonialne uwarunkowania władzy i dominacji. „Perspektywizm jest zatem «alterhumanizmem» – nowym rodzajem humanizmu, który jest czymś więcej niż zwykły humanizm, albo też humanizmem *beyond-the-human*”²³.



Po powyższych rozważaniach teoretycznych nad perspektywizmem proponujemy teraz zejście na poziom konkretnego etnograficznego, aby w formie dwóch mikrostudiów pokazać, jak perspektywizm może być wykorzystywany w dziedzinie, z której wyrósł, czyli w etnologii Amazonii. W pierwszym

20 M. Weismantel, *Inhuman Eyes*; też, *Seeing Like an Archaeologist. Viveiros de Castro at Chavin de Huantar*, „Journal of Social Archaeology” 2015, t. 15, nr 2.

21 A. Laguens, *Perspectivism in Archaeology*, s. 87-149.

22 Zob. np. Ch. Fowler, *The Archaeology of Personhood. An Anthropological Approach*, Routledge, London 2004; *Thinking through the Body. Archaeologies of Corporeality*, red. Y. Hamilakis, M. Pluciennik, S. Tarlow, Kluwer-Academic, London 2002; *Past Bodies. Body-Centered Research in Archaeology*, red. D. Borić, J. Robb, Oxford Books, Oxford 2008.

23 A. Laguens, *Perspectivism in Archaeology?*, s. 185.

studium Filip Rogalski pokaże, jak mitologia społeczeństwa Arabela z Amazonii peruwiańskiej umożliwia wprowadzenie dodatkowych rozróżnień w ramach koncepcji perspektywizmu. Będzie to ujęcie bardziej zbliżone do zastosowania nazwanego przez Latoura „typem”. W drugim studium Tarzycjusz Buliński zademonstruje, jak koncepcja perspektywizmu pozwoliła mu lepiej zrozumieć relacje, jakie nawiązał podczas swoich badań terenowych wśród E’ñepà z Wenezueli. Z kolei to ujęcie wykazywać będzie tendencje przybliżające je do zastosowania określonego przez Latoura mianem „bomby”.

Kto co widzi? O biegunach perspektywizmu w mitologii Arabela

Moim celem w tym studium na temat mitologii Arabela jest próba scharakteryzowania zawartych w niej wątków perspektywistycznych²⁴. Na początek jednak zamierzam²⁵ wyróżnić dwie ogólne składowe „kanoniczne” definicji perspektywizmu, przytoczonej na początku tekstu. Pierwsza z nich odnosi się do wzajemnego postrzegania siebie różnych bytów: ludzie widzą innych ludzi jako ludzi, a zwierzęta jako zwierzęta, natomiast zwierzęta (z określonego gatunku) widzą inne zwierzęta (z tego samego gatunku) jako ludzi, ale ludzie widzą jako duchy bądź drapieżniki lub jako zwierzęta łowne. Ten komponent perspektywizmu można określić mianem diadycznego (lub zorientowanego na podmiot), bo dotyczy wzajemnego postrzegania się Ja i Drugiego w odniesieniu do charakteru relacji między nimi. W definicji perspektywizmu można jednak wyodrębnić również drugą składową, dotyczącą kolei różnic i podobieństw między bytami w postrzeganiu ich otoczenia. Jaguar, patrząc na krew, widzi piwo z manioku (czyli to, co człowiek widzi, patrząc na piwo z manioku), natomiast sępy widzą larwy w gnijącym mięsie jako pieczone rybki (czyli jako to, co ludzie widzą, patrząc na pieczone rybki). Tę składową

24 Arabela zamieszkuje Amazonię peruwiańską. Są potomkami jednego z ludów z bloku kulturowo-językowego záparo, który uległ niemal całkowitej anihilacji w okresie kauczukowej gorączki przełomu XIX i XX w. W latach czterdziestych ubiegłego stulecia, licząc zaledwie około dwudziestu osób, opuścili oni tereny międzyrzecza i nawiązali stałe kontakty z peruwiańskim społeczeństwem rdzenno-metyskim. W ciągu kolejnych dziesięcioleci wyrosli na silną, kilkusetosobową społeczność. Dzisiaj głównym językiem komunikacji w osadach Arabela jest język hiszpański. Arabela większość utrzymania czerpią z kopieniaczej uprawy ziemi oraz z myślistwa i rybołówstwa. Filip Rogalski prowadził badania terenowe wśród Arabela w latach 2005-2006 oraz 2008-2009 i 2013.

25 Pierwsza osoba liczby pojedynczej w obu mikrostudiach odnosi się kolejno do Filipa Rogalskiego i Tarzycjusza Bulińskiego.

można określić mianem triadycznej (lub zorientowanej na przedmiot), bo dotyczy różnic i podobieństw między Ja i Drugim w odniesieniu do relacji między każdym z nich a trzecim elementem ich otoczenia. Chociaż obie składowe są ze sobą powiązane, rozróżnienie ich jest użyteczne analitycznie, między innymi dlatego że w amazońskich materiałach etnograficznych bywają one w różny sposób zaakcentowane – wydaje się, że o wiele częściej tematem tubylczych rozważań na temat perspektyw jest kwestia tego, co ze świata jakiegoś nieczłowieka jest jakim elementem ludzkiej kultury (perspektywizm triadyczny), niż kto jest kim dla kogo (perspektywizm diadyczny).

Tak jest między innymi w mitach Arabela o międzyosobowych związkach między ludźmi i nieлюдźmi (zwierzętami, duchami opiekuńczymi zwierząt czy innymi bytami osobowymi). Ludzie ci najczęściej zostają porwani lub uwiedzeni przez niełudzi w człekokształtnej postaci, co skutkuje nawiązaniem relacji międzyosobowej – człowiek uprawia z nieczłowiekiem przygodną miłość, wchodzi w usankcjonowany związek małżeński lub nawiązuje przyjaźń. Niekiedy związki te kończą się tragicznie (np. kiedy człowiek weźmie złego ducha za swego krewnego, ze skutkiem śmiertelnym), ale czasami ludziom i niełudzim udaje się przez jakiś czas wieść wspólną egzystencję²⁶. Mity te często traktują o drobnych różnicach (lub odpowiednościach) między zachowaniami, wyposażeniem ludzi i niełudzi czy percepcją rzeczywistości przez te byty. Analiza tych różnic i odpowiedności pozwoli mi scharakteryzować arabelińską odmianę perspektywizmu.

Po pierwsze, znajdujemy w mitach Arabela odpowiedności perspektywistyczne analogiczne do tych, które Viveiros de Castro wykorzystuje do zilustrowania koncepcji perspektywizmu. Nazwijmy je etogramatycznymi, gdyż polegają one na tym, że jakieś zachowanie lub zdolność charakterystyczne dla danego bytu (czyli element jego szeroko rozumianego etogramu) zostają zinterpretowane jako czynność kulturowa tego gatunku pojmowanego jako wspólnota osób niełudzkich. Na przykład z mitu o człowieku porwanym przez pekari dowiadujemy się, że listowie drzew z perspektywy pekari jest wplecioną z liści palmowych strzechą (taką jak pokrycie ludzkich domów), czyli habitat naturalny pekari zostaje zinterpretowany jako habitat kulturowy wspólnoty osób pekari, oraz że kiedy pekari brodzą w strumieniach

26 Podobnie szamani Arabela celowo nawiązują międzyosobowe relacje z niełudzimi, dbając jednak o to, aby zbyt się do nich nie upodobnić i nie stracić ludzkiej tożsamości; zob. F. Rogalski *Niespecyficzne duchy, przewrotne opowieści – budowanie wyobrażeń na temat osób nie-ludzkich w narracjach ludu Arabela (Amazonia peruwiańska)*, „Etnografia. Praktyki, teorie, doświadczenia” 2017, nr 3.

w poszukiwaniu ślimaków **jocua** (*Pomacea* sp.)²⁷, jest to dla nich tym, czym łowienie ryb metodą **jiuushiniu** dla ludzi, czyli czynność charakterystyczna pekari zwierząt zostaje zinterpretowana jako czynność kulturowa wspólnoty osób pekari. (Metoda **jiuushiniu** polega na zagrodzeniu strumienia tamą, szybkim wyrzuceniu wody z zagrodzonego sektora i wybraniu rękoma ryb uwięzionych w powstałym zbiorniku). Łatwo zobaczyć, że te odpowiedniości są analogiczne do zaczerpniętego z tekstu Viveirosa de Castro przykładu jaguara, który postrzega krew jak piwo maniokowe, czy sępa, który robaki w gnijącym mięsie postrzega jako pieczone rybki.

Po wtóre, oprócz odpowiedniości etogramatycznych analiza mitów Arabela pozwala wyróżnić jeszcze dwa rodzaje odpowiedniości perspektywistycznych. Pierwszy z nich występuje w mitach, których bohaterami są duchy (lub hiperzwierzęta, czyli nadnaturalne postacie gatunków naturalnych), będące opiekunami czy władcami (innych) zwierząt. Zilustruję je na podstawie mitu o człowieku połkniętym przez anakondę (**juaqueru**, *Eunectes murinus*). Bohater mitu, kiedy już wyswobodził się z wnętrza bestii (występującej w pierwszej części mitu w kształcie analogicznym do naturalnego, tj. jako gigantyczny wąż wodny), zyskał możliwość przenikania do podwodnego świata. Odwiedzał tam podwodny dom anakondy, gdzie pod nieobecność gospodarza zaprzyjaźnił się z jego żonami i otrzymywał od nich w prezencie ryby. Z mitu dowiadujemy się – oprócz tego, że świat podwodny zorganizowany jest analogicznie do świata lądowego (perspektywizm etogramatyczny: środowisko życiowe anakondy zostaje zinterpretowane jako środowisko życiowe ludzi) – że ryby zbrojniki (**muesotu**, Zbrojnikowate) z perspektywy anakondy są kolbami kukurydzy. Ta ostatnia odpowiedniość ma inny charakter niż odpowiedniości etogramatyczne – nie zasadza się na rozpoznaniu zachowań anakond czy zbrojników, ale na przekonaniu o istnieniu relacji kontroli między anakondą a zbrojnikami (anakonda jest władcą i opiekunem ryb), która zostaje wyrażona w terminach relacji kontroli między człowiekiem a płonami uprawy ziemi. Ten rodzaj odpowiedniości perspektywistycznych nazwę odpowiedniościami relacyjnymi.

Na perspektywizmie relacyjnym opierają się również przekonania o **ratu camaruhua**, władcach wodopojów i słonych źródeł. Są to nieludzkie osoby, które zamieszkują podziemia tych miejsc i sprawują opiekę i kontrolę nad zwierzętami, które z tych miejsc korzystają. Wgląd do ich świata daje mit o człowieku, który będąc ojcem nowo narodzonego dziecka, mimo ciężącego

27 Słowa z języka arabela zapisuję pogrubioną czcionką, pozostałe słowa obce zapisuję kursywą.

na nim w takim stanie zakazu udał się do lizawki po pióra ar, wpadł/został wciągnięty do jej wnętrza i stał się jednym z jej osobowych mieszkańców. W jednym z epizodów tego mitu brat bohatera odwiedza lizawkę, gdzie bohater mitu (teraz jeden z władców lizawki) obdarowuje go naczyniami **tumoco**, stanowiącymi dla jego brata, który pozostał człowiekiem, żółwie żabuti (**tatu**, *Chelonoidis denticulatus*). Ten akt daru **tumoco**/żabuti jest więc analogiczny do wspomnianego wcześniej transferu kukurydzy/ryb od żon anakondy do człowieka, a odpowiedniość **tumoco** ~ żabuti wyraża ideę, że władztwo panów lizawek nad żółwiami odpowiada władztwu ludzi nad naczyniami z tykwy.

Trzeci rodzaj odpowiedniości perspektywistycznych występuje w micie o czapli czarnobrzuchej (**camatano**, *Ardea cocoi*). Ten mit również traktuje o międzyosobowych relacjach ludzi i nieludzi. Jak często się to dzieje, do nawiązania międzyosobowego kontaktu między ludźmi a nieludźmi dochodzi w wyniku pochopnego potraktowania nieludzi jako osób podobnych do ludzi. Pewien mężczyzna podczas kąpieli w rzece zobaczył przelatujące nad nim czaple. Krzyknął więc w ich kierunku: „Zostawcie mi jedną z waszych siostr!” Po jakimś czasie, kiedy znów przyszedł nad rzekę, nagle pojawiła się przed nim naga kobieta i powiedziała: „Nie bój się. Przecież sam do nas wolałeś. Zawstydiłeś moich braci, bo oni mają tylko jedną siostrę, a nie wiele”. Mężczyzna zabrał kobietę – Czapłą do domu i przedstawił ją swojej pierwszej żonie, która ucieszyła się, że będzie miała towarzyszkę i pomoc w pracach domowych.

Czapła rzeczywiście okazała się pomocną współżoną. Jednego dnia widząc, jak ludzka kobieta przygotowuje zupę **seecau** zagęszczaną tłuczonym maniokiem, Czapla powiedziała, że ma lepszy maniok, po czym poszła po niego do rzeki. Przyniosła trochę i zaczęła tłuc go w moździerz. Kawałeczki manioku, które rozpryskiwały się wokół moździerza, zamieniały się w małe rybki (które dzieci zbierały i piekły). Innym razem Czapla wyręczyła swoją współżonę w warzeniu piwa z mielonej kukurydzy: wzięła ze stryszku jedną kolbę, wyjęła z niej jedno ziarno, przeżuła je i wrzuciła do gotującej wody, która po zamieszaniu natychmiast zmieniła się w piwo kukurydziane.

Wraz z żoną – Czapłą mężczyzna zyskał również uczynnych szwagrów – Czaple. Najpierw pomogli mu w karczowaniu nowego poletka. Pracowali nocą i do rana wycięli wszystkie drzewa z terenu przeznaczanego na nowe poletko. Po skończonym karczunku Czaple powiedzieli siostrze, że zostawili w ogrodzie kilka ciernistych pnączy **shuyareyocua**, które jej mąż powinien usunąć razem z korzeniami, oraz kilka kopców termitów, które powinien spalić. Jednak to, co dla Czapli było ciernistymi pnączami, dla ludzi okazało

się jadowitymi węzami **suroconu** (groźnica niema, *Lachesis muta*), natomiast kopce termitów okazały się żółwiami (**tatu**). Równie sprawnie jak z karczunkiem Czaple poradzili sobie, kiedy po kilku miesiącach wrócili pomóc w zbiorze kukurydzy – rzucali kolbami kukurydzy w stronę domu, a kolby trafiały prosto do spichlerza przez podniesioną połącz dachu. Czaple przynosili również swojemu ludzkemu szwagrowi sznury wędzonych ryb, a on wieszał je nad paleniskiem.

Ta sielanka nie mogła trwać długo. Pewnego dnia, kiedy szwagrowie mieli przybyć z wędzonymi rybami, Czapla poprosiła współżonę, która właśnie miała miesiączkę, żeby została w wydzielonej izbie odosobnienia. Kobieta jednak chciała powitać mężczyzn-Czaple, więc do nich wyszła. Zirytowany zapachem krwi jeden ze szwagrów-Czapli dźgnął kobietę dziobem w oko. Po czym Czaple odlecieli, zabierając ze sobą kobietę-Czapłę. (A sznury wędzonych ryb podarowane przez Czaple zamieniły się w gniazda termitów). W ten sposób skończyło się wygodne i dostatnie życie ludzi z kobietą-Czapłą.

Mit o Czapli zawiera dwie wyraźnie perspektywistyczne odpowiedniości między światem ludźmi a światem Czapli: to, co dla ludzi jest groźnym jadowitym węzem, dla Czapli jest kolczastym pnączem; to, co dla ludzi jest żółwiem żabuti, dla Czapli jest gniazdem termitów. Arabella, którzy opowiadali mi ten mit, nie potrafili podać żadnych wyjaśnień tych różnic ani w odniesieniu do etologii czapli-ptaków, ani w odniesieniu do przekonań o relacjach między czaplami (fizycznymi/aktualnymi lub mitycznymi) a węzami czy żółwiami. Moim zdaniem jednak można je wyjaśnić przez wprowadzenie do analizy różnicy hierarchicznej lub dyferencjału mocy. Dobrze to widać na przykładzie odpowiedniości kolczasta liana ~ jadowity wąż. Oba obiekty dzielają pewne cechy – można się na nie natknąć w ogrodach, są podłużne i kłujące (pnącze przez swoje ciernie, wąż przez zęby jadowe). Jednocześnie różnią się intensywnością – dla człowieka o wiele bardziej niebezpieczne jest spotkanie z groźnicą niemą niż z ciernistą lianą. Postrzeganie przez Czaple groźnicy jako kolczastej liany jest więc wskaźnikiem ich potęgi (ich większej mocy w porównaniu z mocą ludzi), gdyż to, co dla człowieka jest śmiertelnie niebezpieczne, dla osób-czapli jest tylko utrapieniem. Potwierdzają taką interpretację inne elementy mitu, który systematycznie wykazuje różnicę mocy między ludźmi i czaplami – kobieta Czapla ma wydajniejszy (potężniejszy) maniok od ludzkiego, łatwiej niż współżona przyrządza piwo kukurydziane (wystarcza jej jedno ziarenko i cały proces trwa nieporównywalnie szybciej), a jej bracia są skuteczniejsi

niż ludzie w pracach ogrodowych. Odpowiedniość między żółwiem żabuti a termitierą również daje się zinterpretować w odniesieniu do dyferencjału mocy (choć jest on mniej wyraźny). Znow, oba obiekty podzielają pewne cechy (owalny kształt, miejsce występowania) w tym przypadku różnica mocy, mniej wyraźna niż w przypadku liany/węża, polegać może na użyteczności – to, co jest wartościowe lub użyteczne dla człowieka, okazuje się bezwartościowe lub bezużyteczne dla bytu potężniejszego²⁸. Można zatem mówić w tym przypadku o kolejnej odmianie perspektywizmu – perspektywizmie wertykalnym. W takim perspektywizmie sens różnic/odpowiedności w postrzeganiu przez różne byty elementów otoczenia odnosi się do dyferencjału ich mocy.

Podsumowując, gdybyśmy chcieli scharakteryzować perspektywizm Arabela (przynajmniej ten obecny w omówionych mitach), to kładzie on nacisk na aspekt triadyczny (skupia się bardziej na tym, czym elementy otoczenia są dla różnych bytów, niż na tym, czym różne byty są wobec siebie) oraz można w nim wyróżnić trzy odmiany, które nazwałem etogramatyczną, relacyjną i wertykalną. Nie ma tutaj miejsca na szczegółowe omówienie związków między trzema wyróżnionymi wyżej rodzajami perspektywizmu. Moim zdaniem jednak te rozróżnienia mogą się okazać przydatne do prowadzenia szczegółowych analiz innych kosmologii perspektywistycznych.

Kto kogo jak widzi? O narzekaniu tubylczych nauczycieli jako narzucaniu perspektywy

W tej części tekstu odwołam się do moich antropologicznych badań terenowych prowadzonych wśród E'ñepá południowych²⁹. Na przykładzie jednej sytuacji badawczej z terenu spróbuję pokazać, w jaki sposób koncepcja perspektywizmu pozwoliła mi zrozumieć tamtejszą rzeczywistość i moje w niej miejsce jako antropologa.

28 Podobnie, według jednej z wersji mitu o człowieku poślizniętym przez anakondę, zbrojnik, które człowiek otrzymał od żon anakondy, były dla nich robaczywymi kolbami kukurydzy, stanowiły więc z ich punktu widzenia bezużyteczny odpad.

29 Tarczycusz Buliński prowadził w latach 2001-2009 badania terenowe wśród południowej grupy regionalnej ludu E'ñepá zamieszkującego Amazonię wenezuelską. E'ñepá południowi liczą około 1,5 tys. osób. Ich organizacja społeczna opiera się na grupach lokalnych połączonych więzami pokrewieństwa. Utrzymują się z kopieniactwa, łowiectwa i zbieractwa. Mówią językiem e'ñepá należącym do karaibskiej rodziny językowej, ale część osób postępuje się także językiem hiszpańskim.

Badania dotyczyły roli instytucji szkoły państwowej w życiu E'ñepá i próby wyjaśnienia przyczyn, dla których Indianie chętnie adaptowali ją jako istotną praktykę kulturową³⁰. Jedną z moich głównych grup badawczych byli rdzenni nauczyciele – to z nimi rozmawiałem najczęściej, z nimi najczęściej przebywałem w terenie, w domu, szkole czy podczas wyjazdów do miasta. I właśnie z nimi najczęściej doświadczałem pewnego typu sytuacji, których sens mi umykał, a wyjaśnienia zbudowane na bazie mojej dotychczasowej wiedzy były niesatysfakcjonujące. Chodzi tu o sytuacje określane przez mnie jako narzekanie. Otóż prawie każde spotkanie z nauczycielem (ale także z sanitariuszem czy członkiem organizacji tubylczej) zaczynało się od rozmowy po hiszpańsku, w której mój rozmówca narzekał na innych członków osady, na uczniów, na wszystkich E'ñepá, na niedobory materialne szkoły (zeszytów, książek, kredek, obiadów w stołówce itp.). Nie rozumiałem tego. Lokalni metysi (określani przez Indian mianem **tattó**), od których E'ñepá uczyli się hiszpańskiego, nie zachowywali się w ten sposób. Co więcej, narzekania różnych osób wydawały się do siebie podobne. Kiedy zacząłem się im przyglądać od strony językowej, zauważyłem, że Indianie używają podobnych hiszpańskich fraz opartych na kilku czasownikach (np. pracować, walczyć, rozwijać się), łącząc je z kilkoma rzeczownikami (np. szkoła, społeczność, ludzie), a wszystko to w trybie przypuszczająco-nakazującym (np. musimy, trzeba). Każdy rozmówca tworzył z nich indywidualną wypowiedź, ale ich zawartości były zbliżone do siebie.

Nie wiedziałem, jak to traktować. Podejrzałem, że nie jest to typowa rozmowa, że moi rozmówcy mogą reagować tak nie na mnie, lecz na postać Obcego (**tattó**), którym dla nich byłem, nie mogłem jednak pojąć celu takiego działania. Zrazu wyjaśniałem to sobie zaadaptowaniem przez E'ñepá „dyskursu narzekania”, jaki praktykowali pedagodzy, nauczyciele i działacze społeczni ze społeczeństwa narodowego Wenezueli. Tłumaczyłem sobie to tak – E'ñepá naśladują sposoby mówienia metyjskich nauczycieli, księży, zakonnic katolickich zaangażowanych w edukację ludów rdzennych. Czułem jednak, że takie wyjaśnienie nie dotyka istoty rzeczy, ponieważ opiera się na zachodnich koncepcjach akulturacji pomijających punkt widzenia samych E'ñepá. Pomogła mi jedna sytuacja badawcza.

³⁰ Zob. T. Buliński, *Szkoła w amazońskiej puszczy. Formy i znaczenie edukacji w społecznościach tubylczych na przykładzie Indian E'ñepá z Wenezueli*, Wydawnictwo UG, Gdańsk 2018. Monografia ta zawiera model ontologiczny E'ñepá, stanowiący podstawę przedstawionych rozważań, pogłębioną analizę poruszanego tu przypadku oraz wiele istotnych rozszerzeń etnograficznych.

Na początku badań przeprowadziłem wywiad etnograficzny z Carlosem (imię zmienione), nauczycielem E'ñepá. Wywiad był oparty na pytaniach z kwestionariusza, dotyczących takich zagadnień, jak treści nauczania, liczba promocji, wyobrażenia dobrego i złego ucznia czy cele edukacji szkolnej itp., słowem, pytałem o zagadnienia, które w antropologii edukacji i socjologii edukacji pomagają oszacować funkcjonalność szkoły w danym środowisku społecznym. Carlos był jednym z najbardziej doświadczonych nauczycieli i liczyłem, że wywiad z nim da mi dobry wgląd w sposób patrzenia E'ñepá na szkołę. Tymczasem efekt ogromnie mnie rozczarował – odpowiedzi Carlosa były albo zdawkowe i potwierdzały moje przewidywania, albo, co gorsza, odbiegały od tematu – w takich razach Carlos narzekał na uczniów, na rodziców, na szkołę itp. Zniechęcony, odłożyłem transkrypcję wywiadu na później.

Gdy usiadłem do niej po dłuższym czasie, odnalazłem w wywiadzie dwa rodzaje faktów związanych z dwoma odmiennymi rodzajami wiedzy: wiedzy zachodniej i wiedzy indygeniczej. Pierwsze dotyczyły mojego ówczesnego pojmowania szkoły; to fakty, o które pytałem w kwestionariuszu, o szkołę jako instytucję edukacyjną przekazującą wartościową wiedzę. Drugi rodzaj faktów był związany z wiedzą indygeniczną. Dotyczył kwestii ontologii E'ñepá i zarządzania relacją pomiędzy Człowiekiem (tj. Carlosem E'ñepá) a niebezpiecznym nieludzkim Obcym – **tattó** (tj. mną antropologiem). To kwestie podejmowane przez Carlosa, które w początkowym okresie badań były dla mnie niedostrzegalne.

Abym mógł je zauważyć, kluczowa okazała się zmiana mojego spojrzenia i uznanie, że naczelną kategorią wiedzy indygeniczej jest cielesność. Wszystko, co robią E'ñepá, wszystko, na co zwracają uwagę, co ich interesuje, można sprowadzić do uważności na ciało i jego transformacje. Nie na idee i słowa, lecz na ciało. Jak napisaliśmy wyżej, perspektywizm proponuje wyjaśnienie tego faktu – ciało formuje perspektywę podmiotu i jego doświadczenie rzeczywistości. Podmioty należące do różnych „gatunków” (mające różne ciała, np. E'ñepá, **tattó**, dzięki świnie, jaguary) doświadczają rzeczywistość zgodnie z perspektywą wyznaczoną przez ich ciała. Spotkania bytów różnych „gatunków” są zagrożone potencjalną transformacją cielesną każdego z nich. Stąd też E'ñepá przykładają olbrzymią wagę do stanu i kondycji cielesności swojej i swoich krewnych. Spotkania „międzygatunkowe”, takie jak polowanie, leczenie przez szamana, handel z obcymi, są zawsze ryzykowne i trzeba obudowywać je mechanizmami zabezpieczającymi. Takim samym spotkaniem jest wywiad z antropologiem.

Jako rama interpretacyjna posłużyło mi zjawisko dialogów ceremonialnych obecnych u części rdzennych społeczeństw amazońskich³¹. Są to skonwencjonalizowane wymiany słowne między dwiema osobami, które przy pierwszym spotkaniu rozpoznały się wzajemnie jako obce (chodzi to zarówno o obcość społeczną w obrębie jednego „gatunku”, jak i obcość „międzygatunkową”). Mają one formę rytmicznych naprzemiennych wypowiedzi, w czasie których ich uczestnicy zwracają baczność uwagę na to, jak ustawiają się względem siebie cielesnie, jaki zachowują dystans, w jaki sposób utrzymują kontakt wzrokowy. Zawartość wypowiedzi jest prosta, jeden z rozmówców opisuje swoją lub czyjąś postawę i emocje (np. brak agresji, życzliwość, pokojowe nastawienie), drugi rozmówca często dokładnie powtarza, niczym echo, ostatnie zdanie swego przedmówcy lub stosuje potwierdzenie na przykład za pomocą krótkiego „tak”. Celem jest obniżenie napięcia wynikającego z konfrontacji z obcością i uniknięcie konfliktu. Dlatego też nie jest ważne, co osoby w nich mówią, lecz jak mówią, a kluczowe jest samo udzielanie odpowiedzi. Moją szczególną uwagę przyciągnął typ dialogów ceremonialnych mających kilka faz, w czasie których każdy z rozmówców przyjmował różne pozycje, z jakich opisywał rzeczywistość. Raz mówił o sobie jako Osobie (podmiocie, Człowieku), raz mówił o mieszkańcach swojej osady jako Obcych, raz o sobie i o swoim interlokutorze jako członkach wspólnoty Ludzi. Słowem – w różnych fazach dialogu ceremonialnego osoba zmieniała własną perspektywę, aby wpłynąć na perspektywę rozmówcy.

Dzięki tej wiedzy mogłem popatrzeć inaczej na wywiad z Carlosem i poszukać w nim wzorów interakcji społecznej dwóch obcych dla siebie podmiotów przebiegającej głównie na poziomie cielesnym i emocjonalnym. Postanowiłem sprawdzić, jak dalece był on podobny do dialogów ceremonialnych. Podzieliłem więc cały wywiad na formalne tury, z których każda zawiera moje pytanie i następującą po niej wypowiedź Carlosa. Wypowiedzi miały różną długość – od jednego słowa do kilkuminutowych oracji złożonych z kilkunastu zdań podrzędnie złożonych. Ten materiał poddałem dwuetapowej analizie.

Pierwszy etap polegał na podzieleniu wszystkich tur pod kątem zawartości wypowiedzi Carlosa. Posegregowałem je na dwa rodzaje. Pierwsze z nich to bezpośrednie odpowiedzi na moje pytania z kwestionariusza dotyczące szkoły. To wypowiedzi jednowątkowe, krótkie, jednozdaniowe, czasami jednowyrazowe, na przykład „tak” lub „nie”. Drugi rodzaj to odpowiedzi nie na

31 Zob. G. Urban, *Ceremonial Dialogues in South America*, „*American Anthropologist*” 1986, t. 88, nr 2.

temat lub obok tematu. To wypowiedzi wielowątkowe, długie i wielozdaniowe. Uznałem, że pierwszy rodzaj odbijał mój punkt widzenia (wiedzę zachodnią) – Carlos samodzielnie nie podejmował tu żadnego wątku, odpowiadał na moje pytania zgodnie ze swoją wiedzą, lecz nie rozbudowywał odpowiedzi i w rozmowie odczuwałem jego znudzenie i zmęczenie takimi pytaniami, przy ich udzielaniu nie patrzył też w moją stronę, lecz przed siebie. Natomiast druga grupa odbijała punkt widzenia Carlosa (wiedzę indygeniczną) – te wypowiedzi były długie i rozbudowane, Carlos samodzielnie je rozwijał, wyraźnie się ożywiał, spoglądał też od czasu do czasu w moim kierunku. Ten pierwszy etap analizy przyniósł zaskakujący dla mnie wniosek – okazało się, że połowa tur obejmowała wątki wybierane przez Carlosa, choć w momencie przeprowadzania rozmowy traktowałem ją jako wywiad kwestionariuszowy, w którym to ja zadawałem pytania. Tak oto zyskałem potwierdzenie w faktach i liczbach, że wywiad był interakcją, której nie kontrolowałem i którą Carlos zdołał ukierunkowywać w stronę, na jakiej mu zależało.

Drugi etap analizy obejmował wyłącznie wypowiedzi Carlosa odbijające jego punkt widzenia. Każdą jego wypowiedź zanalizowałem, zwracając uwagę na to, do kogo się odnosi – do E'ñepá czy do **tattó**, jeżeli do E'ñepá, to czy ze swojej grupy lokalnej, czy z sąsiedniej, do opisu samego siebie przez Carlosa czy do opisu mnie itp. – słowem, jakie podmioty opisuje oraz na to, w jakim świetle są one przedstawiane (pozytywnie czy negatywnie, czy wskazuje na obecność czy nieobecność jakichś postaw lub dóbr itp.). Tak potraktowane wypowiedzi zestawilem ze sobą. Efekt okazał się nader interesujący.

Pojawiło się w nich sześć różnych podmiotów: grupa lokalna E'ñepá, w której żyje Carlos, E'ñepá spoza tej grupy, sam Carlos, nauczyciele E'ñepá, inne grupy rdzenne z regionu oraz **tattó**. Narracja Carlosa koncentruje się przede wszystkim na negatywnych opisach ludzi, z którymi żyje, będących wstępem do pozytywnych opisów samego siebie. Te dwa elementy wyznaczają rytm lub ramę tego dialogu, która wielokrotnie i bardzo często powtarza się przez całą jego długość. Natomiast kierunek i cel rozmowy wyznaczają odwołania do innych bytów (obcych E'ñepá, innych grup rdzennych, **tattó**), ukazujące pozytywne przykłady działań Obcych jako tych, którzy są hojni i rozdają dobra będące w ich posiadaniu.

Jak wyglądał wywiad, gdy popatrzy się na niego od strony zajmowania przez Carlosa różnych pozycji perspektywistycznych, z których opisywał wobec mnie rzeczywistość? Carlos zaczyna rozmowę ze mną od opisu E'ñepá dokonanego z zewnętrznej perspektywy, w domyśle – mojej perspektywy

jako **tattó**, nieludzkiej. Carlos, jeśli chce na mnie oddziaływać, musi zacząć ze mną współbrzmieć, mówić i widzieć E'ñepá podobnie jak ja. Musi mówić z mojej pozycji. Opisuje więc E'ñepá ze swojej grupy jako Innych, jako kogoś, kto nie jest taki jak on. Dystansuje się wobec nich i przypisuje im cechy negatywne, używając słów i sformułowań zasłyszanych od Wenezuelczyków i innych **tattó** zainteresowanych szkołą wśród E'ñepá. Mówi o nich jednak w sposób ogólny i zbiorczy („Oni”, „E'ñepá”). Ciągłe utwierdza mnie (i siebie, choć w ograniczonym zakresie – nie może przecież zapomnieć o tym, kim jest), że nie jest taki jak inni E'ñepá, że jest bardziej **tattó** niż oni (E'ñepá, z którymi żyje). Można rzec, że narzuca mi ten sposób widzenia członków swojej grupy lokalnej, bo tego rodzaju wypowiedzi pojawiają się wtedy, gdy Carlos odpowiada nie na temat (nie na zadane przeze mnie pytanie z kwestionariusza) lub kiedy przerywa moje wypowiedzi. W takich momentach zwraca się ciałem w moją stronę pod kątem 45 stopni (w innych fragmentach wywiadu siedzimy obok siebie i ja patrzę na kartkę, a Carlos przed siebie), patrzy na mnie przez moment, nawiązuje krótkotrwały kontakt cielesny (nigdy twarzą w twarz, gdyż taka postawa jest konfrontacyjna). W chwilach gdy mówi o E'ñepá ze swojej grupy, Carlos stara się podzielać moją perspektywę doświadczania świata. Stąd też wielokrotność tego typu wypowiedzi, ich regularność i ciągłe ich powroty w wywiadach. Perspektywa podmiotu to rzecz ulotna i trzeba ciągle o nią dbać, nie wystarczy raz osiągnąć podobne doświadczanie rzeczywistości.

Natomiast pozostałe, kontrapunktowe fragmenty rozmowy są próbą narzucenia mi perspektywy doświadczania świata Carlosa. Wprowadzając opis Obcych (innych E'ñepá), Carlos wskazuje na cechy widziane z jego perspektywy jako korzystne (wielka społeczność żyjąca bez agresji, której członkowie są w stanie nawiązywać pokojowe relacje z **tattó**), by później opisywać siebie jako właśnie taką osobę. Przekonuje mnie, że jest wartościowym nauczycielem, używając do tego perspektywy tubylczej – wskazuje na te aspekty swojego życia, które są wartościowe z punktu widzenia E'ñepá (wyjście poza społeczność, aby zdobyć wiedzę o **tattó**, wytrzymanie okresu nauki wśród **tattó**). Innymi słowy, Carlos próbuje mnie zarazić jego perspektywą postrzegania siebie jako nauczyciela. Kulminacją rozmowy jest przejście Carlosa z pozycji opisującej siebie jako dobrego nauczyciela do mówienia o sobie z pozycji członka zbiorowości nauczycieli, czyli wyjątkowych E'ñepá (bo wychodzących poza lokalność, zamkniętość, zdolnych do pokojowych relacji z **tattó** itp.), oraz wskazania, jakie cechy są niepożądane u **tattó** (brak hojności). Wreszcie wyraża wobec mnie prośbę-żądanie o dobra, gdyż tym

w istocie jest wskazywanie na niedostatki w szkole, i całość kończy refrenem narzekania na grupę E'ñepá, w której żyje.

Dzięki tej analizie odkryłem, że to, co uważałem za prowadzenie wywiadu etnograficznego, okazało się nie tyle rozmową nakierowaną na uzyskanie wiedzy o funkcjonowaniu szkoły (wiedza typu zachodniego), ile interakcją społeczną będącą próbą czasowego narzucenia mi perspektywy Carlosa (wiedza indygeniczna). Carlos w jej trakcie oswajał moją osobę i starał się, abym ujrzał świat z jego punktu widzenia. Co więcej, zrobił to skutecznie, ponieważ przy następnym pobycie w terenie przywiozłem dla niego dobra, o których mówił.

Powyższa sytuacja pozwoliła mi ujrzeć narzekanie nauczycieli tubylczych w zupełnie nowym świetle jako praktykę stosunkowo bezpiecznego oddziaływania na **tattó**, aby ten wykonał działania korzystne dla mówcy. Narzekanie było w istocie mocno zawołowaną prośbą formułowaną wobec **tattó** – bytu nieludzkiego, niebezpiecznego i groźnego dla E'ñepá, z którym należy nawiązywać kontakty ostrożnie, cały czas starając się mu narzucić perspektywę zbliżoną do ludzkiej (czyli E'ñepá). Od momentu zrozumienia sensu tubylczych strategii postępowania nie dość, że zacząłem lepiej pojmować fakty etnograficzne współbieżne z narzekaniem (np. specjalne wkładanie przez Indian na rozmowę ze mną ubrań typu zachodniego, unikanie rozmawiania ze mną w języku e'ñepá), to jeszcze spowodowało to rewolucję w moim pojmowaniu roli szkoły w życiu E'ñepá. Wiedza indygeniczna niejako wymusiła na mnie porzucenie europejskiego rozumienia szkoły i popatrzenie na nią za pomocą tubylczego punktu widzenia jak na praktykę strictly cielesną, a nie umysłową. Przy okazji zaś sam zacząłem lepiej rozumieć, kim mogłem być dla E'ñepá, z którymi pracowałem w terenie.

Indygeniczna kosmopolityka czy apolityczna fantazja?

W ciągu ponad ćwierćwiecza swojej kariery koncepcja indiańskiego (lub multinaturalistycznego) perspektywizmu zyskała zarówno entuzjastycznych zwolenników, jak krytyków i przeciwników. Spora część debaty, jaką wzbudziła, ogniskuje się wokół kwestii indygeniczności tej koncepcji, czyli pytania, w jakiej mierze jest ona oryginalną, rdzenną koncepcją filozoficzną, którą można stawiać w kontraście wobec filozofii zachodniej. To pytanie prowokują wprost wyrażone ambicje programowe Viveiros de Castro – jak widzieliśmy, perspektywizm ma stanowić nie tylko intelektualną przeciwwagę dla zachodniej antropologii (i filozofii), ale dekolonizującą „teorio-praktykę”

rozsadzającą je od środka. Z uwagi na ograniczone rozmiary tego tekstu problem indygeniczności perspektywizmu rozbijemy na dwa pytania: 1) czy perspektywizm odzwierciedla rzeczywistość etnograficzną (w tym przypadku Amazonii), oraz 2) czy perspektywizm istotnie jest czymś radykalnie nowym wobec zachodniej filozofii i teorii społecznej. Dodatkowo poruszymy kwestię politycznego wymiaru perspektywizmu (pośrednio powiązaną z jego indygenicznością i działaniem dekolonizacyjnym).

W odniesieniu do pierwszej kwestii wielu badaczy i badaczek zarzuciło Viveirosowi de Castro, że redukuje myśl ludów rdzennych Amazonii do jednego schematu pojęciowego, który występuje tylko wśród części społeczeństw tego regionu, a nawet tam, gdzie występuje, przejawia się tylko w pewnych obszarach kultury (w niektórych mitach, w pewnych dyskursach szamanistycznych itp.)³². Krytykę nieadekwatności etnograficznej perspektywizmu najdosadniej wyraził Pierre Déléage, stawiając Viveirosa de Castro jako najnowszy awatar tradycji fantastyczno-naukowej w antropologii, łączącej Luciena Lévy-Bruhla, Benjamina Lee Whorfa i Carlosa Castañedę³³. Na ten zarzut Viveiros de Castro odpowiada, że perspektywizm stanowi jedynie model, z konieczności odległy od rzeczywistości etnograficznej. Streszczając drogę, jaką dotarł do tej koncepcji, stwierdza, że jego celem było „zidentyfikowanie w różnych kulturach rdzennych elementów, co pozwoliłoby mi zbudować «model» w pewnym sensie idealny, w którym kontrast z naturalizmem cechującym europejską epokę nowożytną byłby wyraźnie widoczny”³⁴. Czyli przyznaje nie tylko ograniczoną trafność etnograficzną swojego modelu, ale również ścisły związek indiańskiego perspektywizmu z nowożytną myślą zachodnią, skoro powstał w kontraście do niej. Zarzut nieadekwatności etnograficznej zatem niejako uderza w próżnię, ten model nigdy bowiem nie miał być jedno-jednoznaczną mapą rzeczywistości. Zresztą każdy model antropologiczny abstrahuje od pewnych aspektów doświadczenia etnograficznego, a wypukla inne. W przypadku perspektywizmu model rzeczywistości dość wysoko szybuje nad gruntem empirii, co wynika z zamiaru wypuklenia tego, czym złożone, zróżnicowane i mnogie filozofie indiańskie najbardziej

32 Zob. np. Ph. Descola, *Beyond Nature and Culture*, przeł. J. Lloyd, University of Chicago Press, Chicago 2013, s. 140-141.

33 P. Déléage, *L'autre-mental. Figures de l'anthropologue en écrivain de science-fiction*, La Découverte, Paris 2020.

34 E. Viveiros de Castro, *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*, Tinta Limón, Buenos Aires 2013, s. 16.

różnią się od myśli zachodniej (równie uproszczonej do celów porównania). Poza tym, naszym zdaniem, ten ogólny model perspektywistyczny stanowi dobry punkt wyjścia dla szczegółowych analiz (ilustracją była pierwsza z analiz etnograficznych).

W drugim punkcie część krytyków twierdzi, że perspektywizm indiański wcale nie jest czymś nieznanym zachodniej filozofii. Déléage pisze, że Viveiros de Castro „włożył w usta Indian uproszczoną wersję [...] perspektywizmu filozoficznego wpisującego się w zachodnią tradycję [...], idącą od Leibniza do Deleuze’a, poprzez Nietzschego i Whiteheada”, i określa jego antropologię mianem „brzuchomówczej”, gdyż „martwi filozofowie wypowiadają się poprzez żywych Indian, bez ich wiedzy”³⁵. Spośród wymienionych filozofów Viveiros de Castro często w swoich tekstach odwołuje się zwłaszcza do Deleuze’a (a do Leibniza i Nietzschego głównie poprzez komentarze Deleuze’a). Wprawdzie rozstrzygnięcie tej kwestii filozoficznej wykracza poza nasze możliwości w tym tekście, wydaje się nam, że nawet jeśli perspektywizm wykazuje powinowactwa z tymi teoriami, nie umniejsza to jego dysrupcyjnego potencjału dla antropologii społeczno-kulturowej. Poza tym powinowactwa teorii rdzennej z pewnymi koncepcjami filozofii zachodniej same mogą być przedmiotem badania – Viveiros de Castro twierdzi na przykład, że w multinaturalizmie myśl rdzenna jawi się jako „mroczny prekursor” takich programów filozoficznych, jak teoria możliwych światów, transcendentalny empiryzm czy realizm spekulatywny³⁶.

W Amazonii dekady odnowy intelektualnej etnologii regionalnej, w którą wpisują się prace Viveirosa de Castro, zbiegły się z dekadami równie rewolucyjnych przemian politycznych, w których wyniku ludy Amazonii z politycznie zmarginalizowanego statusu *Naturvölker* stały się liczącymi się graczami na globalnej arenie, ścierając się z państwami narodowymi i międzynarodowymi korporacjami wokół kwestii bioróżnorodności czy zmiany klimatycznej. Wobec postulowanego przez Viveirosa de Castro emancypacyjnego i dekolonizacyjnego działania perspektywizmu jego wymiar polityczny stał się przedmiotem szczególnie gorących dyskusji. Radykalną krytykę sformułowała Alcida Ramos, która zarzuca tej koncepcji pomijanie politycznych realiów konfliktów międzyetnicznych³⁷. Krytykuje ona zwłaszcza prace

35 P. Déléage, *L'autre-mental*, s. 138.

36 E. Viveiros de Castro, *Cannibal Metaphysics. Amerindian Perspectivism*, „Radical Philosophy” 2013, nr 182, s. 21.

37 A. Ramos, *The Politics of Perspectivism*, „Annual Review of Anthropology” 2012, nr 41.

uczniów Viveirosa de Castro inspirujących się perspektywizmem, prowadzą one bowiem do tych samych wyników, wzmacniając, na zasadzie sprzężenia zwrotnego, wrażenie, że perspektywizm jest adekwatną koncepcją do opisu ludów tego regionu. Jej zdaniem Indianie portretowani w tych pracach, „niezależnie od tego, gdzie w Amazonii mieszkają, jaką mają przynależność językową i jakie ścieżki historyczne przemierzyli, niewiele się od siebie różnią”, a model perspektywistyczny „stał się łatwą receptą na wytwarzanie kopii pozbawionych polotu oryginału”³⁸. Viveiros de Castro z kolei uważa, że prace skupiające się na konfliktach etnicznych i relacjach między ludami rdzennymi a państwami narodowymi w istocie ujmują te ludy z perspektywy państw, ich rzekomy postkolonializm pozostaje zaś kolonializmem konceptualnym. W jego przekonaniu to właśnie prace wpisujące się w nurt „zwrotu ontologicznego” (którego antropologia perspektywistyczna jest jednym ze sztandarowych przykładów) służą „ontologicznemu samookreśleniu” i stanowią prawdziwie rewolucyjny i emancypacyjny projekt polityczny³⁹.

Kwestia indygenizmu antropologii perspektywistycznej wpisuje się w szerszy problem indygenizmu antropologii w ogóle, który mógłby być przedmiotem osobnego studium. Tutaj możemy stwierdzić jedynie, że wprawdzie antropologia z definicji indygeniczna być nie może (skoro wiedza indygeniczna z definicji jest „alterwiedzą” w stosunku do zachodniej wiedzy naukowej, a antropologia stanowi historyczną i instytucjonalną część tej ostatniej), ale jednocześnie od początku ta dyscyplina wiedzy nieustannie pracuje na styku nauki zachodniej i rdzennych systemów wiedzy, niekiedy z wyraźnym celem transcendowania swoich zachodnich korzeni.

Zakończenie

Perspektywizm stanowi dzisiaj istotny element nie tylko antropologii społeczno-kulturowej, ale również innych dziedzin humanistyki, od dyscyplin pokrewnych takich jak archeologia czy językoznawstwo, po bardziej odległe dziedziny filozofii czy *animal studies*. W tym tekście przedstawiliśmy główne założenia tej koncepcji, ukazaliśmy jej zakorzenienie w etnograficznej empirii rdzennej Amazonii oraz jej wybrane zastosowania poza antropologią na przykładzie archeologii. Następnie w dwóch krótkich studiach etnograficznych

38 Tamże, s. 482.

39 E. Viveiros de Castro, *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, Hau Books, Chicago 2003, s. 54.

pokazaliśmy nasze własne wykorzystania koncepcji perspektywizmu. W studium nad mitologią Arabela perspektywizm potraktowany został bardziej jako Latourowski „typ”, aby zarysować możliwość, że perspektywizm indiański podlega wewnętrznym ramifikacjom. Z kolei w studium „narzekania” nauczycieli E'ñepà perspektywizm doprowadził do transformacji wyobrażeń antropologa na temat jego samego i głównego problemu badawczego – zadziałał więc bardziej jako Latourowska „bomba”. Na koniec tekstu odnieśliśmy się do debaty na temat indygeniczności perspektywizmu, pokazując jego zastosowanie w kontekstach epistemologiczno-politycznych. Staraliśmy się zaakcentować potencjał poznawczy tkwiący w perspektywizmie zarówno dla analiz empirycznych, jak i w odniesieniu do dysput epistemologicznych.

Abstract

Filip Rogalski, Tarzycjusz Buliński

UNIVERSITY OF GDAŃSK

The Art of Seeing: On the Usefulness of Perspectivism in Anthropology and Beyond

After more than a quarter of a century of since the first proposition of Amerindian perspectivism by E. Viveiros de Castro (1996) and T. S. Lima (1996), the concept has reached a prominent position in current sociocultural anthropology, transcending Amazonian regional ethnology. This article includes a discussion of the intellectual and ethnographic roots of the concept of perspectivism, its subsequent use outside of anthropology in archeology, and related debates that raised questions regarding the indigeneity of this concept. Moreover, the authors present two ethnographic micro-studies that describe various applications of perspectivism: as a type susceptible to further distinctions and as a descriptive category useful in ethnographic self-reflection.

Keywords

ethnology of indigenous Amazonian peoples, perspectivism, indigenous peoples' cosmologies, mythology, field research