

## Zwierzęta, rośliny i minerały w magii miłosnej Indian Jívaro

Animals, plants and minerals in the love magic of the Jívaro Indians

KACPER ŚWIERK

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Szczeciński  
ul. Krakowska 71-79, 71-017 Szczecin, kacpersw [at] yahoo.com

**ABSTRACT:** This article is a review of meanings and uses of plants, animals and (to a lesser extent) minerals and water in the love magic of the Jivaroan peoples – hunters-horticulturalists of the Upper Amazon (Ecuador and Peru). First I present the use of metaphors taken from the animal world in love songs belonging to the broader category of magical chants called *anent*. Then I review the uses of minerals, plants, animals (or their parts) in preparations of *pusangas* - love potions and magical objects. The review is based on existing literature about the Jivaroan peoples and, in some cases, also on my own fieldwork among Jivaroans in Peru.

**Key words:** ethnozoology, ethnobotany, Amazon, Jivaroan peoples, magic

### Wstęp

Celem tego artykułu jest przegląd zastosowań i znaczenia zwierząt, roślin i minerałów w tych praktykach Indian Jívaro z Górnej Amazonii, które w literaturze antropologicznej określane są na ogół mianem magii miłosnej. Odnoszę się w nim do dwóch rodzajów magii miłosnej – pieśni miłosnych *anent*, w których często przywoływane są metafory ze świata zwierząt, oraz *pusang* (*musap*) – przedmiotów i substancji magicznych, wykonywanych ze zwierząt, roślin i minerałów<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> W tekście tym zajmuję się magią miłosną, którą można umownie określić jako tradycyjną. Perruchon (2002) wspomina też o „nowoczesnej” magii praktykowanej przez niektórych współczesnych ekwadorskich Shuarów. Magia ta (w tym również miłosna) opiera się m.in. na książkach – poradnikach magicznych publikowanych w

Opisuję je zarówno na podstawie literatury, jak i (w mniejszej części) moich badań. Tekst niniejszy został napisany w duchu etnograficznym raczej niż biologicznym, np. w sekcji o *anentach* porządkuję pieśni magiczne nie według systematyki zwierząt, które się w nich pojawiają, ale raczej według tematu czy charakteru pieśni. *Pusangi* zaś rozważam w arbitralnie przyjętej kolejności – najpierw te robione z minerałów i wody, potem te z roślin, gadów, ssaków i ptaków. Zanim przejdę do omawiania magii i funkcji jaką pełnią w niej zwierzęta, rośliny i minerały, przedstawię pokrótce zespół kulturowo-językowy Jívaro.

## Indianie Jívaro

Indianie Jívaro zamieszkują południowo-wschodni Ekwador i północno-wschodnie Peru. Utrzymują się tradycyjnie z kopieniactwa, łowiectwa, zbieractwa i rybołówstwa, choć dzisiaj część z nich zajmuje się też hodowlą bydła (głównie po stronie ekwadorskiej), a niektórzy są nauczycielami, regionalnymi urzędnikami itp. (co nie zawsze równa się całkowitemu zarzuceniu przez te osoby tradycyjnych sposobów utrzymania).

Jívaro zamieszkują terytorium w dorzeczu Marañonu, rozmiarowo porównywane przez Descolę (2006: 275) do obszaru Portugalii. Stanowią oni dość homogeniczny zespół kulturowo-językowy. Ich języki nie tylko należą do jednej rodziny – jívaro, lecz są ze sobą tak blisko spokrewnione, że bywają traktowane jako dialekty jednego języka. Liczba grup etno-językowych w ramach zespołu Jívaro jest czymś, co może podlegać dyskusji. Można powiedzieć, że jest ich trzy: Shuar (w Ekwadorze i Peru), Achuar (w Ekwadorze i Peru) i Awajún czyli Aguaruna (w Peru). Często jednak z grupy Shuar wydzielani są Wampis (Huambisa)<sup>2</sup> żyjący w Peru („właściwi” Shuar ograniczani są wówczas do członków tej grupy etno-językowej żyjących po stronie ekwadorskiej), zaś spośród Achuarów wyróżnia się grupę Shiwiar (Mayna-Shuar), występującą głównie w Peru (w mniejszej liczbie też w Ekwadorze), której członkowie mówią nieco odmiennym dialektem.

Według danych z lat 90-tych XX wieku, prezentowanych przez Fabre (2011), Shuar (wraz z Wampis) liczą około 50 tysięcy osób, Achuarów jest około 6 tysięcy po obydwu stronach granicy, zaś Awajúnów około 30 tysięcy (łącznie 86 tysięcy). Roca Alcázar (2008: 147) podaje większe liczby. Wszystkich Jívarów jest według niego 150-200 tysięcy, z czego około 80 tysięcy przypada na Awajún i Wampis.

Wypada wspomnieć, że z Jívarami, bardzo blisko kulturowo spokrewnieni są Indianie Candoshi (Kadoashi) i Shapra z rodziny językowej candoa łącznie liczący około 3600 osób (patrz.: Surrallés 2007.: 259; Fabre 2006: 1). Dawniej traktowano języki jívarskie i candoa jako dwie grupy w ramach jednej rodziny językowej (patrz: Fabre 2006.: 1; Surrallés 2007: 267-268)<sup>3</sup>. Dziś na ogół traktuje się te dwie grupy języków jako osobne rodziny, choć nie ulega wątpliwości, iż dzielą one niektóre cechy i wiele w nich wzajemnych zapożyczeń.

---

Ekwadorze i przyswojonych przez Indian elementach kultury metyskiej. Dzikie zwierzęta i rośliny znajdują w niej zastosowanie jedynie w niewielkim stopniu.

<sup>2</sup> Sami Wampis postrzegają się do wspólnoty etnicznej z ekwadorskimi Shuar i sami często określają się mianem Shuar peruwiańskich lub Shuarów z Peru, nie odrzucając też jednak nazwy Wampis.

<sup>3</sup> Surrallés (2007: 267-268) nie odrzuca możliwości, że języki jívarskie i candoańskie mogą być genetycznie spokrewnione, a nie tylko dzielić pewne podobieństwa w wyniku długiego współistnienia w ramach jednego terytorium.

Indianie Jívaro, dzięki literaturze podróżniczej i popularnej, w której wielokrotnie ich portretowano, są znani ze swych polowań na głowy-trofea (*tsantsa*), które po usunięciu czaszki, zmniejszano (patrz. Descola 1997: 14-15). Zwyczaj ten zanikł ostatecznie w dekadzie 1960. Zdobywanie tych trofeów i odprawiane nad nimi rytuały miały doniosłe znaczenie społeczno-kosmologiczne. Jego opis i interpretacja nie należą jednak do tematu tego artykułu (na temat polowania na głowy patrz: Taylor 1993: 671-675; Rubenstein 2007).

Magia miłosna Jívarów wpisuje się w ich szerszy animistyczny światopogląd, którego objętość tego tekstu nie pozwala szerzej omówić. W wizji świata tych Indian domena społeczna rozciąga się poza świat istot ludzkich, a zwierzęta i inne nie-ludzkie istoty (w tym te, które z zachodniej perspektywy uchodzą za „byty nadprzyrodzone”) są intencjonalnymi podmiotami o mocy sprawczej (patrz np: Descola 1992: 114-115). Jednocześnie na te istoty, dzielące wiele zasadniczych cech z ludźmi, można oddziaływać i wchodzić z nimi w relacje. Tak np. w cytowanej w dalszej części tego tekstu pieśni magicznej *anent*, śpiewająca ją kobieta powołuje się na pokrewieństwo z anakondą.

Bytami szczególnie związanymi z magią miłosną są w kosmologii Jívarów *tsunki* – podobne do ludzi istoty, żyjące w podwodnym świecie. Od nich, według Jívarów, pochodzi większość substancji i obiektów magicznych służących rozkochiwaniu płci przeciwnej. Fragmenty ciała niektórych zwierząt wodnych uchodzą za użyteczne w magii miłosnej właśnie przez wzgląd na to, że istoty te należą do domeny *tsunkich*. *Tsunki* na różne sposoby związane są z seksem i erotyczną atrakcyjnością. Jeden z achuarskich informatorów Descoli opowiadał mi, że odbył stosunek płciowy z kobietą *tsunki*, która prowokowała go do tego w wyjątkowo wyuzdany sposób (Descola 1997: 141-142). Moi informatorzy Wampis znad rzeki Santiago opowiedzieli mi z kolei historię o kobiecie zwanej Ipak, która po pobiciu przez męża odeszła od niego do podwodnego świata i tam żyła z mężczyzną *tsunki*. Według opowieści odwiedzała potem swojego męża, ale nie uprawiała już z nim seksu, gdyż *tsunki* przy pomocy magicznej cibory (*Cyperus* sp.) powiększył jej narządy płciowe tak, że ludzki penis już do nich nie pasował.

Badania moje prowadziłem w peruwiańskiej części kraju Jívarów, wśród Wampis (Huambisa), czyli peruwiańskich Shuar i Awajún – głównie w dorzeczu Santiago i Morony (lewych dopływów Marañonu), i w położonych pomiędzy tymi rzekami górach Kampankis, a część materiałów zebrałem także nad rzeką Nieva (prawym dopływem Marañonu). Moje pobyty w regionie zamieszkanym przez Jívarów miały miejsce w latach 2004, 2009 i 2011. W 2004 i 2011 przebywałem w terenie wraz z Filipem Rogalskim<sup>4</sup>.

### **Pieśni *anent***

*Anent*<sup>5</sup> (czasem zapisywane z akcentem jako *ánent*), w awajún znane jako *anen*, to pieśni, których śpiewanie, zdaniem Jívarów, wpływa na rzeczywistość, zwłaszcza na inne osoby. W literaturze określane są one jako pieśni magiczne, pieśni duszy (np. Taylor 1993: 663-665) lub myśli-pieśni (Taylor 2001: 47). Mader (2004) określa je jako zaklęcia (hiszp.: *hechizos*), a współcześni peruwiańscy Jívaro, chcąc oddać słowo *anent* w języku hiszpańskim, używają terminu *oración* (modlitwa). Słowo *anent* ma ten sam rdzeń, co słowo *enéntai*

<sup>4</sup> Wśród Jívarów przebywałem w ramach przedsięwzięć badawczych AIDSESEP-u (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana) i Field Museum of Natural History.

<sup>5</sup> Samogłoska ‘e’ w językach jívaro jest na ogół wypowiedziana jak ‘y’. Stąd też nazwę magicznych pieśni należy wymawiać *anynt*.

oznaczające serce – będące według Jívarów ośrodkiem myśli i uczuć (Taylor & Chau 1983: 5). Oprócz rozkochiwania w sobie pożądanej osoby i podtrzymywania uczucia współmałżonka, śpiewanie *anentów*<sup>6</sup> służy wielu innym celom, nie związanym z miłością. Na przykład są *anenty*, które wspomagają wzrost roślin uprawnych (kierowane do Nunkui – żeńskiej istoty będącej opiekunką poletek) czy sprawiają, że szczeniak wyrasta na dobrego psa myśliwskiego.

*Anenty* są przekazywane po liniach pokrewieństwa i powinowactwa – zwykle matki i teściowie przekazują je odpowiednio córkom i synowym, a ojcowie i teściowie synom i zięciom (patrz np. Taylor & Chau 1983: 6). Rzadziej zdarza się, że transmisja *anentu* zachodzi pomiędzy osobami odmiennej płci (na przykład gdy matka przekazuje pieśń synowi). Jívaro utrzymują też, że niekiedy *anenty* mogą być im przekazywane we śnie przez różne istoty.

Według Jívarów, *anenty*, aby skutecznie oddziaływały na jakąś osobę (włączając tu także zwierzęta i istoty „nadprzyrodzone”, które dla Indian również są osobami), nie muszą być śpiewane głośno, tak, aby ta osoba je słyszała. Nie musi też ona w ogóle znajdować się w pobliżu. Pieśni te wykonywane są zwykle cicho, w samotności, gdzieś na poletku, w lesie, czasem w domu. W istocie słowa *anentu* wcale nie muszą być wymawiane na głos. Melodia może zostać zagrana na flecie poprzecznym (*pinkuin*) lub na łuku muzycznym (*tumank*), a słowa powtórzone jedynie w myślach (patrz np. Taylor & Chau 1983: 6). Wreszcie można w ogóle zaniechać wymawiania słów i grania melodii i odśpiewać *anent* wyłącznie w myślach. Zaśpiewany w ten sposób wciąż ma on moc sprawczą. Treść *anentu* (która na ogół ma charakter metaforycznych wizji odmalowanych w pieśni) ma wpływać na uczucia osoby, do której pieśń jest kierowana i modyfikować je w kierunku pożądanym przez śpiewaka.

*Anenty*, mające charakter prywatny i magiczny, odróżniają się zasadniczo od „świeckich” pieśni *nampet* śpiewanych na fiestach, podczas których pije się *nijamanch* (piwo z manioku) i od pieśni *ujaj*, śpiewanych przez kobiety, mających chronić mężczyzn przebywających na wyprawie wojennej (patrz: Taylor & Chau 1983: 6)<sup>7</sup>.

Nas interesują tu *anenty* miłosne. Można je roboczo podzielić na różne rodzaje ze względu na cel. Są to pieśni służące rozkochaniu w sobie upragnionej osoby, pieśni, które mają sprawić, by mąż lub żona nie zapomnieli o swoim współmałżonku, pieśni, które spowodują powrót współmałżonka, który odszedł, wreszcie takie, które mają ukoić gniew współmałżonka. W tekście tym zajmę się niektórymi z tych (i innych) kategorii pieśni magicznych, korzystając ze zbioru *anentów* „małżeńskich” zapisanych wśród ekwadorskich Achuarów przez Anne Christine Taylor i Philippe Descolę i przetłumaczonych z pomocą dwujęzycznego Shuara – Ernesta Chau (Taylor & Chau 1983), jak i z innych źródeł. Dodać należy, że teksty *anentów*, wysoce idiosynkratyczne i zawierające wiele metafor, nie zawsze są łatwe do przetłumaczenia i zrozumienia. Pieśni, które wybrałem do niniejszego tekstu, odnoszą się w jakiś sposób do świata zwierząt.

We wspomnianym zbiorze licznie reprezentowane są *anenty* śpiewane przez osobę, która chce, by znajdujący się w tej chwili daleko współmałżonek myślał i pamiętał o niej. Pieśni magiczne tego typu śpiewane są zarówno przez mężczyzn, którzy w związku z jakimś

---

<sup>6</sup> Słowo *anent* w dalszym tekście traktuję tak jakby było słowem polskim, a więc stosuję do niego polską liczbę mnogą (*anenty*), oraz odmieniam je przez przypadki (*anentów*, *anentami* etc.).

<sup>7</sup> Co zaś do pieśni szamańskich, według Juncosy (1991) określane są one mianem *uwishin kantu*, choć Perruchon (2002), jak i Descola (1997: 318), określają te pieśni również jako *anent*.

przedsięwzięciem znajdują się daleko od domu i żon, jak i przez kobiety, których mężowie są poza domem.

Jedna z takich pieśni śpiewana przez mężczyznę Achuar nad rzeki Pastaza brzmi:

Tukany krążące jak nadejście wieczoru

I ty moja żono

To słońce zachodzi

Myślisz być może

Ale to ja

Moja głowa błyszcząc przychodzi do ciebie

Promieniujący nadchodzę

Jarząc się żółto przybywam do ciebie

Śpiew „*kirua*” sprawia, że zachodzę jak słońce

(...) (Taylor & Chau 1983: 15-16).

W pieśni tej, oprócz motywu zachodu słońca<sup>8</sup>, występują tukany krążące przed wieczorem, wydające charakterystyczne dźwięki (oddane w pieśni ideofonem *kirua*). Taylor tak streszcza przekaz pieśni: „widząc tukany krążące w przedwieczornym świetle, odczuwasz nadchodzący cię smutek i tęsknotę. Naprawdę to nie zapadanie zmroku wzbudza w tobie to uczucie. Tukany, które widzisz, to moje *anenty*-myśli przybywające do ciebie (Taylor & Chau 1983: 15-16).” Tukany są dla Jívarów symbolem męskiego piękna, nic więc dziwnego, że śpiewak, pragnąc zwrócić ku sobie uwagę swojej żony, odmalowuje w pieśni te ptaki krążące o zachodzie słońca. Może tu chodzić o dwa podobne do siebie gatunki tukanów z rodzaju *Ramphastos* [rodzina tukany – Ramphastidae] (w językach jívaro określane generycznym terminem *tsukanka*) – tukana amazońskiego (*Ramphastos tucanus cuvieri* Wagler, 1827) i tukana żółtogardłego (*Ramphastos vitellinus* Lichtenstein, 1823). Ideofon *kirua* zdaje się oddawać głos tego drugiego gatunku<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Jívaro nie tylko odmalowują w *anentach* zachód słońca, ale też lubią śpiewać je właśnie o tej porze doby (patrz np. Mader 2004: 61). Awajuńscy informatorzy Browna uważali, że śpiewane wówczas *anenty* są szczególnie skuteczne. Jak ujął to jeden z nich: „Jeśli śpiewasz pieśń miłosną o zachodzie słońca, osoba do której ją kierujesz, nagle wzdycha i czuje smutek, od którego trudno się opędzić (Brown 1986: 139).”

<sup>9</sup> Awajún, prócz ogólnego terminu *tsukanka* (oznaczającego jedynie tukany z rodzaju *Ramphastos*), stosują też terminy specyficzne. Tukan amazoński to w ich języku *piigsha*, zaś tukan żółtogardły to *kejua* (Jernigan & Dauphiné 2008: 99). Warto zwrócić uwagę, że nazwa tego drugiego gatunku jest onomatopeiczna i odpowiada achuarskiemu ideofonowi „*kirua*” występującemu w *anencie*. ‘R’ w językach achuar i shuar jest w słowach awajuńskich zawsze zastępowane ‘j’ (czytanym jako ‘h’).

Piękny *anent*, również przywołujący zapadanie zmierzchu, zanotowała Mader wśród ekwadorskich Shuar. Pieśń ta znana jest jako „Ważka” (shuar: *taanchiat*) [najprawdopodobniej chodzi o ważkę z podrzędu różnoskrzydłych – Anisoptera].

Gdy nadciąga zmierzch

Gdy słońce zapada

Ważki ślizgają się zwinnie [w powietrzu]

Z jednej strony na drugą.

Moja zwinna ważko

Powiedz mi

Proszę, powiedz mi:

„Nie mogę ci się oprzeć”

„Nie mogę ci się oprzeć.”

(...)

Kiedy nadciąga zmierzch

Poczujesz wielki smutek

I wielkie pożądanie

(...)

Moja słodka ważko

Podnieś swą głowę

I powiedz mi to (Mader 2004: 62).

Charakterystyczny *anent* mający sprawić, aby mąż, będąc w podróży, myślał o swojej żonie i nie flirtował z innymi kobietami, został zapisany przez Browna wśród Awajún nad Alto Mayo. Dwa gryzonie występujące w tekście to aguti szary (*Dasyprocta fuliginosa* Wagler, 1832) [rodzina aguti – Dasyproctidae], w jívaro zwany *kayuk*, oraz bliżej niezidentyfikowana mysz [najprawdopodobniej rodzina myszowate – Muridae]. Nie mogłem zidentyfikować występującego w pieśni pnącza *yais*. Oto fragment pieśni:

Nieoswojone aguti  
Wiążąc je pńczem *yais*  
Mocuję je ciasno w mojej waginie  
*Tu, tu, tu*. Oswajam je.  
Nieoswojoną mysz  
W mojej waginie  
Wiążąc pńczem *yais*  
Mocuję ciasno.  
Papier Metysów  
Zwinięty w rulon  
(...)  
Mocuję ciasno (Brown 1986: 143-144).

Brown interpretuje występujące w pieśni zwierzęta oraz papier zwinięty w rulon jako metafory męzowskiego penisa. Treść tej pieśni dobrze koresponduje z rzeczywistymi zajęciami kobiety, do której obowiązków należy osvajanie i chów żywych dzikich zwierząt, które jej mąż przynosi z lasu (Brown 1986: 144).

Wiele *anentów* małżeńskich to pieśni mające uśmierzyć gniew współmałżonka. Niektórzy jivarscy mężczyźni w gniewie są skłonni do bicia swoich żon. *Anenty* stanowią więc tu jeden ze sposobów obrony pozostających do dyspozycji kobiet. W cytowanej poniżej krótkiej pieśni, kobieta przedstawia się jako bezbronne stworzenie, małpka pigmejka (*Cebuella pygmaea* von Spix, 1823) [rodzina pazurkowce – Callitrichidae<sup>10</sup>], usiłując w ten sposób załagodzić gniew swego męża.

Jestem małą małpką pigmejką  
Jestem małą małpką pigmejką  
(...)  
Biednym małym stworzeniem  
Piszcząc „*kunchi, kunchi*” przybywam do ciebie  
Nie patrz na mnie gniewnie (Taylor & Chau 1983: 13).

---

<sup>10</sup> Niekiedy pazurkowe są traktowane jako podrodzina płaksowatych – Cebidae.

Inna kobieta przedstawia się jako figlarna i wesoła małpka sajmiri wiewiórcza (*Saimiri sciureus* Linnaeus, 1758) [rodzina płaksowate – Cebidae] w swoim *anencie*, mającym ułagodzić gniew męża. W przeciwieństwie do poprzedniej pieśni, *anent* ten ma raczej rozweselić małżonka, niż wzbudzić w nim poczucie politowania. Kobiety adresujące takie pieśni do swojego męża, często zwracają się do niego używając czułego określenia *apawachirwa* lub *apawachiru*, co można przetłumaczyć jako „mały ojciec”, „tatusiu”. Oto fragment *anentu*:

Mały ojciec, jestem oswojoną małpką sajmiri

Z uśmiechniętą twarzą, przynoszę śmiech na ustach

Przybywam biegiem i w podskokach

Podbiegam do ud mego mężusia

Nikt nie może się na mnie gniewać (Taylor & Chau 1983: 24).

Oprócz *anentów*, które mają wzbudzić litość czy rozweselić rozgniewanego męża, są też bardziej śmiałe, mające wzbudzić w nim lęk i w ten sposób zapobiec złemu traktowaniu żony. W pieśniach tych często zawiera się sugestia, że kobieta (żona) jest spokrewniona z potężnymi istotami, które mogą wstawić się za nią w razie jej maltretowania przez małżonka. W poniższej pieśni śpiewanej przez kobietę Achuar znad rzeki Kapavi tym potężnym krewnym jest anakonda (*Eunectes murinus* Linnaeus, 1758) [rodzina dusiciele – Boidae].

Ojczulku, jestem świeżym malunkiem na twarzy

Nie patrz na mnie tak wściekle

Jestem malunkiem anakondy

Jestem skarbem anakondy

Mały ojciec, nie patrz na mnie z gniewem

Mały ojciec, jestem świeżym, porannym malunkiem na twarzy

Jeśli dotkniesz tego malunku

Ludzie będą źle mówić o tobie (Taylor & Chau 1983: 18).

Istnieją też *anenty*, przy pomocy których mąż stara się ułagodzić rozgniewaną żonę. Do podstawowych obowiązków kobiety jíwarskiej należy podawanie mężowi posiłków i

*nijamanch* (piwa z manioku). Gdy kobieta poważnie gniewa się na swego męża, niekiedy zaprzestaje spełniania tej powinności. Do tego właśnie nawiązuje *anent* śpiewany przez mężczyznę Achuar znad rzeki Ishpink. Odmalowuje on w nim siebie jako zmokniętego i zaniedbanego ptaka (nieokreślonego gatunku). Najprawdopodobniej chodzi tu o metaforyczne przyrównanie męża do oswojonego stworzenia. Jívaro, podobnie jak inni Indianie Amazonii, trzymają bardzo wiele oswojonych dzikich zwierząt (w tym ptaków), o które trzeba dbać podobnie jak o ludzi.

Twój gniew i uraza

Doprowadziły mnie do tego stanu.

Pozbawiony jedzenia siedzę opuszczony

Modląc się do Boga<sup>11</sup>

Susząc moje zmierzwione pióra

Kulę się

Przez twój gniew i urazę

Przez twój gniew i urazę, które odmówiły mi pokarmu.

Siedząc opuszczony i zawstydzony

Modląc się do Boga

Na bezlistnym drzewie

Susząc me zmierzwione pióra kulę się opuszczony (Taylor & Chau 1983: 23).

W społeczeństwie Jívaro wciąż jeszcze praktykowane jest wielożeństwo. Niekiedy mężczyzna, który ma już jedną żonę, bierze sobie następną. Zdarza się wówczas, że pierwsza żona jest niechętna zamiarom męża, traktując nową żonę jako rywalkę. Mężczyźni znają specjalne *anenty*, których funkcją jest wywołanie zycliwości kobiety wobec drugiej małżonki jej męża. W już ustanowionym poligamicznym małżeństwie mają też one służyć zachowaniu harmonijnych relacji pomiędzy współżonami. W pieśniach tych mężczyźni przywołują rośliny i zwierzęta, których osobniki współistnieją razem w harmonii, na przykład wędrujące w grupach przepióry (*Odontophorus* sp.) [rodzina przepióry – Odontophoridae] w językach jívaro zwane *push* (Brown 1986: 151).

Filip Rogalski (kontakt osobisty) zapisał w 2011 r. wśród Awajúnów inny *anent*, którego kontekst wykonania również wiąże się z szeroko pojętym zagadnieniem miłości. Mężczyzna, który wykonał pieśń dla Rogalskiego, miał kiedyś romans z żoną innego. Zdradzony mąż dowiedział się o tym i wpadł w gniew. Nieszczęsny kochanek chciał

---

<sup>11</sup> Wzmianka o Bogu (achuar *yuse*, od hiszpańskiego *dios*) zdradza tu wpływ chrześcijańskich misjonarzy.

wytłumaczyć się mężowi kobiety i załagodzić sprawę, ale obawiał się jego gwałtownej i agresywnej reakcji. Zwierzył się z tego swojej matce, która, by mu pomóc, nauczyła go pieśni łagodzącej gniew. Miał ją śpiewać przed udaniem się na rozmowę z mężem swej kochanki.

*Anent*, który śpiewał mężczyzna, przedstawia harmonijne obrazy wzięte ze świata zwierząt. Mówi o tym, jak pisklęta gruchacza siwoskrzydłego (*Psophia crepitans* Linnaeus, 1758) [rodzina gruchacze – Psophiidae] skupiają się wokół swojej matki, a błyskotki (*Geotrygon* sp.) [rodzina gołębie – Columbidae] spokojnie chodzą po dnie lasu. Wspomina też o mrówkojadku (*Cyclopes didactylus* Linnaeus, 1758) [rodzina mrówkojadki – Cyclopedidae] – zwierzęciu znanym wśród Indian ze swego spokoju i opanowania.

Pieśń, według informatora F. Rogalskiego, odniosła skutek i sprawę udało się załagodzić (Rogalski 2011, kontakt osobisty).

Można stosować *anenty* łagodzące gniew męża kochanki, można też, aby zapobiec takiej konieczności, śpiewać pieśni, które mają sprawić, aby nie zorientował się on, że ktoś ma romans z jego żoną. Ekwadorscy Shuar śpiewają w tym celu pieśni o *kankanch*, czyli wiju dwuparcu z rodzaju *Barydesmus* [rodzina Platyrhacidae]<sup>12</sup>, który idąc nie zostawia śladów, nie wyrządza szkód i łatwo uchodzi uwagi. Według informatora Mader (2004: 69-70), jeśli mężczyzna śpiewa ten *anent*, to mąż jego kochanki, zastawszy go w swoim domu, zadowolony się jakimkolwiek wyjaśnieniem jego obecności i nie będzie nic podejrzewać. *Anent* brzmi:

Wij, wij

Osoba, która przybyła nie jest Shuarem

Jest jedynie wujem

(...)

Możesz nazywać go wujem

Jego ślady są niewidoczne

W jego życiu nie ma problemów

Wij, wij (Mader 2004: 70).

Jak widzimy, świat zwierząt zajmuje istotne miejsce w miłosnych *anentach* Jívarów. W pieśniach tych znajdujemy liczne i celne odniesienia do zwyczajów i behawioru zwierząt, z którymi stykają się Indianie. Zwierzęta są w nich nawet cytowane (np. odgłosy „*kirua*”, „*kunchi*, *kunchi*”). Wszystko to świadczy o tym, że Jívaro posiadają bardzo dobrą znajomość swego środowiska przyrodniczego<sup>13</sup>. Śpiewacy na ogół albo utożsamiają się ze zwierzętami

<sup>12</sup> Za identyfikację (na podstawie wykonanego przeze mnie zdjęcia) rodzaju, do którego należy *kankanch*, dziękuję Rowlandowi M. Shelley'owi z North Carolina Museum of Natural Sciences.

<sup>13</sup> Jernigan & Dauphiné (2008) w swym artykule pokazują jak dogłębną i precyzyjną wiedzę posiadają Awajún o biologii ptaków, ich zachowaniu i zwyczajach żywieniowych. Wiedza ta dotyczy nie tylko gatunków dużych i mających znaczenie łowieckie, ale też ptaków drobnych.

(np. z małpkami, anakondą), chcąc wywołać u innych osób uczucia, jakie wywołują na ogół te stworzenia, albo opisują zachowania zwierząt (na przykład spokojne współbywanie przepiórów), by skłonić inne osoby do podobnych zachowań i postaw. Niekiedy odmalowywane w *anentach* wizje zwierząt (np. krążące tukany) mają wywołać nostalgię i tęsknotę u ukochanej osoby.

### *Pusangi*

*Pusangi* (*pusangas*) to zbiorowe określenie na przedmioty i substancje służące magii miłosnej. Słowo *pusanga* pochodzi prawdopodobnie z nizinnych etnolektów keczuańskich<sup>14</sup>, z których przeszło do tzw. loretańsko-ukajalskiej hiszpańszczyzny (dialektu języka hiszpańskiego używanego w peruwiańskiej Amazonii), a także do hiszpańszczyzny używanej w Amazonii ekwadorskiej, mającej wiele wspólnego z dialektem loretańsko-ukajalskim. Słowo to zadomowiło się też w wielu językach indiańskich niespokrewnionych z keczua. Występuje ono również w językach jívaro, których użytkownicy mają długą historię kontaktów ze swymi keczuańskojęzycznymi sąsiadami. Po awajuńsku *pusanga* to *pusaj*, *pusag* lub *pusagki* (Wipio Deicat 1996: 104, Brown 1986: 153-161, 203-204), przy czym ‘g’ czytamy jak dźwięczne ‘n’. Shuar (włączając Wampis) używają słowa *musap*, które, choć różni się nieco od pierwowzoru, również najprawdopodobniej jest wariantem tego samego słowa. Tylko Achuarowie stosują (obok *musap* i *pusang*) słowo *semayuk*, które ma odrębną etymologię (Descola 1997: 262).

*Pusangi* według Jívarów działają na ogół (choć, jak zobaczymy, nie zawsze) w ten sposób, że, kiedy wejdą w styczność z jakąś osobą, sprawiają, iż zakochuje się ona w człowieku, który je zaaplikował, a przynajmniej jest bardziej otwarta na jego zaloty. Stosuje się substancje, które według Indian mają właściwości miłosne same w sobie, jak i takie, które normalnie ich nie mają, ale nabyły je poprzez kontakt z magicznym przedmiotem.

Powszechną praktyką jest dodawanie do *pusang* aromatycznych substancji, które mają wzmocnić ich oddziaływanie. Mogą to być substancje naturalne, jak np. aromat uzyskiwany z kwiatostanów palmy *Chamaedorea pauciflora* Mart., zwanej po jívarsku *yaun* [rodzina palmy – Arecaceae], czy aromatyczny barwnik z nasion arnoty właściwej (*Bixa orellana* L.) [rodzina arnotowate – Bixaceae]. Mogą to być też, ostatnio powszechnie używane, perfumy zakupywane u metyskich handlarzy.

Przygotowywać *pusangę* może osoba, która będzie jej używać; może też to zrobić dla niej ktoś inny za opłatą w dobrach lub w pieniądzu. Ten, kto przygotowuje magiczną substancję, aby zapewnić jej skuteczność, musi pościć przez czas trwania przygotowań. Post obejmuje rezygnację z jedzenia większości mięs i niektórych ryb; zalecane za to jest spożywanie dużej ilości ostrej papryki. Często wymagana jest także abstynencja seksualna. Niektórzy, by uniknąć tych niedogodności, wolą zlecić pracę nad środkiem magicznym komuś innemu. Drugi motyw, który może skłaniać do powierzenia wykonania *pusangi* innej osobie, to przekonanie, że lepiej się ona na tym zna.

Przekonanie o skuteczności indiańskich *pusang* jest podzielane przez niektórych Metysów (przedstawicieli społeczeństwa narodowego) mieszkających na ziemiach Jívarów.

---

<sup>14</sup> Prawdopodobnie słowo *pusanga* związane jest etymologicznie z keczuańskim czasownikiem *pusamuy*, który znaczy tyle co „przyciągać”, „zwabiać”. Niektórzy badacze sugerują jednak, że słowo to może mieć pochodzenie brazylijskie (patrz: Wipio Deicat 1996: 104; Brown 1986: 203 przyp. 6).

O ile *anentów* miłosnych mogą używać zarówno mężczyźni, jak i kobiety, to *pusangi* są domeną przede wszystkim męską. Indianie Jívaro często twierdzą, że kobieta nie czuje potrzeby używania substancji magicznych. Idea, że mogłaby to zrobić przyjmowana jest z dezaprobatą (np. Brown 1986: 153; 1993: 263). Wiąże się to z podwójnym standardem wartości w społeczeństwie Jívaro, w którym miłosne przygody pozamałżeńskie mężczyzn są akceptowane, natomiast dla kobiet nie ma na nie przyzwolenia. W stosunkowo nieodległej przeszłości niewierne żony bywały ranione nożem w głowę, a niekiedy nawet zabijane przez mężów. Niekoniecznie oznacza to, że kobiety jívarskie w ogóle nigdy nie używają *pusang*. Jest to jednak otoczone tajemnicą i robione z maksymalną dyskrecją. Descola (1997: 262) pisze, że kobiety Achuar umieszczają maleńkie ilości materii z magicznych roślin w *pinink* – ceramicznej misce, w której podaje się *nijamanch* (piwo z manioku) i dają pić z tej miski wybranemu przez siebie mężczyźnie. O użyciu *pusang* roślinnych przez kobiety Shuar wzmiankuje też Karsten (2000 [1935]: 172).

Mimo że używanie *pusang* przez mężczyzn jest wśród Jívarów akceptowane, to jednak jest ono uważane za moralnie dwuznaczne. Moi informatorzy twierdzili, że lepiej jest rozkochać kobietę w sobie bez użycia *pusangi*, jednocześnie jednak wykazywali duże zainteresowanie magią miłosną i sporą wiedzę na jej temat. Jívaro uważają, że potraktowana *pusangą* kobieta może (zwłaszcza jeśli środek był za mocny) wpaść w szaleństwo, płakać z miłości za mężczyzną, który ją z czarował, a nawet popełnić samobójstwo. Wówczas użytkownik magii miłosnej (lub osoba postrzegana jako taka) jest obwiniana przez rodzinę samobójczynie o jej śmierć (patrz np. Brown 1986: 154-155). Dawniej takie sytuacje nierzadko prowadziły do krwawej zemsty. Dziś kończą się najczęściej zapłaceniem *tumash* (rekompensaty) w pieniądzu, żywym inwentarzu lub cennych przedmiotach. Jívaro często twierdzą, że stosowanie *pusangi* mści się na jej użytkownikach w ten sposób, że zdychają im kurczaki, czasem i świnie. Jeden z moich informatorów Wampis wiązał to z użyciem perfum stosowanych do wzmocnienia efektu *pusangi*. Uważał, że ich zapach jest szkodliwy dla kurczaków. Twierdził też, że osoba stosująca *pusangi* może stracić nie tylko żywy inwentarz, ale i dziecko.

Poniżej przedstawiam użycie różnych *pusang* pochodzących ze świata minerałów, roślin i zwierząt.

Użycie i identyfikacja kamieni magicznych stosowanych do różnych celów przez Indian Awajún z nad rzeki Alto Mayo zostały opisane przez Browna (1993: 258-273). Kamienie używane przez tych Indian w magii miłosnej należą do szerszej kategorii zwanej *yuka*. Są dwa rodzaje kamieni *yuka* – takie, które przyciągają zwierzynę łowną (*kuntin achitai*) i takie, które przyciągają kobiety (*nuwa achitai*). Jedne i drugie mają postać małych, błyszczących kamyków. Nas interesują tu kamienie *nuwa achitai*. Znajdowane są one na ogół we wnętrzościach lub nozdrzach zwierząt wodnych – delfinów rzecznych, wydr i ryb – stworzeń wiązanych z podwodną domeną *tsunkich*, od których według Jívarów pochodzi sztuka magii miłosnej. Tak na przykład, według jednego z informatorów Browna, kamyk *yuka* przyciągający kobietę można znaleźć w nozdrzu zbrojnika lamparciego (*Pterygoplichthys gibbiceps* Kner, 1854) [rodzina zbrojnikiki – Loricariidae]. Ryba, w której nozdrzu znaleziono kamień, nie może zostać zabita ani zjedzona. Trzeba ją z powrotem wypuścić do wody (Brown 1986: 157).

Awajunscy informatorzy Browna podają też inny sposób, przy pomocy którego można wejść w posiadanie *yuka* przyciągającego kobiety. Należy mianowicie zabić węża pewnego gatunku (niezidentyfikowanego przez Browna) i zakopać go w lesie. Po jakimś czasie do tego miejsca zbliży się inny wąż przyciągnięty przez martwego pobratymca. Tego także trzeba

zabić i zakopać w tym samym miejscu. Później pojawi się trzeci wąż, wielki i trzymający w pysku błyszczący kamień. Trzeba przyspilić jego głowę do ziemi przy pomocy rozwidłonego kija i wyjąć kamień. Tego węża nie można zabijać, gdyż zniszczyłoby to moc kamienia. Kamień ten to właśnie *yuka nuwa achitai*. W niektórych okolicznościach mężczyzna może nie być pewien z jakim rodzajem kamienia ma do czynienia. Wówczas zamyka kamień w pojemniku i rozpoczyna post (na który składa się też abstynencja seksualna). Jeżeli podczas postu, we śnie, zobaczy zwierzynę łowną, będzie to znaczyć, że kamień, który znalazł ma najprawdopodobniej właściwość przyciągania zwierząt. Jeśli przyśnią mu się kobiety, będzie to sugerować, że jest to *nuwa achitai*. Niekiedy mężczyźni może przyśnić się osoba, która powie mu: „Daję ci ten *yuka*. Weź go i ciesz się wieloma kobietami, ale nie używaj go do przyciągania twych sióstr<sup>15</sup>.” Skuteczność kamienia można też sprawdzić przez dotknięcie nim psa sąsiada. Jeżeli po tym pies wygląda na przepelnionego miłością i łąsi się do posiadacza *yuka*, to kamień powinien analogicznie działać na kobiety (w podobny sposób można testować też inne *pusangi*). Posiadacz takiego kamienia używa jego mocy w następujący sposób: zanurza go w barwniku do malowania twarzy, którym następnie maluje się przed wizytą w innym domu. Tam stara się, aby barwnik zetknął się jakoś z kobietą, którą chce zaczarować. Może to osiągnąć podczas tańca lub w momencie, gdy kobieta podaje mu trunek z manioku. Uważa się, że jeśli taka akcja się uda, moc *yuka* zaczyna oddziaływać na kobietę, sprawiając, że zakochuje się ona w jego posiadaczu (Brown 1993: 262-265; 1986: 156-158). Jak widzimy, moc magiczną ma tu kamień, ale udziela się ona również barwnikowi, który się z nim zetknął, i to właśnie dotknięcie kobiety tym barwnikiem powoduje zaczarowanie jej.

Awajún uważają, że kamieni magicznych trzeba dobrze pilnować, ponieważ mogą one próbować uciekać od swojego właściciela. Jeden z informatorów Browna powiedział mu, że schował swój *yuka* do tykwy, którą z kolei wsadził do garnka, w którym przechowywał nić bawełnianą i przykrył garnek pokrywką. Gdy ponownie chciał użyć kamienia, okazało się, że *yuka* rozbił tykwę, zjadł pokrywkę i uciekł. Mężczyzna nigdy już go nie zobaczył (Brown 1986: 158).

Jívaro używają też do magii miłosnej wody zwanej *wakank* lub *wakanki* (słowo, które zapewne ma etymologiczny związek ze słowem *wakan* – dusza, esencja witalna). Jest to na ogół woda skapująca ze skalistych lub (rzadziej) błotnistych urwisk lub ze stropów jaskiń w różnych miejscach kraju Jívarów. Tylko woda z niektórych miejsc ma opinię bycia skuteczną w magii miłosnej. Indianie zbierają tą wodę do butelek lub tykw i używają jej jako *pusangi*. Bywa w tym celu mieszana z perfumami. Jest też stosowana jako jeden ze składników bardziej złożonych *pusang*. Na obszarze gdzie prowadziłem badania, urwisko z wodą *wakank* (zwane skałą Chinim) znajduje się między innymi nad strumieniem Uchich Kusum w dorzeczu górnej Morony (w Peru). Awajún z dorzecza Marañonu opowiadają z kolei o wodzie *wakank* ciekącej po skałach w grocie w pobliżu Pongo de Manseriche (miejsca, gdzie rzeka zwięza się i rwie głębokim kanionem). W grocie tej, według mojego informatora, znajdować się mają dwie skały – jedna w kształcie penisa, druga w kształcie waginy. Ścieka z nich woda *wakank*, którą Indianie zbierają, aby używać jej jako *pusangi*.

*Pusangi* robione są też z roślin. Awajún badani przez Browna rozróżniają zasadniczo dwie odmiany roślin, które mają właściwości przyciągania płci przeciwnej. Są to kategorie zwane *pijipig* i *tsumaik* (Brown 1986: 158-160). Pozostałe grupy Jívaro klasyfikują rośliny

---

<sup>15</sup> Chodzi tu nie tylko o rodzone siostry mężczyzny, ale też o inne osoby klasyfikowane jako jego siostry, przede wszystkim jego kuzynki równoległe. Używanie *pusangi* do czarowania tych kobiet prowadziłoby do kazirodztwa.

stosowane w magii miłosnej w analogiczny sposób. *Pijipig* to cibory (*Cyperus* sp.) [rodzina ciborowate – Cyperaceae] w loretańskim hiszpańskim i w shuar określane nazwą *piripiri*, zaś *tsumaik* to ludowy takson obejmujący rośliny z rodzajów *Justicia* [rodzina akantowate – Acanthaceae] i *Alternanthera* [rodzina szarłatowate – Amaranthaceae] (Brown 1986: 158). Karsten (2000 [1935]: 172) donosi o roślinie o podobnej nazwie – *simaika*, używanej do magii miłosnej przez ekwadorskich Shuarów. Identyfikuje on ją jednak jako *Peperomia* [rodzina pieprzowate – Piperaceae].

Cibory *piripiri* są powszechnie stosowane w magii miłosnej (jak i do innych celów) wśród wszystkich Jívarów i ich sąsiadów (Candoshi, Shapra, nizinnych Keczua), jak i w ogóle w zachodniej Amazonii.

Shuar określają *piripiri* przyciągające kobiety mianem *nua piripiri* – „kobieca *piripiri*” (Karsten 2000 [1935]: 172).

Zarówno *pijipig/piripiri*, jak i *tsumaik/simaika* mogą być używane na podobnej zasadzie jak kamienie magiczne, to znaczy zanurza się ich części w czerwonym barwniku z nasion arnoty właściwej (*Bixa orellana* L.) służącym do malowania twarzy. W przypadku cibor często używa się w tym celu ich bulw, zaś w przypadku *tsumaik*, liści, łodyg i korzeni (Brown 1986: 159). Po okresie postu, tak przygotowanego barwnika można używać do czarowania kobiet. Karsten (2000 [1935]: 172) podaje, że ekwadorscy Shuar suszą roślinę *simaika* na słońcu, a następnie kruszą ją. Tak uzyskany pył roślinny jest dodawany do czerwonego barwnika. Mężczyzna nie musi nawet dotykać kobiety tą farbą. Już sam fakt, że wymaluje nią sobie określone wzory wokół oczu ma odpowiednio oddziaływać na płęć przeciwną.

*Pusangi* roślinne można też stosować w inny sposób. Mężczyzna Shuar może na przykład domieszać listek cibory do manioku, który będzie jeść kobieta. *Simaika* ma być tak skuteczna, że wystarczy złożyć jej listek i dyskretnie potrząść nim ramię dziewczyny czy kobiety, aby zakochała się w mężczyźnie, który to zrobił (Karsten 2000 [1935]: 172).

Dobre rośliny magiczne są u Jívarów w cenie. Mężczyźni otrzymują je od krewnych, powinowatych czy przyjaciół, którzy przetestowali ich efektywność. Często ma to charakter wymiany czy handlu. Osoba przyjmująca roślinę płaci za nią pieniędzmi lub cenionymi przedmiotami. Potem sama sadi ją na swoim poletku, a gdy ta się rozrośnie, zaczyna jej używać (Brown 1986: 158-159).

Brown zebrał też relacje o tym, jak rośliny magiczne można (według Awajúnów) uzyskiwać od ptaków. Starszy mężczyzna imieniem Tsajaput, pochodzący z nad górnego Marañonu, opowiedział mu w jaki sposób można otrzymać skuteczną *pijipig* od dzięcioła czerwonoczubego (*Dryocopus lineatus* Linnaeus, 1766) [rodzina dzięciołowate – Picidae]<sup>16</sup>, zwanego w awajún *tatasham*. Metodę tą przekazał mu jego ojciec, Wejin. Oto ona:

„Najpierw musisz znaleźć dziuplę dzięcioła z piskletami w środku, które krzyczą, chcą być nakarmione. Zatykasz otwór kawałkiem drewna i czekasz, aż dzięcioł przybędzie nakarmić swe młode. On przybywa z robakami lub czerwiem w dziobie, ale nie może włożyć ich przez otwór dziupli. Ptak odlatuje, potem wraca, odlatuje, znowu wraca, za każdym razem przynosząc pożywienie dla piskląt. Ty czekasz, ukryty pod drzewem, aż do zachodu słońca. Mniej więcej o tym czasie dzięcioł przynosi łodygę *pijipig*, aby odetkać dziuplę. Musisz

---

<sup>16</sup> Nazwa ta (niekiedy z uzupełniającymi przymiotnikami) obejmuje też duże dzięcioły z rodzaju *Campephilus*.

wyskoczyć z ukrycia właśnie w tym momencie, tak aby przestraszony ptak upuścił łądygę. Kiedy złapiesz już roślinę, musisz wspiąć się na drzewo i odetkać otwór. Roślinę tą trzeba posadzić (Brown 1986: 159).”

Brown (1986: 160) podkreśla erotyczny symbolizm aktu odtyskania otworu.

Od dzięciola można dostać *pijipig*, natomiast *tsumaik* uzyskuje się od sępów Nowego Świata – sępników różowogłowych (*Cathartes aura* Linnaeus, 1758) i sępników czarnych (*Coragyps atratus* Bechstein, 1793) [rodzina kondorowate – Cathartidae], po awajuńsku zwanych *chuig*. W przeciwieństwie do dzięciola, sępa trzeba zabić i spalić go tam, gdzie upadł na ziemię. Po kilku dniach trzy rośliny *tsumaik* powinny wyrosnąć z jego prochów (według Awajúnów sęp nosi *tsumaik* w trzech miejscach – z tyłu szyi, na barku i na piersi). Mężczyzna, który zabił ptaka, musi zebrać rośliny i ukryć je w swym domu. Powinien po kolei brać je do łóżka, kiedy idzie spać. Jeśli śnią mu się jadowite węże, to znaczy, że ta roślina przyciąga właśnie je. Jeśli śnią mu się anakondy, to znak, że ta roślina przyciąga anakondy. Wreszcie, kiedy przyśnią mu się piękne kobiety, znaczy to, że znalazł właściwą roślinę, czyli tą służącą magii miłosnej. Roślinę miesza się wówczas z barwnikiem i po odbyciu postu można jej używać (Brown 1986: 159-160).

Brown łączy interpretacyjnie ideę przyciągania kobiet przez roślinę otrzymaną od sępa z faktem, że padlina przyciąga sępy z wielkiej odległości (sępniki z rodzaju *Cathartes* używają czulego wężu do wykrywania pożywienia)<sup>17</sup>. Porządek jest tu jednak cokolwiek odwrócony. Wprawdzie mężczyzna odgrywa „strukturalną rolę” padliny, ponieważ (przy pomocy *tsumaik*) przyciąga on kobiety, to jednak jest wobec nich aktywnym „drapieżczym” podmiotem (a nie biernym przedmiotem jak padlina). Zamiana przyciąganego na przyciągającego dokonuje się poprzez transformację sępa w padlinę i w popiół. Uzyskane w ten sposób rośliny dają swemu posiadaczowi taką samą siłę atrakcji, jaką padlina ma wobec sępów (Brown 1986: 160).

Zapisany przeze mnie w terenie sposób otrzymywania roślinnej *pusangi* poprzez zabicie ptaszka koronówki płowej opisany jest poniżej, w miejscu, gdzie przedstawiam *pusangi* robione z ptaków. Jest tak dlatego, gdyż w tym przypadku do sporządzenia czarodziejskiej substancji używa się tak rośliny (uzyskanej przy pomocy ptaka), jak i samego ptaka.

Jívaro używają też jako *pusang* fragmentów różnych zwierząt. Spośród gadów zastosowanie w magii miłosnej znajduje anakonda (*Eunectes murinus* Linnaeus, 1758) [rodzina dusiciele – Boidae], po jívarsku zwana *panki*. Oczy zabitej anakondy są przez Shuarów suszone na słońcu. Potem to, co z nich pozostało, zostaje sproszkowane i wymieszane z czerwonym barwnikiem. Podobnie jak w przypadku *simaika*, malunki wykonane tym barwnikiem wokół oczu mają mieć moc rozkochiwania kobiet (Karsten 2000 [1935]: 173). Anakonda jako stworzenie wodne, wiązana jest z *tsunkim*, od którego pochodzi sztuka magii miłosnej. Według Indian jest ona oswojonym lub udomowionym zwierzęciem *tsunkich*. Służą im również za siedzenie (Descola 1997: 143)<sup>18</sup>.

Pewien Awajún powiedział Brownowi, że również zęby niektórych węży mogą być używane do rozkochiwania kobiet (Brown 1986: 156).

<sup>17</sup> Jívaro wierzą, że sępy Nowego Świata posiadają kamienie magiczne pomagające im znajdować padlinę (Brown 1984, s.553).

<sup>18</sup> Według pokrewnych Jívarom Indian Candoshi, anakonda nie jest siedziskiem *tsunkich* (w candoshi zwanych *tsogi*), ale ich hamakiem (Surrallés 2007: 302).

Spośród ssaków za źródło skutecznych *pusang* uchodzą zwłaszcza te żyjące w wodzie, co również wiąże się z tym, że należą one do domeny *tsunkich*. Najbardziej cenionym źródłem *pusang* wśród nich jest słodkowodny delfin inia (*Inia geoffrensis* Blainville, 1817) [rodzina inie – Inidae], znany w językach jívaro jako *apuupu* (lub pod innymi wariantami tej samej nazwy). Przekonanie o miłosnych właściwościach części ciała delfina, Jívaro dzielają z nizinnymi Keczua oraz z Metysami amazońskimi. Informatorzy Browna byli przekonani, że samica tego zwierzęcia ma narządy płciowe podobne do ludzkich. Opowiedzieli mu też historię o mężczyźnie, który miał odbywać stosunki płciowe z samicą ini i były one tak przyjemne, że nie mógł przestać (Brown 1986: 156). Trzy elementy delfina słodkowodnego używane są przez Jívarów do magii miłosnej. Są to zęby, srom i penis.

Brown (1986: 155) twierdzi, że Awajún znad Alto Mayo bardzo cenili zęby ini. Jako że w górnym biegu rzeki, nad którym żyją, delfiny nie występowały, zmuszeni byli kupować ich zęby od Awajúnów znad Marañonu lub od metyskich kupców z dołu rzeki. Cena pojedynczego zęba była wysoka i w czasach pobytu Browna w terenie (druga połowa lat 70. XX w.) osiągała sumę 1500 soli, co z grubsza równało się ówczesnej dziesięciodniowej płacy w regionie. Brown nie podaje w jaki sposób używano zębów do rzucania uroków miłosnych. Moi informatorzy Wampis znad rzeki Santiago również ogólnikowo wspominali, że zęby ini mają właściwość przyciągania kobiet.

Sromu i penisa ini używa się w jednakowy sposób. Karsten (2000 [1935]: 173) podaje, że mężczyzna Shuar ściąga skórę z penisa samca ini i robi z niej bransoletkę, którą zakłada na rękę, malując przy tym samą bransoletkę, jak i skórę wokół niej czerwonym barwnikiem, tak aby magiczna ozdoba stała się niewidoczna. Teraz mężczyzna musi objąć kobietę tak, aby dotknąć jej bransoletką, w rezultacie czego ona zakochuje się w nim. O podobnie działających bransoletkach ze sromu ini wspominali moi informatorzy Wampis. Descola jednak twierdzi, że jeden z jego informatorów spośród ekwadorskich Achuar uważał przekonanie o magicznej mocy takiej bransoletki za przesadę, wiarę w który przypisywał nizinnym Keczua (Descola 1997: 262).

Brown (1986: 156) wspomina, że Awajún znad Alto Mayo uważają również zęby wydry długoogonowej (*Lontra longicaudis* Olfers, 1818) [rodzina łasicowate – Mustelidae] za mające moc przyciągania kobiet. Mają one jednak opinię mniej skutecznych od zębów ini.

Gromadą zwierząt, której najwięcej przedstawicieli znajduje zastosowanie w magii miłosnej Jívarów, są ptaki. Używane są rozmaite ich organy i części ciała.

Achuar przypisują własności magiczne długiemu, ząbkowanemu językowi tukana. (*Ramphastos* sp.)<sup>19</sup> [rodzina tukany – Ramphastidae], zwanego przez Jívarów *tsukanka*. Tukan po zastrzeleniu musi upaść na grzbiet z rozłożonymi skrzydłami (inaczej *pusanga* będzie nieskuteczna). Wówczas należy wyjąć z niego język, a ptaka pogrzebać głęboko w tej samej pozycji w jakiej leżał po upadku (Descola 1997: 262). Descola nie podaje szczegółów dalszego użycia języka tukana. Píše natomiast, że ptak ten leżący na wznak, ze sterczącym do góry wielkim dziobem, może mieć dla Jívarów konotacje falliczne. Ogólnie Jívaro kojarzą tukana z męskim pięknem i seksualnością (Descola 1997: 262). Z jego różnokolorowych piór

---

<sup>19</sup> W grę wchodzi tu co najmniej dwa gatunki tukanów – najpospolitszy – tukan amazoński (*Ramphastos tucanus cuvieri* Wagler, 1827) oraz tukan żółtogardły (*Ramphastos vitellinus* Lichtenstein, 1823).

Indianie ci robią piękne korony zwane *tawas* lub *tawasap* i inne ozdoby noszone przez mężczyzn między innymi podczas fiest.

Jako *pusangi* używane jest też serce i mózg niewielkiego ptaka - grubonosa białogardłego (*Saltator grossus* Linnaeus, 1766) [rodzina kardynały – Cardinalidae], przez Jivarów określanego onomatopeiczną nazwą *pesapes*. Bywa on też określany jako *iwianch chinki* („ptaszek złego ducha”), ponieważ jest jednym z możliwych wcieleń duszy zmarłego (Descola 1997: 262). Descola to właśnie temu przypisuje jego skojarzenie z przyciąganiem kobiet. Demoniczne duchy zmarłych – *iwianch* (których inkarnacją może być grubonos) czują się bardzo samotne i próbują uwodzić ludzi (zwłaszcza kobiety i dzieci), aby ci dotrzywali im towarzystwa (Descola 1997: 262, 368-375). Descola nie przedstawia dokładnego sposobu użycia *pusangi* z grubonosa.

Brown jako ptaki, z których Awajún znad Alto Mayo sporządzają *pusangi*, wymienia czarno ubarwione drzemy z rodzaju *Monasa* (w awajún zwane *bichikuat*) [rodzina drzemy – Bucconidae] oraz niezidentyfikowany gatunek określany w awajún mianem *bijagchichi*. Używane jako składniki *pusang* są serce, oko, język i mózg *bijagchichi* oraz serce, wątroba, oko i mózg drzyma (Brown 1986: 156).

Moi informatorzy Wampis znad rzeki Santiago opisali mi, jak sporządza się *pusangę* z niewielkiego ptaszka – koronówki płowej (*Phaeothlypis fulvicauda*, von Spix, 1825) [rodzina lasówki – Parulidae]. Jest to ptak z charakterystyczną, żółtą plamą na ogonie, którym często porusza. Na ogół widuje się go blisko ziemi, w pobliżu strumieni i zarośli. Nazwa wampis tego ptaka to *musap chinki*. Znaczy ona dokładnie tyle co „ptaszek *pusanga*”. Przygotowując z niego *pusangę* trzeba odbyć post, rozpoczynając go już przed polowaniem. Ptaszka trzeba zabić i zakopać w ziemi na poletku (informatorzy podkreślali, że miała być to ziemia uprawiana). Po około 20 dniach z miejsca zakopania ptaszka powinna wyrosnąć roślina. Trzeba ją zebrać, jak też wyjąć kości ptaszka. Roślinę suszy się nad ogniem, potem miele na pył i miesza się z perfumami (naturalnymi lub, obecnie częściej, kupnymi). Kości zaś skrobie się i uzyskany w ten sposób pył również dodaje się do perfum. Wyruszając na podbój miłosny, mężczyzna perfumuje się tak uzyskaną mieszanką, stara się też dotknąć nią wybranej kobiety. Moi informatorzy twierdzili, że sami nie stosują tej *pusangi* (ani żadnych *pusang* w ogóle), ale że są osoby, które robią to z dobrym wynikiem.

Na koniec opiszę tu jeszcze jedną *pusangę* z ptaka, dane o której zebrałem w terenie i przytoczę związaną z nią historię. *Pusanga* ta, w przeciwieństwie do wcześniej wymienionych, nie wymaga, by zetknąć ją lub substancję, która miała z nią kontakt, z ciałem kobiety. Jest to lornetka zrobiona z kości ptaka – słonecznicy (*Eurypyga helias* Pallas, 1781) [rodzina słonecznice – Eurypygidae], przez którą należy patrzeć na kobietę, którą chce się w sobie rozkochać. Jívaro, z którymi rozmawiałem, określali ją hiszpańskim terminem *larga vista*, który oznacza właśnie lornetkę. Dodać tu należy, że użycie lornetki ze słonecznicy jest dość rozpowszechnione w zachodniej Amazonii i nie ogranicza się do Jívarów. Odnotowałem jej stosowanie wśród Indian Piro znad Dolnej Urubamby (Peru), Walker (2010) zaś wspomina o jej użyciu przez Urarina – lud sąsiadujący z Jívarami (też w Peru). To magiczne urządzenie bywa też stosowane przez ludność metyską zamieszkałą w Amazonii.

*Larga vista*, jak wspomniałem, jest robiona z kości słonecznicy, sporego ptaka będącego jedynym przedstawicielem rodziny słonecznicowatych. Jívarska nazwa tego gatunku to *tinkia*. Ptak ten bytuje nad wodami, odznacza się pięknym upierzeniem swych zaokrąglonych skrzydeł, na których występują kolory: brązowy, czarny, biały i rdzawy. W

locie słonecznica przypomina wielkiego motyla. Ze złożonymi skrzydłami wygląda zaś stosunkowo niepozornie.

By przygotować „lornetkę” z kości słonecznicy, trzeba rozpocząć post już przed udaniem się na polowanie na tego ptaka i pościć przez cały proces przygotowywania *pusangi*. Podobnie jak w przypadku tukana, zestrzelona słonecznica musi upaść na grzbiet, gdyż w przeciwnym razie „lornetka” nie będzie należycie działać. Jeden z informatorów twierdził, że jeśli ktoś użyje *larga vista* zrobionej z kości ptaka, który upadł na brzuch, to rozkochiwać w sobie będzie homoseksualistów i transwestytów, a nie kobiety. Ptaka, który upadł na plecy, należy zakopać i zostawić na dłuższy czas (przez cały ten czas przygotowujący *pusangę* musi pościć). Potem trzeba wykopać go, aby wyjąć i oczyścić kości. Należy je przepchać tak, by stanowiły puste w środku rurki, przez które użytkownik „lornetki” będzie patrzeć na kobiety. Zwykle używa się kości puszczelowych ptaka. Wyczyszczone kości wiąże się razem na kształt lornetki. Przed użyciem dobrze jest skropić je perfumami. Patrzenie na pożądaną kobietę przez tak przygotowany sprzęt ma sprawić, że zakochuje się ona w użytkowniku *larga vista*.

Poniżej przytaczam ciekawą historię, opowiedzianą mi w 2004 roku przez pewnego Awajúna (nazwijmy go tu Rogelio), zamieszkałego w oryginalnie metyskim miasteczku Santa María de Nieva, na którego obrzeżach mieszka dziś duża grupa Indian (Awajún i Wampis). Rogelio usłyszał tę opowieść od swego kuzyna, którego nazwiemy tu Juan.

W Nieva żył pewien młody Metys (nie-Jívaro), który kochał się w pewnej dziewczynie, ale był zbyt nieśmiały, by się do niej zbliżyć. Poprosił on więc Juana (znanego z umiejętności robienia *pusang*), aby ten przygotował mu „lornetkę” ze słonecznicy. Indianin zgodził się. Cenę ustalono na 150 soli (co odpowiada mniej więcej 150 PLN). Juan wybierał się właśnie w odwiedziny do krewnych w górę rzeki Cenepa (lewego dopływu Marañonu), gdzie słonecznice występują w obfitości. Stwierdził, że tam, odbywając post, zastrzeli ptaka, przygotuje *pusangę* i przywiezie „lornetkę” Metysowi do Nieva. Zapłatę za swą pracę Juan odebrał z góry. Dalej wszystko poszło zgodnie z planem. Juan udał się w kilkudniową podróż w górę Cenepy. Przebywając u krewnych odbywał post, zastrzelił ptaka, który upadł jak należy na grzbiet, zagrzebał go, odczekał odpowiedni czas, wyjął kości, oczyścił je i związał tak, by tworzyły „lornetkę”. Potem wrzucił je do swojej torby i ruszył w dół Cenepy, po drodze kilkakrotnie zatrzymując się jako gość u swoich krewnych i powinowatych zamieszkałych nad tą rzeką. Wreszcie, zatrzymawszy się w gościnę na jeden dzień u krewnych mieszkających nad dolną Cenepą, już blisko Marañonu, zaczął przeglądać zawartość swego bagażu i zorientował się, że nie ma w nim „lornetki”. Podczas wielokrotnych przepakowań w czasie wizyt u różnych krewnych musiała gdzieś wypaść i w chwili obecnej nie wiadomo było nawet, gdzie jej szukać. Dla Juana był to poważny problem. Zdążył już wydać zapłatę, którą zainkasował za przygotowanie *pusangi*. Nie wiedział, co ma robić. U kuzyna, u którego właśnie gościł, podano na obiad kurę. Wziął więc kości z kury i zrobił z nich „lornetkę”. Po powrocie do Nieva, z nieczystym sumieniem wręczył ją Metysowi. Po niecałych dwóch tygodniach młody Metys zjawił się przed jego domem. Juan był przekonany, że przychodzi on z reklamacją i chce zwrotu pieniędzy za nieefektywną „lornetkę”. Okazało się jednak, że chłopak przyszedł mu podziękować i że tworzy już parę z dziewczyną, którą czarował przy pomocy *larga vista*. Juan, słuchając o tym, był bardzo zaskoczony. Gdy opowiadał o tym wydarzeniu swemu kuzynowi Rogeliowi, skonkludował relację słowami: „Nie wiedziałem, że [„lornetka”] z kury też działa.”

Warto zwrócić tu uwagę na to, że Metys czarował dziewczynę, aby wejść z nią w stały związek, podczas gdy u Jívarów stosowanie *pusang* służy na ogół romansom pozamałżeńskim.

Magia miłosna Indian Jívaro wpisuje się w ich szersze widzenie świata, w którym rozmaite byty (ludzkie i nie-ludzkie) są podatne na oddziaływanie na nie różnymi środkami, takimi jak pieśni *anent* czy inne zabiegi magiczne. Społeczeństwa Jívaro doświadczyły w ostatnich kilku dziesięcioleciach wielu zmian, takich jak przemiany gospodarcze spowodowane ekspansją osadnictwa metyskiego, wprowadzenie szkolnictwa, ustanowienie zwartych osad z wybieralnymi władzami zwanych *centros* w Ekwadorze, a *comunidades nativas* w Peru, militaryzacja regionu, eksploatacja drewna i ropy naftowej na tradycyjnych terenach Indian, uwikłanie tubylców w politykę i biurokrację państwową. Mimo to podstawy ich światopoglądu nie zostały naruszone. Stąd nie maleje również przekonanie o skuteczności magii i nie przestaje być ona praktykowana. Substancje i obiekty używane w magii miłosnej robione są prawie wyłącznie z dostępnych w otaczającym środowisku minerałów, roślin i zwierząt (wyjątkiem są kupowane u metyskich kupców perfumy stanowiące komponent wielu *pusang*). Świat przyrody, głównie zwierząt, relacje z którymi zajmują ważne miejsce we wszystkich kosmologiach amazońskich, jest też źródłem metafor i impresji przekazywanych w miłosnych *anentach*.

## **Bibliografia**

- Brown MF 1984. The Role of Words in Aguaruna Hunting Magic. *American Ethnologist* 11(3): 545-558
- Brown MF 1986. *Tsewa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Smithsonian Institution Press, Washington & London
- Brown MF 1993. Doświadczenie indywidualne, sny oraz identyfikacja kamieni magicznych w pewnej społeczności amazońskiej. In: Buchowski M (ed.) *Amerykańska antropologia kognitywna*. Wydawnictwo Instytutu Kultury, Warszawa, pp. 258-273
- Descola P 1992. Societies of Nature and the Nature of Society. In: Kuper A (ed.) *Conceptualizing Society*. Routledge, London, pp. 107-126
- Descola P 1997. *The Spears of Twilight: Life and Death in the Amazon Jungle*. Flamingo, London
- Descola P 2006. Powinowactwo z wyboru. Sojusze małżeńskie, wojna i drapieżność wśród Indian Jívaro. In: Buliński T & Kairski M (ed.): *Sny, trofea, geny i zmarli. Wojna w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii*. Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, 273-302
- Fabre A 2006. Candoshi. In: Fabre A (ed.) *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos*. [butler.cc.tut.fi/~fabre/.../Dic=Candoshi.pdf](http://butler.cc.tut.fi/~fabre/.../Dic=Candoshi.pdf)
- Fabre A 2011. Jívaro. In: Fabre A (ed.) *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos*. [butler.cc.tut.fi/~fabre/.../Dic=Jivaro.pdf](http://butler.cc.tut.fi/~fabre/.../Dic=Jivaro.pdf)
- Jernigan K & Dauphiné N 2008. Aguaruna Knowledge of Bird Foraging Ecology: A Comparison with Scientific Data. *Ethnobotany Research and Applications* 6: 93-106

- Juncosa JE 1991. El lenguaje poético de los cantos chamánicos shuar. In: Amodio E & Juncosa J (ed.) Los espíritus aliados: Chamanismo y curación en los pueblos indios de Sudamérica. Abya Yala & MLAL, Quito, pp. 189-207
- Karsten R 2000 [1935]. La vida y la cultura de los shuar. Cazadores de cabezas del Amazonas Occidental. La vida y la cultura de los jíbaros del este del Ecuador. Abya Yala, Quito
- Mader E 2004. Un discurso mágico del amor. Significado y acción en los hechizos shuar (*anent*). In: Cipoletti MS (ed.) Los mundos de abajo y los mundos de arriba: Individuo y sociedad en las tierras bajas, en los Andes y más allá. Tomo de homenaje a Gerhard Baer en su 70 cumpleaños. Abya Yala, Quito, pp. 51-80
- Perruchon M 2002. Magia en camino – chamanismo entre los Shuar de la Amazonía del Oeste. Anales Nueva Época 5: 143-164
- Roca Alcázar F 2008. Las palmeras en el conocimiento tradicional del grupo indígena amazónico Aguaruna-Huambisa. Revista Peruana de Biología 15 (1): 147-149
- Rubenstein SL 2007. Circulation, Accumulation, and the Power of Shuar Shrunken Heads. Cultural Anthropology 22 (3): 357-399
- Surrallés A 2007. Los Candoshi. In: Santos Granero F & Barclay F (ed.) Guía Etnográfica de la Alta Amazonía, t. VI. Smithsonian Tropical Research Institute & Instituto Francés de Estudios Andinos, Panamá & Lima, pp. 243-380
- Taylor AC 1993. Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory among the Jívaro. Man 28 (4): 653-678
- Taylor AC 2001. Wives, Pets, and Affines: Marriage among the Jívaro. In: Rival LM & Whitehead NL (ed.) Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière. Oxford University Press, Oxford, pp. 45-56
- Taylor AC & Chau E 1983. Jivaroan Magical Songs: Achuar *Anent* of Connubial Love. Amerindia 8: 87-127
- Walker H 2010. Soulful Voices: Birds, Language and Prophecy in Amazonia. Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America 8 (1)
- Wipio Deicat G 1996. Diccionario aguaruna-castellano, castellano-aguaruna. Ministerio de Educación & Instituto Lingüístico de Verano, Lima