

# Umeščenost biti in védenja: oživljene rastline in amazonski staroselski načini védenja

Pirjo Kristiina Virtanen  
Prevod: Blaž Bajič

## Povzetek

V prispevku se avtorica osredotoča na ritualno rabo halucinogenega napoja ayahuasca pri staroselskem ljudstvu Manchineri iz jugozahodne Amazonije. V besedilu črpa iz etnografskega gradiva, ki ga je zbrala med svojim več let trajajočim raziskovanjem omenjenega ljudstva in nekaterih drugih staroselskih skupnosti v jugozahodni Amazoniji. Avtorica pokaže na prisotnost ne-ljudi v amazonski staroselski ontologiji in na njihovo vlogo v ustvarjanju znanja skozi rabo ayahuasce ter tako poudari povezanost epistemologije in ontologije, na katero so zgodnejše raziskave amerindijanskega perspektivizma pozabile, ter nakaže njuno prepletenost z zmožnostjo moralnega odzivanja.

Ključne besede: Amazonija, staroselska ljudstva, šamanizem, animizem, Drugost, epistemologija, ontologija

## Summary

The article focuses on the ritualistic use of ayahuasca (Latin name *banisteriopsis caapi*) among indigenous people in South-western Amazonia. Drawing on my ethnography obtained from my research stays with the Manchineri and some other indigenous groups in South-western Amazonia, I show the presence of nonhumans in Amazonian indigenous ontology and their role in knowledge-making through the use of ayahuasca. In this way, the link between ways of knowing and ways of being is emphasised while simultaneously acknowledging the importance of responding.

Keywords: Amazonia, indigenous people, shamanism, animism, alterity, epistemology, ontology

V prispevku se osredotočam na ritualno rabo ayahuasce (lat. *Banisteriopsis caapi*) med staroselci jugozahodne Amazonije. V njem črпам iz etnografskega gradiva, ki sem ga zbrala med svojimi terenskimi raziskavami pri ljudstvu Manchineri in drugih staroselskih skupnostih v jugozahodni Amazoniji, ter pokažem na prisotnost ne-ljudi v amazonski staroselski ontologiji in na njihovo vlogo v ustvarjanju znanja skozi rabo ayahuasce.

Manchineriji, ki štejejo približno devetsto ljudi, živijo predvsem v rezervatu Mamoadate, ležečem v zgornjem porečju reke Purus. Tvorijo eno izmed podskupin ljudstva Yine oz. Piro, katerih število se na perujski strani meje približuje dva tisoč. Kakih sto petdeset Manchinerijev živi v urbanih področjih v Braziliji, največ v prestolnici zvezne države Acre, Riu Brancu. Z Machineryi sem delala tako na staroselskem ozemlju Mamoadate kot tudi v mestih Assis Brasil in Rio Branco. Med Machineryi lahko kdorkoli stopi v stik z »nevidnimi« bitji sveta, če le med obredom ayahuasce zaužije to halucinogeno substanco.

Amazonske socio-filozofije so znane po izredni odprtosti do Drugega in po vlogi plenjenja v vzajemnem

delovanju z Drugimi. V tem procesu pa, kot je opazilo že mnogo antropologov, deluje vključevanje Drugosti sovražnikov, plenilcev, ne-ljudi in ne-Indijancev kot temeljni element v dovrševanju sebstva (Lévi-Strauss 1966; Viveiros de Castro 1992, 2001; Descola 2005; Vilaça 2007[1999]; Fausto and Heckenberger 2007; Santos-Granero 2009; Kelly Luciani 2011). Plenjenje kot vključevanje moči Drugih lahko pomaga razložiti mnoge prakse v Amazoniji, denimo vojskovanje, ljudožerstvo, sodobna lepotna tekmovanja, interes za delo v državni politiki in podobno (glej npr. Fausto 2007, 2012; Dziubinska 2014; Virtanen 2009). Preobrazbe, ki se dogodijo skozi odnose amazonskih staroselcev z različnimi Drugimi, implicirajo neprekinjeno nastajanje zmožnosti delovanja in identitete.

Tistim, ki jo zaužijejo, ayahuasca omogoča, da prevzamejo stališče oz. gledišče Drugih – na primer živali, ki dejansko živijo in same sebe vidijo kot ljudi – ter da v obredih ayahuasce tako dosežejo zastavljeno učenje skozi metamorfozo in transcendenco. Slednje se povezuje s spremembo perspektive, saj, kot trdi Eduardo Viveiros de Castro (1996: 117-118), v amerindijanskem kontekstu šamani prevzamejo perspektivo živali ter tako vidijo svet skozi intencionalnost in perspektivo živali ali duha. V amazonskih kozmologijah si ljudje in ne-ljudje, kot so živali, rastline, duhovi, delijo človeškost, ki vseskozi ostaja nespremenjena. Med prvimi etnografijami, ki so poudarjale, da je tovrstno perspektivno mišljenje tipično za amazonska staroselska ljudstva, sta bili tisti izpod peresa Kaja Århemaa (1993) in Tânie Stolze Lime (1999[1996]). Človeškost je bistven atribut, ki si ga delijo vsi kozmološki tvorci, zaradi katerega vidijo in mislijo svet na enak način kot ljudje, četudi so stvari, ki jih vidijo, nemara drugačne (živijo v »hišah«, podobnim človeškim, uživajo hrano in napitke, ki so ontološko enakovredni našim; za plenilce je kri, denimo, maniokovo pivo in tako dalje). Skupna človeškost različnih kozmoloških tvorcev pa je pogosto tudi upodobljena v staroselski umetnosti in mitologiji.

Eduardo Viveiros de Castro (1996; 2002) je razvil zamisel o perspektivizmu, s katero poudarja različne ontologije. Navzlic temu pa razlik, ki jih obravnava, ne smatra za epistemološke. Moje etnografske ugotovitve pa, ravno nasprotno, kažejo, da so načini védenja tesno povezani z načini biti. Podobno je opazil tudi Alf Hornborg (2006), ko je zabeležil, da je animizem način védenja in da je Zahodno kartezijansko mišljenje zatrlo relacionalizem. V nadaljevanju želim navesti etnografske primere njihove relacijsko animistične ontologije, ki sem jih zbrala med delom pri Manchinerijih, in primere načina, na katerega relacijska animistična ontologija vključuje védenje in epistemološke razlike. A najprej bom predstavila šamanizem ayahuasce na splošno, nato pa razpravljala o načinu, na katerega se Manchineri učijo iz svojih, z ayahuasco podprtih videnj. Dotaknila se bom tudi vprašanja morale in osebnega razvoja ter, nazadnje, zamisli o učenju, ki gredo onkraj tradicionalnih delitev med objektom in subjektom ter drugih dihotomij.

### Šamanizem ayahuasce

Arawaško govoreče ljudstvo Manicheri, s pripadniki katerega delam v Braziliji že od leta 2003, smatrajo videnja, kot so halucinogene vizije in sanje, za veljaven vir znanja ter legitimen in sestaven element v svojih procesih odločanja. V zahodnih in severnih predelih Amazonije zvarek ayahuasce uporabljalo skupine, ki govorijo jezik pano ali arawak in ki ga v kolektivnih obredih koristijo kot sredstvo za prejemanje duhovnega vodstva, zaščite in znanja duhov, pa tudi kot način zdravljenja bolezni, saj šamani vzroke le-

teh spoznavajo prav skozi halucinacije. Obredi ayahuasce so bili stoletja najpomembnejši duhovni in zdravilni rituali. Ponujali so kraj in čas za srečanja z močjo brezčasnosti in brezobličnosti, ki je pogosto izključena iz vsakodnevnega življenja, v katerem določen scenarij dogodkov navadno kategorizira in nadzoruje izkustva. V večini arawaških jezikov se ayahuasca imenuje kamarampi oz. kamalampi, kar pomeni »bruhati«, v večini panoanskih jezikov pa jo imenujejo uni. Halucinogena tekočina je splošno znana tudi kot gahpí, yagé in cipó («ovijalka»), v Cerkvah Santo Daime pa pripadniki, katerih večina je nestarosedelcev, ayahuasco dandanes poznajo in zauživajo pod imenom daime. Ayahuasco so uporabljali tudi Inki, predvsem njihovi duhovni izvedenci (Weiss 1973; 1975; Luna 1986; Gow 1991; 1994; 1995a; MacRae 1992; Reichel-Dolmatoff 1975; 1996; Labate in Sena Araújo 2002; Lagrou 2007; Virtanen 2011, 2012, 2014).

Cilj obredov ayahuasce je, da bi preko spremenjenih stanj zavesti, podobnih tistim, ki jih je staroselski šamanizem ustvarjal tudi z uporabo mnogih drugih psihoaktivnih rastlin ter sanj, plesov in napevov, stopil v interakcijo z energijami nevidnih ne-človeških bitij in jih nadvladali. V splošnem je šamanizem kozmološki sistem, v katerem je veliko pozornosti namenjene dobrobiti skupnosti in nadzoru nad vitalnimi silami stvarstva. Za slednjega velja, da ga sestavljajo energija ter vidni in nevidni elementi, ki so povezani z vsakršno produkcijo in reprodukcijo v življenju (Chaumeil 1983; Langdon 1992; 1996: 26-28). Raba ayahuasce je strogo ritualizirana, a obred ni skriven. Gerardo Reichel-Dolmatoff (1975: 199) opaža, da je tudi pri ljudstvu Tukano raba yagéja strogo ritualna.

Manchineriji iz rezervata obrede kamalampija navadno prirejajo v hišah, v gozdu ali na rečnem bregu. Ti obredi so pogosto skupinski, medtem ko mnoge druge halucinogene rastline zauživajo predvsem individualno. Ceremonija kamalampija se pričinja ob mraku, ko se vas umiri in obmolkne, ko otroci in tisti, ki ne sodelujejo v ritualu, že spijo. Obred ima natančno določena pravila o poteku in hitrosti dogajanja, določene vloge in svete predmete. Ko prispejo na kraj obreda, začno ljudje tiho peti in potrebnega je nekaj časa, da se atmosfera umiri, da se vsi razmestijo v krog in da bodisi sedeči bodisi ležeči na tleh ali v viseči mreži, tam najdejo udobno mesto. Lonec z zmesjo postavijo v sredo kroga, vodja obreda – ki je najboljši pevec, šaman ali zgolj neka starejša oseba – pa tistim, ki želijo sodelovati, ponudi skodelico ayahuasce. Medtem, ko čakajo, da nastopijo učinki ayahuasce, si moški prižgejo pipo. Ko začuti prve učinke zmesi, začne vodja obreda peti napeve ayahuasce in tako klicati duha ayahuasce ter duhove določenih rastlin in živali. Pevec skozi glasbo in napeve, ki halucinacije ali poživljajo ali umirjajo, nadzoruje srečanje z duhovnim svetom. Tudi dovoljenje, kdo sme in kdo ne sme peti pesmi ayahuasce je natanko nadzorovano in ga lahko razumemo kot izvajanje ritualne moči. O nastalih videnjih pravijo, da so odvisna od napevov vodje rituala. Šamani so specialisti pesmi ayahuasce, saj poznajo na desetine različnih napevov in načinov njihove rabe, ki so se jih naučili neposredno »od duhov« ali od drugih ljudi.

Kot pri drugih amerindijanskih ritualih, ki sta jih predstavila Anthony Seeger (1987) in Jonathan Hill (1993), ima tudi pri obredih Manchinerijev glasba osrednje mesto, saj označuje ritualni prostor in čas. Ritualni napevi navadno govorijo o ne-ljudeh, kot so živali, elementi meteoroloških sil, predniki, pa tudi o maternem duhu same ayahuasce; duhu, ki deluje skozi sveti napoj. Značilni ne-ljudje, ki jih k srečanju pozivajo Manchineriji, so tukan, oče vetra in drugi, ki so tradicionalno zasedali osrednje mesto v njihovih ustnih zgodovinah. Pesmi omogočajo in pospešujejo pojavljanje teh duhov ter jih spodbujajo k deljenju svojega

znanja in zaščitnih moči. Rečeno na splošno, kot je med preučevanjem muzikalnosti ljudstva Suyá ugotavljal Anthony Seeger (1987: 7), »glasba transcendirá čas, prostor in eksistencialne ravni resničnosti. Vpliva na ljudi, duhove, živali in tista težko-zamisljiva bitja vmes.«

Po pričevanjih mladih Manchinerijev iz rezervata, ima vsaka žival ali rastlina svojo pesem, katerih poznavanje, pridobljeno med obredom in pod vplivi ayahuasce, prinaša posamezniku ali posameznici tudi spoznanje skrivnosti določene živali ali rastline; denimo njihovih zaščitnih zdravilnih učinkov. »Vse živali imajo svoje skrivnosti«, pravijo Machineriji. Med spoznavanjem skrivnosti lahko posameznik ali posameznica od duha rastline ali živali iznenada »prejme« nauk ter tako začne koristiti njegovo moč v svojem življenju. Napevi ayahuasce pomagajo osebi, da »vidi« določeno bitje, sprva sámo mati ayahuasce, zatem pa od nje in drugih bitij, ki se sčasoma prav tako začno pojavljati, prejme nove moči in znanje. Napevi tako delujejo podobno kot uroki in vražne pesmi, kakršne uporabljajo šamani na različnih delih sveta.

Za Manchinerije lahko kdorkoli, ki zaužije halucinogene snovi v obredih ayahuasce, pride v stik z »nevidnimi« bitji sveta. Podobno velja tudi med pripadniki ljudstva Cashinahua, pri katerih raba ayahuasce sproža izjemno stanje percepcije, ki spremeni gledišče oz. stališče človeškega bitja ter mu oz. ji omogoči, da vidi duhovni svet. Izjemno stanje percepcije je zatorej posebno stanje obstoja, tako v smislu kvalitet percipirajočega oz. percipirajoče kot tudi v kontekstu percepcije kot telesnega izkustva (Lagrou 2001: 121). Obred ayahuasce generira intersubjektivno polje, v katerem stvari, ki sicer niso opazne – torej duhovni svet – postanejo vidne. V šamanskih praksah se to dogodi v domišljiji določenih krajev in prostorov človeških in ne-človeških akterjev, ki so nemara medsebojno oddaljeni tako geografsko (domišljija, povezana z naravo in drugje živečimi sorodniki) kot časovno (povezano s preteklostjo ali ločeno od posvetnega, vsakodnevnega življenja).

Podobno kot napevi, ki materializirajo določena bitja, tudi glasba vpliva na videnja udeleženih. Videnja se pojavijo zgolj zaradi prisotnosti duha in so, tako kot sanje in zvoki, pomemben vir znanja. Videnja so lahko slike, četudi so najpogostejše geometrični vzorci (glej Gow 2001; 1995b). Te geometrične upodobitve često posnemajo vzorce na kožah nekaterih živali, denimo določenih vrst kač ali jaguarja, večkrat pa so, med drugim, kvadrati in križi. Vzorec si mnogokrat predstavljajo kot »nosilec« duhovnega bitja ali prednika, ki potem »prispe« in pogosto omogoči telesno transformacijo. Po pričevanjih Manchinerijev prihajajo geometrična šamanska videnja od duhovnih entitet, videnje teh vzorcev pa je enako videnju duhov samih. Geometrični vzorci temeljijo na principih šamanskega sveta in prisotnosti nevidnih entitet, ki same sebe manifestirajo in postanejo vidne. To šamansko mišljenje ima opraviti s procesiranjem moči, povezovanjem z Drugim ter preobražanjem med človeškim in ne-človeškim. Rečeno z besedami Eduarda Viveirosa de Castra (2012: 58), preobrazba je metafora izmenjave.

Šamanski geometrični vzorci Manchinerijev so preneseni tudi na bombažna oblačila, lončenino in človeška telesa. Slednja raba vzorcev za Manchinerije prinaša obstoj specifičnih ne-ljudi. V mladostniških obredih, na primer, dekletom na hrbet narišejo podobo želve, knoya, z namenom, da bi pridobila želvino moč hoje. Telesne poslikave naj bi podeljevale kvalitete in moči različnih bitij, denimo živali ali pa tudi prednikov. Določene upodobitve se uporabljajo za specifične cilje. Vzorci in podobe tako dajejo moč in varujejo, kot tudi ozdravljajo. Upodobitve prednikov so posebej pomembne kot način učenja nadzorovanja življenja in

smrti, zaradi česar je sposobnost pozornega spremljanja dotičnih podob ključen del odraščanja (Virtanen 2012).

Poleg same substance, zvarka kamalampi, so tudi napevi pomemben način pozivanja in materializiranja ne-ljudi ter ritualnega sporazumevanja z njimi. Lahko bi rekli, da akustični svet in nekateri zvoki materializirajo ne-človeška bitja. Ker je skandiranje napevov povezano z vselej tvegano preobrazbo, mora posameznik oz. posameznica posedovati znanje, kako in kdaj se napevi smejo uporabiti. Za raznolike namene obstajajo različni napevi, ki jih smatrajo za izjemno močne: za vodenje, zdravljenje, prejemanje moči in srečo pri lovu. Besedila mnogih machinerijskih napevov, pa tudi pesmi ljudstva Apurinā, nadvse opisujejo, kako se izbrane živali gibljejo in védejo kot ljudje, zato da bi se z njimi začeli sporazumevati ter vstopili v razmerje. Povrh pa ne-človeške entitete, kot so denimo živali, imenujejo s sorodstvenimi izrazi, saj so običajno povezane s procesi prejemanja prehrane, materialov in raznolikih resursov. O živalih zatorej razmišljajo kot o prednikih. Uživanje ayahuasce je pomembna ritualizirana, uokvirjena in nadzorovana oblika učenja, ki obenem postavlja svoje lastne moralne vrednote.

### **Moralnost in nadzor dejanj**

Obred ayahuasce prenaša moralne vrednote in pravila spodobnega védenja. Mladi Mančineriji iz rezervata ayahuasco prvič zaužijejo med enajstim in devetnajstim letom starosti, medtem ko imajo mladi iz urbanih predelov prvo izkušnjo s svetim napojem praviloma po dopolnjenem osemnajstem letu. V vasi Extrema, ki je od urbanih področij najbolj oddaljena, znajo tudi najmlajši dečki pripraviti ayahuasco. Njena priprava vključuje nabiranje ovijalk (lat. *Banisteriopsis caapi*) in listov (lat. *Spycotria viridis*) posebnih zeli in korenin, ki jih uporabljajo Mančineriji, ter večurno vretje zvarke. V mestih je pridobivanje ayahuasce težavno. Edini način, da jo priskrbijo, je običajno prek sorodnikov iz rezervata ali od v mestu lociranih Cerkva Santo Daime.

Tako v rezervatu kot v mestih so potrebne določene priprave za zagotovitev pozitivnih učinkov ayahuasce. Te vključujejo izogibanje zauživanju soli, sladkorja in alkohola, pa tudi izogibanje spolnim odnosom nekaj dni pred in po uživanju ayahuasce. V nasprotnem primeru se lahko zgodi, da se duhovi ne bodo pojavili ali pa da bodo duhovi, ki se bodo prikazali, zlobni. Materni duh ayahuasce daje videnja, tudi najbolj grozljiva, le tistim, katerim želi (glej tudi Gow 1991: 239). Robert Levy, Jeannette Mageo in Alan Howard (1996: 16, 21) pravijo, da strašljiva srečanja z duhovi kažejo na nevarnost, ki spremlja zapuščanje človeškega sveta. Neupoštevanje omenjenih predpisov in očiščevalnih pravil, ki jih zapoveduje obred, lahko pripelje do strahotnih videnj in izkustev ter lahko povzroči, da se sodelujoči počutijo izjemno neprijetno ali jim postane slabo. Ne smemo pozabiti, da v jeziku Quechua ayahuasca pomeni »ovijalka mrtvih«. Tako se morajo sodelujoči med obredom zbrati in počakati, da morebitna slabost in bruhanje mineta, saj lahko zgolj in samo potem odkrijejo, kaj jih ima ženski duh ayahuasce naučiti.

V rezervatu so ljudje, ki so v preteklosti zaužili ayahuasco, na splošno govorili, da jo je dobro piti, saj omogoči, da »vidimo bolje« ali da »vidimo vse«, torej duhove, prihodnost, oddaljene sorodnike, in da vzpostavimo boljše dojetanje sploh vseh stvari in sveta. Po Elsje Lagrou (2001: 120–122) ayahuasca povzroči videnje yuxinov, duhovnih tvorcev brez trdnih teles, ki ustvarijo podobe, ki zmedejo in prestrašijo ljudi. Približno polovica mladih obeh spolov iz rezervata je dejala, da ni želela zaužiti ayahuasce zaradi

sprememb, ki jih povzročajo v zavesti, in spremljajočih videnj duhovnega sveta. Ayahuasca ima zato ambivalenten značaj; obenem fascinira in navdušuje ter straši (glej tudi Gow 1991).

Nadzor nad vnosom hrane, kot tudi postenje in spolna abstinenca, so tipične tehnike žrtvovanja in očiščevanja (Eliade [1959] 2004; Paden 1988: 154–155). So pogosti načini doseganja transom podobnih stanj in jih najdemo v mnogih duhovnih obredih in praksah po vsem svetu. Zdi se, da je v mestih upoštevanje pravil še bolj zahtevno, saj se mora tam posameznik oziroma posameznica odreči mnogim udobjem, katerih je sicer vaje oziroma vajena. Mladi Manchineriji smatrajo tovrstne začasne odpovedi lagodnostim za fizično in psihološko naporne, saj zahtevajo posebno moč volje. Vendar pa lahko ritualno odpovedovanje predstavlja tudi krepitev tradicionalnih vrednot. Nek mlad Manchineri iz mesta mi je dejal, da ko je prvič zaužil ayahuasco, ta ni imela nanj niti najmanjšega učinka. Povedal mi je tudi, da je razlog za pomanjkanje videnj tičal v njegovem načinu življenja, ki da je bil takšen kot tisti ne-Indijanskega prebivalstva. Potem je sčasoma navezal tesnejše stike s svojim Manchineri bratrancem, se poučil o kulturnem izročilu, se naučil govoriti jezik Manchinerijev in peti ritualne napeve, ki jih sedaj dojema kot izjemno lepe. Učenje manchinerijske muzikalnosti vključuje naporno iskanje inherentnega znanja. Učenje zgolj dveh pesmi ayahuasce zahteva, kot mi je v rezervatu dejal nek fantič, ogromno časa.

### **Eksistencialna vprašanja**

Obred ayahuasce je pomemben dogodek v učenju o duhovnem svetu: učenju, ki producira kulturni kapital in čigar udejanjenje lahko koristi v vsakodnevnih življenjskih praksah. Raziskovalci so izpostavili, da obredi ayahuaske pomagajo posamezniku oziroma posameznici pri prejemanju rešitev osebnih težav, interpretaciji trenutnega stanja in iskanja pravega načina reševanja prihodnjih peripetij (Reichel-Dolmatoff 1996: 168, 177, 186). Manchineriji majhne količine svetega napoja dajejo tudi otrokom, saj menijo, da poseduje zdravilne učinkovine. Kenneth Kensinger (1973: 13) je v zvezi z rabo ayahuasce zapisal, da pri »ljudstvu Cashinahua ayahuasco pijejo, da bi se podučili o stvareh, osebah in dogodkih, ki so v času in/ali prostoru odmaknjeni, a bi kljub temu lahko vplivali bodisi na družbo kot celoto, bodisi na posamezne pripadnike skupnosti«. Po Joanni Overing (1988: 169) je pridobivanje šamanskega znanja del prehoda v odraslost: »Da bi dosegel zrelost za opravljanje kateregakoli družbenega dela, torej, da ravna moralno, da je ploden, da obdeluje vrtove, lovi, ribari, da muzicira, ali da izvaja šamanske prakse, mora posameznik tako prejeti različne in dolgotrajne 'lekcije iz čarovništva'«. Manchinerijem se v z ayahuasco podprtih videnjih lahko pojavijo živali, ki jim svetujejo, kako lahko z uporabo čarovnij škodijo nekomu tretjemu. Nekatere druge živali pa jih učijo, kako zaščititi življenje. Sami mladostniki pa so dejali, da jih učenje čarovniških tehnik ne zanima. Izvedela sem, da je eden izmed fantov v svojih halucinacijah videl pekarija, ki bi ga lahko naučil svojih skrivnosti. Toda fant jih ni želel vedeti, saj bi bil izvedel nekaj zlohotnega – kako z urokom škodovati nekomu.

Z vidika dejanj kot so pogovor z živalmi ali učenje zdravljenja obolenj so šamanske prakse danes manj pomembne, kot so bile v preteklosti. Mladi iz rezervata še vedno lovijo, toda razmišljati morajo tudi o drugih virih prihodka, saj je za lov primerne divjadi in rib vedno manj. V urbanih predelih načini preživljanja v osnovi niso odvisni od naravnega okolja in s tem, denimo, od klimatskih pogojev in letnih časov. Razmerje med ne-ljudmi in ljudmi je pomembno za prejemanje notranje modrosti in samospoznanja.

Za Manchinerije tako iz rezervata kot iz mest, zagotavlja obred ayahuasce pomemben vir znanja za osebni razvoj. Jonathan Hill (2003: 166) je zagovarjal tezo, da šamanizem amazonskim ljudstvom dandanes nudi občutek kontinuitete. Predstavlja staroselske kulture in tradicije, ki ščitijo identiteto in dostojanstvo skupine. Šamanizem spodbuja občutenje, da bi posameznikova oziroma posamezničina etnična skupina lahko in morala nadzirati usmeritev sprememb, ki jih zadevajo. Poleg tega pa obred pomaga pokazati, kako naj bi on oziroma ona nadaljeval oziroma nadaljevala v življenju in kako naj bi predvidel oziroma predvidela prihodnost na sploh. Tovrstne anticipacije pridejo v poštev, če je neka oseba na tem, da bi, na primer, zavzela določen položaj v skupnosti, če razmišlja o »karieri« šamana ali politika in podobnem, ter pomagajo pri sprejemanju odločitev, denimo ob sklepu o odhodu na potovanje ali, kot so velikokrat poudarjali domačini, na sploh ob »učenju stvari«.

Pogovor o individualnih izkustvih je bistven del rituala. V pripovedovanju opisov svojih doživetij starešinam, ki lahko ponudijo razlage, saj videnja navadno vključujejo prednike in mitološka bitja, so mladi ljudje bolj dejavni, kot pripadniki drugih starostnih skupin. Podobno je ugotavljal tudi Gerardo Reichel-Dolmatoff (1996: 162; glej tudi Reichel-Dolmatoff 1975: 199-200), ki je predlagal tezo, da so izkustva pripadnikov ljudstva Tukano, spodbujena s caapijem, kot imenujejo ayahuasco, vselej kolektivna, saj o svojih videnjih kasneje podrobno razpravljajo. O pogovorih o sanjah v amerindijanskih skupnostih je pisal tudi Greg Urban (1996: 220) in ugotavljal, da govoriti o mōrah pomeni deliti svoj strah z drugimi, ki s svojim pozornim poslušanjem pripovedi pokažejo, da sanjavec ni sam in osamljen, ampak del skupine: »Družabnost in strah sta si zoperstavljeni, ker je slednji povezan z izoliranostjo in nepovezanostjo.« Vrnitev k skupnim vsakodnevnim izkušnjam je opazna tudi pri Manchinerijih. Ko halucinogeni učinki popustijo – bodisi med samim obredom, ko si tudi razdelijo dodatno ayahuasco, bodisi ob koncu obreda – se sodelujoči pogosto pogovarjajo o osebnih zadevah in diskutirajo o mogočih rešitvah življenjskih težav. To razumem kot pomemben kolektiven način urejanja podatkov in ustvarjanja povezav med ljudmi, stvarmi in dogodki. Za mlade so pogovori gotovo dobro orodje za reševanje težav živeti svetov, saj usvojijo več znanja o samih sebi, svojih tradicijah in svojem mestu v svetu. Povrh pa se od sodelujočih v ceremoniji zahteva, da se vèdejo skladno s svojimi družbenimi vlogami, kar dejstveno legitimira družbeno ureditev.

### **Spremenljive ločnice objekta in subjekta**

Etnografski podatki o Manchinerijih kažejo na radikalno Drugost, ne zgolj na drugačno sestavo sveta. Podatki nam govorijo tem, da živijo v radikalno drugačni resničnosti, kot je tista »Zahodnega sveta«, ki jo tudi spoznavajo drugače. Ideje Manchinerijev o obstoju in védenju se torej radikalno razlikujejo od moderne Zahodne znanosti, ki je tradicionalno temeljila na trdnih dihotomijah med človeškim in ne-človeškim, subjektom in objektom ter kulturo in naravo.

Kritika teh dihotomij ne izhaja le iz etnografij amazonskih staroselskih skupnosti, saj so perspektivizem preučevali tudi v azijskih kontekstih (glej npr. Willerslev 2007). Nedavno so študije o človekovih pravicah ne-ljudi, denimo živali, ter o zmožnosti delovanja strojev in informacijskih tehnologij (glej Haraway 1991; 2008; Latour 1993; 2004; Teubner 2006; Fuller 2011) pokazale, da »narave« ni mogoče povnanjiti ali objektivirati kot zamejeno kategorijo. Toda to so le nekatere izmed dihotomij, ki se jih ima navadno za samoumevne. Karen Barad (2012: 80) je poudarila naslednje: »Ločnica naravno/kulturno je temelj velikega

zbira sorodnih dihotomij (npr. žensko/moško, živalsko/človeško, primitivno/moderno, naravno/nenaravno, resnično/konstruirano, substanca/forma, snov/duh, fizično/mentalno, stvar/pomen, prirojeno/naučeno, dano/narejeno) ter z njimi povezanih neenakosti.«

Za mnoge Amerindijance je znanje procesualno ponotranjeno od zunaj, kar pomeni, da sta duh in telo osebe začasna posledica materialnih elementov in zmožnosti delovanja, s katerimi je bila oseba v stiku (Gow 1991; McCallum 1996; Overing in Passes 2000). Telo se nenehno uči in usvaja znanje skozi stik z drugimi človeškimi in ne-človeškimi zmožnostmi delovanja. Znanje tako ne obstaja zunaj per se. Spoznavanje Drugega lahko, med drugim, vključuje tudi okušanje različnih jedi (Oakdale 2008). Oseba raste z nenehnim kopičenjem znanja in veščin. Za amazonske staroselce je znanje značilno relacijsko – pri znanju gre za razmerja: staroselsko znanje, kot tudi bit, temelji na razmerjih. Vendar pa znanje ne zadeva možganov ali kakega drugega dela telesa, ampak je integrirano z, denimo, rastlinami in drugimi ne-ljudmi, ki producirajo določen tip telesa (glej McCallum 1996), ki je skupaj z razmerji, ki jih tvori, bistveno za učenje. V staroselski Amazoniji je telo določeno skozi najrazličnejše substance, kot so divjad, tobak in rastline (Londoño Sulkin 2012; Virtanen 2015), obenem pa proizvajajo skozi oblike družbenosti.

Mišljenje amazonskih staroselcev o »nedokončanosti« sebstva je njihovo odzivanje na svet – njihov odziv Drugemu (Barad 2012). Kot smo videli, je odzivanje tesno povezano tudi z védenjem, katerega načine, vpletene v amazonskih ontologijah, so zgodnejše raziskave amazonskega perspektivizma spregledale. Karen Barad (2007), sicer teoretska fizičarka in feministka, je tako vpeljala neločljivost »biti-védenja-odzivanja«, ki jo lahko definiramo tudi kot »onto-etiko-epistemologijo«. Ideje Karen Barad temeljijo na zamislih Nielsa Bohra, Judith Butler in Michela Foucaulta. V svojem delovalnem realizmu [agential realism] je razvijala tezo, da ni neodvisno obstoječih individuuumov ali elementov, ki bi imeli a priori obstoj. Pojavi so po delovalnem realizmu izvajanja intra-aktivnih zmožnosti delovanja in izključujejo druge interakcije. Medsebojno vplivanje tako vselej vključuje nedoločeno Drugost, »odgovornost« pa po delovalnem realizmu nima nič opraviti s pravilnim odzivom, ampak, ravno nasprotno, zadeva omogočanje in odprto sprejemanje odziva Drugega (Barad 2012).

Po mnogih letih preučevanja animizma ugotavljam, da je misel Karen Barad koristna za moje lastno analiziranje. Sogovorniki, ki so mi govorili o ne-človeških entitetah, ki prebivajo v njihovih svetovih, so namreč pogosto poudarili, da so za njihovo učenje in poznavanje te entitete absolutno bistvene. Za mnoge Amerindijance sta ustvarjalnosti in življenjska moč mogoči skozi razmerja z osebami, drugačnimi, kot so oni sami. Posameznik oziroma posameznica se mora naučiti obvladovati razmerja z Drugimi (Vilaça 2007[1999]). Ta razmerja vključujejo tudi ne-ljudi, kot so živali, drevesa in druge rastline, od katerih se – ob dejstvu, da ščitijo ljudi in jim dajejo moč – lahko naučijo novih znanj. Učenje je bistveno povezano z opolnomočenjem, utelešenjem moči, v katerem, kot sem omenila zgoraj, drugost in drugačnost konstituirata odločilen element identitete v amerindijanski socio-kozmozlogiji, obenem pa razjasnjujeta njeno dinamičnost in preobrazbene vidike.

### **Umeščenost obstoja in vedenja**

V tem eseju smo na podlagi izbranih etnografskih primerov iz staroselske Amazonije videli, kako določeni tipi relacijskosti med ljudmi in ne-ljudmi konstituirajo temelj amazonskega obstoja in védenja. Pri skupinah,



ki sem jih preučevala, sta ti dve zadevi prepleteni, povezani in umeščeni druga v drugi. Določene tehnike učenja, kot so učenje sanjanja, poslušanja različnih zvokov okolja ali prejemanja šamanskih videnj, so bistvene za odraščanje. Nevidne entitete so lahko materializirane skozi zvoke in upodobitve, ki te entitete ne le reprezentirajo, ampak »so« prav te ne-človeške entitete (o materializaciji glej Taussig 1993).

Za Manchinerije ne-ljudje, kot so živali in predniki, prispevajo k dobrobiti članov skupnosti. Vendar pa se kategorija »prednik« pri Apurināh in Manchinerijih pravzaprav ne nanaša zgolj na osebe, ampak tudi določene živali, drevesa in rastline bolj splošno. Te razumem kot »več-kot-človeški prototip Drugega«, kot se je izrazil Eduardo Viveiros de Castro (2012: 60), da bi opredelil mesto živali, še posebej plenilcev, v svojih perspektivističnih kozmologijah. Nekatere živali, rastline in drevesa so, kot izmenjave, v toku preteklih generacij prispevali k človeški obliki pri ljudstvih Apurinā in Manchineri. Vsi ti ne-ljudje so tako umeščeni na način, da nihče nikogar ne predhaja. Vendar pa so za Eduarda Viveirosa de Castra (2012: 128) mrtvi brez teles in se zato preobražajo v živali.

Za mnoga amazonska staroselska ljudstva sta ustvarjalnost in vitalnost možna skozi razmerja z osebami, drugačnimi kot so sami. V amerindijanski socio-kozmologiji je Drugost ključen element identitete, ki obenem razjasnjuje njeno dinamičnost in preobrazbene vidike, torej zmožnosti sebstva, dejavne zgolj v vzajemnem delovanju z drugimi. Ustvarjanje znanja skupaj z drugimi lahko razumemo znotraj okvira umeščanja osebe v nenehen proces postajanja (glej npr. Vilaça 2005; Overing in Passes 2000), v katerem vključevanje znanja obsega spremembe in preobrazbe telesa, ki se dogajajo prav skozi razmerja in izkušnje z drugimi tvornostmi (McCallum 1996; Santos Granero 2006). Kot je poudarilo več specialistov za Amazonijo, so v amazonskem staroselskem mišljenju bitja ujeta v nenehni proces postajanja vse bolj človeška ali ne-človeška. V tem smislu so amazonska razmerja z Drugim pomembno zaznamovana ne le z vključevanjem Drugega, ampak tudi s strahom pred nevarnimi preobrazbami v Drugem. Eduardo Viveiros de Castro je naslovil element strahu v avtohtonih amazonskih družbah in opazil, da doživljajo tveganje kot »eksistencialni pogoj same družbenosti – eksistencialni pogoj možnosti: njen razlog za obstoj, njen modus biti« (2012: 29).

Znanje je za staroselce relacijsko, je v razmerjih: staroselski sistemi temeljijo na razmerjih. V nekaterih asimetričnih razmerjih, kot so tista med šamanom in njegovim poznanim duhom, so, kot je zapazil Carlos Fausto, usmeritve moči in vpliva izredno ambivalentne in nikoli ni povsem jasno, kdo nadzira koga. Ko nadzorujejo Druge, npr. duhove, so šamani torej povečani ljudje v ambivalentnih pozicijah, vendar pa se lahko usmeritev asimetrije kadarkoli obrne in Drugi prevzame nadzor nad šamani (Fausto 2008: 12-13). Carlos Fausto si zamisel »povečave« sposoja pri delu Marilyn Strathern (1988), da bi označil razmerja gospodovanja in mehanizme, ki tako generirajo kot zavirajo vpliv. Povečava se nanaša tudi na rabo ayahuasce, saj lahko oseba od napoja prejme moči in znanje ali pa napoj prevzame posameznika oziroma posameznico, če ta izgubi svojo človeškost in s tem perspektivo kot član oziroma članica skupnosti.

Razprava o amazonski socio-kozmologiji je, rečeno na splošno, naredila pomemben korak v dekolonizaciji misli ali celo v dekolonizaciji racionalnosti. Da bi razumeli različne ontologije in epistemologije, je zato potrebna dojeti spremenljiva razmerja med subjektom in objektom ter fluidne ločnice onto-epistemologij različnih ljudi. Ko pa so na kocki odnosi med ljudmi in ne-ljudmi, pa zaradi povezav med ljudmi in okoljem to razumevanje implicira tudi različne moralne posledice. Povrh pa so nedavne teorije, kot je tista Karen

Barad, pokazale nove načine razmišljanja, ki ne le kritizirajo predmoderne in moderne dihotomije subjekt/objekt, ki v svojem bistvu temeljijo na razkolu med naravo in kulturo. Intra-aktivna perspektiva nam omogoča, da v novi luči vidimo tudi mnoge druge kategorije in »zareze«, na primer tiste med substanco in formo ter tvarino in duhom, obenem pa nam pokaže, kako te kategorije in »zareze« ohranjajo in reproducirajo razmerja moči ter neenakosti.

## Zahvale

Zahvaljujem se Finski akademiji in Raziskovalni fundaciji Univerze v Helsinkih za financiranje raziskave. Hvaležna sem tudi Inštitutu za antropološke in prostorske študije ZRC SAZU, kjer v letih 2104 in 2015 delujem kot gostujoča raziskovalka.

## Citirane reference

Århem, Kaj

- 1993 'Ecosofia makuna.' V: La selva humanizada: ecologia alternativa en el tropico humedo colombiano. Francois Correa, ur. Bogota: Instituto Colombiano de Antropologia, Fondo fen Colombia, Fondo Editorial cerc. Str: 109-126.

Barad, Karen

- 2007 Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning. Durham: Duke Press.
- 2012 'Intra-actions. Karen Barad's interview by Adam Kleinman.' Mousse 34: 76–81.

Chaumeil, Jean-Pierre

- 1983 Voir, Savoir, Pouvoir. Le Chamanism chez les Yagua du Nord-est Péruvien. Paris: Ed .EHESS.

Descola, Philippe

- 2005 Par-delà nature et culture. Paris: NRF, Gallimard. Dziubinska, Magda Helena
- 2014 'L'équilibre asymétrique. Une ethnographie de l'antagonisme entre les Kakataibo et les Shipibo d'Amazonie péruvienne.' Doktorska disertacija. Paris: Université de Paris Ouest – Nanterre la Défense.

Eliade, Mircea

- 2004[1959] Ritos de iniciação e sociedades secretas. Lisboa: Ésquilo.

Fausto, Carlos

- 2007 'Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia.' Current Anthropology 48(4): 497–514.
- 2008 'Too many owners: mastery and ownership in Amazonia.' Mana 14: 329–366.
- 2012 Warfare and Shamanism in Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press.

Fausto, Carlos in Michael Heckenberger, ur.

- 2007 Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives. Gainesville: University Press of Florida.

Fuller, Steve

- 2011 'The Eternal Return of Sociology's Repressed Biological Unconscious.' V: Bob

Carter in Nickie Charles, ur. *Human and Other Animals: Critical Perspectives*. New York: Palgrave Macmillan. Str: 131–49.

Gow, Peter

- 1991 *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- 1994 'River People. Shamanism and History in Western Amazonia.' V: *Shamanism, History and the State*, Nicholas Thomas in Caroline Humphrey, ur. Ann Arbor: University of Michigan Press. Str: 90–112.
- 1995a 'Cinema da Floresta: Filme, Alucinação e Sonho na Amazônia Peruana.' *Revista de Antropologia, USP 38(2)*: 37–54.
- 1995b 'Land, People, and Paper in Western Amazonia.' V: *The Anthropology of Landscape. Perspective on Places and Space*. Eric Hirsh in Michael O'Hanlon, ur. Oxford: Clarendon Press. Str: 43–61.
- 2001 *An Amazonian Myth and its History*. Oxford in New York: Oxford University Press.

Haraway, Donna

- 1991 *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge. [Slov. prevod: Haraway, Donna. 1999. Opice, kiborgi in ženske: reinvecija narave. Ljubljana: Študentska založba.]
- 2008 *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hill, Jonathan D.

- 1993 *Keepers of the Sacred Chants. The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society*. Tucson: University Press of Arizona.
- 2003 'Shamanizing the State in Venezuela.' *Journal of Latin American Lore*. 21(2):163–177.

Hornborg, Alf

- 2006 'Animism, Fetishism, and Objectivism.' *Ethnos* 71(1): 21–36

Kelly Luciani, Jose Antonio

- 2011 *State Healthcare and Yanomami Transformations: A Symmetrical Ethnography*. Tucson: University of Arizona Press.

Kensinger, Kenneth M.

- 1973 'Banisteriopsis usage Among the Peruvian Cashinahua.' V: *Hallucinogens and Shamanism*. Michael J. Harner, ur. London: Oxford University Press. Str: 9–14.

Labate, Beatriz Caiuby in Wladimir Sena Araújo

- 2002 *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras.

Lagrou, Elsje M.

- 2001 'Identidade e alteridade a partir da perspectiva kaxinawa.' V: *Fazendo antropologia no Brasil*, Neide Esterci, Peter Fry in Mirian Goldenberg, ur. Rio de Janeiro: DP&A Editora. Str: 93–128.
- 2007 *A Fluidez da Forma: Arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica*. Rio de Janeiro: Topbooks.

Langdon, Esther Jean Matteson

- 1992 'Introduction: Shamanism and Anthropology.' V: *Portals of Power. Shamanism in South America*, Esther Jean Langdon Matteson in Gerhard Baer, ur. Albuquerque: University

of New Mexico Press. Str: 1–21.

- 1996 'Introdução: Xamanismo – Velhas e novas perspectivas.' V: Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas, Esther Jean Langdon Matteson, ur. Florianópolis: UFSC. Str: 9–17.

Latour, Bruno

- 1993 We Have Never Been Modern. New York: Harvester Wheatsheaf.  
2004 Politiques de la nature: Comment faire entrer les sciences en démocratie. Paris: La Découverte.

Lévi-Strauss, Claude

- 1966 The Savage Mind. Chicago: University Press of Chicago. [Slov. prevod: Lévi- Strauss, Claude. 2004. Divja misel. Ljubljana: Krtina.]

Levy, Robert, Jeannette Mageo, in Alan. Howard

- 1996 'Gods, Spirits and History.' V: Spirits in Culture, History, and Mind, Jeannette. Marie Mageo in Alan Howard, ur. New York: Routledge. Str. 11–29.

Lima, Tânia Stolze

- 1999[1996] 'The Two and Its Many: Reflections on Perspectivism in a Tupi Cosmology.' Ethnos 64(1):107–13.

Londoño Sulkin, Carlos

- 2012 People of Substance: An Ethnography of Morality in the Columbian Amazon. Toronto: University of Toronto Press.

Luna, Luis Eduardo

- 1986 Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo population of the Peruvian Amazon. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

MacRae, Edward

- 1992 Guiado pela lua: Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no Culto do Santo Daime. São Paulo: Editora Brasiliense.

McCallum, Cecilia

- 1996 'The Body that Knows: From Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America.' Medical Anthropology Quarterly 10(3):347–372.  
2001 Gender and Sociability in Amazonia: How Real People are made. Oxford: Berg.

Oakdale, Suzanne

- 2008 'The commensality of 'contact', 'pacification', and inter-ethnic relations in the Amazon: Kayabi autobiographical perspectives.' Journal of the Royal Anthropological Institute 14(4):791–807.

Overing, Joanna

- 1988 'Personal Autonomy and the Domestication of the Self in Piaroa Society.' V: Acquiring Culture: Cross Cultural Studies in Child Development. Gustav Jahoda in Ioan Myrddin Lewis, ur. New York: Routledge. Str: 169–192.

Overing Joanna in Alan Passes, ur.

- 2000 The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia. London New York: Routledge.

Paden, William E.

- 1988 Religious Worlds: The Comparative Study of Religion. Boston: Beacon Press.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo
- 1975 The Shaman and the Jaguar: A Study of narcotic drugs among the Indians of Colombia. Philadelphia: Temple University Press.
- 1996 The Forest within: The world view of the Tukano Amazonian Indians. Foxole: Themesis Books.
- Santos-Granero, Fernando
- 2009 'Hybrid Bodyscapes: A Visual History of Yanéscha Patterns of Cultural Change.' *Current Anthropology* 50(4): 477–512.
- Seeger, Anthony
- 1987 Why Suyá Sing: A musical anthropology of an Amazonian people. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, Marilyn
- 1988 The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia. Berkeley: University of California Press.
- 2011 'Binary license.' *Common Knowledge* 17(1): 87–103.
- Taussig, Michael
- 1993 Mimesis and alterity: a particular history of the senses. London in New York: Routledge.
- Teubner, Gunther
- 2006 'Rights of Non-Humans? Electronic Agents and Animals as New Actors in Politics and Law.' *Journal of Law and Society* 33(4):497–521.
- Turner, Terence S.
- 1993 'De Cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó.' V: Amazônia. Etnologia e histórica Indígena, Manuela Carneiro da Cunha in Eduardo Viveiros de Castro (ur.). São Paulo: USP-NHII/FAPESP. Str: 43–66.
- Urban, Greg
- 1996 *Metaphysical Community: The Interplay of the Senses and the Intellect*. Austin: University of Texas Press.
- Vilaça, Aparecida
- 2005 'Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporealities.' *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11(3):445–464.
- 2007 'Cultural Change as Body Metamorphosis.' V: Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives, Carlos Fausto in Michael Heckenberger, ur. Gainesville: University Press of Florida. Str: 169–193.
- Virtanen, Pirjo Kristiina
- 2009 'New Interethnic Relations and Native Perceptions of Human to Human Relation in Brazilian Amazonia.' *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 14(2):332–354.
- 2011 'Constancy in Continuity: Native Oral history, Iconography and the Earthworks of the Upper Purus.' V: Ethnicity in Ancient Amazonia: Reconstructing past identities from archaeology, linguistics, and ethnohistory. Alf Hornborg in Jonathan D. Hill, ur. Boulder: University Press

of Colorado. Str: 279–298.

- 2012 Indigenous Youth in Brazilian Amazonia: Changing Lived Worlds. New York: Palgrave Macmillan.
- 2014 'Materializing Alliances: Ayahuasca Shamanism in and beyond Western Amazonian Indigenous Communities.' V: Amazonian Shamanism in the Amazon and Beyond. Beatriz C. Labate in Clancy Cavnar, ur. Oxford: Oxford University Press. Str: 59–80.
- 2015 '»I Turn into a Pink Dolphin« – Apurinã Youth, Awiri, and Encounters with the Unseen.' V: Lost Histories of Youth Culture. Christine Jacqueline Feldman-Barrett, ur. New York: Peter Lang Publishers. Str: 105–122.

Viveiros de Castro, Eduardo

- 1992 From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society. Chicago: University of Chicago Press.
- 1996 'Os Pronomes cosmológicos e o perspectivismo Ameríndio.' *Mana. Estudos de Antropologia Social* 2(2):115–144.
- 2001 'GUT Feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality.' V: Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière. Laura M. Rival in Neil L. Whitehead, ur. Oxford: Oxford University Press. Str. 19–43.
- 2012 Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere. Master class Series 1. Manchester: HAU.

Weiss, Gerald

- 1973 'Shamanism and priesthood in Light of the Campa Ayahuasca Ceremony.' V: Hallucinogens and Shamanism. Michael J. Harner, ur. London: Oxford University Press. Str. 40–47.
- 1975 The Campa Cosmology. *The World of a Forest Tribe in South America*, Vol. 52. 5. del Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. New York: American Museum of Natural History.

Willerslev, Rane

- 2007 *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.