

Anna Przytomska

przytoa@gmail.com

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

***ALTOMESAYOQ, CZYLI TEN, KTÓRY ROZMAWIA Z APUS.
ONTOLOGIA PRAKTYK SZAMANISTYCZNYCH U Q'EROS
Z ANDÓW PERUWIAŃSKICH¹***

Altomesayoq, that who talks with apus.

Ontology of shamanic practices among Q'eros from Peruvian Andes

Streszczenie: Tekst prezentuje charakterystykę szamanizmu Q'eros (inicjacja, praktyki lecznicze, czarownictwo) na tle systemu ontologicznego tej grupy. Szamani (*altomesayoq*) odpowiedzialni są za leczenie ludzi i zwierząt oraz zapewnienie dobrobytu wiosce. W tych celach realizują rytuały szamanistyczne oraz pośredniczą pomiędzy światem ludzi i nie-ludzi (*apus* i *pachamamas*). Świat Q'eros współtworzą bowiem ludzkie i nie-ludzkie byty osobowe związane ze sobą siecią stałych relacji, które polegają na transferze substancji życiowych, co wyrażane jest w terminach „karmienia się wzajemnie” (wzajemność) lub „karmienia się kimś innym” (drapieżczość).

Słowa kluczowe: szamanizm; nie-ludzie; ontologia; natura; Peru; Q'eros; Keczua.

Abstract: The text shows the characteristics of the shamanic practices among Q'eros (initiation, healing practices and sorcery) that are shown on the background of their ontological system. Shamans (*altomesayoq*) are responsible for treating people and animals and ensuring welfare of community. For these purposes, they perform shamanistic rituals and mediate

¹ Tekst oparty jest na badaniach terenowych realizowanych w ramach projektu (nr 2014/1S/N/HS3/01694) pt. „Ontologia andyjska w ujęciu antropologicznym. Studia nad tubylną koncepcją relacji «człowiek-natura» na przykładzie keczuańskiej społeczności Q'ero, Peru” (2015-2018) sfinansowanego przez NCN.

between the human and non-human beings (*apus* and *pachamamas*). Q'eros reality is co-created by human and non-human beings connected with each other a network of permanent relationships, which consist in the transfer of vital substances which is expressed in terms of "feeding each other" (reciprocity) or "feeding with someone else" (predatory).

Key words: shamanism; non-human persons; ontology; nature; Peru; Q'eros; Quechua.

Wprowadzenie

Q'eros to lokalna grupa Keczua, których wioski (Hatun Q'eros, Marcapacha, Quico, Totorani, Hapu) położone są w Kordylerze Vilcanota w Peru (departament Cuzco). Zajmują się hodowlą alpak, lam, owiec, krów oraz uprawą ziemniaków i kukurydzy, a także tkactwem przeznaczonym na użytek własny oraz na sprzedaż. System społeczno-ekonomiczny Q'eros związany jest ściśle ze środowiskiem naturalnym i regulowany przez praktyki rytualne, w tym szamanistyczne. Szamanizm Q'eros obejmuje głównie rytuały lecznicze oraz praktyki mające na celu zapewnienie dobrobytu grupy (płodność zwierząt, urodzaj) co przybiera formę mediacji pomiędzy ludźmi i osobowymi bytami nie-ludzkimi². W ontologii Q'eros różne elementy natury są bowiem postrzegane jako byty osobowe (animizm). Przykład stanowią *apus*, tj. góry-osoby, które otaczają andyjskie wioski i bacznie obserwują monotonne życie mieszkańców. Wszak dla Q'eros nie są to tylko formy ukształtowania terenu, ale byty osobowe, które mają wpływ na ich życie: są opiekunami szamanów i wiosek, władcami dzikich zwierząt i minerałów oraz uzdrawiaczami (Przytomska 2019b). Innym przykładem osób nie-ludzkich są *pachamamas*, tj. przestrzenie-osoby, ściśle związane z każdym człowiekiem, rodziną czy wioską. Relacje między ludźmi i nie-ludźmi u Q'eros polegają na transferze substancji życiowych, co wyrażane jest w terminach „karmienia się wzajemnie” (schemat wzajemności) lub „karmienia się kimś innym” (schemat drapieżczości) (Przytomska 2019a).

² Osoby nie-ludzkie (*non-human persons*) to byty osobowe nie będące ludźmi. Termin ten został wprowadzony przez A.I. Hallowella (1960) i przyjął się w antropologii zajmującej się społecznościami animistycznymi.

Punktem wyjścia do rozważań nad szamanizmem Q'eros są badania terenowe prowadzone w latach 2013-2017 (łącznie 22 miesiące). Przedmiotem mojej analizy były zachowania, interpretacje oraz reakcje na wydarzenia, których byłam bezpośrednim świadkiem, a także narracje Q'eros o nie-ludziach. Staralam się obserwować głównie, w jakich sytuacjach obecność nie-ludzi ujawnia się podczas ich codziennego życia. W tym tekście proponuję przyjrzenie się praktykom szamanistycznym Q'eros z perspektywy zwrotu ontologicznego³. Moje podejście teoretyczne bazuje na 3 głównych punktach: (1) rozszerzone pojęcie osoby (*non-humans persons*), (2) zerwanie z binarną koncepcją natura-kultura oraz (3) schematy relacji (wzajemność oraz drapieżczość).

1. Jak powiedział Graham Harvey (2005: xi), „świat jest pełen osób, ale tylko niektóre z nich są ludźmi”. Jedną z głównych cech konceptualizacji nie-ludzi w ontologiach animistycznych jest ich podobieństwo do ludzi (Descola 1996: 85). Ontologia Q'eros zorganizowana jest wokół socjocentrycznego schematu, gdzie nie-ludzkie byty współtworzące świat (np. zwierzęta, rośliny, zjawiska atmosferyczne, zmarli, duchy itd.) są tak jak ludzie obdarzone sprawczością, refleksyjnym myśleniem, intencjonalnością i prowadzą życie podobne do ludzkiego.

2. Moje badania nad ontologią Q'eros wpisują się w ramy zwrotu ontologicznego, którego jednym z głównych celów jest przełamanie zachodniej opozycji natura-kultura. Zgodnie z założeniami tego nurtu staram się zrozumieć, w jaki sposób te pojęcia są rozumiane przez Q'eros w zakresie ich własnych ram konceptualnych oraz w jaki sposób są przez nich używane. Większość badań nad szamanizmem andyjskim wywodzi się z tradycji religioznawczej lub antropologii symbolicznej. W ramach tego podejścia badacze używają narzędzi teoretycznych z zachodniego kręgu kulturowego (koncepcje bóstwa, kultu religijnego, religii, istot nadprzyrodzonych, ciała i duszy, grzechu), co nie wnosi nic nowego do studiów andyjskich i nie przybliża nas do tubylczego punktu widzenia⁴.

3. Innym narzędziem teoretycznym zastosowanym w analizie szamanizmu Q'eros są schematy relacji wypracowane przez Philippe'a Descolę

³ Podejście to znalazło swoje zainteresowanie w Polsce m.in. wśród badaczy społeczności tubylczych Ameryki Południowej: M. Kairski, T. Buliński, F. Rogalski, K. Świerk, P. Chyc.

⁴ Nieliczne wciąż prace z zakresu kosmowizji andyjskiej zauważają obecność zmiany paradygmatu (zwrot ontologiczny), która została wypracowana na gruncie badań społeczności pozaeuropejskich. Są to np. Marisol de la Cadena, Geremia Cometti, Catherine Allen czy Bill Sillar.

(2013): wymiana, drapieżczość, dar, produkcja, ochrona i transmisja. Descola podkreśla, że praktyki i zachowania obserwowane w ramach danej społeczności ujawniają regularności, ciągłości i pewien stopień automatyzmu, co stanowi bazę dla często nieuświadomionych modeli relacji obserwowanych w życiu społecznym. Jednym z celów badań nad ontologiami jest ustalenie typologii możliwych relacji ze światem i innymi, niezależnie od tego, czy są to ludzie, czy nie. Descola dochodzi do wniosku, że na podstawie schematów praktyk i działań można odnaleźć oryginalną matrycę, z której wywodzi się każda ontologia. W tym tekście przedstawiam w jaki sposób ontologiczne schematy ujawniają się w obrębie praktyk szamanistycznych Q'eros.

Pierwszym celem tekstu jest wprowadzenie czytelnika do tematyki szamanizmu andyjskiego, słabo znanej w polskim piśmiennictwie. Dla tej potrzeby przedstawiam i analizuję takie aspekty jak inicjacja szamańska, praktyki lecznicze (rozmowy z *apus* i *haywakuy*) i wróżbiarskie (czytanie z liści koki). Drugim celem tego tekstu jest ukazanie, w jaki sposób szamani wchodzą w relacje z nie-ludzkimi bytami osobowymi w ramach praktyk szamańskich i w jaki sposób wpisują się w ontologię tej grupy. Badania prowadzone wśród Q'eros pokazują, że relacje pomiędzy ludźmi i nie-ludźmi kształtowane są przez dwa typy relacji: drapieżczość i wzajemność, które stanowią główną oś tekstu.

Inicjacja szamańska, czyli zaślubiny z *apus*

*Altomesayoq*⁵, czyli szaman jest wróżbitą oraz uzdrowiaczem, który kontaktuje się ze nie-ludźmi – poprzez rytuały *phukuy*, *kuka qhaway* i *haywakuy* (za pośrednictwem liści koki) oraz podczas sesji leczniczych z udziałem *apus*. Każdy szaman ma swoją specjalizację: może to być opieka nad zwierzętami hodowanymi lub uprawami, rytuały lecznicze, przywoływanie deszczu, ziołolecznictwo itd. Nazwa *alto-mesa-yoq* pochodzi od terminu *mesa alta* (hiszp. wysoki ołtarz) oraz sufiksu dzierżawczego *yoq*; termin oznacza dosłownie: „ten, który nosi wysoki ołtarz”.⁶ *Altomesayoq* nazywany jest także *rimachiq*, czyli „ten, który

⁵ Istnieje także funkcja *pampamesayoq*, lecz specjalista ten nie potrafi komunikować się z nie-ludźmi w sposób bezpośredni, czyni to tylko za pośrednictwem rytuałów (*phukuy*, *kuka qhaway* i *haywakuy*).

⁶ Niższy poziom to *pampa-mesa-yoq* – „ten, który nosi niski ołtarz”. *Pampa* oznacza w języku hiszpańskim „ziemię”, co wskazuje na niższy poziom zaawansowania.

czyni mówić”, co odnosi się do umiejętności komunikowania się z nie-ludźmi (*apus*), oraz *tukuchi*q, czyli „ten, który transformuje”. *Altomesayoyq* wybierany jest przez *apus* poprzez uderzenie pioruna (*illapa*), który w kulturze andyjskiej postrzegany jako byt osobowy i emisariusz *apus*. Wybrańcy zazwyczaj chorują (choroba szamańska), co może zakończyć się śmiercią, o ile zignorują wezwanie⁷.

Ostatnią *altomesayoyq* Q'eros jest 92-letnia María Apasa z wioski Quico, która po raz pierwszy została uderzona przez piorun (*illapa*) w wieku 16 lat podczas wypasania owiec. Kobieta opowiadała, że w zaledwie kilka sekund błękitne niebo przykryły ciemne chmury, zaczął wiać silny wiatr, padać deszcz i grad. María usłyszała grzmot i stanęła w niebieskich płomieniach. Nie odniosła jednak żadnych oparzeń. Rok później została uderzona przez piorun ponownie, tym razem dwukrotnie. María wyjaśniła mi, że po pierwszym uderzeniu umarła, po czym kolejne uderzenie pioruna ożywiło ją ponownie. Po ocknięciu się odnalazła *qhuyas* (kamienie mocy) – podarunek od *apus*. Po powrocie do domu poprosiła swojego ojca i *altomesayoyq* Santosa, aby wtajemniczył ją w sztukę szamańską. Przed przystąpieniem do ceremonii inicjacyjnej (*karpay*) należy przejść przez długi i kosztowny proces przygotowań.

Rytuał inicjacyjny dokonuje się w nocy w obecności nauczyciela, który przywołuje *apus*, *pachamamas* oraz *illapa*. Przed inicjacją należy wykonać rytuał oczyszczający przy pomocy ziół i kwarców oraz *haywakuy* – rytuał ofiarny dla nie-ludzi, który zakopywany jest w ziemi. Adept musi poddać się próbie wody i ognia. Najpierw zanurza się nago w jeziorze, co jest zadaniem wymagającym, gdyż temperatury w górach w nocy spadają poniżej zera. Po wykonaniu tej próby adept podpala słomę ułożoną w formie andyjskiego krzyża (*chakana*), który musi zdeptać. María opowiadała, że jej *karpay* był ciężkim doświadczeniem. Podczas ceremonii rozpętała się burza i dziewczyna została zaatakowana przez kondora oraz duchy zmarłych. Takie wydarzenia są swoistą próbą dla adepta – jeśli przestraszy się, próba nie zostanie zaliczona i może doświadczyć *mancharisqa* (przestrach, utrata duszy) w wyniku czego może ciężko zachorować, umrzeć lub oszaleć. Podczas rytuału inicjacji mistrz przekazuje adeptowi swoje *qhuyas*, czyli kamienie mocy, które posiadają leczniczą moc *apus*, są okryte tajemnicą i nie mogą być pokazywane osobom trzecim. Szamani umieszczają je w swoich ołtarzach (*mesas*) i uważnie ich strzegą.

⁷ Inicjacja poprzez uderzenie pioruna spotykana jest w całym regionie Andów peruwiańskich (Ricard Lanata 2015; Marzal 2002).



Ilustr. 1. María Apasa. *Altomesayoc* z wioski Quico (fot. A. Przytomska).

Q'eros porównują rytuał inicjacji do zaślubin z *apus*. Szamanka Ángela – informatorka J.W. Rozas Álvarez (1992: 208) – opowiada o ślubie z *apu* Ausangate:

Odkąd wyszłam za mąż za *apu*, wszędzie chodzę z moim *mesal* [ołtarz] i leczę chorych. Pewnego razu *apu* przyśnił mi się i powiedział, że powinnam pozostać panną i związać się z nim. Ale wyszłam za mąż i po kilku latach mój mąż ciężko zachorował i umarł. Dlatego mówię, że *apu* jest bardzo zazdrosny, na pewno był zazdrosny o mojego męża i zabrał mi go; po jego śmierci nie wyszłam ponownie za mąż i może dlatego *apu* daje mi moc, mogę leczyć ciężko chorych, których lekarze nie mogą uratować.

Relacja szamanów z *apus* ma często charakter małżeństwa. Washington Rozas (1992: 205) pisze o przypadku Camilo, który kilka dni po inicjacji wziął ślub z *pachamama* (Matka Ziemia): *W piątek w nocy mój mistrz i ja poszliśmy na pole mojego ojca, tam nagi zakopałem się w ziemi i byłem tam aż do rana, mój mistrz powiedział mi na ucho, że muszę współżyć z pachamama, aby otrzymać jej moc*". Pomiędzy *altomesayoq* a *apus* nawiązane są relacje, które wyrażane są także w terminach pokrewieństwa (rodzice-dzieci). Oba te przypadki obecne są w językowych praktykach Q'eros. „Apu Osonaku jest jak mój ojciec, opiekuje się mną, jestem jego córką” – mówiła mi María Apasa. Manuel, syn Marii, komentował zaś: „Jesteśmy dziećmi *apus*, dlatego one muszą się nami opiekować. My też musimy dbać o *apus*, tak jak dbamy o naszych rodziców”. Toribio z Hatun Q'ero opowiadał z kolei: „Mój dziadek mówił, że ożenił się z *apu*... i że ona była piękną kobietą... i przychodziła do niego w nocy, w snach. I spali razem... [śmiech] Mówił, że jak o nią dbał, dawała mu dużo zwierząt i dobre zbiory”.

Po inicjacji mistrz przekazuje uczniowi narzędzia, za pomocą których będzie on mógł realizować swoje zadania. Głównym atrybutem szamana jest *mesa*, czyli przenośny ołtarz, w którym znajdują się szamańskie artefakty mocy, tj. *khuyas*, *illas*, kryształy, *qollpa*, *mantas*, dzwonek, *rikaru* itd. *Mesa* jest używana do leczenia, czytania z liści *koki* oraz przywoływania *apus* i *pachamamas*. *Khuyas* to kwarcy nazywane dziećmi *apus*, o leczniczej mocy, którymi szaman pociera ciało pacjenta podczas leczenia. Z kolei *illas* to kamienie w kształcie zwierząt, np. łam, alpak, owiec czy krów, które służą do rytuałów związanych z płodnością zwierząt. Za pomocą *illas* szamani potrafią multiplikować zwierzęta hodowlane, które

wychodzą z *wak'as* (miejsca mocy) przez otwory w skale. *Mesa* to ołtarz-wszechświat, który służy do wróżbiarstwa (czytanie z liści koki) oraz stanowi mikrowśzechświat, w którym *altomesayoq* dokonuje aktu transformacji w procesie leczenia.

Relacje seksualne pomiędzy ludźmi i nie-ludźmi są elementem praktyk szamanistycznych, nie tylko w Andach, ale także w innych społecznościach animistycznych na całym świecie. Na przykład wśród syberyjskich Jukagirów łowcy podczas snu współżyją z córkami Ducha Lasu, w celu uzyskania benefitów w postaci zwierzyny łownej. W tym przypadku, tak samo jak u Q'eros, ma miejsce tworzenie relacji powinowactwa, które wiążą się z szeregiem specjalnych korzyści i obowiązków. Po inicjacji szamańskiej oraz zaślubinach z *apu* szaman jest zobowiązany służyć mu, np. spełniać jego prośby lub realizować rytuały ofiarne, w zamian za moc i pomoc w leczeniu. Relacje te wskazują jednoznacznie na schemat wzajemności, która opiera się na szeregu zależności łączących szamana i jego *apu* opiekuncze.



Ilustr. 2. Szamański ołtarz (fot. A. Przytomska).



Ilustr. 3. *Rikaru* – zawiniątka zawierające produkty do *haywakuy* (fot. A. Przytomska).

Rytuały lecznicze jako schemat wzajemności

Kuka qhaway, czyli czytanie z liści koki, to praktyka szamańska realizowana w celu zdiagnozowania choroby, sprawdzenia metod leczenia oraz odczytania przyszłości i przeszłości pacjenta (wróżbiarstwo). Według Q'eros to nie koka posiada informacje na temat pacjenta; jest ona pośrednikiem pomiędzy ludźmi a *apus*, które według Q'eros posiadają wiedzę na temat ludzi, gdyż są z nimi związane siecią złożonych relacji. Z tego powodu szaman przed rozpoczęciem inwokacji (*waqay*) pyta pacjenta o *apus* znajdujące się w miejscu jego zamieszkania. Następnie zapala tytoń oraz dzwoni dzwonkiem, aby skomunikować się z nie-ludźmi. Zawija liście koki w *unkuña* (materiał z wełny alpaki), podnosi i zbliża zawiniątko do twarzy pacjenta, prosząc o 3 dmuchnięcia. Q'eros uważają, że poprzez dmuchnięcie *sami* (esencja życiowa) człowieka jest przechwytywana przez *mama kuka* (Matka Koka, roślina-osoba) i przekazywana dalej do *apus*, którzy pomagają w diagnozie i leczeniu. Następnym krokiem jest rozwinięcie *unkuña* i interpretacja koki, za pomocą której nie-ludzie

przekazują informacje, które tylko szaman potrafi odczytać.⁸ Zazwyczaj analizują ułożenie liści, choć niektórzy *altomesayoq* twierdzą, że widzą obrazy i sceny wśród liści koki. *Kuka qhaway* to skomplikowana sztuka, wymaga doświadczenia i wielu lat nauki; każdy z szamanów ma na nią swój własny sposób.



Ilustr. 4. Lektura z liści koki (fot. A. Przytomska).

Praktyka czytania z koki jest rodzajem kontaktu z *apus* (bytami nie-ludzkimi), który ma charakter pośredni (za pomocą koki), podobnie jak rytuał *haywakuy*, czyli kolejny krok w praktyce leczniczej. Na podstawie *kuka qhaway* szaman nie tylko ocenia stan pacjenta, ale także sprawdza metody leczenia, przyczyny choroby i wszelkie informacje potrzebne do procesu leczenia. Koka pełni funkcję pośrednika pomiędzy ludźmi i nie-ludźmi i jest bardzo ważnym elementem praktyk szamanistycznych.

Jednym z najważniejszych rytuałów leczniczych, reprezentującym schemat wzajemności, jest *haywakuy*. W keczua *haywakuy* oznacza: „dać coś komuś, otrzymać coś, podzielić się”. Badania pokazują, że jest to rytuał polisemantyczny (np. Bolton, Bolton 1976; Allen 1988; Lorente

⁸ Więcej na temat czytania z liści koki u Q'eros patrz: Przytomska (2017) .

Fernández 2010; Greenway 1998). Jako akt kolektywny realizowany jest w sierpniu (początek roku rolniczego), kiedy Matka Ziemia musi zregenerować siły, by móc zrodzić owoce w kolejnym roku. „Trzeba nakarmić Matkę Ziemię, aby nie była głodna. (...) Tak jak kobieta gotowa jest do zapłodnienia, dlatego też przed sianiem należy ją zapłodnić za pomocą *haywakuy*” – wyjaśniają szamani. Rytuał ten realizowany jest także podczas karnawału (*puhllay*), kiedy to Q'eros proszą nie-ludzi o płodność i zdrowie dla zwierząt (*uywa chuway*). Q'eros realizują *haywakuy* także indywidualnie, prosząc o zdrowie, szczęście, miłość, pracę itd. Odprawiany jest on ponadto w przypadku niekorzystnej pogody, chorób zwierząt, nieurodzaju, podczas ślubów, budowy nowego domu czy w celu rozwiązania sporów. *Haywakuy* funkcjonuje także jako rytuał ochronny. Ja, jako osoba z zewnątrz, realizowałam go, kiedy po raz pierwszy odwiedzałam wioskę lub pojawiałam się w niej po dłuższej nieobecności. Q'eros twierdzą, iż obcy muszą przywitać się z nie-ludźmi i poprosić ich o pozwolenie na pobyt. Francisco z Qollpacucho wyjaśniał: „Kiedy przychodzisz do czyjegoś domu, musisz zapukać do drzwi i poprosić o pozwolenie na wejście, najlepiej też przyjść z podarunkiem”. Komentarz ten podkreśla osobowy status *apus* oraz ich ochronną rolę.

Opisany poniżej rytuał *haywakuy* został zrealizowany w sierpniu 2016 roku w pobliżu Cuzco przez szamana Toribio z Hatun Q'ero⁹. Podczas moich badań poprosiłam go o lekturę z liści koki. Po jej wykonaniu szaman powiedział: „Masz *mal de corazón*¹⁰. Jesteś zmartwiona, smutna, zestresowana i dlatego twoja dusza uciekła. Trzeba ją zawołać” – powiedział. Toribio stwierdził, że konieczne jest wykonanie *haywakuy*. Zaczął od *phukuy* (podmuch z użyciem liści koki) oraz *waqay* (inwokacji), mówiąc: „Przybądźcie teraz Mama Simona, Doña Teresa, *apu* Ausangate, *apu* Wamanlipa, przyjdźcie. Wołam was, żebyście wyleczyli Annę”. W ten sposób Toribio zaprosił nie-ludzi do wspólnego żucia koki i *ch'allay* (rytualnej libacji), serwując im wino oraz piwo. Toribio przygotował następnie swoje atrybuty: dzwonek, rękaw z nogi wikuni i ołtarz, gdzie ułożył biały papier – symbolizujący talerz, a pośrodku bawełnę oznaczającą Hanan Pacha (świat górny). Następnie z płatków białych i czerwonych goździków

⁹ Toribio w wieku 18 lat został trafiony przez piorun, lecz jest *pampamesayoq* i w trakcie nauk na wyższy stopień (*altomesayoq*).

¹⁰ Boleść serca (*mal de corazón*) to choroba, która według Q'eros (i innych keczua) charakteryzuje się lękiem, smutkiem, bezsennością, brakiem apetytu, bólem w okolicach serca i zmęczeniem. Za pomoc w tłumaczeniu terminu dziękuję F. Rogalskiemu.

wyzaczył okrąg i ułożył *k'intus* z liści koki, reprezentujące ciało pacjenta (moje ciało), na które dmuchnęłam trzykrotnie (przekazując *sami*). Następnie zgodnie z zaleceniem poprosiłam *apus* nie tylko o zdrowie, ale także pracę, pieniądze, miłość, szczęście, pomyślność dla siebie i rodziny. Ujawnia to holistyczny (wiele elementów) i kolektywny (ja i rodzina) wymiar zdrowia w ontologii Q'eros. Kolejno po lewej (dla *pachamama*) i prawej stronie (dla *apus*) *paqo* umieścił następujące elementy:

PACHAMAMAS (żeńskie)	APUS (męskie)
Ziarna koki, ciecierzycyca, (zdrowie)	Tłuszcz z lamy, biały cukier, ciecierzycyca, Zioło wiraq'oya, komosa ryżowa, ryż (zdrowie)
Zboże, kukurydza czerwona, soczewica, figi (obfitość)	Kadzidło, kukurydza żółta (pieniądze)
Anyż (komunikacja)	Pszemica, soczewica (obfitość)
Słodkie ciastka (harmonia)	Anyż (dobra komunikacja i porozumienie)
Orzeszki ziemne (opieka)	Makaron (zgoda w rodzinie)
	Fasola (szczęście)

Każdy z tych elementów jest zarazem darem (posiłkiem) dla nie-ludzi oraz odpowiednikiem życzenia, które ma być spełnione, np. ciecierzycyca jako dar dla *pachamama* ma być odwzajemniona pod postacią zdrowia itd. Prowadzi to do wniosku, że *haywakuy* nie powinien być rozumiany jako rytuał ofiarny (dar), lecz jako *ayni* (keczuańska koncepcja wzajemności), gdzie każdy podarowany element ma zostać odwzajemniony. Gdy zapytałam Toribio, czy można zrealizować *haywakuy* bez proszenia o coś w zamian, szaman odpowiedział: „nie, zawsze musisz poprosić o coś w zamian”, co jednoznacznie wskazuje na imperatyw wzajemności.

Po przygotowaniu całości¹¹ szaman owija białym papierem i sznurkiem pakunek, który należy spalić. Jeśli wydziela się przy tym dużo dymu, a popiół jest koloru białego, oznacza to, że nie-ludzie są zadowoleni z daru. W sytuacji, gdy szaman nie zaspokoi ich oczekiwań, czekać go może kara – np. choroba, wypadek, biczowanie. Palenie *haywakuy* jest ważnym elementem rytuału i jest aktem przekazania daru nie-ludziom, którzy odwzajemniając się, leczą pacjenta. Ostatnim krokiem procesu leczenia jest *animu waqay* (przywołanie duszy). Toribio podniósł swój ołtarz i wykonał nim ruch z góry na dół wzdłuż mojego ciała. Następnie

¹¹ Więcej na temat *haywakuy* u Q'eros, patrz Przytomska 2017.

położył ołtarz na mojej głowie i powiedział: „przybądź duszo, przybądź”. Na koniec dmuchnął trzykrotnie w czubek głowy, gdyż jest to miejsce, którędy dusza wchodzi z powrotem do ciała chorego.

Podsumowując, *haywakuy* stanowi dar dla nie-ludzi (*apus*, *pachamamas*), za pomocą którego szaman (i ludzie, których reprezentuje) tworzą relacje wzajemności – by zapewnić sobie pomyślność i dobrobyt. Dla Q’eros schemat wzajemności rozumiany jest jako akt wzajemnego karmienia się: szaman za pomocą *haywakuy* karmi nie-ludzi, którzy w akcie wzajemności obdarowują ludzi zdrowiem i dobrobytem. Jak podkreślają Q’eros, dobrobyt ludzi zależny jest od dobrobytu nie-ludzi i odwrotnie.



Ilustr. 5. *Haywakuy* przygotowywane przez Toribio (fot. A. Przytomska).

Jeśli stan zdrowia pacjenta jest bardzo ciężki lub jeśli należy rozwiązać poważny problem, *altomesayoq* przywołują *apus*, by zajęli się pacjentem bezpośrednio. Jorge z wioski Ocongata, bratanek Marii Apasa, opowiada:

Do mojej ciotki Marii przychodzili ludzie, których okradziono. Moja ciocia mówiła dokładnie, kto wszedł do ich domu... przynosi swoją *mesa* i woła *apus*. I w ciągu 20-30 minut przychodzą. Wchodzą do domu, robią hałas „pum, pum, pum” i pytają,

co tu robią, po co ich wezwano. Maria daje im jeść. Pacjent opowiada, co się stało, i mówi: „*tayta* [ojcze], powiedz mi, kto mnie okradł”. I potem [*apu*] mówi kto, albo gdzie go możesz znaleźć. Albo mówi: „poczekaj, za jakiś czas znajdziesz zgubę”, albo mówi, że „nie znajdziesz, że już nie odzyskasz”.

Rozmowy z *apus* odbywają się w nocy i w ciemności, gdyż patrzenie na *apus* jest zakazane. *Apus* przybywają pod postacią ptaków (gołąb, kondor, sowa, mewa) lub wiatru. Ich obecność odczuwana jest przez trzepot skrzydeł oraz stukanie pazurami na dachu lub stole. *Altomesayoc* przygotowuje dla nich poczęstunek (*ch'allay*) z wina oraz *aqha* (wino z kukurydzy). *Apus* witają się z ludźmi i mówią np.: „Jestem *apu* Ausangate, po co mnie przywołaliście?”. Szamani twierdzą, że *apu* często są zirytowane, gdyż zostały oderwane od swoich obowiązków. Podczas sesji *apu* odpowiada na pytania i leczy pacjentów. Victor z Quico opowiada o swoich doświadczeniach:

Martin Quispe wołał *apus* w ciemnościach, najczęściej o północy. Przylatywały kondory, *pachamama* wchodziła pod postacią wiatru. Kiedy zrobisz coś złego, kpisz lub nie robisz tego od serca, [*apus*] zaczynają mówić, na przykład: „Jak się masz? Naśmiewasz się z nas?” I biją cię biczem, uff, mocno. Przychodzi Ausangate, Sawasiray, Wamanlipa, różne *apus* przychodzą. Siadają i piją wino. (...) Jak rodziła się moja pierwsza córka, żona nie mogła urodzić przez 2 dni... Prawie umarła, więc poszedłem do Saqarara... by znaleźć Marię i dałem jej kokę, butelkę z alkoholem i powiedziałem: „Moja żona nie ma się dobrze”, i opowiedziałem wszystko. Ona dała mi poncho i powiedziała: „Zakryj się. Ja zawołam *apus*”. To było o 10 rano, była tam jaskinia. Ale widziałem coś, [*apus*] przyszły jako kamienie, małe jak skrzaty, i mówiły głośno: „Synu, nie patrz. Będziesz miał chore oczy”. Ona siedziała ze swoim otwartym ołtarzem. „Już urodziło się twoje dziecko. To dziewczynka. Przyszedł *soq'a wayra* [wiatr przodków] i złapał ją i nie pozwalał jej urodzić. [*Apus*] już to zabrali” – powiedziała.

Podsumowując, za proces leczenia nie odpowiada bezpośrednio szaman, lecz dokonywany jest on dzięki atrybutom mocy: ołtarzowi (*mesa*) oraz kamieniom *qhuyas* (dzieci *apus*). Szaman jest wykonawcą rytuału, lecz to nie-ludzie i przedmioty magiczne (posiadające moc nie-ludzi) materializują stworzoną przez szamana potencjalność (zdrowie, szczęście, pieniądze itd.), która ma charakter postulatorywny. Manuel z Quico wyjaśnia: „To nie ja leczę, lecz *apus*. Ja jestem pośrednikiem, leczę, bo mam ołtarz”. Mikrokosmos tworzony podczas *haywakuy* (skonstruowana miniatura) ma

bezpośredni wpływ na makrokosmos (rzeczywistość żywą), czyli to, co skonstruowane w rytuale, materializuje się w rzeczywistości. Analiza *haywakuy* ujawnia schemat wzajemności. Rytuał ten stanowi bowiem pokarm (ofiary) dla nie-ludzi, lecz nie powinien być rozumiany w terminach ekonomii daru, lecz jako swoisty akt wymiany, który w ramach praktyk szamanistycznych Q'eros przyjmuje formę aktu wzajemnego karmienia się. Widzimy zatem, że głęboka troska Q'eros o dobrobyt nie-ludzi jest także troską o samego siebie, a karmienie nie-ludzi jest w ostateczności karmieniem samego siebie. Wszak według Q'eros aby otrzymać, trzeba dać.

Layqas, czyli czarownicy

Badania pokazują, że praktyki szamanistyczne na całym świecie mają także swoją negatywną i mniej jawną odstonę (Winkelman 1992). U Q'eros czarownik to *layqa*, który posiada umiejętności i wiedzę taką samą jak szaman, lecz działa w celu zaszkodzenia innym. Martin z wioski Marachea komentował:

Layqas są zawistni i żądni pieniędzy. Przychodzą do nich ludzie zazdrośni, im się nie podoba, że ty masz więcej owiec, lam, że pracujesz albo że twoje dzieci pojechały do miasta. Layqas (...) rzucają czar na innych, sprawiają, że zaczynasz chorować.

Co ciekawe, szaman może być jednocześnie czarownikiem, kiedy używa mocy do zaszkodzenia innym; zamiast z *apus* i *pachamamas* „rozmawia z *supay*¹²”. Jak twierdzi Xavier Ricard Lanata (2007: 157), rozróżnienie pomiędzy *layqa/hampiq* odnosi się nie tyle do samych specjalistów, umiejętności czy wiedzy, ile do form ich działania. Nie istnieje bowiem całkowite rozróżnienie pomiędzy tzw. „białym = dobrym” i „czarnym = złym” szamanem. Victor, szamana z Quico, twierdził na przykład, że *layqas* realizują tzw. czarne *haywakuy*, które różnią się składnikami (np. zamiast białego papieru czarny papier – stąd nazwa) i kierowane są do drapieżnych nie-ludzi (*supay*, *saqras*, *machulas*). Ponadto *layqas* składa w ofierze żaby, ropuchy albo węże zamiast tłuszczu alpaki. Tłuszcz (*wira*) jest

¹² *Supay* to nie-ludzkie byty, które są kategoryzowane jako „złe” i „niebezpieczne”; inny słowy to byty drapieżcze, które powodują choroby i śmierć, np. *saqra*, *machula*, *wayras*.

w ontologii Q'eros jednym z elementów składowych ciała każdego bytu, natomiast gady są uosobieniem chorób. Według Victora magiczne działania czarowników wiązać się mogą z chciwością (pożądanie mocy lub dóbr materialnych):

Berta Champi wyszła z grobu, bo była potępiona. Kiedy grób jest otwarty, trzeba poczekać, *kukuchi* [potępiony] wraca o różnych porach. Kiedy wejdzie, trzeba odkopać, odciąć i spalić głowę. Żeby nie wróciło, nie wychodziło, nie? Czasami uprawiają seks z zięciem albo synem, matką albo ojcem. I potem człowiek nie umiera, eh? Seks z dziećmi jest większym grzechem niż morderstwo (...). Obcięliśmy jej głowę 3 miesiące po pogrzebie, kobiecie, która uprawiała seks ze swoim zięciem. I lała się krew, kiedy obcięliśmy ją siekierą. Żywa, była żywa. Ja miałem 17 lat. Po pogrzebie tydzień było spokojnie, ale potem ktoś widział ją tam, inna osoba widziała ją gdzie indziej. Potem ona chciała jeść dzieci. Pojawiała się, mówiąc: „uratujcie mnie, zrobiłam to, spałam z moim zięciem”. (...) Takim osobom trzeba obciąć głowę i spalić całe ciało. To są czarownicy. Głowę tej kobiety zabrali aż do *apu* Pumachunta. Zabrali alkohol, żeby spalić, nie? I sami zaczęli pić i głowa im uciekła, fuuuu, silny wiatr przyszedł, przyszła mgła... Dopiero na dole ją złapali. I znów weszli na górę. Tylko ją zakopali, bo nie chciała się spalić. Nie działało ani paliwo, ani alkohol, nic. Ani włosy, ani skóra się nie paliły, oczy były jakby żywe. Cała wioska zrobiła *haywakuy* (...) i ona nie wróciła, bo zakopaliśmy ją w dwóch różnych miejscach.

Nadzwyczajne wydarzenia spowodowane są faktem, że Berta była czarownicą. W dalszej części opowieści Victor wyjaśnia związek kazirodztwa z aktami czarownictwa, które realizowane są najczęściej w celu wzbogacenia się:

Kiedy [layqas] chcą mieć szybko dużo zwierząt (...) uprawiają seks z członkami rodziny. I robią czarne haywakuy. To właśnie zrobiła Berta. Ale nikt o tym nie może wiedzieć. I pojawiają się zwierzęta, uff, dużo. I nie tylko raz, cały czas muszą to robić. To jest zła energia, czarownictwo. Te zwierzęta nie są na zawsze. Kiedy umierasz, zwierzęta zaczynają też umierać, w ciągu 5-6 miesięcy umierają. Nie są prawdziwe, są zaczarowane. W ciągu 2 lat pojawia się 100 alpak, 100 lam, 100 owiec. To jest niemożliwe. Skąd je mają? Więc i tak ludzie wiedzą, zawsze są plotki. Albo czasem się kłócą i zaczynają sami mówić. Nigdy nie ma spokoju, może być rok spokoju i kiedy się wyda, twoje zwierzęta zaczynają chorować i umierać. Robią to samo dla pieniędzy lub pracy. Potem wszystko idzie w dół,

pieniądze, uprawy, wszystko. To może trwać 3 lata, a potem i tak zawsze powoli pojawiają się problemy.

Powyższy fragment wyjaśnia, że akt kazirodczy służył do działań magicznych tj. do multiplikacji zwierząt. Czarny *haywakuy* kierowany jest do złych nie-ludzi (*supay*), którzy w zamian za ofiarę multiplikują zwierzęta (schemat wzajemności). Działanie to jednak stanowi złamanie kulturowego tabu, dlatego też prowadzi do anormalnej transgresji, w której zanika granica pomiędzy śmiercią i życiem (Fourtane 2015: 162). Człowiek, który złamał tabu, musi ponieść konsekwencje i zostaje wykluczony z ludzkiego porządku także po swojej śmierci – zamienia się w *kukuchi*, czyli potępionego.

Drapieżcze relacje seksualne jako przejaw czarownictwa obecne są także pod postacią aktów wykradania siły życiowej (*sami*). Florentino z wioski Marcachea ostrzegł mnie przed czarownikami z Esparilla:

Nie powinnaś pracować z tą rodziną. On i jego rodzina to *layqas*, oni są niebezpieczni, ja ich unikam, nikt tu z nimi nie chce rozmawiać. Y., brat X., został oskarżony nawet o gwałt. *Layqas* zawsze są kobieciarzami, oni sypiają z kobietami, żeby je jeść. Ich ojciec R. to kobieciarz, oni czerpią siłę, moc od kobiet, spędzając z nimi noc. Dlatego są tacy silni.

Według Q'eros niektórzy szamani poprzez stosunki seksualne czerpią moc od innych ludzi, co także jest wynikiem chciwości (pożądanie mocy i siły życiowej). Relacje seksualne, które mają na celu żywienie się innym (kradzież energii życiowej – *sami*) są rozumiane przez Q'eros jako akt drapieżczy.

Czarownictwo może być także związane z zazdrością i zawiścią. Ana María z wioski Quico, synowa Marii Apasa, opowiada o związku pomiędzy nienawiścią oraz czarownictwem:

Jest dużo złych ludzi, którzy źle życzą innym. Musisz uważać na tych, co źle ci życzą, oni rzucają uroki, *mal de ojo* i inne, i wtedy chorujesz. Ja zawsze na przykład zakładam dzieciom bransoletkę z *wayruro* albo ze sznurka z wełny *lamy*¹³, ale musi być utkana odwrotnie, na lewą stronę, bo inaczej nie zadziała. No więc... ja zawsze zakładam dzieciom te bransoletki, żeby całe zło wróciło

¹³ Q'eros uważają, że ziarna *wayruro* oraz sznurek z wełny *lamy* utkany lewostronnie ma właściwości ochronne – chroni przed urokami i *mal de ojo*.

[*kutichiy*]. I kiedyś moja córka wróciła ze szkoły i ja widzę, że te ziarenka są popękane, one nigdy nie pękają. Pomyśl, jak ludzie są bardzo zazdrośni i źle życzą nawet dzieciom.

Ale czemu są zazdrośni?

My jesteśmy rodziną Marii Apasa, ona jest słynną *altomesayoq*. I inni ludzie z naszej wioski o tym wiedzą, zazdroszczą nam, są nienawistni, bo my mamy, a oni nie mają. My kupiliśmy ziemię w Cuzco i kilka lat temu wybudowaliśmy dom. Teraz mieszkamy w Cuzco. W ludziach jest dużo zawiści...

Ana Maria opowiadała także o praktyce zawiązywania na nadgarstku sznurka z wełny lamy, który został wykonany lewostronnie. Q'eros uważają, że działania lewostronne (czyli odwrotne) są związane z *kutichiy* (kecz. oddać, zwrócić), czyli z aktem zwracania. Leczenie czarów, tj. chorób spowodowanych działaniem *layqa*, przy pomocy *apus* także polega na *kutichiy* tj. usunięciu choroby z ciała pacjenta i oddaniu w miejsce pochodzenia. Q'eros twierdzą, że choroba to byt żywy i osobowy. Na przykład podczas rytuału *kutichiy* szaman rozkazuje chorobie: „*wynoś się, wynoś się, wynoś się*”, biczuje ciało pacjenta, a następnie przywołuje jego duszę (*animu*).

Podsumowując, Q'eros rozumieją czarownictwo jako wynik: nienawiści (chęci zaszkodzenia komuś) lub chciwości (pragnienia mocy lub dóbr materialnych). Co ciekawe, czarownictwo także ujawnia mechanizm wzajemności – *layqa* karmi *supay* (drapieńczy nie-ludzie), by spełniły jego prośbę – np. obdarowały go zwierzętami. Leczenie czarów również polega na schemacie wzajemności – *paqo* za pomocą *apus* opiekuńczych zwraca chorobę temu, który ją zesłał na chorego pacjenta. Jednakże schemat ataków drapieńczych jest przykładem asymetrii negatywnej, gdzie drapieńca (czarownik) bierze *sami* ofiary bez oferowania czegokolwiek w zamian. Co ciekawe, nie-ludzie (*apus*, *pachamamas* i inne) także mogą być drapieńczy, co ujawnia się podczas ataków na ludzi, które kończą się chorobami, a także śmiercią (Przytomska 2019b).

Podsumowanie: praktyki szamanistyczne na tle ontologii Q'eros

Tekst ten stanowi wprowadzenie do praktyk szamanistycznych Q'eros, które zostały ukazane na tle ontologii tej grupy. Pokazaliśmy, że zjawisko to ma dwie odsłony. Z jednej strony szamanizm zapewnia dobrobyt grupy

poprzez rytuały lecznicze i rolnicze, a także utrzymywanie pozytywnych relacji z nie-ludźmi. Z drugiej strony może mieć charakter destrukcyjny, co ujawnia się pod postacią czarownictwa.

Jednym z ważnym aspektów szamanizmu Q'eros jest utrzymywanie stałych relacji z osobowymi bytami nie-ludzkimi (np. *apus* i *pachamamas*). Stosunki te nie powinny być postrzegane jako rodzaj kultu religijnego, lecz rodzaj symetrycznej relacji, która konieczna jest do trwania zarówno ludzi, jak i nie-ludzi. Zgodnie z ontologią Q'eros wszystkie elementy tworzące świat są ożywione, choć mogą one różnić się stopniem sprawczości. Imperatyw wzajemnego karmienia się świadczy o silnym związku ludzi i nie-ludzi oraz ich wzajemnej zależności. Trudno jest więc porównywać *apus* do bóstw opiekuńczych. Relacje pomiędzy ludźmi i bóstwami w innych ontologiach charakteryzują się bowiem relacją asymetryczną oraz jednokierunkową i opierają się na schemacie opieki, nie zaś wzajemności.

Warto także zwrócić uwagę na wymiar lokalności i relacji powinowactwa. Po pierwsze, życie Q'eros uzależnione jest od lokalnych *apus* i *pachamamas*, czyli nie-ludzi zamieszkujących obszar w pobliżu wiosek. Byty te są w pewnym kontekście częścią społeczności poprzez swoją bliskość i obecne są w codziennym życiu mieszkańców, mają bowiem wpływ na pogodę, uprawy, hodowlę, zdrowie mieszkańców itd. Po drugie, ważnym aspektem jest nawiązywanie relacji powinowactwa między ludźmi i nie-ludźmi, tj. między szamanem a *apus* lub *pachamamas*, które wiąże się z odbywaniem relacji seksualnych (w snach lub w rzeczywistości) oraz z symbolicznymi zaślubinami podczas rytuałów inicjacyjnych. Akt ten jest początkiem relacji, która przypomina relacje ludzi w ramach związków pokrewieństwa i powinowactwa.

Jak już wspomniano, zadaniem szamana jest utrzymywanie równowagi pomiędzy ludźmi i nie-ludźmi, tak aby te dwie grupy współegzystowały ze sobą. Moje badania pokazują, że relacje pomiędzy Q'eros i *apus* nie stanowią „kultu religijnego” czy relacji ochrony, lecz są wpisane w szeroki zakres ekonomii wzajemności. Ta wymiana ma na celu zapewnienie równowagi i symbiozy, które gwarantują trwanie danego „ekosystemu” złożonego z ludzi i nie-ludzi. Relacje wymiany odpowiadają formule zapewniającej ruch substancji życiowej pomiędzy dwiema grupami bytów o podobnym statusie ontologicznym. Wzajemność jest przykładem relacji symetrycznej, w której każde uzgodnione przeniesienie wymaga czegoś w zamian, niezależnie od tego, czy jest to równe wartości otrzymanej rzeczy oraz bez względu na to, czy zwrot jest natychmiastowy czy odro-

czony. W przypadku praktyk szamanistycznych takie relacje polegają na transferze określonej substancji (*sami*). Bilans transmisji pomiędzy dwoma podmiotami jest zawsze równy, inaczej niż w przypadku czarownictwa (relacje drapieżności), gdzie bilans jest ujemny, dlatego że czarownik, który np. wykrada substancję życiową od swojej ofiary, nie oddaje niczego w zamian.

Na koniec należy jeszcze dodać, że regułą ontologiczną Q'eros – czyli regułą, która odpowiada za budowanie grupy i utrzymywanie równowagi świata – jest schemat wzajemności (zasada *ayni*). Wszelkie relacje drapieżcze wewnątrz grupy są uważane za destrukcyjne i waloryzowane negatywnie. Q'eros dążą do ich eliminacji, czy to w przypadku ataków czarowników, czy drapieżczych ataków nie-ludzi.

BIBLIOGRAFIA

- Allen, C. (1988). *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Waszyngton (DC): Smithsonian Institution Press.
- Bolton, Ch. Bolton, R. (1976). Rites of Retribution and Restoration in Canchis. *Journal of Latin American Lore*, 2(1), 97-114.
- Descola, P. (1996). *Constructing natures: symbolic ecology and social practice*. W: P. Descola, G. Palsson (red.), *Nature and society. Anthropological perspective* (s. 82-102). Londyn, Nowy Jork: Routledge.
- Descola, P. (2013). *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Flores Ochoa, J. (1977). *Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi. Aspectos mágico-religiosos entre pastores*. W: J. Flores Ochoa (red.), *Pastores de puna. Uywamichi q punarunakuna* (s. 245-262). Lima: IEP.
- Fourtané, N. (2015). *El condenado andino. Estudios de cuentos peruanos*. Lima, Cusco: IFEA, CBC.
- Greenway, Ch. (1998). Objectified Selves: An analysis of Medicines in Andean Sacrificial Healing. *Medical Anthropology Quarterly*, 12(2), 147-167.
- Hallowell, A.I. (1960). Ojibwa Ontology, Behavior, and World View. W: S. Diamond (red.), *Culture in history: essays in honor of Paul Radin*. Nowy Jork: Columbia University Press.
- Harvey, G. (2005). *Animism: Respecting the Living World*. Londyn: Hurst & Co.
- Lorente Fernández, D. (2010). 3-cerro y 4-mundo: los números del banquete en las ofrendas quechuas, *Anthropologica*, 28, 163-190.

- Núñez del Prado Béjar, J. (1970). El mundo sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba. *Allpanchis Phuturi-nqa*, 2, 57-119.
- Przytomska, A. (2017). "Hay que alimentar a la Madre Tierra". Haywakuy: un ritual de sanación e intercambio en la ontología de los q'eros. W: V. Torres, V. Anguiano (red.), *Recuperando la vida: etnografías de sanación en Perú y México*, s. 113-138. Lima: Ríos Profundos editores.
- Przytomska, A. (2019a). *Ludzie i nie-ludzie. Ontologia andyjska w ujęciu antropologicznym na przykładzie keczuańskiej społeczności Q'eros z Peru*, praca doktorska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (w przygotowaniu).
- Przytomska, A. (2019b). Apus: non-human persons in ontology of Q'eros from the Cordillera Vilcanota (Peru). *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, 4, (w druku).
- Ricard Lanata, X. (2007). *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos)*. Lima: IFEA i CBC.
- Rozas Alvarez, Jesús W. (1992). "Sana, sana patita de rana...". W: H. Tomoeda, J.A. Flores Ochoa (red.), *El Qosqo. Antropología de la ciudad*. Cuzco: CEAC i Ministerio de Educación del Japón.
- Winkelman, M. (1992). *Shamans, priests, and witches: A cross-cultural study of magico-religious practitioners*. Tempe: Anthropological Research Papers, Arizona State University.