

ETNOBIOLOGIA POLSKA

Rocznik poświęcony etnobotanice, etnozologii i
etnomykologii

A Polish language journal devoted to ethnobotany,
ethnozoology and ethnomycology

Numer 2

2012

Redaktor naczelny – Editor-in-Chief

dr hab. prof. UR Łukasz Łuczaj, Zakład Botaniki i Biotechnologii Roślin Użytkowych,
Instytut Biotechnologii Stosowanej i Nauk Podstawowych, Uniwersytet Rzeszowski

Zastępca redaktora naczelnego – Deputy Editor-in-Chief

mgr Monika Kujawska, Katedra Etnologii i Antropologii Kultury, Wydział Nauk
Historycznych i Pedagogicznych, Uniwersytet Wrocławski

Członek redakcji – Associate Editor

dr hab. prof. UR Krzysztof Oklejewicz, Zakład Botaniki, Wydział Biologiczno-Rolniczy,
Uniwersytet Rzeszowski

ADRES REDAKCJI – EDITORIAL ADDRESS

Pietrusza Wola 86
38-471 Wojaszówka
lukasz.luczaj@interia.pl
<http://etnobiologia.com>

WYDAWCA – PUBLISHER
AHA Psychoterapia i Edukacja
Pietrusza Wola 86
38-471 Wojaszówka

ISSN 2083-6228

Druk – Chemigrafia, ul. Białobrzaska 74, 38-400 Krosno

WSKAZÓWKI DLA AUTORÓW

Etnobiologia Polska jest czasopismem naukowym wydawanym przez firmę AHA (z siedzibą jak adres redakcji) znajdującym się na liście B czasopism naukowych Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Przyjęte do druku prace ukazują się w wersji on-line oraz w druku – raz do roku, po skompletowaniu numeru. Artykuły publikujemy w języku polskim z angielskim streszczeniem.

Etnobiologia Polska publikuje artykuły dotyczące bezpośrednich relacji łączących człowieka z przyrodą, w szczególności:

- przyczynki dokumentujące dawne tradycje użytkowania roślin, zwierząt i grzybów,
- doniesienia o tworzeniu się nowych zwyczajów dotyczących użytkowania roślin i zwierząt oraz nowych form oddziaływania człowieka na ekosystemy,
- prace archeobotaniczne o powiązaniach etnobotanicznych,
- prace badające znajomość elementów środowiska przyrodniczego w społeczeństwie.

Artykuły przyjmujemy tylko w wersji elektronicznej, na adres: lukasz.luczaj@interia.pl

Staramy się aby cykl wydawniczy był szybki i aby recenzje były dostarczone autorowi w ciągu 4-8 tygodni. Publikacja opiera się na Creative Commons Attribution 3.0 License – prawo do przedruków i tłumaczeń ma za równo wydawca, jak i autor, pod warunkiem, że poda, iż artykuł pierwotnie ukazał się w piśmie Etnobiologia Polska, załączając numer i strony.

Jakich artykułów oczekujemy? Publikujemy oryginalne, wcześniej niepublikowane raporty z badań oraz, po uzgodnieniu z redakcją, prace przeglądowe. Dopuszczamy też publikację tłumaczeń cennych artykułów wydanych już w innych językach, o ile nie narusza to niczyich praw autorskich. Publikujemy zarówno prace o charakterze porównawczym i syntetycznym, jak i dobrze udokumentowane informacje o użytkowaniu pewnych roślin w określonym terenie. Ważne jednak, aby prezentowane prace zawierały, w części wstępnej lub dyskusyjnej, odniesienia do innych badań o podobnym charakterze z omawianego terenu i/lub terenów sąsiednich. Najchętniej przyjmujemy artykuły krótkie i zwięzłe napisane, do siedmiu tys. słów. Artykuły dłuższe należy wcześniej uzgodnić z redakcją. Przesłany nam artykuł wysyłamy do 1-3 recenzentów. Autor może przesłać nam propozycje recenzentów i ich adresy e-mail (z których możemy, ale nie musimy skorzystać).

Składany do nas artykuł powinien zawierać:

- list z prośbą o publikację i ewentualnie (nie jest to konieczne) komentarzem dlaczego ten artykuł powinien być opublikowany w naszym piśmie,
- na str. 1 – tytuł artykułu, imię i nazwisko autora, afiliację, e-mail i telefon,
- na str. 2 – abstrakt w języku angielskim, do 400 słów (można dodatkowo zamieścić abstrakt w jakimś innym języku), słowa kluczowe,
- na dalszych stronach – tekst artykułu.

Tabele umieszczamy na końcu tekstu, w tym samym pliku, prosimy nie używać tabel wyciętych z arkusza kalkulacyjnego, a jedynie tabele w formacie WORD. Ryciny przesyłamy w osobnych plikach (JPG lub TIF). Tekst ma być w formacie WORD, Open Office lub Rich Text Format, w czcionce Times New Roman, 12 pkt., odstępy 1,5 linii, marginesy 2,5 cm.

Raporty z badań mają mieć następującą strukturę: Wstęp, Metody (lub: Materiały i metody), Wyniki, Dyskusja, Podziękowania, Literatura, Aneksy, a na końcu umieszczamy tabele. Zwracamy na to uwagę szczególnie etnografów przywykłych do bardziej luźnej struktury publikacji.

Przypisy w tekście podajemy w następujący sposób: „Kowalski (2000) napisał, że” albo „Zjawisko to zaobserwowano już wcześniej (Janicki & Pluszczak 2000; Kownacki et al. 2002; Jankowski in press)”. Jeśli podajemy numery stron, robimy to po dwukropku np. (Kowalski 2000: 101).

Format cytowań do numeru 3:

ARTYKUŁ

Köhler P 1996. Zielnik Seweryna Udzieli – dokumentacja pracy „Rośliny w wierzeniach ludu krakowskiego”. Lud 80: 179-186.

KSIĄŻKA

Niebrzegowska S 2000. Przestrach od przestachu: rośliny w ludowych przekazach ustnych. Wydawnictwo UMCS, Lublin.

Martin GJ 1995. Ethnobotany: A Methods Manual. Chapman and Hall, London.

ROZDZIAŁ

Oklejewicz K, Łuczaj Ł 2008. Ludowe nazewnictwo i klasyfikacja rodzaju *Rubus* (malina i jeżyna) w Polsce. In: Łuczaj Ł (ed), Dzikie rośliny jadalne – zapomniany potencjał przyrody. – Arboretum i Zakład Fizjografii i w Bolestraszcach, Bolestraszyce, pp. 201-218.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

Strony internetowe, które są materiałami autorskimi z tytułem cytujemy jak artykuły z czasopism, podając na końcu odpowiedni link w nawiasie kwadratowym. Stronę bez określonego autora i tytułu podajemy na końcu literatury wpierw podając jej opis w nawiasie kwadratowym, np.

Święto Matki Boskiej Zielnej, GOK Podegrodzie [http://gok-podegrodzie.net/strony/aktualnosci/2009/22_mbzielnej/MBZielnej.html]

Literaturę pisaną alfabetami nie-łacińskimi cytujemy używając międzynarodowej transkrypcji fonetycznej i podając jakiego standardu użyliśmy, ale w spisie literatury podajemy jeszcze dodatkowo dane bibliograficzne oryginalnym pismem zamkniętym w nawias kwadratowy zaraz po całości noty bibliograficznej pismem łacińskim.

SPIS TREŚCI

- 7-14 **Abstrakty z konferencji „Etnobiologia w Polsce” / Abstracts from the conference *Ethnobiology in Poland***
- 15-22 **Łuczaj Łukasz.** Brzozowy sok, „czeremsza” i zielony barszcz – ankieta etnobotaniczna wśród botaników ukraińskich. Birch sap, ramsons and green borsch – an ethnobotanical survey among Ukrainian botanists
- 23-26 **Mueller-Bieniek Aldona.** Bulwki rajgrasu wyniosłego (*Arrhenatherum elatius* (L.) P. Beauv. ex J. PRESL & C. PRESL subsp. *bulbosum*) na stanowiskach archeologicznych. The bulbs of bulbous oat grass (*Arrhenatherum elatius* (L.) P. BEAUV. ex J. PRESL & C. PRESL subsp. *bulbosum*) at archaeological sites
- 27-32 **Pirożnikow Ewa.** Rdestowiec ostrokończysty (*Reynoutria japonica* Houtt.) – roślina użytkowana kulinarnie w Puszczy Białowieskiej. Japanese knotweed (*Reynoutria japonica* Houtt.) – a food plant used in the Białowieża Forest
- 33-38 **Stawarczyk Kinga, Stawarczyk Michał & Piechowicz Bartosz.** Ślimaki bezskorupowe w medycynie ludowej: przegląd literatury. Slugs in ethnomedicine: a review
- 39-58 **Świerk Kacper.** Zwierzęta, rośliny i minerały w magii miłosnej Indian Jívaro. Animals, plants and minerals in the love magic of the Jívaro Indians

LISTA RECENZENTÓW ARTYKUŁÓW
OPUBLIKOWANYCH W BIEŻĄCYM NUMERZE
THE LIST OF REVIEWERS (THIS ISSUE)

dr hab. prof. UR Krzysztof Oklejewicz (Uniwersytet Rzeszowski)

dr hab. prof. UR Łukasz Łuczaj (Uniwersytet Rzeszowski)

dr hab. Marcin Sielezniew (Uniwersytet w Białymstoku)

dr Ewa Pirożnikow (Uniwersytet w Białymstoku)

dr Joanna Sosnowska (Instytut Botaniki Polskiej Akademii Nauk w Krakowie)

mgr Monika Kujawska (Uniwersytet Wrocławski)

KONFERENCJA „ETNOBIOLOGIA W POLSCE”

WERYNIA 11.02.2012 (SOBOTA)

Zamiejscowy Wydział Biotechnologii Uniwersytetu Rzeszowskiego oraz Centrum Biotechnologii Stosowanej i Nauk Podstawowych

Werynia 502 (pałac, parter), 36-100 Kolbuszowa

10.00 Otwarcie konferencji – Prodziekan, p.o. kierownika Zakładu Genetyki ZWB UR, dr Maciej Wnuk

10.15 dr Łukasz Łuczaj – Po co się tu spotykamy? Etnobiologia jako źródło inspiracji dla innych dziedzin nauki.

REFERATY

10.30 prof. dr hab. Sylwester Czopek, prof UR, dr hab. Małgorzata Rybicka "Znaczenie archeozoologii i paleobotaniki dla badań i studiów archeologicznych. Przykłady z południowo-wschodniej Polski"

10.50 mgr Joanna Sosnowska, Instytut Botaniki im. W. Szafera, Polska Akademia Nauk w Krakowie, „Wpływ lokalnej społeczności Ashaninka na rozmieszczenie i różnorodność palm w rejonie Tambo, Peru”

11.10 mgr Manel Niell Barrachina, Center of Studies of the Snow and the Mountain of Andorra (CENMA) of the Institute of Andorran Studies (IEA), “Ethnomycology in the Catalan language areas from the Iberian Peninsula”

przerwa kawowa 11.30-12.00

12.00 dr Łukasz Łuczaj Zamiejscowy Wydział Biotechnologii, Uniwersytet Rzeszowski, „Z ziemi polskiej do chińskiej: etnobotaniczne badania nad użytkowaniem dzikich roślin jadalnych w wybranych krajach Eurazji”

12.20 mgr Karolina Konieczna, Wydział Biologiczno-Rolniczy Uniwersytetu Rzeszowskiego, „Rozkład ciała i nekroentomofauna jako źródło inspiracji w kulturze.”

12.40 mgr Monika Kujawska Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, „Ziołolecznictwo i migracje - wpływ relacji międzyetnicznych na zmiany w farmakopei Polonii z Argentyny”

13.00 dr Artur Adamczak, mgr A. Gryszczyńska, dr W. Buchwald, Instytut Włókien Naturalnych i Roślin Zielarskich, Poznań, „Podbiał pospolity (*Tussilago farfara* L.) jako roślina lecznicza”

13.20 mgr Anna Forycka, dr W. Buchwald, Instytut Włókien Naturalnych i Roślin Zielarskich, Poznań, „Marzanka wonna i inne rośliny zielarskie bogate w kumarynę”

13.40 dr Piotr Klepacki, Ogród Botaniczny Uniwersytetu Jagiellońskiego, „Przekrojowe badania nad użytkowaniem roślin – porównanie dwóch regionów wschodniej Polski”

przerwa obiadowa

16.00-19.00 Panele dyskusyjne:

„Metodologia badań etnobiologicznych” i „Możliwości współpracy etnobiologa z biotechnologiem”

ABSTRAKTY

Podbiał pospolity (*Tussilago farfara* L.) jako roślina lecznicza

Artur Adamczak, Agnieszka Gryszczyńska, Waldemar Buchwald

Instytut Włókien Naturalnych i Roślin Zielarskich, Poznań

Podbiał pospolity – gatunek szeroko rozpowszechniony w naszym kraju – posiada długą tradycję stosowania w lecznictwie. Już w czasach antycznych jego liście i korzenie palono jako środek przeciwkaszlowy. W tym samym celu są wykorzystywane w medycynie chińskiej kwiatostany. Niektórzy autorzy podają także informacje na temat spożywania młodych liści podbiału w sałatkach, zupach i jarzynach oraz wyrabiania win z jego kwiatostanów.

Liście podbiału (*Farfarae folium*), jako surowiec zielarski, są stosowane głównie w schorzeniach górnych dróg oddechowych. Wykazują działanie wykrztuśne, osłaniające oraz przeciwzapalne. Na polskim rynku jest dostępnych kilkanaście preparatów leczniczych i suplementów diety zawierających wyciągi z omawianego surowca. Ze względu jednak na ryzyko uszkodzenia wątroby nie zaleca się ich przewlekłego stosowania (nie dłużej niż 4–6 tygodni w roku) oraz przyjmowania w wysokich dawkach (powyżej 1 µg alkaloidów pirolizydynowych na dobę).

Analizy fitochemiczne liści *Tussilago farfara*, zebranych w czerwcu i lipcu 2010 roku z kolekcji pochodzeniowej zgromadzonej w Ogrodzie Roślin Leczniczych w Plewiskach k/Poznań, wskazują na stosunkowo wysoki i wyrównany poziom głównych związków czynnych obecnych w surowcu: śluzów (wskaźnik pęcznienia: 8–14), garbników (1,1–3,8% s.m. w przeliczeniu na pirogalol), flawonoidów (0,7–1,3% s.m. w przeliczeniu na kwercetynę) oraz polifenoli (3,6–8,8% s.m. w przeliczeniu na kwas rozmarynowy). Naturalne populacje podbiału występujące w naszym kraju charakteryzują się jednak bardzo dużą zmiennością pod względem zawartości wspomnianych wyżej alkaloidów o działaniuancerogennym. Alkaloidy pirolizydynowe (senecionina i senkirina) występowały w badanych próbach w ilości od zaledwie 5 do nawet 136 µg/100g suchej masy (s.m.) surowca. Oznacza to potrzebę ścisłego nadzoru jakościowego nad wyciągami z podbiału wykorzystywanymi w przemyśle farmaceutycznym i spożywczym.

Badania były dofinansowane przez MNiSW w ramach projektu nr NN405 306236.

Uses of the fungi in the Catalan language areas from the Iberian Peninsula

Manel Niell Barrachina

Centre of the Studies of the Snow and the Mountain of Andorra

Spain can be divided in some territories according to the traditional knowledge and use of fungi. Catalonia and the Basque Country are considered mycophilic. In other Spanish territories (where Spanish or Galician languages are spoken) this knowledge is poorly developed. Andorra is an independent country which belongs to the Catalan culture and its society is also considered mycophilic.

The aim of this presentation is to show the uses of fungi in the Catalan speaking areas compared to the other Spanish territories. For example, in Catalan language exist more than 300 names of mushrooms that are referred to more than 100 species. In Basque language this number is about 41-71. In Spanish there are only 15 and in Galician only a few names have been reported.

In Catalonia and Andorra wild mushrooms have mainly an alimentary use, e.g. as appetizers, side dishes and in few cases as main dishes. Other mushrooms are also used in the traditional medicine.

The collection of wild mushrooms has changed in recent years. In the past it was an activity dominated by peasants but now it is a very popular activity with a strong impact on the environment.

Marzanka wonna i inne rośliny zielarskie bogate w kumarynę

Anna Forycka, Waldemar Buchwald

Instytut Włókien Naturalnych i Roślin Zielarskich, Poznań

Kumaryna jest związkami szeroko rozpowszechnionym w przyrodzie, stanowiącym zwykle składnik olejków eterycznych. W roślinach najczęściej występuje jej prekursor - glikozyd kwasu *o*-hydroksycynamonowego, który podczas suszenia ulega hydrolitycznemu rozpadowi do kumaryny. Omawiany związek jest substancją silnie aromatyczną, o charakterystycznym zapachu przypominającym siano. Występuje w około 80 gatunkach roślin, często stosowanych jako warzywa i przyprawy oraz wykorzystywanych w celach leczniczych. Kumaryna ma działanie uspokajające, rozkurczowe i przeciwobrzękowe. Znanym już w starożytności surowcem kumarynowym był nostrzyk, opisywany jako roślina lecznicza między innymi przez Hipokratesa i Dioskorydesa.

W Polsce większe ilości kumaryny spotykane są u roślin z rodziny wiechlinowatych (*Poaceae*), marzanowatych (*Rubiaceae*) i bobowatych (*Fabaceae*). Jednym z rozpowszechnionych surowców zawierających kumarynę jest turówka wonna (około 0,3% s.m.), stosowana do aromatyzowania alkoholu i niektórych produktów spożywczych. Do celów leczniczych wykorzystywane są rośliny o wyższej zawartości kumaryny, takie jak marzanka wonna oraz nostrzyk żółty. Ziele marzanki wonnej, zawierające około 0,5% kumaryny, stosowane jest w zaburzeniach krążenia obwodowego oraz jako łagodny środek uspokajający. Nostrzyk żółty zawiera ok. 0,9% kumaryny, a jego przetwory zmniejszają krzepliwość krwi, poprawiają ukrwienie obwodowe i mózgowe. Surowiec pobudza także obieg chłonki, wpływając na zmniejszenie obrzęków. Kumaryna w większych dawkach lub przy długotrwałym stosowaniu jest toksyczna i może powodować uszkodzenia wątroby. Dzienna dopuszczalna dawka kumaryny wynosi 0,1 mg/kg masy ciała.

Badania fitochemiczne ziela marzanki wonnej, występującej w stanie naturalnym, wskazują na znaczne zróżnicowanie poziomu kumaryny w zależności od regionu, warunków mikrosiedliskowych i fazy rozwojowej. Najwyższą zawartość tego związku stwierdzono w surowcu pochodzącym z roślin zbieranych w początkowym stadium kwitnienia.

Przekrojowe badania nad użytkowaniem roślin - porównanie dwóch regionów wschodniej Polski.

Piotr Klepacki

Ogród Botaniczny Uniwersytetu Jagiellońskiego

Celem projektu było opisanie współczesnego użytkowania roślin przez mieszkańców otoczenia Magurskiego Parku Narodowego oraz Puszczy Knyszyńskiej. Wyróżniłem cztery podstawowe kategorie użytkowania, dla których zebrałem najwięcej danych: 1. pożywienie (z roślin uprawianych i rosnących dziko), 2. rośliny obrzędowe (święcone podczas świąt kościelnych, wykorzystywane w innych sytuacjach obrzędowych), 3. rośliny lecznicze oraz 4. gospodarstwo domowe (np. rośliny stosowane do odstraszania szkodników upraw). Materiał badawczy stanowiło 270 wywiadów (137 z Puszczy Knyszyńskiej i 133 z Beskidu Niskiego), które dostarczyły 6486 "informacji" (definiowanych jako użycie rośliny przez jednego informatora w jeden, określony sposób). Z analizy zebranego materiału wynika, że w Beskidzie Niskim używanych jest więcej taksonów roślin niż w Puszczy Knyszyńskiej. Obydwa tereny różnią się ich wyborem, a różnice te wynikają w mniejszym stopniu z powodów przyrodniczych niż społecznych. Wzorce stosowania roślin wskazują na kontynuację niektórych tradycyjnych zastosowań oraz przejmowanie nowych z kultury miejskiej.

Ziołolecznictwo i migracje - wpływ relacji międzyetnicznych na zmiany w farmakopei Polonii z Argentyny

Monika Kujawska

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytet Wrocławski

Polonia argentyńska, o której mowa, to osadnicy polscy i ich potomkowie zamieszkujący północ prowincji Misiones – obszar pogranicza z Brazylią i Paragwajem, odznaczający się ogromną bioróżnorodnością oraz skomplikowaną mozaiką etniczną. Polacy osiedlili się na tym terenie pod koniec lat 30. XX w., za sąsiadów mając Criollos – Metysów, głównie pochodzenia paragwajskiego. Etnomedycyna obydwu grup bazowała na ziołolecznictwie, lecz Polacy przywieźli ze sobą i rozpoznali na miejscu zaledwie kilkanaście roślin leczniczych, przy pomocy których nie mogli odtworzyć całego bogactwa praktyk fitoterapeutycznych znanych z Polski. Zamieszkali z dala od miejskich centrów ochrony zdrowia, zmuszeni do korzystania z leczniczych metod domowych i usług lokalnych specjalistów. Płaszczyzny kontaktu Polaków i Criollos ograniczały się do wspólnej pracy: na roli, w lesie oraz do szkoły i kościoła. Od lat 70. sytuacja zaczęła się zmieniać, Polacy zaczęli bowiem bardziej akceptować związki mieszane. Pomimo uprzedzeń rasowych i niechęci kulturowej, Polacy i ich potomkowie przejęli wiedzę o użytkowaniu dużej liczby roślin leczniczych od Criollos. Współcześnie farmakopea Polonii zawiera 129 taksonów botanicznych, z których 104 gatunki również występują w etnomedycynie Criollos. Jedynie 17 gatunków wskazuje na kontynuację rodzimych praktyk ziołolecznictwa.

Nekrofagiczna entomofauna jako źródło inspiracji w kulturze i jej związek z naukami humanistycznymi.

Karolina Konieczna

Katedra Agroekologii i Architektury Krajobrazu, Uniwersytet Rzeszowski

Owady nekrofagiczne to owady odżywiające się martwą tkanką, stanowiące naturalne ogniwo w sukcesji rozkładającego się ciała. W zależności od czasu pojawu na zwłokach oraz charakteru żerowania, zostały podzielone na cztery grupy troficzne, wśród których do najważniejszych i najliczniej występujących zaliczyć można takie rzędy jak Diptera i Coleoptera. Nauką, która wykorzystuje owady w celu ustalenia m.in. czasu zgonu jest entomologia sądowa. Organizmy związane z martwym ciałem są w dobie dzisiejszej kryminalistyki cennym narzędziem w prowadzonym dochodzeniu, jednak znane ludzkości ab semper, budziły odrazę i niechęć natury estetycznej, jak i sanitarnej. Były też swojego rodzaju narzędziem moralizatorskim.

W epoce średniowiecza mocno zarysowały się takie alegorie śmierci jak danse macabre czy Memento Mori. Według nich śmierć, niejednokrotnie zpersonifikowana, ukazywana była jako rozkładające się lub zeszkieletowe zwłoki wraz z toczącymi je larwami muchówek.

Niekiedy bardzo wierne odwzorowanie istotnych cech diagnostycznych owadów pozwala określić przynależność rodzajową, a niejednokrotnie i gatunkową. Nicrophorus, rodzaj chrząszczy z rodziny omarlicowatych, rzadko był przedstawiany jako typowy nekrofag. Stawonogi uczestniczące w sukcesji zwłok, a ujęte w sztuce, głównie dotyczą form preimaginalnych muchówek, czyli larw. Chrząszcze natomiast, często były symbolem vanitatywnym, używanym przez niderlandzkich malarzy baroku. Dokładne badania dotyczące sukcesji stawonogów na zwłokach rozpoczęto w połowie XIX wieku. Przełom wieków XIX i XX w Europie Środkowej sprzyjał tego typu badaniom. W okresie tym pojawiały się liczne prace popularyzujące temat owadów, jak np. wydane przez niemieckiego zoologa, Alfreda Brehma Życie zwierząt (Thierleben, 1887) oraz francuskiego entomologa, Jean-Henri Fabre, 10-tomowe Souvenirs entomologiques (1879-1907), które zostały opatrzone wiernymi i realistycznymi ilustracjami ukazującymi behavior i skład gatunkowy entomofauny zwłok.

Nauki badające kulturę, jak antropologia czy etnografia, korzystają z wiedzy entomologa sądowego przy ocenie wykopalisk i obrzędów ludowych. Nazywane w języku antropologów mianem nikczemnych najemników śmierci, pozwalają wnioskować o zwyczajach pogrzebowych, porze roku, w której nastąpił pochówek, czasie jaki upłynął od zgonu do zagrzebania zwłok. Na podstawie owadów można wnioskować o warunkach sanitarnych dawnych ludów.

Z ziemi polskiej do chińskiej: etnobotaniczne badania nad użytkowaniem dzikich roślin jadalnych w wybranych krajach Eurazji

Łukasz Łuczaj

Zakład Ekotoksykologii, Zamiejscowy Wydział Biotechnologii w Weryni
Uniwersytet Rzeszowski

Celem wystąpienia jest przedstawienie perspektyw badań nad użytkowaniem dziko rosnących roślin jadalnych w różnych krajach Eurazji. W wielu krajach europejskich, takich jak Polska, Słowacja czy Austria, użytkowanie dzikich roślin jadalnych jest obecnie bardzo nikłe, ograniczone do pospolitych owoców czy pojedynczych gatunków liściowych np. szczawiu. W krajach tych wciąż jednak możliwe są badania nad pamięcią dawnego użytkowania roślin, badania archiwalne czy badania nad użytkowaniem roślin przez emigrantów z innych krajów lub przez kręgi zainteresowane „zdrową żywnością”.

Olbrzymie perspektywy dokumentacji bogatych tradycji używania dzikich roślin istnieją wciąż na Bałkanach, Kaukazie i w Azji Wschodniej. W wielu krajach z tych obszarów nie działa nawet jeden etnobotanik!

W roku 2011 autor, przy współpracy z profesorem Yongxiang Kang z Uniwersytetu Rolniczo-Leśnego z Yangling (prowincja Shanxi, Chiny środkowe) i Sebastianem Cebulą, rozpoczął badania nad wykorzystaniem dzikich roślin jadalnych w górach Qinling. W pierwszym roku badań zaledwie w trzech wioskach zanotowano wykorzystanie pokarmowe przynajmniej 80 gatunków dzikich roślin, z których kilkanaście jest serwowanych w miejscowych restauracjach serwujących dania dla turystów. Niektóre z nich to rośliny uznawane w Europie za rośliny trujące. Większość roślin pokarmowych to warzywa liściowe, zarówno rośliny leśne, jak i chwasty polne. Zwykle przyrządzane są smażone na oleju z czosnkiem lub dodawane do zupy z makaronem. Najczęściej jadane dzikie warzywa to *Chenopodium album*, *Staphylea holocarpa*, *Helwingia japonica* i *Pteridium aquilinum*. Dzikie warzywa są suszone w wielkich ilościach na jesień i zimą, w związku z posiadaniem ich zapasów jadane są przez cały rok. Ludność gór Qinling, podobnie jak wielu innych miejsc w Chinach, prezentuje przypuszczalnie jeden z najwyższych poziomów *herbofilii* na kuli ziemskiej.

Wpływ lokalnej społeczności Ashaninka na rozmieszczenie i różnorodność palm w rejonie Tambo, Peru

Joanna Sosnowska

Instytut Botaniki im. W. Szafera, Polska Akademia Nauk, Kraków

Współczesne badania nad zbiorowiskami palm, często poruszają problematykę ich użytkowania. Działalność ludzka jest zazwyczaj postrzegana jako czynnik odpowiedzialny za degradację tych zbiorowisk. Tymczasem bogactwo form zarządzania obejmuje również przypadki wzbogacania lokalnej bioróżnorodności. Przykłady zrównoważonego zarządzania zasobami naturalnymi przez lokalne społeczności pozostają niedoceniane.

Celem moich badań wśród rdzennej ludności Ashaninka z regionu Tambo jest zidentyfikowanie czynników składających się na zarządzanie palmami oraz zaprezentowanie skutków zarządzania Ashaninka.

**Brzozowy sok, „czeremsza” i zielony barszcz – ankieta
etnobotaniczna wśród botaników ukraińskich**

Birch sap, ramsons and green borsch – an ethnobotanical survey
among Ukrainian botanists

ŁUKASZ ŁUCZAJ

Zakład Ekotoksykologii, Zamiejscowy Wydział Biotechnologii, Uniwersytet Rzeszowski

Werynia 502, 36-100 Kolbuszowa, e-mail: lukasz.luczaj [@] interia.pl

ABSTRACT: In 2008-2012 a short ethnobotanical questionnaire concerning some wild food plants (the use of birch sap, *Allium ursinum*, *Heracleum sphondylium* and plants added to green borsch) was sent via email to five hundred Ukrainian botanists. Fifteen responses containing detailed answers were obtained. Birch sap is a commonly drunk beverage in Ukraine, however its use has diminished since the nuclear catastrophe in Chernobyl in 1986. Traditionally, the sap is not only drunk fresh but also fermented and kept in a cool and dark place even until late summer. The fermentation was enhanced by dried apples and pears as well as roasted barley. Nowadays lemon juice and/or raisins are commonly added as well. Ramsons (*Allium ursinum*) are commonly used to make a spring salad, with cream, mayonnaise and/or boiled eggs. However, it is rarely used in other forms (soup, lacto-fermented). The use of ramsons in Ukraine previously occurred only in some parts (Trans-Carpathia and Sumy region), but it has recently become popular, so large amounts of the plant are sold in some towns (e.g. Lviv), and also imported from other parts of the former USSR. Green borsch is a traditional Ukrainian soup made with wild greens, predominantly with sorrel (*Rumex acetosa*). According to our questionnaire at least 21 species of wild plants are used in green borsch across the Ukraine. The most commonly used are *Rumex* spp. and *Urtica dioica*, and more rarely *Chenopodium* spp., *Atriplex* spp., *Taraxacum officinale*, *Allium ursinum*, *Aegopodium podagraria* and *Ficaria verna*. No information on the use of *Heracleum* for soup was received. The results of the questionnaire indicate that, although the use of wild plants as nutrition in towns is not widespread, in some rural areas detailed ethnobotanical studies may show a living tradition of using wild greens in nutrition.

Key words: *Betula*, *Allium ursinum*, wild green vegetables, tree sap, fermented beverages, Ukraine

Wstęp

Większość współczesnych badań etnobotanicznych prowadzona jest przy pomocy wywiadów w terenie, głównie półotwartych (Martin 1995; Alexiades & Sheldon 1996). Zaletą tego typu badań jest możliwość bezpośredniego wejścia w świat badanej społeczności, zadawania dodatkowych pytań czy pobrania okazów zielnikowych. W społecznościach niepiśmiennych lub o niskim poziomie edukacji rozmowa jest też głównym lub jedynym sposobem komunikacji społecznej. Jest to jednak metoda czasochłonna. Zaletą zbierania danych pisemnych od korespondentów nadsyłających listy, czy obecnie e-maile, jest możliwość stworzenia sieci korespondentów, którzy mogą być bezpośrednimi informatorami albo jedynie zbieraczami informacji od właściwych informatorów. Zaletą takich badań są także ich niskie koszty i – przy odpowiedniej organizacji – szybkość zbioru danych, zaś wadą – pewna sztywność uzyskanych danych oraz trudność z pozyskaniem korespondentów.

Polska ma bogate tradycje w prowadzeniu pisemnych ankiet o charakterze etnobotanicznym – poczynając od odezwy Rostafińskiego z r. 1883, poprzez badania Polskiego Atlasu Etnograficznego w wieku XX w. (Köhler 1993; Kłodnicki & Drożdż 2008; Svanberg *et al.* 2011). Bardzo ciekawą, acz rzadko stosowaną, formą zbierania danych etnobotanicznych jest pozyskanie jako korespondentów botaników. Tak stało się w wypadku badań Rostafińskiego czy Maurizia, którzy uzyskali wartościowe dane właśnie od naukowców (Köhler 1993; Maurizio 1926). Ostatnio ankietę wśród botaników przeprowadził autor tego artykułu, który rozesłał ok. 500 zapytań o informację, jakie dzikie rośliny jadalne spożywali polscy botanicy, członkowie Polskiego Towarzystwa Botanicznego. Uzyskano 71 odpowiedzi, które ostatnio opracowano (Łuczaj & Kujawska 2012). Dane te stanowią bogaty zbiór, a lista gatunków z tych badań ma podobną długość jak wyniki najdokładniejszych badań etnobotanicznych w XX w. w Polsce.

Ukraina jest krajem słabo przebadanym etnobotanicznie. W XIX w., kiedy rodził się na terenie Ukrainy ruch ludoznawczy, była ona podzielona między Rosję i Austro-Węgry, potem między Polskę i Rosję. Ukraińscy ludoznawcy koncentrowali się głównie na badaniu dialektów ukraińskich i folkloru słownego, bardziej niż na dokumentacji praktyk związanych ze światem roślin. Dostyc bogate są jedynie materiały pochodzące z badań Rostafińskiego (Łuczaj 2008a) i Fischera (Łuczaj 2008b).

Celem moich badań było wstępne rozpoznanie kilku zjawisk – zbierania soku brzoźowego i użytkowania dzikich warzyw liściowych na Ukrainie.

Materiały i metody

Na przełomie r. 2007 i 2008 skierowałem zapytanie do sekretariatu Ukraińskiego Towarzystwa Botanicznego o możliwość wysłania drogą elektroniczną ankiety etnobotanicznej do botaników ukraińskich. W odpowiedzi uzyskałem listę mailingową Towarzystwa (ok. 500 e-maili). Na uzyskane adresy wysłałem ankietę w języku ukraińskimi i rosyjskim (Aneks), której treść brzmiała następująco:

1) як п'ють березовий сік зараз і як готували його давніше? Чи доводять до його бродіння, коли так, то яким способом? [Jak pije się sok teraz, jak dawniej? Czy fermentuje się go i jeśli tak, to jak?]

2) які дикі рослини у насі використовуються дні для заготівлі зеленого борщу, чи є випадки використання *Heracleum sphondylium*? [Jakie dzikie rośliny wykorzystuje się do przygotowania zielonego barszczu, czy są przypadki wykorzystywania *Heracleum sphondylium*?

3) як готують черемшу. В яких регіонах використовують *Allium ursinum*, а де *Allium victorialis*? [Jak przygotowuje się czeremchę? W jakich rejonach wykorzystuje się *Allium ursinum*, а w jakich *Allium victorialis*?]

W odpowiedzi uzyskałem e-maile w języku ukraińskim, polskim i rosyjskim z informacjami od 13 respondentów, później jeszcze dwa e-maile w odpowiedzi na drugą turę ankiety w 2012. Niektórzy respondenci odpowiedzieli jedynie na niektóre pytania.

Wyniki i dyskusja

Większość respondentów dosyć dokładnie opisała użytkowanie soku brzożowego. Jest to na Ukrainie produkt powszechnie znany. W ostatnich latach sprzedawany był w butelkach 3-litrowych, pasteryzowany. Po katastrofie w Czarnobylu sprzedaż tego soku znacznie zmalała. Ludzie obawiają się, że może on pochodzić z okolic Czarnobyla, gdyż to właśnie północna Ukraina jest „zagłębiem” produkcji tego soku. Wzrosło więc zainteresowanie pozyskiwaniem soku z pewnego źródła, samodzielnie.

Sok brzożowy najczęściej pity jest świeży, często z dodatkami (Tab. 1). Współcześnie sok jest zwykle sprzedawany z dodatkiem soku z cytryn. Tradycyjnie na wsiach ukraińskich był on jednak konserwowany przez fermentację. Do beczki, ustawionej w ciemnym miejscu, oprócz soku wkładano pozostałe z zimowych zapasów suszone owoce (jabłka, gruszki, а obecnie też rodzynki) oraz prażony jęczmień. Sok taki, jak twierdzą respondenci, trzyma się do zniw. W przeszłości był on powszechnym napojem podczas prac żniwnych, а także w trakcie sianokosów.

Według wielu respondentów czosnek niedźwiedzi jest dzisiaj powszechnie znanym dzikim warzywem. Sprzedaje się go często w dużych miastach na targach lub bezpośrednio na ulicach, np. we Lwowie. Nie wszędzie jest to jednak stara tradycja, w wielu miejscach, gdzie czosnek nie występuje, jest on importowany, nawet z innych krajów byłego ZSRR. Według respondentów lokalna tradycja używania czosnku niedźwiedziego występuje na Zakarpaciu i w obwodzie sumskim (NE Ukraina). Na określenie czosnku niedźwiedziego używane są dwie nazwy: *czeremsza* (wspólna z jęz. rosyjskim, zbliżone formy znane też na Bałkanach) – na większości obszaru, oraz *lewurda* (nazwa wspólna z jęz. rumuńskim), używana w Karpatach i w pd. części obwodu sumskiego.

Najczęstszą formą używania czosnku niedźwiedziego (Tab. 2) jest wykorzystanie świeżych liści do wiosennych sałatek, podawanych ze śmietaną, majonezem lub/i gotowanymi jajkami (analogicznie do sałaty ogrodowej). Tylko trzech respondentów wspomniało dodawanie liści

czosnku do zup, a tylko jeden wymienił popularne w niektórych częściach Rosji zakiszenie czosnku niedźwiedziego.

Czosnek siatkowaty (*Allium victorialis* L.), używany na Syberii, nie jest według moich respondentów zbierany na pożywienie na Ukrainie.

Uzyskane wyniki są zachętą do rozpoczęcia intensywniejszych badań etnobotanicznych na Ukrainie, której ludność wydaje się być bardziej *herbofilna* niż ludność Polski (czyli wykazuje większe zainteresowanie wykorzystaniem dzikich warzyw w żywieniu). W niektórych rejonach wiejskich przetrwać tam mogły ciekawe tradycje używania dzikich roślin w żywieniu. Kilka dzikich warzyw, np. szczaw, pokrzywa i czosnek niedźwiedzi, jest wciąż sprzedawanych na targach. Ciekawym przedsięwzięciem badawczym byłoby skatalogowanie roślin (nie tylko pokarmowych), sprzedawanych na targach i ulicach chociażby Kijowa i Lwowa.

Podziękowania

Dziękuję bardzo wszystkim respondentom, którzy odpowiedzieli na ankietę oraz Bogusławowi Salejowi (www.salej.pl) i Galii Neczaj za tłumaczenie abstraktu na język ukraiński.

Literatura

Alexiades MN, Sheldon JW, eds. 1996. Selected guidelines for ethnobotanical research: a field manual (Advances in Economic Botany). New York Botanical Garden PR Department, New York

Kłodnicki Z, Drożdż A 2008. Dzikie rośliny jadalne – materiały, mapy i opracowania tekstowe Pracowni Polskiego Atlasu Etnograficznego. In: Łuczaj Ł (ed), Dzikie rośliny jadalne: zapomniany potencjał przyrody. Arboretum i Zakład Fizjografii, Bolestraszyce, pp. 109-124

Köhler P 1993. Ankieta Józefa Rostafińskiego z 1883 roku dotycząca ludowego nazewnictwa roślin w Polsce. *Analecta – Studia i Materiały z Dziejów Nauki* 2(2): 89-119

Łuczaj Ł 2008a. Dziko rosnące rośliny jadalne w ankiecie Józefa Rostafińskiego z roku 1883. *Wiadomości Botaniczne* 52: 39-50

Łuczaj Ł 2008b. Dzikie rośliny jadalne używane w okresach niedoboru żywności we wschodniej części Karpat (powiaty Krosno, Sanok, Lesko, Nadwórna, Kosów i Kołomyja) według ankiety szkolnej z 1934 roku. In: Ł. Łuczaj (ed), Dzikie rośliny jadalne – zapomniany potencjał przyrody. Arboretum i Zakład Fizjografii w Bolestraszycach, Bolestraszyce, pp. 161-181

Łuczaj Ł, Kujawska M 2012. Botanists and their childhood memories: an under-utilized expert source in ethnobotanical research. *Botanical Journal of the Linnean Society* 168: 334–343

Łuczaj Ł, Szymański WM 2007. Wild vascular plants gathered for consumption in the Polish countryside: a review. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 3: 17

Martin GJ 1995. *Ethnobotany: a methods manual*. Chapman and Hall, London

Maurizio A 1926. *Pożywienie roślinne w rozwoju dziejowym*. Kasa Mianowskiego, Warszawa.

Svanberg I, Łuczaj Ł, Pardo-de-Santayana M, Pieroni A 2011. History and current trends of ethnobiological research in Europe. In: Anderson EN, Adams K, Pearsall D, Hunn E, Turner N (eds), *Ethnobiology*. Wiley-Blackwell, New York, pp. 189-212.

Tab. 1 Dodatki do soku brzożowego na Ukrainie. Additions to birch sap in Ukraine.

Dodatek Addition	Liczba wzmianek / No. of reports <i>n</i> =13
rodzynki / raisins	5
suszone jabłka / dried apples	4
sok z cytryny / lemon juice	4
cukier / sugar	3
prażony jęczmień / roasted barley	3
suszone gruszki / dried pears	2
drożdże / yeast	1
sok buraczany / beet syrup	1
liście melisy / lemon balm leaf	1
suszone owoce / dried fruit	1

Tab. 2 Użytkowanie liści czosnku niedźwiedziego na Ukrainie. The use of ramsons (*Allium ursinum* L.) leaves in Ukraine

Sposób użycia / Type of use	Liczba wzmianek No. of reports <i>n</i> =14
surowa sałatka, zwykle z majonezem, śmietaną i/lub jajkami raw salad, usually served with mayonnaise, cream and/or eggs	12
zupa (zielony barszcz) soup (green borsch)	3
kiszzone jak ogórki lacto-fermented like cucumbers	1
surowe jako zakąska do bimbru raw as appetizer for home-made vodka	1
nadzienie potraw mącznych dumpling filling	1
dodatek do potraw rybnych fish garnish	1

Tab. 3 Gatunki zielonych warzyw wymienione przez respondentów jako składniki zielonego barszczu na Ukrainie. Species of wild greens reported in the questionnaire as used as ingredient of green borsch in Ukraine.

nd – brak danych / no data

Gatunek Species	L. wzmianek No. of reports <i>n</i> =13	Region
<i>Urtica</i> spp. (<i>U. dioica</i> L. - 10, <i>U. urens</i> L. - 1)	11	wszędzie everywhere
<i>Rumex</i> spp. (mainly <i>Rumex acetosa</i> L.), more rarely (1 report each) – <i>R. thyrsiflorus</i> Fingerh., <i>R. euxinus</i> Klokov (<i>R. tuberosus</i> L. subsp. <i>euxinus</i> (Klok.) Borod., rarely <i>R. maritimus</i> L., <i>R. confertus</i> Willd., <i>R. crispus</i> L.	10	wszędzie everywhere
<i>Taraxacum officinale</i> L. agg.	4	wszędzie everywhere
<i>Allium ursinum</i> L.	3	np./e.g. Sums'kaya oblast (NE Ukraine)
<i>Aegopodium podagraria</i> L.	3	wiele obszarów / many parts, e.g. Rakhivs'kiy i Mizhgirs'kiy rayon (SE Ukraine); Sums'kaya oblast
<i>Chenopodium</i> spp.	2	wszędzie everywhere
<i>Ficaria verna</i> L.	2	Sums'kaya oblast
<i>Polygonum aviculare</i> L.	1	nd
<i>Atriplex hortensis</i> L.	1	nd
<i>Portulaca oleracea</i> L.	1	nd
<i>Atriplex hastata</i> L.	1	Sums'kaya oblast
<i>Alchemilla</i> spp.	1	Sums'kaya oblast
<i>Borago officinalis</i> L.	1	Sums'kaya oblast
<i>Geum urbanum</i> L.	1	nd
<i>Fagus sylvatica</i> L.	1	Rakhivs'kiy & Mizhgirs'kiy rayon

ABSTRACT (in Ukrainian). Коротка етноботанічна анкета, яка стосується використання диких їстівних рослин (використання березового соку *Allium ursinum*, *Heracleum sphondylium* та рослин, які додаються до зеленого борщу). Це анкетування проводилося протягом 2008-2012 років. Було отримано 15 відповідей. В Україні використання березового соку серед населення є досить поширеним, проте його обсяги значно зменшились після чорнобильської катастрофи. Сік п'ють не лише свіжий, але також після його зброджування. Інколи його можуть зберігати навіть до середини літа у темному, прохолодному місці. Бродіння посилюють додаванням сушених яблук, груш та смажених зерен ячменю. Сьогодні до березового соку прийнято додавати лимонний сік та/або ізюм. З черемші (*Allium ursinum*) готують салат зі сметаною, майонезом та/або вареним яйцем. Також інколи її використовують для приготування супу або соління. У давні часи в Україні використання черемші траплялося лише на Закарпатті та Сумщині, проте, останніми роками воно стало більш поширеним і популярним. Черемшу в значних кількостях продають у великих містах напр. у Львові. Зелений борщ, це традиційний український суп з диких зелених овочів, в основному зі щавелю (*Rumex acetosa*). Згідно нашого анкетування в Україні для приготування зеленого борщу використовують близько 21 вид рослин (*Rumex* spp. and *Urtica dioica*, and more rarely *Chenopodium* spp., *Atriplex* spp., *Taraxacum officinale*, *Allium ursinum*, *Aegopodium podagraria* та *Ficaria verna*). Не отримано повідомлень про використання борщівника (*Heracleum*). Результати анкетування свідчать, що використання диких зелених рослин для приготування харчів у містах відсутнє, однак в сільській місцевості детальніші етноботанічні дослідження можуть виявити їх використання для приготування страв.

Bulwki rajgrasu wyniosłego (*Arrhenatherum elatius* (L.) P. Beauv. ex J. Presl & C. Presl subsp. *bulbosum*) na stanowiskach archeologicznych

The bulbs of bulbous oat grass (*Arrhenatherum elatius* (L.) P. Beauv. ex J. Presl & C. Presl subsp. *bulbosum*) at archaeological sites

ALDONA MUELLER-BIENIEK

Instytut Botaniki im. W. Szafera PAN, Zakład Paleobotaniki, Lubicz 46, 31-512 Kraków

e-mail: a.mueller [at] botany.pl

ABSTRACT: The tuberous internodes (bulbs) of bulbous oat grass (onion couch, *Arrhenatherum elatius* subsp. *bulbosum*) were found at several settlements and cremation graves across Europe. The first Polish finds come from the Roman cemetery site at Paprotki (Paprotki Kolonia site 1, the Great Masurian Lake District, NE Poland). Their presence in archaeological sites has been explained by ritual use, but their economic value as food cannot be excluded.

Key words: tuberous internodes, bulbs, oat grass, onion couch, cremation graves, archaeobotany

Archeobotanika, czyli badanie szczątków roślinnych, które przetrwały w warstwach i obiektach archeologicznych, pozwala m.in. uzyskać wiedzę o roślinach prawdopodobnie używanych w prehistorii i w czasach historycznych. Badania te wymagają zarówno wiedzy botanicznej jak i podstaw wiedzy archeologicznej. W warstwach kulturowych stanowisk archeologicznych, położonych powyżej poziomu wód gruntowych, konserwacja szczątków roślinnych zachodzi przede wszystkim dzięki ich częściowemu zwęgleniu wskutek działania wysokiej temperatury, przy ograniczonym dostępie powietrza (por. m.in. Lityńska-Zajac & Wasylikowa 2005).

Podczas badań archeobotanicznych prowadzonych na cmentarzysku ludności kultury bogaczewskiej z okresu wpływów rzymskich w Paprotkach Kolonii (stanowisko 1) w Krainie Wielkich Jezior Mazurskich (Karczewska 1998; Karczewska & Karczewski 2002; Karczewska *et al.* 2007) natrafiono m.in. na znaczną liczbę zwęglonych bulwek rajgrasu wyniosłego (*Arrhenatherum elatius* subsp. *bulbosum*, Ryc. 1). Występowały one razem ze zwęglonymi ziarnami zbóż (głównie pszenicy *Triticum* sp., a w mniejszym stopniu jęczmienia zwyczajnego *Hordeum vulgare*), oraz zwęglonymi diasporami innych roślin, wśród których przeważały ziarniaki traw z grupy prosowatych (głównie włośnica zielona *Setaria viridis*), a także diaspory komosy prawdopodobnie białej *Chenopodium* cf. *album* i czerwca rocznego

(*Scleranthus annuus*). Natomiast zwęglone diaspory roślin z rodziny rdestowatych (*Fallopia convolvulus*, *Polygonum aviculare*, *P. lapathifolium/persicaria/minus*, *Rumex acetosella*) oraz mięty (*Mentha* sp.), koniczyny (*Trifolium* sp.), gwiazdnicy (*Stellaria* sp.), przytulii (*Galium* sp.), babki lancetowatej (*Plantago lanceolata*) i pięciornika lub poziomki (*Potentilla/Fragaria*) były rzadkie. W materiałach natrafiono też na pojedyncze nasiono jemioli (*Viscum* sp.) (Karczewski *et al.* 2009).

Okazy te najprawdopodobniej przedostały się do jam grobowych w związku z przygotowaniem pochówku ciała palnego, na co wskazuje ich zwęglenie, jednak wykazanie ich rytualnego znaczenia nie jest już takie pewne, a część na pewno uległa zwęgleniu przypadkowo lub służyła wyłącznie jako podpałka. Okazy niezwęglone, które mogły się przedostać do jamy grobowej z powierzchni w trakcie lub po złożeniu prochów do grobu najprawdopodobniej uległy destrukcji, a te które przetrwały, nie były tutaj brane pod uwagę, jako najprawdopodobniej znacznie młodsze od kontekstu archeologicznego. W artykule uwaga zostanie poświęcona zwęglonym bulwkom rajgrasu, jednak nie można ich rozpatrywać w oderwaniu od kontekstu innych znalezisk.

Trudno przypuszczać, że zboża pojawiły się w analizowanych obiektach przypadkowo. Stanowiły one niewątpliwie element stosu pogrzebowego. Pozostałe, wymienione wcześniej, zwęglone okazy należą do roślin dziko rosnących, jednak kilka z nich najprawdopodobniej również trafiło do grobów jako ślad rytuałów pogrzebowych. Są to bulwki (zgrubienia międzywęzłowe) rajgrasu wyniosłego (*Arrhenatherum elatius* ssp. *bulbosum*) znalezione w 4 spośród 166 analizowanych próbek z lat 2000-2006 (Karczewski i in. 2009) oraz dodatkowo w 16 spośród 172 analizowanych próbek z badań prowadzonych w roku 2007 (Bieniek 2007 niepubl). Poza tym najprawdopodobniej rytualne znaczenie miała jemiola (*Viscum album*) oraz leszczyna (*Corylus avellana*), na których diaspory natrafiono w pojedynczych próbkach, choć nie można wykluczyć, że dostały się one do stosu wraz z drewnem/gałziami.

Rajgras wyniosły może rosnąć na łąkach i przydrożach, często bywa też wysiewany (Szafer *et al.* 1969), jego bulwki były zbierane w pradziejach jako pożywienie, a według niektórych badaczy mógł być nawet uprawiany, podobnie jak obecnie uprawia się ziemniaki (Engelmark 1984; Robinson 1994: 547). Bulwki rajgrasu wyniosłego znajdowane były na cmentarzyskach gallo-rzymskich z epoki żelaza w Europie zachodniej: Faulquemont w północno-wschodniej Francji (Preiss *et al.* 2005) oraz Tienen i Tongeren w Belgii (Cooremans 2008). Na cmentarzyskach skandynawskich z epoki żelaza (Viklund 2002: 201, Tabela 4) bulwki rajgrasu wyniosłego są najczęściej spotykanym zabytkiem roślinnym. Autorka (Viklund 2002: 200) łączy to ze znaczeniem symbolicznym tej rośliny, związanej z powodzeniem i odrodzeniem. Podaje ona, że bulwki rajgrasu również sporadycznie były znajdowane na terenach osad, jednak większość z nich datowana była na epokę brązu. W grobach ciała palnych często spotykane były również ziarna zbóż – głównie jęczmienia (Viklund 2002). Bulwki rajgrasu miały istotne znaczenie na dwóch stanowiskach z terenu Danii (Jensen *et al.* 2010). Na ciała palnym cmentarzysku z końca epoki brązu (Kildehuse II) znaleziono zwęglone bulwki rajgrasu w dziewięciu spośród 42 analizowanych grobów. Według autorów (Jensen *et al.* 2010) ich stosunkowo dobry stan zachowania sugeruje, że nie znajdowały się one w centrum stosu, blisko ciała zmarłego, lecz stanowiły jakiś element rytuału związany z peryferiami stosu lub też były wrzucane do paleniska pod koniec procesu kremacji, gdy ogień już wygasał. Bulwki rajgrasu zostały znalezione również w dołkach postłupowych (pozostałości konstrukcji domów) osady z późnego okresu przedrzymskiego, z epoki żelaza (Elmehøjsager II). Pojedyncze zwęglone bulwki znajdowane były wyłącznie w rejonie wejścia do pomieszczeń, co przez wspomnianych autorów wiązane jest z ich rytualnym znaczeniem. Bulwki prawdopodobnie były „siane”/ składane w obrębie wejścia,

być może w momencie porzucania budynku. Nie można również wykluczyć ich praktycznego, ekonomicznego znaczenia (Jensen *et al.* 2010).

Makroskopowe szczątki rajgrasu wyniosłego nie były dotychczas podawane w materiałach archeobotanicznych z terenu Polski (m.in. Lityńska-Zajac 1997, 2005). Podobnie nie znajdowano na cmentarzyskach jemioli, a mogła ona również stanowić rytualny element stosu pogrzebowego. Pochodzenie pozostałych dzikich roślin jest bardzo niejednoznaczne. Część z nich mogła ulec spaleniowi przypadkowo, rosnąc w pobliżu stosu pogrzebowego, mogły stanowić podpałkę lub też jakiś rodzaj uszczelnienia.

Obecność zwęglonych bulwek rajgrasu w grobach ciałaopalnych z cmentarzyska w Paprotkach Kolonii wskazuje na analogie z obrzędami praktykowanymi w tym samym czasie na terenie Skandynawii i Europy Zachodniej. Znalezisko to wskazuje na konieczność rozpoznania źródeł historycznych i etnograficznych pod kątem możliwości wykorzystywania podziemnych części rajgrasu w przeszłości zarówno w celach obrzędowych, jak i konsumpcyjnych.

Podziękowania

Badania prowadzone były dzięki współpracy z dr Maciejem Karczewskim z Instytutu Historii Uniwersytetu w Białymstoku, współfinansowane w ramach działalności statutowej Instytutu Botaniki PAN w Krakowie oraz projektu badawczego MNiSW nr. 1H01H 003 29 realizowanego w latach 2005-2007. Pragnę również podziękować anonimowemu recenzentowi za wnikliwe uwagi do tekstu.

Literatura

- Cooremans B 2008. The Roman cemeteries of Tienen and Tongeren: results from the archaeobotanical analysis of the cremation graves. *Vegetation History and Archaeobotany* 17: 3-13
- Engelmark R 1984. Two useful plants from Iron Age graves in central Sweden. In: *Papers in Northern Archaeology. Archaeology and Environment* 1984:2. Arkeologiska Institutionen. Umeå Universitet, Umeå, pp 87-92
- Jensen PM, Andreasen MH, Mikkelsen PH 2010. Bulbous oat grass – a magic plant in prehistoric Jutland and Funen. In: Bakels C, Fennema K, Out WE, Vermeeren C (eds) *Of Plants and Snails. A collection of papers presented to Wim Kuijper in gratitude for forty years of teaching and identifying*, pp. 103-114
- Karczewska M 1998. Klasyfikacja ceramiki z cmentarzyska kultury bogaczewskiej w Paprotkach Kolonii, stan. 1, na przykładzie wybranych zespołów grobowych In: Karczewski M. (ed) *Ceramika zachodniobałtyjska od wczesnej epoki żelaza do początku ery nowożytnej. Materiały z konferencji, Białystok 14–16 maja 1997 r.* Białystok, pp. 213–243
- Karczewska M, Karczewski M 2002. Osada z okresu wpływów rzymskich i okresu wędrówek ludów w Paprotkach Kolonii stanowisko 41 w Krainie Wielkich Jezior Mazurskich, t. I, *Badania archeologiczne.* Białystok
- Karczewska M, Karczewski M, Bieniek A, Cywa K, Pirożnikow E, Tomczyńska Z 2007. Plant remains from the Roman Period cemetery in Paprotki (the Great Masurian Lakes District). *Palaeobotanical and cultural interpretations.* In: Bieniek A (ed) *14th Symposium of the International Work Group for Palaeoethnobotany. 17-23 June 2007, Kraków, Poland. Programme and abstracts*, p. 65

Karczewski M, Banaszuk P, Bieniek A, Kupryjanowicz M, Wacnik A 2007. The ancient landscape of the Roman Period settlement microregion on the north shore of the former lake „Wons” in the Masurian Lakeland (NE Poland). In: Makohonienko M, Makowiecki D, Czerniawska J (eds) Eurasian Perspectives on Environmental Archaeology. The 2007 AEA Annual Conference, September 12-15, 2007 in Poznań, Poland, pp. 78-79

Lityńska-Zajac M 1997. Roślinność i gospodarka rolna w okresie rzymskim. Studium archeobotaniczne. Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk, Kraków

Lityńska-Zajac M 2005. Chwasty w uprawach roślinnych w pradziejach i wczesnym średniowieczu. Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk, Kraków

Lityńska-Zajac M, Wasylkowa K 2005. Przewodnik do badań archeobotanicznych, Sorus, Poznań

Preiss S, Matterné V, Latron F 2005. An approach to funerary rituals in the Roman provinces: plant remains from a Gallo-Roman cemetery at Faulquemont (Moselle, France). *Vegetation History and Archaeobotany* 14: 362–372

Robinson D 1994. Plants and Vikings: Everyday Life In Viking Age Denmark. *Bot. J. Scotl.* 46(4): 542–551

Szafer W, Kulczyński S, Pawłowski B 1969. *Rośliny polskie*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa

Viklund K 2002. Issues in Swedish archaeobotany – a guide through twenty years of archaeobotanical research at the university of Umea. *Archaeology and Environment* 15: 193–202



Ryc. 1. Zwęglone bulwki rajgrasu ze stanowiska archeologicznego Paprotki Kolonia 1 (cmentarzysko). Skala oznacza 1 mm

Fig. 1. Charred bulbs of bulbous oat grass from archaeological site Paprotki Kolonia 1 (cemetery). Scale bars equal 1 mm

Rdestowiec ostrokończysty (*Reynoutria japonica* Houtt.) – roślina użytkowana kulinarnie w Puszczy Białowieskiej

Japanese knotweed (*Reynoutria japonica* Houtt.) – a food plant used in the Białowieża Forest

EWA PIROŹNIKOW

Zakład Botaniki, Instytut Biologii, Uniwersytet w Białymstoku, ul. Świerkowa 20B,
15-950 Białystok, e-mail: epir [at] uwb.edu.pl

ABSTRACT: Japanese knotweed (*Reynoutria japonica*) is commonly used as a wild vegetable in Japan, Korea and North-East China. On Sakhalin Island and the Kuril Islands it has also been adopted by the Russian population, and used there differently than in Japan. The paper reports a case of the use of this feral invasive ornamental plant in Europe, in the Białowieża Forest. In the village of Budy people began using the plant in 1920. It is associated with changes of place of residence and restricted access to agricultural products. The use of the plant started with children experimenting by eating it and adding it to cakes, as it reminded them of rhubarb. Continuation of use depends on the commitment of the community to the tradition. The plant is still used by a few inhabitants of Budy and of the county town of Hajnówka.

Key words: invasive plants, children, wild food plants, wild edible plants, new uses, ethnobotany

Wstęp

Nawyki kulinarne należą do najbardziej ustabilizowanych wartości ludzkich społeczności (Bode 1994 za Stoličną 2010). Szczególnie dotyczy to tradycji użytkowania pokarmowego roślin dziko rosnących. Badania etnograficzne w Polsce wykazują niewielką liczbę użytkowanych gatunków w porównaniu do Włoch lub Dalekiego Wschodu (Łuczaj 2008). W Polsce Podlasie jako rejon o dużej różnorodności etnicznej i religijnej wyróżnia się stosunkowo wysoką liczbą roślin dziko rosnących użytkowanych kulinarnie (Pirożnikow 2010). Użytkowanie niektórych gatunków jest jednak bardzo lokalne i może ograniczać się do pojedynczych miejscowości. Szczególnie dotyczy to roślin, które pojawiły się w naszej florze niedawno. Taką rośliną jest rdestowiec ostrokończysty. Dotąd roślina ta nie była wykazywana jako użytkowana kulinarnie w Polsce (Łuczaj & Szymański 2007; Łuczaj 2011). W przypadku rdestowca ostrokończystego nadarzyła się rzadko opisywana okazja odnotowania okoliczności i przyczyn rozpoczęcia użytkowania danej rośliny oraz kontynuacji jej użytkowania, czyli kształtowania się tradycji.

Występowanie i historia introdukcji

Rdestowiec ostrokończysty (*Reynoutria japonica* Houtt., syn. *Fallopia japonica*, *Polygonum cuspidatum*) jest okazałą byliną, która rośnie u nas w wielu ogrodach, parkach oraz na dziko na śmietnikach, nasypach kolejowych, w nadrzecznych zaroślach i w lasach liściastych. Naturalny zasięg *Reynoutria japonica* obejmuje Japonię, wyspy Kurylskie, Sachalin, Koreę, Chiny południowo-zachodnie, Tajwan, Wietnam (Albertenst & Böhmer 2011). Występuje tam w dolinach rzek, na skrajach lasów oraz na przydrożach.

W 1823 roku rdestowiec ostrokończysty został sprowadzony do Holandii i wkrótce rozpowszechnił się w całej Europie jako łatwa w uprawie roślina ozdobna sadzona w parkach i ogrodach (Albertenst & Böhmer 2011). W końcu XIX wieku w Niemczech zaczęto ją stosować do fitomelioracji do umacniania zboczy. W Polsce zaczęto uprawę w połowie XIX wieku. We wszystkich krajach europejskich roślina zdziczała i stała się inwazyjna – dlatego znalazła się na czarnych listach zwalczanych roślin inwazyjnych. Najwięcej „dzikich” stanowisk jest w Austrii, Belgii, Danii, Holandii, Norwegii i Irlandii. Rozprzestrzeniła się także w Ameryce Północnej, prawie całej Azji oraz w Australii. W Polsce pojawił się problem inwazji tego gatunku w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku, kiedy odnotowano 342 stanowiska tej rośliny (Tokarska-Guzik i in. 2006). Obecnie liczba stanowisk gatunku w Polsce jest określana jako duża na obszarze całego kraju (Zarzycki i in. 2002). Rdestowiec ostrokończysty uznawany jest w Polsce za gatunek inwazyjny, groźny dla rodzimej przyrody. Jego wprowadzanie do środowiska lub przemieszczanie w środowisku przyrodniczym jest zabronione przez Ustawę o ochronie przyrody z 2004 roku. Od 2012 roku także jego import, posiadanie, prowadzenie hodowli, rozmnażanie i sprzedaż wymagają specjalnego pozwolenia Generalnego Dyrektora Ochrony Środowiska.

Użytkowanie

W Japonii Korei i Chinach rdestowiec ostrokończysty jest znany od tysięcy lat jako roślina lecznicza, najczęściej stosowana jako środek przeciw stanom zapalnym, dolegliwościom wątroby i zaporciom oraz chorobom skóry (Eui Taek Jeong i in. 2010). Ostatnio w wielu krajach wprowadza się suplementy diety zawierające kłącza rdestowca

ostrokończystego z powodu bardzo wysokiej zawartości resweratrolu oraz innych substancji czynnych, które są polecane jako środek zapobiegający rakowi, opóźniający starzenie, hamujący rozwój grzybów i bakterii (Kimura & Okuda 2001, Spainhour 2008, rozanski.ch/cancer2000.htm).

W Japonii Korei i Chinach jego młode pędy nadziemne i kłącza są użytkowane jako „dzikie warzywo” (Eui Taek Jeong i in. 2010). W Japonii rdestowiec ostrokończysty (*itadori*) jest tradycyjnym pożywieniem, którego najczęściej używa się na obszarze prefektury Kochi na wyspie Shikoku (hiro-shio.blogspot.com/2010/05/itadori-jam.html). Obecnie w całej Japonii pozyskiwany z pólupraw używany jest jako składnik *sansai* - wiosennej potrawy z roślin dziko rosnących. Młode pędy rdestowca po obraniu ze skórki i zblanszowaniu podaje się tak jak szparagi, z różnymi sosami jako jarzynę, smażone w głębokim tłuszczu jak frytki lub jako zupę (shizuokagourmet.com/sansaimountain-vegetables-recipes/ - 125k). W Korei rdestowiec ostrokończysty jest przygotowywany do jedzenia podobnie jak w Japonii lecz potrawy są traktowane jako przystawki do głównego dania (<http://blog.daum.net/dkfemsea/847>). W Korei Południowej w r. 2012 roślina ta została zaliczona do żywności funkcjonalnej (czyli pożywienia o sprawdzonym działaniu medycznym) (Jin Sook Kim i in. 2012). W Chinach rdestowiec ostrokończysty (*pinyin*) jest używany do jedzenia tylko w niektórych regionach, np. w prowincji Hunan (Zou i in. 2010). W Wietnamie *Reynoutria japonica* jest gatunkiem bardzo rzadkim, zagrożonym wyginięciem, będącym w „Czerwonej Księdze Wietnamu” (www.vncreatures.net/e_tracuu.php?loai=2) i nie jest wykazywana w żadnej pracy dotyczącej dziko rosnących roślin pokarmowyc. Na Sachalinie i wyspach Kurylskich Rosjanie używają w kuchni rdestowca „po rosyjsku” jako główny składnik zupy zamiast szczawiu lub w formie kisielu (<http://www.dissercat.com./cotent/reinurtia-yaponskaya-reynoutra-japonica-hutt-v-primorskom-krae#ixzz2A1aFYbDH>). W Anglii i USA młode pędy rdestowca ostrokończystego traktuje się w kuchni tak jak rabarbar - sporządza się zimny napój (po zasypaniu cukrem zostawia się na kilka godzin), a także desery z kremem, dżemy i piecze się ciasta z „niby-rabarbarem” (<http://www.celt.net.org.uk/recipes/ancient/wild-food-entry.php?term=Japanese%20Knotweed>).

Historia użytkowania w Puszczy Białowieskiej

Rdestowiec ostrokończysty jest obecnie używany jako roślina pokarmowa we wsi Budy (gm. Białowieża) i przez nielicznych mieszkańców miasta Hajnówka. Prezentowane poniżej informacje pochodzą z trzech wywiadów prowadzonych w latach 2010 i 2011 i na podstawie obserwacji uczestniczącej (autorka artykułu wychowała się w sąsiedniej miejscowości). W czasie działań wojennych w 1918 roku, jak opowiedziała mieszkanka Bud, pani Wanda Karpińska (ur. 1926 r.), wieś została spalona, a mieszkańcy wyjechali do Rosji w ramach *bieżania*. Po powrocie w 1920 roku ludność zamieszkała w lesie ok. 1 km na południe od wsi w ziemiankach na okres dwóch lata, zanim udało im się odbudować domy i zabudowania gospodarcze. W tym okresie ludność niewiele uprawiała i cierpiała z powodu głodu i bardzo złych warunków mieszkalnych. Po wyczerpaniu zapasów żywności ludność żywiła się głównie zwierzyną leśną oraz roślinami dziko rosnącymi. W miejscu w którym były ziemianki na dziko rosła duża kępa rdestowca ostrokończystego (rośnie tam do dziś). Dzieci odkryły, że młode pędy tej rośliny smakują jak rabarbar i zaczęto gotować z nich zupy i kompoty oraz piec placki. We wsi Budy rdestowiec ostrokończysty jest nazywany „dzikim rambarbarem”. W czasie okupacji i tuż po drugiej wojnie światowej w Budach często jedzono placki z rdestowcem (Szumarski T., inf. ustna). Niektórzy mieszkańcy Bud do dziś wiosną jedzą surowe pędy i pieką placki z dodatkiem „dzikiego rabarbaru”. Podają, że „dziki

ramabarbar” jest znacznie smaczniejszy niż ogrodowy (Szumarski T., inf. ustna). W sąsiednich wsiach w Puszczy Białowieskiej roślina nie jest znana.

W Hajnówce roślina nazywana jest „bambusem”. Nieliczni mieszkańcy Hajnówki jadają młode pędy na surowo. Nie wiedzą od kiedy roślina jest jadała i skąd wzięła się wiedza o przydatności tej rośliny do jedzenia (Kiersnowski Z., inf. ustna).

Dyskusja

Sposoby pokarmowego użytkowania roślin nieodłącznie są związane z całością tradycji kulinarnych. Można przypuszczać, że najczęściej „odkrycie” właściwości pokarmowych roślin zachodzi w sytuacji „wyższej konieczności”, czyli następuje w okresach głodu lub w nowych miejscach zamieszkania w których nie ma innych sposobów na zdobycie produktów żywnościowych pochodzących z uprawy i hodowli. Sposoby użytkowania tej samej rośliny na Sachalinie i Wyspach Kurylskich zasadniczo różnią się od sposobów jej użytkowania w Japonii, Chinach i Korei. Obecni mieszkańcy Sachalinu i wysp Kurylskich są Rosjanami. W kuchni rosyjskiej „barszcze”, czyli kwaśne zupy i kisiele są ważnymi składnikami tradycyjnej kuchni. Preparuje się je z dostępnych produktów. Użytkowanie rdestowca przez współczesnych mieszkańców Sachalinu i Wysp Kurylskich jest „sposobem na oswojenie” nowego miejsca jako ojczyzny. Podobne zjawisko zaszło i w Puszczy Białowieskiej.

W Japonii, gdzie roślina jest powszechnie użytkowana, także podawano informacje, że była ważną rośliną w okresie głodu. Mieszkanca prefektury Kochi na wyspie Shikoku podała, że jedzenie *itadori* uchroniło ją od śmierci głodowej w czasie drugiej wojny światowej (<http://harunonappa.blog74.fc2.com/blog-entry-170.html>). Zdziwiająco różnorodne potrawy z rdestowca ostrokończystego w Japonii i Korei są wynikiem nagromadzenia i przekazu doświadczeń kulinarnych w bardzo długim czasie.

„Odkrycie” właściwości kulinarnych rdestowca przez mieszkańców Bud nastąpiło przypadkowo i został włączony do użytkowania zamiast rabarbaru ze względu na podobieństwo smaku. Ciekawość dzieci spontanicznie próbujących różnych roślin do jedzenia jest powszechnie znana (Łuczaj & Kujawska 2012). Niedożywienie i brak żywności w okresie odbudowy wsi spowodowały, że odkrycie przez dzieci nowej rośliny jadalnej zostało przyjęte przez dorosłych. Znamienne jest, że spożywanie tej rośliny nie ustało po odbudowaniu wsi. Wieś Budy jest bardzo przywiązana do swojej historii. Została założona na dobrach królewskich w XVIII wieku, dla ludności mazowieckiej sprowadzonej do produkcji potażu i węgla drzewnego, która starannie pielęgnuje swoje tradycje (Faliński 1968). Jedzenie rdestowca jak rabarbaru może zostać wypromowane jako produkt regionalny.

Podziękowania

Dziękuję mgr Tadeuszowi Szumarskiemu z Bud za udzielenie informacji, mgr Zbigniewowi Kiersnowskiemu z Hajnówki za udzielenie informacji i tłumaczenie stron internetowych z języka japońskiego, mgr Jędrzejowi Winieckiemu z Warszawy za pomoc w tłumaczeniu stron z języka koreańskiego.

Literatura

- Albertenst B, Böhmer HJ 2011. NOBANIS-Invasive Alien Species Fact Sheet-*Fallopia Japonica*. – From: Online Database of the European Network on Invasive Alien Species – NOBANIS www.nobanis.org Access date: 22.10.2012
- Eui Taek Jeong, Mu Hyun Jin, Mi-Sun Kim, Yun Hee Chang, Sun Goo Park 2010. Inhibition of Melanogenesis by Piceid Isolated from *Polygonum cuspidatum*. Arch Pharm Res 33/9:1331-1338
- Faliński JB (ed) 1968. Park Narodowy w Puszczy Białowieskiej. Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa
- Jin Sook Kim, Dae Sik Jang, Young Sook Kim, Junghyun Kim, Chan-Sik Kim 2012. Patent application title: Compositions and functional foods for treating and preventing obesity using *Polygonum cuspidatum* butanol fraction and ethyl acetate fraction
- Łuczaj Ł 2008. Polska, Włochy, Japonia i Ameryka, czyli kilka kulturowych porównań dotyczących użytkowania kulinarnego dzikich roślin. In: Łuczaj Ł (ed) Materiały z konferencji „Dzikie rośliny jadalne – zapomniany potencjał przyrody”. Przemysł-Bolestraszyce 13 września 2007r., Arboretum i Zakład Fizjografii w Bolestraszcach, Bolestraszyce, pp. 5-12
- Łuczaj Ł 2011. Dziko rosnące rośliny jadalne użytkowane w Polsce od połowy XIX w. do czasów współczesnych. Etnobiologia Polska 1: 57-125
- Łuczaj Ł, Kujawska M 2012. Botanist and their childhood memories: an underutilized expert source in ethnobotanical research. Botanical Journal of Linnean Society 168: 334-343
- Łuczaj Ł, Szymański WM 2007. Wild vascular plants gathered for consumption in the Polish countryside: a review. Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine 3: 3-17
- Kimura Y, Okuda H 2001. Resveratrol Isolated from *Polygonum cuspidatum* Root Prevents Tumor Growth and Metastasis to Lung and Tumor-Induced Neovascularization in Lewis Lung Carcinoma-Bearing Mice. The Journal of Nutrition 131(6): 1844-1849
- Pirożnikow E 2010. Tradycja użytkowania roślin dziko rosnących na Podlasiu - poszukiwanie smaków, zdrowia i zaspokojenia głodu. In: Stolična R, Drożdż A (eds) „Historie kucenne. Rola i znaczenie pożywienia w kulturze”. Uniwersytet Śląski w Katowicach, Cieszyn-Katowice-Brno, pp. 188-200
- Spainhour J 2008. Medical Attributes of *Polygonum cuspidatum* – Japanese knotweed. klemow.wilkes.edu/Polygonum.html - 16k Access date: 22.10.2012
- Stolična R 2010. O metodologii badań nad pożywieniem. In: Stolična R, Drożdż A (eds) „Historie kucenne. Rola i znaczenie pożywienia w kulturze”. Uniwersytet Śląski Katowicach, Cieszyn-Katowice-Brno, pp. 8-14
- Tokarska-Guzik B, Bzdęga K, Knapik D, Jenczała G 2006: Changes in plant species richness in some riparian plant communities as a result of their colonization by taxa of *Reynoutria (Fallopia)*. Biodiversity Research and Conservation 1-2: 123-130

Zarzycki K, Trzcńska-Tacikowa H, Rózański W, Szeląg Z, Wołek J, Korzeniak U 2002. Ecological indicator values of vascular plants of Poland. W. Szafer Institute of Botany, Polish Academy of Sciences, Kraków

Zou X, Huang F, Hao L, Zaho J, Mao H, Zhang J, Ren S 2010. The socio-economic importance of wild vegetable resources and their conservation: a case study from China. Kew Bulletin 65:577-582

Źródła internetowe

hiro-shio.blogspot.com/2010/05/itadori-jam.html Access date: 22.10.2012

<http://blog.daum.net/dkfemsea/847> Access date: 22.10.2012

<http://harunonappa.blog74.fc2.com/blog-entry-170.html> Access date: 10.01. 2012

<http://www.celt.net.org.uk/recipes/ancient/wild-food-entry.php?term=Japanese%20Knotweed>
Access date: 7.11.2012

www.vncreatures.net/e_tracuu.php?loai=2 Access date: 22.10.2012

<http://www.dissercat.com./content/reinurtia-yaponskaya-reynoutria-japonica-houtt-v-primorskom-krae#ixzz2A1aFYbDH> Access date: 22.10.2012

rozanski.ch/cancer2000.htm Access date: 7.11.2012

shizuokagourmet.com/sansaimountain-vegetables-recipes/ Access date: 7.11.2012

Ślimaki bezskorupowe w medycynie ludowej: przegląd literatury

Slugs in ethnomedicine: a review

**KINGA STAWARCZYK*, MICHAŁ STAWARCZYK,
BARTOSZ PIECHOWICZ**

Zakład Ekotoksykologii, Instytut Biotechnologii Stosowanej i Nauk Podstawowych,
Uniwersytet Rzeszowski,
Werynia 502, 36-100 Kolbuszowa

* autor korespondencyjny (e-mail): kstawarczyk2@o2.pl

ABSTRACT: Slugs, which are perceived these days in a purely negative way, had some applications in former times, which might surprise people today. One of them was the use of these organisms for medical purposes. This paper aims to review the role of slugs in ethnomedicine. These animals were used to remove warts, in the treatment of other skin problems, in the therapy of injuries, broken bones, respiratory system ailments, gastrointestinal disorders, healing and strengthening the organism and building up its resistance to infections. We recorded the use of slugs in ethnomedicine in the following countries: Italy, Great Britain, France, Portugal, Austria, Germany, Nepal, Brazil, Canada, Japan and Switzerland.

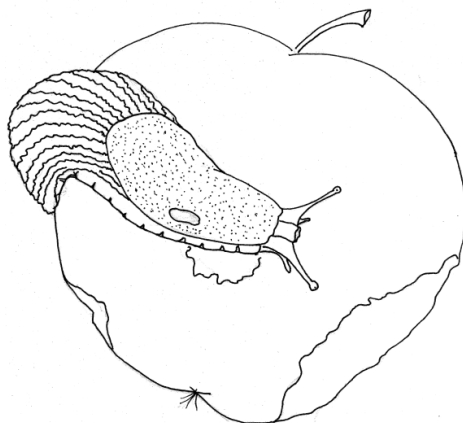
Key words: slug, folk medicine, natural medicine, proverbs

Ślimaki nagie to niejednorodna pod względem filogenetycznym, wyodrębniona na podstawie wyglądu grupa zwierząt należąca do gromady ślimaków (*Gastropoda*). Podstawową cechą kwalifikującą ślimaki jako bezskorupowe jest muszla zredukowana do rozmiarów niewielkiej płytki ukrytej w miękkim płaszczu. Brak zewnętrznej muszli i trudność konserwacji tkanek miękkich sprawiły, że ślimaki te nie były uznawane za atrakcyjne dla kolekcjonerów i naukowców, przez co tylko ich nieliczne okazy znajdują się dziś w zbiorach z dawnych lat (osobniki z XIX wieku znajdują się tylko w kilku miejscach na świecie we Wiedniu, Bukareszcie, Chicago, Wrocławiu, Lejdzie) (Wiktor 1989: 6-8).

Brak cech charakterystycznych występujących u ślimaków oskorupionych (barwa muszli, wzór, promień skrętu, grubość muszli) sprawił, że ślimaki bezskorupowe systematyzowano niegdyś opierając się wyłącznie na ich wyglądzie zewnętrznym, co było przyczyną wielu istotnych błędów. Już Linneusz opisał dwa gatunki występujących w Szwecji ślimaków nagich: czerwonemu nadał nazwę „rufus”, a czarnemu „ater”. Późniejsze badania potwierdziły, że w Szwecji istotnie żyją dwa gatunki ślimaków (*Arion ater* oraz *A. rufus*), jednak przedstawiciele każdego z nich mogą występować zarówno w formie czarnej, jak i czerwonej (Riedel & Wiktor 1974: 93). Wyjątkowy brak precyzji w systematyzowaniu gatunków i brak okazów muzealnych, na których można by dziś przeprowadzić badania uzupełniające sprawiają, że w poniższym opracowaniu często będą wymieniane nazwy lokalne, bądź też charakterystyka kolorystyczna zwierząt, bez jednoznacznego określenia gatunku.

Główny kierunek prowadzonych obecnie na świecie badań naukowych dotyczących ślimaków nagich zwrócony jest ku zwiększaniu efektywności metod ich zwalczania, ponieważ do grupy tych zwierząt zalicza się wiele bardzo inwazyjnych gatunków zagrażających stabilności ekosystemów oraz wektorów chorób człowieka i zwierząt gospodarskich (Grewal *et al.* 2003; Ferdushy & Hasan 2010). W światowej literaturze brakuje natomiast kompletnego opracowania na temat wykorzystywania tych ślimaków w różnych dziedzinach życia, w tym i w medycynie ludowej. Chociaż istnieje wiele dowodów na to, iż ślimaki stosowano już od czasów starożytnych — jako element diety, składniki kuracji leczniczych itp. (Bonnemain 2005; Guimard 1995), to doniesienia te dotyczą najczęściej ślimaków skorupowych. Niewielka ilość istniejących zapisków czy opracowań dotycząca gatunków bezskorupowych przedstawia najczęściej przypadki ich wykorzystywania tylko przez niewielkie, zwykle lokalne społeczności. Niniejszy tekst, stanowi próbę syntezy informacji o leczniczych zastosowaniach ślimaków nagich przez ludzi.

Zarówno w europejskiej, jak i północnoamerykańskiej medycynie ludowej znaleźć można informacje o wykorzystywaniu ślimaków nagich w kuracjach wielu dermatoz. Do łagodzenia świądu np. zalecano wcieranie śluzu *Arion ater* (L. 1758) w podrażnione miejsca (Miguel & Ceiacco 2012). Ślimaki i ich wydzieliny stosowano również do leczenia infekcji skórnych (Guarrera 2008), oraz zwalczania trądziku i brodawek (niekiedy nazywanych kurzajkami). W zależności od regionu wykorzystywano do tego celu różne gatunki *Mollusca*. W Południowych Włoszech stosowano *Arion hortensis* (Férussac 1819) (nazwa lokalna: *u vavalicē aranudē*), którym pocierano zmienione chorobowo miejsce. Zabieg ten musiał się odbyć podczas pełni księżyca, a do każdej brodawki miał być zastosowany nowy osobnik. Zwierzęta następnie nabijano na kolce jeżyny (*Rubus ulmifolius*) wierząc, że wraz z uschnięciem ślimaków znikną także brodawki (Quave *et al.* 2008; Pieroni *et al.* 2004). Podobne „zabiegi dermatologiczne” wykonywano w Portugalii wykorzystując osobniki z gatunku *A. ater* (nazwa lokalna: *lesma*) (Miguel & Ceiacco 2012). Zapiski traktujące o używaniu niezidentyfikowanych gatunków ślimaków nagich do tych samych celów można znaleźć również w innych rejonach świata: w Centralnych Włoszech (Guarrera 2005), we Francji (Saintyves: 28), w Szkocji, Walii (Rorie & Buchan 1993: 100; Crellin 1994: 6; Hatfield 2004: 207), czy w Austrii (Ausserer 2001: 121). W zależności od regionu zmieniała się także roślina, na której je suszono, - np. w Szkocji był to głóg (*Crataegus* sp.) (Rorie & Buchan 1993: 100; Crellin 1994: 6; Hatfield 2004: 207), w Austrii i Francji (okolice Lorient i Lué-en-Baugeois) śliwa tarnina (*Prunus spinosa*), a w Anglii (Gloucester, Suffolk i Leicester) agrest (*Ribes uva-crispa*).



Ryc. 1. Ślimak nagi. A slug. Rysował Michał Stawarczyk.

Nie tylko schorzenia dermatologiczne były leczone przy pomocy ślimaków nagich. Znane są liczne doniesienia opisujące wykorzystywanie nalewek, czyli tzw. „tinktur” m.in. z *Arion rufus* (L. 1758) w terapiach przewlekłych chorób układu oddechowego (Riedel & Wiktor 1974: 100). Jedną z takich dolegliwości była gruźlica, którą w Nepalu leczono za pomocą ślimaków z rodzaju *Limax* (nazwa lokalna *chiplekira*, gatunek niezidentyfikowany) zmieszanych ze sklarowanym masłem lub mlekiem (Lohani 2010). W Portugalii z *A. ater* sporządzano „zupę”, którą następnie aplikowano w terapiach astmy i gruźlicy (Miguel & Ceiacco 2012). W Niemczech stosowano śluz uzyskany od *Limax rufus* (L. 1758), który po zmieszaniu z cukrem pudrem, stanowił lek przeciwko krztuścowi u dzieci (Friedrich 1843). Na ból gardła Brazylijczycy zalecali picie napojów, w skład których wchodził ślimak z rodziny *Veronicellidae* (gatunek niezidentyfikowany) zwany przez lokalną społeczność, podobnie jak w Portugalii, *lesma* (Alves & Rosa 2010) (zbieżność określeń ślimaków nagich na Półwyspie Iberyjskim i w Ameryce Południowej prawdopodobnie związana jest z migracją ludności pomiędzy Nowym, a Starym Światem (Foster 1953)). W Japonii znane jest powiedzenie „Namekujji wo nomu to koe ga yoku naru”, czyli: „Jeśli połkniesz ślimaka bezskorupowego twój głos od razu się poprawi” (Buchanan 1973: 229). W profilaktyce przeziębień na Półwyspie Iberyjskim używano syropu ze ślimaków nagich (gatunek niezidentyfikowany) i cukru w proporcji objętościowej 1:1, który po 2-3 dniach od przygotowania podawano choremu (Landeras & Delgado 2008).

W literaturze pojawiają się również doniesienia o zastosowaniu ślimaków nagich w terapiach urazów układu kostno-stawowego i w leczeniu chorób reumatycznych (Budha 2005; Lohani 2010). Tamangowie z Nepalu do wspomagania leczenia obrzęków i przyspieszenia zrostania złamanych kości stosowali „ślimaki szare” *gray slugs* (gatunek niezidentyfikowany) utarte na pastę wraz z pokruszonym korzeniem pokrzywy (*Urtica dioica*). Taką „maść” nakładano następnie na miejsce urazu (Lohani 2012). We Francji zamiast korzenia pokrzywy do robienia takiego medykamentu używano korzenia pietruszki (*Petroselinum* sp.) (Fernie 2006). W tym kraju „ślimaki czerwone” (*red slugs*, gatunek niezidentyfikowany) stosowane były również w leczeniu rwy kulszowej. Zwierzęta te wraz z garścią soli, z brandy i wodą gotowano do odparowania 2/3 objętości płynu, a otrzymany koncentrat wcierano rano i wieczorem w miejsce występującego bólu (Gonnet 2008).

Ślimaki nagie stosowano na schorzenia układu pokarmowego. Jeszcze nie tak dawno rdzenni Amerykanie używali „ślimaków żółtych”, czyli tzw. *banana slugs* - rodzaj *Agrolimax*

(Mörch 1859), (gatunek niezidentyfikowany), jako środka znieczulającego w łagodzeniu bólu zębów (Andrews 1999: 286-287). Na obszarze Kanady Indianie z plemienia Bella Coala stosowali ślimaki nagie w celu leczenia infekcji jamy ustnej u małych dzieci (Smith 1927: 36). Osobniki *A. hortensis* na Półwyspie Apenińskim połykano w całości jako remedium na wrzody oraz nieżyt żołądka (Quave *et al.* 2008). W Austrii i Szwajcarii „ślimaki czerwone” (gatunek niezidentyfikowany) trzymano przez dwie doby, a z pozostawionego śluzu, po dodaniu cukru i koniaku, sporządzano miksturę („Roter Schneckensirup”), która służyła jako podawany przed posiłkiem lek na dolegliwości trawienne, wrzody i ból żołądka (Vogel 1991: 576). W Skandynawii stosowano również podobnie medykamenty, które w tym przypadku miały zwiększać łaknienie (Svanberg 2006). W medycynie ludowej Wysp Brytyjskich ślimaki nagie były używane w celu ograniczenia skutków „syndromu dnia następnego” (zatrucie alkoholem). Wierzono, iż poprzez pocieranie czoła ślimakiem ból głowy zostanie przeniesiony na zwierzę, które należało następnie rzucić jak najdalej od siebie (Hadfield 2004: 149).

Ślimaki nagie, może są nieprzyjemne i niemiłe, nie budzą sympatii, a niejednokrotnie wywołują niesmak i obrzydzenie, jednak, jak wynika z dostępnej literatury, mogą być przydatne. Należy pamiętać, że medycyna ludowa stanowi cenną wskazówkę dla niektórych współczesnych terapii i leczenia, a w wielu dawnych przesądach i wierzeniach kryje się prawda, która coraz częściej znajduje potwierdzenie w badaniach naukowych.

Bibliografia

Alves RRN, Rosa IL 2010. Trade of Animals Used in Brazilian Traditional Medicine: Trends and Implications for Conservation. *Human Ecology* 38: 691-704

Andrews T 1999. *Animal-Wise: The Spirit Language and Signs of Nature*. Dragonhawk Publishing Book, TN (USA)

Ausserer O 2001. *Volks Medizin in Tirol Zentrum zur Dokumentation von Naturheilverfahren*, Tisens

Bonnemain B 2005 . *Helix and Drugs: Snails for Western Health Care From Antiquity to the Present*. Oxford University Press: 25-28

Buchanan DC 1973. *Japanese Proverbs and Sayings*. University of Oklahoma Press, Norman.

Budha PB 2005. Nepalese malacology trails behind „Catch up!”. *Himalayan Journal of Sciences* 3(5): 9

Crellin AM 1994. *Manx Folklore: Fairy Legends, Customs and Superstitions*. Chiollagh Books, Onchan

Ferdushy T, Hasan MT 2010. *Angiostrongylus vasorum*: the „French Heartworm”. *Parasitological Research* 107: 765-771

Fernie WT 2006. *Herbal Simples Aproved for Modern uses of Cure*. [www.gutenberg.org/files/19352/19352-8.txt (08.11.2012)]

- Foster GM 1953. Relationships between Spanish and Spanish-American Folk Medicine. *The Journal of American Folklore* 66(261): 201-217
- Friedrich G 1843. *Most Enzyklopädie der Volksmedizin*. [www.textlog.de/medizin-wegschnecke.html] (06.11.2012)]
- Gonnet Y 2008. *Limaces et Escargots!* [www.les-vegetaliseurs.com/article-23186-limacesetescargots.html](04.11.2012)]
- Grewal PS, Grewal SK, Tan L, Adams BJ 2003. Parasitism of Molluscs by Nematodes: Types of Associations and Evolutionary Trends. *Journal of Nematology* 35(2): 146-156
- Guarrera PM, Forti G, Marignoli S 2005. Ethnobotanical and ethnomedicinal uses of plants in the district of Acquapendente (Latium, Central Italy). *Journal of Ethnopharmacology* 96: 429-444
- Guarrera PM, Lucchese F, Medori S 2008. Ethnophytotherapeutical research in the high Molise region (Central-Southern Italy). *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 4: 7
- Guimard N. Utilisation de l'escargot en therapeutique: du limaçon à l'HPA marqueur de tissus métastatiques [www.gireaud.net/files/escargot_therapeutique.pdf] (02.11.2012)]
- Hatfield G 2004. *Encyclopedia of Folk Medicine: Old World and New Traditions*. ABC-CLIO Inc.
- Miguel L, Cejaco P 2012. A Review of Fauna Used In ootherapeutic remedies in Portugal: Historical Origins, Current Uses, and implication for Conservation'. In: Alves RRN, Rosa IL (eds), *Animals in Traditional Folk Medicine*. Springer: 317-347
- Landeras LAM, Delgado JAG 2001. Remedios y creencias de medicina popular en la Merindad de Campoo [www.vacarizu.es/Cuadernos/Cuaderno_26/Remedios_y_creencias.htm] (01.11.2012)]
- Lev E 2003. Traditional healing with animals (zootherapy): medieval to present-day Levantine practice. *Journal of Ethnopharmacology* 85: 107-118
- Lohani U 2010. Man-animal relationships in Central Nepal. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 6: 31
- Lohani U 2012. Zootherapeutic Knowledge of Two Ethnic Populations from Central Nepal. *Ethnology Medicine* 6(1): 45-53
- Pieroni A, Quave CL, Santorod RF 2004. Folk pharmaceutical knowledge in the territory of the Dolomiti Lucane, inland southern Italy. *Journal of Ethnopharmacology* 95: 373-384
- Quave CL, Pieroni A, Bennett BC 2008. Dermatological remedies in the traditional pharmacopoeia of Vulture-Alto Bradano, inland southern Italy. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 4: 1-10
- Riedel A, Wiktor A 1974. *Arionacea: Ślimaki krążkowate i ślinikowate*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa
- Rorie D, Buchan D 1993. *Folk tradition and folk medicine in Scotland*. Conongate Academics, Scotland

Saintyves P. La guērisson des verrues [guerison-des-verrues.com/Guerison-Verrues.pdf (01.11.2012)]

Smith HI 1927. Materia Medica of the Bella Coola and Neighbouring Tribes of British Columbia. The Southwest School of Botanical Medicine 56: 36

Svanberg I 2006. Black slugs (*Arion ater*) as grease: a case study of technical use of gastropods in pre-industrial sweden. Journal of Ethnobiology 26(2): 299-309

Vogel A 1991. Der kleine Doktor. Hilfreiche Ratschlāge für die Gesundheit. A.Vogel, Teufen

Wiktor A 1989. *Limacoidea et zonitoidea nuda*: Ślimaki pomrowiokształtne. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa

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 minerałów¹.

¹ 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)² 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)³. 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.

² 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.

³ 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 Rogalskim⁴.

Pieśni *anent*

*Anent*⁵ (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*

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

⁵ 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*⁶ 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)⁷.

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

⁶ 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.).

⁷ 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 rzeką 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 słońca⁸, 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 gatunku⁹.

⁸ 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).”

⁹ 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 pnączem *yais*
Mocuję je ciasno w mojej waginie
Tu, tu, tu. Oswajam je.
Nieoswojoną mysz
W mojej waginie
Wiążąc pnączem *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 – Callitrichidae¹⁰], 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).

¹⁰ 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 Boga¹¹

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

¹¹ 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]¹², 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 wijem

(...)

Możesz nazywać go wijem

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 przyrodniczego¹³. Śpiewacy na ogół albo utożsamiają się ze zwierzętami

¹² 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.

¹³ 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 keczuańskich¹⁴, 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 – Areaceae], 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.

¹⁴ 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 zaczarował, a nawet popełnić samobójstwo. Wówczas użytkownik magii miłosnej (lub osoba postrzegana jako taka) jest obwiniana przez rodzinę samobójczyni 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 świny. 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 związanych 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 rozwidłego 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 sióstr¹⁵.” Skuteczność kamienia można też sprawdzić przez dotknięcie nim psa sąsiada. Jeżeli po tym pies wygląda na przepelnionego miłością i łasi 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

¹⁵ 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 potrząsnąć 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 górnych Marañónu, opowiedział mu w jaki sposób można otrzymać skuteczną *pijipig* od dzięcioła czerwonoczubego (*Dryocopus lineatus* Linnaeus, 1766) [rodzina dzięciołowate – Picidae]¹⁶, zwanego w awajún *tatasham*. Metodę tą przekazał mu jego ojciec, Wejin. Oto ona:

„Najpierw musisz znaleźć dziuplę dzięcioła z pisklętami 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

¹⁶ 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)¹⁷. 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)¹⁸.

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

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

¹⁸ 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 nizinami 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 samica inia 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 inia. 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 inia mają właściwość przyciągania kobiet.

Sromu i penisa inia używa się w jednakowy sposób. Karsten (2000 [1935]: 173) podaje, że mężczyzna Shuar ściąga skórę z penisa samca inia 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 inia 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 nizinom 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 inia.

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.)¹⁹ [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

¹⁹ 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 dotrzymali 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 drzymy z rodzaju *Monasa* (w awajún zwane *bichikuat*) [rodzina drzymy – 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 drzymy (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. Jívaraska 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
- 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
- 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