

PAWEŁ CHYC

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

KŁOPOTY Z TRADYCJĄ. PRZYKŁAD INSTYTUCJONALIZACJI JĘZYKA I KULTURY BOLIWIJSKICH INDIAN MORÉ

W 2014 roku, w trakcie badań terenowych pośród boliwijskich Indian Moré¹, przytrafiła mi się sytuacja dość nietypowa dla studiów etnograficznych w tym regionie. Okazało się, że nagle zaczynam konkurować z tubylcami o informatorów. Byłem świadkiem, jak dwoje Indian Moré zostało zmotywowanych do przeprowadzania badań w roli tubylczych antropologów, w ramach swoistej *anthropology at home*. W niniejszym raporcie przedstawiam, jak doszło do tej ciekawej sytuacji, związanej z utworzeniem w 2014 roku Instytutu Języka i Kultury (Instituto de Lengua y Cultura) Indian Moré (dalej: ILC Moré), ukazując kontekst powołania tej instytucji oraz jej konsekwencje.

Indianie Moré – kontekst historyczny i etnograficzny

Moré (Iténe, Iténez)² to nazwa, którą określa się społeczność liczącą dziś zaledwie około 200 osób, zamieszkującą boliwijskie osady Monte Azul i Vuelta Grande. Znajdują się one w departamencie Beni na terenie graniczącym z Brazylią, w miejscu gdzie łączą się dwie duże rzeki: Guaporé i Mamoré. Indianie Moré, zaliczani do rodziny językowej chapacura, są współcześnie jedynymi przedstawicielami tej rodziny na terenie Boliwii (Angenot-de Lima 2001). Większość z nich na co dzień posługuje się językiem hiszpańskim (część dodatkowo językiem portugalskim); lingwiści uznają rdzenny język moré za skrajnie zagrożony wyginięciem (Crevels, Van der Voort 2008).

Dla lepszego zrozumienia warunków utworzenia ILC Moré w Monte Azul, konieczne jest zarysowanie kontekstu historycznego. Do roku 1937 Indianie

¹ Badania, które prowadziłem od lipca do września 2014 r., sfinansowałem ze środków własnych oraz z grantu dla doktorantów przyznanego przez Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu.

² Iténe, Iténez to nazwy historyczne pojawiające się w źródłach. Sami Moré, określając siebie jako grupę, używają terminu Morése.

Moré żyli w izolacji od pozostałych Boliwijczyków, napadając na wszystkich przybyszów, którzy nie byli z nimi spokrewnieni. Sytuacja zmieniła się w wyniku pacyfikacji³ (*pacificación*⁴) dokonanej przez boliwijskiego nauczyciela i społecznika Luisa Leigue Castedo.

Indianie Moré z mieszanymi uczuciami wspominają te czasy, które nazywają „wyjściem z lasu” (*salida del monte*), jak również późniejsze życie pod opieką Castedo. Dla dalszych rozważań istotne jest to, że od momentu pacyfikacji rozpoczęła się dewaluacja ich tradycyjnej kultury czy – inaczej rzecz ujmując – dotychczasowego sposobu życia. Widoczne zmiany dotyczyły w pierwszej kolejności kultury materialnej, co wiązało się między innymi ze scentralizowaniem osadnictwa. Przed 1937 rokiem Moré żyli w rozproszonych chatach komunalnych. Zdarzało się, że grupa zamieszkująca chatę komunalną zmieniała lokalizację. Najczęstszą przyczyną migracji była śmierć dorosłych domowników oraz zatargi wśród współmieszkańców, a także pomiędzy mieszkańcami sąsiadujących chat (Castedo 1957). W okresie od 1937 do 1940 roku Castedo starał się zgromadzić w jednym miejscu często zwaśnione między sobą rodziny Moré. Przez blisko trzy lata wiele rodzin podejmowało próby ucieczki do lasu i powrotu do dawnego sposobu życia, jednak z relacji moich rozmówców wynika, że działania te kończyły się zawsze fiaskiem. Ostatecznie osłabienie populacji Indian przez choroby oraz natężone akcje pacyfikacyjne umożliwiły osiedlenie około 80 rodzin w jednym miejscu, nazwanym Puerto Moré⁵.

Życie w Puerto Moré wiązało się z przestrzeganiem wielu zasad, które obce były przodkom Indian Moré. Nagość została zabroniona – kobiety, mężczyźni, a nawet dzieci musiały nosić ubrania. Odzież przydzielano raz w roku, najczęściej w święto imienia Carmen (żony Castedo)⁶. Podstawową zasadą była konieczność pracy. Z naszej perspektywy, idea pracy nie powinna być niczym nowym dla Indian Moré, bowiem przed pacyfikacją również polowali, uprawiali poletka⁷ – samo ich utworzenie wymagało karczowania lasu – i budowali swoje chaty. Jednak te czynności, które zaliczylibyśmy do kategorii pracy, z punktu widzenia Indian służyły budowaniu wspólnoty⁸.

³ Pod pojęciem pacyfikacji rozumiem tutaj dynamiczny proces nawiązania trwałych relacji z pozostającymi w izolacji od świata zewnętrznego grupami indiańskimi. Proces ten może przebiegać z wykorzystaniem przemocy, jednak jego celem jest stworzenie możliwości utrzymywania pokojowych relacji z pacyfikowaną grupą indiańską.

⁴ Kursywą podaję terminy w języku hiszpańskim (jeśli nie zaznaczono inaczej).

⁵ W 1960 r., w wyniku powodzi, w której Puerto Moré zostało całkowicie zatopione, Indianie Moré przenieśli się w wyższe partie łąd, tworząc kolejno osady Monte Azul i Vuelta Grande.

⁶ Święto ustanowione przez Castedo dla upamiętnienia 26 czerwca 1937 r., jako symbolicznego dnia ucywilizowania Indian Moré.

⁷ *Chaco, chacra* – wykarczowana w lesie przestrzeń umożliwiająca uprawę roślin metodą żarowo-kopieniaczą.

⁸ Wymownym potwierdzeniem dla tej tezy mogą być częste uwagi moich starszych rozmówców, którzy podkreślali, że dawniej pracowało się razem (praca wspólnotowa – *minga*), ludzie sobie nawzajem pomagali. Dziś już nikt nie pracuje wspólnie (*no hay minga, hoy*).

Po 1937 roku Moré spotkali się z zupełnie nowym pojmowaniem pracy. Polegała ona na wielotygodniowej rozłące z bliskimi, podczas której mężczyźni, pilnowani przez najemników Castedo, wędrowali po lesie w poszukiwaniu kauczuku (*siringa*)⁹. Z punktu widzenia Indian aktywność ta nie wiązała się z budowaniem wspólnoty i przez wielu z nich jest dziś źle wspomiana. Efekty tej pracy, czyli zbiory kauczuku, były gromadzone i sprzedawane przez Castedo. Praca dla patrona była obowiązkowa, a jej wykonywanie uniemożliwiało prawidłowe uprawianie poletek i polowanie. Tym samym, Moré stali się całkowicie uzależnieni od nowego dla nich pożywienia (produktów przemysłowych dostarczanych przez Castedo), do którego, co często podkreślają, nie byli przyzwyczajeni.

Także inne dziedziny kultury Indian Moré ulegały szybkim przemianom. Przykładem mogą być rytuały pogrzebowe. Przed pacyfikacją Moré zjadali kości swoich zmarłych (Rydén 1942; Snethlage 1937); kanibalizm odgrywał bardzo ważną rolę u ludów z rodziny językowej chapacura (Conklin 2001; Vilaça 1992, 2006). Praktyki te zostały zabronione po 1937 roku, stały się one również głównym argumentem na rzecz dewaluacji dawnego sposobu życia Indian w ogóle. Do dziś pośród okolicznej ludności funkcjonuje stereotyp Moré jako dzikusów, którzy niegdyś zjadali ludzi. Zakaz kanibalizmu wpłynął na zaprzestanie odprawiania pozostałych elementów rytuału pogrzebowego *oyám*. Również inne ceremonie (*fiestas*) zaczęły ulegać przeobrażeniom.

Moi rozmówcy różnie określali czas, gdy przestano odprawiać ceremonie. Jedni uważali, że było to już zaraz po „wyjściu z lasu”, około roku 1940. Inni utrzymywali, że zupełne zaniechanie *fiestas* nastąpiło dopiero po opuszczeniu Indian Moré przez Castedo, około 1963 roku. Większość była zgodna, że pokazowe ceremonie, które Castedo organizował podczas świąt narodowych czy wizyt zapraszanych gości, różniły się od tych, które urządzano przed pacyfikacją.

Ze względu na systemowy charakter kultury, ingerencja w jeden jej element oddziałuje również na inne. Prawdopodobna wydaje się teza, że zaniechanie praktykowania ceremonii doprowadziło do braku zainteresowania wytwarzaniem instrumentów muzycznych (takich jak *tarán*, *towa* i in.), ściśle z nimi powiązanych. Wspominam tutaj o instrumentach, ponieważ odegrały one istotną rolę w opisywanej przeze mnie sytuacji.

Reasumując, po kilku dekadach od 1937 roku tradycyjna kultura Indian Moré – rozumiana jako ich sposób życia przed pacyfikacją – w zasadzie zniknęła bezpowrotnie. Wymownym i smutnym tego symptomem było niemal całkowite opustoszenie głównej osady, Monte Azul, do czego doszło w latach 80. XX wieku. Dopiero na początku lat 90. Indianie Moré zaczęli powracać i odbudowywać wspólnotę Monte Azul, zasiedlając opuszczone domy i poletki.

⁹ Wspominając te czasy, Moré używają lokalnego terminu *la siringa*. Ci, którzy zbierali kauczuk, określani byli terminem *los siringeros*. Wykorzystywanie Indian jako siły roboczej przy zbieraniu kauczuku utrzymywało się bardzo długo w Boliwii. Antropolog L. Córdoba (2012) przedstawia dane etnograficzne potwierdzające trwanie tego typu praktyk na terenie Boliwii aż do późnych lat 80. XX w.

Powołanie Instytutu Kultury i Języka Indian Moré

Podczas mojego ostatniego pobytu pośród Moré miałem już wiedzę na temat losów tej grupy. Tym większe było moje zdziwienie, gdy pewnego popołudnia dowiedziałem się, że R.¹⁰, który zaledwie dzień wcześniej przyjechał razem z B. – córką mojego gospodarza – zamierza poczynić przygotowania do inauguracji w Monte Azul Instytutu Kultury i Języka Indian Moré (Instituto de Lengua y Cultura Moré). Ów zaskakujący pomysł nie był bynajmniej autorską inicjatywą R. Reprezentował on boliwijskie Ministerstwo Edukacji, czyli poważną instytucję. Od 2012 roku zaczęto tworzyć podobne Instytuty Języka i Kultury pośród ludności rdzennej w całej Boliwii¹¹. Podczas prezentacji R. z dumą podkreślał, że sam jest Indianinem (*nativo*) – pochodził z grupy Movima – i zapowiedział, że następnego dnia odbędzie się zebranie (*reunion*), na którym wyjaśni całą sprawę, a zarazem przedstawi powagę sytuacji.

Tam, gdzie nie ma telewizji, także zwykle *reunion* jest ciekawym wydarzeniem, więc następnego dnia spora część mieszkańców Monte Azul zjawiała się w znanym wszystkim miejscu. Z zainteresowaniem uczestniczyłem w wydarzeniu, które odbywało się przez dwa kolejne dni. W opisie skupiam się jedynie na wybranych momentach spotkania, które, jak sądzę, dobrze obrazują niejednoznaczność sytuacji, w jakiej się znalazłem.

R. – jak wynikało z mojej wcześniejszej z nim rozmowy – miał już za sobą lata praktyki w organizacjach pozarządowych, jak również współpracy z antropologami. Swoje przemówienie rozpoczął strategicznie od korzyści, jakie Indianie Moré będą mieli z utworzenia ILC Moré. Dość abstrakcyjne hasła w rodzaju: „znajomość kultury jest ważna”, „dzieci muszą znać naszą wiedzę i umiejętności”, „wszyscy teraz jesteśmy nauczycielami, cała społeczność” – nie brzmiały jednak dla Moré zachęcająco. Być może problem polegał na tym, że Indianie mieli niejasne wyobrażenie, czym właściwie jest „kultura”¹². Nic dziwnego – i my sami, jako antropolodzy, mamy z pojęciem kultury wiele kłopotów. Ludzie tak praktyczni jak Indianie Moré rzeczywiście mogli uznać, że szkoda czasu na całe to zamieszanie.

Ponadto w przypadku egalitarnych Moré raczej normalne – nie tylko w kontekście *reunion* – jest to, że każdy przychodzi i odchodzi ze spotkania, kiedy ma na to ochotę. Audytorium zaczynało topnieć, R. jednak się nie poddawał. Uznał, że jest tyle pracy do zrobienia, iż trzeba działać jak najszybciej. Ogłosił

¹⁰ Dla zachowania anonimowości rozmówców zastępuję ich imiona inicjałami.

¹¹ Na mocy dekretu nr 1313 z dnia 2.08.2012 r. utworzono przy Ministerstwie Edukacji Instituto Plurinacional de Estudio de Lenguas y Culturas. IPELC, jako instytucja „matka”, koordynuje powstawanie i działalność Instytutów Języka i Kultury przyporządkowanych każdej z rdzennych populacji w Boliwii. Celem owych instytutów jest umożliwienie tym ludom dbania o „standaryzację, badanie i rozwój” ich własnego języka i kultury.

¹² R. tłumaczył „kulturę” jako „własną wiedzę i umiejętności” (*saberes y conocimientos propios*).

wymagania dla kandydatów, którzy zostaną zatrudnieni w ILC Moré na stanowisku badaczy (*técnicos*). Były dwa miejsca do obsadzenia, kryteria – świadectwo ukończenia szkoły – spełniały dwie osoby, zatem sprawa dość szybko się wyklarowała. Okazało się, że głównym ich zadaniem będzie prowadzenie badań na temat kultury, tradycji i języka Indian Moré. Podniosły się nieśmiałe głosy, że przecież wybrani kandydaci nawet nie znają języka moré (*idioma*) (jednym z badaczy został metys z najbliższego miasta Guayaramerín, który jako mąż Indianki Moré od trzech lat mieszkał w Monte Azul). R. uciął dyskusję, podkreślając, że rolą badaczy nie jest nauczanie języka, tylko wskazanie tych, którzy znają język oraz tradycję. To oni będą uczyć dzieci w szkole języka i tradycji Moré.

Ten odważny pomysł spotkał się jednak ze spontanicznym protestem kilku starszych Indian. Szczególnie B., o którym wiadomo było, że zna język i wie, jak żyli przodkowie (*ancianos*), zareagował gwałtownym sprzeciwem: „już nie jesteśmy dzicy (*indios*)” – podkreślił dwukrotnie i argumentował: „nie zamierzam uczyć..., bo my musimy pracować”, „jeśli będę uczył, kto będzie pracował?”. Z powstałego zamieszania R. próbował wybrnąć strategicznie. Na początek zapewnił, że uczący będą otrzymywać wynagrodzenie. Potem zaproponował, by skupić się na konkretnym zadaniu. Poprosił zebranych, żeby wspólnie zdecydowali, jakim tematem jako pierwszym powinni zająć się badacze z ILC Moré. Czy powinni skupić się na kulturze, czy na języku? Długą ciszę przerwał wreszcie P., który powiedział, że „języka jest bardzo dużo” (miał doświadczenie w pracy z lingwistami) i zaproponował, żeby zająć się kulturą, bo „kultury jest mniej”.

R. poprosił o wymyślenie problemu badawczego. Ponieważ odpowiedzią było milczenie, przejął inicjatywę i przypomniał, że przecież Moré są znani w całej Boliwii ze swoich tradycyjnych instrumentów muzycznych, szczególnie z instrumentu *taran*. Jego nazwą określano także fiestę, podczas której grano na tym instrumencie. Szybko zdecydował, że zadaniem badaczy z ILC Moré będzie zebranie pośród mieszkańców Monte Azul i Vuelta Grande informacji na temat roli instrumentu i fiesty *tarán*. Następnie przeszedł do tematu przygotowań koniecznych do inauguracji ILC Moré. Było sporo rzeczy do zrobienia, ponieważ imprezę inauguracyjną miał zaszczyścić obecnością sam minister edukacji Boliwii. Rozpoczęła się więc długa debata, jak godnie przyjąć ministra. Ktoś zaproponował, żeby przywitać go tańcem *tarán*. R. przyjął tę propozycję z wielkim entuzjazmem, chciał mieć tylko pewność, że minister otrzyma jakiś wieniec z piór. Ktoś z obecnych zauważył, że Moré nie nosili wieńców z piór, a ktoś inny dodał, że chyba nosili wisiorki. R. uznał jednak, że ten pierwszy dar będzie bardziej okazały.

Wrzecz z wyjazdem R. z Monte Azul, zainteresowanie powołanym do życia ILC Moré gwałtownie zmalało. Właściwie jedynymi osobami, które podejmowały jakiegokolwiek działania związane z tą instytucją byli „zatrudnieni” w niej badacze B. i Ch.

Kto pyta o język i tradycję?

Zadanie, które R. przydzielił do wykonania badaczom ILC Moré, skłoniło mnie do głębszej refleksji. Jak zauważyłem, zachwiało ono dotychczas przyjętym porządkiem symbolicznym, który panował w Monte Azul. Ponadto, odtąd Moré trochę inaczej spojrzeli na moją obecność i działalność pośród nich.

Dotychczas przyczyny mojego przebywania wśród Moré oraz czynności, na których spędzałem większość czasu, były dla nich dość zaskakujące. Trudno im było pojąć, jak mogłem zostawić rodzinę i bliskich, żeby zobaczyć, jak żyje się w Monte Azul. Równie dziwne było to, że tak dużo piszę w swoim notatniku. Wielokrotnie spotykałem się z opinią, że na pewno zarobię dużo pieniędzy na książce, którą piszę. To, że często chodziłem po domach i wypytywałem ludzi o wspomnienia, historie i zwyczaje, było przedmiotem żartów młodych Indian. Paradoksalnie wśród „żartownisiów” był również Ch. – metys, który potem został jednym z dwojga badaczy z ramienia ILC. Średnie i starsze pokolenie mieszkańców Monte Azul i Vuleta Grande miało już pewne doświadczenia z dziwnymi *gringos*, którzy przyjeżdżają i zadają pytania o język. Moré byli wielokrotnie badani przez lingwistów, począwszy od lat 90. XX wieku.

Niektóre sytuacje wskazują, że również dla samych Indian istnieje pewien związek skojarzeniowy między pojęciami *gringo* i *idioma* – językiem moré. Przykładem może być sytuacja, w której znalazłem się w pierwszych dniach badań pilotażowych pośród Moré w 2008 roku. Były to początki mojej znajomości z P. i jego rodziną, która ugościła mnie obiadem. W trakcie spokojnej, poobiedniej sjesty P. gwałtownie poderwał się z hamaka, oznajmiając, że przecież muszę być zainteresowany ich językiem! Zapewnił, że zna język i spontanicznie zaczął wyliczać różne słowa w języku moré. Do dziś pamiętam osłupienie, w jakie wprawiła mnie ta inicjatywa P. Potem przyszła myśl, że przecież to idealny moment, by zrobić nagranie. Niestety nie miałem przy sobie dyktafonu, więc wydarzenie to zapisało się jedynie w mojej pamięci i notatkach.

Reasumując, mieszkańcy Monte Azul mieli pewne doświadczenia z sytuacją badań lingwistycznych, przede wszystkim w tym sensie, że zasadniczo było wiadomo, co odpowiadać. Procedura wyglądała z reguły tak, że wymawiano dane słowo w języku moré lub też wystarczyło opowiedzieć mit. Moré nie mieli natomiast doświadczeń z pracy z etnografami. Kilkoro rozmówców przyznało, że kiedyś unikali rozmów ze mną, bo nie wiedzieli, co odrzec, kiedy pytałem ich o zwyczaje. E. wyjaśniła mi kiedyś, że jej ojciec wiedział dużo na temat życia przodków, ale ona nigdy się tym nie interesowała i nic nie wie. Dopiero kiedy zorientowała się, że nie zawsze pytam o zwyczaje lub historię, tylko czasami po prostu rozmawiamy „o czymkolwiek”, przestała mieć obawy, że nie będzie wiedziała, co powiedzieć. Rzeczywiście, kiedy próbowałem pytać o historię lub zwyczaje, ludzie najczęściej mówili, że nie mają czasu i, na przykład, muszą iść na swoje poletko. Odsyłano mnie do starców, którzy zawsze mieli dużo czasu.

Z moich obserwacji wynika jednak, że nie jest tak, by młodzi ludzie w ogóle nie interesowali się przeszłością – postawa taka jest jedynie deklarowana. W praktyce często, kiedy rozmawiałem ze starszymi osobami, w ciągu kilku minut skupiała się wokół nas gromadka Moré z młodszego i średniego pokolenia, którzy z zainteresowaniem przysłuchiwali się opowieściom i recytacjom mitów. Niektórzy zachęcali starszuka do opowiedzenia jakiegoś konkretnego mitu, wskazując na jego atrakcyjność.

Powstanie ILC Moré skłoniło Indian Moré do refleksji nad swoją przeszłością. Ponadto powołanie w ramach tej instytucji tubylczych badaczy-antropologów usytuowało Indian w pozycji do tej pory charakterystycznej dla *gringo*. Nagle okazało się, że Ch., który żartował z moich wędrówek po chatach, sam zabiega o wywiady na temat symboliki *tarán*. W tym sensie Ch. i B. – dwoje wybranych *técnicos* ILC Moré – poszukując odpowiedzi na pytania o zwyczaje, nagle znaleźli się w pozycji dotychczas zajmowanej przez lingwistów i antropologów, definiowanej przez termin *gringo*.

Zakończenie

Opisana tutaj sytuacja stanowi dla mnie wyzwanie badawcze. Jakim modelem teoretycznym objąć złożoność tego zjawiska? Czy rozpatrywać je w ramach znanej koncepcji tradycji wynalezionej Erica Hobsbawma i Terence'a Rangera? Czy może trafniej byłoby zastosować model *other becoming*, stworzony przez brazylijskich antropologów Eduarda Viveiros de Castro i Aparecidę Vilaçę (Viveiros de Castro 2011; Vilaça 2010)?

Gdy rozważam ten problem, dostrzegam, że tego rodzaju modelom teoretycznym umyka ważna kwestia. Pozbawiają one etnografię jej krwi i kości. Również powyższa próba opisowego przedstawienia tego, co mnie spotkało, nie jest dla mnie satysfakcjonująca. Wszystko to żyje we wspomnieniach, a tekst daje jedynie ograniczony dostęp do tego świata (Hastrup 2008: 54-55). Być może najrozsądniej byłoby nie pisać nic. Mistrzowie jednak uczą, że etnograf pisze. Zatem trzeba dokonać wyboru, jak to robić. Ponieważ chciałbym jak najlepiej ukazać problemy egzystencjalne ważne dla samych Moré, najbardziej adekwatny wydaje się wspomniany model *other becoming*. Zdaniem jego autorów, skupia się on na tym, co jest ważne z punktu widzenia Indian amazońskich. A dla nich ważna jest możliwość transformacji w Innych (Vilaça 2010).

Jeśli rzeczywiście model „transformacji w innych” przybliży to, co jest ważne z punktu widzenia Indian Moré, to poniższe słowa R. istotnie mogły zainteresować ludzi zgromadzonych na *reunion*: „jest możliwa edukacja, która rzeczywiście zmieni wasze myślenie, bracia, i zmieni także waszą społeczność”.

LITERATURA

- Angenot-de Lima G.A.
2001 *Description phonologique, grammaticale et lexicale du moré, langue amazonienne de Bolivie et du Brésil*, Porto Velho: Editora da Universidade Federal de Rondônia.
- Castedo L.L.
1957 *El Itenez Salvaje*, La Paz: Ministerio de Educación, Departamento de Arqueología, Etnografía y Folklore.
- Conklin B.A.
2001 *Consuming Grief: Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society*. Austin, Texas: University of Texas Press.
- Córdoba L.I.
2012 *Misiones-patrones e indígenas-siringueros: el caucho entre los chacobos del Beni (siglo xx)*, „Boletín Americanista” 65, s. 85-106.
- Crevels M., Van der Voort H.
2008 *The Guaporé-Mamoré Region as a Linguistic Area*, w: P. Muysken (ed.), *From Linguistic Areas to Areal Linguistics*, Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing, s. 151-180.
- Hastrup K.
2008 *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Rydén S.
1942 *Notes on the Moré Indians, Rio Guaporé, Bolivia: To the Memory of Dr. Heinrich Snethlage*, „Ethnos” 7: 2-3, s. 84-124.
- Snethlage E.H.
1937 *Atiko y: meine Erlebnisse bei den Indianern des Guaporé*, Berlin: Klinkhardt & Biermann.
- Vilaça A.
1992 *Comendo como gente: formas do canibalismo Wari'*, Rio de Janeiro: ANPOCS: Editora UFRJ.
2006 *Związki pomiędzy kanibalizmem pogrzebowym i wojennym: problem drapieżnictwa*, przeł. Ł. Krokoszyński, w: M. Kairski, T. Buliński (red.), *Sny, trofea, geny i zmarli. „Wojna” w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 403-436.
2010 *Strange Enemies: Indigenous Agency and Scenes of Encounters in Amazonia*, Durham: Duke University Press.
- Viveiros de Castro E.B.
2011 *The Inconstancy of the Indian Soul: The Encounter of Catholics and Cannibals in 16th-century Brazil*, Chicago: Prickly Paradigm Press.