

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

CIAŁO SKOLONIZOWANE.  
KONCEPCJA *PISHTACO* U INDIAN Q'ERO Z ANDÓW  
PERUWIAŃSKICH

## Wprowadzenie

W antropologii kulturowej ciało rozumiane jest jako obszar konstruowany oraz rekonstruowany przez dyskursy i praktyki społeczne (Deleuze, Guattari 2004), mający wymiar fizyczny i symboliczny. Dlatego też pojęcie to zawiera w sobie tożsamości jednostkowe i kolektywne (Csordas, ed., 1994; Merleau-Ponty 2001). Ta perspektywa jest moim punktem wyjścia do analizy koncepcji ciała w ontologii andyjskiej, w kontekście sytuacji kolonializmu oraz relacji pomiędzy andyjskimi Keczua i nie-Indianami (metykami i białymi).

Niszcząca siła przemocy odzwierciedla się w tubylczych wierzeniach. Przykład stanowiąc może *pishtaco*<sup>1</sup> – wyobrażenie istoty „demonicznej” występujące w Peru (u Indian Keczua) i Boliwii (u Indian Aymara). Jest ona najczęściej utożsamiana z białym człowiekiem (kolonizatorem, policjantem, lekarzem); atakuje Indian, by wyssać z nich tłuszcz lub krew. Koncepcja *pishtaco* jest dobrze znana badaczom i była wielokrotnie analizowana (np. Ansión, ed., 1989; Bastien 1985; Canessa 2000; Fernández Juárez 2006; Rivière 1991). Celem niniejszego tekstu jest uchwycenie dotąd nieanalizowanego kontekstu zjawiska, to jest ukazanie, w jaki sposób tubylcza koncepcja ciała wiąże się z powstaniem i funkcjonowaniem wyobrażenia *pishtaco*. Przedstawiam pokrótce jego kontekst historyczny oraz współczesne formy. Podstawą do analizy tubylczej koncepcji ciała i *pishtaco* są materiały z badań etnograficznych, które przeprowadziłam w latach 2013-2014 w Peru, wśród Q'ero – grupy Keczua z Andów Peruwiańskich (departament Cusco)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Nazwy w języku keczua zostały zapisane kursywą i opatrzone wyjaśnieniem w nawiasach lub bezpośrednio w tekście. Termin *pishtaco* pochodzi od keczuańskiego słowa *pishtay* i oznacza „skalpować” lub „obcinać głowę”.

<sup>2</sup> Badania prowadziłam wśród Q'ero z wiosek Qollpacucho i Munaytika oraz tych mieszkających w Cusco. Q'ero to grupa słabo zakulturowana i żyjąca w izolacji geograficznej (obszar wysokogórski). Posługują się prawie wyłącznie językiem keczua (Quechua-Callao). Ze względu na specyfikę tej grupy regionalnej, przedstawione w tekście wnioski nie są reprezentatywne dla wszystkich Keczua. Badania były możliwe dzięki sfinansowaniu mojego stażu naukowego w Cusco (grudzień 2013 – marzec 2014) przez Ośrodek Badań Prekolumbijskich UW.

### ***Pishtaco*, czyli ten, który wysysa tłuszcz**

Słowem *pishtaco* (także: *kharisiri*, *lik'ichiri*, *ñakaq*) określa się innych ludzi (zazwyczaj nie-Indian) lub istoty nieczłowiecze, które napadają na Indian, by wysssać z nich tłuszcz (*wira*) lub krew (*yawar*). Istoty te atakują przy użyciu długich noży, igieł, strzykawek lub też szkodzą samym spojrzeniem. Współcześnie mówi się także o kamerach, aparatach fotograficznych i laserach (Fernández Juárez 2006) jako orężu *pishtaco*. Ofiary cierpią na ból brzucha i głowy, zmęczenie, gorączkę, wymioty, utratę apetytu i bezsenność. Q'ero, z którymi pracowałam, twierdzili ponadto, że *pishtaco*, oprócz ludzi, mogą atakować także zwierzęta hodowlane.

Prawdopodobnie koncepcja ta pojawiła się wraz z przybyciem Hiszpanów w XVI wieku i związana była z doświadczeniem kolonialnej przemocy (Bastien 1985). Juan Ansión i Eudasio Sifuentes (1989: 69-70) wskazują, że pierwsza wzmianka o postaciach wampirycznych pojawiła się w 1570 roku w kronikach Cristóbal Moliny. Opisował on Indian oskarżających Hiszpanów o zabójstwa i wysysanie tłuszczu ze swych ofiar. W XVIII wieku zaczęto utożsamiać *pishtaco* z misjonarzami i właścicielami ziemskimi, dla których pracowali tubylcy. W latach 50. XX wieku, w Boliwii, istotę tę przedstawiano jako ducha zmarłego franciszkańskiego mnicha, który dostarczał ludzki tłuszcz biskupowi, produkującemu z niego olej (Crandon-Malamud 1993: 120). W latach 70. XX wieku *pishtaco* identyfikowano z białymi pracującymi w organizacjach pomocowych oraz elitą boliwijską. Współcześnie o „wysysanie tłuszczu” posądza się przedstawicieli świata Zachodu oraz metysów – katolickich księży, policjantów, inżynierów, geologów, lekarzy itd. Wśród części Keczua z Cusco można spotkać przekonanie, że z tłuszczu swych ofiar *pishtaco* produkują mydła, świece, kosmetyki, lekarstwa, i sprzedają je za granicę. Ludzkie substancje służyc mają także do wytwarzania elektryczności oraz paliwa. Co jakiś czas w peruwiańskiej i boliwijskiej prasie można przeczytać o aferach związanych z oskarżeniami o handel ludzkim tłuszczem. Jak wskazują Juan Ansión i Eudasio Sifuentes (1989), postać *pishtaco* zawsze utożsamiana jest z władzą.

### **Obcość i przemoc jako czynniki chorobotwórcze**

Badania antropologów (np. Crandon Malamud 1993; Fernández Juárez 2006) pokazują, że wyobrażenie *pishtaco* zależne jest od sytuacji historycznej oraz społeczno-politycznej. Koncepcja ta jest wyrazem strachu Indian przed nowoczesnością i ich antypatii wobec białych (Crandon-Malamud 1993). Związana jest także z tubylczą wizją „indiańskości” (Canessa 2000), z reprezentacją Innego, doświadczeniem obcości i przemocy (Rivière 1991), która w wyobrażeniach andyjskich Q'ero prowadzić może do choroby.

W jaki sposób Q'ero rozumieją chorobę? *Sumak kawsay*, czyli „dobre życie” polega według Q'ero na zachowaniu zasad *pakta kawsay* (równowagi), która opiera się na podstawowej regule relacji społecznych – *ayni* (wzajemności), a także na wielu innych zasadach, których powinien przestrzegać dorosły człowiek. *Ayni* dotyczy wszystkich relacji, które człowiek nawiązuje z innymi ludźmi oraz z naturą (rozumianą jako byt sprawczy i osobowy). Życie Q'ero, tak jak innych Keczua, polega więc na permanentnej wymianie dóbr oraz substancji. W kontekście relacji ludzkich zasada *ayni* realizowana jest poprzez wymianę dóbr, wspólną budowę domu czy prace rolnicze. Złamanie *pakta kawsay* rozumiane jest jako choroba – odczłowieczenie; przejawia się w utracie jakiegoś elementu ciała (np. duszy, siły życiowej, tłuszczu). Doświadczenie obcości jest sytuacją niebezpieczną dla Q'ero. Kontakty z obcymi, którzy nie zachowują się zgodnie z *pakta kawsay*, a w relacjach najczęściej narzucają własny model zachowania, prowadzić mogą do naruszenia zasad „dobrego życia”, a w konsekwencji do choroby. Jak wskazuje Christine Greenway (1998a: 1001) w odniesieniu do Keczua z Mollamarca (departament Cusco, Peru), przejście na nie-indiański model zachowania i myślenia jest traktowane jako jednoznaczne z odczłowieczeniem. Innymi słowy, zachowanie niezgodne z *sumak kawsay* jest dowodem na chorobę, to jest utratę formy *runa* (człowieka) poprzez utratę jej elementu składowego. Symptomatyczne jest także to, że przypadki ataków *pishtaco* najczęściej związane są z przemieszczaniem się Indian w miejsca nieznane lub zamieszkałe przez ludność nieindiańską, na przykład w celu sprzedaży produktów rolnych w miastach (Blaisdell, Vindal Ødegaard 2014). Według Q'ero miejsca nieoswojone, czyli takie, z którymi człowiek nie nawiązał żadnych relacji wzajemności, są naładowane obcą tożsamością i mogą być zasiedlane przez nieludzkie byty zagrażające człowiekowi (w tym *pishtaco*).

Doświadczenie choroby związane jest także z przemocą wobec Indian, którą naznaczony był okres kolonialny (od XVI w.) oraz republikański (od XIX w.). Współcześnie większość Indian wciąż stanowi najuboższą i najbardziej wyzyskiwaną warstwę społeczną. Przemoc i nierówności widoczne są najwyraźniej w relacjach pomiędzy indiańską wsią a metyskim miastem (lub pomiędzy indiańskimi przedmieściami a metyskim centrum). Ze względu na odmienność kulturową, brak edukacji oraz słabą znajomość języka hiszpańskiego Indianie wciąż doświadczają dyskryminacji na tle kulturowym.

W Andach Ekwadorskich istnieją podobne do *pishtaco* wyobrażenia drapieżczych istot. Keczua z grup Otavalo z Imbabura oraz Puruhá z Chimborazo uważają, że *apu* (szczyty górskie lub wulkany – osobowe byty opiekuńcze) pod postacią białego mężczyzny uwodzą młode pasterki, które rodzą dzieci o blond włosach i błękitnych oczach. U Q'ero zaś wyobrażenie *apu* występuje pod postacią nie-Indian. Szamani z tej grupy opowiadają, że *apu* ukazują się im w snach pod postacią policjantów, wojska lub białych mężczyzn z siwą długą brodą, na przykład, aby ukarać ich za złe postępowanie lub niewypełnianie obowiązków

rytualnych. Należy wyjaśnić, iż termin *apu* (dosłownie: wielki pan) pochodzi od nazwy dawnego (prekolumbijskiego) szefa indiańskich wiosek. Wskazuje to na relacje władzy i podporządkowania, które łączą ludzi z tą postacią. Zgodnie z wyobrazeniami Q'ero, *apu* sprawują kontrolę i opiekę nad szamanami i nad zasobami naturalnymi lokalnych wiosek.

### Koncepcja ciała i świata u Q'ero

Dotychczasowe opracowania wskazują, że pojawianie się chorób takich, jak *pishtaco* stanowi somatyzację lub fizyczną manifestację problemów społecznych i emocjonalnych (Theidon 2004); stają się one mechanizmem od stresowania czy ujęcia dla złych emocji (Greenway 1998a: 997). Takie interpretacje są, moim zdaniem, obciążone esencjalizmem oraz etnocentryzmem i pomijają tubylczy punkt widzenia. Narracje o *pishtaco* wskazują na odniesienia do figury kolonizatora, który w fizyczny i symboliczny sposób ograbiał i uciemieżał tubylców. Jednakże analogie te nie powinny być rozumiane jedynie w sensie symbolicznym (metaforycznym). Z moich badań wynika, iż z perspektywy Q'ero istnieje związek pomiędzy przemocą i eksploatacją ziemi a chorobą jednostki. Lecz skąd tak dosłowne przeniesienie? Uważam, że kluczem do zrozumienia funkcjonowania wyobrażeń o *pishtaco* jest tubylcza koncepcja ciała.

Koncepcję ciała człowieka u Q'ero staram się wyjaśnić w relacji do ich koncepcji świata (*pacha*). Q'ero rozumieją *pacha* jako osobowy wszechświat, którego człowiek jest częścią. Cały świat zbudowany jest w taki sam sposób, jak człowiek, rodzina i wspólnota; innymi słowy – człowiek stanowi miniaturę świata. Należy dodać, że koncepcja *pacha* jest bardzo pojemna, polisemantyczna, różni się w swoich lokalnych wariantach, zależy także od stopnia akulturacji Keczua. Według jednej z podstawowych conceptualizacji, *pacha* to świat złożony z ludzi, zwierząt i innych bytów będących częścią osobowo traktowanej natury (ze zjawiskami atmosferycznymi włącznie). Zawiera w sobie koncepcję czasu i przestrzeni, sferę widzialną (np. ludzie) i niewidzialną (np. zmarli). Wszystkie elementy *pacha*, wraz ze środowiskiem naturalnym, postrzegane są jako osobowe i sprawcze byty. Szaman Francisco z wioski Qollpacucho tłumaczył, że „góry są jak ludzie, są kobiety i mężczyźni, dobrzy i źli, góry muszą jeść, tak jak my organizują fiesty, bawią się i kłócą się ze sobą”. U Q'ero *pacha*, tak jak człowiek, zbudowana jest z krwi, tłuszczu oraz czterech żywiołów, które budują ciało fizyczne (widzialne) człowieka, oraz z elementu „duchowego” (niewidocznego), czyli *samay* (tchnienie, siła życiowa), który w wyniku akulturacji bywa nazywany duszą. Ziemia, tak samo jak człowiek, działa w oparciu o regułę *yanantin*, czyli komplementarnych, binarnych opozycji: *hanan* – *urin* (góra – dół), *warmi* – *khari* (kobieta – mężczyzna), *rupaj* – *chiri* (gorące – zimne) itd.

Ponadto, ciało – dla Q'ero – jest przestrzenią kolektywną i zwielokrotnioną. Ciało jednostki nie może być analizowane w separacji od krajobrazu, od ciała wspólnoty krewniaczej (*ayllu*) oraz wioski (hiszp. *comunidad*). Relacje zależności, jakie zachodzą pomiędzy jednostką, wspólnotą i osobową przyrodą, formują ciało kolektywne, w fizycznym i symbolicznym wymiarze. Analogia pomiędzy ciałem jednostki oraz ciałem *pacha* uwidacznia się w rytuale leczniczym *despacho*<sup>3</sup>. Szamani Q'ero, z którymi pracowałam podczas badań, uważają, że różne elementy *pacha* (rośliny, minerały, tłuszcz) składają się na ciało człowieka. W trakcie tego rytuału szaman formuje ciało człowieka z owych elementów. Tworzy „pakunek” (*despacho*), który jest, w dosłownym sensie, ciałem pacjenta. Należy podkreślić, że nie jest to symboliczne odtworzenie, lecz materialna manifestacja ciała chorego człowieka. Zgodnie z koncepcją choroby Q'ero, ciało chorego jest niepełne, dlatego też samo *despacho* jest niepełne (np. brakuje tłuszczu). Leczenie przeprowadzane przez szamana polega wówczas na transformacji chorego ciała (o niepełnym *despacho*) w ciało zdrowe (o pełnym *despacho*)<sup>4</sup>. Według tych wyobrażeń, szamani są zdolni do materializacji makrokosmosu *pacha* w mikrokosmosie ciała pacjenta.

Kolektywność jest u Q'ero rozumiana szerzej niż w ontologiach naturalistycznych, gdyż cielesność dotyczy także związków człowieka z otoczeniem. Jest ona związana z zasadą relacyjności i wcześniej już wspomianej wzajemności (*ayni*), która ujawnia się także w związku „człowiek – natura”. Z moich badań wynika, że Q'ero nawiązują osobowe relacje z *pacha* poprzez praktyki rytualne (np. *despacho*, *tinku*<sup>5</sup>), których celem jest „karmienie” natury, by ta mogła odwzajemnić się dobrymi plonami oraz licznymi stadami. Życie Q'ero, oparte na cykliczności, uzależnione jest od płodności *pacha*, której potencjał wzmocniają dary składane przez ludzi.

Tłuszcz (*wira*) jest substancją związaną z siłą życiową (*samay*) i fizyczną (*atiy*). Potrzebny jest do pracy fizycznej, która z kolei konieczna jest do utrzymania rodziny i wioski. Tłuszcz rozumiany jest jako rodzaj potencji. *Pishtaco* atakują zazwyczaj dorosłych, gdyż ci mają znacznie więcej tłuszczu niż dzieci (niepełni ludzie) i starcy (chorzy, słabi). Dorośli są elementami złożonych sieci relacji produkcji i reprodukcji. Praca fizyczna, która świadczy o sprawczości i podmiotowości oraz dobrym życiu, jest istotną wartością, dlatego też utrata

---

<sup>3</sup> Słowo *despacho* pochodzi z języka hiszpańskiego i oznacza „pakunek”, „przesyłkę”. Terminem tym szamani określają zarówno rytuał, jak i jego główny element, czyli pakunek ofiarny (dar). Rytuał ten odprawia się w celach leczniczych bądź w celu zapewnienia pomyślności (zdrowia, urodzaju, pieniędzy itd.).

<sup>4</sup> Więcej informacji na ten temat można znaleźć w artykule Ch. Greenway (1998b), która opisuje inną grupę Keczua, z wioski Mollamarca z Andów Peruwiańskich. Wyobrażenia te są analogiczne do tych, które odnotowałam wśród Q'ero.

<sup>5</sup> *Tinku* (kecz. spotkanie) to walki rytualne organizowane co roku w Andach dla zapewnienia dobrych plonów. Ideą *tinku* jest substancjalna wymiana pomiędzy ludźmi a osobową naturą. Krew wojowników, którą karmiona jest ziemia, zostaje wymieniona na obfite plony i płodne zwierzęta.

tłuszczu, choroba, nieuczestniczenie w cyklu produkcji i wzajemnej wymiany są dla Q'ero sprawą wysoce niebezpieczną.

## Ciało skolonizowane

Sytuacja kolonializmu, naznaczonego przemocą i wyzyskiem, odcisnęła piętno na tubylczych społecznościach Ameryki Południowej zarówno w wymiarze fizycznym, jak i kulturowym. Eksploatacja zasobów Nowego Świata miała wymiar podwójny – dotyczyła zarówno bogactw naturalnych (np. złoto, srebro, kaczuk, ropa, gaz), jak i zasobów ludzkich (poprzez niewolnictwo, podatki, niskie zarobki oraz inne formy wyzysku i dyskryminacji). „Wysysanie”, to jest grabież, ma więc także wymiar dosłowny. Według Q'ero, wraz z eksploatacją ziemi, przez którą płynie tłuszcz i krew, osłabia się potencjał prokreatywny *pacha*, a wskutek tego – potencjał życiowy Indian. Innymi słowy, destrukcja *pacha* oznacza destrukcję człowieka.

Ponadto ten dosłowny, materialny akt eksploatacji (grabieży) jest dla Q'ero związany z działaniem przeciwko zasadzie *ayni* oraz prowadzi do zaburzenia *pakta kawsay*. Z moich badań wynika, iż Q'ero nie rozumieją przyczyn głębokiej dysproporcji pomiędzy sytuacją biednych społeczności andyjskich a pozycją dobrze sytuowanych metysów czy białych. Te nierówności społeczne wyjaśniają właśnie przez zjawisko wykradania tłuszczu i figurę *pishtaco*, a w innych przypadkach także przez akty czarownictwa. Indianie, bacznie obserwując rzeczywistość, dostrzegają bogactwo surowców naturalnych ukryte w ziemiach ich przodków (ropa, gaz, kruszce), które są przedmiotem pożądania obcokrajowców. Jednakże nie są dla nich jasne reguły gospodarki kapitalistycznej, historyczne zależności oraz mechanizmy nierówności ekonomicznych i społecznych.

Współcześnie, dawne relacje pomiędzy tubylcem i kolonizatorem odtwarzają się w relacjach pomiędzy Indianinem (ze wsi) i metysem (z miasta). Indianie skarżą się, że tak biali, jak i metysi oszukują ich, wykorzystując ich niewiedzę lub nieznanomość języka hiszpańskiego, na przykład płacą im znacznie mniej lub żądają zawyżonej zapłaty za sprzedawane produkty. Q'ero rozumieją takie sytuacje jako akt wykradania ich potencji reprodukcyjnej, która wzmacniana jest przez substancje płynące przez *pacha*. Zdrowie i siła populacji, z perspektywy Q'ero, związana jest z pracą i siłą fizyczną oraz wymianą ekonomiczną opartą na równowadze i wzajemności. Ponadto, jeśli biały eksploatuje *pacha* (np. przez kopalnie), w dalszej konsekwencji skutkuje to również osłabieniem wspólnoty tubylczej. Inny (nie-Keczua) nie zachowuje zasady *ayni* (wzajemności). Biorąc, nie oddaje nic w zamian, dlatego też zaburza porządek świata Keczua. W tym sensie dochodzi do zerwania łańcucha relacji wzajemności, który jest mechanizmem tworzącym keczuańskie *pacha*, rozumiane jako ciało kolektywne.

## Zakończenie

W tym krótkim tekście jedynie wstępnie analizuję wyobrażenie *pishtaco* u Q'ero. Fakt, iż jest to grupa, która wciąż żyje w izolacji geograficznej i kulturowej od świata metyskiego, szczególnie zachęca do dalszych studiów nad tym zjawiskiem. Wyobrażenie *pishtaco* u społeczności andyjskich ma głębokich kulturowych znaczenia i odbija ich trudną przeszłość. Historia spotkania grup andyjskich z Europejczykami naznaczona była przemocą oraz obcością, co wywołało transformacje kultury w wymiarze fizycznym i symbolicznym. Ucieleśnienie bólu, społecznego chaosu, doświadczenie przemocy wpływa na stan człowieka i uniwersum (m.in. powoduje utratę zdrowia w sensie jednostkowym i w sensie kondycji świata Indian). *Pishtaco* jest tworem smutnej przeszłości, która ukształtowała współczesną kulturę andyjską. Może być rozumiane jako uwspółcześniona figura Innego-kolonizatora, który zabija i ograbia tubylców, zawsze bowiem jest to postać obca, niebezpieczna, pochodząca z zewnątrz. Obcość jest w tym wypadku rozumiana jako siła niszcząca.

Ponadto, *pishtaco* jest rezerwuarem tubylczych znaczeń – koncepcji ciała, człowieka, choroby i zdrowia, swojskości i obcości itd. Jak się wydaje, dotychczasowe studia nad tym zjawiskiem może uzupełnić moja obserwacja dotycząca analogii pomiędzy utratą substancji ciała człowieka i eksploatacją ziemi. Wspomniałam już, że nie ma ona jedynie symbolicznego charakteru. Z perspektywy Q'ero zachodzi rzeczywista, materialna destrukcja ciała jednostkowego oraz kolektywnego. Ich koncepcja ciała nie odnosi się tylko do jednostki i do wspólnoty ludzi; ciało człowieka jest postrzegane jako fizyczne przedłużenie ciała otaczającego go świata. Podstawową ideą jest przenikalność granic jednostek (*runa*), grup krewniczych (*ayllu*), wspólnot (hiszp. *comunidad*) oraz świata (*pacha*). Świat andyjski jest nieantropocentryczny, skierowany jest bowiem na kolektywną wspólnotę, nie zaś na ludzkie indywiduum. Koncepcja ciała Q'ero wskazuje, że atak *pishtaco* możemy odczytywać jako akt przemocy nie tylko w stosunku do jednostki, ale także w stosunku do grupy i kultury tubylczej.

## LITERATURA

Ansión J. (ed.)

1989 *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*, Lima: Tare.

Ansión J., Sifuentes E.

1989 *La imagen popular de la violencia a través de los relatos de degolladores*, w: J. Ansión (ed.), *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*, Lima: Tare, s. 61-108.

- Bastien J.  
1985 *Qollahuaya-Andean Body Concepts: A Topographical-Hydraulic Model of Physiology*, „American Anthropologist” 87: 3, s. 595-611.
- Blaisdell A., Vindal Ødegaard C.  
2014 *Losing Fat, Gaining Treatments: The Use of Biomedicine as a Cure for Folk Illnesses in the Andes*, „Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine” 10: 52, <http://www.ethnobiomed.com/content/10/1/52> (23.03.2015).
- Canessa A.  
2000 *Fear and Loathing on the Kharisiri Trail: Alterity and Identity in the Andes*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute” 4: 6, s. 705-720.
- Crandon-Malamud L.  
1993 *From the Fat of Our Souls: Social Change, Political Process and Medical Pluralism in Bolivia*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Csordas T. (ed.)  
1994 *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Deleuze G., Guattari F.  
2004 *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, London: Continuum.
- Fernández Juárez G.  
2006 *Kharisiris de Augusto en el Altiplano Aymara de Bolivia*, „Revista de Antropología Chilena” 38: 1, s. 51-62.
- Greenway Ch.  
1998a *Hungry Earth and Vengeful Stars: Soul Loss and Identity in the Peruvian Andes*, „Social Science and Medicine” 47: 8, s. 993-1004.  
1998b *Objectified Selves: An Analysis of Medicines in Andean Sacrificial Healing*, „Medical Anthropology Quarterly” 12: 2, s. 147-167.
- Merleau-Ponty M.  
2001 *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Rivière G.  
1991 *Likichiri y Kharisiri. A propósito de las representaciones del 'otro' en la sociedad aymara*, „Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines” 20: 1, s. 23-40.
- Theidon K.  
2004 *Entre Próximos: El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.