

## קוקה עם המתים ו"היהפכות לבנים": מחשבת המרכז ואתנוגרפיה באמזונס כאנתרופולוגיה הפוכה

אלירן ארזי

### טביעות והיבלעויות

שמענו מרחוק את מפל אַרְקוֹאָרָה גועש ורודולפו אמר שכשהמפל נשמע כך מרחוק, זה כדי להזהיר את האנשים מפני טביעה וסכנות אחרות, הנהר כועס. זוהי פִּי־סִי־אֹאֶקֶן<sup>1</sup>, ארזית המפל, שמזהירה אותנו.

כשהמילים האלה נכתבו בליל 1 באוגוסט 2018 בשמורה הילידית של האנדוקה (Andoque) באמזונס הקולומביאני, הן עדיין היו תמימות. מבלי דעת הן זלזלו באובייקט שאותו תיארו; הן עוד נהנו מהפריבילגיה המתוקה של ההיררכיה בין המילולי למטפורי, של הגבול בין טבע לתרבות והפער בין המדע המערבי לאמונות הילידיות, שמקצים לאותות את התפקיד המוגבל

\* מאמר זה מבוסס על דיסטרציה לעבודת דוקטור שנכתבת במחלקה לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה באוניברסיטה העברית בירושלים ובמעבדה לאנתרופולוגיה חברתית בקולו' דה פראנס ובבית הספר ללימודים מתקדמים במדעי החברה (פריז). המחקר שעליו הוא מבוסס נערך במימון תוכנית עמיתי עזריאלי, קרן מרטין אוֹפֶּלָה במוזיאון קה בראנלי וקרן ונר־גֶרֶן למחקר אנתרופולוגי. ברצוני להודות למנחת נורית שטדלר על ליווי העבודה והערותיה מאירות העיניים; לרון ניוולד, שתרם ממחשבותיו על גלגולים קודמים של כתב היד; לגדיאל לוי על עיצוב המפה; ולנורית בירד־דוד על עצותיה הרגישות והמקצועיות לקראת פרסומו. אני חב תודה למתן שפירא ולקורא האנונימי של תיאוריה וביקורת על קריאה מעמיקה ודיון פורה עם טענות המאמר, ולעורך שאול סתר על ההזמנה לחשוב איתו מהדרום ומהמרכז ועל שעות של שיחות מאלפות ומחכימות.

1 Fisi-ehéka, שפירושו מעגן אבנים (puerto de piedras). האלפבית שמשמש לכתובת שפת האנדוקה הומצא על ידי הבלשן ג'ון לנדבורו, שעובד עם חברי הקהילה משנות השישים (Landaburu 1979). במאמר זה מובאות מילים באנדוקה שהכתיב שלהן כולל קונבנציות שהנהיג לנדבורו לציון תנועות מסוימות, ושחורגות מהאלפבית הפונטי הבינלאומי (IPA): n שנהגית כמו o, o שנהגית כמו A, ו־x שנהגית כמו α.

לשקף תפיסות על העבר וההווה אבל אינם מכירים בערכם המעשי וביכולתם להודיע על העתיד לבוא. אולם שמונה ימים לאחר מכן נפוצה הידיעה ש"לבן אחד" טבע במפל. באותו היום, המפל הפסיק לגעוש. כשעליתי בנהר עם מארחי אל הכפר, הטביעה הייתה שיחת היום. התברר ש"הלבן" (שם כולל ללא-ילידים) הוא פועל אפרו-קולומביאני מאיזור הצ'וקו שהגיע לעבוד באזור ודג במפל בשעות הפנאי. חבריו לעבודה חיפשו את גופתו, אך האנדוקה ושכניהם הילידיים זלזלו באמונותיהם הטפלות: ברור שהצ'וקואני לא מת; אדון המפל (לא שררה תמימות דעים בנוגע למינו או מינה) לקחו אליו, כנקמה על "אנשיו" – כלומר, הדגים – שנקצרים שם בכמויות עצומות.

באותו הערב סיפר לי צ'יפה, בנו של רודולפו:

לפני שנים רבות טבעה אישה במפל. יש שם אבן שנראית סתמית, אבל זו המלוקה של אדון המפל (מלוקה היא בית מגורים גדול ויחידה כלכלית וריטואלית שבראשה מנהיג ובה מתגוררים בני משפחתו המורחבת ואנשים נספחים המוגדרים "יתומים"). כשהאישה טבעה, היא נכנסה למלוקה בדלת הקדמית, ובפנים ראתה הרבה אנשים – את כל אלה שטבעו שם בעבר. בעל המלוקה הציע לה אוכל, אך היא סירבה. אם הייתה אוכלת, ציפה הסביר, היא הייתה הופכת להיות כמוהם, diablillos (מעין רוחות רעות), אבל היא התנגדה במשך שבוע תוך שהיא נעה בצמוד לקירות המלוקה לכיוון הדלת האחורית. אחרי שבוע אדון המפל החליט לשחררה, והיא נפלטה מהדלת אל גדה חולית ליד הכפר. היא שוחררה בחיים, אבל endiablada ["אחוזת רוחות", כלומר משוגעת]. אביו טיפל בה והחזירה למוטב. אשתו לוס אמרה שאם הצ'וקואני יסרב לאכול, גם הוא ייצא משם, אבל לא כמו שנכנס [אלא משוגע].

הצ'וקואני כנראה אכל שם, כי לא הופיע שוב. ביום המחרת, כשיצאתי לדוג עם רודולפו, הוא סיפר לי על סיטפה, אנדוקה שטבע שם לפני דורי דורות ומשמש מתווך בין האנדוקה ובין אדונית המפל: כשהראשונים רוצים ללכת לדוג שם, הם פונים לסיטפה ומבקשים ממנו להשתדל אצל האחרונה שלא תפגע בהם, כי אין בכוונתם להזיק יותר מדי ל"אנשיה", רק לקחת את הדרוש לפרנסתם. רודולפו אמר שהטובע מהצ'וקו יוכל למלא את תפקיד המתווך עבורו, "הלבנים"; אם אברר את שמו, אוכל גם אני להתגונן אם ארצה לדוג במפל.

נושא בית המתים – או "בית הנעלמים", שכן לפי האנדוקה, האדם אינו חדל להתקיים במותו אלא עובר טרנספורמציה למצב רוחי-חייתי שכרוך ב"היעלמותו", והוא ממשיך להתקיים באופן שלבני האדם החיים הוא בלתי נראה<sup>2</sup> – שבה אותי מהרגע הראשון. אף

2 אף על פי ש"בית הנעלמים" הוא תרגום נאמן יותר לתפיסת המוות של האנדוקה, במאמר זה אשתמש במינוח "בית המתים" שבו השתמשו אחדים ממארחי, שכן הוא שומר על עוצמה שנעדרת מהמונח האחר. כפי שניווכח לאורך המאמר, עצם החיזיונית שבה שרויים המתים במקום מסוים מזכירה שוב ושוב שהמוות אינו כרוך בחידולן אלא בשינוי צורת הוויה.

שמארחי לא ששו להרחיב עליו את הדיבור, הוא עלה ברגעי מפתח בעבודת השדה שערכתי בקרב האנדוקה, או ליתר דיוק, רגעים מסוימים הפכו לרגעי מפתח מכיוון שנושא זה עלה בהם. לפרקים נראָה שזהו נושא שמקרב אותי לאנדוקה, ולפרקים – נושא שמרחיק אותי מהם. בית המתים הסתמן כמקום שבתוכו, אבל גם תוך כדי שלילתו, מתנסחות תפיסת הכוח של האנדוקה ו"מחשבת המרכז" – הקוסמולוגיה והפילוסופיה של העמים הילידיים באזור שבין הנהרות קָקָטָה ופּוּטוּמַאיו, שעמם האנדוקה נמנים ושמכנים עצמם "עמי המרכז" או "האנשים האמיתיים" (מושג שנדון בהמשך). מחשבה זו משמשת לבני העם מסגרת פרשנית קוהרנטית לניתוח חוויותיהם ודרכי פעולתם בעולם, ובשל היסטוריה ארוכה ודחוסה של מגעים בין החברה הילידית וסוכנים לא־ילידיים, היא משמשת להם תיאוריה לאתנוגרפיה של "הלבנים" (Wagner 1981, 30): להבנת אופני פעולתם, היחסים עימם והפיכתם של האנדוקה עצמם, עם הזמן ובצורות שונות ודרגות משתנות, ללבנים.

מסיבות אלו הפכה עבורי "מחשבת המרכז" לתיאוריה לניתוח נתוני השדה. היא מעמידה את תפיסות האנדוקה בנוגע ל"היהפכות ללבנים" כדרך להבין פערי כוחות ואי־שוויון ביחסי חליפין בין־טריטוריאליים, שמלווים בנתק בין גוף ומקום ושנכללים תחת המטרייה המושגית של הגלובליזציה. יחס זה לתיאוריה מהשדה שואב מהמפנה האונטולוגי באנתרופולוגיה ובמדעי החברה והרוח, שמבקש להיענות לדברים (things) שמזמנים אותנו לממש פוטנציאלים (affordances) יצירתיים ומחשבתיים שטמונים בהם (ומכאן, גם בנו) ושחורגים מאופני ייצוגם בתודעה האנושית (Holbraad *et al.* 2014). דובריו קוראים בראש ובראשונה להכיר בסוכנות האנושית של ישויות לא־אנושיות לכאורה – ומכאן נובע הצעד הדה־קולוניאלי שתובע להכיר בתוקף הידע של קולקטיבים לא־מערביים על ישויות אלו (שם; Holbraad 2017) – ומתעכבים על אי־יציבותם של העצמי והאנושי, המכוננים מאלמנטים הטרוגניים, חלקם לא־אנושיים.<sup>3</sup> מהלכים אלו יתבטאו בדיוני בקוסמולוגיית האנדוקה וביכולתה לתרום להבנת הגלובליות הקולוניאלית.

הנתונים שאדון בהם נאספו במסגרת מחקר אתנוגרפי שערכתי בשנים 2018–2019 בשמורה הילידית אנדוקה דה אדוֹצ'ה, ובמידה פחותה בעיר לטיסה שבאמזונס, באמצעות "השתתפות צופה" (Albert 1997) שכללה לימוד מתוך עזרה במטלות היומיומיות של חברי הקהילה ותרומה לפרויקטים שהם משתתפים בהם, וכן באמצעות שיחות בלתי פורמליות וראיונות עימם. אולם השדה הוא קונסטרוקט שנבנה רק בדיעבד, וגם אירועים שהתרחשו בנסיבות אישיות התבררו כהקשרים אוטואתנוגרפיים חיוניים להבנת התופעות הנחקרות (Machado 2019), כשהתיאוריה של האנדוקה יושמה עליהם. המתודות השגורות הללו הופעלו בהקשר חשוב בפני עצמו, שסביר להניח כי הוא מלווה את עבודתם של אנתרופולוגים באופן בלתי מודע לעיתים קרובות הרבה יותר משהוא זוכה להתייחסותם

הגלויה: שותפות ביני ובין מארחי במצב משברי מסוים שחלקנו, לא בתוכנו אלא ברמת האינטנסיביות שלו – אני מסיבותיי האישיות, והם כעם שאבותיו עברו שואה מחרידה ושחבריו נתונים במאבק מתמשך להגדרת מקומם בעולם שהפך זר ומסוכן. המגעים הממושכים בינינו הולידו פתיחות הדדית שהיתרגמה למתודולוגיה, במובנה כעקרונות שמנחים את הפעלת המתודה ואת יישום התיאוריה על הנתונים שנאספו – מתודולוגיה העולה בקנה אחד עם ה"קוגיטו הקניבלי" שמנסח אדוארדו ויווירוס דה קסטרו (וד"ק) (Viveiros de Castro 2009).

הקוגיטו הקניבלי באמזוניה מתבהר, קודם לכול, לאור העיסוק של דוברי המפנה האונטולוגי באי־יציבותו של העצמי, כפי שהוזכר לעיל. הקשרים נוספים שחיוניים להבנתו הם אכילת האדם שהייתה נפוצה באזור בעבר, וכן היותה של האחרות (alterity), ולא הזהות, יסוד מכונן בפרסונה האמרינדיאנית (Lévi-Strauss 1995; Gálvez et al. 2019). בעוד הקניבליזם מערער את אשליית אחידותו הגופנית של האדם, שגופו הולך ונכנה מגופי אויביו, חברות אמרינדיאניות, שנוטות להטמיע בתוכן שמות, מיתוסים ומושגים זרים, משקפות זאת ברמה האפיסטמולוגית. לפי תפיסה זו, האדם חושב באמצעות אויביו: העצמי "בולע" את האחר ואת המציאות שבתוכה האחר חי, וזו נותרת כחבית חומר נפץ במוחו של העצמי, שתתפוצץ אם האויב יתחיל לחשוב אותו, מתוכו. אידיאל האחרות משקף סובייקט שבאמצעות בליעת האחר הוא מכרסם בעצמו ומערער על יציבותו שלו.<sup>4</sup> אתרופולוגיה שנחשבת מתוך סובייקטיביות שכזאת מסרבת להיבלע בחול הטובעני של משבר הייצוג שתחום זה, ומדעים אחרים בתחומי החברה והרוח, טרם השתחררו ממנו (Clifford and Marcus 1986; Geertz 1988) – זה שבמסגרתו חוקרים והוגים (ובעקבותיהם יצרני תרבות) הטילו ספק ביכולתם ובזכותם לדעת ולייצג סובייקטים אחרים (שנתפסים כאובייקטים, כלומר כמצויים במרחק מה מהחוקר) המשתייכים לקבוצות חברתיות או לקטגוריות זהות שהם אינם משתייכים אליהן. ספק זה, בתורו, התבטא בכמה דרכים: הימנעות מייצור ידע על אותם אחרים; נסיגה לסחרור רפלקסיבי שנובע מהתמקדות בלעדית במשמעות אופני הייצוג של אחרים אלו בתודעת החוקר ובתרבותו; או הסתפקות בגילוי עמדות בדבר מיקומו (העדיף, לרוב) של החוקר ביחס לנחקרו במערכי הכוח של מגדר, גזע, מעמד וכולי, כך שהצרכנים יחליטו אם הידע והייצוג שלפניהם ראויים או פסולים מבחינה מדעית, מוסרית ופוליטית.<sup>5</sup> האחרות האמרינדיאנית רחוקה מגישות מערביות שנוטות אל מרכז כבידה של טיפוס אידיאלי של סובייקט העומד ביסוד משבר הייצוג ופוליטיקת הזהות: סובייקט בעל מהות יציבה שמספח מסובייקטים אחרים

4 במונחיהם של דלזו וגואטרי, הקניבלי יהפוך לריבוי מסוג n-1 (Deleuze and Guattari 1987). וראו Viveiros de Castro 2009, 80–81.

5 ספיבק 1995; מוצפי־הלר 1997; 2018; 1991. Alcoff

אלמנטים שעברו אובייקטיפיקציה, במהלך בעל היגיון קפיטליסטי של "ניכוס תרבותי".<sup>6</sup> לעומת זאת, מתודולוגיה שמבוססת על אידיאל האחרות מאיינת את המרחק בין סובייקט לאובייקט. מעבר לראיית העולם דרך עיניו של הנחקר, המטרה היא "לכולעו" באופן שמטמיע אותו בעמדת הסובייקט של החוקר. או אז יציבותו של החוקר מתערערת, שכן הוא מתחיל לחשוב את עצמו, את מחקרו ואת תרבותו – שבמסגרתה התעצבו הן הוא הן מחקרו – באמצעות מושגי הנחקר. אזמל הניתוח מתגלה כחרב פיפיות: חיתוכו בגוף חברת הנחקר מפעיל כוח בכיוון הנגדי וחותר גם בגוף חברת החוקר.

המהלך הזה, שרוי וגנר מכנה אותו "אנתרופולוגיה הפוכה", מציב שאלות מתוך העולם הקונספטואלי של היליד ומחיל את מבני המשמעות שלו על המציאות – לא רק על זו שבשדה, אלא גם על זו שהיליד חולק עם החוקר ועל תרבותו של החוקר. במקום לבחון אמונות ופרקטיקות לא-אירופיות כביטויים מתוך ונגזרות מטפוריות של מושגים כמו תרבות, פולחן או שארות, שלמדעי החברה המערביים יש גישה בלתי אמצעית אליהם ולמובנם המילולי, וגנר גורס שהתייחסות מילולית לאמונות ולפרקטיקות כאלה חושפת את הערך שיש בהן לניתוח המושגים המערביים. העמדת האפיסטמולוגיה הילידית במישור אחד עם זו המערבית מערערת על ההיררכיה בין המטפורי והמילולי, הסמלי והממשי, כך שהמטפורות של החברה המודרנית מתגלות כמילוליות מנקודת מבטן של חברות ילידיות (Wagner 1981, 30).<sup>7</sup> לדברי וד"ק, בכוחו של מהלך כזה להפוך את האנתרופולוגיה לתיאוריה-פרקטיקה של הדה-קולוניזציה המתמדת של המחשבה, כזו ש"תשקף לנו בבואה שבה איננו מזהים את עצמנו"<sup>8</sup> (Viveiros de Castro 2009, 4–5).

המאמר שלפניכם נענה לקריאה זו. באמצעות כניסה לבית המתים והתרועעות עם הרוחות, ארון בתפיסותיהם השלובות זו בזו של האנדוקה בנוגע לכוח, לחולשה ולהיהפכותם של עמים ילידיים בעולם ללבנים – כלומר, בתפיסותיהם לגבי תהליך הגלובליות הקולוניאלית שאנו חולקים עימם. בכך המאמר מצטרף לגישות שמייצרות ידע העוסק בגלובליזציה ובמדרניות מהדרום הגלובלי (Dussel 2002; Mignolo and Escobar 2010), אך מנקודת מבט ילידית-אמזונית, שמעניקה קדימות למישור הגוף והטריטוריה על פני המישור הסמלי והמיתי ולציר המרחב על פני ציר הזמן.<sup>9</sup> כוח, חולשה ו"היהפכות

6 במובן זה, הקוגניטו הקניבלי האמרינדיאני מנוגד ל-*ego conquiro* האירופי שנוצר עם כיבוש מקסיקו בידי הרנן קורטס, שאנריקה דוסל טוען לקדימותו ביצירת הסובייקט המערבי על פני ה-*ego cogito* הקרטזיאני (ראו תרגום מאמרו של דוסל בגיליון זה).

7 למחקרים שמיישמים את גישתו של וגנר ראו למשל Kirsch 2006; Burman 2018; Magazine 2018. וראו גם את גישתו של מייקל טאוסִיג (Taussig 1980), שקורא לחקר תפיסותיהן של קבוצות בפריפריה הגלובלית לא על מנת לצבור עליהן ידע נוסף, אלא על מנת לקבל מהן פרספקטיבה חדשה (וביקורתית) על פרקטיקות ומבני כוח בחברה החוקרת.

8 הציטוט לקוח מתוך Maniglier 2005, 773–774.

9 Viveiros de Castro et al. 1979; Hugh-Jones 1988, 145; Echeverri 2005

ללבנים" יתבררו הן כתוצרי הזיקה בין הגוף והארץ, הן כתוצאת ניהול הגבול שבין מישור זה ובין מישור הסמלים והמיתוס. באמצעות שימוש במושגים של האנדוקה ובתהליכים שהם עוברים כדי לנתח את המושגים המערביים והמציאות שאנו חולקים עימם, אבקש לשחזר את כתב הסתרים שחבוי בכל אתנוגרפיה ילידית: הניתוח האנתרופולוגי של החברה החוקרת בידי בני החברה הנחקרת.

### האנדוקה: היסטוריה וקוסמולוגיה

האנדוקה מונים כ-360 בני אדם, ורובם מתגוררים בארצם<sup>10</sup> הילידית על גדות נהר הקקטה ויובלו, האדוּצ'ה. "אנדוקה" הוא אקסונים, שם שניתן לעם זה על ידי זרים, ומוצאו ההיסטורי והלשוני אינו ברור.<sup>11</sup> אך בהקשרים יומיומיים חברי הקבוצה משתמשים בו, ולא באנדונים (שם שניתן לקבוצה על ידי חבריה) "אנשי הגרון" (Pee Siehe). האנדונים, המשמש בהקשרים פוליטיים וריטואליים מסוימים, מתייחס לגרזיני אבן שכרו מבורות בארצם וסחרו בהם עם עמי האזור לפני שהגיעו האירופים והביאו עימם גרזיני מתכת. הוא משקף את מרכזיות חיי המעש והחליפין באתוס של בני הקבוצה. כיום האנדוקה מתפרנסים מענפי הקיום המקומיים (דיג, ציד והורטיקולטורה) ומשתתפים בכלכלת השוק, לרוב באופנים בלתי פורמליים. רבים מוכרים מוצרים מהאזור (עצים, בשר ציד, ובעיקר דגים) למתנחלים מהכפר הסמוך ולסוחרים שמייצאים לבוגוטה; יש שעובדים בעבודות מזדמנות כשכירי יום בכפר או משתתפים לעיתים בפרויקטים סביבתיים, ובודדים מתפרנסים באופן בלעדי מעבודה בבית הספר או במרפאה שבכפר.

הלא-ילידים מכונים באנדוקה *dui-øhe*, שפירושו "אנשי האש", או *doo-øhe*, שפירושו "אנשי הסחורות" (מילולית: "האנשים שמהם משיגים [דברים]"). כינויים אלו מתייחסים לאובייקטים ש"נולדו עם הלבנים", ושהלבנים מחזיקים בידע לייצרם – נשק חם וטובין תעשייתיים – ולשני הפוטנציאלים שנשקפים לאנדוקה מאת הלבן: סכנה והזדמנות. כמו יתר עמי המרכז – ויטוטו, מוּינְנָה, נוּנוּיָה, בּוּרָה ומיּרְנָה<sup>12</sup> – גם האנדוקה החלו כבר במאה השמונה-עשרה לסחור עם פורטוגזים, שהגיעו ממורד הקקטה ונעזרו בילידים. מאוחר

10 בעקבות הצעתו הנהדרת של אחד משופטיו האנונימיים של המאמר, בחרתי במונח "ארץ" לתרגום המושג *ñoi fesi*, שהאנדוקה מתרגמים לספרדית, כברירת מחדל, ל-*territorio*. כמו המונח המקורי, שפירושו המילולי "מקום של אדמה", המילה "ארץ" בשימושיה המקראיים וההלכתיים מתארת בעת ובעונה אחת יחידה גיאוגרפית ופוליטית, תחום שבו נוהגים פולחנים מסוימים, אדמה במובנה כחומר, ואת העולם שמעל לפני הקרקע ותחת השמיים.

11 האפשרות הראשונה למוצא השם היא המילה "אנשי מעלה הנהר" בלשון הוויטוטו, שכניהם של האנדוקה. אפשרות שנייה היא כי זרים בלבלו את האנדוקה עם שבט האנדקי (*Andaqui*) שחי במעלה נהר הקקטה (Landaburu and Pineda 1984, 24).

12 Huitoto, Muinane, Nonuya, Bora, Miraña

יותר סחרו עם ברזילאים והחליפו עימם עבדים תמורת טובין. לקראת סוף המאה התשע-עשרה נפוצה באזור כלכלת חוב, שבמסגרתה סוחרים קולומביאנים ממעלה הנהר העניקו לילידים מראש סחורות וכלי עבודה תמורת גומי צמחי. חברת הגומי האנגלו-פרואנית, קאסה אראנה (Casa Arana), שהשתלטה על הפקת הגומי באזור במפנה המאה העשרים, הפכה את כלכלת החוב לשעבוד מוחלט. היא הביאה בעקפיין להרעבת הילידים, השמידה רבים במישרין, וכשסולקה על ידי קולומביה בשנת 1933 הצעידה אחרים לעבודה בפרו. מתוך אוכלוסייה שלפי הערכות מנתה כ-10,000 איש ב-1908 (Whiffen 1915, 59), רק 33 אנדוקה חזרו בסוף שנות השלושים לארצם, בנו מלוקות ופתחו במחזור חגיגות טקסיות. במקביל לשיקום הם חזרו להפיק גומי תחת אחד מסוכני קאסה אראנה, במתווה חוב הומני יותר.

עם סיום הקונפליקט הקולומבו-פרואני, המדינה הקולומביאנית פעלה לביסוס ריבונותה באזור קקטה-פוטומאיו. בשנת 1938 הוקמה באַרְרֶקוּוּאָרָה מושבת עונשין חקלאית שעד לסגירתה בשנת 1971 הסבה שטחי יער נרחבים לאדמות מרעה, שימשה זרו להקמת הכפר הסמוך פוארטו סנטנדר, ושימשה שוק לצריכת בשר ודגים מעמי הסביבה, שיחסייהם האישיים עם סוהריה ואסיריה של המושבה היו אפיק לחברותם במעמדות הקולומביאניים הנמוכים (Useche 1994). בשנות השלושים החלו מיסיונרים קפוצ'ינים, בעידוד המדינה, להקים פנימיות לילדי האזור. הפנימיות, כלכלת הגומי והסחר עם מושבת העונשין הביאו את האנדוקה להעתיק בהדרגה את מגוריהם מעומק היער והנחלים הקטנים אל קרבת עורק התנועה המרכזי – נהר הקקטה – או לאררקווארה עצמה. משנסגרה מושבת העונשין אכלס את מתקניה תאגיד אררקווארה לפיתוח חקלאי של האזור, ועל חלק מאדמותיה הנטושות הוקמה בשנת 1975 השמורה הילידית אנדוקה דה אדוּצ'ה. בשנת 1988 הכריזה קולומביה על אדמות קקטה-פוטומאיו, שנרכשו בעבר מקאסה אראנה, כעל שמורה ילידית רב-אתנית ששמה "אדמות פוטומאיו" (Predio Putumayo), שבה לאנדוקה יש "אזור ניהול מיוחד", כלומר מרחב אוטונומי שכולל את רוב ארצם המסורתית נוסף על שמורתם הנפרדת (Echeverri 1997). אף שקולומביה מחויבת להגן על עמיה הילידיים מתוקף חוקתה משנת 1991 ומתוקפן של אמנות בינלאומיות, המציאות בשטח נקבעת לעיתים קרובות על ידי שחקנים שפועלים מחוץ למסגרת החוק – מגדלי סמים ומבריחי סמים, כורי זהב בלתי חוקיים, ובעיקר כוחות גרילה שפועלים באזור מאז ראשית שנות האלפיים במידות משתנות של חשיפה – והאנדוקה צריכים להסתגל אליהם. כיום, לאחר כמעט מאה שנים של חינוך קתולי רופף, נישואי תערובת עם יתר עמי המרכז (ובמידה מועטה יותר גם עם לא-ילידים) ועבודה לצד או עבור מתנחלים שרובם מאזורי ההר והחוף של קולומביה, נוצרה באזור אררקווארה חברת סֶפֶר שבליבה רשת שארות וחליפין המאופיינת בהיברידיות דתית ואתנית.





האנדוקה חולקים עם שאר עמי המרכז כמה תווי היכר תרבותיים: צריכת משקה יוקה מתוקה (מְיִקְוָאָרָה), אבקת קוקה ומשחת טבק, שמאפשרים חשיבה ודיאלוג עם הרוחות הקיימות בארץ; חלוקת העמים לקלאנים פטרילינאליים (כאלה שבהם אדם משתייך על פי רוב לקלאן של אביו), בעלי מסורות ריטואליות ייחודיות ומיתוסי מוצא שפועלים, במידת מה, כטוטמים; דפוס מגורים פטרילוקלי שכולל את מגורי הזוג הצעיר בקרבת אבי החתן ושכמרכזו המלוקה, אף שזו מאבדת מתפוצתה לאור המעבר לבתי משפחות גרעיניות; וההתייחסות לנהר (קקטה או פוטומאיו) כאל ציר מרחבי-קוסמולוגי שלו שלוש נקודות התייחסות – שפך הנהר, מרכזו, ומקור הנהר. המשמעות "מרכז" נקשרת למילה *dai* רק מתוך העמדתה לצד המילים "שפך" ו"מקור" (*obai-eka*, בהתאמה), שכן משמעותה הבסיסית היא "אמיתי"<sup>13</sup>. ככינוי מצביע (*deixis*), "מרכז" מציין את מיקומו של אגו, ומכיוון שהאגו וגופו הם, כפי שעוד נראה, נקודות הייחוס לאנושיות, המרכז הוא המקום שבו חיים בני אדם אמיתיים. ממיקומו של הרובר – ביתו, נחלת הקלאן שלו או נחלת קבוצתו – מתפרסים מורד הנהר ומעלה הנהר, כך ש"שפך הנהר" מטונימי לאזורים שבמורד הזרם (שפך הקקטה לאמזונס; ברזיל; שפך האמזונס לאוקיינוס, ומה שנמצא מעבר לאוקיינוס, קרי אירופה) ולמי שחיים שם (ילידים ממורד הנהר; ברזילאים; אירופים ו"לבנים"). "מקור הנהר" מטונימי לאזורים שבמעלה הזרם (מעלה הנהר; האנדים; פנים קולומביה) ולילידים ושאר הקולומביאנים שחיים שם (Landaburu 1985; Echeverri 1997).



תצלום 1. המלוקה של פיסי אנדוקה. צילום: אלירן ארוז

13 *verdadero, propio*. למשל, אננס שהוא *dai* הוא כזה שמבשיל בעונתו, "כמו שצריך".

האנדוקה מתפארים בכך שהם, בניגוד לבני עמים אחרים באזורם, חיים כיום בארצם הילידית, ולכן מחשבתם אותנטית ובעלת עוצמה: חשיבה של ממש אפשרית רק בארץ הילידית ובאמצעות צריכת המזון והמשאבים שלה, שקשורים קשר אינטימי לבני הארץ ולאופן שבו המיתוסים שלהם מקודדים בגופם ומאפשרים להם לפעול על המציאות החומרית. לשיטתם, כל ארץ ילידית (ñoi-fesi) היא עולם בפני עצמו בעל חוקים וסיפורי מוצא נבדלים מאלו של ארצות אחרות, או עולמות אחרים, ומילה לתיאור הפלנטה כולה – אין. "אתה הגעת מרחוק מאוד, מעולם אחר" הייתה הערה שגרתית כלפי. בעיניהם, מקום מוצאי היה כל כך מרוחק במורד הנהר, שהביטוי "שפך הנהר" כבר לא הלם אותו. היו ששאלו: "אתה מגיע ממתחת לאדמה?" נהגתי לענות שלפי הידע המערבי, העולם עגול וחסר תחתית, והתעניינתי כיצד זה אצלם. בן שיחי היה משיב שוודאי שהעולם עגול – אם כי לא השתכנעתי שהקוסמולוגיה שלהם מתייחסת לכך – אבל בכל זאת יש בו "למעלה" ו"למטה", ואני מגיע "מלמטה". ניסו להסביר לי שמאחר שכיוון זרימת הנהר מוכתב לפי הפרשי גובה, עולם "מקור הנהר" גבוה מ"עולם המרכז", וזה בתורו גבוה מ"עולם שפך הנהר", ואם אחרי השפך נמצא האוקיינוס – מה שנמצא מעבר לאוקיינוס הוא נמוך עוד יותר, ולפיכך הוא כבר "מתחת לאדמה". לא השתכנעתי מההסבר, אבל ירעתי שמבחינתם, החיים ב"עולם המעלה", קיים "עולם המטה" שממנו אני מגיע, וזהו הדבר החשוב.

ניתן להגדיר את האנדוקה כאנימיסטים ופרספקטיביסטים, לפי גישותיהם של פיליפ דסקולה ווד"ק, בהתאמה. דסקולה, הנשען על מסורת סטרוקטורליסטית שמעניקה קדימות להכרה ולקלסיפיקציה לפי גבולות מובחנים בין יחידות ניתוח, מחדש את מושג האנימיזם ומציבו כאחד מארבעה אופני הזדהות בסכמה שמערערת על האוניברסליות של ההפרדה המודרנית בין טבע לתרבות, הפרדה שהיא עצמה תו היכר של אופן הזדהות אחד בלבד – הנטורליזם (Descola 2013). "אופן הזדהות" מצביע על המידה שבה בני האדם מזהים דמיון או שוני, המשכיות או נתק, בינם ובין ישויות שונות בסביבתם, על פני שני צירים – גופניות (physicality) ופנימיות (interiority):

[הפנימיות מורכבת מ]מאפיינים שלרוב משויכים לנשמה, לרוח או לתודעה – קיומן של כוונות (intentionality), סובייקטיביות, רפלקסיביות, היכולת לחלום – או לתכונות מופשטות עוד יותר, כמו הרעיון שאני חולק עם האחר מהות או מוצא משותפים. גופניות, לעומת זאת, מתייחסת לצורה, מהות חומרית (substance), תהליכים פיזיולוגיים, תפיסתיים, מוטוריים-חישתיים ופרופריוספטיביים, ואף מזג, ככל שזה מבטא את השפעותיהן של ליחות גופניות (Descola 2009, 150).

במילים אחרות, הגופניות היא כל מאפייני האחר שאנחנו תופסים בחושינו; הפנימיות היא כל מאפייניו הנסתרים מהחושים, שאת קיומם או היעדרם אנו מניחים או מסיקים.

לטענת דסקולה, אנו החולקים משטר נטורליסטי מזדהים עם כל הישויות בעולם על ציר הגופניות (ורואים עצמנו נתונים לאותם חוקים פיזיים, כימיים וביולוגיים), אך מניחים נתק בפנימיות בינינו ובין אובייקטים דוממים, צמחים ובעלי חיים, שכן אלו חסרים את הכלים התרבותיים, המנטליים והנפשיים שיש לבני אדם; גם בקרב האנושות קיימים הבדלים ברמת הפנימיות – ערכים, אמונות, נורמות ומוסדות חברתיים ועוד – כך שהנטורליזם מצמיח רב-תרבותיות. הנטורליזם הוא אופן ההזדהות שהתפתח באירופה המודרנית במאה השבע-עשרה ומאז לא חדל להתפשט גיאוגרפית ולהכפיף תחת מרותו עוד ועוד היבטי מחשבה ופעולה מדעיים, כלכליים, פוליטיים וחברתיים, הן ברמת הכלל הן ברמת הפרט. כיום זהו אופן ההזדהות המורשש ביותר בקרב חברי קולקטיבים מערביים, והם מפעילים אותו בספונטניות רבה ברוב המצבים והפרקטיקות בחייהם. כמו בחברות שאופני ההזדהות בהן אחרים, חברי קולקטיבים נטורליסטיים פועלים לעיתים, בהקשרים שונים, לפי אופני הזדהות אחרים – למשל אלו שקדמו לנטורליזם (החל בהאנשת חיות מחמד ומוצרים וכלה ביצירת היררכיות חברתיות ותביעות פוליטיות) – בדרגות התלויות במידת תמיכתם של מוסדות חברתיים ופוליטיים (Descola 2013, 233–234).

לעומת זאת, אופן ההזדהות הרווח בקרב רוב ילידי האמריקות, פפואה גינאה החדשה וסיביר הוא אנימיסטי: הם מניחים המשכיות ודמיון על פני ציר הפנימיות לצד נתק והבדל על פני ציר הגופניות. בעוד פנימיותן של כל הישויות בעולם, או רובן, היא אנושית, הצורות הגופניות השונות של כל ישות ומין ביולוגי מאפשרות להן לבטא אנושיות משותפת זו במידה שונה ובאופנים שונים. גם קבוצות אנושיות נתפסות כשונות זו מזו בגופניותן, וההבדלים ביניהן אף מועצמים באמצעות קישוטים ופריטי לבוש שנעשים מצמחים ומחלקי בעלי חיים – נוצות, פרווה, ניבים – שכן אחרותם הגופנית של אלה ביחס לבני האדם מובהקת יותר.

לעומת האנימיזם, הפרספקטיביזם משקף ערעור גבולות והתקתם בהתאם להגיונות פוסט-סטרוקטורליסטיים, בהיותו מערך תפיסתי אפיסטמו-אונטולוגי שאינו מבוסס על הסובייקט אלא על טרף – פרקטיקה שמערבת בין סובייקטים. הפרספקטיביזם האמרינדיאני מבוסס על ההנחה שלפיה בני אדם, חיות, צמחים וישויות טבע אחרות חולקים תרבות אנושית משותפת, כך שמבטם על המציאות (ובהרחבה, התפיסה) משקף דמיון בסובייקטיביות, בסוכנות, בערכים ובמוסדות חברתיים. עם זאת, בהיותם מצוידים בגוף אחר (ומכאן – בעיניים אחרות), הדברים והמציאויות שהם מסוגלים לראות באמצעות אותו המבט הם אחרים:

בסדר הדברים השגרתי [...] בני האדם בתנאים נורמליים רואים את בני האדם כבני אדם, ואת החיות – כחיות; באשר לרוחות, היכולת לראות ישויות אלו, שבשגרה הן בלתי נראות, היא אינדיקציה ברורה לכך שהרואה אינו נמצא בתנאים נורמליים, בשל מחלה, טרנס או מצב התעלות כלשהו. החיות הטורפות והרוחות, מצידן, רואות את בני האדם

כטרף, ואילו החיות הנאכלות בידי האדם רואות אותו כרוח או כטורף (Viveiros de Castro 2009, 21).

"אדם" איננו שם עצם אלא כינוי מצביע, כמו "אני" או "אנחנו", שכל ישות חושבת ופועלת מסיבה על עצמה ועל בני מינה (Viveiros de Castro 1998); ומכאן מתבהרת השקילות בין אנשי המרכז ו"אנשים אמיתיים": בקרב עמים אלו, אנושות אמיתית, כמו המרחב, נמדדת מנקודת האפס של כל אגו אנושי (נתון). מה שבעינינו האנושיות נראה כמו פיצה – נראה בעיני הטפירים כמו מלוקה, שכן הביצה ממלאת עבורם את אותם הצרכים הפרקטיים והסמליים שהבית ממלא עבור בני האדם; ואילו הנוזל שבעורקינו, שעבורנו הוא דם, עבור הנמרים הוא בירת יוקה, שכן בטורפם אותנו הם מתענגים עליו כפי שהילידים מתענגים על המשקה. לחם החיטה זוכה בקרב עמים רבים באמזונס לשם "קֶסְבָּה של לבנים", שכן הוא ממלא עבור הלבנים את אותה הפונקציה שממלאת עבורם קסבת היוקה (מעין חביתית גדולה שמכינים משורש היוקה)<sup>14</sup> – מקור פחמימות יומיומי לצד הבשר והמזונות המתחלפים. מכאן שסימנים הם מרובי רפרנטים, ולאובייקטים אין מהות אחידה אלא הם מרובי-טבעיים (multinaturalist); וכמוהם כך גם המציאות בכללותה.

לדברי וד"ק, ביטולה הרצוי של ההיררכיה בין מושגי היליד למושגי החוקר מצריך מהפך מתודולוגי רדיקלי, שכן התפיסה שבבסיס מתודת ההשוואה של האנתרופולוגיה המסורתית (ומדעי החברה בכלל) מנוגדת לריבוי-הטבעיים הפרספקטיביסטיים.<sup>15</sup> בעוד ההשוואה, שמתבססת על אונטולוגיה חד-טבעית (unnatural), מעמידה זה מול זה שני מושגים סינונימיים שחולקים יחס זהה ומקביל לאותו הרפרנט במציאות, ריבוי-הטבעיים מצמיח הומונימים: שני רפרנטים שונים שמתוארים באמצעות אותו מושג. ההבדל במשמעות המושג מיוצר בידי גוף הדובר (או הפועל): האם הוא חיה, רוח או אדם (ואיזה אדם)? כך, המילה "בירה" תצביע על בירה כשהיא נהגית מפי דובר אנושי, אך תציין דם אנושי כשתושם בפיו של יגואר. במקום ההשוואה, המתודה הפרספקטיביסטית חותרת לתרגום, שבבסיסו עומד פער המציאות (equivocation). פער זה אינו בגדר טעות נוספת של אי-הבנה תרבותית שיש להימנע ממנה, שכן אין מדובר בהגדרה אחרת – נכונה או שגויה – של היחסים שמתקיימים בין אובייקטים במציאות נתונה; מדובר בהבדל יסודי – שיש להנכיחו – בין האובייקטים השונים שעליהם מצביע המושג, ובעיקר בין המציאויות הנבדלות שבהן נטועים האובייקטים (Viveiros de Castro 2004). כפי שיובהר להלן, פער המציאות עומד בבסיס תפיסת הכוח של האנדוקה.

14 יוקה (Manihot esculenta) הוא צמח בעל שורש פקעתי עמילני, ובאזורים אחרים באמריקה הלטינית הוא נקרא גם קֶסְבָּה.

15 וראו גם את מאמרו של מתן שפירא (2018), שמציג לקורא הישראלי את עיקרי גישתו של וד"ק בדבר שוויון הערך בין מושגים ילידיים ואקדמיים.

## כוח באנימיזם של האנדוקה

במבט ראשון נראה בלתי אפשרי לגזור מהתיאוריה הילידית מתודולוגיה לשם הבנת תפיסת הכוח של האנדוקה בפרט, ואולי תפיסת הכוח האמזונית והאנימיסטית בכלל. גישת האנדוקה מאתגרת את המהלך הבסיסי של מדעי החברה, שמפרש ומסביר ממצאים באמצעות הפשטתם, הכללתם והשוואתם לממצאים מהקשרים אחרים באותה החברה (או הקורפוס), או לנתונים מחברות אחרות (או מקורפוסים אחרים). לדוגמה, כשפירקתי מיתוסים שסופרו לי ובחנתי את מבניהם ורכיביהם על רקע מיתוסים אחרים של האנדוקה, מארחי כעסו וטענו שלכל מיתוס יש מוצא טריטוריאלי משלו ותכלית ריטואלית נפרדת. באופן דומה, בשל המוצא הטריטוריאלי והמיתי השונה של כל עם, הם סירבו לאפיין מנהגים שמשותפים להם וליתר אנשי המרכז ולראותם כדומים ובני השוואה לאלו שלהם בפרויקט משותף לעמי האזור. לכאורה, קבלת ההתעקשות הזאת על הסינגולריות אינה מתודולוגיה מבטיחה, שכן היא תייצר מאגר אינסופי כמעט של סיפורים ותיאורי פרקטיקות ותפיסות של קבוצות חברתיות ואתניות שונות, מבלי שיהיה אפשר להבין את משמעותם לאור סיפורים, פרקטיקות ותפיסות מקבוצות אחרות או אף מאותה קבוצה. אולם האטימות (opacity) האפיסטמולוגית הזאת היא הכוח. כשבוחנים גישה זו לאור מושג פער המציאות של וד"ק, ה"מוצא" תופס את מקום גוף הדובר. האובייקט האחד (למשל, קוקה) מחדר את ההבדלים בין הקבוצות השונות שמכינות וצורכות אותו – הקוקה של האנדוקה אינה הקוקה של הוויטוטו, בשל מוצאיהן השונים של שתי הקבוצות. המוצא, שנותר תחום שאליו הניתוח האנתרופולוגי אינו יכול לחדור, כורך יחדיו כמה היבטים של זמן ומרחב: מוצא המשאב הנדון (צמח, חיה, מינרל) מאתר מסוים בארץ; סיפור היווצרותו והרוח שיצרה אותו; המוצא של האדם כאנדוקה וכחבר באחד מהקלאנים, על אתרי ההיווצרות שלהם ורוחותיהם השומרות; ההרכב הגופני של האדם; ולבסוף הזיקה בין הגוף, המשאב ואתרי ההיווצרות. מכאן מתברר שהתחום הסגור בפני המתודה ההשוואתית הוא הגוף, הארץ והקשר ביניהם, שכן יש ידע שנגיש רק למי שגופו מקיים את הקשר המורכב הזה.<sup>16</sup> כפי שנראה בהמשך, קשר זה נפרם והולך ככל שמתקדם תהליך ה"היהפכות ללבנים", והדבר יקשה עלינו לפטור מהשוואה קבוצות חברתיות, אתניות, לאומיות ודתיות שחולקות את אופן ההזדהות הנטורליסטי, שהפרקטיקות שלהן אינן מעידות על יצירתן של תרכובות אידיסינקרטיות של גוף-מציאות, ומכאן – שטענותיהן כפופות לערכי האמת והשקר של מישור המציאות של חוקריהן.

16 באופן דומה, גם הכשרה לידע בקרב האנדוקה ושכניהם היא תהליך שכרוכים בו יחדיו הסמלי-רוחני והחומרי-גופני: החניך רוכש ידע באמצעות צריכת חומרים מסוימים שמשנים את גופו ושהידע כבר מוטמע בהם. מכאן שכדי להיכנס לדיון על תכנים מסוימים (ובתוך כך להשוותם לתכנים אחרים) יש להשיג הרכב גופני ספציפי.

בדומה לאפיסטמולוגיה שנגזרת מפוליטיקת הזהויות, סגירת התחום היא מעשה פוליטי שמסרב לפנאופטיקון של תפיסת הידע המערבית, שמבחינתה העולם הוא מגרש שעליו רשאים כולם לשחק כסובייקטים חופשיים במשחק הידע (Foucault 1980). הגדרת ייחודם של האנדוקה כתרכובת של החומרי והסמלי מונעת רידוד לתחום החומר או הסמל בלבד ומציבה מכשול בפני ניתוח פיזי ורעיוני נפרדים זה מזה. התנגדות זו לאובייקטיפיקציה מהווה היבט חשוב של כוח; משמעות היותו תלוי בגוף ובארץ תתברר בהמשך.<sup>17</sup>

מתוך שליטה בפער מציאות זה (Viveiros de Castro 2004), כלומר מתוך ערנות אליו, אציג היבטים אחרים של תפיסת הכוח של האנדוקה, שמדהדים ממצאים מחברות אמזוניות אחרות. התזה החלוצית על כוח באמזוניה נוסחה בידי פייר קלסטר ועסקה במעמדו משולל הסמכות של המנהיג ביחס לשאר בני הקבוצה, ששומרים את הכוח בידיהם (Clastres 1977). לעומתו, דסקולה טען שבהינתן תפיסת הרצף בין האנושי ללא-אנושי בקרב קבוצות אלו, חקר הכוח אינו יכול להגביל עצמו לגבולות הקולקטיב האנושי (Descola 1988). במקום להתמקד רק בכוחו הפוליטי של המנהיג, הגלוי לעיני זרים, הביאו חוקרים אל קדמת הבמה את כוחותיהם הקוסמופוליטיים של השמאן (או את תפקידיו השמאניים של המנהיג, בחברות שבהן אין הפרדה בין השניים)<sup>18</sup> ושל אנשים אחרים ששואבים את כוחם ויוקרתם מתקשורת בין-מינאית (interspecific), שבמסגרתה הם מגייסים לצידם או לצד אנשיהם ישויות לא-אנושיות.<sup>19</sup>

להיבט זה של הכוח בחברות באמזונס נוספים שניים עיקריים. האחד הוא כוח כרוח או נשמה: אנרגיה ויטלית וסובסטנטיבית שמשותפת לכל הישויות בעולם, מתפשטת בגופיהן כככלי קיבול ופועלת מתוכם באופנים שונים בהינתן הפרקטיקולריות הגופנית. הכוח ניתן לאדם ולשאר הישויות בלידתם מהרוח ששומרת עליהם, וזוכה בחייהם לחיזוקים באמצעות צריכת משאבים וחומרים כמו יוקה או קוקה, שגם להם רוח או נשמה משלהם (Goldman 2004, 352–383). לעיתים העצמי מחולק לחלקים שנבדלים זה מזה ביכולותיהם, למשל חלק ניח והגנתי וחלק נייד ותוקפני, שהוא המשמש בכישוף שמאני (Garcia 2018, 138–140).

17 פער מציאות זה מדגיש היבט פוליטי חשוב של האנתרופולוגיה באמזונס, ואולי גם מחוצה לה: הסטת מוקד העניין מהתרבות אל הטריטוריה. האנדוקה מתנגדים לראיפקציה שנעשית לתרבות אינדיאנית ולנכונותם של לא-אילידיים לתמוך בהם כל עוד הם מקיימים מנהגים מסורתיים. מבחינתם, הארץ היא הראשונית, וניהולה התקין, שנועד להבטיח הנאה מפירותיה ומזעור סכנותיה, הוא המטרה; לעומת זאת, התרבות היא המשנית, ומנהגיה הם האמצעים להבטיח ניהול תקין זה באמצעות טקסים ודיאלוג עם רוחות הטריטוריה. מכאן, שהם מייחסים חשיבות רבה יותר להכרה בתביעותיהם לבעלות על קרקע מאשר להתנהלות פוליטית רבת-תרבותית. וראו גם Kelly 2011, 198, 230–231.

18 במאמר זה איני מתייחס להבדל בין שתי העמדות. לעניין זה ראו Hugh-Jones 1994. מכאן ואילך אשתמש במונח "המנהיג" לציון המושגים האנדוקיים # dia (האדם) האמיתי שלהם ("זה שקולו" נשמע [למרחקים]) והמילים הספרדיות capitán ו-cacique.

19 Descola 1986, 375–375; 1988; Granero 1986; Overing 1989

העובדה שגם לבעלי חיים ולצמחים יש רוח בעלת עוצמה הופכת את אכילתם – בעיקר אכילת בשר ודגים – למסוכנת, שכן גופיהם אחוזים בכוחותיהם, בחולשותיהם ובכוונותיהם לפגוע באלו שהורגים אותם (von Hildebrand 1983; Århem 1996). לכן בשר החיות מכיל מחלות שיש לנטרל בדרכים שונות.

ההיבט השני, היצרני, במיוחד הכוח לכונן סובייקטיביות (Walker 2013), הודגש במחקרים שהתייחסו לבעלות (ownership) ולאדנות (mastery) באמזוניה, סכמת יחסים שכיחה שחוצה הקשרים חברתיים וקוסמולוגיים. בהמשגתו של קרלוס פאוסטו, הבעלים של דבר מה – המנהיג, שהוא הבעלים של אנשיו כפי שרוחות היער הן הבעלים של החיות, האדם שהוא הבעלים של חלקת גן, חיית מחמד ואף טקס או שיר, ועוד – הוא "אדם מועצם" (magnified person):<sup>20</sup> הוא מספח אליו את התכונות והיכולות של הדברים או האנשים שבבעלותו, שמשמשים לו כאיברים מאריכים ומעצימים (extensions), ובתמורה מגן עליהם (Fausto 2008). הבעלות מוקנית מתוקף היצירה, שבמסגרתה היוצר מבסס יחסי כוח על האדם או הדבר שיצר. כך, הזנה היא פעולה חברתית-גופנית חשובה שמייצרת יחסי כוח (Fausto and Costa 2013), שכן במשטר אונטולוגי שבו הנשמה משותפת לכל הישיות, גילוף הגוף הוא שמבדיל בין עצמי לאחר ומייצר בני אדם (Vilaça 2002).

שלושת ההיבטים הללו נוכחים בתפיסות הכוח של האנדוקה. ריבוי דמוגרפי, או "להרבות באנשים" (aumentar gente), הוא אינדיקציה חשובה לכוחו של המנהיג שעורך חגיגות טקסיות. חגיגות אלו הן שיא הפעילות הדיפלומטית עם "ארוני הארץ" – רוחות הטריטוריה השומרות על בעלי החיים, הצמחים ושאר ישויות הטבע – על מנת שימשיכו לאפשר לאנדוקה להיזון ממשאביהם ולהתרבות, ולא ינקמו בהם במחלות ובתאונות.<sup>21</sup> המיילית tu, המסמנת חשיבה, זיכרון והיזהרות, מציינת גם יכולת התרבות: רחם הוא tura, ועץ חשוב במיתולוגיית האנדוקה הוא Tu'si ("העץ המרבה"), שמאפשר גידול דמוגרפי. פנים הגוף הוא מקום המושב של כוח ההתרבות (כבר הוא o tu, לב הוא no pi-tu-ka), והוא שמוקרן החוצה כ-tatui, מילה שהאנדוקה מתרגמים ככוח רוחני (poder espiritual), מחשבה (pensamiento), ידע מאגי וריטואלי (conocimiento), ורוח (espíritu). כוח המחשבה של האדם נובע מצריכה מכבדת של משאבי הארץ באופן כללי ומכמה צמחים שקשורים לתקשורת עם עולם הרוחות והמיתוס באופן ספציפי, ובהם קוקה, טבק ויוקה. אלו, לצד המוצא – מיתוסי המוצא של האנדוקה ושל הקלאן המסוים שלתוכו האדם נולד, וכן המיתוסים של החומרים השונים שהאדם צורך ושל האתרים שבהם הם נוצרו – מאפשרים לאדם לחשוב ולפענח אותות מהסביבה. חלומות הם דרך בולטת לקבל אותות

20 מושג זה לקוח ממרילין סטראת'רן (Strathern 1991).

21 אפשר לשער כי היבט זה של כוח המנהיג זכה לקדימות בתקופת השיקום הדמוגרפי והתרבותי שאחרי מחיקת האוכלוסין האגרסיבית בידי הקאסה אראנה (שהיא המקרה ההיסטורי המתועד היחיד של מכות דמוגרפיות שסבלו האנדוקה מאז המאה השש-עשרה, שכללו מגפות רבות מהעולם הישן, אך לא תועדו ברישומים היסטוריים).

כאלה, ודרך זו נגישה גם למי שאינם ניחנים בכוח רוחני רב. אולם אלו יקבלו אותות בחלומות באופן מוסווה ולעיתים מהופך – אדם בחלום מסמל חיה, חיה מסמלת אדם, צחוק והנאה מסמלים סבל ואבל, וכדומה – ואילו חלומותיו של זה ששכלל את כוחו הרוחני יהיו ישירים יותר: אדם ייצג אדם ולא חיה. עוד נשוב להיפוכים במישור החלומות כדי להבין את ההיפכויות במישור המציאות.

הכוח היצרני – הפורמטיבי והטרנספורמטיבי – מובע באמצעות המילית *ti* (לעשות) בהקשרים שונים. מוצאו של אדם (קרי, הקלאן שאליו הוא משתייך) הוא *o ha-i-tii-a*, "מה שיצר אותו". "אם" ו"שם" מובעים באמצעות אותה המילה, *ti*: האם יוצרת את הילד פיזית, ואילו השם מייצר אותו כאדם המוכר לאדוני הארץ ולפיכך מוגן על ידם. שיום ועשייה מובעים שניהם באמצעות הפועל *ti*, והראשון מקפל בתוכו את האחרונה: באמצעות הענקת שם של אדם או דבר ("אובייקט היעד") למשהו או למישהו ("אובייקט המקור"), המְשִׁים משנה את תכונות אובייקט המוצא לאלה של אובייקט היעד וכך מעצב אותו בצורה מסוימת. הדוגמאות לכך רבות, החל בפישוט מטלות יומיומיות וכלה בריפוי וכישוף. למשל, הכותש את עלי הקוקה מכנה אותם בלחשיו "קן צרעות" כדי שהכתישה תהיה קלה ותצמצם את נפח העלים מבלי להפעיל כוח רב, כפי שקן צרעות נמעך ומתכווץ בקלות; כדי לקבע שבר ברגל, קוראים לעצמות ברגל בשם צמח מטפס שנאחו בעצים בחזקה וכך "הופכים אותן" לצמח זה, והן נאחזות זו בזו; אדם יכול להמיט על אחר נזק או מחלה בפעולה מאגית שבה הוא מצמיד לו שם של דבר מה מכוער או חולה (*Ya ya ti-i*, "הוא הפך אותו"). במושגיו של דסקולה, פעולות מאגיות אלו נשענות על הפנימיות הדומה (הסובייקטיביות האנושית) שאובייקט המקור ואובייקט היעד חולקים, כדי שהפעולה שאובייקט היעד מבצע בגופו (ההיאחזות בעץ, למשל) תועתק להקשר הגופני ולעולמו של אובייקט המקור (היקבעות השבר). בניגוד למטפורה, שבאמצעות השימוש בה מגוים תחום המקור הקונקרטי כדי להמחיש ולהנהיר את תחום היעד המופשט (Lakoff and Johnson, 1980), בפעולות המאגיות הללו שני התחומים קונקרטיים, והמטרה אינה לקדם השתנות תודעתית בקרב הקהל אלא השתנות חומרית באובייקט היעד.

הטרנספורמציה מופנית גם אל סובייקט הכישוף. מכשף מומחה יהפוך את עצמו לחיית טרף ("הוא הפך לנמר": *ĩño-e ya ti-ni*) שיטרוף, במישור הנשמות, את נשמת קורבנו; הקורבן, כעבור זמן מה, ימות במציאות. מעשה ההיפכות אחר, שמפחיד ומטריד יותר את האנדוקה, היה סתום בעיני בתקופת עבודת השדה: היהפכותן של חיות לבני אדם. פעמים רבות שמעתי על חיות שונות – טפיר, צבי, ובעיקר דולפין – שמסתוות לבנות המין הנגדי לאדם שהן רוצות לפתות, ומופיעות בפני קורבנן כזרים יפים או כבן זוגו שרוצה לקיים יחסי מין ללא דיחוי. התפתות להן מביאה לחולי, לשיגעון ולמוות. את הנשים השוהות בביתן או בגניהן מפתים דולפינים, צבאים או טפירים בדמות בעליהן, ולגברים נשקפת סכנה מפני דולפינים ופידו (*fido*, או *madre-monte* בספרדית), "רוח היער". מסופר על פועל גומי צעיר ורווק מעם היוקונה שבשנות הארבעים עבד עם האנדוקה ביער בהפקת גומי. הוא



נהג להתברך ולומר שאשתו נמצאת ביער, ותכף תבוא. זקן יוקונה הזהירו: על דבר כזה לא צוחקים; זה אינו היער שלהם ואין הם מכירים אותו. אבל הצעיר בשלו. הפידו החלה להתגלות אליו כבחורה יפהפייה בעלת שיער ארוך, התקרבה אליו יותר ויותר מדי יום ואף עזרה לו באיסוף הגומי. יום אחד הוא שכב איתה, ולאחר מכן לקה בחום. הוא הלך לזקן שירפאו, אבל זה נזף בו על שלא נשמע לו בזמן; כעת העניין אבוד. מקץ זמן קצר הוא מת. זו: חיה אינטליגנטית שמוצאה כפול – *e-ma-na bo-yo-ho heie-i ti-ni-a* – “הדולפין הופך לאדם”, וזוהי הפרדיגמה של תופעה אנושית. אלו נהפכו לדולפינים על ידי בעלה של האישה, שתפס אותם מקיימים יחסי מין. בהיותם דולפינים הם מוסיפים להזדווג בתנוחה אופקית כמו-אנושית (ומכאן העודפות הסקסואלית של חיה זו). הפיתוי והסכנה שבמין עם דולפין נחקר באמזוניה הברזילאית. ברוח גישה של מרי דגלס (2010), ריימונדו מאואס הסביר כי הסכנה הטמונה בדולפין נובעת מטבעו האמביוולנטי – יונק בצורת דג (Maués 2006), אולם הדבר אינו מסביר אמונות דומות על חיות אחרות. דמותו המפתה של הדולפין הוצגה כמשקפת חשש ליציבות הנישואים והקהילה בשל מגע עם זרים (Arregui 2019), וקנדיס סלייטר טענה כי זיהויו עם לבנים באזורים מסוימים משקף ביקורת על פרקטיקות קפיטליסטיות (Slater 1994). אך פרשנויות סימבוליות אלו הן משניות, שכן הן נוגעות לדולפין בלבד ואינן מסבירות את יכולתן של חיות אחרות ורוחות לטמון מלכודת לבני אדם, את יכולתם של בני האדם ליפול למלכודת ואת השלכות הדבר. וד”ק טוען שההיענות לישות כזאת הופכת את האדם לדומה לה ובעת ובעונה אחת לחיה שנטרפת על ידה (Viveiros de Castro 1998), אך הוא אינו נותן דעתו על הסתירה שבהסברו.

וישנו גם טיאנסי (tiasi), “אגם ההיהפכויות”, שעליו שמעתי חודש וחצי לאחר טביעת הצ’וקואני מפי אירנה, בעלת מלוקה מבוגרת ואחותו של רודולפו. אירנה סיפרה לי על פוטאטאיהה (שם שמשמעותו “פרח ג’ניפה”, Genipa Americana), שיצא לצוד עופות על גדת האגם הזה. עוד לפני שהספיק לירות בציפור אחת הופיעו מולו גברים והזמינוהו לכיתם. הוא סירב ואמר: “אני מחפש גז’נטות [עוף קטן] כי בתי רעבה”. פתאום שניים מהם תפסו אותו, לקחו לו את הרובה ובאמצעותו דחפו אותו בחזה. הוא נפל, הם שיתקו אותו. כשהתעורר מצא עצמו על שביל, עם הרובה, ומולו מלוקה גדולה. הוא נכנס אליה. היו שם הרבה בחורות יפות, ואביו היה שם – צעיר, חסון ויפה, למרות שזה מכבר מת זקן. אביו הכין קוקה ושאל, “בני, הגעת? פוטאטאיהה לא ענה לאביו, וכשזה שאלו “רוצה קוקה?” הוא השיב: “לא באתי ללעוס קוקה”. הציעו לו קסבה, והוא ראה סביבו פירות ובוטנים, אך הוא לא אכל כלום. הוא עמד במרכז המלוקה עם הרובה ולעס את הקוקה שאיתה יצא מביתו ושעדיין הייתה לו בפנים הלחי. אביו אמר לו “קח לך אישה”, אך הוא בשלו: “לא באתי לחפש אישה”. אביו המשיך: “תאכל!”, ואילו פוטאטאיהה עמד בסירובו. הוא נשאר במלוקה היא שבעה ימים בלי לאכול או לשתות. אחרי שבוע אנשי המלוקה הזמינוהו לאסוף קוקה. “הם חושבים שאני כבר מרגיש פה בבית”, פוטאטאיהה אמר לעצמו, והצטרף

אליהם. בעת שקטפו קוקה, הוא הלך להשתין. הם אמרו זה לזה, "הוא בטח הלך לחרבן", כי עד אז טרם עשה זאת. פתאום הוא הבין היכן הוא נמצא, קטף שני פירות צ'ילי טריים משיח סמוך, ופתח בריצה. הוא עבר במקום שבו תקפו אותו, ליד האגם, ורץ בחזרה לביתו. הוא הגיע הביתה, רעב ועייף, וסיפר: "רצתי כמו חיה". הוא סיפר שלקחו אותו, והוסיף: "אני לא יודע איזה סוג של אנשים הם היו, כי אבי המת היה ביניהם". הוא הוציא מכיסו את הצ'ילי הטרי שקטף שם, אך זה כבר היה מעושן, שכן מה שמעושן עבור בני האדם החיים – טרי עבור המתים. מקץ זמן מה חלה פוטאטאיה ומת.

בעבר, אמרה אירנה, היו מזהירים אנשים שלא ללכת לטיאנסי, שאינה יודעת היכן הוא נמצא בדיקו. "אולי זה אגם שבו המתים חיים כשהם בריאים, חסונים וצעירים, גם אלו שמתו בזקנתם", היא אמרה במשיכת כתפיים. שאלתי אותה מדוע פוטאטאיה מת. "כי הם [המתים] רצו שהוא ימות", היא ענתה, "הם הרגו אותו כדי לקחת אותו". מי שמת, היא הסבירה, הופך לסכנה לקרוביו, מכיוון שהוא אוהב אותם ורוצה למשוך אותם לעולמו. היא אמרה שכשהייתה ילדה, היא אמרה: "אם כך, זה טוב, כי מי שלוקחים אותי, לא מת, אלא חי שם!" המבוגרים היסו אותה: "את קוראת להם כשאת מדברת כך, הם מקשיבים, והם ייקחו אותך!" לכן, בזקנתה, בנה הביא לה כלב ושכנע אותה שתמיד תסתובב איתו כדי שהמתים לא ימשכו אותה לתוך ביתם.

### בית המתים: כניסה ויציאה

ז'אן פאברה-סעדה, שחקרה את הכישוף בחבל הבוקאז' בצרפת, מספרת שבתחילת מחקרה היא נתקלה בשתיקה או בתשובות בנאליות בלבד, שכן אי-אפשר לדבר על כישוף עם מי שלא כושף. המחסום נפרץ כשהחלה להאמין שהיא עצמה כושפה (Favret-Saada 2012); וראו גם פאברה-סעדה (2004). דבר דומה אירע לי, שכן ההסבר המשמעותי ביותר שקיבלתי על בית המתים – והסיבה שהתעקשתי לשמוע על כך – ניתן לי לאחר שאני עצמי הגעתי לשם, בשל חוויה שאין ספק כי בלעדיה לא הייתי מבין את הכוח העצום – האימה, הפיתוי, השיתוק – שהוא מפעיל על האנדוקה, ואת מרכזיותו בקוסמולוגיה ובניתוח המציאות שלהם.<sup>22</sup> במונחיה של פאברה-סעדה "נדבקתי רגשית", כלומר השתתפתי בשדה באופן שחורג מהגבולות שהמתודה האוקסימורנית של "תצפית משתתפת" מניחה ובה בעת מייצרת, שהרי בחשבון אחרון היא מוגבלת לתצפית בלבד. את ההידבקות הרגשית (being affected) פאברה-סעדה מציגה על דרך ההשוואה עם מושג האמפתיה. מושג האמפתיה

22 במובן זה, חווייתי דומה לזו שמייקל קירני מספר עליה: כשהחל לחשוד שהוא מכושף, הוא הבין טוב יותר את תפיסות הכישוף ומציאות החיים של נחקריו במקסיקו (Kearney 2000). אולם קירני מיהר לסלק את החשש והסביר לעצמו שהחוויה הייתה פרי של אוטו-סוגסטיה. כפי שאני מתאר כאן, במקרה שלי דווקא השעיית הספק אפשרה לי לזהות ולקשור קשרים נוספים בין החוויה ובין עבודת השדה.

מניח מרחק בין שני האנשים – נושא ההזדהות ומושאו – או תובע שבקרב האחד ייווצר תוכן רגשי זהה לזה שחווה הזולת. לעומת זאת, במצב של הידבקות רגשית, האינטנסיביות שממנה מושפע האחד מניעה את עולמו הפנימי של זולתו ומשנה אותו מבלי שתעורר בו את אותם הדימויים שהיא עוררה אצל הראשון: דווקא מכיוון שאותה האינטנסיביות תעורר אצל הנדבק רגשית תוכן אחר ייחודי לו, הוא יהיה משמעותי עבורו ויבטא הידבקות אמיתית (Favret-Saada 2012).

ההידבקות שלי אירעה במרץ 2019, ודווקא מחוץ לארדו צ'ה, באחת מנסיעותיי לבוגוטה, שערכתי אחת לשלושה חודשים לשם מנוחה והתאוררות. ביום שבת של אותה החופשה נטלתי אל.אס.די, ובמחול המופרע של פיסות זמן ושברי מציאות מצאתי את עצמי ביום ראשון לפנות בוקר בתוך גוף הלכוד ברשמיו החושיים שנהיו כה אבסולוטיים עד שלא היה אפשר להרכיב מהם תמונה לכידה ולמזג עבר, הווה ועתיד לכדי הבנה רגילה של סדר הדברים. הגה הניווט של הגוף נחטף בידי תת-התודעה. אחרי מסיבה צעדתי ברחובות בוגוטה, כפי שכתבתי לאחר מכן ביומן מסע שהפך משלים ליומן השדה מארדו צ'ה: [צעדתי] דרומה, משום מה, כי זהו הכיוון של דירתי, גם אם לא ידעתי זאת בשלב זה. הרחובות בקושי זוו. מרחוב שישים ושלוש הגעתי רק כעבור שעות או ימים או עידינים לרחוב שישים ושתיים, וכדי להגיע ממנו לרחוב שישים ואחת היו דרושות שנות אור. אולי מכיוון שנמאס לי לצעוד כל כך הרבה נכנסתי בעקבות הכחור והבחורה הבהירים מדי, בלונדינים עד כדי רוסיים, מבעד לדלת ברזל צהובה שנפתחה עבורם, ועבורי, מצד ימין של הרחוב. גבר ישב על כיסא בר בכניסה ואמר לנו בוקר טוב. הוא גבה כסף? אני לא יודע, אך כך או כך, אני יודע שהוא לא התעקש על זה, כי לא שילמנו לו. ירדתי בעקבות הזוג הלבקן ברמפה ארוכה-ארוכה שהפכה למדרגות רבות-רבות, ירדנו שמונה מטרים או שמונה מאות מטרים מתחת לאדמה, אל מרתף גדול שרצפתו בטון גס, כמו של מגרש חנייה תת-קרקעי, ועליה מכונות ריצה ולצלילי מוזיקה עצבנית, פראית, אנשים רצו במקום, בתחרות זה עם זה או עם הגורל או עם המכונות עצמן. כבר לא ראיתי מסביבי את הזוג הלבקן, רק אנשים במצבים שונים של זומביות, של נכות, של שיתוק, עוני וכיעור. האוויר היה דחוס זיעה ועשן וטכנו פוטוריסטי שחילק את החלל למרחבים קוביסטיים שהיה דרוש מרחק בטוח של צופה במוזיאון כדי לתפוס את הצורה הכללית שהם מרכיבים; אבל המרחק הבטוח הזה לא התאפשר שם. הידיים שלי נשארו בכיסים כל הזמן, וכשהבטתי עליהן, לוודא שהן אכן תחובות בכיסי, הסוּוֹטֶשֶׁרֶט שלי זהר בחשכה ופילסתי דרך מבעד לרצים ולזומבים, שהיו למעשה שני פני היאנוס של אותה הזוועה. התקדמתי לאן שידעתי בחוש פנימי נסתר, שאפשר לקרוא לו צורך להשתין, אל המקום שבו שכנו השירותים. השתנתי לתוך המשתנה אבל זה היה כנראה מעשה מנומס מדי, כי למעשה יכולתי לעשות זאת גם על רצפת השירותים, או על הבטון הגס של רחבת החנייה עצמה, בין הזומבים, שכן לפי השלוליות שם וריחן ניכר שלא

מעטים כבר עשו זאת שם קודם לכן. ומיד לאחר מכן המשכתי לצעוד, ידיים בכיסים, עד שרצפת הבטון התחלפה במדרגות הברזל וברמפת הברזל והבחור על כיסא הבר פתח לי את דלת הברזל שמבפנים לא הייתה צהובה אלא שחורה, ויצאתי אל העולם שכבר היה מואר יותר, ושוב מצאתי את עצמי צועד על השדרה השלוש-עשרה.

כשהתעוררתי בבית מקץ שעות ספורות השתוקקתי לדעת שכל הדברים שראיתי וחוויתי היו הזיות, ובראש ובראשונה – מרתף הנכים הרצים. אולם חבר זיהה את המקום כאחד האַמְנִסְדְרוֹס (מועדוני אפטרים) הקשוחים בבוגוטה, שידוע לשמצה במספר המקרים הרב של אנשים שסוממו בו באמצעות משקה כלשהו או סם שניתן להם, לרוב תמצית מצמח הבורונדִנְגָה, שהשבטים הילידיים של אזור בוגוטה היו משתמשים בו לתקשורת עם עולם הרוחות. כמו סמי אונס, גם הסם הזה מבטל את יכולת ההתנגדות של הקורבן, והוא נענה כמו רובוט להוראות התוקף, וזה אונס אותנו או שודד אותנו – לעיתים ממה שבכיסוי, לעיתים בסיבוב בכספומטים ברחבי העיר, לעיתים ב"ניקיון" הדירה שלו מחפצי ערך, ולעיתים – בגרסאות המוגזמות של הסיפור, או של המציאות – מאיבריו הפנימיים. כעבור ימים אחדים הקורבן מתעורר בהכרה חלקית ביותר, מוטל על כביש או בחצר בשולי שוליו של הקיום. האגדות האורבניות הללו נפוצות בבוגוטה (ובערים לטינו-אמריקניות אחרות) לפחות כמו שהמיתוסים נפוצים באמזוניה, וכמו המיתוסים, גם הן אינן בלתי מציאותיות, שכן הכרתי כמה אנשים שהדבר אירע להם. אותו החבר ביקש לוודא שלא קיבלתי שם כלום, והתשובה, שיצאה מפה שעדיין לא היה בדיוק ברשותי, הפתיעה אותי: ודאי שלא, כי אסור לקבל אוכל ושתייה במלוקה של המתים, הרי כך הם משנים לך את המחשבה ומשאירים אותך איתם. אבל הביטחון של אותו הרגע התחלף בימים הבאים בחשש שמא, בכוח המשולב של הסמים והסוגסטיה, מועדון בוגוטאי מפוקפק אך רגיל לבש עבורי אדרת אקזוטית ומיסטית. תהיתי: האם האמנסדרו הוא אכן, באופן מילולי, בית המתים, או שזוהי מטפורה שכפיתי על המציאות בשל מצב נפשי ותודעתי מסוים? אף שלא הייתי בטוח איזו תשובה אני מעדיף, החלטתי לשוחח על כך עם פסי, אחיהם של אירנה ורודולפו ומנהיג האנדוקה, בשובי לשהות אחרונה בשדה. סיפרתי על כך לו ולבניו במרחב לעיסת הקוקה הלילי במלוקה שלהם. כולם שתקו, כאילו הם מצפים לפואנטה מרתקת, אולם סיום הסיפור הוביל לאנטי-קליימקס: בניו של פסי התלוצצו על המסיבה ושאלו "איך היו שם הבחורות?"; פסי קם והלך לערסל שלו, לישון. הרגשתי אידיוט. למחרת שאלתי אותו אם הוא חושב שהסיפור על הטריפ הוא שטויות. לא, הוא אמר, "זה מה שקורה כשצורכים אַיֵאָאָסְקָה וטבק פראי: מה שרואים בטריפים האלה הוא אמיתי". נראה שאינו שש לדבר על כך, אבל זה בער בי. בערב, כששכב בערסלו, ניגשתי אליו ושאלתי מה המילה באנדוקה ל"בית המתים":

(הוא ענה: [הוא אפשר לומר "בית הנעלמים" ni-he-hx'o siehe i-pi-ko, casa de los desaparecidos], אבל אין לזה באמת מילה כי לא מדברים על זה יותר מדי. הגיעו לשם אנשים כמוך, הוא אמר, בשעת שכרות, הם נכנסו לשם וראו שם אבא שמת, אחים

שמתו, הם למדו שם "דברים של חיות", ריפויים וכשפים, יצאו משם, זכרו וסיפרו. אלו שיצאו וסיפרו הם החזקים, שלא קיבלו בפנים כלום. חלקם ברחו בריצה וחלק נשאר. יש שיצאו והשתגעו ומתו, כי רוח היער שמנהל את המקום הזה לקחם. כבר אין לנו אנשים כאלה, אמר, אני היחיד שעוד קצת מנתח את זה. שאלתי מה הכוונה ב"לנתח", והוא אמר: היחיד שמדבר איתם, עם החיות. הוא אמר שטיאנסי ויתר האגמים – כל המקומות ששייכים לבעלי חיים – הם המלוקות של הנעלמים, כי החיות היו פעם בני אדם, ולכן הן לוקחות אליהן אנשים חיים. כשביקשתי הבהרות הוא הסתכל לצדדים לוודא שאיש אינו שומע אותו ואמר: בסדר, אני אומר לך את האמת. ביקשתי להקליט, ואינסטינקטיבית הוא סירב, אך מייד אמר: קדימה, ממילא אני כבר הולך למות.

ובאותה השיחה הוא פרש את כל תקציר הקוסמולוגיה של האנדוקה בחיתוך חד, בהיר, כפי שמעולם לא שמעתי. בראשית, החיות – שבאותה התקופה היו אנושיות לגמרי – דיברו וחיו כמו בני אדם. היו להן הקוקה והמלוקות שלהן. צורת התקשורת שלהן הייתה שלילית מעיקרה: כשהן התכוונו לומר דבר טוב, יצאה להן קללה; כשהן התכוונו להיטיב, הן כישפו. ולכן התרופות והכשפים הם שלהן: שני צידי המטבע של אותה הפעולה. בשלב מסוים הגיעו הג'ונגלן (Yxnakn, los traspasadores; "אלו המפליחים דרכם"), פרוטופיפים אנושיים בעלי כוחות-על שהכשירו את העולם עבור האנושות. הם קיללו את החיות וקיבעו אותן בגופיהן הנוכחיים, כך שהחיות איבדו את אנושיותן. הג'ונגלן המציאו את המלוקה, המלאכות והטקסים, נתנו שמות לאתרים בארץ והחלו לדבר בשפה קרובה לאנדוקה, כלומר הם כמעט דיברו כבני אדם. האנשים בני ימינו הם ממשיכי-הם-צאצאיהם של הג'ונגלן, ועליהם להמשיך את הדיאלוג עם רוחות היער שאלה החלו בו. אם הם צדים חיות רבות ש"נשארות כאן" – כלומר, מעוכלות וממשיכות להתקיים בגופיהם של האנדוקה – על האנדוקה "ללכת לשם", כלומר, לתת מנחות (pagamentos) של קוקה, טבק ומניקוארה לאדוני החיות תמורת החיות שהרגו. אדם שמיטיב לקיים את הדיאלוג ולפייס את האדונים – מגן על משפחתו והופך למנהיג כשאנשים נוספים ("יתומים") מסתפחים אליו לצורכי הגנה. מי שאינו עושה זאת, או שלא עושים זאת בעבורו, נלקח כמותו על ידי אדוני החיות למלוקה שלהם. אנשים כאלה מסופחים לתחום החיות והופכים לרוחות של חיות רעות ששולחות מחלות ותאונות לבני האדם החיים, שכן כל המחלות ה"מקומיות" והתאונות מגיעות מהחיות ומכוונותיהן הרעות.<sup>23</sup> מי שרואה אותן הוא האדם שנמצא בתהליך התלמדות לריפויים

23 גם מוות מכישוף נובע בעקיפין מהחיות, שכן במעשה הכישוף המכשף משכנע את אדוני החיות לשלוח מחלות ותאונות למי שהוא חפץ ברעתו. יש מחלות ותאונות שנשלחות מארצות אחרות, אולם הן פרי כוונתן של רוחות (וחיות) מארצות אלו.

וכשפים, וכשהוא נוטל איאואסקה, מיץ יוקה רעילה או טבק פראי הוא מגיע למלוקה הזאת, של מנהיג החיות.

"ואומרים שבמקום הזה יש קוקה ואם אתה לא לועס אותה, אתה ניצחת", אמר פסי המנהיג. "אומרים לך: אתה רוצה ללעוס? רוצה לאכול? [אתה אומר:] לא. [אומרים לך:] טוב, אתה באת בשביל משהו אחר. אז הנה, זו תרופה. זו תרופה [אחרת]. כל אלו הן תרופות. וזה רע [כישוף]. זה רע [כישוף אחר]. זה מה שאתה צריך לעשות [כדי לרפא או לכשף]. וזהו. ואתה יוצא מהשכרות שלך ומתעורר... וכשסיפרת לי על זה, בדיוק בזה אני נזכרתי, הרי ככה מספרים... זה נראה ככה, כמו שראית, שהאנשים זזים, הולכים..."

"זזים איך, אתה מתכוון – רצים?" שאלתי.

"כן, כן, רצים, אבל הם בעצם יושבים במקום".

"אז איך הם יכולים לרוץ אם הם יושבים?"

"אבל זו המחשבה של האדם שגורמת לכך שהוא יראה אותם ככה. הם עצמם יושבים בשקט. הם זזים, אני לא יודע איך, להבין בדיוק איך זה קורה – זה מה שגורם לאדם להשתגע. וזה שכולם שם מכוערים, אחד עם זרוע כזו [גידם]..."

"הם תמיד מכוערים?"

"ברור".

"אז באמת מה שאני ראיתי היה המלוקה של המתים?"

"אלו המתים של בוגוטה... אלו בבוגוטה שרוצים ללמוד הולכים אליהם".

"אבל אותי הם לא לימדו כלום".

"לא לימדו אותך, אבל ראית! וכשתלך בפעם הבאה, אתה כבר יודע למה לצפות".

החשש שלי שהאמנסדרו היה צל מטפורי לבית המתים של האנדוקה התבסס על תפיסה חד-טבעית (mononaturalist), שבה לדברים יש מהות קבועה ויש דרך נכונה אחת לתארם (המישור המילולי), וכל תיאור אחר יהיה מטפורי ומשני. אולם בדבריו של פסי מגולמת גישה פרספקטיביסטית, שבה אין מובן ראשוני ומילולי ("בית המתים") ומובן משני ומטפורי ("אמנסדרו"). תחת זאת, ייתכנו כמה מובנים מילוליים שקולים זה לזה, אשר כל אחד מהם מתאר את אותו התוכן התרבותי והחוויתי ואת אותה צורת היחסים ששחקנים שונים (אנושיים ולא-אנושיים) חולקים עם האובייקטים בעולם; תכנים וצורות יחסים קבועים אלו זוכים לגילומים שונים התלויים בגוף השחקן המעורב, ביכולותיו הגופניות המשתנות ובמציאות שלו. מכאן שריבוי מובנים מילוליים קשור לרב-טבעיות. במקרה הנדון, החוויה הייתה כניסה למקום שיש בו אנשים שהמבקר יכול ללמוד מהם, והם נמצאים במצב מופרע ומסוכן ומנסים להשאיר את המבקר עימם. וכך, אף שהאובייקטים "הבית בטיאנס" ו"האמנסדרו בבוגוטה" שונים זה מזה, היחס בין האנדוקה לבית המתים זהה ליחס ביני ובין האמנסדרו; בית המתים (והחיות) אפשרי עבור הגוף של האנדוקה, שקשור לטריטוריית

היער, כפי שהאמנסדרו אפשרי עבור הגוף שלי, על הקשר שלו לארצם של "הלבנים" – העירוניות הגלובלית. הראשון יכול להתממש בעולמם של האנדוקה, ואילו האחרון יכול להתממש בעולמי. זוהי ה"הידבקות הרגשית": החוקר עובר חוויה דומה לזו של נחקריו, באותה האינטנסיביות, אך הדימויים שנוצרים לכל אחד – שונים.<sup>24</sup>

ראוי להתעכב על שתי נקודות. ראשית, הזיהוי בין המתים לחיות. התגלגלות המתים ברוחות של חיות שטורפות אדם דרך מחלות ושאר מרעין בישין אינה ייחודית לאנדוקה; היא נפוצה באמריקה הילידית. בסירקולציה הנשמות זוהי המגמה המשלימה לזו שבה בני האדם החיים אוכלים את החיות (Fausto 2007), כפי שווד"ק הראה בקרב עם האַרְוֵאטָה (Viveiros de Castro 1992). בני הפירו רואים את המוות כהפיכה לחיה אחרת כלשהי (Gow 2001, 63–67). זהו גם מקור האנדרו־קניבליזם של הווארי, שבמסגרתו הם אוכלים את קרוביהם על מנת שיחזרו אליהם כחזירי בר, כלומר כבשר ציד (Conklin 2001). ואילו לפי הוואג'ו, המתים חוזרים כגשם כדי להיטיב עם קרוביהם או כחיות מסוכנות כדי להרע להם (Perrin 1996). עולם המתים הוא עולם של אנושיות ללא גבולות, של תחום המיתוס והפנימיות האנושית שבני האדם חולקים עם החיות, המתים, הרוחות וישויות אחרות. אולם המתים והחיות חולקים חסך בגוף אנושי: המתים איברוהו במותם ונתרו עם נשמה בלבד, ואילו על פנימיותן האנושית של החיות נכפה גוף חייתי במעבר מעידן המיתוס להווה. המתים חסרי הגוף נמשכים אל החיות (Viveiros de Castro 1998), וחולקים עימן קנאה לבני האדם החיים ולגופם האנושי.

שנית, אם עד אז שמעתי על בית המתים על דרך השלילה בלבד – כמקום מסוכן שיש להימנע מלהגיע אליו ולהישאר בו – אין זה מקרי שדווקא פיסה המנהיג תיארו גם על דרך החיוב, כמקום שניתן להגיע אליו בכוונה כדי לרכוש ידע מתחום המיתוס, שנמצא בידיהם של המתים והחיות. פיסה נחשב למי שמחזיק, לצד אחיו ורודולפו, בידע הריטואלי והשמאני הרב ביותר בקבוצה, ולפיכך גם בכוח הרב ביותר. מכאן מתבררים שני המומנטים שמרכיבים את כוחם של המנהיג, השמאן ואף האדם החולם: מצד אחד הם נכנסים לתחום המיתוס, תחום הרוח הטהורה, כדי ללמוד מהמתים ומהחיות ולקבל מהם אזהרות שנוגעות לעתיד לבוא, ומצד שני – מה שחשוב יותר – הם יכולים לצאת מתחום זה ולחזור למישור המציאות, לגופיהם ולארצם, שמהווה שלוחה של גופיהם דרך החומרים שגופיהם צורכים ופולטים (ובאשר לחולם, רוחו התועה במישור המיתוס יכולה לחזור לגוף המתעורר). כפי שאכילה משותפת באמזוניה הופכת אנשים לקרובי שארות (Vilaça 2002; Fausto and Costa 2013), קבלת האוכל והקוקה מהמתים מייצרת קונסובסטנציה גופנית בין המבקר

24 ראוי לציין ש"הידבקות רגשית" יכולה ללבוש צורות רבות. זו שחוייתי במקרה המתואר שונה מזו שפאברה-סעדה מספרת עליה ושבמסגרתה היא חשה שנפלה קורבן לכישוף, קרי להתערבות מכוונת ופולשנית של סוכן אנושי ספציפי בעולמה הפנימי.

החי ובין המתים ומונעת את החזרה לגופניות האנושית. ההתפתות לכך מבטאת את החולשה האנימיסטית, ורבה ממנה היא החולשה המשתקפת בהתפתותם של בני אדם ליחסי מין עם דולפינים ורוחות יער אחרות. ראייה של דולפין או של רוח כאדם נובעת מחולשת רוחו (במובנה כ-tatui) של הרואה, שבגינה הוא מולך שולל בידי הדמיון ברמת הפנימיות האנושית. קיום יחסי המין מביא לאיחוד בין האדם ללא-אדם במישור החיצוניות, איחוד שמשמעו התאבדות גופנית: זוהי כניסתו של האדם לתחום המיתוס וכישלונו לצאת בחזרה לתחום ההבדל הגופני בינו ובין החיה או רוח היער.<sup>25</sup> מסופר שאחרי מפגשים מיניים כאלה האדם משתגע, חולה ומת. השיגעון, מבחינת האנדוקה, הוא חשיבה של חיה: אוברן הקשר בין החשיבה והמושגים המיתיים והאלמותיים ובין הגוף האנושי הממשי והקיום הקונקרטי. וכך, ככל גבול בין מדינות ואף בין קבוצות חברתיות ואינדיווידואלים, הגבול שמתקיים אצל האנדוקה בין המציאותי ובין המיתי, בין האנושי החי והמגופן ובין האנושי המת והאבסטרקטי, הוא גבול מפריד ומבדיל כשם שהוא חדיר וניתן לחצייה או לגנבה. הכוח נעוץ בשליטה במידת הדיפוזיה המתאפשרת משני צידי הגבול: שהחיים יוכלו לחצותו, אך לא המתים, הרוחות והחיות.<sup>26</sup> מכאן גם מתבהר מדוע אי-אפשר לנתק את פערי הכוח שבני האדם החיים מבקשים ליצור מול ישויות בסביבתם מפערי הכוח בין בני החברה – מי מהם שיכולים לצאת ולבוא אצל המתים ומי מהם שלא יכלו לזכות להכשרה המתאימה ועליהם להסתמך על שירותים ריטואליים ומאגיים מידי אחרים.

האנתרופולוגיה ההפוכה מתחילה בנקודה שבה מושג הכוח שעולה מהאתנוגרפיה הילידית מפרק את מושג הכוח המערבי. הכוח האנימיסטי מנוגד לאידיאל המערבי, שכן הוא שואף להכפיף את הידע המיתי להגיון הסופיות ולקבל את התמותה. הכוח האנימיסטי אינו שואף להתפשטות של הסימבולי והרעיוני (שהחתיירה להגמוניה היא דוגמה לה), שכן אלו קבועים ונתונים בהיותם היבטים של פנימיות אנושית, ואף לא לאינסוף ולאמוות (שאליהם שואפים הגיבורים האפיים ומשורריהם, המבקשים להיחזק בזיכרון לדורות), שכן היהפכותו של הגיבור למיתוס וכניסתו של המשורר לקנון כמותם קבלת מזון ומשקה בביתם של המתים והיוותרות עימם בלימבו של חוסר הגוף. בשל קבלת מגבלות הגוף, ההווה והמקום, ובעיקר בשל ההכרה בהיותם אחוזים זה בזה לבלתי הפרד, הכוח האנימיסטי אינו חותר להתפשט עד אין קץ בחלל ולהרחיב את הסובייקט באמצעות צריכה אומניבורית

25 האנדוקה מתייחסים לפיתוי הזה כאל כישוף שחיות אלו מטילות. זוהי צורת האלימות היחידה שהן יכולות לנקוט ביחס לבני אדם, שכן הן אינן טורפות אדם באופן פיזי, וכישוף נתפס כצורה של טרף. הפיתוי המיני בידי החיות מובן אם חושבים על טכניקות ציד אנושיות: הצייד מחקה קולות שונים של חיות כדי ללכוד חיות מאותו המין, וקולות החיזור הם השובים ביותר. די בשבריר שנייה של בלבול שבמסגרתו החיה תחשוב שהצייד הוא מאותו המין שלה כדי שתקפא במקומה והצייד יירדה בה, ואז בני האדם יאכלו אותה ויעכלו אותה לתוך גופם. עיכול זה הוא שטטוש הגבול הגופני בין האדם לחיה, והוא נעשה ביוזמתו של הצייד. המקרה ההפוך – עיכול החיה את האדם לאחר שזו פיתתה אותו במין וצדה אותו בכישוף – הוא שטטוש הגבול הגופני ביוזמת החיה.

26 על תפקידו של השמאן כשומר גבול בחגיגות טקסיות של הברסאנה ראו Hugh-Jones 1979, 62–63.



של משאבים שנתפסים כאובייקטים.<sup>27</sup> שהרי דבר אינו "אובייקט" טהור; המשאבים כולם נגועים בסובייקטיביות, ומשנצרכו הם יכולים לפעול מתוך האדם שצרך אותם. לכן הם מסוכנים לאדם, והכוח תלוי בהישמרות מפניהם ובצריכתם באופן בררני תלוי זמן וטריטוריה ולפי פרוטוקולים ברורים. אומניבוריות צרכנית וגלובלית – סמל סטטוס בחברות מודרניות, וחברת האנדוקה הולכת והופכת גם כן לכזאת – מתגלה כנקודת תורפה שדרכה חודרות השפעות מזיקות מטריטוריות זרות, שאף שאנו סובלים מהן אנו עיוורים לזיהויין ככאלה. האם אנו מוכנים להתמודד למשל עם האפשרות שמחלות גופניות, מצוקות נפשיות ואף קונפליקטים חברתיים מכוונים כלפינו, ושהם תוצרי פעולתן של סוכנויות אנושיות לא-מפויסות של דגים, חיות, צמחים וחומרי גלם ממקומות שונים בארץ ובעולם ואף של האנשים שמגדלים או מפיקים אותם?

חלוקת העבודה הבסיסית יחסית בחברות האמזונס, בניגוד לחלוקת העבודה המורכבת בחברות המודרניות, היא גורם נוסף שמניע את השמאן לצאת ממישור המיתוס ולחזור לעולם החיים על מנת לספק את צרכיו הבסיסיים. הנתק שנוצר בחברה המודרנית בין עיון למעש, בין תיאוריה לפרקטיקה, כמוהו ככניסה של האינטלקטואלים והמדענים לבית המתים, שבו הם מסתופפים עם קודמיהם הדגולים, אוכלים לשובע מציטוטיהם ומסקנותיהם ושוכחים את אפשרות היציאה;<sup>28</sup> במילותיו של ז'ורז' בטאי, הם שוקעים בחול הטובעני של מילותיהם ושל הידע שבתוכם היו נעולים קודמיהם, אינם נחלצים מהם, ולכן אינם נכנסים אל החוויה הפנימית שנטועה בממשי (Bataille 1988, 14). וכמותם, שלא במישור העבודה, גם הפונדמנטליסטים הדתיים והפוליטיים השונים, הלכודים במישור המיתוס הטוטלי וחסר הפשרות. לפי היגיון זה, בעלי הכוח הם דווקא המדענים האקטיביסטים והאינטלקטואלים הציבוריים, שכמו המנהיגים והשמאנים באמזונס מצליחים להיחלץ מכוחו המצמית של הידע, לשלוט בו וליישמו כדי להתמודד עם מציאות ההווה.

## התלכדות בתחתית העולם

אמיליו, צעיר מהקהילה, לוקה זה כמה שנים בחשיבה של חיות – שיגעון – ולכן עזב את בקתתו וחזר להתגורר עם הוריו. כשעברתי עם בן דודו ליד בקתתו הישנה, בן הדוד הפנה את תשומת ליבי לכתובות המטורפות שאמיליו כתב על קירותיה, שלא היו אלא ג'יבריש באותיות לטיניות, ושאל: "זה בשפה שלך?" בתחילה הנחתי שמבחינתו, השיגעון והג'יבריש

27 וראו לעניין זה את דיונו של קרדימאס בהגדרת הטריטוריה בקרב המירניה, שכניהם של האנדוקה, שמבוססת על המרכז ולא על גבולותיה, בניגוד למודל ההתפשטותי הנפוץ במערב (Karadimas 2013).

28 והשוו למאמר סוקרטס האפלטוני: "אלו העוסקים בפילוסופיה בדרך הנכונה אינם אלא מתאמנים במיתה ובמוות" (אפלטון 2005, 37 [64a]).

של מקום אחד הם החשיבה והשפה של מקום אחר, אך בהמשך הסתמנה מסקנה אחרת: השיגעון והג'יבריש שמעל פני האדמה הם החשיבה והשפה שמתחת לאדמה – המקום שממנו, כזכור, אני מגיע.

האנדוקה מבחינים בין "אנשי המעלה" (*kadai-ñoe*), החיים בארץ אנשי המעלה (*-kadai ñoe-fesi*, כלומר על פני האדמה) ובין "אנשי המטה" (*kaka-ñoe*), החיים בארץ אנשי המטה (*kaka-ñoe-fesi*, כלומר מתחת לפני האדמה). למעלה חיים בני האדם הממשיים, בעלי הגוף, ואילו למטה – במלוקות שמסתרות בתוך המפלים ומתחת לגבעות – מתקיימות צלמיות הרפאים של החיות ורוחות המתים. באחת הפעמים שאמרו לי שאני מגיע מתחתית העולם הטחתי בגלוי: "מה זה אומר, שאני *kaka-ñoe*?" "לא, לא", ניסה להרגיע אותי בן שיחי. אבל הספק הוסר כששמעתי על אנשי קלאן ציפור הקקמברה (*Daptridus ater*). קלאן הקמברה של האנדוקה הושמד עוד לפני שואת הגומי. מסופר שאנשיו דגו בכמויות חסרות תקדים למטרות סחר חליפין עם ברזילאים. הדלדול המסיבי בדגה הביא עליהם עונש מאדוני הארץ. יום אחד עלתה ספינת מטען בנהר הקקטה ועגנה אצלם לשם מסחר. אנשי הקמברה עלו על הספינה והתפעלו מהסחורות: בשמים, כובעים, מראות. הם הוקסמו מהן כל כך, שלא שמו לב שהספינה הרימה עוגן והחלה לרדת בנהר. פתאום התגלה שהסחורות מזיקות: אלו שהתיזו על עצמם בשמים חלו בשפעת, אלו שחבשו כובעים לקו בכאבי ראש, ואלו שהביטו במראות – השתגעו ומתו. לא רחוק משפך האדוצ'ה, במורד הנהר, הספינה טבעה. מסופר שאנשי הספינה לא היו סוחרים לבנים אלא דולפינים, אדוני הנהר, שהסתוו ללבנים. הם לקחו את אנשי הקמברה תמורת כל הדגים שהרגו. שאר האנדוקה ניצלו כי הם רקדו בחגיגות הטקסיות לאדוני הארץ, כמו שצריך, ופייסו את האדונים במנחות קוקה וטבק.

את הסיפור שמעתי כמה פעמים, בין השאר מפיו של פיוסי, שאמר שמדברי האנשים-דולפינים יכלו להבין רק משפט אחד, שנאמר דווקא בשפת המיריניה: "מחרתיים נלך". "את השאר", הוא אמר, "האנדוקה לא הבינו, כי הם דיברו בשפה שלהם". איזו שפה, שאלתי, והוא ענה בהתנערות קצרת רוח, "לא יודע איזו, השפה של אנשי המטה". כמו הדולפינים ודגים רבים שעולים בנהר, גם ספינת הסחורות הגיעה מכיוון שפך הנהר, וכאן יש להזכיר את ההסבר להימצאותה של ישראל בתחתית העולם: היותה רחוקה, ולפיכך נמוכה, משפך הנהר. ומכאן, ש"מתחת לאדמה" הוא המקום שבו מתלכדות שלוש הקטגוריות שהאנדוקה אף פעם לא ליכדו אותן בגלוי בדבריהם, וספק אם יעשו זאת במודע: המתים, רוחות החיות והלבנים.<sup>29</sup> כמו אצל עמים אמזוניים אחרים, הלבנים מזוהים עם המתים והחיות בכמה דרכים. ראשית, הם חולקים עימם את קטגוריית האחר, וליתר דיוק האחר הטורף, שכמו היגואר

29 להתלכדות זו יש גם היגיון פיזי ברור: את המתים קוברים מתחת לאדמה; הדגים המתים, וגוויות של בעלי חיים שנשטפות אל הנחלים, יורדים בנהר; וזהו הכיוון שממנו הגיעו האירופים והסוחרים הברזילאים, שהיו הלא-ילידים הראשונים שהכירו האנדוקה.

הוא מביט בליד מעמדת עליונות בשרשרת המזון ורואה אותו כחזיר בר, כלומר כטרף.<sup>30</sup> הייצוג של הלבן כטורף אצל האנדוקה מופיע בשירים טקסיים מן המאה השמונה-עשרה והתשע-עשרה, כשרווח באזור סחר העבדים שבמסגרתו "נמר הסחורות" ו"האנקונדה משפך הנהר" עיכלו אל קרבם ילידים שנחטפו לכלי שוב או נסחרו על ידי קהילותיהם תמורת טובין (Guyot 1979; Pineda 1979).<sup>31</sup> כאמור, מחלות נתפסות כצורה של טרף, ולכן גם המגפות שפקדו את האנדוקה ונלוו ל"סחורות משפך הנהר" נחשבות טרף של האנדוקה בידי הלבנים והרוחות ששוכנות במקום מוצאם.<sup>32</sup>

שנית, הניתוח הקוסמו-כלכלי של האנדוקה משקף ברית דמונית בין הלבנים ובין רוחות היער והנהר, כפי שמסתמן מסיפור קלאן הקמברה. בשל הכלכלה האקסטרוקטיביסטית הלא-שוויונית ויחסי ההמרה הנמוכים של משאבי הטריטוריה לכלי עבודה ומוצרים חיצוניים נחוצים בין שחקנים ילידיים ללא-ילידיים, על הילידים לנצל את משאבי הטבע במידה חסרת תקדים שמביאה לנקמה מצד אדוני הארץ: כאשר הלבנים טורפים את משאבי היער, הדבר מביא להאכלת רוחות הטריטוריה בילידים.<sup>33</sup> כפי שמצוטט חבר הקהילה לוי אנדוקה אצל אודרן ביחס לשואת הגומי, "לא עבודת הגומי [הקאסה אראנה] אכלה את האנדוקה, אלא הארץ" (Audren 2017, 107). וכפי שעולה מדברי פיס, האנשים שמתים כתוצאה מנקמה כזאת מצטרפים לבתי המתים ורוחות החיות כשבויה-חיליהם, כך שכל שמתגבר ניצול משאבי הטבע כך גובר כוחם של אלו על האנדוקה החיים.<sup>34</sup>

Tilkin-Gallois 1987; Severi 1988; Gow 2001; van Velthem 2002 30

31 הדבר מזכיר את ייצוג הקולוניאליזם בהיסטוריוגרפיה כבליעה של האמריקות וחלקים אחרים בעולם בידי אירופה. ראו Braudel 1973, 344 אצל De Landa 2000, 133.

32 גלגול נוסף של הקניבליזם הלבן הוא דמות הפישטקו (Pishtaco), על גרסאותיה השונות באנדים ובאמזונס המערבי (כמו "כורתי הראשים" או "תולשי הפרצופים"). הפישטקו הוא דמות מסתורית בעלת מאפייני גרינגו (לבן צפון-אמריקני) שרוצחת ילידים בשביל להשתמש באיברים שונים מגופם (ראש, פנים, שומן) למטרות שונות (Ansión 1989; Santos Granero 1998, 137–138; Gow 2001, 258–272; Cure 2010).

33 לעניין זה ראו את תפיסת העבודת אצל הפירו של האמזונס הפרואני, שמבחינתם אינה "מצב של חוסר חירות או הישלטות בידי זרים, אלא תוצר של האי-שוויון הגרוטסקי ביחסי חליפין בינם ובין הלבנים, שנגרם בשל פערי ידע עצומים" (Gow 2001, 198).

34 מעניין לציין שאף על פי שהחזון הסביבתי כרוך בטרף מופחת של משאבי טבע בידי הלבנים, בעיני האנדוקה הוא משקף ברית אחרת בין הלבנים ובין רוחות היער והחיות. מבחינת האנדוקה, ובהתאם לקוסמולוגיה מבוססת הטרף שרווחת באמזונס בפרט ובאמריקות הילידיות בכלל, לא רק החיות אלא גם העצים הם אויביהם של הילידים. מוצא העצים הוא בנחשי אנקונדה שאסרו מלחמה על גיבור ימתי בשם טואי (To'i), והוא בכוחו ובחוכמתו הפכם לעצים – צעד שהאנדוקה חוגגים אחת לתקופה מסוימת בטקס עץ הקרגרו (bisokk-paadi, Baile de Carguero) שמשמר את העצים במצבם הצמחי, הלא מזיק. פער אפיסטמולוגי ורגשי עמוק מתקיים בין דרך זו לשימור יערות, שמבוססת על טיבם העוין של העצים, ובין אהדתם הבלתי מסויגת של הסביבתנים הלבנים כלפי העצים והעדיפות הגבוהה שהם מייחסים לשימור העצים ולהגנה על החיות לעומת יחסם לקידום זכויותיהם ורווחתם הכלכלית של העמים הילידיים. מבחינת האנדוקה, הסביבתנים הלבנים חוברים לאויביהם ומותירים אותם חשופים הן בפני השוק והמדינה (הטריטוריה הלאומית והגלובלית), הן בפני הארץ הילידית והרוחות השומרות עליה.

שלישית, כמו הרוחות, גם הלבנים קרובים יותר לאינסוף ולאמוות מהילידים. לפי בני הדֵסֶאָנָה, הלבנים הם אלו שלא חששו ללעוס את קוקת האלמוות בימים המיתיים, ולכן הם מתרבים במספרים גדולים וחפציהם ומחלותיהם מאריכים ימים יותר מאלו של הילידים (Buchillet 2002). בשפת הֵיאֵנוֹמָמִי, המילה שאומצה לציון טובין של לבנים היא matihi, שמצביעה על נוצות של ציפורים שמגיעות מהרוחות וההתקשטות בהן מסייעת לתקשורת עם הרוחות בטקסים, וגם על עצמות המתים שנאספות לאחר הירקבות הבשר. כמו העצמות, גם הטובין של הלבנים אלמותיים: "בני אדם נהיים חולים, מזדקנים וחולפים בקלות מן העולם. המתכת שבמצ'טות, גרזינים וסכינים מחלידה ומתכסה לשלשת טרמיטים, אבל היא לא תיעלם מפה בקרוב. [...] סחורות לא מתות" (Kopenawa 2013, 327–329).

הזיהוי בין הלבנים למתים מתבטא גם בתורת החלומות של האנדוקה. דימויי החלום אינם משקפים את המציאות ישירות אלא במעוות, מכיוון שכאשר האדם חולם, רוח נפרדת מגופו ונוסעת בעולם הרוחות. בהיותה חסרת גוף, רוח החולם כמוה כרוחות המתים והחולים (שנשמתם כבר "נידונה" למוות במישור הרוחות), ולכן החולם רואה חיות כבני אדם משום שלפי ההיגיון הפרספקטיביסטי הן נמצאות באותה קטגוריה כמותו, זו הכוללת רוחות, מתים וחיות. הפרספקטיבה של הרוח, שהחולם נכנס אליה, היא גם הפרספקטיבה של הלבן. למשל, כלב (שהוכנס למשפחתו של האדם הלבן) בחלום מייצג בן משפחה, שכן יחס ההזנה והקרבה בין הלבן לכלב מקביל ליחס בין אנדוקה לבן משפחתו. אף על פי שבני אדם שנחלמים בארץ משמעם חיות, כאשר אנדוקה הגרים או מבקרים בעיר חולמים על בני אדם – אלה מייצגים בני אדם, וליתר דיוק בני אדם חולים, מכיוון שאנדוקה שנמצא בעיר וניזון מאוכל של לבנים מתקיים כמו אדם לבן, במצב מורבידי. מכאן נקל להבין מדוע חלום על עיר – מעוז כוחם של הלבנים ומשכנם של רבבות ומיליונים – מנבא מוות.

לאור הדברים שלעיל, יש להבחין בין שני "עולמות לבנים" ושני "מומנטים של קניבליזם לבן" בקוסמולוגיה של האנדוקה. מצד אחד, "שפך הנהר" מסמן כיוון על ציר אופקי של אחרות יחסית, שממנה צומחת ליליד תועלת בצורת מסחר ובמחיר הסיכון להיטרף בידי לבנים, שכמו האנקונדה והנמר גם הם הורגים את האדם באגרסיביות גלויה. מצד שני, עולם המטה הוא עולם של אחרות מוחלטת שממוקם אנכית מתחת לעולם האנדוקה, וממנו יוצאות רוחות קניבליות, שכמו הדולפין גם הן אינן אוכלות אדם בגלוי אלא הורגות בפיתוי, והיתרונות של סחורותיהם, כמו בסיפור, הם אשליה בלבד. אפשר להוסיף ולומר ששפך הנהר מסמן את סוכני הכיבוש, ההתנחלות האירופית והמסחר עם הילידים באמריקה – אירופים וצאצאיהם, ילידים שפעלו בשירותם ובני תערוכת – ואילו עולם המטה מסמל את המטרופולין שבמקור הקולוניאליזם, שבדרך כלל יושביו נהנו מפירותיו מבלי להפעיל אלימות בעצמם. ריחוקם העצום של יושבי המטרופולין מן הילידים, ומכאן חוסר היכולת לבייתם באמצעות בריתות נישואים ולהכפיפם לחוקי המוסר המשוקעים במערך השארות המקומי, הופכים אותם למסוכנים יותר מ"אנשי שפך הנהר".

## היהפכות ללבנים, היהפכות למתים

גילו של הזיהוי בין הלבנים והמתים באמריקה הילידית כגיל הקולוניאליזם, ובבסיסו הספק בדבר גשמיותו וגופניותו של הלבן:

באותה התקופה [שבה הספרדים התפלפלו בשאלה אם לאינדיאנים יש נשמה], ובאי סמוך לשם (פורטו ריקו, על פי עדותו של אוביידו), לכדו האינדיאנים את הלבנים והטביעו אותם עד שיצאה נשמתם. אחר כך הציבו סביבם שומרים למשך שבועות רבים כדי לבדוק האם עוברות הגופות תהליך של ריקבון. ההשוואה בין החקירות השונות מעלה שתי מסקנות: הלבנים פעלו בזיקה למדעי החברה ואילו האינדיאנים נתנו אמון דווקא במדעי הטבע; ובעוד הלבנים מכריזים שהאינדיאנים הם בהמות, הסתפקו האחרונים בהשערה שהראשונים הם אלים; במצב זה של כורות משני העברים, נראה שדווקא החשיבה השנייה ראויה יותר לבני אדם מן הראשונה (לוי-סטרוס 2015, 89).

הדברים מתחדדים אצל וד"ק, שעסק בזיהוי בין המתים לרוחות הטורפות שלוי-סטרוס מכנה אותן "אלים":

האירופים מעולם לא פקפקו בכך שלאינדיאנים יש גוף (שאותו יש גם לחיות), ואילו האינדיאנים, מצידם, מעולם לא פקפקו בכך שלאירופים יש נשמות (שאותן יש גם לחיות ולרוחות המתים). בעוד האתנוצנטריזם האירופי נסב סביב הספק שגופו של האחר מכיל נשמה דומה לזו ששכנה בגופיהם שלהם, האתנוצנטריזם האמרינדיאני נסב סביב הספק שנשמות או רוחות אחרות יכולות להיות בעלות גוף שחומריותו דומה לזה של גוף היליד (Viveiros de Castro 2009, 16).<sup>35</sup>

הספק האמרינדיאני בדבר גשמיותו האנושית של האדם הלבן הוביל לפחות אנדוקה אחד לגבש מסקנה שלילית בעניין זה, והכוונה היא לג'נייקו, המנהיג שעיצב מחדש את הקהילה בשנות השלושים. מסופר שאחותו, שעקרה מהאדמה הילידית בתקופת הג'נוסייד, התגלגלה לעיר פלורנסיה, ומשם שלחה אנשים שיביאו לעיר את אחייניה (פיסי, אירנה ורודולפו), כדי שהיא תאפשר להם לרכוש השכלה. ג'נייקו הסתיר את הילדים, כי "הם [אחותו ושלוחיה] כבר אינם בני אדם": הם לא חיו במלוכה, כפי שאנדוקה צריך לחיות, לא אכלו קסבה וצ'ילי ולא לעסו קוקה.<sup>36</sup> השיקום התרבותי לאחר הג'נוסייד, בניית מלוכות וייסודו מחדש של

35 וראו את התיאוריה של הוואיאנה מברזיל בנוגע לגוני עורם של הלבנים והשחורים, שמוציאה את שניהם מתחום האנושות (van Velthem 2002); וכן את הכינוי q'ara pelado, כלומר עירום או קירח, לעומת "בני אדם", כלומר "אינדיאנים" שהאיימארה מעניקים לבוליביאנים ממוצא ספרדי, שהגיעו לאמריקה קירחים מאדמה, ממשאבים ומנשים, או לפי הגדרתו של אנדרס בורמן (Burman 2018, 31) – עקורים מהעולם (disembedded), כלומר משוללי עוגן חומרי וגופני במציאות.

36 וראו את הפער בין תפיסת האקולטורציה המערבית-מיסיונרית וזו האמרינדיאנית אצל וד"ק: Viveiros de Castro 1998, 485 הערה 20.

מחזור חגיגות טקסיות נתפסים בעיני האנדוקה כ"ההפכות מחדש לבני אדם". המפתח לחזרה לאנושיות היה השיבה לארצם הילידית, זו של "בני האדם האמיתיים". לאור תפיסה זו ולאור הזיקה ההדוקה בקוסמולוגיה של האנדוקה (ובזו האמזונית) בין הגוף, הארץ ומשאביה, יש להרחיב את מושג הגוף במובאות של לוי-סטרס ווד"ק: אי-קיום משא ומתן עם אדוני הארץ משמעו אובדן הגוף, ומשמעותו של זה – "היעשות אחר": מת ולכן. מתוך עבודת השדה עולה הגדרה מקומית לתהליכי גלובליות קולוניאלית כ"ההפכות ללבנים": זהו תהליך שבו נוצר נתק בין גופי האנשים ובין הארץ – זו שהם חיים בה או זו שהם צורכים את משאביה. ההפכות ללבנים מתרחשת בשתי דרכים, שבתורן הן נגזרות משני עולמות הלבנים שתוארו לעיל. הדרך הראשונה היא ההיסטורית וההדרגתית, ובמסגרתה ילידים משנים את מיקומם על פני ציר המסחר והעוונות והופכים, עבור ילידים אחרים, שותפים פוטנציאליים לסחר או אויבים המחזיקים בטכנולוגיה עדיפה; כאלה הם האנדוקה שהיגרו לערים ושולחים טובין וכסף לקרוביהם בשמורה, שמצידם חושדים תמיד במניעיהם בשל הידע והכוח העדיפים שהחיים בעיר מעניקים להם. הדרך השנייה היא המיתית והפתאומית, כמו קיום יחסי מין עם דולפיין או קבלת קוקה מהמתים: קבלה מיידית של עקרונות המציאות המתים של הלבנים. מצב הקיצוץ של אחרות מוחלטת מעניק משמעות מרתיעה לתנועה על פני ספקטרום האחרות היחסית. דרך זו היא הפרדיגמטית, ולכן אליה אתייחס בדיוני בהיהפכות ללבנים.

המילה "אדם" באנדוקה היא hei-he, שפירושה "מדבר וכלה" (habla y desaparece), והכוונה אינה לדברי סרק אלא לדיבור שמקופלת בו חשיבה שמביאה בחשבון את אדוני הארץ. אצל שכניהם המירניה, החמור שבאובדן הכשרים שהמוות מביא עימו הוא אובדן היכולת להבחין ברוחותיהן של ישויות אחרות (חיות, צמחים ואף חפצים), ולכן רוב הלבנים הם מתים: בראותם רק את פני השטח של הדברים, הם סבורים שמחשבתם חופשית ואינם מבינים שהיא מעוצבת בידי הרוחות שבסביבתם ובידי מה שהם צורכים. הדבר נכון גם ביחס לגברים בני מירניה שאינם צורכים קוקה וטבק או אינם מקפידים על תזונה מסוימת, ונשים שאינן מעבדות את גינותיהן (Karadimas 2014, 338–339), כך ש"המצב הלבן" אורב לפתחם של הילידים שחדלים לטפח את הזיקה לאדמתם דרך עיבוד משאביה וצריכתם. צריכתם הלא מבוקרת של משאבים זרים הופכת אפוא את הצרכן לטרף קל לרוחות של טריטוריות אחרות. זהו היבט אחד של תיאוריה ילידית של "ההפכות ללבנים" בתנאי הכלכלה הגלובלית. היבט אחר הוא זה שמתגלה בספינת הסחורות ובית המתים, שמהם עולה ש"ההפכות ללבנים" אינה רק אובדן סטטוס חי ואנושי, אלא גם מוות רע וההפכות לסכנה לילידים אחרים, שכן כאמור, קורבנות הנקמה האלה של רוחות החיות מגויסים להן: ילידים נחטפים לעולם המטה והופכים לאויביהם של אנשי המעלה, האנדוקה החיים,

כשאלה אינם מבצעים חגיגות טקסיות ומעניקים מנחות לפיוס אדוני הארץ בעבור ניצול משאבים.<sup>37</sup> לפי גישת האנדוקה, ובאופן שמשקף את הקדימות שהחשיבה האמזונית מייחסת לממד הגוף על פני הממד הרוחני בהגדרת האנושיות, לא "התרופות המסורת" היא שמהווה את חציית הסף שהופכת את היליד ללבן, כמו בתפיסה הרווחת בעולם המערבי, אלא אובדן הדיאלוג עם הארץ ואובדן השליטה בזיקות בינה ובין הגוף הילידי, שנגרמים כתוצאה מהתרופות זו. ואכן, כשהאנדוקה מביעים דאגה מהיכחדות השפה הילידית, לא אובדן הייחודיות האתנית הוא שמטריד אותם אלא חוסר היכולת לשוחח עם אדוני הארץ ולפייסם על מנת להימנע מרעות חולות דווקא בתקופה שבה ניצול המשאבים גובר והולך. במונח מסוים, נקמת הארץ הוגנת, שכן מבחינת האנדוקה, חוקיה – הנתונים מהמיתוס – לא השתנו; מי שהשתנה הוא בני האדם, שהכפיפו את עצמם ואת גופיהם להיגיון של ארצות ילידיות אחרות (ולהגינה של כלכלת השוק האקסטרטוריאלית שמחברת בין הארצות הללו) ולחוקי המוצא שלהן. אולם אין אלסטי מהמיתוס. ואכן, לאורך הדורות נמתחו גבולותיו כדי להטמיע אל תוך מוצאם של האנדוקה אלמנטים אירופיים שונים ולעכלם באופן קניבלי ממש: גרון הברזל והאלכוהול נשתלו בסיפורים הקדומים, ואילו ישו והכתב זוהו עם דמויות ופרקטיקות שהופיעו בהם. באופן דומה (ולאור טכניקת השיום לשם שינוי התכונות של אובייקטים, שהזכרה קודם), ג'יניקו הכשיר בשנות השלושים את הפקת הגומי הצמחי כשהעניק לו את שמה של היוקה, ובכך "הפך" את עצי הגומי, שטרם השואה הפרואנית לא נהגו לנצלם בכמויות מסחריות, לשורש הפקעתי הזה שרזיו ידועים מן המיתולוגיה המקומית ולכן אפשר לעוקרו בכמויות גדולות ללא חשש. אך האלסטיות של המיתוס אינה אינסופית, והאנדוקה מסכימים שאי-אפשר למצוא בו שום רמז לפעולות אקסטרקטיביסטיות "קשות" כגון ציד ודיג מסחריים או כריית זהב (ויש שמוסיפים לרשימה זו, אם כי בנימה גורלית פחות, גם את הרדיו והאינטרנט). אונטולוגיה ילידית של "היהפכות ללבנים" משמעה אפוא חיים בארץ אוכלת יושביה (וברדוקציה נטורליסטית: חיים במרחב מזוהם, חסר שיווי משקל אקולוגי וללא חשיבה ותכנון סביבתיים), ולפי מיתוס שכבר איננו יכולים לקרוא בתוכו את עצמנו. מעניין שבתפיסה המודרנית הבסיסית, חינוך והעברת ערכים (רוחניים) מערביים שמתיימרים לאוניברסליות נתפסים כדרך להפוך חיות אנושיות לבני אדם; בתפיסתם של האנדוקה ושל שכניהם באמזונס, התהליך הזה והפן החומרי המשלים אותו – הכפפה לטריטוריות אחרות ולכלכלת השוק – הופכים רוחות אנושיות וילידיות לבעלי חיים, למשוגעים, למתים.

אולם זהו, כאמור, תמרור האזהרה המיתי. שינוי מיקום על פני ספקטרום האחרות הלבנה אינו שלילי מעיקרו, ואל לנו ליפול לרומנטיזציה של "מצב אינדיאני טהור" כלשהו. כפי

37 לקשר בין אקסטרקטיביזם, הפסקת הדיפלומטיה עם הרוחות והפרת שיווי המשקל בין החיים ובין המתים הקניבליים ראו גם את האסכטולוגיות של האיננומי והוואיאפי (Tilkil Gallois 1987; Kopenawa 2013), וכן את זו של האראוֹטָה (Viveiros de Castro 1992, 63), 130–133, 287.

שמראה חוסה אנטוניו קלי, במחשבה האמזונית "יליד" ו"לכן" אינן קטגוריות זהות יציבות אלא יחסיות, ובסיטואציות מסוימות אדם יכול להיות יותר או פחות לבן, לעומת זולתו או לעומת עצמו בסיטואציות אחרות (Kelly 2005). ה"היפכות ללבנים" מקיימת רצף עם "ההפכות לאחרים" אחרות – ההפכות למתים, לרוחות ולחיות – בהקשרים שמאניים; במונחיו של וגנר, השאיפה להתבדל מהמרחב הקונבנציונלי המשותף לכל בני החברה באמצעות ההפכות לאחר, בדרגות משתנות ולפרקי זמן שונים, היא נטייה אמרינדיאנית מובהקת.<sup>38</sup> באופן דיאלקטי, היכולת לאמץ מאפיינים זרים היא חלק מהמסורת שעליה היליד מבקש לשמור. אך זהו אימוץ סלקטיבי ולא טוטלי; אימוץ תפיסת הזהות ההומוגנית המערבית הוא שיהיה נקודת האל-חזור.

### בחזרה למרכז

שבועות אחדים לפני שעזבתי את השדה ישבתי עם אירנה במרפסת ביתה. זה ערב עצוב, היא אמרה פתאום. למה, שאלתי, והיא הסבירה: השמש שוקעת באור צהבהב, היער שקט, אין ציוץ ציפורים. לא הבנתי, הכול נראה ונשמע לי נורמלי לחלוטין, אך היא הוסיפה: כמה ימים אחרי הערב האחרון שהיה ככה, מת ג'ובר (שהיה נכד מיוני [קלסיפיקטור] שלה); כשהשמש שוקעת ככה, זה סימן שמישהו ימות. הכרתי את ג'ובר, נער שמת מתאונת ירי חודשיים לאחר טביעת הצ'וקואני במפל. בקול רועד ובעיניים דומעות החלה אירנה לספר לי על סימנים כאלה, על צערה על מותו ועל מקרים מצערים דומים בעבר. לאחר מכן, כבכל לילה, ישבתי לכתוב את קורות היום ביומן השדה, ובהם כמובן גם דבריה של אירנה. בבוקר התעוררתי אחוז רגשות אשם: חלמתי שאני פורץ לביתה של אישה זקנה, גונב לה טלוויזיה וחפצים אחרים ומוריד אותם לרחוב, שם מחכה שותפי לפשע ומעמיס הכול על טנדר. פירוש החלום היה ברור לי, והתלבטתי אם לספר אותו לשאר, כפי שעושים כולם בכל בוקר: בעוד מארחיי חולקים חלומות כדי להבין אותות על העתיד לבוא, לשתפם ולפסוק נחרצות "הדבר הרע הזה שעומד לקרות – יקרה הרחק מפה, למישהו אחר", אני עשיתי זאת כדי ללמוד על פרשנות החלומות שלהם. בהמשך היום סיפרתי לה את החלום בעיוות קל: סיפרתי שבחלומי ראיתי אדם אחר שודד את ביתה של אישה זקנה. אירנה לכסנה אליי מבט חשדני: אתה בטוח שלא אתה היית זה ששודד? ליבי החסיר פעימה, אך דבקתי בשקר: לא, לא, רק צפיתי. חבל, אמרה, אחרת הייתי שולחת אותך לדוג; גנבה בחלום מסמלת שלל דיג רב.

ככל שלמדתי להכיר בכישורי פענוח אותות הסביבה של האנדוקה כך גיליתי את עיוורוני וחירשוני שלי לאותות אלו, כמו השקיעה העצובה. ההבדלים בפרשנויות החלומות – פסיכולוגיזם שמופנה לעבר, לעומת ריאליזם שממוקד בסביבה ומופנה

38 על קרימות ההיעשות או ההיפכות (devenir) על פני ההיות (être) ראו דיונו של וד"ק: Viveiros de Castro 2009, 131–144.



לעתיד – חידדו את הפער הזה בין אדם וחברה שממוקדים באנושי ובין קבוצה שחבריה מחוברים ללא-אנושי שבסביבתם. הנתק בין הגוף לסביבה הלך והתברר כאובדן גוף, וכך גם חוויתי את עזיבת השדה. כמה שבועות לאחר שעזבתי את האמזונס השתוללו שרפות הענק של קיץ 2019. רוב שטחי היער העצומים שהשרפות כילו היו אמנם בברזיל, במרחק ניכר מארצם של האנדוקה, אבל תחושתי, וכך גם תחושתם של עמיתים ששוחחתי עימם, הייתה שהמחקרים שלנו מיותרים, שכן מושאי מחקרנו – עולמותיהם התרבותיים והחברתיים של הילידים באזור – כרוכים בנחשושיות בוגדנית ואיתנה בעצי היער משל לא היו אלא זנים בעלי אופי אנושי של צמחים מטפסים; וכשיחדל זה להתקיים בתצורתו הנוכחית, דבר שיקרה כששיעור בירוא היערות באמזונס יגיע לנקודה קריטית, אזי גם העולמות האלה יחדלו להיות אפשריים. אמנם במושגינו המערביים נאמר שזה יהיה השלב שבו נחקר תרבויות מתות, אבל לפי אמות המידה האנימיסטיות הילידיות, לא התרבויות הן שימותו, על מטעניהן הרוחניים והסמליים, אלא המציאות החומרית והטריטוריאלית שהיוותה עבורן גוף והעניקה למטענים אלו משמעות וחיים, ובקיצור – כוח.

השרפות בברזיל התחלפו בשרפות באוסטרליה ובשואת בעלי החיים הבלתי נתפסת שם, ובמרץ 2020 העולם האנושי כבר הסתגר בתוך עצמו מחשש שכוחות הטבע שהוא פעל עליהם עד כה באין מפריע יבקשו להתנחל גם בגוף האנושי ולהחזיר משהו ממנו אל קרבם. בכפילות שבין דממת הרחובות וקיפאון הגופים מחד גיסא ובין ההתפוצצות השיחנית והצפת הדימויים על המסכים ובמרחבים הווירטואליים מאידך גיסא, הבנתי את מהות השיגעון שתוקף את היוצאים מבית המתים: בהיגיון הפרספקטיביסטי, מי שראה את המתים בחיוניותם אינו יכול שלא לתהות שמא הם החיים ואילו הוא ובני קבוצתו הם דווקא המתים. יתרה מזו, הנכחת קיומם של המתים מנכיחה גם את האפשרות שהם שולטים בעולם החיים, כמו בתפיסת הגלובליזציה שהצגתי לעיל. יסודות בנייניהם של החיים, צינורות הגז והמים והביוב שלהם, חוטי החשמל והטלפון והאינטרנט – כל אלה כאילו מושרשים בתוך עמודי העץ הכבדים של בתי המתים, וקווי החיבור בין הדירה של החיים למלוכה של המתים הם הקללות והכשפים שהעולם הישן (לא רק הקדם-קולומביאני, אלא הקדם-קולוניאלי בכל טריטוריה כבושה שהיא) השאיר לנו, אנו שמאכלסים את העולמות החדשים, הכבושים, ואיננו מודעים לקיומם של עולמות המתים. כשמציבים במונחים אמרינדיאניים את השאלה אם בני ובנות החברות המערביות הם חיים או מתים מתחייבת תשובה אכזרית, שהרי המתים נבדלים מהחיים בחסך כפול: בהיעדר גוף – וראינו שהניתוח האמרינדיאני מעלה שניתוק גופו של הלבן מהארץ שווה ערך לאובדן גוף – וגם בהיעדר מתים משל עצמם, חסך שבחברה המערבית הוא מתבטא בהכחשת המוות על צורותיה הרבות ובשאיפת חברה לאינסוף ולאמוות.<sup>39</sup>

39 שני הדיבטים גם משתלבים זה בזה, כפי שעולה ממקרה הטובע הצ'וקואני, שכן אצל האנדוקה בפרט ובתרבויות אמרינדיאניות בכלל המתים משמשים כמתווכים בין החיים ובין הסביבה (שהמיתה היא הדרך האולטימטיבית להתמסר לה).

מחשבת המרכז היא מחשבתם של בני האדם החיים המכירים בנוכחותם של "האחרים" שלהם ואינם טוענים לבלעדיות אפיסטמולוגית או פוליטית. במקום לחתור למיפוי של אובייקטים, מחשבה זו מושתתת על מתחים בין סובייקטים: היא מכירה בקיומם של מרכזים יחסותיים אחרים, אנושיים ולא-אנושיים, שניחנים במחשבות המרכז שלהם ומהווים טבור דאיקטי ברשתות הקוסמולוגיות שהם נתונים בהן. מכאן עולה שצריך להתדיין עם המרכזים האחרים האלה ולפעול יחד עימם, ולא עליהם, על מנת להשיג מהם דברים שונים (ידע, טובין, גופים), אך יש לעשות זאת מבלי להישאב לתוכם ולהיכפף להגדרות המציאות שלהם ואף מבלי לשאוב אותם לבלי שוב לתוך הגדרת המציאות שלנו (שכן אז הם יאבדו את כוחם להועיל לנו). זהו מרכז ללא פריפריה, ללא צפון או דרום, רק מראשות נהר ושפך נהר: זרם של מרכזים יחסותיים, חסרי מהויות קבועות שהיו עשויות להקל על סולידריות פוליטית והשתייכויות אסטרטגיות. כולם טורפים ונטרפים, בולעים ונבלעים, והמטרה צנועה: להעביר את הרע הלאה, שייפול במקום אחר, שכן גם הוא צריך לאכול משהו. גם לרוע יש מרכז משלו. כפי שראינו, גם על המרכז עצמו מחשבת המרכז מסרבת לדבר כעל אובייקט, כלומר להסביר מה הופך את אנשיו ל"אמיתיים" – אותו הבדל גופני אידיוסיןקרטי, זיקתו של הגוף לארץ דרך אינספור נימי מיתוסים. ההבדל הזה הוא שמייצר את הכוח, והוא הדבר שהאנדוקה, ועמים ילידיים אחרים באמזוניה ומחוצה לה, נאבקים לשמר. ואכן, דוברים בולטים של המפנה האונטולוגי מזכירים שהקריאה לאנתרופולוגים לכבד את "ההגדרה העצמית של האחר" משמעה "תמיד להשאיר דרך מילוט לאנשים שאנו מתארים", ולהכיר בכך ש"ההגדרה העצמית של האחר היא ההגדרה האחרותית של העצמי" (Holbraad *et al.* 2014). שכן השלב האחרון באנתרופולוגיה הפוכה הוא הפניית הפרספקטיביות אל תוככי הסובייקט המערבי, כי גישה זו מאפשרת להבין את תהליך הפיכתם של ילידים ללבנים – תהליך שהדה-טריטוריאליזציה שבגלובליות הקולוניאלית גורמת לו לא רק ברמת המקור האתנית אלא גם ברמת המיקרו האינדיווידואלית, בקרב חברי הקולקטיבים המערביים. במקום לספק תשובות אתנוגרפיות פשוטות על אחרים, מחשבת המרכז מפנה את השאלות הקשות אלינו, והן קשות מכיוון שאינן מצריכות תשובה אלא דורשות פעולה: האם איננו בעצמנו ילידי "מרכז" (אחוזי טריטוריה, נתוני הקשר זמן ומקום, עם פליטות פה שחושפות אינסטינקטים אנימיסטיים להאנשת בעלי חיים וחפצים) שמצויים בתהליך מתמשך של "היהפכות ללבנים" בשל היענות לעקרונות האוניברסליים, העל-זמניים, המתים, שנכפים עליו מ"שפכי נהרות" ו"עולמות מטה" שונים (אפיסטמולוגיים, מדעיים, כלכליים, חוקיים)? האם כבר הפכנו לאחרים מוחלטים, או שביכולתנו להפך את התנועה הליניארית ולהשתמש בידע של "עולם המטה" כדי לחזור, רבי עוצמה מתמיד, אל המרכז שלנו?

המחלקה לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה באוניברסיטה העברית  
 בירושלים, והמעבדה לאנתרופולוגיה חברתית בקולוז' דה פראנס  
 ובבית הספר ללימודים מתקדמים במדעי החברה (פריז)

## ביבליוגרפיה

- אפלטון, 2005. פיידון, בתרגום שמעון בוזגלו, תל אביב: ספרי עליית הגג.
- דגלס, מרי, 2010. טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו, בתרגום יעל סלע, תל אביב: רסלינג.
- לוי-סטרוס, קלוד, 2015. במחוזות טרופיים נוגים, בתרגום קולט בוטנר, ירושלים: כרמל.
- מוצפי-הלר, פנינה, 1997. "יש לך קול אותנטי: מחקר אנתרופולוגי ופוליטיקה של ייצוג מחוץ לחברה הנחקרת ובתוכה", תיאוריה וביקורת 11, עמ' 81-98.
- , 2018. "בדרך אל קופסאות הבטון", תיאוריה וביקורת 50, עמ' 103-114.
- ספיבק, גיאטרי צ'קרוורטי, 1995. "כלום יכולים המוכפפים לדבר?", בתרגום איה ברויאר ועדי אופיר, תיאוריה וביקורת 7, עמ' 31-66.
- פאברה-סעדה, ז'אן, 2004. מילים, מוות, גורל: כישוף בצרפת המודרנית, בתרגום יתם ראובני, תל אביב: ההוצאה לאור של אוניברסיטת תל אביב.
- שפירא, מתן, 2018. "מורכבות אתנוגרפית היא אנהנו: המתודה הפרספקטיביסטית של ויוירוס דה קסטרו וביקורת הדקונסטרוקציה באקדמיה הישראלית", תיאוריה וביקורת 50, עמ' 493-510.
- Albert, Bruce, 1997. "'Ethnographic Situation' and Ethnic Movements: Notes on Post-Malinowskian Fieldwork," *Critique of Anthropology* 17(1), pp. 53–65.
- Alcoff, Linda, 1991. "The Problem of Speaking for Others," *Cultural Critique* 20, pp. 5–32.
- Ansión, Juan (ed.), 1989. *Pishtacos: De verdugos a sacaojos*, Lima: Tare.
- Århem, Kaj, 1996. "The Cosmic Food Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon," in Philippe Descola and Gisli Pálsson (eds.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, London: Routledge, pp. 185–204.
- Arregui, Anibal, 2019. "Positional Wildness: Amazonian Ribeirinhos, Pink Dolphins and Interspecies Affections," *Ethnos* 85(5), pp. 1–24.
- Audren, Else, 2017. "Les maitres de l'or: Ethnographie et histoire d'une exploitation aurifere amerindienne (Andoque, Amazonie Colombienne)," M.A. thesis, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Bataille, Georges, 1988. *Inner Experience*, trans. Stuart Kendall, Albany: State University of New York Press.
- Braudel, Fernand, 1973. *Capitalism and Material Life, 1400–1800*, New York: Harper and Row.
- Buchillet, Dominique, 2002. "Contas de vidro, enfeites de branco e 'potes de malária': Epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana do Alto Rio Negro," in Bruce Albert and Alcida Rita Ramos (eds.), *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no norte-amazônico*, São Paulo: Editorial Unesp, pp. 113–141.

- Burman, Anders, 2018. "Are Anthropologists Monsters? An Andean Dystopian Critique of Extractivist Ethnography and Anglophone-Centric Anthropology," *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 8(1–2), pp. 48–64.
- Clastres, Pierre, 1977. *Society Against the State: The Leader as Servant and the Humane Uses of Power Among the Indians of the Americas*, New York: Mole Editions.
- Clifford, James, and George Marcus (eds.), 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Santa Fe: School of American Research Press.
- Conklin, Beth A., 2001. *Consuming Grief: Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society*, Austin: University of Texas Press.
- Cure, Salima, 2010. *El cortacabezas: Construcción y circulación de un rumor en la frontera amazónica de Colombia, Perú y Brasil*, Quito: Ediciones Abya-Yala.
- De Landa, Manuel, 2000. *A Thousand Years of Nonlinear History*, New York: Swerve Editions.
- Deleuze, Gilles, and Felix Guattari, 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Descola, Philippe, 1986. *La nature domestique : Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'Homme.
- , 1988. "La chefferie amerindienne dans l'anthropologie politique," *Revue Française de Science Politique* 38(5), pp. 818–827.
- , 2009. "Human Natures," *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 17(2), pp. 145–157.
- , 2013. *Beyond Nature and Culture*, trans. Janet Lloyd, Chicago: Chicago University Press.
- Dussel, Enrique, 2002. "World-System and 'Trans'-Modernity," *Nepantla: Views from South* 3(2), pp. 221–244.
- Echeverri, Juan Alvaro, 1997. "The People of the Center of the World: A Study in Culture, History, and Orality in the Colombian Amazon," Ph.D. dissertation, The New School for Social Research.
- , 2005. "Territory as Body and Territory as Nature: Intercultural Dialogue?" in Alexandre Surrallés and Pedro García Hierro (eds.), *The Land Within: Indigenous Territory and Perception of the Environment*, Copenhagen: Centraltrykkekret Skive, pp. 230–246.
- Fausto, Carlos, 2007. "Feasting on People: Eating Animals and Humans," *Current Anthropology* 48(4), pp. 497–530.

- , 2008. “Donos Demais: Maestria e Domínio na Amazônia,” *Mana* 14(2), pp. 329–366.
- Fausto, Carlos, and Luiz Costa, 2013. “Feeding (and Eating): Reflections on Strathern’s ‘Eating (and Feeding),’” *The Cambridge Journal of Anthropology* 31(1), pp. 156–162.
- Favret-Saada, Jeanne, 2012. “Being Affected,” *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2(1), pp. 435–445.
- Foucault, Michel, 1980. “The Eye of Power,” in Colin Gordon (ed.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, Brighton: Harvester Press, pp. 146–165.
- Gálvez, Marcelo González, Piergiorgio Di Giminiani, and Giovanna Bacchiddu, 2019. “Theorizing Relations in Indigenous South America,” *Social Analysis* 63(2), pp. 1–23.
- Garcia, Oscar, 2018. “Rafue Ite! Ethnographie d’un bal rituel amazonien (Murui-Muina-Uitoto, Amazonie colombienne),” Ph.D. dissertation, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Geertz, Clifford, 1988. *Work and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford: Stanford University Press.
- Goldman, Irving, 2004. *Cubeo Heh Newa Religious Thought: Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*, New York: Columbia University Press.
- Gow, Peter, 2001. *An Amazonian Myth and Its History*, New York: Oxford University Press.
- Granero, Fernando Santos, 1986. “Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America,” *Man* 21(4), pp. 657–679.
- Guyot, Mireille, 1979. “La historia del mar de danta, el Caquetá: Una fase de la evolución cultural en el noroeste amazónico,” *Journal de La Société Des Américanistes* 66, pp. 99–123.
- Holbraad, Martin, 2017. “Can the Thing Speak?” in Justin Shaffner and Huon Wardle (eds.), *Cosmopolitics: The Collected Papers of the Open Anthropology Cooperative* (vol. 1), St Andrews: Open Anthropology Cooperative Press, pp. 89–122.
- Holbraad, Martin, Morten Axel Pedersen, and Eduardo Viveiros de Castro, 2014. “The Politics of Ontology: Anthropological Positions,” *Society for Cultural Anthropology* (online).
- Hugh-Jones, Christine, 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Hugh-Jones, Stephen, 1988. "The Gun and the Bow: Myths of White Men and Indians," *L'Homme* 106–107, pp. 138–155.
- , 1994. "Shamans, Prophets, Priests, and Pastors," in Nicholas Thomas and Caroline Humphrey (eds.), *Shamanism, History, and the State*, Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 32–75.
- Karadimas, Dimitri, 2013. "Odours and Boundaries: Bora-Miraña Construction of Territoriality (Amazonia)," *Ethnologies* 35(2), pp. 183–201.
- , 2014. "La mort chez les Miraña," in Maurice Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, Paris: Editions CNRS, pp. 335–353.
- Kearney, Michael, 2000. "A Very Bad Disease of the Arms," in Philip R. DeVita (ed.), *Stumbling Toward Truth: Anthropologists at Work*, Prospect Heights, IL: Waveland Press, pp. 166–176.
- Kelly, José Antonio, 2005. "Notas para uma teoria do 'virar branco'," *Mana* 11(1), pp. 201–234.
- , 2011. *State Healthcare and Yanomami Transformations: A Symmetrical Ethnography*, Tucson: University of Arizona Press.
- Kirsch, Stuart, 2006. *Reverse Anthropology: Indigenous Analysis of Social and Environmental Relations in New Guinea*, Stanford: Stanford University Press.
- Kopenawa, Davi, 2013. *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*, Cambridge: Harvard University Press.
- Lakoff, George, and Mark Johnson, 1980. *Metaphors We Live By*, Chicago: University of Chicago Press.
- Landaburu, Jon, 1979. *La langue des Andokes (Amazonie colombienne)*, Paris: Société d'études linguistiques et anthropologiques de France.
- , 1985. "El tratamiento gramatical del espacio en la lengua andoque del Amazonas," *Revista de Antropología* 1, pp. 81–100.
- Landaburu, Jon, and Roberto Pineda, 1984. *Tradiciones de la Gente del Hacha: Mitología de los indios andoques del Amazonas*, Yerbabuena: Instituto Caro y Cuervo.
- Latour, Bruno, 1993. *We Have Never Been Modern*, trans. Catherine Porter, Cambridge: Harvard University Press.
- , 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Lévi-Strauss, Claude, 1995. *The Story of Lynx*, trans. Catherine Tihanyi, Chicago: University of Chicago Press.

- Machado, Igor José de Renó, 2019. "Ethnographic Life: Method for an Ex Post Facto Anthropology," *Anthropologica* 61(2), pp. 345–351.
- Magazine, Robert, 2018. "Child-Snatchers and Head-Choppers: A Highland Meso-American Reverse Anthropology," in Pedro Pitarch and José Antonio Kelly (eds.), *The Culture of Invention in the Americas: Anthropological Experiments with Roy Wagner*, Canon Pyon: Sean Kingston, pp. 107–120.
- Maniglier, Patrice, 2005. "La parente des autres (a propos de Maurice Godelier, 'Metamorphoses de la parente', Fayard, 2004)," *Critique* 701 (October), pp. 758–774.
- Maués, Raymundo Herlado, 2006. "O simbolismo e o boto na Amazônia: Religiosidade, religião, identidade," *Historia Oral* 9, pp. 11–28.
- Mignolo, Walter, and Arturo Escobar (eds.), 2010. *Globalization and the Decolonial Option*, London and New York: Routledge.
- Mol, Annemarie, 2008. "I Eat an Apple: On Theorizing Subjectivities," *Subjectivity* 22(1), pp. 28–37.
- Overing, Joanna, 1989. "Styles of Manhood: An Amazonian Contrast in Tranquility and Violence," in Signie Howell and Roy Willis (eds.), *Societies at Peace: Anthropological Perspectives*, London: Routledge, pp. 79–99.
- Perrin, Michel, 1996. *Le chemin des indiens morts: Mythes et symboles goajiro*, Paris: Payot.
- Pineda Camacho, Roberto, 1979. "El sendero del arco iris: Notas sobre el simbolismo de los negocios en una comunidad amazónica," *Revista Colombiana de Antropología* 22, pp. 29–58.
- Santos Granero, Fernando, 1998. "Writing History into the Landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia," *American Ethnologist* 25(2), pp. 128–148.
- Severi, Carlo, 1988. "L'Étranger, l'envers de soi et l'échec du symbolisme: Deux représentations du blanc dans la tradition chamannique cuna," *L'Homme* 106–107, pp. 174–183.
- Slater, Candace, 1994. *Dance of the Dolphin: Transformation and Disenchantment in the Amazonian Imagination*, Chicago: University of Chicago Press.
- Strathern, Marilyn, 1991. "One Man and Many Men," in Maurice Godelier and Marilyn Strathern (eds.), *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 197–214.
- Taussig, Michael T., 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

- Tilkin Gallois, Dominique, 1987. "O discurso Waiapi sobre o ouro: Um profetismo moderno," *Revista de Antropología* 30–32, pp. 457–467.
- Useche Losada, Mariano, 1994. *La colonia penal de Araracuara: Socioeconomía y recursos naturales (1938–1971)*, Bogotá: Tropenbos Colombia.
- van Velthem, Lúcia Hussak, 2002. "'Feito por inimigos': Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato," in Bruce Albert and Rita Alcida Ramos (eds.), *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no norte-amazônico*, São Paulo: Editorial Unesp, pp. 61–78.
- Vilaça, Aparecida, 2002. "Making Kin out of Others in Amazonia," *Journal of the Royal Anthropological Institute* 8(2), pp. 347–365.
- Viveiros de Castro, Eduardo, 1992. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, trans. Catherine V. Howard, Chicago: University of Chicago Press.
- , 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism," *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3), pp. 469–488.
- , 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation," *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1), pp. 3–22.
- , 2009. *Métaphysiques cannibales: Lignes d'anthropologie post-structurale*, trans. Oiara Bonilla, Paris: Presses Universitaires de France.
- Viveiros de Castro, Eduardo, Roberto Da Matta, and Anthony Seeger, 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras," *Boletim Do Museo Nacional* 32, pp. 1–51.
- von Hildebrand, Martin, 1983. "Cosmovisión y el concepto de enfermedad entre los Ufaina," in Myriam Jimeno Santoyo and Adolfo Triana Antorveza (eds.), *Medicina, shamanismo y botánica*, Bogotá: Fundación Comunidades Colombianas, pp. 48–63.
- Wagner, Roy, 1981. *The Invention of Culture*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Walker, Harry, 2013. *Under a Watchful Eye: Self, Power, and Intimacy in Amazonia*, Berkeley: University of California Press.
- Whiffen, Thomas, 1915. *The North-West Amazons: Notes of Some Months Spent Among Cannibal Tribes*, Cambridge: Cambridge University Press.