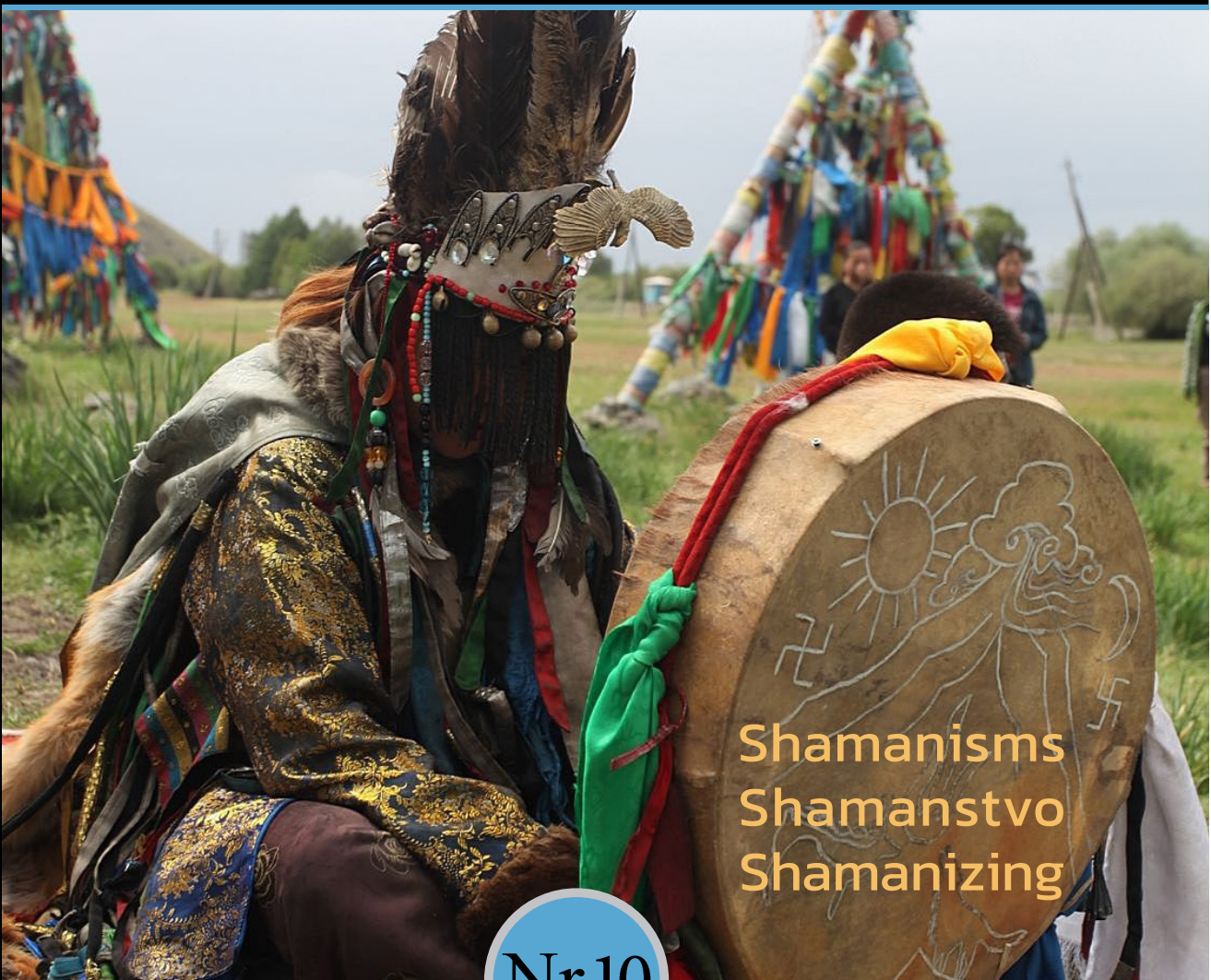


ETNOGRAFIA

PRAKTYKI, TEORIE, DOŚWIADCZENIA



Shamanisms
Shamanstvo
Shamanizing

Nr 10

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

ETNOGRAFIA

PRAKTYKI, TEORIE, DOŚWIADCZENIA

Nr 10

ETNOGRAFIA

PRAKTYKI, TEORIE, DOŚWIADCZENIA

Nr 10

**Shamanisms
Shamanstvo
Shamanizing**

edited by
Tarzycjusz Buliński
Oyungerel Tangad

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego
Gdańsk 2024

Redaktor naczelny: Tarzycjusz Buliński
Z-ca red. naczelnego: Katarzyna Mirgos
Sekretarz redakcji: Aleksandra Paprot-Wielopolska
Zespół redakcyjny: Karolina Bielenin-Lenczowska
Kamil Pietrowiak
Marta Rakoczy
Tomasz Rakowski
Marta Szaszkiewicz
Kacper Świerk
Filip Wróblewski
Redaktorzy językowi: j. angielski Anna Kijak, Marta Krokoszyńska
j. polski Katarzyna Jopek

Recenzenci w roku 2023:

Karolina Bielenin-Lenczowska, Zofia Boni, Anna Brzezińska, Maja Brzozowska,
Paulina Bunio-Mroczek, Piotr Cichocki, Łukasz Czajka, Dominika Jagielska, Bogna Kietlińska, Beata
Łaciak, Maria Małanicz-Przybylska, Joanna Mroczkowska, Michał Nowakowski, Helena Patzer, Paula
Pustułka, Magdalena Radkowska-Walkowicz, Marta Rakoczy, Małgorzata Sikorska, Adrianna Surmiak,
Magdalena Szalbot, Mariona Tymochowicz, Aleksandra Zalewska-Królak

Skład i łamanie: Mariusz Szewczyk

Projekt okładki i stron tytułowych: Filip Sendal

Na okładce: Mongolski szaman podczas rytuału czczenia góry Bogd Uul nad rzeką Tuul, sierpień 2010,
obrzeże Ułan Bator (fot. Noosonbor Böchdambij)

Publikacja sfinansowana w ramach programu „Rozwój czasopism naukowych” Ministerstwa Edukacji
i Nauki, a także ze środków Wydziału Historycznego Uniwersytetu Gdańskiego oraz Instytutu
Antropologii Wydziału Historycznego Uniwersytetu Gdańskiego

Adres redakcji: Instytut Antropologii
Wydział Historyczny Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Bielańska 5, 80-851 Gdańsk

Adres strony internetowej: <https://czasopisma.bg.ug.edu.pl/index.php/etnografia>

© Copyright by Uniwersytet Gdański

ISSN 2392-0971
ISSN 2543-9537 (on-line)

Wersja elektroniczna jest wersją pierwotną czasopisma

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot
tel. +48 58 523 11 37, tel. kom. +48 725 991 206
e-mail: wydawnictwo@ug.edu.pl
wydawnictwo.ug.edu.pl

Księgarnia internetowa: wydawnictwo.ug.edu.pl/sklep/

Druk i oprawa
Zakład Poligrafii Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot
tel. +48 58 523 14 49

Spis treści / Table of contents

Tarzycjusz Buliński, Oyungerel Tangad

W stronę antropologii szamanizmów.

Wprowadzenie do problematyki wybranych zagadnień 7

Shamanisms, shamanstvo, shamanizing

Galaarid Badam-Ochir

The revitalisation of Mongolian shamanism:

Tradition, restitution, new approaches 29

Oyungerel Tangad

Shamans study shamanism:

The world in the podcasts of Mongolian shamans 45

Wojciech Połeć

The role of non-human punishment in Buryat shamanism 67

Danuta Penkala-Gawęcka

Rachiljam i duchy. Istoty więcej-niż-ludzkie w życiu i praktyce

uzdrowicielskiej uygurskiej szamanki w Kazachstanie 87

Sylwia Pietrowiak

O dziedziczności uzdrawiania – opowieść etnograficzna.

Praktyki lecznicze jako część życia codziennego na pograniczu

kirgisko-uzbeckim 109

Dominik Rutana

Death rituals for the living: Exploring the history and diversity

of the shamanic death rituals in Korea 131

Anna Przytomska

Embedded and borrowed subjectivity in the shamanic practices

among Quechua from the Central Andes, Peru 147

Kacper Świerk

- Szamanizm Indian Matsigenka z peruwiańskiej Amazonii.
 Ilustracja wybranych aspektów szamanizmu pewnego
 ludu tubylczego 167

Radosław Palonka, Katarzyna Ciomek, Aleksandra Dylak

- Shamanism among the indigenous cultures of North America:
 Selected aspects of archaeological traces 185

Anna Zadrożna

- Shamans, plants, and spirits: Health and disease in the Plantocene . . . 213

Articles

Katarzyna Byłtów

- Rituals of a collective karmic project:
 Discipline, children's bodies and the "future seeds of Tibet" 237

Agnieszka Caban

- Łęk i strach związany ze śmiercią w społecznościach polskich Romów
 w kontekście przemian społeczno-kulturowych 257

Aleksandra Wajs

- Problem głodnego komiwojażera. Mobilność i jedzenie w biegu
 na przykładzie warszawskich kurierów paczkowych 273

Materials, practices, voices

Ana Verônica de Sá Resende, Txanawa Inu Bake, Fabrício Borges Carrijo

- Nixi pae* and its transcendental connection: An ethnographic essay
 on ayahuasca rituals in a Huni Kuin community in Brazil 291

Kornelia Wojewódzka, Antonina Majcher, Amadeusz Brzozowski

- Sprawozdanie z sympozjum „Studies on American and Oceanian
 indigenous societies in Northern and Central Europe:
 Past and present” 301

Oyungerel Tangad

- Rysując kulturę. Przyczynek do biografii mongolskiego etnografa
 Tangada Danaadżawa 309

- Informacje o osobach współtworzących numer 315

TARZYCJUSZ BULIŃSKI  <https://orcid.org/0000-0001-7783-2268>

Uniwersytet Gdański

OYUNGEREL TANGAD  <https://orcid.org/0000-0002-1471-4317>

Polska Akademia Nauk

W stronę antropologii szamanizmów Wprowadzenie do problematyki wybranych zagadnień

Szamanizm to termin, który zrobił znaczną karierę nie tylko w świecie europejskiego akademizmu, zwłaszcza w antropologii, religioznawstwie czy archeologii (zob. np. Kalweit 2000; Price 2001; Rogers 1982; Walsh 2007), ale także w europejskiej sztuce, zwłaszcza w literaturze i sztukach wizualnych (zob. np. Firestone 2017). Poczynając od pierwszych osiemnastowiecznych relacji badaczy Rosji z ich wypraw na Syberię opisujących specyficzne praktyki spotykane wśród grup ludności rdzennej tego regionu, archetypiczna postać szamana wraz z jego umiejętnością komunikowania się z duchami i podróżowania do innych wymiarów rzeczywistości zasiedliła wyobraźnię Europejczyków. Następne dwa stulecia to nie tylko żywiołowy rozwój badań naukowych nad szamanizmem, ale także wzrastająca obecność motywu szamańskiego w sztuce i kulturze popularnej, zaś ostatnie pięć dekad (od lat siedemdziesiątych XX w.) przyniosło pojawienie się praktyk neoszamańskich w społeczeństwach nowoczesnych z kręgu kultur euroamerykańskich. Można rzec, że szamanizm stał się dla jego badaczy, tropicieli i praktyków jednym ze zjawisk uniwersalnych, występującym w bardzo wielu lokalizacjach geograficznych i historycznych.

Oczywiście przedstawienie, choćby bardzo syntetyczne, tak olbrzymiego zakresu czasowego i przestrzennego zdecydowanie przekracza ramy nie tylko jednego artykułu, ale najprawdopodobniej także pojedynczej monografii (zob. próby kompendiów usiłujących pokazać złożoność i bogactwo tej problematyki w jednym

wydawnictwie: Harvey, Walls 2007; Pratt 2007; Walter, Fridman 2004). W obrębie samej tylko antropologii w przeciągu trzech ostatnich dekad powstały trzy osobne syntezy koncentrujące się na wybranych aspektach i obszarach badań nad szamanizmem (zob. Atkinson 1992; DuBois 2011; Grant 2021), co pokazuje skalę trudności takiego zadania.

Nasz zamiar jest o wiele skromniejszy – w niniejszym tekście postaramy się dokonać krótkiego wprowadzania do dwóch wybranych zagadnień z problematyki antropologicznych badań nad szamanizmem: 1) kwestii związanych ze stosowaniem terminu „szamanizm” oraz 2) charakterystyki podstawowych podejść badawczych zajmujących się szamanizmem. Skąd taki wybór? Naszym zdaniem te właśnie obszary stanowią użyteczne narzędzie ułatwiające czytelnikowi zbudowanie własnej „mapy” poznawczej, swoistej antropologii szamanizmów, która będzie uwzględniała wymogi metodologiczne antropologii (m.in. oparcie się na danych uzyskanych w badaniach terenowych, branie pod uwagę kontekstu historycznego zjawiska, uwzględnianie perspektywy *emic*, ujęcie holistyczne zjawiska, refleksyjność i krytyczność względem własnych narzędzi badawczych).

Szamanizmy, szamaństwo czy szamanienie? Szamanizm jako „umykające zjawisko”

„Szamanizm” jest terminem używanym przez jego badaczy, entuzjastów i praktyków do opisywania i wyjaśniania olbrzymiego zbioru zjawisk mocno zróżnicowanych zarówno od strony historycznej, jak i geograficznej¹. Historycznie mianem tym są określane tak odległe czasowo od siebie fenomeny, jak paleolityczne malunki naskalne (40 tys. lat p.n.e.), szamani oraz szamanki *xi* i *wu* w starożytnych Chinach okresu dynastii Shang i Zhou (ok. II-I wiek p.n.e.), walijscy *Awenyddion* (XII wiek), tunguski *shaman* opisany w XVII wieku przez holenderskiego podróżnika, ruchy tubylcze Ameryki Południowej w XIX wieku (np. ruch Areruya/Aleluja w Gujanie) czy XX wieku (np. *candomblé* w Brazylii), europejskie ruchy neopogańskie (początek XX wieku), euroamerykańskie ruchy neoszamańskie spod znaku Michela Harnera czy Carlosa Castanedy (od lat siedemdziesiątych XX wieku), kończąc na rekonstrukcjach wymarłych tradycji ze Skandynawii czy współczesnych tubylczych rewitalizacjach ich własnych praktyk z nieodległej przeszłości (XXI wiek). Patrząc od strony geograficznej, prace opisujące szamanizmy dotyczą każdego

¹ Literatura na temat szamanizmu jest ogromna. Jej przegląd warto rozpocząć od pozycji omawiających podstawową bibliografię przedmiotu (np. DeMiller 2002; Pollock 2019) oraz kompendiów starających się skrótkowo pokazać złożoność i bogactwo tej problematyki (np. Pratt 2007; Walter, Fridman 2004; por. Rogers 1982). Jako krok następny zapoznawania się z problematyką szamanizmu polecamy lekturę pozycji wprowadzających do podstawowych zagadnień (np. DuBois 2009; Stutley 2003) oraz chronologicznych przeglądów tekstów źródłowych (np. Narby, Huxley 2001). W literaturze krajowej warto przeczytać klasyczne analizy szamanizmu autorstwa polskich badaczy (np. Wasilewski 1979; Wierciński 1994; Szyjewski 2005) oraz tłumaczenia opracowań autorów zagranicznych (np. Bowie 2008; Clottes, Lewis-Williams 2009; Drury 1994; Hoppál 2009; Vitebski 1996).

zasiedlonego przez ludzi kontynentu. Najliczniej reprezentowana jest Azja (ze szczególnym uwzględnieniem ludów tubylczych Syberii, Azji Środkowej i Azji Wschodniej) oraz Ameryka Południowa (zwłaszcza ludy tubylcze Amazonii). Mniej liczne są prace dotyczące ludów tubylczych Ameryki Północnej, Europy i Afryki, najrzadsze – Australii i Oceanii. Przyglądając się powyższemu zestawieniu, widzimy, że szamanizm prezentowany w nim jest jako zjawisko ponadczasowe. Jeśli jednak uwzględnimy w oglądzie perspektywę antropologiczną, będziemy musieli zauważyć, że dużą rolę w zbudowaniu takiego oglądu odgrywały (i nadal odgrywają) uwarunkowania kulturowe, epistemologiczne, językowe, a nawet społeczne samych badaczy szamanizmu.

Historycznie rzecz ujmując, przekonanie o genezie terminu „szamanizm” w osiemnastowiecznej tradycji badań syberyjskich, osadzonych w kategoriach poznawczych charakterystycznych dla europejskiego oświecenia i romantyzmu, na długo utrzymało się w studiach nad szamanizmem. Przyjęto stąd pogląd, że pierwotnymi szamanami byli przedstawiciele ludów tungusko-mandżurskich Azji Północnej, obejmujących różne społeczności myśliwych, rybaków i hodowców reniferów. Etymologia słowa „szaman” od dawna budzi dyskusje. Najczęściej wskazuje się na jego tunguskie pochodzenie – od wyrazu *šaman*, którego rdzeń *ša-* oznacza „wiedzieć”; w tym ujęciu szaman to „ten, który wie” (Diószegi 1974: 638; Hoppál 2009: 15; Wasilewski 1979: 14). Mircea Eliade sugerował jednak także inne możliwe źródła terminu: chińskie (*sha mén*), sanskryckie (*śramaṇa*) czy tureckie (*kam*) (1964: 495–499). Istnieje również szeroko akceptowana koncepcja łącząca słowo *saman* z tunguskim rdzeniem *sam*, oznaczającym ruch ciała, np. „poruszać nogami”, co wiązano z rytualnymi tańcami (Tsintsius 1975: 59; Lot-Falck 1963: 9–18). Taką interpretację przyjęli głównie badacze francuscy tacy jak Roberte Hamayon (1978: 55), Gilbert Rouget (1980: 187) i Jean-Pierre Chaumeil (1983: 10, cyt. za: Narby 2014: 179). Popularne jest także swobodniejsze tłumaczenie tego terminu jako „roztrzęsiony”, „pobudzony” lub „uniesiony” (Znamenski 2007: viii).

Pierwsze wzmianki o szamanach pojawiły się w rosyjskich rękopisach administracji carskiej. Wspomina o nich m.in. prawosławny duchowny Avvakum zesłany na Syberię pod koniec XVII wieku, który uznawany bywa za pierwszego, kto wprowadził termin „szaman” do piśmiennictwa (Narby, Huxley 2001: 18–19). Za pierwszą opublikowaną relację uchodzi dzieło holenderskiego burmistrza i uczonego Nicolaasa Witsena *Noord en Oost Tartaryen* (1692), zawierające m.in. ilustrację syberyjskiego szamana podpisanego jako „Tunguski shaman lub kapłan diabła” (*A shaman or Devil-priest in the country of the Tungus*) (Hutton 2001: 47).

Tymczasem największy wpływ na upowszechnienie pojęcia „szamanizm” w Europie mieli nie Rosjanie, tylko niemieccy uczeni zatrudniani przez carską Rosję w ramach osiemnastowiecznych ekspedycji naukowych na Syberii. Naukowcy tacy jak Johann Georg Gmelin, Gerhard Müller, Georg Steller czy Peter Simon Pallas opisywali praktyki szamanistyczne w duchu oświeceniowego sceptycyzmu, używając pojęć „sztuczki”, „obłąd” czy „oszustwo” (Znamenski 2007: 7). To właśnie w ich pismach utrwaliła się forma *schaman*, która następnie przeniknęła do zachodnioeuropejskiego dyskursu naukowego. Jak zauważa Znamenski, „pod

koniec XVIII i na początku XIX wieku autorzy kilku angielskich i francuskich tekstów opisujących rdzenne wierzenia Syberii woleli używać słowa *szaman* w jego oryginalnej niemieckiej wersji: *schaman*” (2007: 6). W XIX wieku termin został spopularyzowany w języku angielskim jako *shaman* i stopniowo wszedł do słownika nauk humanistycznych. Zaczęto go stosować także w odniesieniu do praktyk religijnych innych ludów Azji, a następnie całego świata, czyniąc „szamanizm” jedną z kluczowych kategorii antropologii jako nauki o Obcym.

Trzeba tu także zaznaczyć, że w antropologii ostatnich dekad pojawiły się głosy, iż powyższą historię syberyjskiej genezy szamanizmu można opowiedzieć inaczej. Bruce Grant nazywa ów syberyjski „monopol” mianem „tradycji badań słowiańskich”, w której uczeni związani najpierw z Imperium Rosyjskim, a później z byłym światem socjalistycznym odegrali dominującą rolę w kształtowaniu kanonicznych opracowań (2021: 12). W tekście *Slippage: An anthropology of shamanism* Grant zwraca uwagę, że w osiemnastowiecznej Europie szaman był postacią symboliczną, obecną zarówno w dyskusjach intelektualnych, jak i w dziełach literackich czy muzycznych. Powołując się na Silvię Tomáškovą, zauważa, że niemieccy badacze, spotykając praktyki i wierzenia związane z magią na wschodnich rubieżach kontynentu, „nie byli ani zaskoczeni, ani nieprzygotowani” (2013: 7). Szamani i ich atrybuty trafiali wówczas na listę zjawisk wymagających odnalezienia, zidentyfikowania i skatalogowania. Grant podkreśla również, że inaczej niż niemieccy uczeni, którzy „egzotyzowali” szamanów, rosyjscy etnografowie prezentowali bardziej pragmatyczny obraz, uwypuklając stopniowy zanik tradycji szamanistycznej i postępującą modernizację Imperium (2021: 13–14). Przy czym warto tu zwrócić uwagę, że rosyjscy badacze Syberii z końca XIX i początku XX wieku unikali terminu „szamanizm”, posługując się przede wszystkim określeniem *szamanstvo* (Mikheylovskiy 1892; Shirokogoroff 1919; Bogoraz 1919; Banzarov 1846). Podkreślali w ten sposób praktyczny, rytualny charakter tego zjawiska, w przeciwieństwie do „szamanizmu” rozumianego jako zbiór idei. Termin *szamanstvo* był również szeroko stosowany w etnograficznych opisach praktyk szamańskich w Azji Środkowej oraz wśród innych ludów tureckich Rosji i Związku Radzieckiego (Malov 1912; Abramzon 1958; Vainshtein 1964). Autorzy podkreślali przy tym, że wymaga on każdorazowego doprecyzowania (np. Basylov 1992: 6). Odpowiedniki terminu *szamanstvo* funkcjonowały w tym czasie także w innych językach: *shamanentum* w niemieckim czy *sámánság* w węgierskim, a ich znaczenia miały podkreślać unikalność lokalnych form szamanizmu (Hoppál 2009: 15).

Zasadność stosowania terminu „szamanizm” dość szybko zaczęła być podważana w samej antropologii. Jako pierwszy krytyce poddał go w 1903 roku francuski etnolog Arnold Van Gennep (Narby 2014: 180). Podobny sprzeciw wobec generalizowania różnych zjawisk, oddzielając „zespół szamanistyczny” od „szerszego kontekstu życia kulturowego i społecznego”, sformułował w latach trzydziestych XX wieku Sergei Shirokogoroff w słynnej pracy *Psychomental complex of the Tungus* (1935: 270). Można tu wspomnieć także rosyjskiego uczonego pochodzenia buriackiego Dorja Banzarova, który był pierwszym tubylczym badaczem szamanizmu w Rosji. Po studiach orientalistycznych w Kazaniu Banzarov dążył

do wprowadzenia unikalnego, tubylczego spojrzenia na syberyjskie i mongolskie praktyki szamanistyczne (Banzarov 1846).

Pewną nową jakość w rozumieniu szamanizmu wprowadził Eliade, który w wydanej w 1951 r. pracy *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* dokonał swoistej reifikacji tego pojęcia, ujmując go jako archaiczną, a zarazem uniwersalną formę ludzkiego doświadczenia religijnego (Eliade 1964). Do kluczowych elementów tej koncepcji należą ekstaza – rozumiana jako odmienny stan świadomości wykorzystywany przez szamanów do nawiązywania kontaktu ze sferą *sacrum* – oraz umiejętność odbywania symbolicznej podróży, najczęściej w formie wznoszenia się lub lotu do świata niebiańskiego.

Pisarstwo Eliadego odegrało fundamentalną rolę w twórczości takich autorów, jak Carlos Castaneda i Michael Harner, którzy wynieśli koncepcję szamanizmu poza ramy akademickie i spopularyzowali ją jako podstawę praktyk neoszamanistycznych w kulturze Zachodu drugiej połowy XX wieku. Jak zauważył Kocku von Stuckrad, „wielu czołowych przedstawicieli tego ruchu [neoszamanistycznego] (np. Carlos Castaneda, Michael Harner, Joan Halifax, Nevill Drury, Steven Foster, Jonathan Horwitz, Felicitas Goodman, Gala Naumova) posiada wykształcenie antropologiczne i podejmuje próby łączenia wiedzy akademickiej z duchową praktyką rozwijaną poza murami uczelni” (2002: 774).

Jednak owa Eliadowska uniwersalizacja stała się przedmiotem późniejszej krytyki antropologicznej, uważano bowiem, że koncepcja szamanizmu jako zjawiska uniwersalnego jest jedynie wytworem zachodnich wyobrażeń. Zdaniem krytyków poszczególne społeczeństwa tworzą własne modele rzeczywistości, głęboko zakorzenione w lokalnych doświadczeniach i praktykach, a tym samym niepoddające się uniwersalizacji (Geertz 1966; Hamayon 1993; 2001; Taussig 1987; Stuckrad 2002; Hutton 2001). Antropologiczna krytyka pojęcia dotyczyła również jego egzotyzujących konotacji, które sprowadzały złożone praktyki duchowe do kilku stereotypowych elementów – takich jak trans, trójwarstwowe wyobrażenie wszechświata czy koncepcja drzewa kosmicznego. W efekcie powstać miał na Zachodzie błędny obraz szamana jako egzotycznego „specjalisty od transu”.

Jedną z najważniejszych krytyk antropologicznych, a zarazem nowe ujęcie terminu „szamanizm” przedstawiła Jane Atkinson (1992), która – nawiązując do prac Holmberga (1983) – zaproponowała użycie formy „szamanizmy” w liczbie mnogiej. Jak zauważa Thomas DuBois, ta forma w liczbie mnogiej zyskała popularność wśród antropologów dążących do bardziej pogłębionych, lokalnych analiz praktyk szamańskich. Dzięki temu podejściu wykształciły się nowe kierunki badań szamanistycznych, nawiązujące do aspektów uzdrawiania, muzyki, kultury materialnej, *gender studies*, czy też relacji między szamanami a państwem i władzą. Powstały również próby rekonstrukcji dawnych form szamanizmu z wykorzystaniem źródeł historycznych, etnograficznych oraz archeologicznych (DuBois 2011: 101).

Proces dekonstrukcji pojęcia „szamanizm” wiąże się także z propozycją antropologów, którzy zwrócili uwagę na konieczność zmiany języka opisu antropologicznego na dostosowany do lokalnych ontologii i kosmologii badanych społeczności niezachodnich. Zapoczątkowało to tzw. zwrot ontologiczny, który uznaje prawo

badanych społeczności do myślenia i opisywania świata we własnych kategoriach, nawet jeśli nie są one kompatybilne z zachodnimi sposobami poznania (Holbraad, Pedersen 2017). Jednym z najważniejszych nurtów tego zwrotu jest perspektywizm, rozpropagowany przez brazylijskiego antropologa Eduardo Viveiros de Castro i nazywany także perspektywizmem amazońskim (*Amerindian perspectivism*). Koncepcja ta wniosła założenie, że dla wszystkich istot – ludzi, zwierząt, duchów i innych bytów – istnieje jeden wspólny świat kulturowy, ale różne gatunki postrzegają siebie i innych z własnej perspektywy. W tej sytuacji rolą szamanów staje się przede wszystkim umiejętne przekroczenie różnych perspektyw – są oni nie tylko mediatorami rytualnymi, ale przede wszystkim ontologicznymi.

Refleksja nad metodologią opisu zjawisk związanych z szamanizmem uwalniającą na alternatywne systemy epistemologiczne i ontologiczne pokazuje, że kryteria naukowe wypracowane w ramach zachodniej humanistyki często okazują się niewystarczające wobec płynnej i rozproszonej rzeczywistości, z jaką mamy do czynienia. Trafnie zauważyli to Urgunge Onon i Caroline Humphrey, już w latach dziewięćdziesiątych piszący, że właśnie zmieniający się, rozproszony charakter aktywności szamanów w połączeniu z ich wysoce zindywidualizowaną praktyką duchową stanowi tę jedność będącą istotą szamanizmu (1996: 360). Można zatem skonstatować, że szamanizm jest zjawiskiem wymykającym się badaczom, rodzajem *umbrella term* (Hutton 2007) czy też *slippery term* (Grant 2021), którego antropolodzy winni używać bardzo ostrożnie, aby nie narazić się na zarzut generalizacji i nieuwzględniania wymogów metodologicznych dyscypliny.

Na uwagę zasługuje również zaproponowany przez Hamayon termin „szamanienie” (*shamanizing*), wprowadzający pewien indywidualny wymiar praktyk i doświadczeń szamańskich. „Szamanienie” to zdaniem Hamayon proces, w którym ktoś lub coś staje się „szamańskie” bądź przyjmuje cechy kojarzone z tradycyjnymi praktykami, zwłaszcza w kontekście rytuałów czy medycyny rytualnej. Chodzi tu nie tylko o aktywność szamanów w sensie tradycyjnym, ale także o proces, w którym elementy szamańskie są wprowadzane do innych kontekstów, zarówno społecznych, jak i kulturowych. Hamayon wskazuje przy tym na dwa główne wymiary „szamanienia”: 1) praktykę szamana związaną z pełnioną przez niego rolą w społeczności oraz 2) indywidualne formy praktyk pozbawione funkcji rytualnych dla wspólnoty (1993: 22). Takie rozróżnienie wydaje się szczególnie istotne w analizie współczesnych form adaptacji i rekonstrukcji szamanizmu – zarówno w procesach globalizacji, jak i w ruchach neoszamańskich.

Podsumowując, termin „szamanizm” jest terminem nieostrym i ciągle się przeobrażającym; kryją się pod nim bardzo zróżnicowane rzeczywistości i konstrukty kulturowe. Obraz szamanizmu i jego definicja zależy od wyborów teoretycznych i metodologicznych dokonanych przez badacza, a te zależą od jego uwarunkowań kulturowych, które zmieniają się wraz z kontekstem historycznym. Wydaje się, że bezpieczniejszym rozwiązaniem jest mówienie albo o szamanizmach (konstrukcjach będących wypadkową lokalnych kosmologii i ontologii oraz zachodniego konstruktu danego antropologa) albo o szamanieniu (indywidualnej formie praktykowania i doświadczenia szamańskiego).

Podejścia badawcze do szamanizmu

Poniżej przedstawimy roboczą charakterystykę podejść badawczych do szamanizmu. Według nas ogrom prac zajmujących się tą problematyką można uporządkować na dwa sposoby: albo paradygmatycznie (mówimy wtedy o podejściach, nurtach, ujęciach), albo historycznie (mówimy wtedy o etapach, fazach, okresach). Uporządkowanie paradygmatyczne polega na opisie wybranych części systemów wiedzy badających szamanizm, np. ich głównych założeń, stosowanych w nich kategorii poznawczych i proponowanych modeli teoretycznych. Z kolei uporządkowanie historyczne polega na opisaniu etapów badań szamanizmu, np. faz teoretycznych lub okresów czy stadiów panowania charakterystycznych obrazów czy modeli szamanizmu. Naturalnie oba sposoby uporządkowania nie wykluczają się wzajemnie i mogą być wykorzystywane wspólnie. Służą też głównie jako pomoc w skonceptualizowaniu narzędzi epistemologicznych i metodologicznych służących do badania zjawiska nazywanego szamanizmem lub szamanizmami. Musimy też zaznaczyć, że w poniższej charakterystyce nie zajmujemy się analizami najważniejszych prac na temat szamanizmu oraz ich przyporządkowywaniem do podejść badawczych. To zadanie o wiele większego formatu (zob. np. Boekhoven 2011). Niniejsze wprowadzenie ma jedynie za zadanie zasygnalizować jeden ze sposobów konceptualnego uporządkowania prac o szamanizmie. Przejdźmy do ich krótkiego omówienia.

Dokonując uporządkowania paradygmatycznego, staramy się scharakteryzować typy badań szamanizmu za pomocą ich głównych założeń, stosowanych kategorii i budowanych modeli teoretycznych. Podążając tropem DuBoisa (2011), proponujemy tutaj ogólny podział badań na dwa zasadnicze podejścia badawcze: uniwersalistyczne oraz partykularystyczne (tabela 1).

Tabela 1. Charakterystyka podejścia uniwersalistycznego i partykularystycznego w badaniach szamanizmu

podejście	uniwersalistyczne	partykularystyczne
założenie	fenomenalizm	konstruktywizm
typ społeczeństwa	archaiczne tradycyjne plemienne	nowoczesne/współczesne globalne/lokalne postkolonialne, postsocjalistyczne
model szamanizmu	systemowy szamanizm jako system wyobrażeń i praktyk religijnych	interakcyjny szamanizm jako zmienny historycznie, kulturowy konstruktor poznawczy, za pomocą którego badacz interpretuje lokalne praktyki zarządzania zmianą stanu świadomości w celu budowania relacji z osobami nie-ludzkimi

Tabela 1 cd.

popularne kategorie badawcze	trans/ekstaza kosmologia środki halucynogenne odmienne stany świadomości obrzędy/rytuały inicjacja uzdrowianie kontrolowanie duchów natura/kultura	historia kolonializm/postkolonializm polityka władza ekonomia płeć animizm osoby nie-ludzkie ontologia relacyjna
popularna metoda badawcza	porównawcza	etnograficzna

Źródło: Opracowanie własne.

Przyjrzyjmy się najpierw podejściu uniwersalistycznemu (przykłady prac w obrębie tego podejścia: Eliade 1964; Hultkrantz 1973; Harner 2007; Vitebski 1996; Winkelman 2010). Wydaje się, że badania te opierają się najczęściej na filozoficznym stanowisku fenomenalizmu przydającego specyficzne cechy konkretnemu typowi ludzkiego doświadczenia, określanego mianem doświadczenia świętości. Fenomenalizm ten zakłada, że spotkanie człowieka z *sacrum* przynosi unikalne przeżycia (takie jak graniczność, intencjonalność, objawienie świętości itd.), które nie tylko są odmienne od pozostałych typów ludzkich doświadczeń, ale także uniwersalne i możliwe do odnalezienia we wszystkich ludzkich społeczeństwach – pradziejowych, historycznych i współczesnych. W dziejach gatunku ludzkiego pierwszym sposobem kategoryzowania, przeżywania i praktykowania tego wyjątkowego doświadczenia był szamanizm. Jego podstawowym wyróżnikiem jest kontrolowany przez szamana kontakt z duchami oraz stosowanie przez niego techniki transu pozwalającej uzyskać odmienne stany świadomości (*altered states of consciousness*, ASC). W czystej, pierwotnej formie szamanizm dziś nie występuje, ale zdecydowana większość późniejszych religii, wierzeń i kultów zawiera jego przeobrażone elementy, czasami współlistniejące z innymi zaawansowanymi formami religijnymi, takimi jak buddyzm. Najsilniej szamanizm przejawiał się (i dalej przejawia) w praktykach i wierzeniach ludów tubylczych Arktyki, Azji oraz Ameryki Północnej i Południowej (np. Vitebski 1996). Ponadto część badaczy tropi ślady szamanizmu w występujących we współczesnych społeczeństwach zachodnich zjawiskach *quasi*-religijnych takich jak ruchy new age, poganizm czy różne odmiany neoszamanizmu.

Podejście uniwersalistyczne bazuje często na paradygmacie szeroko rozumianego współczesnego ewolucjonizmu (którego nie należy mylić z ewolucjonizmem klasycznym z XIX wieku) z kategorią stadialności rozwoju ludzkich społeczeństw uwarunkowaną funkcjonowaniem uniwersalnych mechanizmów ewolucji społecznej, zwykle opisywanych za pomocą kategorii materialistycznych takich jak zasoby, środowisko, gospodarka, populacja czy technologia. Takie ujęcie znajduje

swoj wyraz w stosowanej terminologii. Społeczności z odległej przeszłości, wśród których prawdopodobnie występował szamanizm pierwotny, określane są często jako społeczeństwa archaiczne (prehistoryczne, pradziejowe), zaś społeczności historyczne i współczesne, w których pojawiają się już przekształcone elementy szamanizmu, nazywane są często społeczeństwami tradycyjnymi lub plemiennymi. Szaman jest osobą, która w takiej społeczności odgrywa szereg ról społecznych, ale w niepełnym, częściowym wymiarze. Jest okresowo lub tylko w jakimś zakresie uzdrowicielem, czarownikiem, wróżbitą, kapłanem, prorokiem, medium lub bardem. Szaman jest więc załączkiem wszystkich ról społecznych zarządzających kontaktem z *sacrum*, które kształtują się dopiero w następnych stadiach ewolucji kultury, cywilizacji czy społeczeństw i wtedy uzyskują swój pełny wymiar oraz kształt. Specjaliści religijni tacy jak kapłan pojawiają się w następnych stadiach rozwoju kultury ludzkiej, szaman jest zaś pierwszym w dziejach „niewyspecjalizowanym specjalistą” (cyt. za: Połeć 2016).

Preferowany jest tu model teoretyczny szamanizmu, który określamy jako systemowy. Ma on różne warianty teoretyczne (np. funkcjonalistyczne, strukturalistyczne), ale jego cechą wspólną jest pojmowanie szamanizmu jako systemu wyobrażeń i praktyk religijnych w szerokim rozumieniu tego słowa. Model składa się z 1) wierzeń szamanistycznych (np. kosmologia wraz ze światami górnym, środkowymi i dolnymi, świat duchów lub przodków, miejsce człowieka wobec zwierząt i roślin), 2) rytuałów szamańskich (trans jako podróż czy lot do światów górnych lub dolnych, kontakt z duchami, trans jako techniki zmieniania stanu świadomości umysłu, używanie środków halucynogennych, rytuały uzdrawiające, ochronne, wróżebne, wymiar materialny rytuałów takich jak strój lub ubiór, parafernalia czy śpiew, muzyka) oraz 3) samej osoby szamana (kryteria zostawania szamanem, przebieg inicjacji szamańskiej, rola szamana w społeczności lokalnej przedstawiana jako dążenie do zachowania stanu równowagi w wymiarze psychologicznym, społecznym i ekologiczno-środowiskowym). Ten model szamanizmu określamy tu jako statyczny, ponieważ nie ulega on zasadniczym zmianom niezależnie od miejsca i czasu występowania społeczności, które studiuje badacz. Dzięki temu możliwe jest stosowanie metody porównawczej i zestawianie ze sobą zjawisk pochodzących z różnych momentów historycznych, np. przy badaniu zależności pomiędzy zbieracko-łowieckim trybem życia a występowaniem technik transu prowadzących do odmiennych stanów świadomości.

Popatrzmy teraz na podejście partykularystyczne (przykłady prac w obrębie tego podejścia: Humphrey, Onon 1996; Pedersen 2011; Reichel-Dolmatoff 1975; Taussig 1987; Willerslev 2007). Wydaje się, że badania w jego obrębie opierają się najczęściej na filozoficznym stanowisku konstruktywizmu, który zakłada, że wiedza jest konstrukcją społeczną i kulturową. Według niego kluczową rolę w budowaniu wiedzy człowieka na temat świata odgrywa proces doświadczania przez niego rzeczywistości, a w szczególności jego interakcje z otoczeniem społecznym. W myśl takiego konstruktywizmu lokalne doświadczenia zjawisk określanych mianem szamanizmów są kształtowane przez konteksty społeczne, kulturowe, polityczne, ekonomiczne, płciowe itp. przeżywających je jednostek. Dlatego też

jego głównym postulatem epistemologicznym jest niezbędność poznania lokalnego kontekstu zjawiska w celu jego zrozumienia. Z badań empirycznych realizujących ten postulat wyciągnięto wniosek, że nieuprawnione jest stosowanie terminu „szamanizm” na określenie zjawisk z różnych miejsc i czasów, oraz że szamanizm pierwotny jest bardziej konstruktem kulturowym społeczeństw Zachodu niż realnym zjawiskiem. To, co badacze z Zachodu nazywają szamanizmami, to bardzo zróżnicowana paleta praktyk kulturowych, a próby ich zrozumienia przynoszą wielość opisów, interpretacji i wyjaśnień trudnych do sprowadzenia do wspólnego mianownika. Podejście partykularystyczne w szczególności ukazuje problemy i wyzwania metodologiczne związane z porównywaniem szamanizmów z różnych kontekstów historycznych i geograficznych (społeczności współczesne i historyczne z obszaru Europy, Azji, obu Ameryk, Afryki, Australii i Oceanii klasyfikowane jako część społeczeństw tubylczych, ale także nowoczesnych społeczeństw zachodnich czy wschodnich). Stąd też nacisk kładziony jest na ich poznawanie metodą etnograficzną lub etnohistoryczną nastawioną na pogłębione zrozumienie jednego przypadku (społeczności, grupy, jednostki).

Podejście partykularystyczne bazuje na paradygmatach antynaturalistycznych, głównie szeroko rozumianym socjologizmie, mentalizmie i hermeneutyzmie, z wiodącą kategorią historyczności. Kategoria ta każdorazowo umiejscawia analizowane zjawiska w ich kontekście historycznym, a więc w konkretnym czasie i miejscu, zwykle opisywanym za pomocą kategorii idealistycznych takich jak polityka i władza, system wyobraźniowy, organizacja lub struktura społeczna. Stanowiska badawcze, które można sklasyfikować w obrębie tego podejścia, najczęściej określają badane społeczności, odnosząc się do typologii społeczeństw opisujących ideę zmiany społecznej i kulturowej przy użyciu kategorii społeczno-historycznych (np. społeczeństwo nowoczesne, społeczeństwo post-kolonialne czy społeczeństwo post-socjalistyczne). Obrazy ról społecznych odgrywanych przez osoby praktykujące szamanizm są w tego typu studiach mocno zróżnicowane. Szamani przedstawiani są jako wiodące postacie szeroko rozumianej tubylczej polityki na wszystkich jej poziomach (wewnątrz- i międzygrupowym, międzyetnicznym, międzygatunkowym), nie tylko leczące członków własnej grupy oraz negocjujące relacje międzygatunkowe pomiędzy ludźmi a nie-ludźmi (badania w ramach nowego animizmu i perspektywizmu) i nie tylko władające czarami oraz chroniące swoją społeczność przed agresją obcych, ale także jako aktorzy polityczni definiujący historyczne relacje ludów tubylczych z państwami kolonialnymi i ich współczesne relacje z postkolonialnymi i postsocjalistycznymi państwami narodowymi. Ponadto ważnym tematem stała się płć oraz seksualność szamanów i szamanek (np. Tedlock 2004). Cechą charakterystyczną badań partykularystycznych jest spadek zainteresowania studiami nad środkami halucynogennymi. Zmienia się także scena badań – bardzo ważnym obszarem studiów stają się szamanizmy miejskie, turystyka szamanistyczna, a wreszcie różne odmiany neoszamanizmów, poczynając od rekonstrukcji szamanizmów historycznych, poprzez rewitalizacje własnych praktyk szamanistycznych dokonywane przez

społeczności tubylcze, aż po związki neoszamanizmu z kulturą globalną i kursy szamanistyczne prowadzone w internecie.

Preferowany jest tu model szamanizmu, który określamy mianem szamanizmu interakcyjnego lub, za Chaumeil'em (1998), szamanizmu w ruchu (*shamanism in movement*). Pod tym hasłem rozumiemy zmienny kulturowo konstrukt poznawczy, za pomocą którego badacz interpretuje zespoły lokalnych praktyk i wyobrażeń zarządzania zmianami stanu świadomości w celu budowania relacji z osobami nie-ludzkimi (duchami, przodkami, władcami zwierząt itp.). Model przedstawia szamanizmy jako całościowe systemy kosmologiczne powiązane jednocześnie z wieloma wymiarami życia lokalnej społeczności: polityką, estetyką, zdrowiem, płcią i seksualnością, wojną, drapieżnictwem i organizacją społeczną (zob. np. Langdon 2017). Szamanizmy nie mają tu stałego zestawu cech i przyjmują różne formy w zależności od kontekstu kulturowego i społecznego, w którym występują.

Oba podejścia różnią się więc perspektywą badawczą. Uniwersalizm postrzega szamanizm jako pierwotną religię, partykularyzm widzi zaś szamanizmy jako kulturowe konstrukty poznawcze przybierające różne formy i treści w zależności od kontekstu historycznego. Można powiedzieć, że oba podejścia wychodzą z odmiennych przesłanek filozoficznych i, co za tym idzie, oferują odmienne punkty widzenia oraz odmienne efekty badawcze. Oba mogą być jednak efektywne naukowo i są w stanie generować wartościowe studia nad szamanizmem/szamanizmami. Pokazuje to choćby ich postawa wobec neoszamanizmu, oba podejścia traktują bowiem neoszamanizm jako autentyczne zjawisko kulturowe i społeczne, różniąc się właśnie perspektywą badawczą – podczas gdy uniwersalizm poszukuje w ruchach neoszamanistycznych nowego wcielenia fragmentów szamanizmu pierwotnego i ogólnych reguł funkcjonowania ludzkiej duchowości, partykularyzm zainteresowany jest ukazaniem tego, jak za pomocą ruchów neoszamańskich współczesne grupy tubylcze walczą o swoją polityczną i kulturową podmiotowość w postkolonialnym, globalistycznym świecie.

Na koniec tej charakterystyki warto dodać, że w antropologii istnieją nurty próbujące integrować oba podejścia. Należą do nich studia empiryczne w obrębie współczesnej antropologii kognitywnej, łączące zainteresowania uniwersaliami (dotyczącymi gatunkowych reguł funkcjonowania ciała i umysłu człowieka) z osadzaniem ich w lokalnych kontekstach kulturowych przy uwzględnianiu perspektywy *emic* (np. Purzycki, Sosis 2022; Singha et al. 2021; por. Sidky 2019).

Przejdźmy teraz do przybliżenia drugiego typu opisywania i systematyzowania badań nad szamanizmem, który nazwaliśmy uporządkowaniem historycznym. Przyjmujący to podejście badacze zajmują się nie tyle samym zjawiskiem szamanizmu, co historią sposobów jego nazywania, a w szczególności analizą uwarunkowań historycznych samego terminu „szamanizm”. Innymi słowy, podejście historyczne opisuje stadia, okresy, fazy i epoki używania i rozumienia terminu „szamanizm” przez badaczy z kręgu kultur euroamerykańskich. Jego cechą charakterystyczną jest silne nachylenie krytyczne i skupienie się na poszukiwaniu współzależności pomiędzy trendami intelektualnymi panującymi w danej epoce

a treściami zawartymi w słowie „szamanizm” i ich rozumieniu przez ówczesnych badaczy. Krótko mówiąc, studia porządkujące historycznie prace na temat szamanizmu opierają się na analizach zależności pomiędzy stosowaną kategorią badawczą szamanizmu a jej zapleczem społecznym, kulturowym, politycznym i ekonomicznym w danym okresie historycznym (np. Boekhoven 2011; Flaherty 1992; Hutton 2001; Znamenski 2007; Stuckrad 2002). Część badaczy posuwa się nawet o krok dalej i twierdzi, że szamanizm jest bardziej produktem kulturowym społeczeństwa Zachodu niżli realnym zjawiskiem społecznym i kulturowym, prace na temat szamanizmu więcej mówią zaś o wyobrażeniach i sposobie myślenia ich autorów niż o praktykach i wyobrażeniach ludów tubylczych, których dotyczą (np. Flaherty 1992; Hutton 2001; Kehoe 2000; Znamenski 2007). Ponieważ perspektywa ta skupia się na historycznych uwarunkowaniach narracji na temat szamanizmu, DuBois (2011) określa ją mianem podejścia retorycznego (*rhetorical approach*). Na koniec warto zauważyć, że opisywana perspektywa ma wiele wspólnego z opisywanym wcześniej podejściem partykularystycznym – łączy je podobieństwo w zakresie epistemologii i metodologii, dzieli natomiast przedmiot badania (podejście historyczne zajmuje się terminami wykorzystywanymi przez zachodnich badaczy szamanizmu, natomiast podejście partykularystyczne bada tubylcze praktyki i wyobrażenia określane szamanizmami).

Przykładem podejścia historycznego jest synteza autorstwa francuskiej antropolożki Roberte Hamayon (1998) dotycząca rozwoju zainteresowań badawczych na temat szamanizmu syberyjskiego. Hamayon wydzieliła jego trzy historyczne fazy, w których panowały odmienne i charakterystyczne dla nich obrazy szamanizmu syberyjskiego: fazę diabolizacji (oryg. *devilization*), fazę medykalizacji oraz fazę idealizacji. W pierwszej, najwcześniejszej fazie powstawania dzieł pisarskich na temat szamanizmu na Syberii praktyki szamana przedstawiane były jako antyteza europejskiego sposobu życia. To okres prac pisanych przez misjonarzy, podróżników i odkrywców. W ich relacjach podróżniczych postać szamana symbolizowała pierwotne, niższe stadium rozwoju cywilizacji (dzikość, komunikacja z diabolicznymi duchami, wędrowny tryb życia powiązany z gospodarką zbieracko-łowiecką i społeczeństwem plemiennym) i jako taka stanowiła antytezę cywilizacji europejskiej, domyślnie uznawanej za najwyższe, najbardziej zaawansowane stadium rozwoju ludzkości (cywilizacja, chrześcijaństwo i więź religijna z Bogiem, osiadły tryb życia, oparty najpierw na rolnictwie, a później na przemyśle). Prowadziło to do diabolizacji postaci szamana i negatywnej oceny praktyk szamańskich.

Następna faza – medykalizacji – to okres pierwszych prac naukowych powstających w obrębie formującej się nowoczesnej nauki (koniec XIX i pierwsze dekady XX wieku). Szaman syberyjski był wtedy prezentowany w pracach badaczy jako odgrywający jedną z kluczowych ról społecznych tzw. kultur tradycyjnych, archaicznych czy pierwotnych. Szaman miał za pomocą duchów leczyć członków swojej grupy i dbać o jej dobrostan, od jego skuteczności w dużym stopniu zależało więc powodzenie społeczności. Z jednej strony był on przedstawiany jako swego rodzaju psychoterapeuta rozwiązujący konflikty społeczne w obrębie

swej społeczności, z drugiej strony – jako postać o mediacyjnym, granicznym statusie porównywana z osobami chorymi psychicznie (np. podobieństwa procesu inicjacji z przebiegiem niektórych chorób psychicznych). W obu przypadkach status społeczny szamana w grupie był prezentowany jako wyjątkowy – szaman odróżniał się od pozostałych członków tradycyjnej społeczności. Tę koncentrację na leczniczym aspekcie roli szamana Hamayon określa właśnie mianem medykalizacji.

Wreszcie w fazie trzeciej, czyli fazie idealizacji, zapoczątkowanej przez kluczową monografię Eliadego (1964), szaman był przedstawiany jako pierwszy w historii ludzkości dysponent techniki transu (ekstazy). Miała to być technika wyjątkowa, gdyż będąca pierwotną formą kontaktu człowieka z *sacrum*. Trans pojmowany był tu jako zmieniony stan świadomości umożliwiający szamanowi – w jego doświadczeniu oraz perspektywie – kontakt z duchami i „podróże” duchowe do różnych poziomów światów niebiańskich lub podziemnych. Dzięki takiej interpretacji transu szamanizm nabrał cech mistycznych i stał się wyidealizowaną formą pierwotnej religii, której pozostałości i echa można było odtąd odnaleźć w każdej współczesnej oraz historycznej religii. To właśnie ten obraz stał się bazą dla narodzin, a następnie rozpowszechnienia współczesnych praktyk neoszamańskich. Skupienie się na aspekcie mistycznego poznania *sacrum* przez szamana badaczka określa mianem idealizacji. A zatem można rzec, że o ile w ujęciu Hamayon obraz diabolicznego szamana wyrastał z podłoża religii chrześcijańskich, a obraz szamana *quasi*-lekarza wywodził się z oświeceniowego racjonalizmu ucieleśnionego w naukowym psychologizmie, o tyle obraz Eliadowski stanowił ich błyskotliwe połączenie – szaman w interpretacji Eliadego uosabiał zarazem religię i naukę. Stał się swego rodzaju ideałem, mistycznym znawcą praktyk indywidualnego samorozwoju współczesnego człowieka Zachodu.

Podsumowując, podstawowe podejścia badawcze zajmujących się szamanizmem dzielą się na dwa wielkie nurty: uniwersalistyczny (podejście uniwersalistyczne) i partykularystyczny (podejście partykularystyczne, podejście historyczne). Ten pierwszy skupia się na perspektywie porównawczej, drugi oferuje zaś perspektywę etnograficzną, etnograficzno-historyczną bądź krytyczną. Wydaje się, że postulowana antropologia szamanizmów będzie sytuować się bardziej w obrębie nurtu partykularystycznego i przede wszystkim będzie starać się uwzględniać kontekst historyczny badanego zjawiska, w tym perspektywę podmiotową (*emic*) osób praktykujących szamanizm w danej społeczności.

Niniejszy tom składa się z trzech części. Część pierwsza (*Shamanisms, shamanstvo, shamanizing*) jest najobszerniejsza i dotyczy tematu przewodniego numeru, czyli szamanizmu/szamanizmów. Otwiera ją artykuł autorstwa badacza mongolskiego szamanizmu Galaarida Badam-Ochira poświęcony rekonstrukcji historii szamanizmu w Mongolii opartej na źródłach w języku mongolskim. Praca ta stanowi interesującą próbę ukazania mechanizmów konstruowania lokalnej narracji o szamanizmie, odsłaniając jednocześnie jego specyfikę społeczno-kulturową. Konceptualizacja szamanizmu zaprezentowana w artykule wpisuje się w tradycję

mongolskiej historiografii, ściśle powiązanej z dziejami regionu oraz z relacjami Mongolii z Chinami, Tybetem i Rosją. Takie ujęcie, choć często odbiega od dominujących w zachodnim dyskursie akademickim perspektyw badawczych, stanowi jednocześnie wartość tej pracy.

Po artykule Galaarida warto zapoznać się z tekstem Oyungerel Tangad, który można potraktować jako formę uzupełnienia perspektywy lokalnego szamanizmu poprzez indywidualne narracje wybranych szamanów mongolskich. Autorka analizuje podcasty szamanów, którzy uważają, że korzystając z możliwości oferowanych przez nowe media, promują właściwe rozumienie szamanizmu mongolskiego. Zdaniem autorki swoją wiedzę szamani ci konstruują samodzielnie na podstawie różnych dostępnych im źródeł, zawsze jednak w obrębie lokalnej ontologii.

W kolejnym artykule Wojciech Połęć podejmuje zagadnienie jednej z kluczowych koncepcji szamanizmu buriacko-mongolskiego, jaką jest kara, analizując ją w odniesieniu do idei normatywności. Tekst ma charakter antropologiczno-prawny i odwołuje się do prac polskich socjologów prawa w zestawieniu do ujęć kary w opisach antropologów badających szamanizmy syberyjsko-mongolskie. Autor wskazuje, że wiele zjawisk, które w kontekście zachodniego systemu prawnego mogłyby zostać uznane za formę „kary”, należy interpretować jako integralny element systemu wierzeń oraz wynikającej z niego etyki.

Dwa kolejne artykuły poświęcone są uzdrowicielkom z Azji Środkowej. W ich relacjach odnaleźć można liczne paralele z narracjami dotyczącymi szamanizmów mongolskiego czy buriackiego w zakresie kategorii ontologicznych, podobieństw rytualnych czy znaczenia niektórych pojęć. Równocześnie jednak widoczne są istotne różnice wynikające z synkretyzmu lokalnych szamanizmów z innymi systemami religijnymi, takimi jak islam czy buddyzm tybetański. Artykuł Danuty Penkali-Gaweckiej stanowi interesujący i szczegółowy opis doświadczeń szamanistycznych ujugurskiej uzdrowicielki z Kazachstanu. Autorka koncentruje się na relacjach szamanki z bytami innymi-niż-ludzkie, oferując pogłębioną analizę indywidualnego wymiaru praktyki szamańskiej. Opisywana szamanka, obecnie już nieżyjąca, była autorce dobrze znana i wielokrotnie pojawiała się w jej wcześniejszych publikacjach. W tym sensie tekst ten można odczytać jako wyraz sympatii badaczki dla badanej, która wierzyła, że będzie sławną szamanką.

Sylwia Pietrowiak prezentuje równie ciekawy materiał etnograficzny dotyczący uzdrowicieli funkcjonujących w zbliżonym kontekście kulturowym, tym razem w kirgiskim mieście Osz. Centralnym pojęciem analitycznym jej artykułu jest koncepcja *duo*, rozumiana jako zdolność wchodzenia w relacje z bytami nieludzkimi w trakcie praktyk leczniczych. Autorka ukazuje podejście, w którym elementy szamanistyczne przeplatają się z działalnością leczniczą uzdrowicieli, podkreślając tym samym złożoność i wielowarstwowość lokalnych konceptualizacji szamanizmów.

Artykuł autorstwa Dominika Rutana stanowi wnikliwe studium koreańskich rytuałów śmierci wykonywanych przez szamanów. Omawiając różne typy obrzędów pośmiertnych – zarówno te ze źródeł historycznych, jak i opisywane we współczesnych analizach – autor ukazuje lokalny, unikalny charakter

koreańskiego szamanizmu. Tekst podkreśla jednocześnie dynamiczny i zmienny charakter zarówno formy, jak i treści rytuałów szamańskich, pokazując tym samym, że szamanizm jawi się tu jako zjawisko temporalne, wyłaniające się w procesie negocjacji pomiędzy szamanem, klientem a dominującą w danym czasie ideologią.

Następne trzy artykuły poświęcone są różnym formom szamanizmu wśród społeczeństw tubylczych Ameryki Południowej i Północnej. Anna Przytomska przedstawia logikę leżącą u podstaw praktyk rytualnych wśród Q'eros, grupy tubylczej żyjącej w Andach Peruwiańskich. Na przykładzie praktyk dotyczących diagnozowania, leczenia i rozmnażania zwierząt analizuje powiązania i interakcje pomiędzy podmiotami ludzkimi i nie-ludzkimi. Prezentuje autorską koncepcję wspólnej podmiotowości, w której każda jednostka należąca do świata społeczności lokalnej – czy to człowiek, roślina, kamień, czy element krajobrazu – może nawiązywać złożone sieci relacji, tworząc zbiorową tożsamość i zyskując moc sprawczą. Tekst ten jest przykładem twórczego zastosowania kategorii ontologii relacyjnej.

W następnym artykule Kacper Świerk przedstawia wierzenia i praktyki szamańskie wśród ludu Matsigenka z peruwiańskiej Amazonii. Opisuje postać szamana i pełnione przez niego w społeczności funkcje, byty z kosmologii tubylczej, spośród których rekrutują się pomocnicy szamana (*saankariite*), stosowane rośliny halucynogenne, sesje szamańskie oraz mity dotyczące szamanów. Zajmuje się także postacią czarownika, czyli szamana, który szkodzi innym ludziom. Na koniec przygląda się kwestii obecności wierzeń i praktyk szamańskich wśród dzisiejszych Matsigenka.

W ostatnim tekście części amerykańnistycznej numeru Radosław Palonka, Katarzyna Ciomek i Aleksandra Dylak prezentują archeologiczne przykłady przejawów szamanizmu w wybranych społeczeństwach archaicznych Ameryki Północnej. Opierając się na bogatym materiale empirycznym, ze szczególnym uwzględnieniem przedstawień sztuki naskalnej (malowidła i petroglify), ale także pochówków (wyposażenia grobów, sposób traktowania ciał), ikonografii ceramiki oraz innych artefaktów, autorzy stawiają hipotezę o istnieniu wierzeń i praktyk szamańskich wśród ludów Ameryki Północnej co najmniej od kilku tysięcy lat. Praktyki te najprawdopodobniej rozpoczęły się w okresie archaicznym, kiedy większość społeczności prowadziła tryb życia łowców-zbieraczy, a następnie były kontynuowane przez niektóre grupy prehistorycznych rolników aż do czasów historycznych.

Ostatni artykuł w tej części, autorstwa Anny Zadrożnej, dotyczy problematyki związanej z neoszamanizmem. Tekst omawia doświadczenia i perspektywy osób z Polski, które w celu leczenia i rozwoju osobistego zajmują się roślinami psychoaktywnymi, takimi jak ayahuasca, grzyby psilocybinowe i kaktusy zawierające meskalinę. Autorka przedstawia koncepcje zdrowia, leczenia i choroby użytkowników roślin, ich wyobrażenia roślin jako istot posiadających osobowość i zdolność do komunikowania się oraz ich działalność organizacyjną jako osób prowadzących ceremonie ułatwiające spotkania z roślinami. Na koniec zestawia wyobrażenia użytkowników roślin podkreślające ich pozytywny wpływ na globalną zmianę (uzdrowienie planety i budowanie „jednej ludzkości”) z próbami

nacjonalizacji i przywłaszczenia niektórych roślin i praktyk jako „słowiańskich” lub „rodzimych”.

Część druga tomu (*Articles*) zawiera trzy artykuły nie związane z tematem przewodnim numeru. W pierwszym z nich Katarzyna Byłów analizuje materiały etnograficzne zebrane podczas długoterminowego pobytu w szkole z internatem dla tybetańskich dzieci na uchodźstwie w indyjskich Himalajach. Jej zdaniem współczesny tybetański system edukacyjny – zarówno na poziomie programu nauczania, jak i organizacji życia codziennego – realizuje koncepcję zbiorowej karmy poprzez kształtowanie określonych postaw cielesnych i werbalnych oraz podtrzymywanie rytuałów angażujących różne byty, w tym nie-ludzkie. Autorka podkreśla także znaczenie charakterystycznej dla buddyzmu tybetańskiego karmicznej koncepcji czasu oraz specyficznej perspektywy historycznej, które odgrywają kluczową rolę w procesie konstruowania zbiorowej tożsamości Tybetańczyków.

Autorkami dwóch następnych tekstów są młode adeptki antropologii. Agnieszka Caban kreśli obraz powiązań między wyobrazeniami na temat śmierci, egzystencji pośmiertnej i rytuałami pogrzebowymi a lękiem i strachem wśród Romów w Polsce. Z kolei Aleksandra Wais przedstawia praktyki żywieniowe kurierów paczkowych w wielkim mieście współczesnej Polski w perspektywie rynku mobilnej pracy, stosowanych strategii żywieniowych oraz procesów globalizacyjnych i urbanizacyjnych.

Ostatnia część tomu (*Materials, practices, voices*) obejmuje trzy końcowe teksty. W pierwszym z nich Ana Verônica de Sá Resende, Txanawa Inu Bake oraz Fabrício Borges Carrijo zabierają czytelnika w barwną podróż do rdzennej społeczności lokalnej Huni Kuin w Amazonii brazylijskiej, aby skonfrontować go z ich osobistym doświadczeniem rytuału ayahuasca. Jest to wyjątkowa opowieść, gdyż przedstawiona przez trójkę osób pochodzących z różnych kontekstów kulturowych – brazylijską lekarzkę medycyny zachodniej, członka rdzennej społeczności praktykującego tradycyjne leczenie Huni Kuin oraz brazylijskiego naukowca badającego to zjawisko z perspektywy nauk społecznych.

Następny tekst, napisany przez trójkę studentów etnologii na Uniwersytecie Gdańskim, Kornelię Wojewódką, Antoninę Majcher i Amadeusza Brzozowskiego, to sprawozdanie z sympozjum badaczy europejskich prowadzących badania nad kulturami tubylczymi obu Ameryk i Oceanii, jakie miało miejsce na UG w 2024 roku.

W końcowym tekście współredaktorka tomu Oyungerel Tangad opisuje biografię mongolskiego etnografa Tangada Danaadzawa.

Literatura

- Abramzon, S.M. (1958). *K kharakteristike shamanstva v starom bytu kirgizov*. Moskwa: KSIÉ.
Atkinson, J.M. (1992). Shamanisms today. *Annual Review of Anthropology*, 21, 307–330.
Banzarov, D. (1846). The black faith, or, shamanism among the Mongols (Doctoral dissertation, Kazan University). *Uchenye zapiski Kazanskogo universiteta*, Kniha 3, 53–120.

- Basylov, V.N. (1992). *Shamanstvo u narodov Srednei Azii i Kazakhstana*. Moskwa: Nauka.
- Boekhoven, J.W. (2011). *Genealogies of shamanism: Struggles for power, charisma and authority*. Groningen: Barghuis.
- Bogoraz, V.G. (1919). K psikhologii shamanstva. *Izvestiya Rossiyskoy Akademii Nauk*, 1–27.
- Bowie, F. (2008). *Antropologia religii. Wprowadzenie*, tłum. K. Pawluś. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Chaumeil, J.-P. (1983). *Voir, savoir, pouvoir: Le chamanisme chez les Yagua du Nord-est Péruvien*. Paris: EHSS.
- Chaumeil, J.-P. (1998). Prefacio a la edición en castellano. W: *Ver, saber, poder: Chamanismo de los Yagua de la Amazonía peruana*, transl. M. Villasante-de Beauvais (s. 15–38). Lima: CAAAP – IFEA – CAEA.
- Clottes, J., Lewis-Williams, D. (2009). *Prehistoryczni szamani. Trans i magia w zdobionych grotach*, tłum. A. Gronowska. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- DeMiller, A. (2002). *Shamanism: A selected annotated bibliography*. The Anthropology and Sociology Section of the Association of College and Research Libraries. alair.ala.org/server/api/core/bitstreams/7b91f2e3-c83b-4dd6-94e1-ca6d653bbe21/content [dostęp: 18.08.2025].
- Diószegi, V. (1974). Shamanism. W: *Encyclopedia Britannica*, vol. 16 (s. 638–641). London: Macmillan.
- Drury, N. (1994). *Szamanizm*, tłum. H. Smagacz. Poznań: Rebis.
- DuBois, T.A. (2009). *An introduction to shamanism (Introduction to religion)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DuBois, T.A. (2011). Trends in contemporary research on shamanism. *Numen*, 58, 100–128.
- Eliade, M. (1964). *Shamanism: Archaic technique of ecstasy*. New York: Bellingh Foundation.
- Eliade, M. (1994). *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan. Warszawa: PWN.
- Firestone, E.R. (2017). *Animism and shamanism in twentieth-century art: Kandinsky, Ernst, Pollock, Beuys*. London, New York: Routledge Chapman Hall.
- Flaherty, G. (1992). *Shamanism and the eighteenth century*. Princeton: Princeton University Press.
- Geertz, C. (1966). Religion as a cultural system. W: M. Banton (ed.), *Anthropological approaches to the study of religion* (s. 1–46). Tavistock: A.S.A. Monographs 3.
- Grant, B. (2021). Slippage: An anthropology of shamanism. *Annual Review of Anthropology*, 50, 9–22.
- Hamayon, R.N. (1993). Are “trance,” “ecstasy” and similar concepts appropriate in the study of shamanism? *Shaman* 1(2), 3–25.
- Hamayon, R.N. (1998). “Ecstasy” or the West-dreamt Siberian shaman. W: H. Wautischer (ed.), *Tribal epistemologies: Essays in the philosophy of anthropology* (s. 175–187). London – New York: Routledge.
- Hamayon, R.N. (2001). Shamanism: Symbolic system, human capability and Western ideology. W: H.-P. Francfort, R. Hamayon, P.G. Bahn (eds.), *The concept of shamanism: Uses and abuses* (s. 1–27). Budapeszt: Akadémiai Kiadó.
- Harner, M. (2007). *Droga szamana*, tłum. D. Chojnacka. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Harvey, G., Walls, R.J. (2007). *Historical dictionary of shamanism*. Lanham – Toronto – Plymouth: The Scarecrow Press, Inc.
- Holbraad, M., Pedersen, M.A. (2017). *The ontological turn: An anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holmberg, D. (1983). Shamanic soundings: Femaleness in the Tamang ritual structure. *Women and Religion*, 1(9), 40–58.
- Hoppál, M. (2009). *Szamani eurazjatyccy*, tłum. A. Barszczewska. Warszawa: Iskry.

- Humphrey, C., Onon, U. (1996). *Shamans and elders: Experience, knowledge and power among the Daur Mongols*. Oxford: Clarendon Press.
- Hultkrantz, Å. (1973). A definition of shamanism. *Temenos: Nordic Journal for the Study of Religion*, 9, 25–37.
- Hutton, R. (2001). *Shamans: Siberian spirituality and the Western imagination*. London: Hambledon Continuum.
- Kalweit, H. (2000). *Shamans, healers, and medicine man*, translated by M.H. Kohn. Boulder: Shambhala Publication Inc.
- Kehoe, A.B. (2000). *Shamans and religion: An anthropological exploration in critical thinking*. Illinois: Long Grove.
- Langdon, E.J. (2017). *Cosmopolitics among the Siona: Shamanism, medicine and family on the Putumayo River*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Lot-Falck, É. (1963). A propos du terme chamane. *Etudes Mongoles et Siberiennes*, 1977, 8, 7–18.
- Malov, S.E. (1912). Ostatki shamanstva u zoltykh ujgurov. *Zapiski Vostochnogo Otdeleniya Russkogo Arkeologicheskogo Obshchestva*, 19, 1–15.
- Mikhaylovskiy, V.M. (1892). *Shamanstvo: Sravnitel'no-etnograficheskiye ocherki*. Moskwa: Etnograficheskoe otdeleniye Moskovskogo universiteta.
- Narby, J. (2014). *Kosmiczna spirala. Przekazywanie wiedzy za pośrednictwem DNA*. Białystok: Studio Astropsychologii.
- Narby, J., Huxley, F. (eds.). (2001). *Shamans through time: 500 years on the path to knowledge*. New York: J.P. Tarcher – Putnam.
- Pedersen, M.A. (2011). *Not quite shamans: Spirit worlds and political lives in northern Mongolia*. Ithaca: Cornell University Press
- Pedersen, M.A., Empson, R., Humphrey, C. (eds.). (2007). Editorial introduction: Inner Asian perspectivism. *Inner Asia*, 9(2), 141–152.
- Poleć, W. (2016). Ubierając się dla duchów. O roli płci (kulturowej), transwestytyzmu i cielesności w rytuałach szamańskich, *Dyskursy Młodych Andragogów*, 17, 371–385.
- Pollock, D. (2019). Shamanism. *Oxford Bibliographies*. [oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0132.xml](https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0132.xml) [dostęp: 18.08.2025].
- Pratt, Ch. (2007). *An encyclopedia of shamanism*. Vols. 1–2. New York: The Rosen Publishing Group.
- Price, N.S. (ed.) (2001). *Archaeology of shamanism*. London – New York: Routledge.
- Purzycki, B.G., Sosis, R. (2022). *Religion evolving: Cultural, cognitive, and ecological dynamics*. Sheffield: Equinox Publishing.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1975). *The shaman and the jaguar: A study of narcotic drugs among the Indians of Colombia*. Philadelphia: Temple University Press.
- Rogers, S.L. (1982). *The shaman: His symbols and his healing powers*. Illinois: Charles C. Thomas, Springfield.
- Rouget, G. (1980). *La musique et la transe: Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*. Paris: Gallimard.
- Shirokogorov, S.M. (1919). Opyt issledovaniya osnov shamanstva u tungusov. *Uchyonyye zapiski istoriko-filologicheskogo fakul'teta*, 1, 47–108.
- Shirokogoroff, S.M. (1935). *Psychomental complex of the Tungus*. London: Kegan Paul.
- Sidky, H. (2019). *The origins of shamanism, spirit beliefs, and religiosity: A cognitive anthropological perspective*. Lanham, Boulder, New York – London: Lexington Books.
- Singha M., Kaptchuk T.J., Henricha J. (2021). Small gods, rituals, and cooperation: The Mentawai water spirit Sikameinan. *Evolution and Human Behavior*, 42, 61–72.
- Stutley, M. (2003). *Shamanism: An introduction*. London – New York: Routledge.
- Szyjewski, A. (2005). *Szamanizm*. Kraków: WAM.

- Stuckrad, K. von. (2002). Reenchanted nature: Modern Western shamanism and nineteenth-century thought. *Journal of the American Academy of Religion*, 70(4), 771–799.
- Taussig, M. (1987). *Shamanism, colonialism, and the wild man: A study in terror and healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tedlock, B. (2004). *The woman and shaman's body: Reclaiming the feminine in religion and medicine*. New York: Bantam Books.
- Tsintsius, V.I. (1975). *Comparative dictionary of the Tungusic-Manzhur languages*. Leningrad: Nauka.
- Vainshtein, S.I. (1964). *Tuvinskoe shamanstvo*. Moskwa: Nauka.
- Vitebski, P. (1996). *Szaman*, tłum. Z. Dalewski. Warszawa: Świat Książki.
- Walter, M.N., Fridman, E.J.N. (eds.). (2004). *Shamanism: An encyclopedia of world beliefs, practices, and culture*. Vols. 1–2. Santa Barbara – Oxford: ABC Clío.
- Walsh, R. (2007). *The world of shamanism: New views of an ancient tradition*. Llewellyn Publications.
- Wasilewski, J.S. (1979). *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnictwa.
- Wierciński, A. (1994). Model postaci szamana. W: A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii* (s. 153–185). Kraków: Nomos.
- Willerslev, R. (2007). *Soul hunters: Hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University California Press.
- Winkelman, M. (2010). *Shamanism: A biopsychosocial paradigm of consciousness and healing*. Santa Barbara – Denver – Oxford: ABC-CLIO – Praeger Press.
- Znamenski, A. (2007). *The beauty of the primitive: Shamanism and Western imagination*. Oxford: Oxford University Press.

SUMMARY

Toward an anthropology of shamanisms: Introduction to selected topics

The article provides a concise introduction to two issues in anthropological research on shamanism: 1) the conceptual use of the term “shamanism” and 2) the main methodological approaches to its study. It proposes a kind of cognitive map of shamanisms, shaped by key ideas from anthropology. The text also suggests a way to organize the extensive literature on shamanism from both paradigmatic perspectives, encompassing approaches, schools, and frameworks, and a historical perspective, considering stages, phases, and periods of research. In doing so, the article offers a structured entry point into the complex field of shamanism studies.

Keywords: history and meanings of the term “shamanism”, shamanic studies, paradigms in shamanism studies, anthropological methodology

SHAMANISMS,
SHAMANSTVO,
SHAMANIZING

GALAARID BADAM-OCHIR  <https://orcid.org/0000-0001-6310-7305>

independent researcher

The revitalisation of Mongolian shamanism: Tradition, restitution, new approaches

Introduction

Buddhism, which spread among the Mongols during three distinct periods in their history, is regarded as a traditional religion (*ulamjlalt*), while shamanism, revered by them since ancient times, is considered their core religion (*yazguur*). According to prominent Mongolian historians, the shamanic practices of the ancient Mongols reached their peak during the Xiongnu period (3rd century BCE–1st century CE), attaining the status of a state religion (Pürev 2009: 40; Sükhbaatar 1980: 75).¹ During this time, as Otgony Pürev states, shamanic beliefs and rituals were refined, becoming both a fundamental pillar of the state and a key force supporting and sanctifying governance. Shamanism retained this character in subsequent states of Xianbei (Sianbi) (1st–3rd century CE), Rouran (Nirun) (4th–6th century CE), and Khitan (916–1125 CE), maintaining its status until the Mongol Empire in the 13th century (Pürev 2009: 28). However, it gradually lost much of its original character due to the influence of Buddhism, which became widespread among the Mongols in the latter half of the 16th century.

¹ Although this claim is generally not supported by non-Mongolian scholars, it is important to consider the local dimension of historical narratives, where the criteria for both statehood and state religion are rooted in unique, indigenous concepts. Mongolian historians argue that the key patterns of nomadic states and legislative institutions originated during the Xiongnu period and were subsequently passed down to later states that emerged in the territories of what is now Mongolia. The concepts of the state or government itself (*tör*) and the categories of state rituals (*töriin yos*) are particularly significant, leading Mongolian historians to classify the involvement of shamans in state rituals as a form of state religion.

Over the course of the following centuries, shamanism gradually diminished. By the 1930s and 1940s, during the anti-religious campaigns in the Mongolian People's Republic, it was ultimately marginalised. The Democratic Revolution of 1989–1990 granted the Mongolian people freedom of belief and worship, a right enshrined in the new Constitution of 1992, which laid the foundation for the reawakening of Mongolian shamanism.

This revitalisation began to gain momentum naturally, once the legal and institutional framework supporting freedom of thought and belief for citizens had been established. The strong sense of national pride and the presumptuous belief that Mongols are the greatest nation, with almost everything originating from Mongolia, have gradually subsided over time. Only recently, Mongols started to take a more credible perspective and assess the situation more pragmatically.

The revival of Mongolian shamanism was no exception. Ippei Shimamura, a Japanese researcher of Mongolian shamanism, described the early revitalization phase as the “shamanic pandemic” (Shimamura 2016: 5). The peak of this “pandemic” has passed and Mongolian shamanism can now be examined within the broader global context of shamanism while still retaining its distinct local characteristics. The revitalization of Mongolian shamanism is a unique phenomenon that bridges the past and the present. What makes it particularly compelling is how this once-declining, nearly extinct indigenous religion is now being integrated with modern religious and cultural trends.

While numerous scholars, both Mongolian and foreign, have studied Mongolian shamanism as a religious and cultural phenomenon, this article focuses on reviewing the research of Mongolian scholars, which forms the foundation of local knowledge about shamanism. It is based on printed sources published since 1957, including books written and published by shamans themselves.

The first scholars in Mongolia to research Mongolian shamanism were Byambyn Rinchen (1905–1977) and Tsendiin Damdinsüren (1908–1986). Byambyn Rinchen began his research on Mongolian shamanism in 1927, and his first research materials, interviews with shamans and chants were published in France and Germany (1959, 1961, 1975), and also in Poland (1972). Tsendiin Damdinsuren in the first volume of his book (*Mongolyn uran zokhiolyn toim*; A Review of Mongolian Literature, 1957) mentioned the names of several written sources on Mongolian shamanism and quoted from some of them, which makes him one of the pioneers in bringing shamanic topics into scholarly research. In 1959, historian Chuluuny Dalai (1930–2009) published his monograph *Mongolyn böö mörgöliin товч түүх* (A Brief History of Mongolian Shamanism), which was one of the early works on the subject. Renowned linguist Baldangiin Sodnom (1908–1979) wrote an article titled *Mongolyn kharyn böögiin duudlagyn tukhai* (On the Invocations of Mongolian Black Shamanism, 1962), while ethnographer Sandagsürengiin Badamkhatan (1933–1998) addressed shamanism in his works *Khövsgöliin tsaatan ардын аж байдлын toim* (An Overview of the Lifestyle of the Tsaatan People of Khövsgöl, 1962) and *Khövsgöliin Darkhad yastan* (The Darkhad People of Khövsgöl, 1965). Historian Gүнжiiin Сүхбаатар (1928–1995) also touched on shamanic issues in his work

Mongolchuudyn ertnii övөг: Hünнү naryn aj akhui, niigmiin baiguulal, soyol, ugsaa garval (The Ancient Ancestors of the Mongols: The Economy, Social Organization, Culture, and Genealogy of the Xiongnu people, 1980). Thus, between 1957 and 1990, during the socialist period, only a few scholarly works on shamanism were published by Mongolian scholars.

Upon the revival of shamanic traditions in Mongolia in the 1990s, the first major work published on this topic was Sendenjavyn Dulam's *Darkhad böөгийн уламжлал* (The Tradition of Darkhad Shamans, 1992). Since then, the number of people interested in and researching Mongolian shamanism has grown, and their works can be categorized into two main types: scholarly works using research methods and popular publications. For example, Dulamyn Bum-Ochir and Buyandelgeriin Mandukhai are internationally recognized Mongolian anthropologists, while others, from various professional backgrounds, have conducted research and published works on the topic independently, like physicists and philosophers Zulaagiin Bat-Otgon (2011; 2014) and Oidovyn Lhagva (2013).

A notable development in shamanic studies during the revival of Mongolian shamanism was the publication of key reference works published in Mongolian: *Mongol böөгийн shashny ner tom'iony tailbar tol'* (A Glossary of Mongolian Shamanic Terms, Pürev 2003), *Mongol böөгийн delgerengüi tol'* (A Detailed Dictionary of Mongolian Shamanism, Sükhbat 2010) and *Mongol böө mörgөлийн tailbar tol'* (A Glossary of Mongolian Shamanism, Khishigsüren 2023), in both Mongolian and English. The current body of research is sufficient to provide comprehensive answers to questions such as why Mongolian shamanism declined over several centuries, what factors contributed to its rapid revival, what the role of tradition and innovation in this revival process is, and how successful Mongolian shamanism studies are at the local level. As someone who has closely observed the development of Mongolian shamanism since 1993 and has been regularly publishing on the topic since 2005, I will attempt to address these questions based on my studies.²

The historical reasons behind the decline of Mongolian shamanism

By the 1990s, only about ten shamans were publicly known in Mongolia, primarily among the Darkhad and Tsaatan ethnic groups of the taiga region in northwest Mongolia and the Buryats in the eastern Dornod province. At that time, Mongols had mostly negative perceptions of shamanism and were reluctant to engage with shamans; an attitude shaped by historical circumstances. To understand the revival of Mongolian shamanism, it is essential to first examine the historical factors that led to its decline.

² In my monograph *Mongolchuudyn Tenger үзэл, Tenger шүтлэг* (The Mongols' Heaven Worldview and Heaven Worship, 2021), I undertake a comprehensive examination of the historical development and philosophical foundations of Mongolian shamanism, as well as its contemporary revitalization.

As mentioned earlier, a popular viewpoint in Mongolian historiography suggests that shamanism reached its peak during the Xiongnu era, when it evolved into a state religion. This tradition persisted into the 13th century when the Mongols rose to prominence on the global stage. The first four so-called Great Khans of the Mongol Empire: Chinggis, Ögödei, Möngkh, and Güyüg – as the historian Otgony Pürev wrote – integrated shamanic rituals into state ceremonies and governance, relying on shamanism as the core ideological foundation (2009: 60). Sharavyn Bira also noted that, during the early formation of the Mongol state, shamanism rooted in the worship of the Eternal Blue Heaven (*Mönkh Khökh Tenger*) shaped much of the nomadic people's worldview and philosophy (2011). The authors of the five-volume history of the Mongol Empire further emphasize: “Chinggis Khan skilfully employed shamanic worship as a central pillar of state policy in unifying the Mongol people, making it the official religion of the state” (Batsüren et al. 2019: 697). However, this shamanic tradition began to decline during the rule of Chinggis Khan's descendants. As Bira shows, the first significant departure occurred under the reign of Khodan Noyon (1206–1247/1251), who ruled over Tibet, Gansu, and the Khökh Nuur (Qinghai) regions. He abandoned shamanism in favour of Buddhism, establishing it as the official religion in his territories. Later, Kublai Khan, the founder of the Yuan Dynasty, initially showed interest in Chinese Daoism but eventually adopted Tibetan Buddhism, influenced by the relations established by Khodan. In 1264, Kublai issued a decree stating: “‘We shall follow the teachings of the Buddha rather than the ways of Chinggis Khan's *Tenger* worship.’ He formally adopted the Sakya school of Tibetan Buddhism as the state religion and appointed the Tibetan monk Pagba (1235–1280) as the Imperial Preceptor and teacher of the Yuan Dynasty” (Bira 2015: 145). This shift marked the beginning of the decline of shamanism as a state ideology, as Buddhism became increasingly dominant under the subsequent Mongol rulers.

Kublai's decree did not, however, result in the immediate rejection of shamanism by all the Mongols. Lama Pagba spread Buddhism at the Yuan dynasty's royal court (Sodbileg 2010: 419), and the religion indeed became increasingly popular among the Mongol aristocracy (Sodbileg 2019: 322). One example of this is the Buddhist deity Mahakala (Hevajra), which Lama Pagba initially dedicated to Kublai Khan. Over time, it gradually became a devotional icon for the Yuan aristocracy (Sodbileg 2019: 318). Thereby, Buddhism emerged as a significant instrument of state policy during the Yuan dynasty, serving both the royal court and the social elite. Nevertheless, the Yuan emperors did not discriminate against any religion and even implemented a religious policy that “granted freedoms that had never been experienced before and were previously impossible to obtain” (Sodbileg 2019: 311). It is clear that, under these circumstances, the majority of common Mongols in their native lands continued to adhere to their ancestral shamanism.

This situation continued until the last emperor of the Great Yuan dynasty, Togoon Tömör, was driven out of Beijing and returned to his native Mongol lands in 1370. After the fall of the Yuan dynasty, Mongols increasingly embraced shamanism and gradually distanced themselves from Buddhism (Sodbileg 2010: 419).

Therefore, between 1370 and 1578, Buddhism ceased to be the state religion, and shamanic influence was revived. Especially in the heartland of the Mongol state, which today forms the territory of Mongolia, shamanism remained influential until the mid-17th century. During this transitional period, some of the so-called “minor khans” (*baga khaad*) in Mongolia adhered to shamanic beliefs, while others embraced Buddhist practices, and some did not take a clear stance at all (Pürev 2009: 52).

In 1577, Altan Khan of the Tümed, based in what is now Inner Mongolia in China, and in 1587, Abtai Sain Khan, one of the four khans who divided and ruled the territory of present-day Mongolia, each issued decrees to introduce Tibetan Buddhism in their respective domains. These events marked the beginning of the decline of shamanism. Altan Khan enacted laws that included provisions such as burning shamanic *ongons* (shaman-made physical representations of the guarding spirits), replacing them with Buddhist deity Mahakala, and imposing fines in livestock on those who pursued shamanic rituals. This marked the first state-driven efforts to suppress shamanism through legal means. The “Great Code” adopted at the 1640 Khalkha-Oirat assembly provided for the confiscation of horses from those who practiced shamanic rituals (Erkhembayar 2021: 70). Similarly, the legal code approved at the 1685 Qinghai assembly sanctioned beating and plundering in respect of shamans performing rituals in households. It also permitted the seizure of *ongons* and horses from individuals. “If they resisted surrendering their *ongons*, a fine of nine items was prescribed” (Erkhembayar 2021: 39).

A law was also enacted requiring households with three or more sons to dedicate at least one son to becoming a Buddhist lama, while children of shamans were actively encouraged and supported to join the Buddhist clergy (Pürev 2009: 55, 57). Through successive laws, Buddhism’s supremacy was firmly established, and the legal foundation for the suppression and eradication of shamanism was laid by the state. As a result, Mongolian shamanism was reduced to merely symbolic existence. Simultaneously with the implementation of the above state policies, Buddhist practitioners sought to attract Mongolian people’s allegiance by incorporating certain shamanic rituals, such as mountain and fire worship ceremonies, into their own practices (Dalai 2009: 71). They introduced Buddhist elements like the chant *om mani padme hum* or *um pad hum* into the opening of shamanic invocations (Sodnom 2008/2009: 127), and translated or transcribed the shamanic texts into Tibetan (Rinchen 2015a). This synthesis reflected a mutual adaptation of the two traditions. As Tsendiin Damdinsüren concluded: “Buddhism, as it spread in Mongolia, acquired a highly distinctive character, essentially transforming into a composite fusion of Buddhism and shamanism” (2017: 160).

When the Mongols became subjects of the Qing Dynasty in 1691, shamanism’s influence declined even further. By the time Mongolia declared independence in 1911, the Buddhist leader Javzandamba Khutagt (Jebtsundamba Khutukhtu) was enthroned as the absolute ruler, wielding both religious and political authority. At this point, shamanism had virtually no influence among the Mongols.

Later, during the People's Revolution of 1921 and the establishment of the Mongolian People's Republic, atheistic policies were imposed on the population. These policies rejected all forms of religious belief and ideology and persisted until 1990. As a result, the Mongols developed a significantly fragmented understanding of their shamanic tradition.

The revival of Mongolian shamanism

Starting in the 1990s, as state control over religion diminished, individuals with a predisposition to become shamans began connecting with their guardian spirits (*ongod*) and adopting shamanic practices. They relied on the few remaining shamans in Mongolia's remote regions. At the time, structured sources of knowledge about shamanism were unavailable to most Mongols. Information was primarily passed down orally, often carrying negative connotations, which created psychological pressure for those seeking to become shamans. Nonetheless, many were compelled to embrace shamanism due to the experience of "shamanic illness" (*böögiin övchin*), a condition believed to be resolved only by becoming a shaman.³ People who became shamans often recovered from illnesses that had been unsuccessfully treated by modern medicine. The divination and healing skills of shamanic spirits also attracted significant public attention, leading to a rapid increase in the number of followers and practitioners. By 1994, 2% of Mongolia's religious adherents – approximately 55,000 people – identified as shamanists (Altaibaatar 2012: 139).

Centuries of suppression have led to the destruction of few available written texts and scriptures on Mongolian shamanism, leaving oral tradition as the primary means of transmitting knowledge. The records of aforementioned scholars such as Byambyn Rinchen, Chuluuny Dalai, Baldangiin Sodnom, Sandagsürengiin Badamkhatan, and Tsendiin Damdinsüren, who documented aspects of shamanism in their works, became the fundamental source of knowledge about shamanism during its early revival period. In particular, Otgony Pürev's book *Mongol böögiin shashin* (Mongol Shamanic Religion, 1998) served as a basic textbook for shamans and has been reprinted multiple times since its publication. In 1990, the shaman Tseren Zairan, who lived in Bayan-Uul sum of Dornod Province in eastern Mongolia, established a central shamanic organization. From 1991 onward, this organization was formally named The Blue Temple of Heaven (*Tengeriin Khökh Süm*) (Enkhbaatar 2013: 10) and began conducting regular activities, becoming a new centre for shamanic initiation and training.

The Mongolian Shamanic Golomt Centre, which provides services to both the public and aspiring shamans, was established in May 1996 in Ulaanbaatar at the initiative of shamanism researcher Shagdarjavyn Sükhbat. The centre brought

³ It should be emphasized that in this context, the concept of shamanic illness as a pathology or mental disorder, as known from European descriptions of shamanism, is absent.

together shamans representing various ethnic groups across Mongolia and used their expertise to initiate and train new shamans while offering shamanic services. This development marked a significant step in relocating the epicentre of Mongolian shamanism to the capital city. The geographical characteristic of the revival of Mongolian shamanism lies in its dual origins from two remote areas: Khövsgöl and Dornod provinces. From these regions, shamanism spread across the entire territory of Mongolia. For instance, in 2003, under the initiative of Tseren Zairan, 126 shamans gathered in Ulaanbaatar to establish a non-governmental organization named The Spirit of Heaven Association (*Tengeriin Sülder Association*) and held its first congress. This event further encouraged the unification and organization of Mongolian shamans.

As Japanese Mongolist Ippei Shimamura observed,

the late 1990s and early 2000s were a period when Mongolia, and particularly its shamanic traditions, captured the interest and stirred the imagination of global social and cultural anthropologists. At that time, Mongolia could be regarded as the focal point of global shamanism studies within anthropology (2016: 5).

It is true that the first 20 years of the revival of Mongolian shamanism can be characterized as a chaotic phase, during which it faced numerous challenges. Over time, certain practices became commercialized, with shamanic rituals being used as a means of generating income. Some individuals engaged in unethical practices, such as intimidating others or demanding money under the guise of offerings to shamanic spirits. By the 2010s, such behaviours had severely damaged the reputation of shamanism in the society. This deterioration of public perception became a matter of concern at the governmental level. In 2012, during an interview, Mongolian President Tsakhiagiin Elbegdorj, when asked: “Shamanism is in trouble. Every household and apartment seems to have a shaman. Should any measures be taken?” responded: “That’s true. We are discussing it. It might be appropriate to start by prohibiting the initiation of new shamans” (News.mn 2012).

Thus, this period could be considered the peak of disorganized, obscure, and extreme developments in shamanism. By the mid-2010s, however, this chaotic state began to gradually subside, and the revival of Mongolian shamanism entered a phase of stabilization. In 2012, the representatives of Mongolian shamans and organizations practicing shamanism established an organization called The Corporate Union of Mongolian Shamans (*Mongolyn böögiin negdsen evlel*).⁴ This marked the first attempt to create a unified national organization for shamans. The organization continues to operate today and claims to have a registered membership of 4,000 shamans. However, during research, it was frequently reported that shamans who withdrew from the union and formed separate non-governmental organizations (NGOs) were not removed from the membership registry, so the actual number of members is doubtful.

⁴ The registration data is provided by Opendata Lab Mongolia (2025).

As of 2023, Mongolia had fourteen officially registered centres dedicated to shamanism, along with over a hundred NGOs operating under names such as associations, unions, and societies that focus on shamanic practices (Tsedendamba et al. 2023: 171–172). In fact, the total number of shamans in Mongolia remains uncertain, as no comprehensive study has been conducted in this regard. The Corporate Union of Mongolian Shamans claims there are 20,000 shamans nationwide, but this figure is widely regarded as exaggerated. Most organizations involved in shamanic activities estimate the actual number of shamans to be around 5,000.⁵

In terms of religious adherence, shamanism ranks second after Buddhism in Mongolia. According to the 2010 population and housing census, 4.7% of the religious adherents aged 15 and above identified as adherents of shamanism (Tuv.nso.mn 2010). By 2020, this figure had slightly decreased to 4.2% (1212.mn 2020a), while in Ulaanbaatar, the capital, 5.4% of religious adherents identified with shamanism (1212.mn 2020b).

According to sociological studies conducted by the Mongolian Academy of Sciences' Institute of Philosophy between 2005 and 2012, 17.9% of all religious adherents identified with shamanism. Meanwhile, the 2015–2017 foundational research project “Religious Conditions in Mongolia” reported that 11.8% of adherents followed shamanism.⁶ A joint study by Russian and Mongolian researchers in 2016 found that 18.1% of religious followers practiced shamanism, while a 2013 study by the National University of Mongolia estimated this figure at 10%. Based on these studies, the percentage of shamans among Mongolia's religious adherents ranges from 4.3% to 18.1%, which translates to between 56,000 and 238,000 individuals.⁷ It is worth mentioning another statistic here. According to research by the Mongolian Academy of Sciences' Institute of Philosophy, Mongolian shamanism has become the fastest-growing religion in the country over the past 20 years and 63.3% of shamanic adherents are young people between the ages of 15 and 34 (Tsedendamba et al. 2023: 166–167). Exploratory interviews with shamans have revealed that many individuals simultaneously practice both Buddhism and shamanism. Furthermore, Christians and followers of other religions also frequently seek the services of shamans, suggesting a need for specialized research on this phenomenon.

Regarding the debate on whether Mongolian shamanism qualifies as a religion, this controversy is more actively discussed among shamans than among scholars. Shamans who argue that Mongolian shamanism, or Heaven worship (*Tenger shütleg*), is not a religion offer divergent explanations. On the other hand, those who believe it is a religion base their stance on historical evidence, such as its role as a state religion during the Mongol Empire and its designation as a “black religion” by 19th-century authors on Mongolian shamanism, like Dorj Banzarov.

⁵ Based on author's own calculation.

⁶ Data from the interview with one of the project members, Borbandi Mönkhtsatsralt (Ikon. mn 2018).

⁷ Based on author's own calculation.

From the religious studies perspective, there are similarly opposing views, though their arguments differ from those of the shamans. Scholars who do not consider Mongolian shamanism a religion emphasize that it was not founded by an enlightened individual and lacks a comprehensive set of teachings, written scriptures, formal institutions, temples, or a standardized training system for practitioners. They also note that shamans acquire most of their knowledge through interactions with spiritual entities, whereas in other religions, such knowledge typically emerges from a prolonged practice and is accessible only to a select few (Bat-Otgon 2011: 18–23).

Those who argue that shamanism is a religion provide the following explanations: Mongolian shamanism once had a comprehensive set of teachings, but due to centuries of suppression by the combined forces of the Mongolian state and Buddhism, these teachings were preserved under the names “folk teachings” (*ardyn surgaal*) or “folk wisdom” (*ardyn ukhaan*). In shamanic practice, when a shaman performs rituals at home, their household becomes their temple; when they perform outdoors, nature itself serves as their sacred space. Additionally, they argue that the shaman’s practice of learning by consulting their guardian spirits represents a unique form of education, rather than an absence of training altogether (Pürev 2009: 7–8).

Over the past three decades, researchers and assistants to shamans have documented information from shamanic spirits, compiled books and pamphlets based on interviews with shamans and transcriptions of *ongods*’ messages, and compared these findings with studies conducted by Mongolian scholars across different time periods (Badarch 2014: 181; Galaarid 2020: 296). Furthermore, the transformation observed in contemporary Mongolian shamanic practices provides additional evidence for considering Mongolian shamanism a religion.

The notion that Mongolian shamanism was a primitive religion lacking written teachings originates from anti-religious propaganda during the socialist era. However, Mongolian scholars have consistently argued that written texts and scriptures once existed but were destroyed. For instance, the renowned scholar Byambyn Rinchen noted that during the final wave of Buddhism in the 16th century, influential Buddhist lamas within the courts of Mongolian khans and nobles actively supported the destruction of valuable manuscripts on Mongolian shamanism that had been preserved across generations in the personal collections of khans, princes, and ordinary clans. Rinchen wrote: “In the Buddhist literature of the 16th to 19th centuries written in Mongolian, there are numerous mentions of the large-scale burning of sacred images, manuscripts, and other materials associated with Northern and Southern Mongolian shamanism” (2015b: 419). He also detailed over ten titles of manuscripts and scriptures related to Mongolian shamanism that he had discovered and utilized in his research. Unfortunately, these original texts were lost during the socialist years. However, there is evidence supported by information from shamanic spirits, who, during rituals, share stories about their time as human beings and confirm various historical facts mentioned above.

This historical destruction underscores the systematic eradication of shamanic written knowledge, further emphasizing the richness of Mongolian shamanism as a belief system rather than a “primitive” practice. Places referred to as Ongod’s Palace (*Ongodyn Örgöö*) and Effigy’s Palace (*Shüteenii Örgöö*), where shamanic activities are conducted, have emerged in large numbers. A teacher-centred apprentice training system has taken shape, and Mongolian shamanism is beginning to institutionalize as a whole. The notion that only uneducated people become shamans has not been proven true in practice. For instance, The Palace of Light (*Gerliin Örgöö*) group, established in 2012, has 147 shaman members, 132 of whom have attained higher education either domestically or abroad as of 2024. Since its founding, under the leadership of the female shaman Ayangat Udgan, the group has been compiling shamanic spiritual messages into a series of books, which now total 40 volumes.⁸

The current state of shamanism studies in Mongolia: New concepts and trends

The revival of Mongolian shamanism is a comprehensive phenomenon that can be analysed through the lens of three notable features:

1. The call of ancestry and the search for meaning and cause.
2. The wave of false shamans.
3. The distinction between truth and falsehood (or the issue of credibility).

The first characteristic, known as the call of ancestry, pertains to genealogical matters. In Mongolian tradition, a person afflicted with shamanic illness is referred to as someone with “a call for their lineage” (*udmyn nekheltei khün*). As Sendenjavyin Dulam notes, there is a specific term for this condition: *böögii khiiren* (2018: 421). This concept is deeply tied to the belief in different kinds of spirits within Mongolian shamanism. According to these beliefs, an individual possesses three types of spirits: the spirit of the blood (*tsusny süns*), the spirit of the bones (*yasny süns*), and the spirit of the intellect (*oyun sanaany süns*). The first two spirits perish with the body and bones after death. However, the third – the intellectual one – is eternal. These intellectual spirits of the deceased continue to exist and exert influence over their descendants. They are believed to protect and strengthen the lineage or rectify wrongdoings committed by their ancestors by inhabiting the bodies of newborn children. A child born with a special spiritual mark is destined to become a shaman when the time comes.

The second characteristic, the surge of fake shamans, is a phenomenon that emerged at the beginning of the revival of Mongolian shamanism. The term “fake shaman creation” (*khuuramch böö törüülekh*) refers to the people who, either accidentally or intentionally, are made into shamans despite having no innate ability for it. An error occurs when a shaman fails to carefully assess whether

⁸ Some of them are available as audiobooks on the Internet, see: (M-book).

an individual has the spiritual calling to become a shaman. Mongolian shamans typically determine this by tracing the person's genealogy with the help of spirits. If it is true that a person is meant to become a shaman, it is determined which ancestor's spirit, from which generation, will descend upon their lineage as a spirit guide. When mistakes occur during this process, it could be referred to as a "professional error." Sometimes people are made into shamans for financial gain or personal interests, which is seen as fraudulent behaviour. In such cases, shamans deceive people by claiming to link them with *ongods* when, in fact, no legitimate spiritual connection is being made. Furthermore, some individuals may become influenced during shamanic rituals. People who are easily influenced by others, such as when dancing to a drumbeat for a long time or drinking alcohol, tend to enter a trance state more quickly. Fraudsters take advantage of this weakness and "create shamans," calling it "attaching any spirit to them" (*yamar ch khamaagüi ongo naakh*). Such activities are considered harmful practices in Mongolian shamanism.

Another related concept is that of "wandering spirits" (*tenemel süns*) or "stray spirits" (*zolbin süns*). These spirits, referred to as *borool*, linger in the human world, unable to find a proper resting place among the deceased. Fraudulent practitioners exploit these wandering spirits in their rituals, deceiving people into believing they are in contact with a guardian spirit and that they have been chosen as shamans. However, as knowledge of shamanism becomes more widespread, people are increasingly able to distinguish between genuine shamans and imposters, mitigating the influence of such deceitful practices.

The third characteristic, the distinction between truth and falsehood, is becoming increasingly prominent in Mongolian shamanism. While Mongolian shamanism had developed into a well-established system over a long historical period, it then weakened and became powerless due to the policies of the ruling state regarding religion in the past. Consequently, the teachings and doctrines were forgotten and misrepresented as false ideologies, resulting in the shamanistic practices being lost for several centuries. As a result, false information about shamanism became deeply ingrained in public awareness, as mentioned earlier. However, in recent times, there has been a turning point in Mongolian history, traditional culture, and religious studies. Research on shamanism has expanded, and the revival of shamanic practices has led to the reemergence of forgotten ancient knowledge. This process has contributed to better distinction between what is true and what is false in relation to Mongolian shamanism.

As Mongolian shamanism is reawakening, new developments are emerging alongside the preservation of traditions. Some of these developments include the following aspects. Firstly, the decline of "guiding" (*zamchlah*) and rise of "teaching" (*bagshlah*): traditionally, determining whether someone was destined to be a shaman and connecting them to their guardian spirit through specific rituals was called *guiding*. Once properly connected to their *ongods*, the individual would follow the spirit's guidance, only occasionally seeking advice from the shaman who had guided them. However, this tradition is fading. Now, the shaman who facilitates the connection is called a "teacher" (*bagsh*), and the new shaman performs

rituals and practices under the teacher's guidance, often collaborating closely. This has become a widespread and institutionalized practice.

Secondly, formation of shamanic groups or centres: teachers now form groups of disciples, referred to as "shamanic centres" (*böögiin gal*). Since officially registering as a religious organization is challenging in Mongolia, these groups often establish themselves as NGOs, choosing either an open or a closed model. These centres' members intensely participate in social activities by conducting collective rituals, organizing environmental protection protests and charitable events, or hosting shamanic festivals.

Thirdly, it is a new phenomenon that, in recent years, increasing attention has been given to the ethical issues of shamanism, with open discussions taking place. Furthermore, the revival of the ancient practice in which a person intending to become a shaman must take a solemn vow, offering their body and lineage as a pledge, and then be connected with their guardian spirits, essentially means that shamanism now has its own ethical code.

Fourthly, the shamanic spirits, which specialize in divination, healing, transmitting ancestral histories, teachings, legends, and ancient knowledge, are creatively used to accumulate long-forgotten knowledge. This phenomenon could be referred to as "the extraction of traditional knowledge" (*ulamjalt medlegiin olborlolt*).

Fifthly, advancements in information and communication technologies have been introduced into Mongolian shamanic practices. New forms are developing, such as documenting *ongods'* messages in audio and video formats, shamans debating on online platforms, creating open and closed groups for information exchange, and providing online services.

Sixthly, changes are occurring in shamanic terminology. For instance, as already mentioned, the term "guide" (*zamch*), which was previously used to refer to a shaman who initiates others into shamanism, is now commonly replaced by "teacher" (*bagsh*). Similarly, while female shamans were traditionally called *udgan* and male shamans *zairan*, with the general term *böö* (shaman) used for both, a shift toward the universal term *ulaach* (mediator) is becoming standard practice.

Seventhly, significant changes are taking place in the design and form of shamanic tools, attire, and sacred effigies. In the past, the clothing and accessories of shamans reflected their lineage and ethnic group. However, contemporary shamans' attire and armour now tend to indicate the teacher they trained under, while also incorporating more modern and stylish elements. Additionally, the traditional design of home spirit-effigies (*ger-ongon*) has evolved, with these effigies now being crafted in various forms and styles using a wide range of materials.

These developments highlight the dynamic nature of modern Mongolian shamanism as it adapts to contemporary contexts while maintaining its deep cultural roots.

Conclusions

Amid the wave of globalization and the openness to various cultural influences, the revival and development of national culture, traditions, and indigenous beliefs in Mongolia reflect a unique aspect of the country's identity today. Notably, the resurgence of Mongolian shamanism represents a process of "reconstructing the present from the past," reviving a tradition that had nearly faded into history. This revival process overlaps with the modernization of shamanism, integrating it into contemporary contexts. In other words, Mongolian shamanism not only has successfully inherited the traditional rituals of the shamanic practices of ancient Mongol states, but also evolves as a religion adapting to modern times.

Simultaneously, phenomena that could be more aptly described as neo-shamanism are emerging, which warrants further in-depth study. The resurgence of Mongolian shamanism has transitioned from its initial chaotic phase in the mid-2010s to an increasingly structured and institutionalized religious and cultural phenomenon today.

Over the past 400 years, due to specific historical circumstances, shamanism in Mongolia experienced a continuous decline, nearly reaching extinction. However, in just three decades, this tradition has undergone a dramatic revival. The study and analysis of this unique and remarkable resurgence remains an open and significant area for scholarly exploration.

References

- 1212.mn. (2020a). *Population and housing results of the 2020 national census*, 1212.mn/BookLibraryDownload.ashx?url=Census2020-Main-report.pdf&ln=Mn [access: 20.12.2024].
- 1212.mn. (2020b). *Population and housing results of the 2020 national census*, 1212.mn/BookLibraryDownload.ashx?url=1.Summary%20report_Ulaanbaatar.pdf&ln=Mn [access: 20.12.2024].
- Altaibaatar, J. (2012). Mongol dakh' shashin shütlegiin önөөгийн baidal. *Filosofi, erkх зүүн судlal setgүүл* 27, 133–140.
- Badamkhatan, S. (1962). Khövsgöliin tsaatan ardyn aj baidlyn toim. *Studia Ethnographica*, 2(1), Ulaanbaatar: Shinjlekh Ukhaany Akademiin khevlel.
- Badamkhatan, S. (1965). *Khövsgöliin Darkhad yastan*. Ulaanbaatar: Shinjlekh Ukhaany Akademiin khevlel.
- Badarch, D. (2014). *Mongolyn түүххен dekh ongodyn aildvar судlal*. Ulaanbaatar: Мөнххиin үсег.
- Batsüren, B., Delgerjargal, P., Erdenebat, U. (2019). *Ikh Mongol улс. Mongolyn ezent гүрний түүхх*. Ulaanbaatar: Steppe Publishing.
- Bat-Otgon, Z. (2011). *Mongol бөө*. Ulaanbaatar: Pixels Printing.
- Bat-Otgon, Z. (2014). *Мөнхх тenger ba shinjlekh ukhaan*. Ulaanbaatar: Mongol suu ukhaany manukol akademi.
- Bira, Sh. (2011). Mongolyn tengeriin үзел ba tengerchlel. In: Dashnyam L. (ed.), *Tengerizm ba mongolchuud* (pp. 53–139). Ulaanbaatar: Tsadig.
- Bira, Sh. (2015). *Mongolyn Tengeriin үзел ba Khubilai Khaan*. Ulaanbaatar: Admon Printing.

- Dalai, Ch. (1959). Mongolyn бөө мөргөлийн товч түүх. *Studia Ethnographica* (1)5, Ulaanbaatar: Shinjlekh ukhaan deed bolovsrolyn khüreeleengii erdem shinjilgeenii khevlel.
- Damdinsüren, Ts. (1957). *Mongolyn uran zokhiolyn toim I*. Ulaanbaatar: Ulsyn Khevreleliin khoroo.
- Damdinsüren, Ts. (2017). *Erdem shinjilgeenii бүтээлийн чуулган VI*. Ulaanbaatar: Soyombo Printing.
- Dulam, S. (1992). *Darkhad бөөгийн уламжлал*. Ulaanbaatar: MUIS Press.
- Dulam, S. (2018). *Domog züi, бөө мөргөлийн судалгаа*. Ulaanbaatar: MUIS Press.
- Enkhbaatar, N. (2013). *Tengert duur'ssan aldar*. Ulaanbaatar: Od sviit.
- Erkhembayar, G. (2021). *Döchin dörvön choyryn "Ikh tsaaz"*. Ulaanbaatar: Soyombo.
- Galaarid, B. (2020). *Sersen түүхх buyu ertnii domguud*. Ulaanbaatar: Tsalig.
- Galaarid, B. (2021). *Mongolchuudyn Tenger үзэл, Tenger шүтлэг*. Ulaanbaatar: Tsalig.
- Ikon.mn. (2018). *The number of people with consistent atheistic views in Mongolia increased by 1.6 times compared to 1994*, ikon.mn/opinion/1fds [access: 20.12.2024].
- Khishigsüren, D. (2023). *Mongol бөө мөргөлийн тайлбар тол'*. Ulaanbaatar: Admon print.
- Lhagva, O. (2013). *Orchlon. Suu zal'. Mönkh Tenger*. Ulaanbaatar: Bitpress.
- M-book. (n.d.). m-book.mn/authors/520 [access: 20.12.2024].
- News.mn. (2012). *I am the child of ordinary Herders, Born at the Foot of High Mountains*. news.mn/r/136960 [access: 20.12.2024].
- Opendata Lab Mongolia. (2025). *Mongolyn бөөгийн negdsen evlel*, opendatalab.mn/search/8085099 [access: 3.07.2025].
- Pürev, O. (2003). *Mongol бөөгийн shashmy ner tom'iony тайлбар тол'*. Ulaanbaatar: ShUA-iin Түүхх археологиин хүреелен.
- Pürev, O. (2009). *Mongol бөөгийн shashin*. Ulaanbaatar: Admon Press
- Rinchen, B. (2015a). *Erdem shinjilgeenii бүтээлийн чуулган VI*. Ulaanbaatar: Admon Press.
- Rinchen, B. (2015b). *Mongol utga soyol sudlal IV*. Ulaanbaatar: Soyombo printing.
- Rinczen, B. (1972). Chowusun. Hipnotyzm szamanów mongolskich. *Etnografia Polska*, 16(1), 253–258.
- Rintchen, B. (1959). *Les materioux pour l'etude chamanisme Mongol. 1 – Sources Litteraires*. Otto: Harrosswits-Wiesbaden.
- Rintchen, B. (1961). *Les materioux pour l'etude chamanisme Mongol. 2 – Textes Chamanistes Mongols*. Otto: Harrosswits-Wiesbaden.
- Rintchen, B. (1975). *Les materioux pour l'etude chamanisme Mongol. 2 – Textes Chamanistes Mongols*. Otto: Harrosswits-Wiesbaden.
- Shimamura, I. (2016). *Бөөгийн khalovar. Mongolyn buriadyn бөө мөргөл ба ugsaajilt*. Ulaanbaatar: Admon.
- Sodbileg, Ch. (2010). *Mongolyn Ikh Yuan ulsyn түүхх*. Ulaanbaatar: Bembi san.
- Sodbileg, Ch. (2019). *Ikh Yuan' khemeekhikh Mongol uls. Mongolyn ezent гүрний түүхх*. Ulaanbaatar: Steppe Publishing.
- Sodnom, B. (1962). Mongolyn kharyn бөөгийн дуудлагын tukhai. *Mongol sudlal*, 3, 59–112.
- Sodnom, B. (2008/2009). *Zokhiol sudlal*. Ulaanbaatar: Admon.
- Sükhbaatar, G. (1980). *Mongolchuudyn ertnii övög: Hünñü naryn aj akhui, niigmiin baiguulal, soyol, ugsaa garval*. Ulaanbaatar: Ulsyn khevreleliin gazar.
- Sükhbat, Sh. (2010). *Mongol бөөгийн delgerengii тол'*. Ulaanbaatar: Aziin бөөгийн "Tiv delkhii" Kholboo, Mongol бөөгийн "Golomt" төв.
- Tsedendamba, S., Gantuya, M., Altaibaatar J., Mönkhtsatsralt, B. (2023). *Mongol dakh' shashmy төлөв байдл*. Ulaanbaatar: Admon.
- Tuv.nso.mn. (2010). *Population and housing results of the 2010 national census*, tuv.nso.mn/uploads/users/4/files/XAOCT%20uls.pdf [access: 20.12.2024].

SUMMARY

The revitalisation of Mongolian shamanism:
Tradition, restitution, new approaches

Since the collapse of the socialist system in the past 30 years, Mongolia has transitioned from an atheist state to one where multiple religions – such as Buddhism, Christianity, and Islam – coexist freely, with no restrictions on freedom of belief. This transformation has also spurred the revival of shamanism, the indigenous religion of the Mongols. Despite its tragic history, Mongolian shamanism, shaped by unique local traditions, has shown a remarkable ability to re-emerge after a prolonged period of decline. The article aims to explore the factors behind the centuries-long decline of Mongolian shamanism, the influences that facilitated its revival, and the process of institutionalization it has undergone. Furthermore, it examines the emerging trends in the study of Mongolian shamanism and the interplay of traditional and innovative elements in its revival.

Keywords: Mongolian shamanism, revival of shamanism, Mongolian shamanism studies

OYUNGEREL TANGAD  <https://orcid.org/0000-0002-1471-4317>

Polish Academy of Sciences

Shamans study shamanism: The world in the podcasts of Mongolian shamans

Introduction

Quite independently from the career of the concept of “shamanism” in the discourse of cultural anthropology and more broadly Western humanities, the Mongolian word *böö* (shaman), as well as the related *böö mörgöl* (shamanism) and *böögiin shashin* (shamanic religion), has had its own historical-political context in Mongolia (e.g. Dalai 1959; Pürev 1998; Bumochir 2014; Sükhbaatar 1980; Kollmar-Paulenz 2012). As the Mongolian shamans say, the phenomenon experienced times of rise and fall: periods of splendour when shamans were important enough to be consulted on state decisions in Chinggis Khan’s Empire in the 13th century, and times of almost complete oblivion during the reign of communist ideology in Mongolia in the 20th century. In their opinion, there is a resurgence of shamanism taking place after four centuries of banishment and concealment, while scholars speak of an institutionalization of shamanism (Bumochir 2014; Bira 2006/2007; Galaarid in this volume).

Observing this process of shamanic revitalization, it is impossible not to notice that Mongolian shamans express a need to speak on their own behalf and an opposition to being a passive object of scientific research on shamanisms. This is made evident by the fact that the shamans themselves authored numerous publications in the Mongolian language over the last three decades. Noticeable is their heightened Internet activity, especially on social media, where one can find documentaries, reportages, talent shows with the participation of shamans, and most interestingly, podcasts directed by the shamans themselves. It should also be kept in mind that

Mongolian shamans are the protagonists of numerous anthropological studies, and interlocutors whom anthropologists encouraged to describe and define various concepts, phenomena or rituals.¹ Finally, as the shamans themselves note, they also participate in shamanistic conferences and visit various research centres on shamanism. So, on the one hand, they are to some extent open to scientific research, and on the other, they feel the need to supplement it with their own experience and knowledge of shamanism.

This activity of shamans can be seen as a form of gaining voice by the respondents in light of Edward Said's postcolonial critique, or the reflexive turn in anthropology in general, which emphasizes subjectivity and agency of the studied actors over the observation of a passive subject (Marcus 1995). Such gained voice of the researched in anthropology also opens up many other questions and problematic issues, such as the exclusion of non-Western historiography from academic categories (e.g. Spivak 1988; Asad 1993; Sahlin 1985; Szmyt 2022). Zbigniew Szmyt writes: "The idiosyncratic character of Inner Asian native regimes of historicity is due to the fact that 'history-tellers' may not only include living people but also the spirits of the deceased" (2020: 191). Piotr Sobkowiak's monograph on Buryat shamanism, built around the question "Do religious traditions not related to written texts have a history?," is also a significant contribution. In the book, he points to the phenomenon of shamanism in reference to the relation "between fact and fiction, history and literature, historiography and mythography" (Sobkowiak 2023). Such issues like alternative regimes of historicity, *mythopraxis*, and "taking seriously" local ontology are becoming increasingly important in reflections on the knowledge-making practice in anthropology as a scientific discipline. They also impact the discussion on the methodology of field research, which is why some researchers propose an ethnography that is increasingly sensitive to these issues. An example is Katherine Swancutt and Mireille Mazard, recommending the reflexive feedback loop method, as hyperreflective ethnography, following the reflexive, multi-sited ethnography of George Marcus. "This is a mode of anthropological transmission in which professional visitors – fieldworkers, missionaries, ideologues – transmit elements of their theoretical perspectives to native thinkers. These thinkers, in turn, offer anthropologizing perspectives back to us, indirectly reflecting the diverse ethnographic influences that shape anthropologists' views" (Swancutt, Mazard 2018: 3). Similarly, Agnieszka Halemba points to the emergence of the ontological turn in anthropology as a scientific methodology arising from the need for a better language of ethnographic description in situations where analytical tools are not adequate to the cultural realities described (Halemba 2022: 15). The ideal description should be, as it were, internal, levelling the subjectivity of the observer.

The article will refer to the propositions of the philosophically oriented anthropologists who attempt to break through the anthropocentric model of Western

¹ An extensive anthropological literature has been created on this basis (e.g. Humphrey, Onon 1996; Pedersen 2011; Manduhai 2013; Bumochir 2002; Swancutt 2012; Empson 2011; Shimamura 2017).

science and analytical categories based on the dualism of nature and culture, body and spirit, etc. However, it is important to emphasize that Mongolian shamans, despite their efforts to present their own versions of shamanism, exist outside of these anthropological discussions; they do not engage with the analytical categories used in anthropology or philosophy. Instead, they have their own reliable sources of knowledge and seek to represent the phenomenon on their own terms – an approach that this article aims to explore. It revolves around the questions about the selected Mongolian shamans' construction of knowledge about shamanism in the 21st century, the sources of their definitions (or lack of definitions) of basic concepts, the manners in which they talk about non-human beings, and how they establish cooperation with "clients."

The article is based on materials made available on the Internet by the shamans themselves. It discusses the activity of three Mongolian shamans, one of whom – Urantsetsegiin Khosbayar – invites and introduces other shamans in his podcasts as part of his promotion of Mongolian shamanism, so that the presented material in general is based on accounts of over a dozen shamans. I have watched about thirty podcasts (1–1.5 hours each) and many other programs, videos and live streams shared by shamans on the Internet. The database I worked on contains links to at least 115 (75+20+20) videos and podcasts. The criteria for selecting the three main shamans were their social popularity and activity focused on education and promoting shamanism in the media. I take their online activity as an opportunity of expanding the ethnographic research to new ways of representation existing on a digital platform (Underberg, Zorn 2013). The space created by the shamans themselves can be treated as an example of a "field" in the sense of George Marcus's multi-sited ethnography (Burrell 2009). This approach makes it possible to assume the perspective of an average recipient and minimize the role of the researcher to the point of pure observation.² The cut-off date for the period of my observations was June 2024. I watched the videos and podcasts of the selected shamans that were available until that time, guided primarily by the individual topics and threads I followed. These were the shamans' narratives addressing the laymen, i.e. presentations of a specific field of knowledge in a language accessible to ordinary people, but above all – to the participants of the same culture, i.e. Mongolian speakers, who share certain categories of thinking about the world, including ideas about non-human beings, regardless of whether they believe in their agency. I propose that this is a multidimensional discourse, in which shamans at the same time address the ordinary recipients – "Mongolian clients," i.e. practitioners of shamanistic rituals, as they pose a form of challenge, and a question directed towards such sciences as anthropology, cognitive science or psychology.

² Realistically speaking, it is generally impossible to gain insight into the activities of such a large group of shamans in such a short time within the classic field research. Even when good rapport exists with a shaman, there may not be enough opportunities to receive so much information. In addition, the ability to replay their materials, and to analyse their production in time, even over several years, as well as the possibility of replaying their statements are highly valuable. Such material also provides the possibility of observing multiple factors, much more than a one-time interview during a participatory observation in the field.

My main interest in the activities of these shamans was not so much promotion of shamanism for the purpose of acquiring clients, or displaying their journalistic talents, but rather as sites of knowledge-making within an area where the discourse had been taking place primarily in Buddhist, Tibetan-Chinese terms, or in the 20th-century terms of the Soviet science. Therefore, the aim of this article is not so much to present an analysis of the shamans' activities but to focus on the content that shamans themselves wish to present, using various forms of creativity. It is constructed through a careful observation of shamans as subjects of their own research, in an attempt to understand their categories of thinking, and choose analytical tools adjusted to their vision of the world. Indeed, this would mean the overcoming of cultural relativism.

Shamanic activities

Shaman Khosbayar (34 years old)

Mongolian shamanism is a tradition and heritage, and new media is a powerful force that will help preserve it.

Khosbayar has become recognizable to Mongolian audience after taking part in 2014 edition of a popular talent show that featured competing shamans. He is admittedly among the top “media” shamans in Mongolia, and his activity has been documented on the Internet over the last ten years. He presents himself as the founder of the Tenger Tailal association, which currently counts about fifty members and has been particularly active for the last five years. The group has produced a total of 35 programs, 88 videos and two documentaries, most of which are available on its YouTube channel (e.g. Tenger Tailal Shaman 2021a).

One of the most important aspects of Khosbayar's activity is the production of his own program *Tailal* (Explanation), which aims to present the essence of Mongolian shamanism (*mongolyn böö mörgöl*) to the audience. So far, thirteen episodes of this program have been made (40–90 minutes each). Some episodes are broadcasted directly from the homes of people who asked the shaman for help by agreeing to participate in the program. In front of the camera, they tell their stories, most often asking to indicate the cause of diseases, accidents, deaths of people in unexplained circumstances, or serial deaths in one family. Khosbayar, alternating with two other shamans from the association, also interviews them in front of the camera, diagnoses the problem using divination objects (so-called *khel khuur*, sheep bones, “rosaries,” pebbles), and identifies the cause of the problem. The most commonly recognized are *lusyn*³ *khorel* – angering the spirit-owners of a given town, for example by settling in an inappropriate place. The program shows fragments of footage of the rituals of repairing, and ends with statements

³ *Lus* or *lus savdag* – non-human beings, so-called spirit-owners, that reside in mountains, rivers, valleys, etc. These are borrowings from the Tibetan language preserved in Mongolian. The Mongolian phrase *uul usny ezed*, which has the same meaning, is also popular.

from the participants of the program, their thanks for free help and their words of conviction in the improvement of the situation.

Other episodes are devoted to the questions of what shamanism is and what it is not. The guests are people who have been harmed by trusting false shamans (*khuuramch böö*). The program also features a psychologist, lawyer or policeman who provide information on legal regulations regarding crimes or offenses related to abusive activities of the shamans. This kind of episode was also visited by a professor, a philosopher and a Buddhist monk – all of them presented their opinions on selected concepts and terms, such as *süins* (soul), etc. Several other episodes of the *Tailal* show are short films about the relationship between man and nature, about the meaning of karma, and about the meeting with a master-shaman.

The episodes in which other shamans take part are extremely interesting. Khosbayar, as the host of the program, on the one hand, plays the role of a journalist, asks questions that may be interesting to a layman, and on the other hand, being a shaman himself, he is able to raise issues that go far beyond the scope of journalistic competence. This introduces an unusual atmosphere of stories about the complicated relationships between shamans and non-human beings, and about the difficult stages of becoming a shaman. In each of these interviews a common thread is *shakhaa* (literally, pressing), which is what happened to the guests of the show when they refused to accept the *ongod* (guardian spirit of the ancestors): unfortunate accidents, persistent, undiagnosed diseases, dreams, premonitions, predictions, a sense of loneliness. Finally, a master (*bagsh*) appears and introduces them to the secrets of shamanism, and with the completion of the main ritual of accepting *ongod*, the difficulties disappear. According to Khosbayar, all these problems: illness, the feeling of helplessness and lack of help from others, are bestowed so that a person can show compassion and develop an understanding of those who will address him or her as a shaman in the future. Helping others is the mission for which these people were chosen.

A subject that often comes up in the stories of Khosbayar's guests is punishments. One of them says:

You can take a lot of money at once, for example, to make it easier for a politician to fight competitors. As when they offered me a three-room apartment, for example. However, an apartment like this will not bring happiness. If not myself, then my children will be hurt one day. There are those who undertake such tasks without fear of punishment, but punishment is there and it is inevitable, because it comes from harming an innocent person. That is why many good shamans die young, because one such mistake is enough (conversation with shaman Ts. Ganzorig, Tenger Tailal Shaman 2021b).

Speaking about the inevitability of punishment, Khosbayar also emphasizes an important point: "A shaman should not be angry with others, get offended and hold the evil inside. In this case, their *ongod*, who always protects their shaman, can sometimes hurt the one with whom the shaman got angry." Therefore,

the *ongod* can inflict punishment against the will of the very shaman it protects. This is an important moment in considering the ontological status of non-human beings with whom the shaman enters into relationships. I will return to this topic later in the paper.

Another important source for following Khosbayar's activities is his Facebook profile under the name Zairan Khosbayar, where he regularly posts updates about his activities. He publishes photos and videos of cyclically organised rituals of worship for the spirit-owners of the most important mountains, of annual actions of cleaning the rivers or other places of "cult," as well as tree planting campaigns. In his statements, local shamanistic postulates on being in harmony with non-human beings are combined with the ideas of global ecology.

Live streams also allow following Khosbayar's trips abroad, e.g. to the Mongolian diaspora in South Korea or Japan, from where he also shares recordings of meetings with Mongols. On the occasion of visiting and performing rituals, Khosbayar often directs comments to the viewers about the rules of preserving their tradition abroad, or advises caution towards local, foreign spirits.

Khosbayar's indisputable achievement was organizing the World Shaman Festival in 2023. It was, as he said, the first attempt to unite different shamanistic circles of Mongolia, to present them under the idea of shamanism as a heritage and tradition. The successful organization of this event became the basis for organizing a similar festival in 2024, in cooperation with the Department of Tourism of the City of Ulaanbaatar and other state and private institutions.

While researching for this article, I closely followed Khosbayar's activity on Facebook, observing the methods he used to encourage different institutions and individuals to participate and co-finance this project. He used a fairly standard form of organizing any social campaigns. To encourage participation in the festival, the key argument in his message was that it would promote Mongolian shamanism on a global scale, and emphasize its importance in the nomadic tradition (*nüüdliin öv soyol*). The official lead theme of the festival was the honouring of Mother Earth, which was quite absent from Khosbayar's other content. Neither did the theme appear in the promotion of the event when the messages addressed the Mongols. Rather, in these communications, the recurring thought was that Mongolia is the cradle of shamanism, and that the world should know about it. Shamans are defined by Khosbayar as the chosen ones, sealed (*tamgalagdsan*) by the will of Heaven (*Tenger*), just like the Mongols themselves, as the "chosen people." He reiterates that being a shaman is tantamount to the ability of establishing contact with the *ongod*, and that it is a hereditary predisposition (*udamshdag*). The basic tenet of shamanic practice is following the principles of expressing respect for the will of the ancestors (*ongod*), spirit-owners of mountains and rivers, protection of the animal and plant world, and respect for the elderly and parents.

One of the ways of promoting the festival was to involve some well-known shamans. Khosbayar first published a public poll asking which shamans the "viewers" – followers of his Facebook page – would like to meet in the "live" show. He then proceeded to visit the requested shamans in their homes or offices, from

where he broadcasted live, giving the floor to the shamans. Khosbayar's interviewees would recount their biographies, while also responding to questions (asked by both Khosbayar and the viewers in the chat room). At the end, the shamans would declare their support for the initiative of organizing the festival and urge the Mongols to support Mongolian shamanism as a form of national heritage.

These "live" shows are not short, and take about 40 minutes. Although some of the shamans explicitly say that they dislike appearing in front of a camera and are generally less talkative, their statements offer a lot of valuable information on oral history. Particularly interesting are stories from the communist era, when shamanism was forbidden, and very few written sources on this subject can be found. Among the interviewees was the daughter of the famous shaman Damdin, named Batchuluun, of about 60 years old (Zairan Khosbayar 2024a), who spoke a lot about her father, about humility towards the state and respect for knowledge, but also about other religions and the importance of living in harmony with the whole environment. Of entirely different tone was the presentation of another famous shaman, N. Khishigjargal, of about 50 years old (Zairan Khosbayar 2024b), whose speech resounded with charisma and pride (bordering on hubris) over being a shaman. Her story was full of business successes, recounting how she travels all over the world to represent Mongolian shamanism (e.g. to a human research clinic in Switzerland) and conducts therapies that bring good results. Khishigjargal is also active on the Internet, giving interviews to the media. They tell the story of her life, filled with tragedy before becoming a shaman: extreme poverty, the death of two sons, cancer disease. Khishigjargal also tells her own life stories and stories of the people she helped as a shaman in her e-books titled *Surgamjit tүүkhүүд* (Instructive Stories, see: M-book).

One of the most interesting interviewees was the daughter of the famous Zagdaa shaman named Z. Oktyabr' (Zairan Khosbayar 2024b). Her presentation was received by the audience with extreme enthusiasm. She is a *tüshee*, i.e. the shaman's assistant when he goes into a trance. She was invited because many of Khosbayar's followers asked for a meeting with a *tüshee*, arguing that the role of such a person is crucial in shamanism. They explain that during the so-called descent of the *ongod*, only a few percent of the shaman's own mind is present, depending on individual skills, while the rest is controlled by the *ongod*. During the moment of shaman's absence, *tüshee* takes up the role of the host. The person welcomes the *ongod*, introduces those present at the session, and proceeds to act as an interpreter, translating the participants' questions into the language of the *ongod*, since they do not always understand modern terminology or the clients' issues. *Tüshee* then also passes on the information and recommendation from the *ongod* to the clients. *Tüshee* is therefore an intermediary on whose skills depends whether a particular *ongod* stays longer and whether they are friendly to the gathered. And it is also up to them whether the client who came to the shaman for help will eventually receive it. Oktyabr' has been serving in this role for 33 years, ever since her mother became a shaman. She related her stories of successful and less successful meetings with different *ongod* in a remarkable way. She explained that being a *tüshee*

requires a number of facilitating skills. “It’s like a diplomatic protocol – Oktyabr’ said – everything has to be done in the right order and in the right manner.” The role also requires a lot of sensitivity and sensibility (*medremj*). “You have to be a good psychologist and strategist to make an *ongod* willing to cooperate,” says Oktyabr’. In her opinion, some of them are not the wisest, or may have difficulty expressing their mind, or be capricious, so one needs to be able to find the right way to approach them. “Often the *ongod* speak in a ordering and admonishing tone, shouting at customers using a variety of expressions to condemn their behaviour. If I were passing the messages directly in their original form, people wouldn’t want to come to the shamans, so I always have to soften their words,” says the *tüshee*. In the way she talked about her encounters with *ongod*, there was no shadow of a doubt that she was talking about real beings. There is no room for thinking in terms of an altered state of consciousness.

There were other, equally interesting stories of shamans recounted in Khosbaya’s live streams, but what is noteworthy here is that the organization of the festival brought about a rare opportunity of introducing the biographies of some of the famous Mongolian shamans, as told by themselves, to the wider public. They were able to reach a large audience, ranging between several hundred to several thousand viewers on Facebook. Khosbaya himself pays very close attention to the number of viewers and never fails to encourage further dissemination of his stories on Facebook. He appears to be a person of his generation, who has got to know the “magic” of social media in his pursuit of reaching the broadest possible audience.

The World Shaman Festival was held with support from several institutions, including the Chinggis Khan National Museum or the Mongolian Tourism Association. The agenda of the three-day event included a variety of activities: Mongolian traditional “three manly games” – wrestling, horse racing, archery – as well as concerts and conferences with the participation of shamans. At the opening ceremony, Prof. Shahbaz Khan, representative of UNESCO from the Beijing branch, called in to congratulate via a video link. Overall, some 700 shamans took part in the festival (including over 200 shamans from 31 countries, and shamans from across 30 shamanic associations in Mongolia).

Khosbaya himself reported the events live on his Facebook profile. One of the most interesting moments was his relation from a joint “ecumenical” shamanising ceremony taking place by a large fire. Viewers could watch how his shaman guests from Russia, Mexico, Japan, Tuva, Nepal, Taiwan, Korea, Sweden, Canada, and other countries practice shamanising, through the eyes of a Mongolian shaman. Knowing neither the languages nor the rituals of the shamans he hosted, Khosbaya appeared to assume a role of a passive observer, and had virtually nothing to say. I am afraid that even Mircea Eliade himself, had he been present, would have had trouble finding a single thread uniting these shamans.

A couple of days later, Khosbaya and another shaman, Kharcaga, streamed a post-festival summary. They thanked all of the sponsors and everyone who contributed to the organization of the event and reflected on some of the difficulties they encountered. They admitted that organisation of an event at such a large, national

scale, involving participation of so many foreign guests, exceeded the financial capabilities of the association. However, they also agreed that the festival was a success in that it managed to promote Mongolian shamanism. “After 30 years of shamanism’s rebirth, the Mongolian people are finally aware of what it is. Now it is time for the world at large to know Mongolian shamanism,” Khosbayar said. Both were happy about the offer of cooperation made by the UNESCO representatives and were looking forward to the opportunity of promoting shamanism on a global scale.

Shaman Angar (about 40 years old)

It is necessary to distinguish shamanism from superstitions.

Angar drew my attention through his notable eloquence and a pronounced, compelling need to speak about shamanism and to elucidate its complex content. His mode of articulating shamanism differed somewhat from that of Khosbayar, as it was characterized by a more “traditional” approach. Podcasts featuring him began appearing online only recently (since March 2024), yet he quickly garnered a substantial following drawn to his insightful interpretations of shamanism. What set his manner of speaking apart was his frequent use of scientific terminology. Additionally, there were no explicit nationalistic or chauvinistic accents that characterize many other Mongol shamans’ statements in the context of the Mongols being “chosen by Heaven.”

Angar has founded the International Museum of Shamanism in Ulaanbaatar. As he says, the museum collection was created from exhibits left after two temporary exhibitions that he organized in cooperation with the Ministry of Education and Science and with the National Museum of Mongolia. While working on the exhibition, Angar argued that people need reliable knowledge about shamanism, since there is a lot of confusion and misunderstandings around this phenomenon. That was why he decided to demonstrate and educate what shamanism is through museum activities. Together with his apprentice, they constructed the museum building in one of the yurt districts in Ulaanbaatar. According to the shaman, there are currently over 1,000 artefacts collected from all of the Mongolian provinces (*aimags*) in the museum. He believes that these objects are an inseparable part of Mongolian tradition and culture, so they must be valued and protected. Additionally, he points out that they have more than just a material dimension, and can harm people when handled improperly.

His podcast entitled *Yertönc* (Universe, see: IMS 2024a, 2024b; Star TV Mongolia 2024) is a conversation between a host B. Erdenee and Angar, and although on several occasions Angar denied being an academic, he is one of the very few shamans that I know of to speak about shamanism through definitions of specific shamanistic concepts and phenomena like *ongod*, *süins*, or *albin tiiren* (a type of inimical spirit), and comparing them to concepts present in other religions. His discourse is evidently influenced by Mongolian-language shamanistic literature, to which he himself refers.

When answering what a *süins* is and whether there is an afterlife, he begins by noting that science has proven the soul to weight “about 3% of a gram,” and that after death, people go to the world they had themselves imagined during their lives. In turn, he maintains, the Mongolian worldview before the Buddhist ideas became widespread did not include either a concept of hell or paradise, or of reincarnation in the body of other beings, including animals. According to the shaman, there was only the karma (*üiliin ür*) principle according to which a person after death was reborn as a human, but depending on whether their actions in the previous life were right or wrong, they would be reborn with either a good fate (*sain zaya*) or a bad one (*muu zaya*). In his opinion, the essence of Mongolian shamanism is the belief in the spirits of ancestors, shamans or spirit-owners of mountains, rivers or valleys, who assist or punish people according to their deeds. These non-human beings are highly diversified and strictly hierarchal. Select people, i.e. shamans, may have short-term contact with *ongod* from which they draw knowledge about the past, present and future. The condition for this “encounter” is the performance of strictly defined *yos jayag* rituals concerned with shamanic costumes, drum ornaments, and hymn texts passed down from generation to generation through local traditions. These practices enable a shaman to temporarily receive *ongod* within their body. Therefore, according to Angar, *ongod* are actually only information that temporarily appears in the shaman’s consciousness as a form of intellect (*oyun ukhaan*), and only when the appropriate conditions are met. This form of intellect should not have any personal characteristics, Angar emphasizes.

Another argument he makes is that the contemporary Mongols fail to distinguish the essence of shamanism from superstitions (*mukhar süseg*). When a person gets ill, he explains, they need to see a doctor, get tested and start treatment, because modern medicine has great achievements grounded in science. However, if modern medicine does not bring an effective solution, or is unable to diagnose a disease, it could be caused by the anger of the *lus savdag*, or it could be a sign that the patient has been chosen by the *ongod* and is an intermediary between the ancestors and their living descendants. The help of a shaman is then needed to discern which of these reasons contributes to the person’s illness. Similarly, there is no point in asking a shaman to assist in finding a job, because it is out of their competence. The most a shaman can do in this respect is to advise on whether a given job is suitable for the person, i.e., if it is in accordance with their fate (*zaya*) and therefore likely to bring prosperity – since there can be unsuitable jobs which despite the person’s efforts would not lead to success. As Angar explains, a shaman can help, for example, when a person is suffering as a result of their ancestors’ fault. This situation may be fixed through a supplication ritual. He opposes the attitudes of those shamans who “taint” the image of shamans by dealing with small matters, such as resolving marital quarrels, performing enrichment rituals, or “fixing” exam results. Such issues, he argues, are beyond the competence of shamans, even if some shamans believe that they can affect them. Most of all, in his opinion, such matters are not of the highest importance. A shaman should focus on showing the person what is right for them, so that they live in harmony with themselves.

A good shaman – according to Angar – will connect the person with themselves. He points out the similarity of this logic with psychology, and actually encourages listeners to visit psychologists. As a discipline that has not so far been popular in Mongolia, psychology should, according to Angar, start being developed.

Angar's interest in Buddhism, cognitive science, and "Western" science in general – as compared with his shamanistic vision – led him to various interesting conclusions. An old custom of retaining the last breath of the dying person in a piece of felt or animal fur is connected by Angar to the special property of hair, which, he observes, has the ability to store information. He compares this practice to the process of reading DNA information from hair in scientific laboratories. He also concludes that the sutras of Tibetan Buddhism, which has been widespread among the Mongols, were much better at describing and depicting the various classes of non-human beings and the souls of those who were stuck on earth after death. Therefore, Angar carries out an interesting comparative work, juxtaposing different interpretations of the same phenomena. As I mentioned previously, shaman Batchuluun also spoke about the importance of gathering knowledge from various sources.

Morality (*yos züii*), as certain rules of behaviour, the violation of which leads to punishment, also draws a lot of Angar's attention. He says: "People think that shamans can do everything. Why don't you kill these greedy, immoral politicians, they ask? But a shaman is not for killing people. Had they killed anyone, severe punishment would follow, because everything has its consequences" (IMS 2024c).

Shaman Tüdev / Tenger (about 50 years old)

Good shaman is the one who learned how to cooperate with the ongod. This requires both knowledge and skills.

I personally met shaman Tüdev in 2012 during my fieldwork in Dornod, a city in eastern Mongolia. I was intrigued by a long line of people queuing in front of one of the apartment blocks. I learned that they were waiting for a consultation with the famous shaman Tüdev, winner of a shaman TV show, who came with a visit from the capital for a few days. I then decided to see what such a visit looks like, so I took a place in a long queue to get my number at six in the morning. I returned the next day, and after many hours of waiting, I got to see the shaman for around 15 minutes. She had nothing special to tell me, apart from recommending a ritual for my sick mother, and asserting that we will meet again. I had forgotten about the visit, but now, 12 years later, while looking at the shamans' media profiles for the purposes of the article, I typed her name into a search engine and found Tüdev hosting a podcast for Mongols from South Korea and presenting herself as male. The shaman now has thick facial hair and a different, deeper voice, but the distinctive smile known to the viewers of the shaman TV show, the one I saw live, stayed the same.

An extensive interview from ten years ago can be found on the Internet, in which the shaman introduced her official name as Ganbold Bolorchimeg, while Tüdev, as she claimed, was the name given to her by the *ongod*. According

to the interview, she graduated in religious studies at the Buddhism College at one of the universities in South Korea, as well as in journalism studies in Ulaanbaatar. For a long time, there was no information about her, except for a laconic note about her gender transition and hormone therapy. Since 2022, the shaman has been appearing online under the male name Tenger, and hosting a video show *Tengertei yarilcya* (Let's Talk to Heaven, see: Tenger Shaman TV 2023). As he says, the purpose of this podcast is to help beginner shamans and shamans who, harassed by invisible beings and unreal shamans, are left to their own devices.

His YouTube channel features about 20 episodes of the show (in 2022–2023) and one has to admit that they are very interesting. As the show host, shaman Tenger invites to each episode one of the many people who want to meet him and ask for advice on how to solve their shamanic problems. He sends a text message to the selected person in advance, providing a short information about the expected date and time of contact. Each episode is dedicated to one person alone and lasts from 40 minutes to 1.5 hours depending on the needs. The chosen person talks live about their shamanistic experiences and asks questions. Most often these are requests for an opinion on whether they are on the “right” path, whether their *ongod* is authentic. Tenger does excellently as host, and the show is incredibly engaging. Despite the show being in essence merely a long dialogue between two people, in which the camera is pointed continuously only at the host, while the guest can only be heard, like the voice of a listener on the radio, it is very engaging. After listening to the story, and occasionally pausing to get additional information, Tenger presents his interpretation of the situation, which is often diametrically opposed to what the person themselves presented. The stories are very different, but they all revolve around the themes of vocations, shamanic diseases, intuitions, dreams, difficult relationships between master and disciple. But above all, the stories are about the agency of *ongod* intertwined within “real” events of everyday life. The shaman interprets those events from the point of view of a master equipped with the necessary knowledge thanks to his effective communication with his powerful *ongod*. He emphasizes that the key is not an extensive knowledge as such, but also the experience of dealing with the *ongod*. Knowing only the name, surname and date of birth of a guest of the show, he claims to establish contact with them in a broader dimension: being able to see the person themselves, with their character traits etc., but most importantly, their guardian spirits. Time and again, Tenger says, a podcast episode came about spontaneously when, in the middle of a busy day, his *ongod* told him to connect with a particular person and help them on the show.

Although we only get to see one person on the screen, the impression is that there are several agents present apart from the host: the guest, the *ongod* of the guest, and Tenger's *ongod* (one or more). The host of the program must, he says, communicate with all of them at the same time, and he sometimes expresses regret that his viewers cannot see the *ongod* standing next to him in front of the camera. The *ongod* are emotional, calm or ambitious, pretty or not, kind or indifferent – in a word, very human-like in their diversity. Analysing various points of information,

Tenger combines seemingly unrelated elements of the story to create a narrative that spells the answer to the guest's question. Occasionally, the same person gets invited after some time has passed to tell the viewers if any changes had taken place, and if the teachings of shaman Tenger proved effective.

Certain common threads permeate Tenger's statements. He teaches to respect the masters, and to avoid criticizing, judging or harming others. Tenger says he despises shamans who charge elevated fees for their services. His own podcasts are full of heartfelt words (about *setgel*⁴), extended expressions of gratitude, and interchanges of mutual kindness. The latter are indeed one of the explicit goals of his shows, he says, because getting a lot of human *setgel* assures him that he has been successful in helping others. Working on a specific example and showing how a given situation should be understood, Tenger demonstrates what, according to him, constitutes proper, moral shamanic behaviour.

Overview of shamanic narrative themes

Knowledge

What unites the shamans' statements is their objection to the recent drastic decline in public trust in shamans in Mongolia, and the desire to improve the situation. In their opinion, among the big problems are allegations that the fees for shamanic services are inflated, especially in the case of adepts, and the activity of so-called false shamans who cause people great material losses as well as mental and physical harm.

The contributing factor, according to the shamans I presented, is ignorance. As they argue, in the absence of canonical texts and institutions responsible for generational transmission, Mongolian shamans who became active after the 1990s did not know how to deal with the shamanic powers freed after four centuries of prohibition on practicing shamanism. Therefore, they needed to learn for themselves, through trial and error, and only gradually discover what the phenomenon is. Khosbayar, Angar and Tenger explain that it is not easy to distinguish the true *ongod* – the spirit of ancestors – from spirits of lower rank, i.e. those that for some reason got stuck on earth after death and did not go where the souls of the dead should go (*tiiren, ad, zetger*). They can be of various kinds, and they are harmful, "inhabiting" a specific territory and interacting with other beings. The stronger ones can also nest in the human body. It is then easy to confuse such a spirit with *ongod*, so a person may undergo the ritual of receiving an *ongod* and cooperate with the being, assuming that they have become a shaman. Yet, such spirits have no power, they are immoral and can demand harmful acts from the shaman, exposing the person to misfortune. True *ongod* do no harm to either the shaman or others. They can only punish for improper acts.

⁴ *Setgel* – one of crucial terms for understanding the concept of human and non-human beings, encompassing notions such as mind, emotion and heart.

Angar adds another cause of the appearance of false shamans. He says that every human being is endowed with certain abilities (premonitions, intuition, ability to communicate with spirits, etc.) that are dormant under ordinary conditions, i.e. when a person's mind is calm. The difficulties of life activate this potential, and a person begins to experience dreams, premonitions, etc. This is a deceptive resemblance to a shaman's calling. Hence, there have appeared many shamans in Mongolia that do not actually have the vocation. The error is mostly on the part of other shamans, masters who are incapable of recognizing an actual *ongod*. This is the reason why all three of the shamans mentioned here felt compelled to share their experiences and educate others on how to recognize a true shaman, substantiated by the support of true *ongod*, and a sturdy principle of justice (*zöv yavakh yos*). The legitimate source of knowledge is the relationship with the true *ongod*, interpreted in a correct way by the shaman.

Punishment/karma

Although not all shamans use the term karma (*üiliin ür*), which is associated primarily with Buddhism and Hinduism, the concept, understood as a certain category of inevitability and a principle of justice, appears in the narrations of all the shamans I have discussed.

Although Khosbayar, Angar and Tenger all claim to have a strong *ongod* with whom they know how to cooperate, they emphasize that this does not make them omnipotent and omniscient. But this was not always so obvious to them. Almost all shamans spoke of typical feelings of bursting with pride and self-confidence at the initial stage of their practice, when they thought they were omnipotent. Over time, they understood that there are certain rules that must be followed and principles that must not be transgressed. Ignorance in this matter can cost them their lives. The concept of karma is primarily related to that of *khorlol*, or harm, resulting from someone's offense – it can be inflicted as much on a single person, as on a group, such as all of their offspring, or lineage. The *khorlol* can originate from either *ongod* or other non-human beings. If a person polluted a river or broke a tree branch, they may have angered the spirit guardian of the river or tree. This necessitates the performance of a ritual of correction (*udmyn zasal*), which often engages the entire lineage. Therefore, the basic role of shamans is to recognise the harm, determine its cause and ways of mending, and bring harmony in the relationships between human and non-human beings.

Heritage (*öv soyol*) and tradition (*ulamjalal*)

Another important element of the shamans' statements is the belief that shamanism is part of the nomadic tradition and heritage both unique and at risk of extinction, and as such it should be nurtured. A shaman provides knowledge about this

tradition and with its help he shapes correct relations with the surrounding world of human and non-human beings. In this case, tradition should not be understood in opposition to modernity, but rather as the permanent element of the identity of a given community, existing within a changing environment. In addition to the knowledge of proper rituals and correct behaviours, there also persist “biological” – as Angar phrased it – predispositions to heightened sensitivity to non-human beings within lineages.

For Angar, the museum serves as a form of reference point for his narrative about shamanism. Erdene, the host of their podcast, emphasized how when he visited, some rooms felt bright and positive, while others triggered fear, and he advised not to go there alone. The knowledge contained there is therefore perceptible, experiential.

As former participants in TV shows, Khosbayar and Tenger (also being journalist by training) have mastered the techniques of presenting certain content to the audience, and they possess an excellent sense of the viewer’s expectations. However, the use of latest forms of modern technology serves to promote very traditional ideas, such as respect for the elders, the ancestral spirits, the spirit-owners of mountains or rivers, the importance of performing worship rituals for the fire or the sun, or rituals related to the nomadic rhythm of life. They believe that these rituals still have an impact on the fate of humans.

Non-human beings

Angar is the first shaman I have ever heard saying that the *ongod* are impersonal, that they are an “objective” form of information. But he did not elaborate on ontological topics again. He does eagerly evoke elements of Tibetan Buddhism, as well as references to Christian concepts, modern psychology and neurology, but these serve him only to talk about the correct way of life (*zöv yavakh*) and the inevitability of punishment for wrong deeds. Angar does not provide a definition of the category of appropriate life, and even avoids answering such a question, but he does promote a life in moderation, causing no harm to others, and striving for harmony both internally and in relations with the surrounding world.

Tenger and Khosbayar’s podcasts and shows better demonstrate the nature of the *ongod* through practice. What the shamans clearly state though is the anthropomorphic nature and ontological hierarchy of the *ongod*: one from a lower hierarchy will have a different kind of relationship with a shaman than one in a higher position, who will also be more morally oriented. Their programs are, in essence, presentations of how to manage the relations with individual invisible beings who are, for them, both authentic and real. Authenticity, however, must be understood relationally, since there are no *ongod* without a shaman, as there is no real shaman without an *ongod*. Therefore, both shows define little, but above all they make us experience and feel the entire complexity of interdependence of human and non-human beings within the hierarchical cosmic system.

Do shamans research shamanism?

Shamanism is one of the most blurred categories in cultural anthropology, and the criticism of this concept most often comes from anthropologists themselves. They continue to make methodological revisions and problematize the epistemological foundations of anthropology as a field of science (e.g. Taussig 1987; Hutton 2001; Humphrey, Thomas 1994). One of the important aspects of this criticism is related to the claim that the term arose as an analytical category in the conventions of Western social sciences, responding to its historical conditions. Andrei Znamenski, for example, attributes the popularity of shamanism, and the emergence of neo-shamanistic movements, to the growing antimodern sentiments in the West, while pointing out that its understandings draw from the writings of such 20th-century intellectuals as Mircea Eliade, who contributed to the creation of a vision of shamanism as static, perennial, and archaic. And yet, as Clifford Geertz stressed, “shamanism, like any other ethnological abstractions invented by Westerners, hardly withstood scrutiny when applied to particular nature religions in non-Western societies” (Znamenski 2007: 227).

On the other hand, Karenina Kollmar-Paulenz notes that the notion of “shamanism” was not only formed in the imagination of Western anthropologists but had already existed between the 17th and 19th centuries within the imagination of Mongolian Buddhist intellectuals (2012). Based on her study of written sources (biographies, chronicles, dictionaries), she shows that before the spread of Tibetan Buddhism, the sources only contain words for individual shamans: *böö* (Old Mong. *bo'e*) or *udagan* (female shaman). Yet from the 16th century onwards, shamans started to be referred to as followers of a “black faith,” or the “wrong view” – as opposed to the “true view,” i.e. Tibetan Buddhism. In her opinion, this was the strategy of Tibetan missionaries whose goal was to combat the local beliefs. Over time, however, the language of description changed, the term “teaching of the shamans” began to be used, without the judgment implicit in the “wrong view.” Nevertheless, as Kollmar-Paulenz points out, even in the later 19th century, there was a pejorative term applied to shamans. This approach was well known to Russian and German ethnographers who travelled among the Mongols in the late 18th and early 19th centuries. “They have been well aware of the Buddhist attitude towards the shamans and their treatment as a homogenous religious group and teaching opposed to Buddhism,” writes Kollmar-Paulenz (2012: 102).

Mongolian social anthropologist Dumlalyn Bumochir offers an even more detailed analysis of how the concept of Mongolian shamanism as a homogeneous religious system was created. He writes that the term *böö*, referring to individual spiritual practitioners already present in medieval sources, in the 19th century became a component of the word *böö mörgöl* (shamanism) to denote the academic, “Western” concept of shamanism. The latest combination, *böögiin shashin* (shamanic religion), has an even shorter history, since it dates back to the 1980s, when it was associated with the idea of institutionalization of national religion in opposition to world religions (Bumochir 2014). He says:

Much of “shamanism” and “shamanic religion” over the past 200 years has been constructed and institutionalized by many different agencies, namely Buddhism, Christianity, lay people, shamans and scholars. From the nineteenth century to the second half of the twentieth century, scholars conducted research mostly on written materials and produced works suffused by generalization, simplification, ethnocentrism and nationalism, by making individual spiritual practitioners “something” not necessarily matching those individuals’ practices and knowledge. During the greater part of the twentieth century, due to political restrictions and also because shamans have oral traditions, many scholars, mostly Mongolians, had to produce research on “shamanism” and “shamanic religion” without little or any involvement of shamans (Bumochir 2014: 487).

Thus, when Mongolian shamans speak of the scientific categories of shamanism, they refer primarily to Mongolian-language literature, in which, for example, the history of shamanism in the Marxist ideology era was written in an evolutionary spirit, tracing the genesis of Mongolian shamanism to the times of matriarchy, etc. (Dalai 1959; Pürev 1998). However, for the most part, shamans rely on their own sources of historical knowledge in the sense that the *ongod* with whom they communicate present to them their own narrative of the times – often very distant – when they lived as human beings. At this point, the question arises for anthropologists: How should these shaman narratives be described in the language of anthropological theory? As Agnieszka Halemba writes, it is precisely at such disconnect between analytical terms and local categories that methodological trends such as the ontological turn have emerged – in response to disillusionment with cultural relativism (2022: 12). It is impossible to list all the works created within the post-humanist trend over the last few decades, but they all problematize the foundations of the modernist anthropocentric social sciences and revise concepts such as animism (e.g. Descola 1992; Bird-David 1999; Harvey 2010). One of the common themes is perspectivism, which has been derived from poststructuralist philosophy and was applied in the anthropology of Eduardo Viveiros de Castro as “Amerindian perspectivism” (1998). Viveiros de Castro proposed a new language for describing the cosmology of indigenous Amazonians, which he characterized as based on “spiritual unity and corporal diversity,” as opposed to the “‘cultural construction’ of the West built on the ontological premise of the unity of nature and plurality of cultures” (1998: 470).

In a special issue of the *Inner Asia* journal from 2007, Danish anthropologist Morten Pedersen and other scholars of Mongolian studies looked at Mongolian animistic cosmology by comparing it to Amerindian perspectivism. The editors of the volume – Morten Pedersen, Caroline Humphrey, and Rebecca Empson – show that it is impossible to apply a uniform, static concept of perspectivism in the context of North Asia (2007: 145–147). Instead, they point to a different kind of perspectivism,

namely an inter-human perspectivism (humans becoming other humans) as opposed to the extra-human perspectivism (humans becoming nonhumans, and vice versa), found both in Northern North Asia [Siberia] and the Amazon (Pedersen et al. 2007: 144).

The authors of the volume also proposed the idea of vertical perspectivism, called by Martin Holbraad and Rane Willerslev “transcendental perspectivism,” according to which “beings can ‘become-other’ not because they are themselves already ‘other,’ but rather because the perspectives that they can occupy in a crucial sense remain other to them already” (Holbraad, Willerslev 2007: 331). The narratives I presented seem to correspond to the concept of vertical perspectivism, because the shamans very clearly emphasize the hierarchy of non-human (and human) beings. And Khosbayar’s stories about the *ongod* acting independently of the will of the shamans or the assistant, as well as those by *tüshee* Oktyabr’, about meetings with the *ongod* who temporarily occupy the shaman’s body, are a perfect example of transcendental perspectivism.

In an attempt to find theories that would best describe the reality of the shamans’ life, I would like to mention another philosopher, a representative of British idealism from the beginning of the 20th century, Francis Herbert Bradley (1848–1924). The basis of his philosophy was the principle of internal relation, resulting from his adoption of ontological monism. It contributed to the dissemination of the view that “relations and elements, not substances, their attributes and conditions are the basic categories of thinking. (...) In this way, he paved the way for the logic of relations, which replaced the classical subject-predicate logic” (Szymura 1990: 7). As a speculative philosophy, it was loudly refuted by the founders of analytical philosophy at the beginning of the 20th century, at the time of the greatest popularity of logical atomism and neo-positivism. However, it also had its supporters, especially among 20th-century Asian thinkers (Zapaśnik 1973: 122), and it does not fail to interest contemporary philosophers (Uchan 2021: 136). Bradley’s principle of internal relations in logic assumed that there are no relations other than internal. Polish philosopher Stanisław Zapaśnik (1936–2006) pointed out three consequences of this thinking for philosophy, and applied them in his research in Central Asia: things and their qualities are determined by relations and do not exist outside these relations; in the relationship between the part and the whole the individual being is a sign of the whole; and the category of substance becomes absent in philosophical thinking (2006: 44–46). It seems that these consequences of thinking along the principle of internal relations well reflect the logic of many of the narrative threads of the shamans I discussed here. They talk about a world in which a person is relationally connected to ancestors, to their place of birth, to the spirit-owners of a given town – acting non-human beings. They talk about intergenerational karmic interdependencies and the soul as aspects of this whole, with individual persons being really only signifiers of the lineage. Identity and agency are produced within relationships and have no existence outside of them (the absence of the category of philosophical substance).

Also noteworthy is a certain concept that can be identified in the statements of the shamans: the dichotomy of *am'tai/am'gui* (animate/inanimate), the basis of which is the concept of *am'*, which refers to life force, vitality (Saincogtu 2000). In Mongolian studies, Vanchigiin Saincogtu, a researcher from Inner Mongolia, proposed the concept of *aminism* as opposed to Tylorian *animism*. *Am'*, as he points out, is relational and fluid, it can have a communal character, be transferred from one element of the relationship to another, move, and have agency. It can be used to explain the ontological basis of *ongod* that possess *am'* even though they do not possess a (biological) body, or only temporarily “borrow” the body of a shaman. *Am'* is also relational in the narratives of the shamans in the sense that not all mountains and rivers or stones have it, but those that do are causative insofar as they enter into relationships.

Conclusions

The term “research” in the context of the social sciences is associated with a scientific procedure that is rather unsuited to the narratives of shamans. Not only because shamanism is a fuzzy category in anthropology, but also because, in the case of Mongolian shamanism, the creators of this concept were mainly external actors who imposed external criteria for the reification of this phenomenon. In the language of the narratives of the aforementioned shamans, the categories of ontological turn or internal relationships are not only untranslatable because of the language barrier, but above all they cannot be applied as a procedure for acquiring and organizing knowledge. And these are not always needed by shamans, because they seem to place more value in knowledge gained through illumination, similarly to Tibetan Buddhism, which served an educational function over several centuries (Ochir, Enkh-Tüvshin 2004: 276–278). When presenting the concept of shamanism, they therefore rely on their own tools, describing the world in terms of a system that appears open, fluid, relational, relying on assemblages. It is worth looking at these activities as their own ways of learning, acquiring and passing on knowledge, because they talk about them as products of their own agency. In my opinion, this is research carried out through their own procedures of knowledge production; but this does not imply cultural relativism, because I treat it primarily as a search for certain general principles of understanding reality in various discourses. This article focuses solely on certain selectively chosen issues, as it is not feasible to cover all relevant topics within such a limited scope. Therefore, it serves as a proposal to expand the theory of ethnographic research by incorporating criteria that better account for local ontologies.

The shamans, although they adopt diverse visions of shamanism and ways of acting, remain open to external concepts. They refer to the categories of tradition, heritage, Buddhism, support global movements such as neo-shamanism and environmentalism, and eagerly use new media. They do not always put themselves in opposition to science, and often look for a way to overcome the barrier between

scientific and non-scientific description. However, it is not possible to define their concept of shamanism in terms of chaos and arbitrariness; on the contrary, they think along the lines of a certain hierarchical order, based on the principles of cosmic justice, and the inevitability of punishment for improper behaviour. While the criteria of this order may change, we can assume that certain fundamental rules – such as those of logic, as I have proposed – remain stable.

Acknowledgements

I would like to express my sincere gratitude to the anonymous reviewers for their thoughtful suggestions, and I extend particularly strong thanks to Kamil Pietrowiak for his insightful and constructive feedback.

References

- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bira, Sh. (2006/2007). Mongolyn tenger үзэл ба тengerchлel. *Bulletin. The IAMS News Information on Mongol Studies*, 39(1), 5–66.
- Bird-David, N. (1999). “Animism” revisited: Personhood, environment, and relational epistemology. *Current Anthropology*, 40(s1), s67–s91.
- Bumochir, D. (2002). *Mongol böөгийн зан уил: Aman yaruu nairgiin төрөл зүйлс*. Ulaanbaatar: National University of Mongolia.
- Bumochir, D. (2014). Institutionalization of Mongolian shamanism: From primitivism to civilization. *Asian Ethnicity*, 4, 473–491.
- Burrell, J. (2009). The field site as a network: A strategy for locating ethnographic research. *Field Methods*, 21(2), 181–199.
- Dalai, Ch. (1959). Mongol böө мөргөлийн товч түүх. *Studia Ethnographica*, (1)5, Ulaanbaatar: Shinjlekh ukhaan deed bolovsrolын khüeelengiin erdem shinjilgeenii khevel.
- Descola, Ph. (1992). Societies of nature and the nature of society. In: A. Kuper (ed.), *Conceptualizing society* (pp. 107–125). London: Routledge.
- Kollmar-Paulenz, K. (2012). The invention of “shamanism” in 18th century Mongolian elite discourse. *Oriental Yearbook*, 65(1), 90–106.
- Empson, M.R. (2011). *Harnessing fortune: Personhood, memory and place in Mongolia*. London: British Academy Postdoctoral Fellowship Monographs.
- Halemba, A. (2022). The Altai mountains have no ghosts: Ethnography beyond man. *Polish Ethnography*, 66(1/2), 11–27.
- Holbraad, M., Willerslev, R. (2007). Transcendental perspectivism: Anonymous viewpoints from Inner Asia. *Inner Asia*, 9(2), 229–344.
- Harvey, G. (2010). Animism rather than Shamanism: New approaches to what shamans do (for other animists). In: B. Schmidt, L. Huskinson (eds.), *Spirit possession and trance: New interdisciplinary perspectives* (pp. 14–34). London: Continuum.
- Humphrey, C., Onon, U. (1996). *Shamans and elders: Experience, knowledge, and power among the Daur Mongols*. Oxford: Clarendon Press.

- Humphrey, C., Thomas, N. (1994). Introduction. In: T. Nicholas, C. Humphrey (eds.), *Shamanism, history and the state* (pp. 1–12). Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Hutton, R. (2001). *Shamans: Siberian spirituality and Western imagination*. London: Hambledon and Continuum.
- IMS. (2024a). International Museum of Shamanism, youtube.com/watch?v=1SLcij-LiFU [access: 1.12.2024].
- IMS. (2024b). International Museum of Shamanism, youtube.com/watch?v=OiLgEseyDM8 [access: 1.12.2024].
- IMS. (2024c). International Museum of Shamanism, youtube.com/watch?v=mncbz1Irrzc [access: 1.12.2024].
- M-book. (n.d.). m-book.mn/surgamjit-tuuhuud-1 [access: 3.07.2025].
- Manduhai, B. (2013). *Tragic spirits: Shamanism, memory, and gender in contemporary Mongolia*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Marcus, G.E. (1995). Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95–117.
- Ochir, A., Enkh-Tüvshin, B. (eds.). (2004). *Mongol ulsyn tüükh IV*. Ulaanbaatar: Mongol ulsyn Shinjlekh Uchaany Akademi, tüükhiin Khüreelen.
- Pedersen, A.M. (2011). *Not quite shamans: Spirit worlds and political lives in the Northern Mongolia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Pedersen, M.A., Empson, R., Humphrey, C. (eds.). (2007). Editorial introduction: Inner Asian perspectivism. *Inner Asia*, 9(2), 141–152.
- Pürev, O. (1998). *Mongol Böögiin Shashin*. Ulaanbaatar: Admon Press.
- Saincogtu, V. (2000). *Amin shütleeg I*. Khökh khot: Övör mongolyn Ardyn khevleliin khoroo.
- Sahlins, M. (1985). *Islands of history*. Chicago: University of Chicago Press.
- Shimamura, I. (2017). A pandemic of shamans: The overturning of social relationships, the fracturing of community, and the diverging of morality in contemporary Mongolian shamanism. *Shaman*, 25 (1/2), 93–136.
- Sobkowiak, P. (2023). *The religion of the shamans: History, politics, and the emergence of shamanism in Transbaikalia*. Brill: Schöningh.
- Spivak, G.Ch. (1988). Can the subaltern speak? In: C. Nelson, L. Grossberg (eds.), *Marxism and the interpretation of culture* (pp. 271–313). Basingstoke: Macmillan.
- Star TV Mongolia. (2024). youtube.com/watch?v=M4vmPI3Yeqw&t=106s [access: 1.12.2024].
- Sүkhbaatar, G. (1980). *Mongolchuudyn ertnii övөг: Khünnü naryn aj akhui niigmiin baiguulal, soyol ugsaa, garval MEÖ 4s ME 2– r zuun*. Ulaanbaatar: Shinjlekh uhaany akademiin tüükhiin khüreelen.
- Swancutt, K. (2012). *Fortune and the cursed: The sliding scale of time in Mongolian divination*. New York: Berghahn Books.
- Swancutt, K., Mazard, M. (eds.). (2018). *Animism beyond the soul: Ontology, reflexivity, and the making of anthropological knowledge*. New York: Berghahn Books.
- Szmyt, Z. (2020). Post-socialist animism: Personhood, necro-personas and public past in Inner Asia. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, 6, 185–204.
- Szmyt, Z. (2022). *Zbyt głośna historyczność. Użytkowanie przeszłości w Azji Wewnętrznej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Szymura, J. (1990). *Relacje w perspektywie absolutnego monizmu F.H. Bradleya*. Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Taussig, M. (1987). *Shamanism, colonialism, and the wild man: A study in terror and healing*. Chicago: Chicago University Press.
- Tenger Shaman TV. (2023). youtube.com/@Tenger_shaman_tv [access: 1.12.2024].

- Tenger Tailal Shaman. (2021a). Shaman Khosbayer Urantsetseg documentary, youtube.com/watch?v=fqubyYp8mlw&t=91 [access: 3.07.2025].
- Tenger Tailal Shaman. (2021b). Tailal nevtrüüleg – Zairan Ts. Ganzorig oroltsloo, youtube.com/watch?v=VVbwTvTeIQw&t=2460s [access: 1.12.2024].
- Uchan, A. (2021). Francisa Herberta Bradleya obrona metafizyki. *Ruch Filozoficzny*, 77(3), 119–140.
- Underberg, N.M., Zorn, E. (2013). *Digital ethnography: Anthropology, narrative, and new media*. Austin: University of Texas Press.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469–488.
- Zairan Khosbayer. (2024a). facebook.com/zairanhosbayer/videos/954272466226726 [access: 1.12.2024].
- Zairan Khosbayer. (2024b). facebook.com/zairanhosbayer/videos/1520381038581234 [access: 1.12.2024].
- Zairan Khosbayer. (2024c). facebook.com/zairanhosbayer/videos/724346543110979 [access: 1.12.2024].
- Zapaśnik, S. (1973). *Absolut jako projekt ideału moralnego w filozofii F.H. Bradleya*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe: Warszawa.
- Zapaśnik, S. (2006). *Walczący islam w Azji Centralnej. Problem społecznej genezy zjawiska*. Wrocław: Fundacja Nauki Polskiej.
- Znamenski, A.A. (2007). *The beauty of the primitive: Shamanism and the Western imagination*. Oxford: Oxford University Press.

SUMMARY

Shamans study shamanism:

The world in the podcasts of Mongolian shamans

The article analyses the social media activity of selected Mongolian shamans intended for dissemination of what they believe to be the correct knowledge about Mongolian shamanism. The Internet is a tool that, combined with their own creativity, allows them to convey aspects of this phenomenon that are difficult to verbalize. On the one hand, the shamans present a great diversity, make use of different ideas (tradition, heritage, Buddhism), and are open to global movements such as neo-shamanism or environmentalism, but on the other hand, their statements exhibit some common, recurring elements about the complex interdependence of human and non-human beings in a hierarchical cosmic system. This analysis is a voice in the discussion on the production of knowledge in various discourses, an attempt to incorporate the ontology of the “subject” into ethnographic theories, inspired by the work of philosophically oriented anthropologists.

Keywords: Mongolian shamanism, *böö*, internal relation in logic, ontological turn, transcendental perspectivism, aminism, digital ethnography

WOJCIECH POŁEĆ  <https://orcid.org/0000-0001-7353-9785>

Warsaw University of Life Sciences – SGGW

The role of non-human punishment in Buryat shamanism

Introduction

The Buryat shaman who wanted to show us the healing springs was not in the habit of locking his car. He parked near a resort where children and teenagers were spending their holidays. When we returned to the car, having visited the springs, we found that the shaman's mobile phone had disappeared from the car. The shaman calmly walked to the resort, asked its management to gather all the children and announced that whoever had stolen the phone would face severe punishment from the spirits. However, owing to the fact that the thief was young, he would give him a chance to mend their ways and return the phone. He announced that he would be waiting in the car and that whoever brought the phone would not face any punishment. He did not have to wait long; the phone reappeared within minutes and the satisfied shaman said he had known this would indeed happen.

Thus, not only the juvenile thief, but also the entire community of the resort underwent an element of socialization through which they were able to learn about the power and advantages of shamanic beliefs. Even if the spirits did not get involved in such minutiae as guarding the shaman's car and phone, they made sure that the social and moral order was preserved.

During field research on Buryat shamanism it was often possible to hear Buryats, as well as representatives of other groups who came into contact with shamans and shamanic sacred sites, refer directly or indirectly to punishment, to the fact that certain things could not be done because one would be punished for it, to the fact that failure to behave in a certain way could provoke the wrath of non-human

entities and punishment on their part, that the will of the ancestors had to be obeyed, because otherwise one would be punished. Similarly, in the literature dealing with shamanism the issue of punishment is often mentioned, but rarely analysed. Yet when we begin to explore the topic of punishment, it turns out that it is one of the main threads from which descriptions of shamanism are woven.

Scholarly discourse on punishment often points to the role of the inevitability of punishment (Utrat-Milecki 2006), to whether it is possible to imagine a more inevitable punishment than that administered by non-human entities (Halemba 2022; Smyrski 2018), which are invisible to ordinary mortals, but see and know everything about them, which have at their disposals sanctions not limited by human capabilities, can affect our lives and health, can make our luck turn at work or in our studies, can affect reality in almost any way, so that a break in the weather, a falling rock, an avalanche or a car breakdown can become their instrument of punishment (Jastrzębski, Morawiecki 2014). Punishment, in turn, can have not only an individual but also a collective dimension. It can be imposed on those who are members of the same community but have not opposed inappropriate deeds, or it can be inflicted on successive generations of the same family.

Jarosław Utrat-Milecki stresses that “deliberations concerning punishment are rooted in religious reflection on the world. This is why in our cultural milieu punishment is also the focus of dogmatic theological studies as well as socio-cultural studies within the sociology of religion and religious studies” (2006: 27). In this paper I follow a similar path in an attempt to trace the origins of the perception of punishment in Buryat shamanic reflection on the world. In doing so I use data from field research conducted in Mongolia in 2019¹ as well as previous research carried out in the Russian Federation.

The aim of the article is to analyse the impact of the shamanic worldview on ideas about this part of the social world which in social theory, in reflections of sociologists and legal anthropologists, is usually defined in terms of categories like social control, legal system or justice system. I seek to demonstrate that what is described as punishment from an external point of view is, in fact, an immanent part of the belief system and the ethical system contained within it. I point out that in shamanism these elements are an integral part of cosmology, and their task is to guide the behaviour of individuals and communities. I show the concept of punishment found in the ideas of *ovoo* guardians, illness, as well as the shamanic vocation (including shamanic disease).

Nulla poena sine lege

While the issue of punishment may not have been at the centre of attention of researchers studying non-European societies, although they did study it as well,

¹ This research was conducted under the National Science Centre Miniature 2 grant, DEC-2018/02/X/HS6/01283. I wrote more extensively about how this research was carried out in the article which also features a detailed characterization of the Buryats (Połec 2021).

the broader issue of law, often described as “primitive,” in “pre-state” societies attracted much more attention (Kurczewski 1973). The entire previous sentence is, of course, tangled up in colonial and evolutionist thinking, but this is the only way in which it is possible to draw on past reflections in anthropology, reflections that still echo in other disciplines in the social sciences, humanities and legal studies. Attempts to study “primitive law” sometimes said more about our concepts of law than about the concepts of societies in which law was sought. Even if this statement is too strong, in looking for the legal systems of other societies it has certainly been a challenge to define what “we” mean by law and how we understand it. Attempts to solve these problems were made by, among others, Jacek Kurczewski, who begins his study *Prawo prymitywne. Zjawiska prawne w społeczeństwach przedpaństwowych* (Primitive law: Legal phenomena in pre-state societies) by noting that we usually associate our understanding of “law” with the state system, the apparatus of government, written law, as well as jurisprudence (Kurczewski 1973: 7). In this sense the matter seems to be clear. If there is no state, no writing, there is, consequently, no law. And since, I should add, there is no law, there is no punishment either; after all, *nulla poena sine lege*. At this point we could pause for a moment and argue that the Roman principle according to which there is no punishment without law may in itself show that there were situations in which attempts to impose punishment were also made where there was no written law. We could point out that this is a certain stage of an evolution, development of law. Yet even Bronisław Malinowski, in his classic work *Crime and custom in savage society*, struggled with this problem. In any case, Malinowski used the term “law” quite freely; in some contexts it becomes synonymous with the rules of exogamy, matrilinealism or patrilinealism. He said that he had not come across any arrangements or customs that could be classified as forms of “administration of justice” on the basis of a code and fixed methods (Malinowski 2013).

It is worth noting here that in many non-European societies there were well-developed legal systems known to Europeans for a long time; this was the case of, for example, the Mongol Empire (Strzelczyk 1993; Tangad 2013: 15–38). Legal documents used by the Buryats and the Mongols were not radically different from their European equivalents in the sense that they clearly defined “punishment” as a proportional and just outcome of a crime (Kałużyński 1983: 231–241; Zhanaev 2019: 176–183). Buddhism introduced into Mongolian culture a rich tradition that also dealt with issues of law and punishment. Today, for the Buryats living in the Russian Federation the Russian legal system is an everyday reality. However, all of these contexts are linked to literacy and the growing role of state systems.

Yet linking law to the state is not the only possible interpretation. Kurczewski proposes a different, more interesting path. As he writes, “At the same time, both in the deliberations of jurists and in popular consciousness, we find another notion of law, which does not seem to be necessarily linked to the existence of established and more or less alienated institutions of power. We are dealing with this notion when we talk about the so-called subjective rights. They are meant by those who speak of, for example, human and civil rights, the right to work and to rest, etc.”

(1973: 7). He goes on to demonstrate that such an understanding of law does not have to contradict the European understanding of law. The existence of state authority is not a prerequisite for the existence of law, since “we can speak of powers and duties even where there is no supreme state authority or legal regulations that stem from its decisions.” He needs this assertion to show that, in adopting a broader, subject-oriented understanding of law, it is possible to speak of it also in the case of “pre-state” societies by looking for “rights vested in individuals and social groups.”

However, these observations, although very helpful and paving the way for further research and comparisons, have two limitations. The first seems fairly intuitive and may be the source of the resistance to such a broad definition of law. Since there is no state, which “usually” is in charge of law enforcement, the question arises as to who and how can enforce law, who can punish its transgressions, maintain and, if necessary, restore the desired state of affairs in accordance with the sense of law. That person can be, of course – as in the case of the Trobrianders described by Malinowski – the chief, who, in addition to the coercion methods known in other parts of the world as well, can also resort to sorcery (Malinowski 2013: 110). Nevertheless, this is still a form of power.

Kurczewski proposes a solution to this dilemma, following Evans-Pritchard and stating that the absence of government does not mean that there are no beliefs, widely recognized in a given society, about the rightness and wrongness of claims, as well as socially recognized powers and obligations (1973: 12). Speaking in the language of the sociology of law, we can say that there can certainly be a legal sense, a “lived law” (Frieske 2008; Podgórecki 1962, 1971). Law enforcement in turn “can be left to the will and ability of those involved” (Kurczewski 1973: 12). It seems here that the only task of a researcher is to concretize individuals, groups and ways in which law is practised in a given place and time, and not to demonstrate that law and punishment do exist in such communities.

The second limitation is less apparent, if we adopt a European perspective. In its framework the definition of who is the subject of law, which individuals or groups have rights, and who can enforce law covers only people and groups they make up. This becomes problematic, when we stop thinking provincially, in terms defined by Chakrabarty (2000), and expand the definition beyond human subjects and groups, when the human being becomes one of many entities, alongside, for example, entities that in the European imagination would be part of the world of gods and spirits, or ancestors, as is demonstrated by Agnieszka Halemba (2022) or Oyungere Tangad (2013: 80–121).

The solution to this second problem, the expansion of subjectivity, helps us unexpectedly to solve the first one, concerning the issue of who can enforce the law and how, as well as who can administer punishment. As a result, we do not have to use the category of “supernatural sanction,” for gods, spirits or other non-human entities can be regarded as being part of the universe in which humans live. Must there always be a need for a human, fallible justice system, if justice is taken care of and can be administered by entities more powerful than humans, entities that see more and have a better understanding of the essence of justice? Is the power

exercised by a ruler not given to them “from above”? Are the judgments of authority in the last instance not the judgments of heaven, to which rulers themselves are subject? This is how power was legitimized by the Mongol khans, for example (Kałużyński 1983). From this perspective the “stateless situation” becomes clear. It is not necessary to unravel the impact of diverse traditions, the dynamics of governance and the effectiveness of justice systems. These dynamics only make the picture more complicated. There is not enough room in this paper to analyse them in detail, but we should note that Buddhism places more emphasis on distant punishment than on punishment administered “here and now.” This is one of the differences highlighted by the followers of Buddhism in Buryatia, who use it as an argument against shamanism. They stress that shamanism solves close, everyday problems, which is what Buddhism does as well, but Buddhism solves above all the key problem of suffering (cf. e.g. Nowicka, Połec 2019: 242). However, the argument sounds different when we look not only at the inevitability of punishment, but also at how quickly it will be meted out.

When it comes to Soviet law, the problems with the “justice system,” with the enforcement of the law within a fallible legal system need not be repeated here, although it is worth paying attention to the studies of Caroline Humphrey, who demonstrates that it was often governed by rules other than written ones (2002). An interesting example of which system is more significant is provided by Manduhai Buyandelger in her description of a legend according to which Russian soldiers arrested a woman with a child, who turned out to be the goddess of fertility. The woman disappeared from jail after a few days and punished the locals by making them infertile (Buyandelger 2013: 48). Temporal authority obviously matters. The Mongol khans and then communists may have persecuted shamans, but this does not mean that there were no consequences. In due course the ancestors claimed their rights. Is shamanism unique in this context? Not necessarily. Buddhist logic works in a similar manner. At the right moment what happened to Khambo Lama Etigelov may be revealed (Quijada 2012; Jawłowski 2016), and at the right moment it was possible to reveal in the Barguzin Valley an image of the goddess of fertility hidden by Buddhist monks during the communist era so that it would not be destroyed by the communists, an image that is now venerated, as we were shown during our research in 2013.

It is also possible to take a less strong view on this. Non-human entities are part of the reality in which humans operate, and we must take them into account in our actions, just as we take into account other people with whom we come into contact in one social situation or another. Let us try to see this through some examples. One of my interlocutors in Mongolia stressed that we should always dress nicely, even when going somewhere where there are no other people. She said that in her family great care was taken not to go out into the steppe or forest in dirty or shabby clothes, for such sloppiness could be viewed as a sign of disrespect by the “spirits” – the guardians of the place in question. One of the Buryats with whom we travelled for some time always made small offerings in new places, not only at *ovoo*s (Połec 2021: 65–70), but also at sites that resembled them in some way.

When I asked him why he was doing this, whether he was sure that a given site was a place of worship, he told me that this was not a question of whether it was a place of worship and he was not practising any cult. He was just showing respect to the guardians of the place. A similar sentiment was expressed by a Buddhist monk in Buryatia, when I asked about his opinion on the veneration of shamanic cult sites. His answer to my question showed how inappropriate it was. He replied that it was not a matter of venerating the guardians of places in the way gods were worshipped, but a matter of showing respect, in the same way respect was shown to those who were older, more respectable or of higher rank than us. He later asked me if, in my opinion, when I greeted an elderly person with respect, I engaged in a cult of that person. Respecting the rights of the guardian of a site is not the same as venerating the guardian. It is clear, however, that such a guardian may want to take revenge, to punish the intruder who enters their territory and does not respect their rights. A similar interpretation can be applied to the Buryat custom according to which we should not walk in the middle of the road when travelling on foot. This is because the middle of the road is reserved for non-human entities, which may want to punish a person who, while walking in the middle of the road, does not give way to them. This can happen because the non-human entities are usually invisible to humans (Smyrski 2018: 258). In many such contexts what matters the most is not whether we are talking about Buryat shamanism or Buryat Buddhism; the most important thing is that we are talking about the Buryat perception of the world (Nowicka, Połec 2019: 239). Within its framework we should take into consideration many more entities than in the European perception.

Let us return for a moment to Kurczewski, who in his analysis of law in non-European societies adds: "The effectiveness of law will thus be determined by a number of practical considerations, such as the distance separating the headquarters of the parties, physical strength or the number of followers. It by no means follows that there is no 'law,' because the reference point is still the norm that defines someone's rationale. Compare this to court proceedings, where the qualifications of the lawyers hired by the parties can influence the content of the court's decision. This fact does not lead us to the conclusion that the letter of the law does not work, even if the judgment was, in our opinion, unjust" (1973: 12).

The above assertions are interesting in the context of Buryat shamanism because of two aspects of the Buryat symbolic universe. The first becomes apparent already in the context of non-human entities, which may be close to humans, although humans do not see them. In the case of the Buryats there is also an additional type of entities and relationships with them. What is very important in Buryat shamanism are links to the ancestors of a person or a family. While the guardians of a place have rights arising from ownership, the ancestors have "parental rights" that do not cease with their physical death, but are rights linked to membership in the family. Guardian spirits of the ancestors often enforce their "parental rights" and punish those of their descendants who act against them. Punishments inflicted by ancestors are associated with another important aspect, that is the severity

of punishment. The Buryats quite often point out that punishments from the ancestors can be very severe, even incommensurate with the matter with which they are associated, and consequently can seem unjust. Yet the fate of an individual is part of the fate of that individual's family, their kin, and ancestors can judge a given behaviour in terms of its consequences not only for the individual in question, but also for the entire family. This is why a shaman is needed primarily to deal with the ancestors, not with other entities.

Exchange shamanism and cooperation shamanism

The French researcher of Buryat shamanism Roberte Hamayon has come up with a model of shamanism by linking it to selected forms of the economy (1990). The most convincing seems to be her model linking shamanism to hunter-gatherer communities, which depend on the availability of game. The problem Hamayon focuses on is the transition from a hunter-gatherer economy to a pastoral economy. This change, not necessarily understood historically, but also generically, makes it necessary to re-examine the relations between shamanism and this particular type of economic system. I will refer to these two models as, respectively, exchange shamanism and cooperation shamanism. In contrast to the hunter-gatherer economy, in which the dominant model is that of "exchange" between the human community and non-human entities, with the shaman acting as an intermediary, in the case of a pastoral community, which owns its own herds, we have a model of "cooperation" between non-human entities and human communities, as well as attempts by the human community to influence these entities to provide happiness, health, good weather and other desirable goods and states, for example, rain necessary for grass to grow; this cooperation and communication with non-human entities is mediated by the shaman. Humans have to cooperate with non-human entities, as they are the ones with the power, controlling those spheres of reality that people care about. Hamayon's model seems interesting primarily because of its clarity, but it proves to be quite cumbersome when we want to use it to analyse detailed issues, or transfer it to other types of societies.

The model has been criticized for its limitations stemming from further economic transformations, even if we accept the thesis that shamanism is linked to the types of economy. Its problem lies in the juxtaposition of shamanism with the modern economy, which is not pastoral in nature. A solution to the problem has been proposed by the Japanese shamanism researcher Ippei Shimamura, who, drawing on the Japanese anthropology of shamanism, demonstrates the possibility of generalizing Hamayon's assertions by applying a generic rather than genetic approach to the problems that shamanism solves.

To this end he combines Hamayon's concept with that of the Japanese researcher Shoichiro Takezawa, which focuses on the responses of shamanism to social change and the goals of individuals. According to Shimamura, the key point here is to recognize that shamanism is an "open system." This, in his opinion, is the basis

of the difference between shamanism and “world religions.” Starting from the often cited observation that cults similar to shamanism, including possession cults, often emerge in times of social and cultural crises, he assumes that shamanism can encompass an unlimited number of spirits, as well as forms of worship. As he writes, “it is an open system wherein the three aspects of the number and types of spirits, the path of connection to those spirits, and the function to be performed by the functionary, are open” (Shimamura 2011: 156).

So far we have discussed only Takezawa Shoichiro’s model as Shimamura presents it, and not its application, proposed by Shimamura, to Roberte Hamayon’s theory. According to his interpretation of Hamayon’s theory, the shamanism of hunting peoples is based on symbolic exchanges between humans and the spirits of the natural world or animal spirits (Shimamura 2011: 158). Humans in need of meat take the souls of animals, for which they must sooner or later repay these spirits through death and the diseases leading to it. In this system the shaman’s role is to mediate between humans and nature’s spirits for people to be able to obtain enough food, while postponing, as much as possible, due payment in the form of human death or disease. The shaman can accomplish this not so much through direct contact, but through a marital relationship with the spirits of nature (Hamayon 1990: 425–490).

In the case of such an interpretation of shamanism, we are dealing with a concrete exchange between the human community and the non-human entities, which is why I refer to this type of shamanism as exchange shamanism. People need a tangible good, such as game,² and for this a specific payment is due in the form of their lives. At this point we can formulate a hypothesis according to which in this model of shamanism death or sickness is a just price for the goods humans obtain from the natural world. Sickness and death are not punishments imposed by non-human entities, but only payment for earlier gifts. Shamans, on the other hand, are those who negotiate and sometimes even cheat in order to get the most favourable exchange for humans. In doing so they present themselves as “members of the family” of non-human entities and thus legitimize themselves in the human community by claiming to have more influence on non-human entities than other people.

The situation changes in the case of pastoral societies with their own herds. Animals change their place in the model of relations with the non-human entities. They are no longer a good to be given by the non-human entities, but become a good to be given to them. There emerges in this model a place for animal sacrifice, or rather, if we like to be consistent, payment in the form of human life and health is replaced with animal sacrifice. According to Hamayon as well as Shimamura, this does not mean, however, that humans receive nothing in exchange. Where the previous model had animals, now there is rain needed for the grass to grow, as well as lightning, with which the gods can punish humans, if the latter do

² I would not limit the use of animals only to meat. Wild animals are also a source of other goods, for example the skins needed to make clothes.

not cooperate in accordance with the established rules. Shimamura generalizes the model proposed by Hamayon primarily with regard to the benefits people receive. They include the realization of human desires, as well as an explanation of human misfortunes, which cease to be "due payment" and become a "gift" or punishment from the "gods" or, rather, those various entities that occupy the place originally defined as belonging to the spirits of nature. Incidentally, punishment can be viewed as a negative, unwanted gift.

In this model, animals, while still present, are no longer a key element. Animal sacrifice is one possible form of persuading non-human entities, alongside prayers or gifts of other types; what is also generalized are the gifts that humans receive or can receive. The gifts can be beneficial to humans, but they can also be harmful. The world of non-human entities ceases to give gifts to humans; it begins to influence them and becomes one of the many factors that need to be taken into account. The influence on humans is, of course, associated with what humans do, whether they offer sacrifices or pray, but it seems to be "filtered," as it were, through the will, emotions, and point of view of the non-human entities that exert their influence on people. The exchange with the world of non-human entities does not always have to be fair from the human point of view; humans must be able to read their will, their requirements. To a much greater extent the shaman becomes an intermediary in reading the will of the non-human entities and looking for the causes of failures, misfortunes or illnesses.

From the point of view of the concept of punishment, what seems to be the most important is the fact that we are dealing here with a number of entities who can set the rules, decide what is appropriate, and enforce the behaviour they desire; at the same time these rules can be updated on an ongoing basis, can be revised and presented each time in a different form. An individual functioning in such a system must be able to cope with diverse, not necessarily consistent demands posed by various non-human entities. The individual in question may try to obtain a reward from them, but must also consider the possibility of punishment.

Viewed from this perspective, shamanism appears first and foremost as the art of cooperating, reconciling different requirements, taking into account the demands of various entities, taking into account what a representative of European cultures would call the "broad social and cultural context." Hence, perhaps, the increased interest in shamanism during periods of social, economic or cultural change. Each such change requires the establishment of new rules, or reinterpretation of old rules, and the shaman, through direct contact with non-human entities, can quickly present such a rule or its "individual interpretation," to use legal jargon. In a relatively stable social situation the rules are known and there is no need to interpret them; consequently, shamans become less visible, although they do not cease to be important.

Shimamura's model characteristically assumes nothing with regard to the nature, the character of the entities with which the shaman is in contact. It is the shaman who is the only constant element (although the shamanic "functions," rituals may vary), and the world of entities with which the shaman is in contact is "open";

there may emerge new entities (unknowable entities) ranging from animal spirits to the spirits of ancestors. According to Shimamura,

In response to changes in the natural, subsistence, political, and societal environments and/or conditions, that which appears as medium and core constant in the open system is the shaman. The number and types of spirits, the circuit connection to the spirits, and the shaman's function, etc., change according to the circumstances. Therefore, regardless of whether the shaman wears the "traditional clothing" of the "archaic" beast-man, the shaman can, on occasion, become the traditional destroyer, and at other times play the role of the creator of brand-new customs. In no way can modern shamans be called "archaic" (2011: 164).

In my opinion, Shimamura overestimates the shaman's freedom to create new traditions or cults. The world of non-human entities is not a "void" that a shaman can create in any way he or she wishes, it is not merely a (no longer "archaic") technique. In the shamanistic worldview it is the non-human entities who call the shaman and it is the non-human entities who make the decisions; this is the source of the legitimization of a given shaman. Only exceptionally is the world of non-human entities completely unknown to those with whom the shaman collaborates. Nor is the shaman the creator of this world, even if he or she may be a significant (re)interpreter of it. There persists in the literature on shamanism the topos of shamanism understood as a "one person's religion." We can agree, of course, with the diversity of rituals, views, representations of individual shamans, but they are part of the same cultural reality, the same "social framework of memory" as Halbswachs defines it. Shamanism can, of course, adapt to changes (Hell 1999: 323–330), but these are changes within a shared system of meanings.

Even if the will of non-human entities is not known, it is revealed through the operation of punishment, through negative events, problems with which humans come to a shaman. A male or female shaman is a person who is supposed to answer questions about the causes of such problems and, above all, is supposed to show the way to remedy, to change the unwanted state of affairs. It often turns out that this way is a return to tradition, to ancestral principles (Połec 2018).

The cultural context of understanding punishment

If we want to explain how punishment is understood in shamanism, our basic problem is to determine how we can understand punishment in our own cultural milieu. This is reason enough to call this a comparative task. It is not just a question of translating the word "punishment," but of the concept we want to compare. Our first intuition is that this is a fairly clear and universal concept. However, when we take a closer look at how it functions in the European cultural milieu, we find that it is quite difficult to identify its *differentia specifica*. Certainly one of the first contexts in which it functions is the context of the legal and penitentiary systems,

within which punishment is a form of social control. In this context punishment, sometimes understood today as a relic of past legal systems, is to serve a community to prevent inappropriate acts from being committed in the future, though its purpose is also “justice,” that is compensation for the harm done through inappropriate behaviour, a return to the order that existed before this behaviour occurred. It is for this reason that so much emphasis is placed on proportionality of means to ends in punishment. These two purposes of punishment seem to be complementary, but their separate analysis can demonstrate what type of cultural form we are dealing with here.

In the case of a return to the previous order, which can also be presented as a kind of settling of scores, we refer to a past state that has been disrupted. The punishment must be appropriate, because its inappropriateness would not redress the wrong done, while its excess would in itself be a disruption of order. This type of punishment is aimed directly at the culprit as well as those persons, those spheres of reality that concern the culprit. It seems that such an understanding of punishment is the dominant one in exchange shamanism. The perpetrator’s intention, awareness of the disrupted order, of the harm done, is not the most important thing. There must be retribution, there must be a return to the state of equilibrium. This understanding of punishment is evident not only in the context of disease and death, which are a consequence of the “debt” incurred through hunting. Today it is invoked (incidentally, not only by shamans) in the context of environmental threats: climate change, natural disasters (cf. Połec 2018). Is such a punishment just? Significantly, neither the culprit nor the punished is an individual but the entire community. Even if the punishment may be “unfair” to the individual, it is a consequence of the deeds of community members, and the responsibility falls on the entire community even in future generations, as there must be a return to the disrupted order. And who administers the punishment? If punishment is understood in such a way, there is no need for an individual or an institution administering punishment. It is an intrinsic feature of the entire system, which cannot work otherwise.

At this point it becomes apparent why the intent, will or consciousness of the perpetrator is not key in this case. The act itself leads to its inevitable consequences. Societal control is needed and must be effective, for violation of the rules can lead to a disaster with consequences for everyone. Viewed from this perspective, the concept of punishment in shamanism is closer to the concept of safety rules used in, for example, aviation than to the penal system. The penal system represented by the ruler or by the state can, of course, exist and be respected, but it is not the only system that guarantees safety. The ruler or the state do not have a monopoly on administering punishment. A disaster of one sort or another is a “punishment,” but one understood as a logical consequence of a disruption of order, a violation of the rules by which a given system is governed. When Bronisław Malinowski pointed to a certain hypocrisy on the part of the Trobrianders, who, on the one hand, violated the principle of exogamy, but on the other knew that they had at their disposal magic that could counteract the negative consequences

of such an event in the form of pregnancy (2013: 99), he seemed not to notice that this made it possible to restore the disrupted order.

Cooperation shamanism seems to pay more attention to another aspect of punishment, that is, the above-mentioned problem of preventing undesirable behaviour, the problem of the preventive, deterring role of punishment. Looking at this aspect of the matter, Malinowski seems to be surprised that for the Trobrianders incest takes on a different meaning when it is publicly exposed (2013). However, if we seek prevention, it should be demonstrated that the culprit will not escape punishment, even if they have to inflict it on themselves by committing suicide.

Coming back to cooperation shamanism, I should point out that in this kind of a system there emerge active non-human actors, whose requirements must be met. While in exchange shamanism a personal "controller" was not a systemic requirement, although it could exist, in cooperation shamanism guardians of the existing order, judges of human actions, become key elements. Humans get punished not so much and not only for an act that has negative consequences, but for violating the dictate of the gods, ancestral spirits or other entities. The very administration of punishment as well as its type and scale become dependent on the punishing entity, and thus potentially arbitrary, ceasing to be completely inevitable in the sense of systemic automatism of punishment. The ancient formula *do ut des* is a form of exchange, but it is a negotiated exchange; the gods can be influenced through prayers or sacrifices. Gods can punish beyond measure, as they wish, but they can also be exceptionally gracious. A reward becomes the other side of punishment. Responsibility becomes more individual (although it does not, of course, rule out collective responsibility, but more often within a kin community or among the loved ones of a given person), more dependent on whether we are able to establish contact, to persuade the "judges," and to a lesser extent is a consequence of a deed. Law ceases to be a "cosmic order," becoming instead an expression of the will of non-human entities.

It is only at this point that the system becomes "open." With its openness comes not only room for negotiation, but also the problem of the arbitrariness of punishment, which may result not only in the graciousness, but also "wrath of the gods." If prevention of transgressions becomes the goal, proportionality in punishment becomes a means-ends calculation in a completely different form. It is not so much the type and scale of the harm, but the strength of the threat of punishment that becomes the measure of its severity. The appropriateness of punishment thus becomes the outcome of the sense of justice of the "judge," who is often the lawmaker as well, the judge's emotions or attitude towards the accused (anger, kindness, happiness), as well as the deterring strength of punishment.

In exchange shamanism what appears as a punishment from an individual point of view is the effect of a given state of the system; it is the product of connections within it or the effect of a mechanism the purpose of which is to restore order in the system. The shaman's help may consist in presenting us with these determinants. The shaman sees what the cause of a given state of affairs is, and we, by neutralizing, changing the cause, can reverse the effect (see e.g. Wierciński 2010).

If the shaman is to help us in an active manner, he or she must go to the very source of the system. Metaphorically speaking, the shaman must turn to the lawmaker. It seems that it is for this reason that the dominant motif in exchange shamanism is that of the shaman's flight to heaven for the purpose of contacting the lord of nature or their descent into hell to find a human being's soul.

In cooperation shamanism the role of the shaman looks completely different. The shaman is an intermediary between humans and a non-human entity. In this type of shamanism punishment is arbitrary insofar as it depends on the will, the attitude of an entity that can influence us. When we want to start a business, for example, the ancestors may support or hinder us not because the venture is good or bad, but because we have not asked their permission. The same act of entering someone's property will be "lawful" or not depending on whether the owner consents to it, and even trespassing that has not caused any tangible damage may be penalized. This comparison, like any other of this type, is, obviously, only a simplification. However, it is intended to show at least one thing. The Buryats sometimes say that the punishment inflicted by the ancestors, by the guardians of places, is unfair, too harsh. Humans have to follow the rules, have to behave properly in order not to put themselves at the risk of this kind of incommensurate punishment. The decisive factor here is the deterring role of punishment. The sense of injustice of a punishment can also stem from failing to fully understand the consequences of the deeds in question. We can learn about them from the shaman.

Social control and collective responsibility

Shaman Bold from Dashbalbar, Mongolia, talks about his encounter with Buddhist monks on the Khökh Uul mountain. The story is, in fact, about the differences and conflicts between shamans and Buddhist monks, but it illustrates brilliantly the shamanic perception of punishment understood as responsibility for breaking traditional rules of conduct. Let us listen to Bold first:

Khökh Uul [is a mountain] on which no one, with the exception of myself and shamans, has performed worship rituals. One day we came to Khökh Uul and saw the lamas. We came with all the preparations, transport, sacrificial rams and so on, and the lamas came with just bells and drums and said that they were the only ones who could perform the rituals there. In addition, they addressed me rudely as the leader of my group. One lama said to me, "Since when have you become the biggest here?" I got angry and said: "Relics of the Manchurians, you must get out of our place (*oron*)."
How did Mongolia come under Manchurian rule? Because of the lamas. I told them, "You have mined and sold all the Mongolian deposits to other countries." They could say nothing in response, because lamas get invited to organize the extraction of something from the ground. What do the lamas do? I'm not saying they are bad. They pacify the *savdags*, so if you dig in the ground, there are no negative consequences. What do shamans do?

They awaken the *savdags*, awaken the area in question, awaken the mountains and the waters (nature) of the Mongolian land, but if you do not dig in their land, nothing will happen. This is what people find fault with and say that shamans wake angry spirits, *savdags*. For example, we would go to Otgontenger and perform a ritual there. Even according to scholars, only the bare ground on the mountain on the eastern side remains, with no snow or ice left. And then came the climbers and dug on that side, so it all came crashing down, obviously it was going to come crashing down. Then many began to say that it was the shaman's fault. If something goes wrong, the shaman is always blamed – the lama is never wrong. That's the main difference between us (Interview from 2019).

This dense statement moves a variety of strings, some of which are beyond the scope of this paper, but provide an important context for understanding the concept of responsibility contained in it. First of all, we see in it an example of a conflict between shamans and Buddhist monks over *ovoo* sites and the rituals performed there. This echoes the great discussion concerning the takeover by Buddhism of sites that were regarded as shamanic places of worship. In Bold's story, we see, however, that in his opinion Buddhist monks are not so much doing the same thing as the shamans, but that their action has the opposite effect. The shaman "awakens" the guardian of a particular site, while the lamas "pacify" him. This is of huge importance in the context of the expanding extraction of various natural resources today, which is inevitably associated with the violation of the earth's surface. The problem is that traditional Mongolian customs prohibited disturbing the surface of the earth. When we look at traditional Mongolian shoes, we will see that their tips point upward. The Mongolians will be happy to explain to us that this shape of shoes is linked to a belief that the earth should not be hurt. It is even more unacceptable to carry out major earthworks, it is unacceptable to carry out excavations, as this would be punished by the non-human guardians of the sites. Such a punishment can be very much material, in the form of a natural disaster, a cave-in or other consequences that are directly linked to the violation of the ban. This is what Bold refers to in his statement. In order to avoid such consequences, it is necessary to "pacify," to reassure the guardian of the place. The Buddhist monks agree to perform such a role and that is why they are accused by Bold of selling Mongolian deposits.³

On the other hand, we can conclude from the shaman's statement that the misfortunes that happen are sometimes foreseeable in an ordinary, commonsensical way and there is no need to blame them on the shaman or the guardian of the site in question. The shaman does not insist on an interpretation linking the occurrence of tragedies to the action of non-human forces; rather, he points to completely temporal reasons behind them. It is not the shaman who imposes the metaphysical interpretation; it is evident in the thinking of those who blame the shaman for

³ From the Buddhist perspective, the task of Buddhist monks is to subjugate, to stabilize the mountains (cf. Halemba 2022: 17–18 and the literature she cites).

“something going wrong.” It is not only the shaman who upholds the system, but those who blame him for negative actions (Połec 2013).

The issue of extraction of natural deposits is the most relevant today, but a similar principle of direct punishment meted out by non-human entities is applied in other situations involving the violation of customs concerning the use of water, bathing in rivers or lakes, where not only can the guardians of the mountains and waters intervene, but the rule-breaker can also be punished by heaven by means of lightning.

In addition to such “typical” situations, well ingrained in Mongolian, including Buryat, consciousness and tales, there can also be less typical situations involving breaking traditional rules or introducing innovations at the wrong place and time. In Buryatia we heard stories of a natural disaster having been caused by holding a cultural event that involved dancing the traditional Buryat *yohor* dance, linked to shamanism, in a place where this dance had “never” been danced.

The wrath of the guardian of a given site can be caused by rituals that are performed at the wrong time and in the wrong place or without the guardian of the site in question.

Do the shamans themselves have “immunity,” are they protected from punishment by non-human entities? On the contrary. Shamans, too, are at risk of punishment; it could even be said that they are the ones mainly affected by punishment. This is evident in the well-described and quite widely known context of “shamanic disease.” The Buryats believe that no one wants to become a shaman of their own accord. An individual becomes a shaman against their will, forced by the ancestors, non-human entities. The topic is raised so often that it has almost become a cliché associated with shamanism. However, it is most often raised in two contexts. The first and most important today is the context of legitimization of shamanic activities; the second, historically more frequently explored but in many ways now anachronistic, is the question of the “abnormality” of the shaman.

I will begin by briefly dealing with this second issue, less important from the point of view of the problem of punishment, but also “tainted” by colonial thinking. In this old concept those who become shamans are people with mental health problems, for whom assuming the role of a shaman is a form of healing, as it were, a way to channel an individual’s ailment or untypical nature in a socially acceptable manner. This theory has long been rejected.

When it comes to the legitimization of the shaman, we move a step further, looking deeper for the causes of the shamanic disease. In this sense “shamanic disease” is no longer the reason for taking on the role of shaman. It occurs because the person called to assume the role resists accepting this calling. It is only then, or for this reason, that various problems arise. In this perspective it is no longer necessarily only about mental or psychosomatic problems. It may just as well be about bodily ailments, which cannot be cured by means of traditional medicine, or perhaps about other misfortunes, which happen to a potential shaman and are to make him or her change the decision and accept the role of shaman. It is only

under this kind of pressure that an individual becomes a shaman. Understood in this way, the “shamanic disease” legitimizes the shaman, as it becomes a justification for assuming this type of role. In the context of the legitimization of the shaman, the “shamanic disease” begins to take on a life of its own; it must “happen” in order to confirm the shamanic vocation, it is “expected” by those who come into contact with the shaman. If asked, the shaman should talk about it, as it were. That is why it can sometimes be more surprising, if a shaman downplays the matter or speaks about it in a perfunctory manner. When our Mongolian associate asked Bold the shaman, “Did anything extraordinary happen when you accepted this gift from the ancestors?” the shaman replied perfunctorily, “I had some failures, then various things showed themselves to me, then I accepted the gift. And it’s been 24–25 years now.” Moments earlier he had talked about his shamanic gift being passed in the family from generation to generation, so, in my opinion, it is not so important, it does not have to rely so much on this kind of legitimization in the form of the “shamanic disease,” as legitimization through family tradition is enough. Bold may have also simply known what resistance to the ancestors’ will entailed and not resisted too much.

The essence of the “shamanic disease” is coercion, punishment for not accepting the shamanic calling. Such punishment does not have to take the form of disease – hence the quotation marks – but can take the form of other misfortunes that happen to the shaman. The scope and scale of these misfortunes, these punishments, are very wide. Consistent resistance by a candidate can lead to his or her death. Before such a punishment is meted out, however, it is more likely that the shaman’s punishment will be the misfortunes and deaths of those close to him or her. While in Buryatia we met a shaman who decided to accept shamanic duties after two of his daughters were killed, having been raped first; a whole list of similar cases is given by Shimamura (2011: 269–280). We can find similar descriptions in the works of other researchers. This type of punishment is very much temporal, although it is a punishment for not accepting a spiritual role. As a rule, the “shamanic disease” ends, when the individual in question agrees to accept the role assigned to them.

Today the renaissance of shamanism is increasingly said to be linked to the treatment of “shamanic disease.” Accepting the shamanic gift is becoming a common type of therapy or medical treatment. The implication is that this happens “too often.” More and more male and female shamans are appearing because of a diagnosis made by already active shamans. In the case of many ailments the diagnosis is that they are a punishment for failing to accept the shamanic gift.

In Mongolia we met a shaman who accepted the shamanic gift only because of the “shamanic disease,” pressure from the ancestors, although shamanism did not become his main occupation. His main occupation was that of a driver, and although he was not ashamed of being a shaman and talked freely about it, shamanism was an unwanted necessity, as it were. No one wants to become a shaman of their own will, according to the Buryats, they are always forced to agree by the threat of punishment.

Conclusions

When we speak of punishment, we become entangled not only in the linguistic problems of how to translate the term “punishment” from one language to another, and these problems are by no means trivial. In the case of Buryats living in the Russian Federation, it is Russian, not Buryat, that defines the dictionary boundaries, which the researcher then transfers to other languages and cultural contexts in which apparently the same concepts function. The premise that the understanding of punishment is determined by the overall system of thinking, by the cosmology that underpins a given social order, means that we cannot define punishment in isolation from the system in which it is administered. In this respect it is crucial to use a model of such a system. In this paper I develop and use the model proposed by Hamayon and expanded by Shimamura. To an outside observer punishment will not be a key element of Buryat shamanism, and perhaps in a cross-cultural encounter a Buryat will not say it is something important either. However, when we ask him to help us and visit a shaman with us, we will notice some degree of hesitation. When, while waiting to visit the shaman, who is still busy with another person, the sky begins to be covered by black clouds and a storm starts to gather, we will notice the difference between our seeking shelter under the shaman’s roof and the desire to avoid contact with the shaman on the part of our Buryat companion, who will fear punishment from them. This will look different depending on the person and place. Some Buryats fear shamans less, some fear them more. Some will emphasize how much the shaman can do, others will downplay their role. My subjective feeling is that there is less fear of shamans in Mongolia than in the Russian Federation, but perhaps this is too sensitive an issue to yield itself to scholarly generalizations, and my research experience is perhaps too modest. Certainly it can be said that shamans, male or female, are respected. Presumably this stems from the fear of the powers of the shaman, who enjoys the gift of contact with a sphere which ordinary mortals cannot access, though perhaps this is a respect not so much for the person of the shaman as for the entities, forces the shaman represents, since we can often hear that the shaman will be punished by the spirits if they do something wrong.

In this paper I write about punishment in shamanism, specifically in Buryat shamanism. For a large part of the potential readers, this specification may not be relevant, as they will be looking for an answer to the question of how the issue of punishment looks in shamanism in general, perhaps while working on another culture, on data from another part of the world. Yet there is no doubt that the combination of the terms punishment and shamanism can often be found not only in the Buryat cultural context. The values we can abstract by means of cross-cultural analyses of punishment are a sense of justice and social order, and even, as some would have it, cosmic order (Zhanaev 2019).

The most general question guiding my reflection is whether the very definition of punishment does not imply the existence of a system that answers the question of what is just, what is right, what sustains order, what is good and what

is evil. Without the assumption that there exists such a system, external with regard to the event in question, what we call punishment may appear to be an injustice, an evil, as it is likely to appear as such from the perspective of an insider like the criminal on whom a punishment has been imposed.

In the above discussion I have tackled the issue of subjects of law and the related issue of subjects entitled to enforce the law. I have referred to concepts formulated within the framework of sociology and anthropology of law, beginning with Jacek Kurczewski's study, which, in my opinion, provides an interesting starting point for a discussion of law in a non-European context. In this regard, I have drawn attention to the great cultural diversity and a much broader than in contemporary European culture understanding of the actor in worldviews that take into account non-human entities, but also human beings beyond their temporal life, that is, deceased ancestors, who can influence their living descendants. At the same time the influence of such entities does not have to fit into materialist, European cause-and-effect categories. Viewed from this perspective, shamanism appears as a system that relies on a system of earthly punishments that have non-earthly sources, punishments that will inevitably strike whoever breaks traditional rules, defies the will of non-human entities. Such punishments not only may affect direct "perpetrators," but they may also have a collective dimension. These can be punishments "by proxy," inflicted on the relatives of the "culprit," but they can also be punishments imposed on those who permit rules to be broken, the will of non-human entities to be neglected. At the same time, they are not punishments that will happen "someday," after death, in the next incarnation. These are punishments that are inflicted quickly, in this world, in a human being's mortal life.

How significant can the above assertions be to shamanism research? In my opinion, the first conclusion could be that it is not only the terms "shamanism" or "shamanize" that are problematic and not always appropriate. In this study I juxtapose them with an equally problematic term, namely "punishment." We can also try to define them in various more or less appropriate ways, but appropriateness is another very problematic term, because it implies the existence of a system, a state of affairs, with regard to which the term in question is supposed to be appropriate, just as lawyers will talk about appropriate punishment. Defining something in an appropriate manner can always be accused of being merely "provincializing" in the European model of knowledge production. In my view, the question to consider is not whether "shamanism" is an appropriate term, but why it emerged and why we continue to use it. A researcher studying shamanism would certainly notice that I have not made a single reference in my paper to trance, although this would have pleased Roberte Hamayon (1995), or to states of altered consciousness. However, I continue to use the term "shamanism," and not just because the Russian-speaking Buryats use it. "Shamanism" has been and still is an emic term not only among the Buryats. By using it I am entering into a dialogue, not only with the people I spoke with during my research, but also with those who wrote and read about shamanism earlier. If today we are noticing

a non-scholarly interest in shamanism, if we are noticing various “neo-shamanic” movements, what probably lies behind them is a search for values, an attempt to capture what Bold the shaman talked about.

References

- Bumochir, D. (2020). *The state, popular mobilisation and gold mining in Mongolia: Shaping “neoliberal” policies*. London: UCL Press.
- Buyandelger, M. (2013). *Tragic spirits: Shamanism, memory, and gender in contemporary Mongolia*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Dalai, C., Erdene-Otgon, D. (2022). *A history of Mongolian shamanism*. Singapore: Springer.
- Frieske, K. (2008). *Socjologia prawa*. Warszawa – Poznań: Polskie Wydawnictwo Prawnicze.
- Halemba, A. (2022). Góry Altaju nie mają duchów. Etnografia poza człowiekiem. *Etnografia Polska*, 66(1/2), 11–26.
- Hamayon, R.N. (1990). *La chasse à l’âme : Esquisse d’une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre: Société d’ethnologie.
- Hamayon, R.N. (1995). Pour en finir avec la « transe » et l’« extase » dans l’étude du chamanisme. *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 26, 155–190.
- Hell, B. (1999). *Possession et chamanisme : Les maîtres du désordre*. Paris: Flammarion.
- Humphrey, C. (2002). *The unmaking of Soviet life: Everyday economies after socialism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Jastrzębski, B., Morawiecki, J. (2014). *Cztery zachodnie staruchy. Reportaż o duchach i szamanach*. Białystok: Fundacja Sąsiedzi.
- Jawłowski, A. (2016). *Milczący lama. Buriacja na pograniczu światów*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Kałużyński, S. (1983). *Dawni Mongołowie*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kurczewski, J. (1973). *Prawo prymitywne. Zjawiska prawne w społeczeństwach przedpaństwowych*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Malinowski, B. (2013). *Crime and custom in savage society*. London: Taylor & Francis.
- Nowicka, E., Poleć, W. (2019). Religious diversity for the sake of ethnic unity? Shamanism and Buddhism in creating Buryat ethnic identity. *Polish Sociological Review*, 2(206), 237–247.
- Podgórecki, A. (1962). *Socjologia prawa*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Podgórecki, A. (1971). *Zarys socjologii prawa*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Poleć, W. (2013). Szaman i jego magia, czyli jak tu nie myśleć Lévi-Straussem. In: E. Nowicka, M. Głowacka-Grajper (eds.), *Antropolog i jego magia. Współczesne inspiracje twórczością Claude’a Lévi-Straussa* (pp. 79–100). Kraków: Zakład Wydawniczy “NOMOS”.
- Poleć, W. (2018). Shamanism and cultural reflexivity. *Societas/Communitas*, 25(1), 51–73.
- Poleć, W. (2021). Horyzonty tożsamości. Buriackie społeczności lokalne w Mongolii. *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Sociologica*, 77, 55–74.
- Quijada, J.B. (2012). Soviet science and post-Soviet faith: Etigelov’s imperishable body. *American Ethnologist*, 39(1), 138–154.
- Shimamura, I. (2011). *The roots seekers: Shamanism and ethnicity among the Mongol Buryats*. Yokohama: Shumpusha Publishing.

- Smryski, Ł. (2018). *Między władzą spojrzenia a praktyką. Antropologia krajobrazu*. Warszawa: Oficyna Naukowa – Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.
- Strzelczyk, J. (1993). Wstęp. Mongołowie a Europa. Stolica Apostolska wobec problemu mongolskiego do połowy XIII wieku. In: J. Strzelczyk, *Spotkanie dwóch światów. Stolica Apostolska a świat mongolski w połowie XIII wieku. Relacje powstałe w związku z misją Jana di Piano Carpiniego do Mongołów* (pp. 8–54). Poznań: Wydawnictwo ABOS.
- Tangad, O. (2013). *Scheda po Czyngis Chanie. Demokracja po mongolsku*. Warszawa: Wydawnictwo TRIO.
- Utrat-Milecki, J. (2006). *Podstawy penologii. Teoria kary*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Wierciński, A. (2010). *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy "NOMOS".
- Zhanaev, A. (2019). *The Human Being in Social and Cosmic Orders: Categories of Traditional Culture and the Problems of Contemporary Buryat Identity*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

SUMMARY

The role of non-human punishment in Buryat shamanism

In this article, I start from the premise that the understanding of punishment is determined by the overall system of thinking, by the cosmology that underpins a given social order. In analysing the understanding of punishment in shamanism, I use a broad definition encompassing not only punishment inflicted by human individuals and communities, but also punishment by non-human entities such as guardians that reside in mountains and rivers or guardian spirits of the ancestors, that is, beings that are not included in the materialistic "Western" view of reality, but which are an important part of shamanic cosmology. The article draws on material from field research conducted in Buryatia and Mongolia, as well as an analysis of source texts dealing primarily with Buryat shamanism. The main purpose of the article is to analyse the impact of the shamanic worldview on ideas about this part of the social world which in social theory, in the concepts of sociologists and legal anthropologists is usually defined in terms of categories like social control, legal system or justice system. I seek to demonstrate that what is described as punishment from an external point of view is, in fact, an immanent part of the belief system and the ethical system contained within it. I show the concept of punishment found in the ideas of *ovoo* guardians, illness, as well as the shamanic vocation (including shamanic disease).

Keywords: Buryat shamanism, punishment in shamanism, penology, sociology of law, anthropology of law

DANUTA PENKALA-GAWĘCKA  <https://orcid.org/0000-0002-3726-3272>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Rachiljam i duchy. Istoty więcej-niż-ludzkie w życiu i praktyce uzdrowicielskiej ujgurskiej szamanki w Kazachstanie

Wiele zawdzięczam Rachiljam¹. To z nią – ujgurską szamanką (ujg. *bachszy*) mieszkającą niedaleko Ałmaty – spotykałam się najczęściej i spośród wielu uzdrowicieli, z którymi miałam bliski kontakt podczas długotrwałych badań prowadzonych w Ałmaty w latach 1995–2000², z nią właśnie stworzyłyśmy najsilniejszą więź. Bardzo ją polubiłam. Od pierwszego spotkania w listopadzie 1996 roku niezwykle mnie intrygowała jako jedyna spośród znanych mi uzdrowicieli, która była nazywana szamanką i za taką sama się uważała³, a także jako barwna

¹ Nie zmieniam imienia szamanki, ponieważ jestem przekonana, że nie chciałaby go ukrywać, przeciwnie – pragnęła być jak najszerzej znana i wierzyła, że osiągnie duchową wielkość. Imiona innych rozmówczyń zostały w tekście zmienione.

² Badania nad medycyną komplementarną i jej relacjami z biomedycyną w Kazachstanie prowadziłam, mieszkając w Ałmaty, gdzie mój mąż pełnił przez ponad pięć lat obowiązki ambasadora Rzeczypospolitej Polskiej. Z jednej strony to szczególne usytuowanie ograniczyło moje możliwości badań poza Ałmaty – ówczesną stolicą i siedzibą przedstawicielstw dyplomatycznych (choć od grudnia 1997 roku stolicą jest Astana, większość ambasad jeszcze przez długi czas pozostawała w Ałmaty), a z drugiej strony moja pozycja ułatwiała nawiązywanie kontaktów i pomagała na przykład w dostępie do różnych placówek medycznych i urzędników państwowych.

³ Miałam jedynie okazję obserwować „pokazowy” seans uzdrawiania zaprezentowany przez cieszącego się dużą renomą szamana (kaz. *baksy*) Bektura podczas I Konferencji Medycyny Tradycyjnej i Ludowej w Ałmaty w 1997 roku. Ponadto córka Rachiljam była początkującą *bachszy*; widziałam, jak przeprowadzała „oczyszczanie” matki, która wcześniej zajmowała się uzdrawianiem ciężko chorej pacjentki. O innym szamanie działającym w tym czasie w Ałmaty, *baksy* Ajtkurmanie, pisał Paweł Jessa (2001). Co istotne, praktyki współczesnych szamanów i innych uzdrowicieli kazachskich, ujgurskich oraz kirgiskich są bardzo zbliżone, toteż w tekście nieraz

postać o ciekawej i skomplikowanej drodze do działalności uzdrowicielskiej. Wprawdzie wiedziałam już, że taka droga była niejako emblematyczna dla uzdrowicielek i uzdrowicieli, którzy inicjowali swoją praktykę po rozpadzie Związku Radzieckiego albo nieco wcześniej, ale w wypadku szamanki nosiła ona cechy specyficzne. Rachiljam wyróżniały szczególnie bliskie związki z licznymi istotami duchowymi, a w ciągu naszej wieloletniej znajomości przekonywałam się, jak wielkie znaczenie dla jej dalszego rozwoju miało zdobywanie opieki i pomocy kolejnych silnych duchów, o które nieustannie czyniła starania.

Rachiljam była osobą niezwykle otwartą, życzliwą i serdeczną, zawsze chętną do długich rozmów. Nie okazywała zniecierpliwienia, gdy wielokrotnie prosiłam ją o wyjaśnianie zapewne oczywistych dla niej kwestii, a przede wszystkim nie tylko pozwalała, ale wręcz zachęcała do obserwowania procesu uzdrawiania. Pewnego razu siedziałam na korytarzu przed gabinetem szamanki w ośrodku medycyny komplementarnej „Eni”, nasłuchując jej okrzyków dochodzących zza drzwi i czekając na zakończenie leczenia, tak by wejść dopiero z kolejnym pacjentem, z którym już nawiązałam rozmowę. Jednak później Rachiljam zwróciła mi uwagę, żebym bez skrupułów wchodziła w trakcie seansu (tak uzdrowiciele nazywali swoje sesje lecznicze), gdyż – podobnie jak fotografowanie czy filmowanie przebiegu uzdrawiania – ani jej, ani chorym to nie przeszkadzało⁴. Obserwowałam wiele seansów, które przeprowadzała z osobami różnej płci, narodowości i w różnym wieku, w rozmaitych miejscach – w domu szamanki za miastem, u jej uczennicy w dzielnicy ujgurskiej w Ałmaty oraz w ośrodkach medycyny niekonwencjonalnej, w których w różnych okresach pracowała. Spotykałyśmy się też w innych okolicznościach, rozmawiając o jej (a także moim) życiu i pracy oraz o jej planach i perspektywach, zawsze związanych z zabiegami o pozyskanie wsparcia duchów.

Ponieważ Rachiljam była tak ważną dla mnie rozmówczynią i bliską mi osobą, z którą jeszcze przez pewien czas po powrocie do kraju korespondowałam⁵, stała się bohaterką kilku moich artykułów oraz fragmentu książki poświęconej medycynie komplementarnej w Kazachstanie (Penkala-Gawęcka 2006). Pisałam szczegółowo o jej drodze do profesji szamanki, o specyfice „choroby szamańskiej” i inicjacji

przywołuję porównawczo odpowiednie dane (także te pozyskane podczas moich kolejnych badań, prowadzonych w latach 2011–2013 w Biskeku – stolicy Kirgistanu, w ramach grantu N N109 186440 Narodowego Centrum Nauki). Rozmowy prowadziłam w języku rosyjskim; słowa rosyjskie zapisuję w transkrypcji (natomiast transliterację alfabetu rosyjskiego zastosowałam w zapisie pozycji bibliograficznych i odsyłaczach do nich). W odniesieniu do terminów lokalnych stosuję w tekście uproszczony, zlatynizowany zapis.

⁴ Co więcej, Rachiljam bardzo cieszyła się z fotografii, które jej dawałam, a zwłaszcza z filmu nagranych podczas jednego z seansów. Podkreślała, jak ważne jest dla niej to, że może zobaczyć swoje działania w trakcie uzdrawiania. Oczywiście za każdym razem pytałam ją i pacjentów o zgodę na robienie zdjęć bądź filmowanie.

⁵ Później nasza korespondencja urwała się. W 2008 roku studentka orientalistyki, moja magistrantka, której praca dyplomowa dotyczyła działalności kazachskich uzdrowicieli w Ałmaty (Grzywacz 2010), odwiedziła w trakcie swoich badań dom Rachiljam, by na moją prośbę wręczyć jej moją książkę. Niestety, jakiś czas wcześniej szamanka zmarła na raka piersi i studentka mogła jedynie podarować książkę jej rodzinie.

uzdrowicielskiej; zastanawiałam się nad tym, czy obserwowaną popularność uzdrawiania duchowego (czyli takiego, w którym uzdrawianie dokonuje się poprzez duchy) – w tym praktyk szamańskich – można traktować jako odrodzenie tradycji, czy jest to raczej „tradycja wynaleziona”; sytuowałam te praktyki w szerszym kontekście medycyny komplementarnej i pluralizmu medycznego (Penkala-Gawęcka 2001; 2013; 2014). Analizowałam także zmieniającą się politykę państwa w stosunku do różnych gałęzi medycyny komplementarnej oraz podejście rosnących w siłę nurtów islamu „reformatorskiego”, purystycznego, do praktyk szamańskich i innych form uzdrawiania duchowego w Kazachstanie i Kirgistanie (Penkala-Gawęcka 2020). Uważam, że uwzględnienie tego szerokiego kontekstu, pokazanie wpływu zmiennych uwarunkowań historycznych, politycznych, gospodarczych i społecznych oraz religijnych na działalność uzdrowicieli duchowych jest bardzo ważne. Jak podkreślają badacze, islam, rozprzestrzeniając się w Azji Środkowej, silnie oddziaływał na tamtejszy szamanizm. Bruce Privratsky (2001: 15) argumentuje, że w procesie „kontekstualizacji” islam asymilował różne miejscowe wierzenia i praktyki, w tym szamańskie, które w rezultacie stały się składnikami lokalnej „muzułmańskości” (*Muslimness*). Nie została ona wykorzeniona, mimo polityki ateizacyjnej, w okresie władzy sowieckiej, niemniej współcześnie różne elementy tej „codziennej religii” są kontestowane przez propagatorów „tekstualnego” islamu.

W niniejszym artykule skupiam się jednak na relacjach *bachszy* Rachiljam z istotami więcej-niż-ludzkimi, zarysowując ich tło jedynie w niezbędnym stopniu. Zastanawiam się nad charakterem tych istot oraz biorę niejako pod lupę skomplikowane wzajemne relacje między szamanką i duchami na różnych etapach jej działalności – od długiej drogi do stania się *bachszy*, poprzez czas podjęcia i prowadzenia praktyki uzdrowicielskiej, do dalszego doskonalenia się i rozwoju duchowego⁶. Poznałam Rachiljam jako już uznaną szamankę, toteż o jej drodze do uzdrawiania dowiadywałam się z jej opowieści, mogłam natomiast wielokrotnie obserwować praktyki, w tym także sposób „rekrutacji” kandydatów na uzdrowicieli i kontakty z tymi, którzy decydowali się na przejście procesu inicjacji.

Inspiracje teoretyczne

Ponieważ moje rozważania koncentrują się na istotach więcej-niż-ludzkich⁷ w ich relacjach z szamanką, inspiracje znalazłam przede wszystkim w tych koncepcjach antropologicznych, które akcentują podmiotowość owych bytów,

⁶ O roli istot więcej-niż-ludzkich w uzdrawianiu oraz o ich sprawczości i relacjach z uzdrowicielami pisałam w tekście opublikowanym w języku angielskim (Penkala-Gawęcka 2024), na którym częściowo się tutaj opieram. Rachiljam była ważną jego bohaterką, obok uzdrowicielki Kunduz z Biszkeku, jednak w niniejszym tekście to ona jest postacią centralną – skupiam się na jej doświadczeniach i przeżyciach.

⁷ Określenie to (ang. *more-than-human beings*) traktowane jest często zamiennie z terminem „istoty inne-niż-ludzkie” (ang. *other-than-human beings*), jednak w rozważaniach o relacjach między uzdrowicielami i duchami w Azji Środkowej to pierwsze jest bardziej adekwatne.

traktowanych jako osoby wchodzące w związki – czy o charakterze współpracy, czy też konkurencji bądź walki – z ludźmi. Ważne było dla mnie zatem przyznanie się antropologicznym debatom wokół tzw. zwrotu ontologicznego czy też relacyjnego oraz „nowego animizmu”. Mimo że niektóre ujęcia rozwijane przez badaczy z tego kręgu zostały poddane krytyce (zob. Halbmayer 2012; López 2019), pewne koncepcje uważam za bardzo przydatne do poznawania złożonych relacji między uzdrowicielami i duchami, a także pacjentami.

Ernst Halbmayer (2012: 12) podkreśla, że animizm jest we współczesnych teoriach traktowany jako ontologia relacyjna, włączająca istoty inne-niż-ludzkie (przy czym początkowo w badaniach skupiano się głównie na relacjach ludzko-zwierzęcych). Jak pisze Graham Harvey (2006: xi), przyjmując takie podejście, uznaje się, iż dla wielu ludzi „świat jest pełen osób (*persons*), z których tylko niektóre są ludźmi, oraz że życie jest zawsze przeżywane w relacji z innymi”. „Bycie osobą” nie jest przy tym zarezerwowane dla ludzi oraz istot „podobnych do ludzi” (*human-like beings* – Harvey 2006: xii), jak bóstwa i duchy, lecz może się odnosić również do zwierząt czy kamieni, a więc rozmaitych kategorii bytów innych-niż-ludzkie. W innym tekście, odnoszącym się do problemów definiowania animizmu i szamanizmu oraz szamana i duchów, Harvey (2010) sugeruje, aby zaniechać używania terminu „duchy” (*spirits*) jako zbyt szerokiego i często narzucanego przez zewnętrznych obserwatorów. Pozostaję jednakże przy tej nazwie, tak bowiem owe istoty (traktowane jako osoby) są określane przez uzdrowicieli i tych, którzy korzystają z ich pomocy. Ludzi dzielących omówione powyżej przekonania Harvey nazywa animistami i opowiada się za stosowaniem terminu „animizm”, a nie „szamanizm”. Unikam jednak używania tego rodzaju terminów, pisząc o świecie ludzi, z którymi spotykałam się w Kazachstanie i Kirgistanie⁸. Opowiadali oni o duchach i o szamanach (*baksy*, *bachszy*, *bakszy*) jako o najsilniejszych z uzdrowicieli, i tak też te osoby nazywam⁹.

Złożone relacje między istotami więcej-niż-ludzkimi i uzdrowicielami badano w różnych kontekstach kulturowych, zwłaszcza w Ameryce Południowej, ale także Syberii czy Mongolii, natomiast rzadko były one przedmiotem analizy badaczy zajmujących się Azją Środkową. Do wyjątków należy artykuł Johana Rasanayagama *Healing with spirits and the formation of Muslim selfhood in post-Soviet Uzbekistan* (2006), analizujący praktyki uzdrowicielskie w Uzbekistanie, w których uzdrowiciele spotykają się i współpracują ze sprawczymi duchami (*spirit agents*). Rasanayagam (2011: 207) postuluje, by „brać duchy na serio”. Zgadzam się z pełni z tym postulatem, ponieważ duchy są niewątpliwie traktowane poważnie przez

⁸ Krytyczna dyskusja na temat zasadności stosowania terminu „szamanizm” toczy się już od dawna (zob. np. Penkala-Gawęcka 2006: 70–71). Badacze proponowali zastąpienie go takimi określeniami, jak „szamaństwo” czy „szamanienie”. Uznaję je jednak, wraz z terminem „szamanizm”, za nieadekwatne w odniesieniu do praktyk szamańskich wśród Kazachów, Ujgurów czy Kirgizów, które stanowią część popularnego uzdrawiania duchowego. Choć odróżnia się tam szamanów od innych uzdrowicieli duchowych, to ich praktyki są podobne, a tych pierwszych wyróżnia większa siła czerpana ze wsparcia ze strony licznych potężnych duchów.

⁹ Natomiast w odniesieniu do szerokiej kategorii uzdrowicieli duchowych w Kazachstanie i Kirgistanie stosowany jest zwykle termin *emszi* (kaz.), *emcz* (kirg.).

wielu mieszkańców Azji Środkowej. Staralam się uważnie słuchać moich rozmówców, przyglądać się praktykom oraz coraz głębiej poznawać związki uzdrowicieli z duchami, dostrzegając, jak ważne są one w życiu ich samych oraz ich pacjentów, a także w życiu ludzi, którzy mają bezpośredni (bez udziału uzdrowicieli) kontakt z tego rodzaju zamieszkującymi ich świat istotami więcej-niż-ludzkimi.

Duchy i ludzie

Rosyjscy i sowieccy etnografowie badający Azję Środkową opisywali szczegółowo różne istoty duchowe, które – w wierzeniach tamtejszych ludów – kontaktowały się z ludźmi i wpływały na ich życie. Badaczy wcześniejszych szczególnie fascynował szamanizm i związki szamanów z duchami; w nauce sowieckiej uzdrawianie z pomocą duchów, podobnie jak wiele innych lokalnych przekonań i praktyk religijnych, traktowano jako przeżytki wierzeń przedislamskich, które są nieuchronnie skazane na wymarcie.

Współcześnie wskazuje się na trwałość wielu przekonań stanowiących część tzw. islamu codziennego, religii przeżywanej, uznawanych przez wielu wyznawców islamu w tym regionie za nieodłączną część ich religii. Znajdują one wyraz w praktykach takich jak uzdrawianie duchowe czy pielgrzymowanie do miejsc świętych (*mazar*), ale także w innego rodzaju formach kontaktu z duchami, dobroczynnymi bądź szkodzącymi ludziom.

Do tych duchów należą dżinny, znane z Koranu, a więc podobnie jak anioły uprawnocnione przez religię. Dżinny postrzegane są na ogół jako złe duchy, szczególnie groźne, gdy się je obrazi, choć czasem – jak podają dawniejsze relacje – działające także jako pomocnicy uzdrowicieli. Według opisów etnograficznych (np. Mustafina 1992) przybierają one postać ludzką bądź zwierzęcą; zamieszkują miejsca odludne, na przykład cmentarze czy opuszczone domostwa, i są aktywne głównie nocą. Rachiljam wspominała, jak podczas wizyty w mazarze opuściła w nocy jego teren wraz z innymi uczestniczkami pielgrzymki, by udać się „za potrzebą”. Według jej relacji „ni stąd, ni zowąd ukazał się pies (...). Nie szczekał, towarzyszył nam. Gdy się poruszyłyśmy, zniknął. Duchy mogą pojawiać się w różnej postaci”. Kontakt z dżinnami grozi człowiekowi nieszczęściem, może spowodować zaburzenia psychiczne bądź inną ciężką chorobę (por. Rasanayagam 2006, w odniesieniu do Uzbekistanu). Rachiljam opowiadała, że pod koniec lat osiemdziesiątych, zanim została szamanką, dżinny ukarały ją („uderzyły”) – sparaliżowały lewą część jej ciała, ponieważ niechcący obraziła je, wylewając w nocy brudną wodę po praniu na podwórzu. Jej zdaniem na ataki dżinnów szczególnie narażone są osoby „duchowe”, czyli takie, które są bliskie światu duchów i otwarte na doświadczenia religijne. Ona sama była taką osobą, choć wówczas jeszcze tego nie wiedziała.

Jak utrzymuje Privratsky, Kazachowie często używają zbiorczego terminu *dżin-szajtan* (dżinny-diabły) na określenie różnych duchów, ponieważ obecnie „demonologia kazachska nie jest skomplikowana” i inne duchy, „takie jak *peri*,

albasty i *martū* z turko-perskiej tradycji, są rzadko wymieniane” (2001: 234). Rzeczywiście, nie słyszałam o *peri* czy *martu*, jednak – zwłaszcza w Biszkeku – często opowiadano mi o *albarsty* (kirg.; kaz. *albasty*)¹⁰. Duch ten, opisywany w literaturze etnograficznej (Baālieva 1972: 96–100; Mustafina 1992), szczególnie zagrażał położnicom i niemowlętom, ale mógł też prześladować innych ludzi, a swoje ofiary dusił w nocy. Moje rozmówczynie, młode kobiety, mówiły o takich doświadczeniach – swoich własnych, przyjaciółek albo krewnych. W przerażającej opowieści Ajgul (ekonomistki z Biszkeku, która po utracie pracy zajmowała się sprzedażą owoców i warzyw na bazarze) duch *albarsty* przybierał postać mężczyzny ludzaco podobnego do jej męża; podchodził do niej w nocy i zaczynał ją dusić, podczas gdy mąż spał obok. Dla ochrony przed tą istotą kładziono pod poduszkę nóż i chleb (tradycyjnie stosowane przeciw złym siłom), ale według niektórych rozmówczyń najlepszym sposobem zabezpieczenia była modlitwa. Co ciekawe, do świata duchów włączono współcześnie także inne byty więcej-niż-ludzkie, wśród których – zdaniem Rachiljam – najgroźniejsi są przybysze z innych planet (ros. *ino-planietianie*), których najtrudniej wypędzić z opanowanego przez nich człowieka.

Najważniejsze miejsce w świecie istot duchowych, z którymi bliski kontakt mają Kazachowie, Kirgizi i Ujgurzy, zajmują duchy przodków (kaz. *aruak*, ujj. *aruah*, kirg. *arbak*). Ich znaczenie dostrzegli antropolodzy opisujący złożone relacje między tymi osobami a żyjącymi ludźmi. Privratsky (2001) analizował silną więź z przodkami i różne formy ich upamiętniania wśród Kazachów jako część ich „kolektywnej pamięci religijnej” (*religious collective memory*). Z kolei Eva-Marie Dubuisson (2017) pisała o *ancestral worldview* – postrzeganiu przez Kazachów świata poprzez pryzmat przodków. Wskazywała szczególnie na moralne aspekty ingerencji duchów przodków w życie potomków. Analizując słowa błogosławieństw (*bata*) zwyczajowo udzielanych zgromadzonym w różnych okolicznościach ludziom przez osoby starsze, zwróciła ona uwagę na to, że są to dla duchów *aruak* kanały przekazu, przez które napominają one członków rodziny i szerszej społeczności, by postępowali właściwą ścieżką (Dubuisson 2017: 4). Jeśli trzeba, nalegają, by potomkowie dokonali zmian w swoim życiu, np. zaprzestali picia alkoholu, i mogą ich ukarać, gdy nie posłuchają nakazów. Swoją wolę objawiają często w snach czy podobnych do snu wizjach (*ajan*). Maria Louw na podstawie badań prowadzonych w Biszkeku dokonała dogłębnej analizy znaków – omenów dawanych potomkom przez przodków w snach, ukazując, że duchy *arbak* ostro ganią ludzi za złe postęпки, ale także chronią i dodają odwagi swoim żyjącym bliskim (2010). O znakach przekazywanych w snach, w których pojawiają się przodkowie, opowiadała mi znajoma z Biszkeku, młoda prawniczka Zarina. Wyjaśniła, że jeśli widzi we śnie zmarłą matkę, która coś podaje jej do rąk, oznacza to, że czeka ją jakieś dobre wydarzenie.

Duchy *aruak* przekazują ludziom wskazówki i rady także w miejscach świętych – mazarach, gdzie pochowani są przodkowie i święci bądź gdzie zostawili

¹⁰ Por. informacje o *albasty* oraz *peri* w materiałach zebranych współcześnie w zachodnim Kazachstanie (Stasevič 2009: 87–88).

oni ślady swojej obecności. Trzeba o nich pamiętać, składając tam ofiarę ze zwierzęcia i specjalnego pieczywa smażonego w oleju, wspólnie spożywając ten posiłek i odmawiając modlitwy. Pieczywo „dla duchów” (siedem sztuk), które żywią się zapachem gorącego oleju, powinno być również przygotowywane przez kobiety w domu i spożywane w każdy czwartek przy czytaniu modlitw z Koranu. Rachiljam twierdziła, że Ujgurzy ściśle przestrzegają tego zwyczaju¹¹, natomiast Kazachowie znacznie rzadziej. Jednak według Privratsky’ego (2001: 114–115) Kazachowie także kultywują pamięć o swoich przodkach, sporządzając dedykowane im ceremonialne pożywienie i recytując fragmenty Koranu. Ponadto Kazaszki zawsze smażą na tłuszczu specjalny rodzaj pieczywa na okoliczność pogrzebu krewnych oraz wypominków (Šahanova 1998: 108–109). Gulnara Aitpaeva (2024: 718), pisząc o odwiedzaniu miejsc świętych w Kirgistanie, podkreśla znaczenie zasady wzajemności – otrzymując zabezpieczenie i pomoc, ludzie są zobowiązani dbać o miejsca święte i ich duchowych opiekunów¹². Duchy zaniedbywane przez potomków mogą ich w różny sposób karać. Jak zaznaczają badacze, to one decydują o nawiązywaniu kontaktów z żyjącymi (Privratsky 2001: 119; Aldakeeva 2009) i w istocie posiadają władzę nad potomkami.

Należy dodać, że choć pamięć o przodkach jest dla Kazachów, Kirgizów i Ujgurów bardzo ważna, a relacje z nimi są postrzegane jako nierozłącznie związane z ich muzułmańską tożsamością, to rosnące znaczenie reformatorskich nurtów islamu nie pozostaje bez wpływu na codzienne praktyki religijne. Zwolennicy ortodoksji muzułmańskiej szczególnie potępiają odwiedzanie mazarów i składanie ofiar duchom przodków oraz świętym (Aldakeeva 2009)¹³, a także ostro krytykują praktyki uzdrawiania duchowego.

Rola duchów w inicjacji szamanki

Wezwanie przez duchy i przyjęcie daru

Wezwanie skierowane przez duchy stanowi podstawowy motyw podjęcia działalności uzdrowicielskiej, staje się ono w życiu wybranej osoby punktem zwrotnym, choć droga do uzyskania tradycyjnej legitymizacji (błogosławieństwa mistrza i duchów) i rozpoczęcia praktyki jest zazwyczaj długa i trudna. Jak podkreślano, to duchy przodków naznaczają spośród swoich potomków kandydata na uzdrowiciela i przekazują mu swoje wezwanie w snach lub wizjach podobnych do snu

¹¹ Według Rachiljam Ujgurki smażą takie pieczywo także wtedy, gdy potomkowie otrzymają we śnie jakiś znak od przodków. Ildikó Bellér-Hann (2001: 20) twierdzi, że zarówno w Sinciangu, jak i w Ałmaty ujgurskie kobiety regularnie przygotowują pożywienie ofiarne dla duchów.

¹² Autorka przytacza kirgiskie powiedzenie: „Życie [człowieka] nie stanie się lepsze, dopóki duchy przodków nie będą zadowolone” (Aitpaeva 2024: 2018).

¹³ W tej sytuacji, jak stwierdza David Montgomery (2016: 85), ludzie często podkreślają, że o zmarłych przodkach pamięta się i utrzymuje z nimi relacje, ponieważ „pozostają częścią rodziny”. Ponadto odpowiedzią na zarzuty islamskich purystów jest wskazanie na świętych i przodków jako pośredników, których prosi się o wstawiennictwo do Boga.

(*ajan*), domagając się, by ich dar został przyjęty. Ten sposób powoływania szamanów i innych uzdrowicieli duchowych w Azji Środkowej, opisywany w dawniejszych relacjach etnograficznych (zob. Basilov 1992), pozostał aktualny także współcześnie. Tego rodzaju objawienia mogą mieć miejsce na mazarach albo w domu, w nocy albo w dzień. Duchy są często opisywane jako starcy (*aksakał*) w białych szatach, z długimi brodami; czasem wybrańcy rozpoznają wśród nich swoich konkretnych przodków, którzy wzywają ich do podjęcia leczenia potrzebujących ludzi. W narracjach o takich doświadczeniach z końca lat osiemdziesiątych i początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku uzdrowicielki często podkreślały, że nie rozumiały znaczenia snów i znaków przekazywanych im przez owe postacie. Dziwne i nieraz przerażające wizje oraz odczuwane cierpienia fizyczne i psychiczne traktowano jako oznaki choroby, często psychicznej (Penkala-Gawęcka 2013). Lekarze nie mogli jej jednak uleczyć i dopiero wytłumaczenie przekazu otrzymanego od duchów przez doświadczonego uzdrowiciela, do którego w końcu trafiała znękana osoba, nadawało mu znaczenie¹⁴.

Tak było też w przypadku Rachiljam, która cierpiała na paraliż lewej części ciała, odczuwała dotkliwe bóle i męczyły ją niekontrolowane, dziwne zachowania. Po nieudanych interwencjach lekarzy i trzymiesięcznym pobycie w szpitalach znalazła się na oddziale neurologii, skąd chciano ją skierować do szpitala psychiatrycznego. Uciekła więc z oddziału i z pomocą siostry udała się do starego, doświadczonego szamana – Ujgura, który zaczął ją leczyć. Tak o tym opowiadała:

Zabrali mnie do tego staruszka, leczył mnie całą noc u siostry, potem przez siedem dni nie wychodziłam z domu. Potem zaczęło się zdrowienie, wszystko minęło. (...) Okazuje się, on wtedy [w 1987 r.] chciał mi powiedzieć, że jestem „duchowa” (ros. *duchownaja*) (...). Ale siostra powiedziała mu, że pracuję jako zastępca głównego księgowego, specjalista, a wtedy to wszystko było zabronione, więc kiedy to usłyszał, przemilczał to. Jeśliby powiedział, być może już wtedy bym „trzymała” (ros. *dierżała*) [zaakceptowała wezwanie i przyjęła dar duchów].

Rachiljam zachorowała ponownie po przeprowadzce do domu niedaleko Ałmaty, który według jej relacji był jej przeznaczony – dom ten oraz jego otoczenie zamieszkiwały duchy, które ją tam wezwały i oczekiwały jej przybycia¹⁵. Przyczyną

¹⁴ Okres władzy sowieckiej, gdy starano się wytepić różne przejawy (szczególnie publiczne) religijności, doprowadził do pewnych zakłóceń w ciągłości tradycji uzdrawiania duchowego, której intensywne odradzanie nastąpiło w Azji Środkowej po rozpadzie Związku Radzieckiego, w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. O tych procesach pisałam w innych tekstach (Penkala-Gawęcka 2013; 2014).

¹⁵ Interesująca była opowieść szamanki o jej długiej i krętej drodze do znalezienia i kupna tego domu, o którym powiedziała jej kobieta zajmująca się potajemnie wróżeniem. Mimo prób osiedlenia się w innych miejscach Rachiljam musiała się w końcu poddać woli duchów. Dom ten, jak się później okazało, postawiony został na miejscu dawnego cmentarza, dlatego mieszkano tam wiele duchów.

jej choroby było to, że kazała zrybać wielkie drzewo rosnące na podwórzu – nie wiedziała wtedy, że zostało posadzone przy mogile świętego człowieka. Tym razem obrażone duchy ukarały ją w następujący sposób:

Pojawił się u mnie jakiś krzyk. Ni z tego, ni z owego. Zaczynałam ziewać, a to ziewanie przechodziło w krzyk. Sama bałam się tego krzyku. Tak jakby ktoś wszedł [we mnie] i zmuszał mnie do krzyku. Wychodziłam na podwórze i krzyczałam takim głosem – niepodobnym do ludzkiego ani do zwierzęcego. Wszyscy zaczęli się bać. Pytali mnie, czemu krzyczę – odpowiadałam, że nie wiem. Ktoś wchodził we mnie i zmusza mnie. Okazało się, że niegdyś, tam gdzie dom, wszystko było zarośnięte, ludzie nie mogli tamtędy przechodzić po zachodzie słońca. Ktoś tam krzyczał właśnie takim głosem. Ludzie słyszeli.

Wówczas, a działo się to w 1993 roku, Rachiljam ponownie udała się po pomoc do ujurskiego szamana. „I on mi błogosławił. Sprawdzał puls i powiedział: «Masz puls szamaństwa. Masz, rzeczywiście, krew [szamańską], masz dar, właśnie dar szamaństwa. Będzie się on u ciebie rozwijał, ja ciebie błogosławię»”. Rachiljam zaczęła wtedy rozumieć znaczenie swoich przeżyć i cierpień. Szaman – jako pośrednik i tłumacz przekazu istot duchowych – wyjaśnił jej, że ich przyczyną jest „nacisk” duchów (jest to emiczny termin określający to, co badacze nazywają „chorobą szamańską” albo „chorobą inicjacyjną”), które domagają się, by zaczęła uzdrawiać ludzi, i karzą ją za nieposłuszeństwo¹⁶.

Wielu osobom „duchowym” w podobny sposób objaśniono znaczenie niezrozumiałych dotąd dolegliwości i wizji. Kluczowa jest tu rola doświadczonych uzdrowicieli. Część obserwowanych przeze mnie seansów prowadzonych przez Rachiljam wieńczyła jej diagnoza, według której leczona osoba obdarzona została przez duchy nadzwyczajnymi zdolnościami i powinna zająć się uzdrawianiem, a jeśli nie posłucha woli duchów, nie uwolni się od cierpień i może nawet zostać ukarana śmiercią. Takie wyjaśnienia i wskazania otrzymała od szamanki między innymi młoda Ujgurka Elmira, której *aruaq* pragnęły ofiarować dwa dary – leczenia ludzi z pomocą duchów przychodzących pod postacią ptaków oraz dar *mołda* (mułła), czyli uzdrawiania przez czytanie modlitw z Koranu.

Na tym etapie drogi uzdrowicieli objawia się wyraźnie siła duchów przodków, ich sprawczość i władza nad wybrańcami. Jeśli nie akceptują oni wezwania duchów, nie tylko sami chorują i cierpią, ale nieszczęścia, ciężkie choroby i śmierć zagrażają także ich bliskim. Był to częsty motyw opowieści uzdrowicieli, które poznałam – przyznawały, że to nieszczęśliwe wypadki, choroby i śmierć bliskich krewnych zadecydowały o tym, iż przyjęły dar duchów. Duchy domagają się też, by przyszli uzdrowiciele przezwyciężyli wszystko, co przeszkadza w wejściu na wyznaczoną ścieżkę. Nalegają, aby porzucili nałogi i wypełniali nakazy religii

¹⁶ Privratsky podkreśla (2001: 231), że „doświadczenie «naciskania» na serce przez *aruaq* u uzdrowiciela ma korzenie w chorobie szamańskiej (*shaman's sickness*)”. Według starszych danych etnograficznych choroba *baksy* zwana była przez Kazachów „duszeniem przez ducha” (Gonopol'skij, Alimhanov 1978: 35).

muzułmańskiej, każą im „czytać *namaz*”, czyli pięć razy dziennie odprawiać modlitwę. Są przewodnikami i strażnikami dbającymi o moralność i religijność swoich wybrańców. Słuszne więc wydaje się stwierdzenie Privratsky'ego, że „uzdawianie jest alternatywnym wezwaniem do życia muzulmańskiego” (2001: 211).

Warunkiem wypełnienia powołania uzdrowiciela jest ponadto moralne postępowanie i religijność jego bliskich krewnych, a także zaakceptowanie przez nich decyzji wybranej osoby o przyjęciu daru duchów („należy wziąć błogosławieństwo od bliskich krewnych”, jak wyraziła się Rachiljam). Jeśli tego nie uczynią, obowiązkiem neofity jest zerwanie z nimi więzów i pokonanie wszelkich przeszkód na drodze do uzdawiania. Spotkałam w Ałmaty uzdrowicielki, które w takiej sytuacji rozwiódły się z mężami, ponieważ na pierwszym miejscu stawiały posłuszeństwo wobec duchów. Również Rachiljam oraz jej córka zdecydowały się rozwieść ze swoimi mężami, ponieważ byli oni pijakami i nie mieli zrozumienia dla ich powołania (później obie wyszły za mąż za Kazachów, braci, którzy podobno w pełni popierali ich działalność). Mimo że wezwanie przekazane przez duchy przodków winno być przyjęte, niekiedy możliwe jest wynegocjowanie odłożenia tego w czasie. Gdy duchy przyszły do córki Rachiljam, miała ona siedemnaście lat i nie czuła się gotowa. Szamanka opowiadała, że córka bała się i wzbraniała przed przyjęciem daru: „Przychodziły do niej, prosiły, mówiły: «Weź, co chcesz, my ci damy». Ona na to: «Co ja wezmę? Ja przecież nie wiem»”. Duchy ofiarowały jej dwa dary: szamański i jasnowidzenia, poprosiła jednak, by przekazały je matce. W ten sposób udało jej się przesunąć inicjację o kilka lat, a zdolności szamańskie Rachiljam zostały wzmocnione (choć nie otrzymała ona daru jasnowidzenia).

Jak już pisałam, duchy przodków wybierają przyszłą uzdrowicielkę bądź przyszłego uzdrowiciela spośród swoich potomków. Dla legitymizacji ich działalności ważne jest wskazanie przodków (patrylinearnych albo matrylinearnych), którzy byli szamanami, silnymi uzdrowicielami bądź mułłami. Rachiljam stwierdziła: „Tym [uzdawianiem] zajmowali się nasi przodkowie. Te same duchy [do nas] przychodzą”. Dodała, że już „dziadkowie jej dziada”, Uzbegy, uzdawiali, a także jej matka oraz brat matki, który jednak stracił dar, ponieważ dużo pił. Silne duchy przodków prowadzą i wzmacniają wybrańców na ich drodze, podpowiadają, od kogo powinni uzyskiwać błogosławieństwo, i wspierają ich w uzdawianiu. Niemniej, choć rola duchów przodków jest kluczowa, uzdrowiciele często podkreślają, że w istocie za ich pośrednictwem otrzymali swój dar od Boga (por. Stasevič 2009: 80–81).

Nauczanie przez duchy i błogosławieństwo

Po akceptacji daru ważne jest, by neofici towarzyszyli doświadczonemu, szanowanemu uzdrowicielowi, odwiedzając wraz z nim miejsca święte, gdzie będą mogli otrzymać błogosławieństwo świętych i innych duchów oraz pozyskać opiekę i pomoc duchowych patronów. Ponadto dla „otwarcia drogi” (rozpoczęcia leczenia) powinni przejść cykl seansów oczyszczających przeprowadzonych

przez uzdrowiciela, który zostaje ich „mistrzem”, przewodnikiem duchowym. Niezależnie od niezbędnej pomocy takiej osoby, za faktycznych nauczycieli uważa się duchy – to one instruują swoich podopiecznych w snach i wizjach¹⁷.

Do uprawomocnienia działalności początkujących uzdrowicieli niezbędne jest błogosławieństwo (kaz. *bata*, uję. *duga*) otrzymane od uzdrowiciela, który był ich przewodnikiem. Rachiljam tak relacjonowała słowa błogosławiącego ją *bachszy*, starego Ujgura:

Ja ciebie błogosławię. Duchy same będą ciebie wodzić, ja niczego nie będę cię uczyć. Duchy będą cię prowadzić, bądź zawsze uczciwa. Ludzie będą cię zapraszać do swoich domów. Mogą specjalnie podłożyć pieniądze, [żeby sprawdzić], czy nie kradniesz. Ty nie zwracaj na to uwagi. Co dadzą, to weź i idź. (...) Popracujesz dwa, trzy lata (...), potem w czwartym roku zaczniesz widzieć te duchy. A na razie nie będziesz ich widzieć. Jeśli zobaczysz, oszalejesz. Lepiej ich nie widzieć. Przyjdzie czas, że je zobaczysz. Nie spiesz się i nie proś o to Boga. Nie każdemu jest to dane. Duchy mogą być straszne, demony, różne, różne, lepiej, żebyś ich nie widziała. Jak ślepiec – jak będą wodzić, tak masz chodzić. Powinnaś się im podporządkować.

Szamanka wyjaśniła, że nie widzi duchów – widocznie nie było jej to dane – natomiast „czuje je ciałem”. Dodała też, że jej duchy są bardzo silne i że miała mocnych opiekunów już wtedy, gdy otrzymywała błogosławieństwo. W jego trakcie szaman kilka razy oddalał się w kąt izby i słyszała, jak powtarzał: „To nie może być...”. Potem powiedział, iż po raz pierwszy zdarzyło mu się, że dwa razy pomylił się podczas modlitwy, ponieważ duchy Rachiljam „wtrącały się” (ros. *periebiwali*) i przeszkadzały jego duchom.

Bardzo ciekawe było opowiadanie Rachiljam o tym, jak ona sama udziela błogosławieństwa swoim podopiecznym. Twierdziła, że zazwyczaj długo trwa, zanim to nastąpi, ale kiedy już się „otworzą” i zaczną leczyć ludzi, duchy nakazują jej udzielić im błogosławieństwa. Godzi się to jednak zrobić dopiero wtedy, gdy duchy „męczą ją od tygodni”. O swoim ujgurskim mistrzu powiedziała: „Jemu też mówiły to duchy i dlatego dał mi *duga*, inaczej by nie dał”. Na początku obawiała się, że gdy obdarzy błogosławieństwem innych, straci swój dar, jednak duchy uspokoiły ją: „Nic podobnego, twój dar nie zniknie”. Nie wiedziała też, jakich użyć słów, ale duchy rzekły: „Nie bój się, my sami będziemy mówić za ciebie”.

Według szamanek uzdrawianie to ważna misja – pomaganie ludziom, a zarazem służenie Bogu. Wyjaśniła: „Bo to przecież święta sprawa. Tego nie można kupić. Jeśli duchy pracują dla ciebie – skąd możesz to wszystko wiedzieć, umieć? Niektórzy [leczą] modlitwami – tego można się nauczyć. A u mnie nie [dzieje się to] przez modlitwy, tylko idzie nieświadomie, od duchów”. Dalej opisała dokładnie

¹⁷ Znaczenie czeladnictwa, choć różne jego wymiary są dobrze widoczne, jest pomniejszane przez uzdrowicieli; pozostaje to w zgodzie z tradycyjnymi przekonaniem o roli duchów w nauczaniu szamanów. To duchy przekazywały środkowoazjatyckim szamanom całą niezbędną do ich działalności wiedzę (Basilov 1992: 121-125). Podobne informacje o nauczaniu współczesnych uzdrowicieli przez duchy *aruak* zebrano w zachodnim Kazachstanie (Stasevič 2009: 89).

przebieg udzielania błogosławieństwa, poczynając od modlitw z prośbami za obecnych członków rodziny i za uzdrowiciela, a kończąc na dalszej, najważniejszej części obrzędu:

Proszę o to wszystko, a potem idzie to u mnie już automatycznie. Wchodzi we mnie duch, kobieta albo mężczyzna, a ja wszystko to przez pieśni przekazuję: „Jest ci dany taki a taki dar”, [wyjaśniam], w jaki sposób powinnaś leczyć... Same wychodzą mi słowa z ust... Tam taka melodia, tam takie słowa! (...) Jeśli masz trzy dary, to na pierwszy dar – jeden głos, na drugi dar – idzie drugi głos, trzeci dar – trzeci głos¹⁸. (...) Przychodzą i błogosławią różne duchy, np. „duch-wrózenie”, duch szamana, mułła. Mułła, który czyta modlitwy, szaman – który tak jak ja „rzuca się”, ten, który wróży, i inni. I tak, przemawiają oni różnymi głosami i ja wszystko będę mówić, jak, co (...), ja nawet nie myślę, u mnie to samo idzie. (...) A potem wszystko już mówię automatycznie, bezwiednie. Duchy pozdrawiają... Tam takie słowa... Różne głosy. Moja twarz zupełnie się zmienia. Boże mój, jaką ja się staję, to jestem babką, to łyzy mi ciekną. Albo zaczynam mówić przez zęby. Potem pozdrawiam duchy, trans odchodzi, wracam do siebie.

To więc duchy decydują, czy i kiedy początkujący uzdrowiciele mają otrzymać błogosławieństwo, i nakazują szamance odprawienie ceremonii, podczas której staje się ona ich narzędnikiem, kanałem przekazu ich daru lub darów oraz instrukcji. Siła i sprawstwo duchów, w szczególności duchów przodków, ujawniają się zatem wyraźnie także na tym etapie drogi uzdrowiciela. Niemniej, jak zaznaczała Rachiljam, dokonując „wyświęcenia”, oddaje ona neofitę także pod opiekę swoich duchów, a według innych relacji uzdrowiciele przekazywali w tym akcie kilka swoich duchów osobie błogosławionej. Pokazuje to, że nie są oni pozbawieni sprawstwa i współpracują z istotami duchowymi.

Doświadczeni uzdrowiciele nieraz niechętnie przyjmowali uczniów, obawiając się ich zejścia z „czystej drogi” i współodpowiedzialności za ich grzechy. Rachiljam twierdziła, że niektórzy uzdrowiciele po otrzymaniu błogosławieństwa „są tak głupi, że odchodzą i zapominają o tobie. Gonią za pieniędzmi. Wtedy przychodzą do nich czarni [duchy czarne – złe]”. Dzieje się tak, jeśli zaczęli zajmować się czarną magią. „Biali [dobre duchy] już od nich odchodzą. Niby robią seansy, leczą ludzi, ale ich leczenie już ludziom nie służy. Mogą czynić zło, a dobra już się od nich nie doświadczy”. Szamanka miała takie uczennice i próbowała je nakłonić do odrzucenia złych duchów („Wygoń tych czarnych. Ty powinnaś być biała”).

Według Rachiljam uzdrowiciele są zobowiązani dbać o swój dalszy rozwój, jeżdżąc do miejsc świętych i pozyskując tam opiekę, pomoc i ochronę silnych duchów – inaczej mogą stracić dar. Za złe postęпки i nieposłuszeństwo duchy karzą i karzą swoich podopiecznych w różny sposób. Szamanka żałowała swojej decyzji, by starać się o certyfikat uzdrowiciela w ałmatyńskim Centrum Medycyny

¹⁸ Rachiljam zmieniała głos, gdy przemawiała przez nią różne duchy – mogłam to obserwować podczas jej seansów uzdrawiania.

Wschodniej i Współczesnej. Wspominała, że jej duchy opiekuńcze sprzeciwiały się temu, chciały ją same uczyć i prowadzić. Nie posłuchała, więc duchy męczyły ją fizycznie, wstrząsały jej ciałem i wykrzywiały twarz, gdy udawała się do Centrum. Potem zrozumiała, że niczego tam jej nie nauczyli, przeciwnie – było to siedlisko złych duchów, które „zamykały jej drogę”, a obrażone duchy opiekuńcze przerwały nauczanie. Znacznie później, w 2000 roku, zdarzyło się, że duchy ukarały szamankę, ponieważ pracowała w ośrodku „Eni” wbrew ich zaleceniom, aby przez pewien czas nie przyjmowała chorych. Przestały ją chronić, przez co „nabrała brudu” i córka musiała dla niej przeprowadzić seans oczyszczający.

Relacje z duchami w praktyce uzdrowicielskiej Rachiljam i jej dalszym rozwoju

Uzdrowianie można przeprowadzić w różnych warunkach – w domu, w placówce medycyny komplementarnej bądź w miejscu świętym. Za najbardziej skuteczne uważa się oczyszczanie i leczenie na mazarze, gdzie przebywają potężne duchy świętych i przodków (Duyshembiyeva 2005; Webster 2021). Rachiljam obszernie relacjonowała przeżycia swoje oraz swoich towarzyszek przy mauzoleach wielkich, bardzo szanowanych świętych, takich jak Arystan Bab czy domniemana córka Hodży Ahmada Jasawiego, Gauhar Ana. Należy tam złożyć ofiarę¹⁹, modlić się do Boga, prosić o pomoc świętych i pozostać na noc. Przy mogile świętej Gauhar Ana, koło Turkistanu, Rachiljam uzdrawiała kobietę, która została pomocnicą „czarnego maga”. Opowiadała:

Ja sama nie oczekiwałam, że zacznę na nią krzyczeć. Siedziałam – i wszedł [we mnie] dziad, staruszek. (...) Oczy miałam zamknięte, krzyczałam w jej stronę, po kazachsku: „*Aram, aram!*”²⁰ Ty szłaś po nieczystej drodze, czemu ty weszłaś swoimi nogami w święte miejsce! (...) Czyniłaś ludziom zło, słuchałaś, kogo popadło. Proś Allaha o przebaczenie!”. (...) I ona, biedna, prosiła o przebaczenie. Plakała, a ja na nią krzyczałam za jej grzechy. (...) Potem ten dziadek wyszedł, a wszedł drugi.

Pytanie: Czy to były duchy tych, którzy tam leżeli pochowani?

Nie wiem, kto tam był. Ja ich przecież nie widzę. Kazach to był, starszy mężczyzna – już dziadek. (...) Tam byli też Kazachowie, którzy nas nie widzieli, spali, gdy przyjechałyśmy. Siedzimy [rano] w kole, jakiś mężczyzna z Aralu [Arańska] z żoną był. Pijemy herbatę, a on pyta: „A dlaczego nie przyszedł dziadek? Gdzie ten mężczyzna, który w nocy tak na kogoś krzyczał, po kazachsku?”. Wszyscy się zaśmiali, ja milczałam. Potem wyjaśniłam: „Ten dziad siedzi obok was, to ja. Byłam tym dziadkiem”.

¹⁹ Zwykle odwiedza się kilka miejsc świętych. W jednym z nich składa się ofiarę z barana, w innych – z obrzędowego pieczywa.

²⁰ Prawdopodobnie jest to zmieniona forma słowa *haram* (arab.) oznaczającego to, co niedozwolone, postępek niezgodny z prawem islamu.

Rachiljam uważała, że to od duchów zależy, które z nich przyjdą i będą poprzez nią oczyszczać potrzebującą pomocy osobę (por. Privratsky 2001: 233). To one stawiają diagnozę i uzdrawiają²¹. Szamanka wielokrotnie stwierdzała: „To oni [duchy] mnie wiodą... To, jakie duchy przyjdą, zależy od choroby. Duchy oczyszczają. Ktoś wchodzi w trans, ktoś płacze, ktoś po prostu stoi. To nie ode mnie zależy. Oni [duchy] kończą seans... To, co zrobiłam, żeby poszło ludziom na korzyść...”. Zdarza się nawet tak: „Człowiek niechący zaczyna spać – i ja w tym czasie śpię. Seans idzie «sam z siebie» (...). Ja [działam] jak robot. Wchodzą w moje ciało, robię seans, odchodzą i to wszystko”. Choć uzdrowiciele zawsze podkreślają siłę decyzyjną duchów, to jednak oni inicjują proces uzdrawiania – rozpoczynają seans modlitwą do Boga i inwokacjami do świętych muzułmańskich, po czym wzywają „swoje duchy” (te, od których otrzymali błogosławieństwo i mogą oczekiwać pomocy). Co znaczące, Rachiljam często mówiła o nich „moi ludzie”. Gdy używała tego określenia, początkowo sądziłam, że chodzi o jej uczennice, jednak niejednokrotnie powtarzała te słowa w odniesieniu do duchów. Mówiąc o duchach, które zjawiają się, by błogosławić neofitę, wyraziła się: „Przychodzą różni ludzie”. Wskazuje to wyraźnie, iż istoty duchowe również uważane są za osoby. W odpowiedzi na moje pytanie szamanka powiedziała wprost, że i żywi ludzie, i duchy mogą udzielać błogosławieństwa, i że to „bez różnicy”. Natomiast zastosowanie zaimka dzierżawczego „moi” wydaje się sugerować, iż uzdrowiciele mogą wchodzić w bliskie relacje z pozyskanymi duchami i współpracować z nimi, o ile nie sprzeciwiają się ich woli. Użycie określenia „moje duchy” nie oznacza, że szamanka sprawuje nad nimi władzę. Niemniej konkurujący ze sobą uzdrowiciele często oskarżają się wzajemnie o odebranie daru, „zamknięcie drogi” poprzez wykradnięcie rywalowi jego duchów – co wskazuje, że mają nad nimi pewną kontrolę²².

W trakcie seansów Rachiljam z reguły śpiewała, krzyczała (z różnym natężeniem), wyła, zawodziła, gwizdała, ziewała, dmuchała, śmiała się, czkała, wykonywała różne gesty i ruchy ciała, nieraz bardzo ekspresyjne i energiczne, czasem uderzała czy przyginała leżącą osobę do ziemi, kiedy indziej nie dotykała jej, tylko omiatała dłońmi. Jej zachowanie i wypowiedzi (w różnych językach) wyrażały naturę duchów, które przybywały, by działać poprzez jej ciało. Oczyszczając Elmirę, której przeznaczony był dar uzdrawiania z pomocą duchów w postaci ptaków, szamanka trzepotała rękoma jak skrzydłami, gwizdała i szczebiotała. Potem tłumaczyła: „W jej [pacjentki] ciało będzie wchodzić bocian albo kukułka,

²¹ Privratsky (2001: 572) ujmując to tak: „Duchy przodków «płoną» w kazachskiej uzdrowicielce. Gdy leczy pacjentów, «naciskają» na nią; jej serce mocno bije i duchy objawiają diagnozę”.

²² Jak podaje literatura, szamani środkowoazjatyccy mówili o swoich duchach-pomocnikach „moi ludzie”, a także „moi żołnierze” (Toleubaev 1997: 198). Według badaczy rosyjskich i sowieckich (np. Bałłieva 1972: 118) władali oni swymi duchami i mogli wysłać swoją „armię” do walki z duchami innego szamana. Opisywane w dawniejszych relacjach „walki na duchy” pomiędzy szamanami miały miejsce wtedy, gdy pole działań szamana było znacznie szersze niż dzisiaj, do jego zadań należała bowiem obrona społeczności przed wrogami. Dziś nie mówi się już o władzy szamana nad duchami, uważa się natomiast, że można odebrać innemu uzdrowicielowi jego duchy.

różne ptaki, taki u niej dar”. „A ja kim byłam [w trakcie seansu]? Byłam ptakiem... To były moje duchy”. Z kolei lecząc młodego Ujgura, dziennikarza, u którego także wykryła powołanie uzdrowicielskie, głośno syczała i wiła się jak wąż. „Przyszłam do niego jako wąż”. Leczenia dokonywał przez nią duch-wąż, ponieważ duchowy opiekun pacjenta miał właśnie postać węża (ukazywał mu się on w snach, które zawsze zwiastowały, że wydarzy się coś dobrego). Szamanka dodała, że w czasie tego seansu zjawiały się także inne duchy, mówiące różnymi głosami.

Udzielając pacjentom wyjaśnień i wskazówek po zakończeniu seansu, Rachiljam czasem zapowiadała, że jej duchy będą kontynuować leczenie. Wytłumaczyła Elmirze, że w nocy, o godzinie dziesiątej, przyjdą do niej duchy i dalej będą ją oczyszczać:

Nie bój się, jeśli odczuwasz, że mrówki po tobie biegają, gryzą cię komary czy też jakaś kobieta mówi coś do ciebie. Nie bój się, jeśli będziesz miała dreszcze albo odczuwasz gorąco. (...) Twoje ciało będzie czuło, że ktoś cię dotyka, ktoś otwiera drzwi, usłyszysz jakieś kroki. Ale tylko do piątej godziny. O piątej godzinie oni już odchodzą, będzie sen. Jutro będziesz wydalać dużo moczu. Brud będzie z ciebie uchodził przez mocz. Jeśli będzie biegunka, nie bój się. Będzie ci się też odbijać. To dlatego, że był u ciebie silny *słaz* [urok, skutek „złego oka”, który według szamanki kumulował się u Elmiry już od dzieciństwa], dlatego, że jesteś duchowa.

Wprawdzie szamanka napomknęła, że „wyśle swoje duchy” do pacjentki, ale dotyczyło to raczej jej współpracy z istotami duchowymi, które po seansie będą samodzielnie kontynuować oczyszczanie.

Osoby mające bliski kontakt z duchami odczuwają ich obecność w różny sposób. Wrażenia sensoryczne są ważnym aspektem relacji uzdrowicieli z duchami – mogą je oni widzieć, słyszeć, odczuwać dotykiem albo węchem. Córka Rachiljam dostrzega istoty duchowe. Choć zwykle nie widzi ich w całości, a jedynie ich fragmenty, swojego głównego ducha opisała jako wielką, pół-ludzką, pół-zwierzęcą postać z głową jelenia, w czarnym płaszczu. Natomiast Rachiljam „czuła duchy ciałem” – wchodziły w nią, mówiły i działały poprzez nią, zmieniając jej głos, wyraz twarzy, ruchy ciała. Działo się tak podczas seansów, ale także wtedy, gdy otrzymywała ich błogosławieństwo, oraz całkiem niespodziewanie, przy wykonywaniu zwykłych, domowych zajęć. Kiedy spotykała kogoś opanowanego przez złe duchy, jej duchy natychmiast wyrażały dezaprobatę i wstręt, wpływając na jej zachowanie i grymasy. Z tak pełnym ucieleśnieniem duchów nie spotkałam się u innych poznanych uzdrowicieli. Warto przytoczyć fragment opowieści szamanki o jej początkowych doświadczeniach tego rodzaju, mających miejsce w trakcie kolektywnego uzdrawiania w jej domu, na które zaprosiła grupę uzdrowicieli wraz z ich pacjentami:

Tego, co tam się działo, nie mogę objaśnić. Ludzie wchodziłi w trans. Tam było kilku chorych, których oni specjalnie przyprowadzili, bardzo ciężko chorych. I oni [uzdrowiciele] z zamkniętymi oczami nieświadomie idą, wiedą duchy do

chorych, a [one] zaczynają leczyć. (...) Trwało to kilka godzin. (...) Potem, gdy już wszyscy siedzieli w milczeniu, ja zaczęłam. Siedzę i nagle przyszedł do mnie trójgłowy smok. Ja byłam jak smok. Czułam to wszystko. Z rąk idzie ogień! Czułam, że mam trzy głowy. Syczałam jak smok. Iskry zaczęły lecieć! Takie coś zdarzyło mi się po raz pierwszy.

Sensoryczne doświadczenia świadczące o obecności i bliskości duchów mogą podzielać z szamanką także jej pacjenci, szczególnie gdy są to osoby, które rozpoznała jako duchowe. Wspomniany wcześniej młody Ujgur po zakończeniu seansu przyznał, że gdy Rachiljam wykonała gest wręczania mu czegoś (ona sama wyjaśniła, że był to dar od jego duchów *aruah*), wyraźnie odczuł ciężar tego daru. Na pytanie, jaki to był dar, nie uzyskałam odpowiedzi. Jednakże w trakcie seansu, gdy obserwowałam ruchy obojga, zauważyłam, że ten drobny mężczyzna o delikatnej budowie ciała ugiął się, przyjmując od szamanki niewidzialny podarek. Tego rodzaju doświadczenia są istotne, ukazują bowiem namacalny, cielesny i osobowy charakter relacji²³ między duchami a uzdrowicielami oraz osobami leczonymi. Co znaczące, Rachiljam kilka razy proponowała, że „postawi mi diagnozę” i przeprowadzi seans. Pytała: „Czy chciałabyś poczuć swoje ciało podczas seansu? Patrzysz na innych, a czy chciałabyś sama poczuć [to] w swoim ciele? To byłoby o wiele lepsze”. Przypuszczam, że byłoby to cenne doświadczenie, obawiałam się jednak, że szamanka może zdiagnozować mnie jako osobę duchową, ponieważ już wcześniej sugerowała taką możliwość. Jeżeli seans przeprowadzony przez Rachiljam potwierdziłby, że zostałam „wezwana przez duchy”, z pewnością skłaniałaby mnie do poddania się ich woli, nie zdecydowałam się więc na taką próbę.

Materialność związków z istotami duchowymi potwierdzają też opowiadania uzdrowicieli o otrzymanych od nich przedmiotach, które uprawomocniają ich powołanie i są przez nich używane w praktyce leczniczej. Są to zwykle muzułmańskie paciorki modlitewne, bicze (służące do wyganiania złych duchów), a czasem 41 kamyków albo ziaren fasoli służących do wróżenia. Uzdrowiciele chętnie pokazują te dary wraz z podarkami, które otrzymali od swych mistrzów podczas ceremonii błogosławieństwa. Osoby żyjące oraz osoby-duchy mogą zatem przekazywać początkującym uzdrowicielom równie realne i materialne dary.

Rachiljam często powtarzała, że uzyskawszy swoje pierwsze, podstawowe błogosławieństwo, uzdrowiciele powinni zabiegać o kolejne, zarówno u żyjących osób (szanowanych uzdrowicieli), jak i u zmarłych (są to zwykle święci muzułmańscy i duchy przodków, których pomoc i opiekę można uzyskać, odwiedzając ich w miejscach świętych). Sama Rachiljam nie ustawała w dążeniach do pozyskania wsparcia jak największej liczby istot duchowych, a także „żywych świętych”. Wspominała, że jej szamański mistrz doradził jej, by pojechała do Sinciangu w Chinach prosić o opiekę duchów, które niegdyś „wyświęciły” jego samego. Powiedział: „Jesteś moją uczennicą. Jedź tam, niech cię moje duchy błogosławią”. Z zasady

²³ Pomocna w bliższej analizie tego aspektu owych relacji może być wywodząca się z fenomenologii koncepcja międzycielesności (*intercorporeality*, zob. Csordas 2008).

to jednak same duchy wzywają ją do odwiedzenia danego miejsca świętego. Na początku jej drogi duchy pouczyły ją, że powinna prosić o błogosławieństwo swoich zmarłych rodziców i dalszych przodków. W tym celu udała się do rejonu ujugurskiego, gdzie się urodziła, i złożyła ofiarę z barana, którą poświęciła „nie tylko rodzicom, ale wszystkim, którzy leżą w tej mogile”. Wyjaśniała: „To nie ja sama idę – oni [duchy] mówią mi: «Tam i tam powinnaś pojechać, otrzymasz błogosławieństwo». Duchy mnie wiedą. I tak jeżdżę w różne miejsca”. Na pytanie, jak odbywa się takie wezwanie, Rachiljam odrzekła, że „duchy wchodzą w jej ciało” i mówią jej własnym, ale zmienionym głosem.

Pozyskując kolejnych duchowych patronów, szamanka zapisywała ich imiona w zeszytach. Po jakimś czasie – około półtora roku od początku naszej znajomości – powiedziała jednak, że ma ich już „nieskończoną ilość”, nie jest w stanie ich zliczyć i zrezygnowała z robienia notatek. Wymieniła jednak imiona wielu z nich – głównie tych, których błogosławieństwo uzyskała, odwiedzając miejsca święte, czyli grobowce licznych świętych muzułmańskich w Turkistanie i okolicy oraz w innych częściach Kazachstanu, w Uzbekistanie (Taszkencie, Bucharze, Karakałpacji), Turkmenistanie i Chinach. Według notatek Rachiljam z 1994 roku pewnej nocy przyszło do niej 28 duchów („ludzi”), żeby ją pobłogosławić. Wśród nich były tak duchy zmarłych, jak i osób żyjących – pojawili się między innymi jej uzbekcy dziadkowie (przodkowie), szamanka Zaule, słynna uzdrowicielka Sofi Apa z Fergany, kazachski bohater Raimbek Batyr, a także hinduski aktor Radż Kapur oraz japońscy czy koreańscy karatecy²⁴. Kolejno wchodzili w nią, zmieniając jej ruchy, i różnymi głosami udzielali jej swojego błogosławieństwa. Wyjaśniła: „Oni nie mówią mi do ucha, wchodzą prosto w ciało”. I dodała: „Karatecy zmusili mnie, żebym wstała i wykonywała takie ruchy... Powiedzieli: «Będiesz z nami leczyć ludzi». Ja myślę sobie: «Jak to – poprzez karate będę leczyć?»”. Do duchów opiekuńczych szamanki dołączyli też chrześcijańscy święci, a nawet Chrystus – odwiedziła jego grób w Ziemi Świętej, ale już wcześniej doświadczyła spotkania z nim w almatyńskiej cerkwi, gdzie ją pobłogosławił. Do ubiegania się o jego błogosławieństwo nakłoniły ją jej duchy – pewnego razu przygwoździły ją do ziemi, „rozpięły ją i trzykrotnie przebiły jej ręce i nogi gwoździami”. Strasznie cierpiała i nie mogła się poruszyć. Duchy doradziły jej wówczas, by poprosiła Chrystusa o błogosławieństwo – objaśniły, że potrzebuje go, ponieważ „różni ludzie przychodzą [do niej] się leczyć”. Rachiljam relacjonowała dokładnie przebieg wydarzeń w cerkwi. „Postawiła tam świeczkę” i nagle zaczęła głośno płakać:

Zaczął się automatyczny płacz, nie mogłam go powstrzymać. Stoję na palcach jak baletnica, podniosłam i rozłożyłam ręce, przekrzywiłam głowę. Nie mogłam ani opuścić rąk, ani wyprostować głowy. I tak stoję, jak na krzyżu, patrzę na niego i płaczę. Po jakimś czasie [duchy] mnie puściły. Trzy razy mnie podniosły,

²⁴ Badając buriacki „szamanizm miejski”, Caroline Humphrey odnotowała podobne innowacje – wśród duchów opiekuńczych szamanek z Ułan Ude byli bohater eposu, japońscy samuraje i archanioł Michał (1999: 7).

[stawałam] na palcach, swojej wagi nie czułam. I potem moimi rękami, złożonymi, Chrystus przeżegnał mnie i powiedział [moimi ustami]: „Błogosławię cię, moja córko”. Opuchły mi oczy, twarz... tak płakałam.

Uzyskanie błogosławieństwa istot duchowych może więc łączyć się z cierpieniem²⁵, a duchy pomocnicze niekiedy wskazują uzdrowicielce drogę do pozyskania kolejnych silnych opiekunów. Następne zaproszenie Rachiljam otrzymała od „żywego świętego” Sai Baby, do którego aśramu jeździła kilka razy – po jednej z tych podróży zaczęli do niej przychodzić Budda i Śiwa oraz Matka Kobra. Bułgarska jasnowidząca uzdrowicielka Wanga także wielokrotnie ponawiała swoje wezwania i szamanka ubolewała, że z powodów finansowych nie może jej odwiedzić, by uzyskać błogosławieństwo. Spełniła swoje pragnienie w 2000 roku, gdy Wanga już nie żyła – pojechała do Bułgarii i otrzymała błogosławieństwo od ducha uzdrowicielki oraz od świętej Pietki (Paraskiewy).

Różnorodność postaci, których opiekę pozyskała Rachiljam, pokazuje, że zarówno żywi, jak i zmarli traktowani są jako realne, działające w świecie osoby, które mogą pomagać swoim podopiecznym, ale też ich doświadczać. Uzdrowicielka jest od nich zależna, lecz może też prowadzić z nimi negocjacje – tak jak miało to miejsce w przypadku jej relacji z Wangą, której duch bezskutecznie wzywał ją do siebie, gdy jasnowidząca jeszcze żyła.

Rachiljam niewątpliwie należała do wyjątkowych uzdrowicielek, nie tylko dlatego, że była szamanką, lecz także dlatego, że starała się zdobyć opiekę i wsparcie duchów, świętych i bogów różnych religii. Dzięki temu, jak twierdziła, mogła uzdrawiać zarówno muzułmanów, jak i chrześcijan – głównie prawosławnych Rosjan, którzy zdarzali się pośród jej pacjentów. Protektorami innych uzdrowicielek były na ogół duchy przodków. Córka szamanki zaznaczała, że jej duchy opiekuńcze to wyłącznie muzułmanie i że nie potrafi leczyć wyznawców innych religii. Rachiljam aspirowała do światowej sławy jako szamanka i nieraz czyniła aluzje do przepowiedni duchów (a także jej szamańskiego mistrza), że „będzie się wspinać coraz wyżej”, a wszystkie swoje doświadczenia traktowała jako ważne etapy na drodze doskonalenia duchowego. Na tej drodze wspierały ją istoty więcej-niż-ludzkie, choć – jak pokazałam – jej relacje z nimi były złożone, nieraz trudne i naznaczone cierpieniem. Świadoma była jednak tego, że „jeśli duchom jest źle [nie spełnia się ich woli], wtedy cierpi i człowiek”.

Podsumowanie

Rachiljam chętnie i wiele opowiadała o swoich relacjach z duchami. Także inne uzdrowicielki, które poznałam w Kazachstanie i Kirgistanie, na ogół dzieliły się ze mną swoimi doświadczeniami ze spotkań z istotami duchowymi (choć

²⁵ Rachiljam odbyła wcześniej pielgrzymkę do Mekki, jednak niewiele o tym opowiadała. Wspomniała natomiast: „Byłam w Mekce, ale tam nie płakałam tak, jak u Jezusa”.

kontakty te nie były tak bogate jak u szamanki)²⁶. W opowieściach o ich drodze uzdrowicielskiej byty więcej-niż-ludzkie (najczęściej duchy przodków, którzy sami kiedyś leczyli ludzi) odgrywały kluczową rolę, jako decydujące i sprawcze, z własnej inicjatywy nawiązujące, pogłębiające bądź zrywające relacje ze swoimi wybrańcami, gdy ci nie słuchają ich nakazów. Uważne i wnikliwe przyjrzenie się owym skomplikowanym związkom na różnych etapach długiej i zwykle trudnej drogi uzdrowicieli, a szczególnie *bachszy* Rachiljam, pokazuje, że nie są one bezwolnymi narzędziami duchów, ale prowadzą z nimi negocjacje i aktywnie współpracują w procesie leczenia.

W pierwszych fazach relacji z istotami duchowymi, gdy wybierają one przyszłych uzdrowicieli i przekazują im swoje wezwanie, podporządkowanie się ich woli i posłuszeństwo są konieczne. Na dalszych etapach rozwoju uzdrowicielom przysługuje jednak większa sprawczość, o czym świadczą między innymi ich wędrówki do miejsc świętych w celu uzyskania opieki istot duchowych. Zasadnicze znaczenie ma moralne postępowanie wybranej osoby i przestrzeganie przez nią obowiązków religijnych – w razie odstępstwa duchy karzą ją i mogą od niej odejść, co prowadzi do przybycia w ich miejsce złych, „czarnych” duchów. Szamanka była przekonana, że jej siła wypływa przede wszystkim z wielkiej liczby oraz mocy duchów i bóstw, które udzieliwszy jej błogosławieństwa, stawały się jej protektorami. Choć Rachiljam była niewątpliwie wyjątkową uzdrowicielką, jej doświadczenia mówią wiele o złożonych stosunkach środkowoazjatyckich uzdrowicieli z istotami więcej-niż-ludzkimi, dla których uchwycenia pomocne było przyjęcie w tej analizie perspektywy relacyjnej nowego animizmu.

Uzdrowiciele duchowi w Kazachstanie i Kirgistanie przedstawiają się jako dobrzy muzułmanie, podczas seansów leczniczych zwracają się w modlitwach do Boga i świętych islamu, a duchy ich przodków, jak twierdzą, nakłaniają ich do doskonalenia własnego życia religijnego oraz wzmacniania religijności i moralności osób, które uzdrawiają. Mimo że stanowisko purystycznego islamu wobec upamiętniania duchów przodków jest niejednoznaczne, ich rola jako patronów uzdrowicieli w pełni przystaje do szeroko podzielanych przekonań o ich obecności jako realnych, aktywnych osób i o ich silnym wpływie na życie potomków. Żywotność tych idei oraz praktyk upamiętniania przodków wydatnie przyczynia się do popularności uzdrawiania duchowego, może ona jednak osłabnąć wraz ze wzmacnianiem wpływów „nowego”, tekstualnego islamu.

²⁶ Natomiast w zachodnim Kazachstanie, według współcześnie zebranych danych, uzdrowicielki odmawiały wypowiedziania się na ten temat, tłumacząc, że mogłoby to obrazić duchy *aruak* (Stasevič 2009: 79–80).

Literatura

- Aitpaeva, G. (2024). Sacred sites in Kyrgyzstan as a phenomenon of power. W: J. Féaux de la Croix, M. Reeves (eds.), *The Central Asian world* (s. 717–731). London – New York: Routledge.
- Aldakeeva, G. (2009). Rol' i mesto duhov predkov v kul'turnoj žizni kyrgyzov. W: G. Ajtpaeva, A. Egemberdieva (red.), *Svâtye mesta Issyk-Kul'â: palomničestvo, dar, masterstvo* (s. 256–265). Biškek: Kul'turno-issledovatel'skij centr „Ajgine”.
- Baâlieva, T.D. (1972). *Doislamskie verovaniâ i ih perežitki u kirgizov*. Frunze: Izdatel'stvo „Ilim”.
- Basilov, V.N. (1992). *Šamanstvo u narodov Srednej Azii i Kazahstana*. Moskva: Nauka.
- Bellér-Hann, I. (2001). “Making the oil fragrant”: Dealings with the supernatural among the Uyghur in Xinjiang. *Asian Ethnicity*, 2(1), 9–23.
- Csordas, T.J. (2008). Intersubjectivity and intercorporeality. *Subjectivity*, 22, 110–121.
- Dubuisson, E.-M. (2017). *Living language in Kazakhstan: The dialogic emergence of an ancestral worldview*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Duyshembiyeva, J. (2005). Kyrgyz healing practices: Some field notes. *The Silk Road*, 3(2), 38–44.
- Gonopol'skij, M.C., Alimhanov Ź.A. (1978). Baksylyk – raznovidnost' šamanizma. W: T.S. Šarmanov, B.A. Atčabarov (red.), *Očerki po istorii narodnoj medicyny Kazahstana* (s. 34–64). Alma-Ata: Institut kraevoj patologii Minzdrava KazSSR.
- Grzywacz, Z. (2010). *Traditional Kazakh medicine in change*. Poznań: Adam Mickiewicz University.
- Halbmayer, E. (2012). Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies. *Indiana*, 29, 9–23.
- Harvey, G. (2006). *Animism: Respecting the living world*. New York: Columbia University Press.
- Harvey, G. (2010). Animism rather than shamanism: New approaches to what shamans do (for other animists). W: B. Schmidt, L. Huskinson (eds.), *Spirit possession and trance: New interdisciplinary perspectives* (s. 14–34). London: Continuum.
- Humphrey, C. (1999). Shamans in the city. *Anthropology Today*, 15(3), 3–10.
- Jessa, P. (2001). Współczesny szaman kazachski. *Baksy Ajtkurman. Lud*, 85, 193–208.
- López, A.M. (2019). Martin Holbraad and Morten Axel Pedersen, the ontological turn: An anthropological exposition. *Journal of Skyscape Archaeology*, 5(1), 108–115.
- Louw, M.E. (2010). Dreaming up futures: Dream omens and magic in Bishkek. *History and Anthropology*, 21(3), 277–292.
- Montgomery, D.W. (2016). *Practising Islam: Knowledge, experience, and social navigation in Kyrgyzstan*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Mustafina, R. (1992). *Predstavljeniâ, kul'ty, obrâdy u kazahov*. Alma-Ata: Kazak universiteti.
- Penkala-Gawęcka, D. (2001). Wybrańcy duchów, czyli jak zostać szamanem. Na przykładzie ujugurskiej szamanki z Kazachstanu. *Lud*, 85, 153–191.
- Penkala-Gawęcka, D. (2006). *Medycyna komplementarna w Kazachstanie. Siła tradycji i presja globalizacji*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Penkala-Gawęcka, D. (2013). Mentally ill or chosen by spirits? “Shamanic illness” and the revival of Kazakh traditional medicine in post-Soviet Kazakhstan. *Central Asian Survey*, 32(1), 37–51.
- Penkala-Gawęcka, D. (2014). The way of the shaman and the revival of spiritual healing in post-Soviet Kazakhstan and Kyrgyzstan. *Shaman: Journal of the International Society for Academic Research on Shamanism*, 22(1/2), 57–81.

- Penkala-Gawęcka, D. (2020). Shamans, Islam and the state medical policy in post-Soviet Kazakhstan and Kyrgyzstan. W: D. Torri, S. Roche (eds.), *The shamaness in Asia: Gender, religions and the state* (s. 103–132). London – New York: Routledge.
- Penkala-Gawęcka, D. (2024). Healing with spirits: Human and more-than-human agency in Kazakhstan and Kyrgyzstan. W: J. Féaux de la Croix, M. Reeves (eds.), *The Central Asian World* (s. 392–405). London – New York: Routledge.
- Privratsky, B.G. (2001). *Muslim Turkistan: Kazak religion and collective memory*. Richmond: Curzon Press.
- Rasanayagam, J. (2006). Healing with spirits and the formation of Muslim selfhood in post-Soviet Uzbekistan. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12(2), 377–393.
- Rasanayagam, J. (2011). *Islam in post-Soviet Uzbekistan: The morality of experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Šahanova, N.Ž. (1998). *Mir tradicionnoj kul'tury kazahov (ėtnografičeskie očerki)*. Almaty: Qazaqstan.
- Stasevič, I.V. (2009). Baksylyk i praktika tradicionnogo celitelstva v sovremennom Kazahstane. W: R.R. Rahimov, M.E. Rezvan (red.), *Centralnaâ Aziâ: Tradičiâ v usloviâh peremen*, vyp. 2 (s. 76–92). Sankt-Peterburg: MAE RAN.
- Toleubaev, A.T. (1997). Nekotorye obšie vyvody po šamanstvu kazahov. W: E.Z. Kažibekov (red.), *Istoriâ issledovanij kul'tury Kazahstana. Sbornik statej* (s. 193–203). Almaty: Kazak universiteti.
- Webster, J.R. (2021). A place for women only: Health, healing and the divine at an Islamic shrine in Central Asia. *Gender & History*, 33(3), 701–714.

SUMMARY

Rakhilyam and spirits: More-than-human beings in the life and healing practice of an Uyghur shamaness in Kazakhstan

In this article I analyse, drawing on the perspective of new animism, the complex relations between spiritual healers and more-than-human beings in Central Asia. I focus on the experiences of an Uyghur shamaness, *bakhshy* Rakhilyam from Kazakhstan, and show the crucial role of spirits, ancestor spirits in particular, in the practice of a healer. Their power is especially visible in future healers' acceptance of the spirits' calling and in the blessing they bestow upon them. Although healers stress the power and agency of the spirits in their "journey," their bargaining position and cooperation with spiritual beings improves in the next stages of their development. Rakhilyam, who took pains to achieve protection from numerous Muslim spirits as well as saints and gods of other religions, believed in her exceptional spiritual mission and future fame as a great shamaness. Nevertheless, similarly to other spiritual healers, she stressed her adherence to Islamic religion and morality, which was an obligation imposed by the spirits. As I argue in the text, it is the vitality of ideas and practices commemorating the ancestors that accounts for the durable popularity of spiritual healing in Central Asia, despite the increasing influence of purist Islam in the region which contests such beliefs and practices.

Keywords: shamaness, more-than-human beings, new animism, spiritual healing, Central Asia, Kazakhstan, ancestor spirits

SYLWIA PIETROWIAK  <https://orcid.org/0000-0001-5685-525X>

Uniwersytet Gdański

O dziedziczności uzdrawiania – opowieść etnograficzna. Praktyki lecznicze jako część życia codziennego na pograniczu kirgisko-uzbeckim

Wprowadzenie

Szamanizm jest pojęciem bardzo nośnym, budzącym zainteresowanie zarówno w kręgach naukowych, jak i poza nimi. W zachodniej wyobraźni kojarzy się przede wszystkim z doświadczeniami w odmiennych stanach świadomości, ale także z egzotyką i pierwotnością. Staje się atrakcją turystyczną, rodzajem newage'owej duchowości, mówi się o nim w kategoriach ciągłości kulturowej, synkretyzmu religijnego, odrodzenia szamanizmu, neoszamanizmu czy postszamanizmu (Poleć 2017)¹. Osoba szamana często stanowi soczewkę w narracjach o szamanizmie prowadzonych z perspektywy różnych nauk humanistycznych. W niniejszym artykule chciałabym opowiedzieć o mniej spektakularnych osobach – o drobnych uzdrowicielkach działających w jednej z osad w Kotlinie Fergańskiej na pograniczu kirgisko-uzbeckim na terytorium Kirgistanu. Co więcej, osią mojej etnograficznej opowieści będzie kobieta, która wcale nie uważa się za uzdrowicielkę. Jej historia – oraz historia jej rodziny – jest jednak spleciona z tym, co niewątpliwie łączy się z szamanizmem – z relacyjnością pomiędzy bytami ludzkimi i nie-ludzkimi. W wiosce praktyki lecznicze uzupełniają medycynę oficjalną jako opcja tańsza i łatwiej dostępna. Drobnymi usługami leczniczymi

¹ Postszamanizm (w kontekście współczesnego szamanizmu syberyjskiego) rozumiany jest tutaj jako religia nawiązująca do szamanizmu, ale będąca czymś innym niż szamanizm klasyczny (Poleć 2017: 429–442).

zajmują się głównie kobiety bez statusu uzdrowiciela i często to właśnie one udzielają pierwszej pomocy sąsiadom.

W pierwszej kolejności przedstawię w zarysie tło mojej opowieści, a następnie kilka historii osób zajmujących się szeroko pojętym uzdrawianiem niekomplementarnym i kontaktujących się ze światem niematerialnym. W kwestii szamanizmu przyjmuję perspektywę, że szamani dla dobra swojej społeczności aktywują i próbują kontrolować moce nadprzyrodzone, które jednak – jak podaje Thomas A. Dowson – nie są wyłączną domeną szamana i nie muszą wiązać się z kosmologią szamańską (Dowson 2007: 58–59). Elementy szamańskie dostrzegalne w mitach osobistych przedstawicieli medycyny komplementarnej stanowią część szerszego kontekstu. Pewną inspiracją do zrozumienia tego trudnego dziedzictwa stała się dla mnie proponowana przez Dowsona wersja animizmu afrykańskiego ludu San zamieszkującego Kalahari, zakładająca ogólny obieg potencji obejmujący wszystkich ludzi, a nie tylko szamanów (Dowson 2007; 2009). Choć interpretacje Dowsona dotyczą głównie analizy naskalnych przedstawień myśliwych-zbieraczy z południowej Afryki, dzięki jego rozumieniu animizmu zyskałam nowe spojrzenie na kwestię dziedziczenia daru uzdrawiania. Odpowiadając na pytanie, czym jest ten dar, spróbuję wytłumaczyć, w jaki sposób łączy się on z potencją, która, choć ujawnia się głównie u osób wybranych, przysługuje całej społeczności i podlega cyrkulacji. Nie każdy obdarzony jest potencją w równym stopniu – u niektórych tylko się ona tli, u innych, właściwie pielęgnowana, wybucha żywym płomieniem. Osoba, która odziedziczy potencję, jest zdolna do nawiązania współpracy z bytami duchowymi, które poprzez nią zyskują możliwość działania w świecie materialnym. W dalszej części artykułu postaram się pokazać, w jaki sposób siła ta jest postrzegana, interpretowana i włączana do nowej rzeczywistości za pomocą znanych i nowych strategii.

Kotlina Fergańska

W latach 2016–2019 oraz 2021 prowadziłam badania na pograniczu kirgisko-uzbeckim w kirgiskiej części Kotliny Fergańskiej, głównie w miejscowości Arawan, znajdującej się niedaleko granicy z Uzbekistanem². Kotlina Fergańska to gęsto zaludniony obszar Azji Środkowej – zamieszkiwany przez ponad 16 mln ludzi (City Population) i zajmujący około 22 tys. km² na terytoriach Uzbekistanu, Tadżykistanu i Kirgistanu. Niegdyś przebiegała tamtędy trasa Jedwabnego Szlaku, jednakże w XIX wieku, wraz z ekspansją Rosji, miejsce to utraciło niezależność i znaczenie handlowe. W czasach stalinowskich Kirgizi, Tadżycy i Uzbegy znaleźli się w trzech różnych republikach radzieckich. W konsekwencji terytoria sąsiednich

² Badania prowadzone były w większości latem (między lipcem a wrześniem), łącznie przez 27 tygodni. Głównym językiem komunikacji był rosyjski. Część rozmów w języku uzbeckim została przeprowadzona w towarzystwie miejscowej asystentki znającej oba języki. Rozmowy były rejestrowane i po powrocie zostały powtórnie przetłumaczone przez tłumaczkę Halidę Haijmatovą.

państw zamieszkują licznie mniejszości etniczne, co stanowi jedną z głównych przyczyn konfliktów w regionie (Wawrzyniuk 2004; Elahi et al. 2023; Abbate 2021).

Obecna duchowość mieszkańców tego regionu uformowana została w wyniku zespolenia i przenikania się różnych wpływów gospodarczych (rolnictwa i nomadyzmu), etnicznych (głównie indoeuropejskich i tureckich) oraz religijnych (przede wszystkim wierzeń indoirañskich, perskiego zaratusztrianizmu, tradycji szamańskich i islamu). Islam jako początkowo jedna z wielu, a później przeważająca religia po okresach ateizacji i odrodzenia stał się obecny we wszystkich aspektach życia społecznego. W Kotlinie Fergańskiej rozprzestrzenił się już w VII wieku, w epoce podbojów arabskich. Proces ten doprowadził do powstania miejscowej – w większości turkijskiej – społeczności muzułmańskiej, która identyfikuje się głównie jako sunnici-hanafici (Marszewski 2003: 16–20; Łabenda 2016). Dotarłszy do Azji Środkowej, islam szybko wypierał szamanizm, postrzegany, w przeciwieństwie do innych, monoteistycznych wierzeń regionu, jako pogański. Choć zniknął on w swojej pierwotnej formie, został zreinterpretowany w ramach islamu (szczególnie przez mistyczno-ascetyczne nurty rozwijane przez bractwa sufickie), który wchłoniął wiele jego elementów (zob. Zarcone, Hobart 2013).

Arawan znajduje się 25 km od obwodowego miasta Osz, zwanego południową stolicą Kirgistanu i uważanego za najstarsze miasto w kraju. Populacja miasta Osz to mieszanek etniczna, w której przeważają Uzbeki. Również w Arawanie większość mieszkańców to zdeklarowani Uzbeki posługujący się językiem uzbeckim w dialekcie fergańskim. Z każdym rokiem można tam zaobserwować zmiany obyczajowe następujące pod wpływem nauk islamu – coraz powszechniejsza staje się nauka języka arabskiego i Koranu, zmieniają się nawyki związane z ubiorem i wyprawianiem wesel, a grupowe pielgrzymki do Mekki przyciągają coraz więcej zainteresowanych. Wzrost pobożności i presja społeczna spowodowały, że zakup alkoholu, a nawet papierosów jest utrudniony (Hamidov 2017).

Warto zaznaczyć, że po odzyskaniu niepodległości w 1991 roku na terenach byłych republik radzieckich działalność rozpoczęli misjonarze muzułmańscy, głównie z krajów arabskich, skąd pochodzi również większość literatury islamskiej. W samej Kotlinie Fergańskiej bardzo dużą popularność zdobył panislamski ruch Hizb ut-Tahrir, który dążył do stworzenia ponadnarodowego kalifatu (Marszewski 2003: 16–20), jego wpływy znacznie zmniejszyły się jednak w latach dwutysięcznych i obecnie ruch ten jest zabroniony w całej Azji Środkowej (Cieślewska et al. 2023: 13–14). Według oficjalnych szacunków z 2018 roku mieszkańcy z Arawanu stanowili w Syrii i Iraku około jedną trzecią wszystkich bojowników z Kirgistanu (Tucker 2018; por. Cieślewska 2017: 47).

Mazar i jego gospodarz

Od kilku lat moje zainteresowania ogniskują się na miejscu nazywanym Dul-dul at³. Znajdują się tam wyryte na skale wizerunki (petroglify⁴) wyobrażające między innymi zwierzęta interpretowane jako para koni, które datuje się na epokę żelaza (Bernštam 1951: 6; Amanbaeva et al. 2011). Słowo *duldul*, w przenośni oznaczające „niestrudzonego rumaka” (Üdahin 1985: 200), nie jest obce dla świata islamu. Nawiązuje do imienia wierzchowca – mulicy Doldol lub Doldül, należącej do Mahometa, a później jego zięcia Alego (Yarshater 2011; por. Marashi 2021).

Najogólniej rzecz ujmując, Dul-dul at to obiekt archeologiczny i historyczny znajdujący się na terenie mazaru, czyli miejsca pielgrzymek zwanych *ziyarat* (arab. lp. *ziydra*, *ziyaratgah*). W Azji Środkowej *ziyara* oznacza zarówno pielgrzymkę czy oddanie się pod opiekę świętego, jak i miejsce święte. Mazarami są na przykład groby świętych muzułmańskich, ale także obiekty naturalne takie jak głazy, drzewa czy źródła. Wizyty w mazarach mają na celu duchowe i fizyczne wzmocnienie czy uzdrowienie (Cieślewska 2017: 121–122; Jessa 2006a; 2006b; 2011; Schimmel 1975: 239; Aitpaeva 2004: 197). Na terenie mazaru znajduje się miejsce do odpoczynku i odprawiania rytuałów, a między skałami niewielka zamknięta przestrzeń bez stropu. Tę nietypową jaskinię określa się jako *čildekana*, *čillâhana* (Amanbaeva et al. 2011: 64) lub *čillakhana*. Nazwa ta pochodzi od perskiego słowa *čila* (czterdzieści) oznaczającego odosobnienie związane z medytacją, oczyszczeniem lub odnową duchową odbywające się przez czterdzieści dni – miejsce tego odosobnienia to właśnie *čillakhana* (Schimmel 1975: 103–105; Rahimov 2007: 185; por. Zarcone 2013a: 76–80).

Jako miejsce o długiej historii, Dul-dul at to przestrzeń naznaczona – pełna duchów przodków i innych niematerialnych bytów. Przychodzi się tu po to, aby się pomodlić, złożyć ofiarę (szeroko pojętym) przodkom, przyrządzić i spożyć posiłek, podzielić się nim z innymi i odpocząć. W *čillakhana* zapala się *nokča* – rodzaj świeca czy pochodni z wierzbowych patyczków owiniętych surową bawełną nasączoną olejem lub z natłuszczonej kępki surowej bawełny. Zarówno ziemia wokół *čillakhana*, jak i sezonowo pojawiające się pod wizerunkiem koni źródło uważane są za lecznicze. Bywa, że pielgrzymi udają się w to miejsce z uzdrowicielkami, by – jako osoby predysponowane do czynności obrzędowych – działały one w ich imieniu (Pietrowiak 2021: 161).

Czynności te nie mają ustalonego przebiegu i porządku (por. Jessa 2009: 304–321). Niektórzy przybywają do Dul-dul at grupą i spędzają tam kilka godzin lub nawet cały dzień, inni odwiedzają to miejsce samotnie, na zaledwie parę minut. Dul-dul at najczęściej odwiedza się w intencji szczęśliwych narodzin dziecka, ale także znalezienia pracy, obfitych plonów czy w podzięcie za pomyślny rezultat

³ W językach turkijskich *at* to koń, a Dul-dul – jego imię. Niektóre źródła podają nazwę Duldul-Ata (Amanbaeva et al. 2011: 52–53), gdzie *ata* oznacza ojca lub przodka; stanowi to dopełnienie nazwy wyrażające szacunek wobec starszeństwa oraz wskazuje, że miejsce jest poświęcone danemu mężczyźnie (Pietrowiak 2021: 155).

⁴ Więcej na temat petroglifów i mazaru zob. (Pietrowiak 2021).

poprzedniej wizyty. Do głównych praktyk należy *is* – słowo to dosłownie tłumaczy się jako „zapach” i odnosi się do aromatycznego zapachu mięsa lub tłuszczu zwierzęcego (Kikuta 2011: 69), a pielgrzymi używają go w sformułowaniu: „Robimy im [duchom] zapach”. Zapach ten, wydzielający się podczas przygotowywania posiłków, stanowi rodzaj ofiary dla duchów. Danuta Penkala-Gawęcka cytuje następujące słowa swojej rozmówczyni szamanki Rachiljam: „Pójdzie dym, zapach, duchy przyjdą powąchać” (2001: 166).

W Azji Środkowej istnieje powszechny zwyczaj ucztování w ofierze Allahowi i zmarłym. Podczas uczty recytuje się rozdziały Koranu, aby pocieszyć dusze zmarłych, najczęściej nazywane *ruh*. Uczta taka umożliwia nawiązanie kontaktu z duszami. Powszechnie uważa się, że *ruh* mają wpływ na ziemskie życie ludzi, i kieruje się do nich modlitwy, w których życzy się im zadowolenia, a także prosi o ochronę lub szczęście (Kikuta 2011; por. Tolstov 1962: 244; Jasiewicz 1988: 138). W Dul-dul at najczęściej przygotowuje się placki z mąki, wody i soli smażone w głębokim oleju nazywane *čalpak*.

Przez 26 lat (1993–2019) miejsce to miało również samozwańczego opiekuna Ergaszliego (w 2021 roku miał on około osiemdziesięciu lat), który codziennie witał pielgrzymów i przyjmował zainteresowanych szeroko pojętym uzdrowieniem. Były to głównie kobiety nie mogące doczekać się potomstwa, ale też osoby cierpiące fizycznie i takie, którym nie układało się w życiu osobistym. Różne problemy wymagały nieco innego podejścia, zawsze jednak odmawiało się modlitwę kończącą się wezwaniem do patrona tego miejsca „Dul-dul at, Dul-dul aziz” (uzb. święty, drogi). Kilka lat temu pod wpływem nacisków starszyny i duchownych z sąsiadującego meczetu opiekun zaprzestał swoich praktyk. Pielgrzymujący do Dul-dul at odwołują się zatem zarówno do Allaha i Allego, jak i do przodków oraz niematerialnego gospodarza mazaru nazywanego czasem Dul-dul *ota* (uzb. ojciec/przodek).

Do mazarów pielgrzymują również grupy uzdrowicieli, przeważnie pod duchowym przewodnictwem lidera. Trasę odwiedzin planuje się często tak, by odwiedzić kilka położonych w pobliżu miejsc świętych i w co najmniej jednym z nich złożyć w ofierze barana oraz przygotować i spożyć z jego mięsa posiłek. Najlepiej pozostać tam na noc, gdyż można wówczas liczyć na spotkanie ze świętym podczas snu (Jessa 2006b: 380). W miejscu pochówku świętego można również otrzymać od niego dar, na przykład bycia szamanem (Basilov 1970: 63). Wspomniana szamanka Rachiljam, dbając o swój rozwój duchowy, również odbywała takie pielgrzymki i nazywała je „odwiedzaniem duchów” (Penkala-Gawęcka 2001: 166, 183–184). W Dul-dul at także spotykałam grupy pielgrzymujące w podobnym celu. Jedną z nich, grupa Kirgizów (około 25–30 kobiet i mężczyzn), co roku przyjeżdża tam z położonej w odległości około 600 km stolicy Kirgistanu pod przewodnictwem mistyczki Bübü Mariam Musa kyzy⁵. Kobieta ta po raz pierwszy zobaczyła Dul-dul at podczas medytacji i swoją wizytę do mazaru planowała przez siedem lat w ścisłej

⁵ Kirg. *bübü* – termin oznaczający kobietę-uzdrowicielkę stosującą techniki szamańskie (Aitpaeva et al. 2014: 336).

zgodzie z instrukcjami, jakie dostała podczas wizji od ducha Dżajsan-Ata⁶. Kiedy w końcu przybyła do Dul-dul at, odbyła samotną medytację w *čillakhana*, podczas której doświadczyła silnej, wyczerpującej psychicznie i fizycznie wizji, w której ukazał jej się między innymi koń „Duldul ze swoim rumakiem-żrebięciem”. Jak podaje Bübü Mariam Musa kyzy, jej zebrani nieopodal towarzysze widzieli unoszącą się nad jaskinią jasnoniebieską poświatę (2014: 128-136).

Dul-dul at to miejsce odwiedzin pielgrzymów, którzy wierząc w jego niezwykłą moc, modlą się tam, odprawiają rytuały, ale też szukają z nim fizycznego kontaktu poprzez dotyk skały, ziemi czy wypływającej spod góry wody. Miejsce to ma gospodarza – różnie rozumianą niematerialną postać – a pielgrzymujący twierdzą, że czują jego obecność. Wspominają również o snach, w których pojawia się koń, a które odbierają jako informację, że powinni odwiedzić Dul-dul at. Sny o przodkach lub świętych to częsty bodziec do udania się na *ziyorat*. Dostarczają one informacji o świętym miejscu, a także instrukcji dotyczących rodzaju ofiary, którą należy złożyć na mazarze (por. Jessa 2006b: 360). Samozwańczy opiekun Dul-dul at również odbył wieloletnią pielgrzymkę po miejscach świętych, do których każdorazowo prowadził go sen. Ostatnim przystankiem było Dul-dul at w Arawanie.

W ostatnich latach moich pobytów terenowych coraz więcej czasu spędzałam poza Dul-dul at i dostrzegłam, że czynności uzdrawiające stanowią część codziennego życia lokalnej społeczności, a te wykonywane w przestrzeniach domowych nie odbiegają od tych, które przeprowadza się w mazarze. Poza silnymi uzdrowicielami w społeczności działa cały przekrój drobnych uzdrowicieli mających własne specjalności i podejścia. Choć kobiety te na ogół mało o sobie mówią, a ich zabiegi nie są rozbudowane, ich działalność zainspirowała mnie do refleksji na temat ogólnego funkcjonowania uzdrowicieli w procesie lokalnych zmian obyczajowych.

Wybrańcy i ich „ludzie”

O chorobie szamańskiej wspomina się w niemal każdej opowieści o szamanie. Stanowi ona etap, jaki musi przejść każda osoba wybrana przez niematerialne byty. Męka związana z bólem fizycznym i psychicznym oraz szaleństwo, w jakie popadają osoby naznaczone, a następnie ozdrowienie, jakiego doświadczą po przyjęciu daru, to klasyczne elementy takich narracji. O powołaniu i chorobie szamańskiej szeroko rozpisuje się Mircea Eliade, podając wiele przykładów z różnych części świata (2021: 25-153). Szamanem zostaje się na wezwanie duchów, a nieusłuchanie owego wezwania może prowadzić do ciężkiej choroby, a nawet śmierci kandydatów lub ich rodzin (Szyjewski 2005: 46-57; 2008: 183). Niezwykle

⁶ Na podstawie tych spotkań napisała dziesięciotomowe dzieło *Ajkol Manas* (Wielkoduszny Manas). Jego autorem jest duch Żajsan ata Umet uulu, a Bübü Mariam jest w tym dziele pośrednikiem – osobą, która tekst otrzymała od żywego ducha i przelała go na papier (Umet uulu 2014; por. Aitpaeva 2014: 2-6).

barwne opisy powołań współcześnie działających miejskich szamanów z syberyjskiego Ułan Ude przytacza Bartosz Jastrzębski⁷, według którego choroba szamańska to nieodzowny etap w procesie stawania się szamanem (2014: 125). Z kolei Andrzej Szyjewski szamanami nazywa osoby potrafiące kontaktować się z rzeczywistością przekraczającą wymiar naoczności (2005: 8).

Rzeczywistość ta stała się dla mnie w pewnym momencie badań codziennością, choć nie myślałam wówczas o niej w kontekście szamanizmu. Przebywając niemal każdego dnia w Dul-dul at, poznałam osoby zajmujące się uzdrawianiem o różnym statusie uzdrowicielskim i podejściu do leczenia. Większość z nich wspominała o powołaniu naznaczonym chorobą i dziedzictwem, a także o tym, że w leczeniu pomagają im „ludzie”⁸ – niematerialne i niewidoczne dla większości osób byty mające moc sprawczą, które w literaturze naukowej przyjęło się określać „duchami pomocniczymi” (np. Basilov, Kubakov 1983; Jessa 2001; Penkala-Gawęcka 2001; Eliade 2021). Miejscowa ludność nadaje im niekiedy nazwy własne, w swym rdzeniu odwołujące się na przykład do przodków (Taǰzanov, Ismailov 1986: 111), a obecnie spotyka się określenia takie jak *azizlar* (święci) lub *otakhonlar* (przodkowie) (Rasanayagam 2006: 328). Ja wolę jednak nazywać te byty „ludźmi” – po pierwsze dlatego, że nie pełnią one jedynie funkcji pomocniczej, lecz wykazują osobistą sprawczość i podmiotowość, a po drugie dlatego, że tak właśnie określa ich lokalna społeczność, zarówno w języku uzbeckim, jak i rosyjskim. Uzdrowiciele mają, jak mówią, „swoich ludzi” (uzb. *mening odamlar*; ros. *moi ludi*), a oprócz nich dostrzegają także „ludzi” innych osób oraz „ludzi” przebywających w różnych naznaczonych wiekiem miejscach, takich jak Dul-dul at – istoty te wiążą się bowiem nie tylko z konkretnymi osobami, ale również z miejscami o szczególnym znaczeniu.

Określenie ich funkcji jako „pomocniczej” jest moim zdaniem dyskusyjne. Istoty te rzeczywiście pomagają w leczeniu, lecz z narracji osób, których życie jest z nimi splecione, wynika, że odgrywają one w tym procesie rolę dominującą, a wybrańcy nie mają właściwie innego wyjścia, jak tylko poddać się ich woli. Z czasem nabrałam wręcz przekonania, że to materialni, żyjący obecnie ludzie są pomocnikami duchów. Nieco obszerniejszą analizę owych ludzkich-nieludzkich bytów z punktu widzenia perspektywizmu Eduarda Viveirosa de Castro (Viveiros de Castro 2005) przeprowadziłam w artykule *Celestial horses of Dul-dul at: Petroglyphs as the site of transformation and interaction in the Kyrgyz Fergana Valley* (Pietrowiak 2021).

⁷ Narracje tych samych bohaterów możemy znaleźć również w reportażu Bartosza Jastrzębskiego napisanego wspólnie z Jędrzejem Morawieckim (Jastrzębski, Morawiecki 2014).

⁸ Dla odróżnienia od ludzi żyjących, mając na myśli „ludzi” niematerialnych, będę stosowała zapis w cudzysłowie.

Baqši/nie-baqši

Aby zrozumieć, w jaki sposób uzdrowiciele komunikują się ze swoimi „ludźmi”, zaczęłam ich również poszukiwać poza Dul-dul at. Przedstawię teraz w zarysie doświadczenia dwóch osób związane z powołaniem i obcowaniem z „ludźmi”. Pierwszą z nich jest kobieta przez niektórych nazywana *baqši* (określenie środkowoazjatyckiego szamana bądź szamanki)⁹, choć ona sama tak się nie określa. Wytłumaczono mi, że *baqši* to po rosyjsku *koldun'ya*, czyli czarownica lub czaro-dziejka – osoba, która może zmienić bieg wydarzeń.

Około sześćdziesięcioletnia Dinara¹⁰ tak opowiadała o początku swojej drogi:

W dzieciństwie miałam mocny charakter i byłam w rodzinie ulubienicą. Kiedy bawiłam się z przyjaciółmi, zaczynałam się denerwować. (...) Często bawiłam się sama, nie kochając ludzi. Kiedy byłam w 8-9 klasie, często miałam bóle głowy. Nawet kiedy wyszłam za mąż, (...) miałam tak mocne bóle, że trafiłam do szpitala, ale różne zabiegi nic na to nie pomagały. Wtedy powiedzieli mi, że muszę pójść do *baqši*, ale moja rodzina nie wierzyła w *baqši*, bo byliśmy wychowani w Związku Radzieckim. Osem razy przeszłam operację (...), w końcu musiałam udać się do *baqši* (...).

Ktoś [niematerialny] przychodził i mówił do mnie, że coś się wydarzy, dziś albo jutro, żebym nie wychodziła dziś z domu, (...) albo kiedy mogę wyjść z domu i przekazać ludziom to, co one [głosy] mi powiedziały. Ludzkie głosy, które słyszałam, mówiły mi do ucha. Nikomu o tym nie powiedziałam, żeby nie pomyślano, że jestem szalona. Cała byłam przez nie poszczypana i wszędzie miałam siniaki. Sny, które widziałam, były prawdziwe. Ból, który odczuwałam, zmusił mnie, żeby to przyjąć.

Wielu *baqši* mówiło mi, żebym wzięła na siebie *baqši*, ale moi „ludzie” byli przeciwni, powiedzieli mi, że muszę to [dar] wziąć od mężczyzny, że nie mam trzymać *čilla* [czterdziestodniowe odosobnienie związane z medytacją]. (...) Dobrze słyszałam ich głosy, tak jak teraz słyszę was, ale nie widziałam ich, byli niewidoczni i mówili mi do ucha. Po wzięciu na siebie [daru] zaczęłam ich widzieć. Wzywali do wiary i sumienia, a jeżeli zapominałam o tym, stawali się więksi i bałam się. (...) Są duchami (uzb. *azizlar*) dziedzicznymi. (...) Wyglądają jak ludzie, tak jak ja, jak ty. Nie różnią się niczym od ludzi. Większość z nich wygląda tak jak ja, są moim odbiciem. (...) Ludzie mówią, że [nasza rodzina] to *baqši*, ale to nie jest tak (...), a ja jestem duchowym uzdrowicielem. To dziedziczne, mój tata i pradziadek zajmowali się tym, co ja robię teraz. (...) Moi przodkowie nie zabijali zwierząt, nie trzymali *čilla* i nie siedzieli z dżinami¹¹. (...) Na samym początku mój nauczyciel oczyścił mnie [czytając Koran] i po jego błogosławieństwie zaczęłam widzieć. (...)

⁹ Według Garrone nazwa ta dotyczy zislamizowanych szamanów w Azji Środkowej i podkreśla historyczne więzi łączące go z szamanem syberyjskim (2013: 305).

¹⁰ Niektóre imiona zostały zmienione.

¹¹ „Siedzenie z dżinami” to miejscowe pejoratywne określenie na działalność *baqši*. Takie określenie słyszałam właśnie w stosunku do mojej rozmówczyni.

Wszystko zależy od Allaha, pomagam w jego imieniu. Ode mnie nic nie zależy, robię to, co oni [„ludzie”] mi mówią. (...) Robię to wszystko z pomocą Allaha, czytam ajaty i sury¹² z Koranu¹³.

Warto zwrócić uwagę, że Dinara nie tylko nie chce, by nazywano ją *baqši*, ale żeby o tym zaświadczyć, zaznacza, że nie zabija zwierząt, nie „siedzi z dżinami” i nie odbyła *čilla*. Swoich „ludzi” zaczęła widzieć po „przyjęciu daru” – o takich osobach mówi się, że mają „otwarte oczy” (kirg. *kôžuačyk*) (Aitpaeva 2004: 339; Kara 2013: 51; Zarccone 2013b: xxviii).

Azamat i „ludzie”

„Otwarte oczy” miał również Azamat, którego poznałam w Dul-dul at. Miał wówczas około pięćdziesięciu lat. Jest on *moldo* (mułła) i zajmuje się wyganianiem dżinów – niewidzialnych inteligentnych bytów stworzonych z bezdymnego płomienia (MacDonald, Massé 1991: 546–547), które mogą opętać ciało, wywołując chorobę. Wypędza się je z ciała człowieka, odprawiając egzorcyzm (kirg. *žin čygaruu*), polegający na wykonaniu odpowiednich czynności i odmówieniu modlitwy z Koranu.

Urodziłem się z włosami na głowie. To piętno, (...) znak od Allaha, który nie każdemu on daje. Znaczy to, że dusza [obdarowanego takim znakiem] jest czysta. W domu ojciec czytał¹⁴ i matka też czytała, leczyli¹⁵.

Później chłopiec zaczął mieć prorocze sny, a kiedy wychodził z domu, widział bądź czuł, co się wydarzy. Nie zwracał na to jednak większej uwagi:

Kiedy dorosłem, mało mi zostało z daru jasnowidzenia. Imprezowałem, piłem piwo. Byłem w wojsku, później pracowałem. (...) Coś się stało i zacząłem chorować. (...) Byłem w szpitalu, cztery razy miałem operację, żadnej diagnozy nie mogli mi jednak postawić. Kiedy po ostatniej operacji leżałem, coś zacząłem czuć, przychodzili do mnie, mówili do uszu i poczułem, że to znaczy, że do mnie przyszli od Allaha, że powinienem się modlić. (...) Zacząłem chodzić do jasnowidzów,

¹² *Suray* (arab.) to rozdziały w Koranie. *Sury* dzielą się na *ajaty*, czyli wersety. *Ajat* (arab.) to dosłownie znak lub cud.

¹³ Rozmowa przeprowadzona 6 lipca 2019 roku.

¹⁴ Określenie „czytać” często stosowano podczas rozmowy w odniesieniu do czytania bądź recytacji Koranu. Recytacja Koranu stanowi część muzułmańskiej modlitwy. Mówi się też „czytać *namaz*” (*namaz* to perskie słowo używane w Azji Środkowej; arabska nazwa modlitwy to *salat*), czyli modlić się pięciokrotnie w ciągu dnia. Arabskie słowo *qur’ān* oznacza dosłownie „recytację” i początkowo odnosiło się właśnie do recytowania Koranu, a w końcu również do jego czytania (Danecki 2002: 55). Spotyka się też określenie „czytać na coś”, na przykład „na herbatę”, którą wypija następnie osoba, w której intencji odprawiono czytanie. „Czytaniem na coś” zajmują się obecnie również mułlowie.

¹⁵ Rozmowa przeprowadzona 28 czerwca 2018 roku.

ale gdzie nie wejdę, tam uciekają, nie chcą «podnosić»¹⁶. (...) Pytam, o co chodzi, [mówią:] „U ciebie jest diabeł jakiś, (...) siłacz”. (...) Do wielu chodziłem, żaden nie mógł mi pomóc.

W końcu Azamat trafił do kobiety, która zgodziła się mu pomóc. Z uwagi na zły stan zdrowia odbył tylko trzydniowe odosobnienie, oddając się modlitwom. Trzeciego dnia kobieta nakryła go białym materiałem i oświadczyła, że został oczyszczony¹⁷ i może zacząć zajmować się leczeniem. Najpierw pracował dla rodziny, a później wieści o jego zdolnościach rozeszły się i powoli zaczęli przychodzić do niego inni potrzebujący. Dziś zajmuje się leczeniem z pomocą 68 tysięcy „ludzi” (do początkowych 25 tysięcy z czasem dołączyli kolejni). Ta wielotysięczna armia jest zorganizowana podobnie jak wojsko – aby się z nią komunikować, Azamat ma dwóch głównych pomocników (po jednym na każdym ramieniu) oraz dziewięciu niższych stopniem „szefów”. Kiedy zachodzi potrzeba, pyta ich, czy mają właściwych „ludzi” do danego zadania (specjalistów leczących konkretne zachorzenia).

Na terenie Dul-dul at również przebywają „ludzie”. Ich obecność dostrzegają osoby z „otwartymi oczami”, lecz często różnie ich pojmują i opisują. Są to „ludzie” samozwańczego opiekuna Ergaszlego, który przez wiele lat pracował w mazarze. On sam widzi ich jako pięknych, jasnych i świetlistych. Przebywają oni w konkretnym miejscu i – jak twierdzi opiekun – nie lubią, jak się o nich mówi. Mężczyźni towarzyszą też konie, które wzywają go, gdy jest potrzebny w Dul-dul at. Jedna z uzdrowicielek mieszkających w sąsiedniej wiosce twierdzi, że Dul-dul ota jest jednym z jej „ludzi”. Nie miała ona materialnego nauczyciela, a wszystkiego nauczyła się we śnie – podczas snu przyjęła *duo*¹⁸ (namaszczenie do uzdrawiania) i podczas snu „ludzie” dają jej instrukcje. Mariam, jedna z kobiet uważanych za *baqši*, również widziała w tym miejscu „ludzi” – bijące blaskiem węże oraz brodate postacie w kajdanach. Wszystkie istoty pojawiające się w opowieściach o Dul-dul at oraz w narracjach uzdrowicieli mają własną osobowość i moc sprawczą oraz jasno dają znać o swoich potrzebach.

Mówiono mi, że „ludzie” z Dul-dul at muszą mnie lubić, ponieważ pozwalają mi tam przebywać – gdyby tak nie było, dawno bym już zachorowała. *Baqši* Mariam twierdziła, że ja sama również mam „ludzi”, i jeśli nie „wezmę tego na siebie”, to zwariuję (por. Jastrzębski 2014: 110–111; Jastrzębski, Morawiecki: 2014: 153–55).

¹⁶ „Podnoszenie” z choroby to częste określenie na uzdrawianie. W stosunku do osoby cierpiącej na przykład na depresję stosuje się określenie „podnieść serce”.

¹⁷ „Oczyszczenie” to określenie na działania uzdrawiające mające na celu usunięcie efektów złego wpływu sił nadprzyrodzonych.

¹⁸ *Duo/dua* – błaganie lub wezwanie do Boga. Wykonując *dua*, można poprosić Boga o pomoc, miłosierdzie i przebaczenie dla jednostki lub zbiorowości (Stacey 2010).

Choroby i inne nieszczęścia

W Azji Środkowej powszechnie uważa się, że choroby wywoływane są przez złe duchy (kontrolowane przez szatana), a ich identyfikacja jest częścią procesu uzdrawiania. Mogą to być na przykład dżiny przebywające w pobliżu wody lub w mało uczęszczanych ciemnych miejscach, nazywane niekiedy *žin-šaytan* czy *abasti*. Do innych niebezpiecznych duchów należą *peri* lub *pari* (Cieślewska 2017: 108; Kara 2017: 202; Penkala-Gawęcka 2006: 87–89). Słowo to oznacza duchy obecne w legendach i wierzeniach (Cieślewska 2017: 246) bądź wróżki (Sultanova 2015: 228), a opatrzone przyrostkiem, na przykład *dev-pari* – rodzaj demona (Kara 2013: 51), *dev* uważany był bowiem za potężnego złego ducha (Penkala-Gawęcka 2006: 89; Cieślewska 2017: 160). Osoby wybrane przez boga są w stanie z pomocą jego oraz innych niematerialnych bytów dostrzec owe niebezpieczne duchy i przegonić je, odmawiając modlitwy, stosując amulety, odprawiając odpowiednie rytuały czy odbywając *ziyorat* (Cieślewska 2017: 246; Kara 2017: 202).

Na zdrowie i powodzenie człowieka mogą też oddziaływać inni ludzie – celowo bądź niezależnie od swojej woli za sprawą „złego oka”, czyli złego spojrzenia, lub złego słowa, na przykład obłudnego wychwalania. Na efekty takich działań szczególnie narażone są małe dzieci i młode kobiety. „Złe oko” może wywołać płacz, chorobę, a nawet śmierć (zob. Kara 2017: 51, Penkala-Gawęcka 2006: 89–90). Anna Cieślewska wspomina o „złym oku” nazywanym *kina* i jego „zdejмовaniu” przez *kinači* zaobserwowanym w Tadżykistanie. Intencjonalne złe spojrzenie bądź wypowiedź może spowodzić ból głowy, depresję, chorobę albo niepowodzenie życiowe (Cieślewska 2017: 108–110). Z kolei Haruka Kikuta pisze o uzbeckim *kinna* i usuwających je lokalnych uzdrowicielach *kinnači* (2011: 72–73).

W wiosce Arawan również działają *kinnači* i – jak się po jakimś czasie zorientowałam – jest ich całkiem sporo. *Kinna* tłumaczono jako „rzucony urok”, a *či* – leczenie. Niemal w każdej mahalli¹⁹ bez trudu można znaleźć kobietę zajmującą się drobnym uzdrawianiem, udzielającą pomocy przy różnego rodzaju bólach czy niedyspozycjach kobiet i dzieci. Ja również korzystałam z usług jednej z nich; o tym, że jest ona *kinnači*, dowiedziałam się dopiero później. Wysłano mnie do niej z bólem głowy, a kiedy zapytałam, kim jest, zbyła mnie, mówiąc, że nikim ważnym. Z czasem okazało się, że ma wielu klientów, którzy zostawiają jej za przysługę symboliczną kwotę. Najczęściej zabiegi lecznicze są proste i ograniczają się do modlitw oraz dotyku dłońmi lub różnymi przedmiotami – najczęściej różańcem, nożem czy papierem. Zabieg może również obejmować masaż lub objanie witkami, a kończy się często obmyciem rąk zarówno uzdrowicielki, jak i osoby leczonej.

¹⁹ Mahalla to wspólnota sąsiedzka, którą konsolidują związki terytorialne (Cieślewska 2015; Louw 2007: 78–82).

Uzdrowicielka nie-uzdrowicielka – opowieść o matce, ojcu, babce oraz innych istotach

Historię tę poznawałam na przestrzeni kilku lat, podczas luźnych rozmów prowadzonych przy różnych codziennych czynnościach, głównie od córki bohaterki tej opowieści²⁰. Będę ją tutaj nazywać Ifora, a jej mamę – Karima²¹. To, co zaczęło się jako zwykła rozmowa o rodzinie, po pewnym czasie zaczęło układać się w interesującą opowieść o życiu i postrzeganiu świata. Matka Karimy była przewodniczką religijną (*otynča*). *Otynča* oprócz nauczania Koranu pełni kilka funkcji społecznych – pomaga w rozwiązywaniu problemów, naucza panny norm zachowania i kształtuje żeńską opinię publiczną. Jak zaznacza Cieślewska, *otynča* to kobieta posiadająca umiejętność odprawiania różnych rytuałów, której brakuje jednak pogłębionej wiedzy na temat islamu i etyki islamskiej. W różnych regionach i grupach społecznych osobę taką trochę inaczej się nazywa, a rozumienie jej statusu podlega obecnie zmianom (Cieślewska 2017: 17–21)²². Ifora podkreślała olbrzymią rolę babki w utrzymywaniu rodziny w szeroko pojętej dobrej kondycji (zarówno fizycznej, jak i psychicznej), jednakże jej powołaniem była działalność lecznicza.

Kiedy babcia żyła, chroniła nas swoimi modlitwami, „czytała na sól”, „na herbatę”. Kiedy wychodziła na ulicę, od razu wiedziała, że ktoś na kogoś rzucił urok. „Czytała” mu i tej osobie od razu robiło się lepiej. Kiedy tego nie robiła [nie uzdrawiała], była w niej jakaś niespokojna siła²³.

Codziennie długo się modliła za każdego członka rodziny. Brała drobne przekąski, takie jak cukierki albo świeże czy suszone owoce, modliła się w intencji danej osoby i częstowała ją wybraną przekąską. Póki żyła, nikt w rodzinie nie chorował i wszystko dobrze się układało.

Babcia do śmierci leczyła. Nawet jak była stara, to wszyscy do niej przychodzili. Kiedy wzięła na siebie [*duo/dar*], nie pamiętam²⁴. (...) Stała w drzwiach i mówiła: „Czy ktoś przyjdzie, żebym go leczyła? Bo źle się czuję”. Wielu ludzi leczyła na przykład papierem – rozdzieliła na trzy części, później czytała, razem łączyła trzy części papieru i tak robiła [dotykała nimi osobę leczoną]. (...) Na wszystkie wydarzenia ją zapraszali, recytowała sury (...). Za to, że odmawia modlitwy, dawali jej pieniądze, tkaniny²⁵.

²⁰ Narrację tę spisałam głównie na podstawie jednej zarejestrowanej rozmowy, którą zainicjowałam po kilku latach poznawania rodzinnej historii Ifory. Korzystałam również z wypisków z mojego dziennika terenowego.

²¹ W roku 2021, kiedy odbyłam ostatnią rozmowę z Iforą, ona miała 35 lat, a Karima – 61 lat. Babcia Ifory zmarła w wieku 96 lat w 2014 lub 2015 roku.

²² Więcej o liderkach religijnych zob. (Cieślewska 2017).

²³ Rozmowa przeprowadzona 7 lipca 2019 roku.

²⁴ Według notatek Anny Cieślewskiej została *otynča* wieku 56 lat. Umarła w pierwszy dzień ramadanu w wieku 96 lat.

²⁵ Rozmowa przeprowadzona 22 sierpnia 2021 roku.

Babka Ifory była drugą żoną swojego męża, który z pierwszego małżeństwa miał dwoje dzieci (bliźniaki – dziewczynkę i chłopca). *Otyńča* urodziła dziesięcioro dzieci, ale wszystkie umarły. Pewnego dnia spotkała mężczyznę, który chciał dać jej dziesięć jajek, ale ich nie przyjęła. Kiedy się obróciła, mężczyzny nigdzie nie było (zob. Składankowa 1996: 103)²⁶. Po latach odczytała to jako alegorię śmierci jej dzieci. Stała się bardziej religijna. Jej jedenaste dziecko (matka Ifory – Karima) przeżyło. Niestety, Karima od dziecka chorowała i wszystkiego się bała.

Teraz też jest chora. (...) Nigdzie nie chodziła, samochodem nie chciała jeździć. (...) Teraz też tak. W samochodzie tak się trzyma, boi się. Nigdzie nie chodzi, a jeśli my [jej dzieci] jesteśmy obok, trzyma nas za ręce. Pójdzie, jeśli brat [syn Karimy] prowadzi samochód. Do innych samochodów rzadko wchodzi²⁷.

Choć życie Karimy było udane – miała dobrego męża, dzieci, mieszkała ze swoją mamą – jej stany lękowe budziły duże obawy rodziny, która szukała pomocy u różnych uzdrowicieli. W końcu udali się na leczenie do Uzbekistanu. Kobieta, do której trafili, powiedziała, że Karima ma „ludzi” i powinna leczyć innych. Ta bała się jednak i stanowczo odmówiła. Jej mąż zapytał więc, czy może wziąć ten dar na siebie.

Tata wziął to i zaczął przyjmować „ludzi” na siebie. Byli u niego „ludzie”, jakoś ich nazywał (...). Miał nóż²⁸, *tasbih* [różaniec muzułmański], książkę i z tym leczył – czytał, czytał (...) i dotykał. W rękach miał *tasbih*, czytał, czytał i tak [dotykał osoby, które leczył]. Potem mamie było trochę lepiej (...). Jak tata przestał czytać, mama znowu chorowała (...). Musiał każdego dnia wykonywać specjalne zajęcia (...). Kiedy zapomniał (...), mamie robiło się gorzej i jemu też, więc znowu robił każdego dnia to, co było napisane na kartce. (...) Pamiętam, jak ludzie przychodzili, jak tata ich leczył, w pokoju były jego rzeczy (...) na białym obrusie²⁹.

Pewnego dnia starszyzna poprosiła matkę Karimy, by oddała swój dom na rozbudowę meczetu. Odpowiedziała, że z radością odda dom, jeśli przeniosą ich w inne miejsce. Jej córka nie mogła się z tym jednak pogodzić i płakała. Wracając z pracy, zobaczyła, jak ludzie burzą jeden z pokoi. Jak twierdzi Ifora, od tego właśnie się zaczęło – matka płakała, nigdzie nie chodziła, źle się czuła i ciągle pytała, dlaczego wyburzono jej dom. Nawet dziś, po wielu latach, kiedy przechodzi obok meczetu, nie patrzy w jego stronę. Jej mąż wybudował nowy dom na ziemi sąsiadującej z meczetem, w którym rodzina ponownie zamieszkała razem. Matka Karimy powoli przestała chodzić i leżała w domu, a córka się nią

²⁶ Motyw ten pochodzi z notatek terenowych Anny Cieślowskiej z 2015 roku. Dziękuję jej za ich udostępnienie.

²⁷ Rozmowa przeprowadzona 22 sierpnia 2021 roku.

²⁸ Więcej na temat tego narzędzia zob. (Penkala-Gawęcka 2001: 164; 2014: 52; Sultanova 2015: 21).

²⁹ Rozmowa przeprowadzona 22 sierpnia 2021 roku.

zajmowała, kierując na nią całą swoją uwagę. Jednakże, kiedy *otynča* umierała, Karima nawet się z nią nie pożegnała – bała się jej śmierci, zażyła silne lekarstwa i zasnęła. Po śmierci matki uwagę przekierowała na męża, a kiedy i on umarł, jej stan się pogorszył i zaczęła przyjmować dużo leków psychotropowych.

Obok ich domu rosły dawniej stare drzewa – dwie morwy białe. Kiedy ścięli pierwsze z nich, zaczęły się dziać złe rzeczy. Sąsiedzi powiedzieli im, że w drzewie tym mieszkali „ludzie”, i że po jego ścięciu powinni przygotować tam placki *čalpak* i poczęstować nimi okolicznych mieszkańców. Wiele osób zajmujących się leczeniem mówiło rodzinie, że u Karimy są dżiny, które wyszły ze starej morwy. Później, kiedy ścięto drugie, większe drzewo, stan kobiety jeszcze bardziej się pogorszył – uwolniło to wszystkie dżiny, które teraz zaczęły towarzyszyć Karimie (por. Penkala-Gawęcka 2001: 159).

Stan Karimy był coraz gorszy. Rodzina nie wiedziała, co robić – szukano pomocy u uzdrowicieli i psychiatrów, a gdy to nie pomogło, zasięgnięto rady pewnej kobiety.

Wiedzieliśmy, że ona jest *baqši*³⁰, i że nie wolno chodzić do *baqši*. [Chcieliśmy] jednak, żeby mama wyzdrowiała. Jednego dnia przyszła siostra i powiedziała: „Idziemy. Spytamy, co trzeba zrobić”. Poszliśmy. Ona od razu poznała [naszą niechęć] i (...) powiedziała: „Przyszliście, ale niechętnie, nie chcecie”. Siostra powiedziała: „Wszystko jedno. Przyszliśmy, bo mama choruje”. Ona powiedziała, że trzeba przynieść głowę barana i biały materiał, i jeszcze coś, nie pamiętam – kości, wnętrzności barana – i że jedna kura będzie potrzebna. „Pójdę do waszego domu, oczyszczę wasz dom. Wszystko później zakopiecie w jednym miejscu, a kurę zarzniecie i dacie mi mięso” – tak powiedziała. Siostra powiedziała: „Dobrze, tak zrobimy”. Kiedy [*baqši*] do nas przyszła, brat się nie zgodził – poznał, że ona jest *baqši*. (...) „Nie wierzcie takim”. Siostra wszystko przygotowała, co ona zaleciła, ale *baqši* obraziła się (...). W końcu nie zrobiliśmy tego³¹.

Dinara powiedziała, że Karima choruje, ponieważ nie chce wziąć na siebie daru po matce, i że nie może pomóc kobiecie, która nie wierzy. Dziś, po wielu trudnych latach, Karima jest jednak w lepszej kondycji. Dopiero moje zainteresowanie jej historią sprawiło, że zwierzyła się córce, iż drugi raz przyjęła *duo* (pierwsze dostała po matce). Teraz, choć nie tytułuje się uzdrowicielką i nie interesuje się leczeniem, kiedy ktoś z pracy źle się czuje, wykonuje niekiedy te same czynności, które niegdyś wykonywała jej matka.

Nie wiem, kiedy mama zaczęła leczyć. Wstydziła się tego. Wzięła *dua*, ale nie leczyła. U nas w pracy jest jedna kobieta – wszyscy do niej przychodzą, jak ich boli głowa. Ona mówi: „Ciebie głowa boli, chodź tu”. (...) Ona mówi: „Powiedźcie,

³⁰ Kobieta ta to wspomniana już wcześniej Dinara, która sama mówi o sobie, że nie jest *baqši*.

³¹ Rozmowa przeprowadzona 22 sierpnia 2021 roku.

kto choruje, mnie jest ciężko". Mama pewnie też tak zaczęła – jeśli w pracy ktoś choruje, ona to robi... Rzadko, w pracy. Nam nigdy...³²

Podobna jest historia *kinnači* Samiry. Kobieta ta niechętnie mówiła o swoim darze i dopiero po kilku latach znajomości wspomniała o swoich krewnych. Jej babka dysponowała największą mocą – grała na bębnie i leczyła licznie do niej przychodzących ludzi. Mówiono na nią *baqši*. Matka Samiry również była uzdrowicielką, lecz o mniejszej mocy. Samira także ma „ludzi”, ale ich nie widzi – nie przeszła inicjacji związanej z odosobnieniem i nie chce tego robić. Nie chciała wcale leczyć, stało się jednak inaczej. Jako młoda dziewczyna zachorowała i miała problemy z chodzeniem – nikt nie wiedział, dlaczego. Po długich namowach matki poddała się jej leczeniu, mimo że nie wierzyła w skuteczność zabiegów. Matce udało się jednak uzdrowić Samirę – i to przesądziło o jej losie. Dziś Samira wykonuje drobne zabiegi lecznicze, wypowiadając formuły modlitewne. Po matce odziedziczyła różaniec, kamień szlachetny i poroże młodego jelenia. Ma około siedemdziesięciu lat, jest już prababką i wiecie skromne życie rodzinne.

Do leczenia uzdrowicielki używają również produktów spożywczych takich jak olej, mąka, cukier czy owoce, a niekiedy także tkanin, surowej bawełny, wody czy ognia – rzeczy łatwo dostępnych w każdym domu. Często przygotowują placki *čalpak* w konkretniej intencji, tak jak ma to miejsce w Dul-dul at. Zaznaczają, że wszystko leży w rękach Allaha, a rytuały to jedynie sposób, żeby się do niego zwrócić. Podejście do odprawianych rytuałów jest nierzadko dość luźne – nie we wszystkich momentach zachowuje się powagę, a umowa z uzdrowicielką także traktowana jest swobodnie. Bardziej rozbudowane zabiegi mają swoje nazwy – *kinnasoliš* lub *kinnaēiš* wykonuje się na zrzućenie uroku, *ūpaksoliš* – na podniesienie serca, *myžkulkušot* – na trudności życiowe, *alas-alas* – na oczyszczenie (por. Aitpaeva 2004: 104, 121, 338).

Kinnači odprawiają swoje rytuały w zaciszach podwórek, a towarzyszą im przy tym głównie kobiety. Drobne uzdrowicielki, które miałam okazję poznać, nie mają wysokiego statusu społecznego, choć z racji wieku – większość skończyła sześćdziesiąt lat – są darzone szacunkiem. Dla większości z nich leczenie to zajęcie dodatkowe – mimo dojrzałego wieku w pierwszej kolejności zajmowały się gospodarstwem czy wnukami, a nawet pracowały w polu. Przewodniczkom religijnym, które wykonują te same rytuały, z racji wykształcenia religijnego przysługuje wyższy status i budzą większy szacunek. Poprzez organizowanie różnych spotkań skupiają wokół siebie inne kobiety, na przykład celem nauki Koranu czy języka arabskiego (por. Cieślewska 2017).

W Arawanie wiele osób zajmuje się uzdrawianiem – są wśród nich zarówno mężczyźni, jak i kobiety, mają też różne specjalności. *Kinnači* można nazwać najbardziej uniwersalnymi uzdrowicielkami pierwszego kontaktu. Kirgistan wprowadził obowiązkowy system ubezpieczeń zdrowotnych z określonym i bardzo ograniczonym pakietem usług publicznych, jednakże w 2019 roku obejmował

³² Rozmowa przeprowadzona 22 sierpnia 2021 roku.

on tylko 69% obywateli, a wiele usług wymagało dopłat (Moldoisaeva et al. 2022). W praktyce służba zdrowia jest więc w Kirgistanie płatna, a zarobki mieszkańców wsi niestale i dość niskie. Kobiety, zwłaszcza młode, są podporządkowane teściowej i często muszą uzyskać od niej pozwolenie, by na dłużej oddalić się z domu. W przypadku drobnych dolegliwości młode kobiety i dzieci udają się więc na zabiegi do sąsiadek-uzdrowicielek.

Potencja

W przywołanych w tekście narracjach czy też mitach osobistych (zob. Epihina 2024) legitymizujących działalność leczniczą często pojawia się motyw przymusu, choroby, nękających głosów i wizji uniemożliwiających normalne życie. Czy ów „dar” nie stanowi raczej brzemienia, powinności? Jak pisze Jeanne Favret-Saada, czarownik z francuskiej prowincji „ma z pewnością siłę, lecz i siła nigdy go mieć nie przestanie” (2012: 308).

Zanim spróbuję odpowiedzieć na powyższe pytanie, wskażę aspekty, które powtarzają się w narracjach dotyczących owego dziedzictwa. Przede wszystkim osobom naznaczonym dziedzictwem już w dzieciństwie przydarza się coś nadzwyczajnego – u Azamata było to przewidywanie przyszłości, u *baqši* – alienacja i bóle głowy, u Karimy – stany lękowe. Azamat był tym bardziej naznaczony, że urodził się z nadprzeciętnie bujnymi włosami, które uznano za „dar od boga”. Kolejnym doświadczeniem wszystkich wybrańców jest niewyjaśniona choroba, której nie udaje się uleczyć za pomocą środków medycyny konwencjonalnej. Niektórzy wspominają też o głosach, przeważnie wydających polecenia – to właśnie one pojawiają się jako pierwsze. Dopiero później, kiedy wybrana osoba przejdzie kolejne etapy w relacjach z bytami, jest w stanie je dostrzec albo poczuć ich obecność. Niektórzy mówią o postaci ubranej na biało (najczęściej jest to staruszek interpretowany jako przodek), którą widzą we śnie lub na jawie w niezwykłych okolicznościach. Na osoby z najbliższego otoczenia wybrańca spadają choroby i inne nieszczęścia, jeśli nie potrafi on odczytać intencji swoich „ludzi” lub nie wykonuje ich poleceń. Niekiedy byty same nakazują danej osobie, by zajęła się leczeniem. W wielu przypadkach diagnozę stawia jednak specjalista – uzdrowiciel, który ma „oczy otwarte” na świat niematerialny.

Choroby mijają, kiedy wybraniec przyjmie dar, czyli zdecyduje się podjąć działalność leczniczą. Najczęściej odbywa się to przy wsparciu osoby już praktykującej, która za pomocą odosobnienia, postów, modlitw i innych zabiegów pomaga wybrańcowi przejść proces inicjacyjny. Później osoba ta staje się dla nowicjusza mentorem bądź uzdrawia on samodzielnie, według własnej wizji lub według zaleceń bytów niematerialnych. Tak było w przypadku kazachskiego szamana Ajtkurmana, który tajniki lecznictwa poznał na cmentarzu na grobach przodków (Jessa 2001), oraz w przypadku uzdrowicielki z Arawanu, która wszystkiego nauczyła się we śnie od swoich „ludzi”. Owi duchowi nauczyciele-przewodnicy

prowadzą zatem uzdrowicieli w świecie niematerialnym dokładnie tak, jak ich mentorzy w świecie materialnym.

Kolejnym elementem pojawiającym się w wielu narracjach jest silny przymus leczenia. Babka Ifory, kiedy nikogo nie leczyła, odczuwała niepokój, wychodziła przed dom i wśród przechodniów wypatrywała osób potrzebujących, którym mogła udzielić pomocy. Z kolei o „ludziach” dowiedziałam się od Azamata dwóch rzeczy – po pierwsze, że „żyją teraz”, a po drugie, że dawniej na ziemi również zajmowali się leczeniem. Wydaje się więc, że przymus leczenia odczuwają zarówno „ludzie”, jak i ich wybrańcy.

Z opowieści tych wynika, że ścieżka życiowa uzdrowiciela jest nieodwracalna, a przymus leczenia lub konsekwencje zaniechania praktyki towarzyszą wybrańcowi do końca życia. Te trzy główne epizody – nadzwyczajne znaki w dzieciństwie, nieustępująca choroba i stabilizacja zdrowotna następująca wraz z przyjęciem daru – pojawiają się życiorysach wybrańców niezależnie od ich oficjalnego statusu. Schemat ten nie jest niczym nowym i odpowiada wielu innym przypadkom powoływanym w literaturze. Czy zatem powołanie nieodmiennie związane z przymusem oraz groźbą chorób i nieszczęść można nazwać darem? Czy wybraniec jest tylko bezwolnym narzędziem w rękach sprawczych bytów duchowych? Czy dar ten nie jest raczej brzemieniem, z którym trzeba nauczyć się żyć?

Co właściwie podlega dziedziczeniu? Czy jest to pewna potencja (siła umożliwiająca działanie)³³, czy raczej konkretne niematerialne byty, dzięki którym można skutecznie leczyć innych? Czy byty te wybierają daną osobę dlatego, że jest ona córką bądź synem innego wybrańcy, czy może dlatego, że dostrzegają w niej ową potencję? Poniżej spróbuję przedstawić – na podstawie zebranych materiałów oraz cytowanej literatury – moje rozumienie owego daru, o którym się mówi, lecz którego natury się nie wyjaśnia. W narracjach pojawiają się sformułowania „dar od boga”, „przyjęcie daru”, „dar po matce/ojcu”. Dar uzdrawiania otrzymuje się, po pierwsze, poprzez dziedziczenie siły, którą nazwałam potencją – cechy, którą przejmuję się od rodziców tak jak każdą inną cechę dziedziczną genetycznie (por. Rasanayagam 2006: 383). Potencja ta przekazywana jest najczęściej z ojca na syna lub z matki na córkę. Dar przyjmuje się jednak nie tylko od przodków, ale i od innych uzdrowicieli – nauczyciel może bowiem przekazać swoich „ludzi” uczniowi³⁴. Owe dwa rodzaje transferu odpowiadają za ciągłość praktyki uzdrawiania w rodzinie i całej społeczności. Możliwy jest także trzeci rodzaj transferu – pomiędzy bytem niematerialnym a chorym, za pośrednictwem uzdrowiciela. To właśnie na tle tych transferów rozgrywają się życiorysy wybrańców i społeczności, w której żyją.

Przyjęcie daru nie zawsze przebiega jednak tak samo. Jeśli dziedziczony dar jest potencją, to stanowi on zdolność, którą można rozwijać. Doskonałym przykładem jest Azamat, który praktykując uzdrawianie poprzez walkę z dżinami, doskonalił

³³ Według *Słownika wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych* to również zdolność do działań, coś możliwego, mogącego się ujawnić, powstać w określonych warunkach (Kopaliński 1972: 600).

³⁴ Co więcej, jak wspominał Azamat, swoich „ludzi” można również stracić, na przykład w wyniku ich zawłaszczenia przez inne byty materialne lub niematerialne.

swoje umiejętności i siłę, co pozwoliło mu zdobyć całą armię wspierających go „ludzi”. Szamanka Rachiljam, by rozwijać swój potencjał i coraz bardziej się „otwierać”, odwiedzała miejsca święte (Penkala-Gawęcka 2001). Samo określenie na środkowoazjatyckiego szamana – *baqši/y* – może wywodzić się od starotureckiego słowa *bak* oznaczającego „patrzeć”, odnoszącego się do umiejętności dostrzegania choroby, przyszłości oraz bytów niematerialnych (Tursunov 1999: 61–69). Wzięcie na siebie daru nie zawsze jest jednak równoznaczne z „otwarcie się”.

Część przedstawionych tu osób ma cechy środkowoazjatyckiego szamana. Trzeba jednak zaznaczyć, że w lokalnym światopoglądzie szczególną moc miejscom i ludziom nadaje Allah, wspierany niekiedy przez duchy muzułmańskich świętych. Duchy te widzą tylko wybrani ludzie – ci, którzy mają „otwarte oczy” (kirg. *kôzû ačyk*) (Aitpaeva 2004: 339; Kara 2017: 51; Zarccone 2013b: xxviii). „Otwarcie oczu” to proces dający dostęp do świata duchowego. Jego panteon jest zróżnicowany – występują w nim nie tylko muzułmańscy święci (zob. Jessa 2009), ale również – przede wszystkim – szeroko pojęci przodkowie opisywani jako staruszkowie w bieli, zwierzęta (np. wilki, konie czy węże) oraz stworzenia fantastyczne (np. smoki), a także anioły (rozumiane nieco inaczej niż w chrześcijaństwie) oraz byty nieodbiegające wyglądem od ludzi w świecie materialnym. Wszystkie te istoty można nazwać „ludźmi”. Krag ten uzupełniają dżiny. Uzdrowiciel uważany jest za tym silniejszego, im dłużej praktykuje, bowiem robiąc to, zdobywa więcej „ludzi” i uczy się z nimi współpracować – rozwija swoją potencję w sposób analogiczny do ciągłego podsycania ognia.

Nie wszyscy decydują się jednak na inicjację i „otwarcie oczu”. Drobne uzdrowicielki z Arawanu przeważnie ograniczają się do przyjęcia daru. Karima po wielu latach zmagania z chorobą psychiczną w końcu przyjęła *duo* i sporadycznie zajmuje się leczeniem. Można powiedzieć, że podtrzymuje swoją potencję, lecz jej nie rozwija. Ponieważ długotrwałe leczenie w szpitalu i przyjmowanie leków antydepresyjnych nie przyniosło rezultatów, jej dzieci zwróciły się o pomoc do lokalnych uzdrowicieli. Postawili oni jednoznaczną diagnozę – kobieta choruje, ponieważ nie przyjęła daru po matce, i póki tego nie zrobi, „ludzie” nie dadzą jej spokoju. Karima jest osobą religijną, odmawia codzienne modlitwy, uczęszcza na lekcje Koranu, a jej dorosłe dzieci również pozostają pod dużym wpływem radykalizującej się w regionie religii islamskiej – ważniejszy jest więc dla niej rozwój duchowy w tym kierunku. *Duo* przyjęła, lecz twierdzi, że nigdy jej to nie interesowało. Co istotne, jej bardzo religijna córka, choć była przeciwna udaniu się po radę do *baqši*, również uważa, że problemy matki były skutkiem nieprzyjęcia daru. Nie podważa ona sprawczości bytów niematerialnych, lecz – podobnie jak matka – nie chce wchodzić z nimi w interakcje. *Kinnači* Samira, mimo że jej babka była znaną szamanką, także nie chciała nigdy „otworzyć oczu” i odziedziczoną po matce potencję wykorzystuje jedynie w praktykowanych na co dzień drobnych zabiegach uzdrawiających. Nie zamyka się jednak przed światem uzdrowicieli i sama korzysta z usług *baqši*, choć nigdy nie chciała nią zostać.

Nierozwijana potencja drobnych uzdrowicielek jest jak tłący się żar, dzięki któremu utrzymywana jest względna równowaga pomiędzy tym, czego oczekują

„ludzie”, a tym, co są w stanie osiągnąć same uzdrowicielki. Jastrzębski i Morawiecki przytaczają historię buriackiego etnologa, który dzięki swojej pracy – zajmuje się on badaniem szamanizmu i ma częsty kontakt z szamanami z rodzinnej wsi – uniknął konieczności przyjęcia daru (2014: 237–244). Podobnie jak uzdrowicielki z Arawanu odnalazł własną drogę – nie przyjął daru, lecz pozostał w świecie szamańskiej potencji. Potencja nie przysługuje bowiem wyłącznie uzdrowicielkom – każdy członek społeczności ma do niej dostęp i może ją w pewnym stopniu rozwijać, odprawiając rytuały takie jak *is*, podtrzymując więzi ze zmarłymi i odwiedzając miejsca święte, gdzie odczuwa obecność przodków.

Przytoczone tu mity osobiste i historie są zróżnicowane – dotyczą rytuałów odprawianych zarówno w miejscach świętych, jak i w przestrzeniach domowych, tak przez osoby mające status uzdrowiciela, jak i go pozbawione. Zróżnicowanie to zależy od wielu czynników, lecz wydaje się, że głównym z nich jest siła potencji. Johan Rasanayagam opisuje, w jaki sposób praktyki uzdrawiania i kosmologie uzdrowicieli z Uzbekistanu zmieniały się wskutek nauki o islamie od czasu uzyskania niepodległości (2006). Jak pisze, postrzeganie ich pracy przez członków społeczności zależy od jednostkowego doświadczenia, często kształtowanego pod wpływem wielu sprzecznych idei. Uzdrowiciele uważają się za muzułmanów postępujących zgodnie z oficjalną nauką imamów, acz interpretowaną na własny sposób w ramach tego, co Rasanayagam nazywa „lokalnymi modelami interpretacyjnymi” (*local interpretative models*). Podobnie możemy spojrzeć na działalność drobnych uzdrowicielek, które w ramach takich modeli stosują własne strategie – mając na celu pozostanie w obiegu potencji, a jednocześnie odcięcie się od praktyk, które jako muzułmanki uważają za niewłaściwe.

Literatura

- Abbate, L. (2021). The Kyrgyzstan-Uzbekistan border: A legacy of Soviet imperialism. *Undergraduate Journal of Global Citizenship*, 4(1). digitalcommons.fairfield.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1105&context=jogc [dostęp: 26.01.2025].
- Amanbaeva, B., Suleymanova, A., Zholdoshev, C. (2011). Rock art in Kyrgyzstan. W: J. Clottes (red.), *Rock art in Central Asia: A thematic study* (s. 43–47). Paris: ICOMOS.
- Aitpaeva, G. (2004). *Mazar worship in Kyrgyzstan: Rituals and practitioners in Talas*. Bishkek: Aigine Cultural Research Center.
- Aitpaeva, G. (2014). A new life of the Kyrgyz classical heroic epic “Manas”. W: Ž. Umet uulu, *Ajkol Manas*, translated by A.S. Meimanaliev (t. 1, s. 2–6). Bishkek: Aigine.
- Basilov, V.N., Kubakov, K.K. (1983). Survival of pre-Muslim beliefs in Islam. W: S.C. Dube, V.N. Basilov (red.), *Secularization in multi-religious societies: Indo-Soviet perspectives* (s. 227–240). New Delhi: Concept Publishing Company.
- Basilov, V.N. (1970). *Kul'tsyatykh v islame*. Moscow: Mysl.
- Bernštam, A.N. (1951). *Drevnââ Fergana*. Taškent: Izdatel'stvo Akademi Nauk UzSSR.
- Ciešlewska, A. (2017). *Islam with a female face: How women are changing the religious landscape in Tajikistan and Kyrgyzstan*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Ciešlewska, A., Błajet, Z., Seitov, E. (2023). *Islam w Azji Centralnej*. Warszawa: Światowid.
- City Population. (n.d.). citypopulation.de [dostęp: 22.06.2023].

- Danecki, J. (2002). *Podstawowe wiadomości o islamie*. Warszawa: Dialog.
- Dowson, T. A. (2007). Debating shamanism in southern African rock art: time to move on. *South African Archaeological Bulletin*, 62(185), 49–61.
- Dowson, T. A. (2009). Re-animating hunter-gatherer rock-art research. *Cambridge Archaeological Journal*, 19(3), 378–387.
- Elahi, M.M., Khan, A.R., Rizvi, A., Farooqi, M.A., Ullah, H. (2023). Soviet practices of (B) ordering: Mapping blur borders and identity crisis in post-Soviet Fergana Valley, Central Asia. *Journal of Positive School Psychology*, 7(3), 954–970.
- Eliade, M. (2021). *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Epihina, E.A. (2024). „Ličnyj mif” v kontekste sovremennyh rasskazov o šamanah. *Tehnologos*, 1, 78
- Favret-Saada, J. (2012). *Śmiercionośne słowa, zabójcze uroki*, tłum. K. Marczevska. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Garrone, P. (2013). Healing in central Asia: Syncretism and acculturation. W: T. Zarcone, A. Hobart (red.), *Shamanism and Islam: Sufism, healing rituals and spirits in the Muslim world* (s. 17–46). London – New York: I.B. Taurus & Co. Ltd.
- Hamidov, A. (2017). *Kyrgyzstan: Vsplesk nabožnosti prevrašaet Aravan v svobodnuju ot alkoholâ zonu* [online] <https://russian.eurasianet.org/node/64776> [dostęp: 13.08.2025].
- Jasiewicz, Z. (1988). Kult świętych-patronów rzemiosła w Azji Środkowej. Geneza, funkcje, przemiany. *Etnografia Polska*, 32(1), 135–138.
- Jastrzębski, B. (2014). *Współcześni szamani buriaccy w przestrzeni miejskiej Ułan Ude*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Jastrzębski, B., Morawiecki, J. (2014). Cztery zachodnie staruchy. Reportaż o duchach i szamanach. Białystok: Fundacja Sąsiedzi.
- Jessa, P. (2001). Współczesny szaman kazachski. Baksy Ajtkurman. *Lud*, 85, 193–208.
- Jessa, P. (2006a). Allah wybacza, duchy przodków nigdy. Muzułmańskie ugrupowania religijne w Kazachstanie. *Lud*, 90, 53–68.
- Jessa, P. (2006b). *Aq jol* soul healers: Religious pluralism and a contemporary Muslim movement in Kazakhstan. *Central Asian Survey*, 5(3), 359–371.
- Jessa, P. (2009). *Przyjaciele Allaha. Kult muzułmańskich świętych w Azji Środkowej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Jessa, P. (2011). Wojownicy i mistycy. Dzieje i specyfika islamizacji Azji Środkowej. *Nowa Polityka Wschodnia*, 1(1), 173–200.
- Kara, D.S. (2013). Religious traditions among the Kazakhs and the Kirghizs. W: T. Zarcone, A. Hobart (red.), *Shamanism and Islam: Sufism, healing rituals and spirits in the Muslim world* (pp. 47–58). London – New York: I.B. Taurus & Co. Ltd.
- Kikuta, H. (2011). *Ruh* or spirits of the deceased as mediators in Islamic belief: The case of a Town in Uzbekistan. *Acta Slavica Iaponica*, 30, 63–78.
- Kopaliński, W. (1972). *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Louw, M.E. (2007). *Everyday Islam in post-Soviet Central Asia*. London: Routledge.
- Łabenda, M. (2016). *Dolina Fergańska w czasach islamu*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Marszewski, M. (2003). Islam w Kirgistanie. W: A. Łabuszewska (red.), *Islam na obszarze postradzieckim* (s. 16–20). Warszawa: Ośrodek Studiów Wschodnich.
- Marashi, T. (2021). More than beast: Muhammad's she-mule Duldul and her role in early Islamic history. *International Journal of Middle East Studies*, 53, 639–654.

- MacDonald, D.B., Massé, H. (1991). Djinn. W: B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht (red.), *Encyclopaedia of Islam: New edition 2* (s. 546–548). Leiden: Brill.
- Moldoisaeva, S., Kaliev, M., Sydykova, A., Muratalieva, E., Ismailov, M., Madureira Lima, J., Rechel, B., Zimmermann, J. (2022). *Kyrgyzstan: Health system summary, 2022*. WHO Regional Office for Europe on behalf of the European Observatory on Health Systems and Policies: Copenhagen.
- Musa kyzy, M. (2014). „Duldul Bulak” mazar. W: Ž. Umet uulu, *Ajkol Manas* (t. 10, s. 128–136). Bishkek: Kylymköchü.
- Penkala-Gawęcka, D. (2001). Wybrańcy duchów, czyli jak zostać szamanem. Na przykładzie ujgurskiej szamanki z Kazachstanu. *Lud*, 85, 153–191.
- Penkala-Gawęcka, D. (2006). *Medycyna komplementarna w Kazachstanie. Siła tradycji i presja globalizacji*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Penkala-Gawęcka, D. (2014). The way of the shaman and the revival of spiritual healing in post-Soviet Kazakhstan and Kyrgyzstan. *Shaman*, 22(1/2), 35–59.
- Penkala-Gawęcka, D. (2020). Shamans, Islam and the state medical policy in post-Soviet Kazakhstan and Kyrgyzstan. W: D. Torri, S. Roche (red.), *The shamaness in Asia: Gender, religion and the state* (s. 103–132). London – New York: Routledge.
- Poleć, W. (2017). Czy postsocjalizm wytworzy „postszamanizm”? O problemach badań współczesnego syberyjskiego szamanizmu. *Prace Etnograficzne*, 45(4), 429–442.
- Pietrowiak, S. (2021). Celestial horses of Dul-dul at: Petroglyphs as the site of transformation and interaction in the Kyrgyz Fergana valley. *Rock Art Research*, 38(2), 152–168.
- Rahimov, P.P. (2007). Koran i rozovoe plamâ (razmyšleniâ o tadžikskoj kul'ture). Sankt Peterburg: Nauka.
- Rasanayagam, J. (2006). Healing with spirits and the formation of Muslim selfhood in post-Soviet Uzbekistan. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12(2), 377–393.
- Schimmel, A. (1975). *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina.
- Składankowa, M. (1996). Zrozumieć Iran. Ze studiów nad literaturą perską. Warszawa: Dialog.
- Stacey, A. (2010). *Dua (supplication) (part 1 of 4): What is dua?*. islamreligion.com/articles/4005/viewall/dua-supplication [dostęp: 30.06.2024].
- Sultanova, R. (2015). *From shamanism to sufism: Women, Islam and culture in Central Asia*. London – New York: I.B. Taurus & Co. Ltd.
- Sultanova, R. (2020). Let me take your pain away. W: D. Torri, S. Roche (red.), *The shamaness in Asia: Gender, religion and the state* (s. 155–166). London – New York: Routledge.
- Szyjewski, A. (2005). *Szamanizm*. Kraków: WAM.
- Szyjewski, A. (2008). *Etnologia religii*. Kraków: Nomos.
- Taižanov, K. Ismailov, X. (1986). Osobennosti doislamskih verovanii u uzbekov-karamurtov. W: B.V.N. Basilov (red.), *Drevnie obrâdy verovaniâ i kul'ty narodov Srednej Azii. Istoriko-ëtnografičeskie očerki* (s. 110–138). Moskva: Nauka.
- Tolstov, S.P. (red.). (1962). *Narody Srednej Azii i Kazachstana. Ètničeskaâ odontologiâ SSSR*, t. 1. Moskva: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.
- Tucker, N. (2018). What happens when your town becomes an ISIS recruiting ground? Lessons from Central Asia about vulnerability, resistance, and the danger of ignoring perceived injustice. *Central Asia Research Paper*, 209. centralasiaprogram.org/wp-content/uploads/2018/06/Tucker-CAP-Paper-July-2018.pdf [dostęp: 27.11.2018].
- Tursunov, E.D. (1999). *Voznikoveniebaksy, akynov, sèriižyrau*. Astana: IKF Foliant.
- Umet uulu, Ž. (2014). *Ajkol Manas*, t. 1–10. Bishkek: Kylymköchü.
- Ūdahin, K.K. (1985). *Kirgizsko-Russkij slovar'*, t. 1: A–K. Moskva: Sovetskaya Entsiklopediya.

- Wawrzyniuk, J. (2004). Działania organizacji międzynarodowych na rzecz stabilizacji politycznej w Kotlinie Fergańskiej. W: T. Bodio (red.), *Kirgistan* (s. 806–834). Warszawa: Elipsa.
- Yarshater, E. (red.). (2011). Doldol. W: *Encyclopædia Iranica*. New York: Eisenbrauns.iranica online.org/articles/doldol [dostęp: 30.07.2024].
- Zarcone, T., Hobart, A. (red.). (2013). *Shamanism and Islam: Sufism, healing rituals and spirits in the Muslim world*. London – New York: I.B. Taurus & Co. Ltd.
- Zarcone, T. (2013a). Atypical mausoleum: The case of the Solomon Throne (Kyrgyzstan), Qadam-jāy, jinns-cult and itinerary-pilgrimage. W: S. Yasushi, S. Minoru, E. Waite (red.), *Muslim saints and mausoleums in Central Asia and Xinjiang* (s. 73–87). Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, Jean Maisonneuve successeur.
- Zarcone, T. (2013b). Introduction. W: T. Zarcone, A. Hobart (red.), *Shamanism and Islam: Sufism, healing rituals and spirits in the Muslim world* (s. xxi–xxxi). London – New York: I.B. Taurus & Co. Ltd.

SUMMARY

On the heredity of healing – an ethnographic story:

Healing practices as part of everyday life on the Kyrgyz-Uzbek border

The article describes the transfer of the “healing gift” understood as potency and explores alternative healing practices in a settlement located on the Kyrgyz-Uzbek border within the Fergana Valley in Kyrgyzstan. The starting point for this ethnographic narrative is the *mazar*, a site of pilgrimage that attracts not only those seeking healing but also individuals searching for access to the spiritual world. This world is based on relationality between human and non-human beings. The descriptions of this relationality presented in the text are based on my field research and examples from academic literature. The text focuses on two interconnected issues: how healing practices are integrated into everyday life, and how this knowledge is transmitted and to whom. The narrative is built around the life story of a woman who does not consider herself a healer. To make her story more comprehensible, I also refer to the biographies of other individuals in various ways connected to broadly understood spirituality and alternative healing practices in the discussed region. However, the article does not aim to provide a comprehensive analysis of complementary medicine in Central Asia. Instead, it seeks to illustrate how the concept of inheriting spiritual potency impacts local women, for whom the prospect of becoming healers engaging with immaterial beings conflicts with the values they wish to uphold as Muslim women.

Keywords: Fergana Valley, healers, complementary medicine, spirits, beings

DOMINIK RUTANA  <https://orcid.org/0000-0001-6189-5811>
SWPS University

Death rituals for the living: Exploring the history and diversity of the shamanic death rituals in Korea¹

Introduction: A characteristic of Korean shamanism – *musok*

Shamanism, known in Korea as *musok* (巫俗),² is one of the ancient belief systems of the Koreans. Its worldview, including the understanding of death and the shamanic death rituals that were formed based on this understanding, as well as Buddhist and Confucian worldviews and death rituals associated with those traditions, have shaped traditional Korean attitudes toward mortality and their perceptions of death and the afterworld throughout the ages.³ These attitudes are still evident in contemporary Korean society, and shamanism continues to exert an influence on the Koreans' perception of death and the afterlife, while shamanic death rituals continue to be practiced.

Musok is a spiritual practice oriented towards the worldly realm, transmitted orally from generation to generation. It is a belief system built around the experience of the shaman and ritual practices. In the present era, the majority

¹ This article is largely based on chapters 2 and 5 of the author's unpublished doctoral dissertation (Rutana 2019).

² The Chinese character 巫, which is read as *mu* in Korean, is associated with the concept of a "shaman." The character 俗, which is read as *sok* in Korean, is related to the sphere of the *profanum*, or simply "the people."

³ The introduction of Christianity in the 18th century, along with the emergence of new Korean religious movements in the late 19th and 20th centuries, have contributed to the diversification of the religious landscape of the Korean Peninsula. It is noteworthy, however, that in Korea, shamanism is not regarded as a religion, but rather as a cultural tradition (Baker 2008: 4).

of shamans in Korea are women,⁴ who are typically designated as *mudang*. Depending on the region, they may also be referred to as *mansin* in the Seoul area, *tangol* in Chŏlla Province, or *simbang* in Cheju Island. Their male counterparts are typically referred to as *paksu* or *pŏpsa* (Yi 2015: 84–86). In Korean shamanism, there are no official organisations, sacred texts, or ritual manuals (Yi 2015: 81), which are essential to the so-called institutionalised religions, such as Buddhism or Christianity. Nevertheless, as with other systematized religions, *musok* has its own cosmology and philosophy of life and death, which are expressed, for example, through its mythology, narrative songs, called *muga*,⁵ and rituals, known as *kut*. However, there is one further crucial element that shapes Korean shamanism – the role of the clients.

In their studies of Korean religions, numerous scholars have primarily concentrated on the role of the shaman, attributing to them a significantly more prominent position within the tradition than that of their clients. This is particularly evident in the context of the most important component of this tradition, *kut*. However, according to Ch'oe Chongsŏng (2022: 140–142), in the case of Korean *musok*, both the shaman (*mu*) and the people (*sok*), or clients and their roles, should be taken into consideration equally. In his book, Ch'oe writes that in terms of shamanic terminology, it would be helpful to understand the shaman as a “sacrifice” conducting the *kut*, and the people as “sacrificers” or clients commissioning the ritual. The client could be an individual, a family, or even a state. In terms of the implementation of the *kut*, the clients and their intentions are just as crucial as the shaman. “They have the active power to choose or exclude specific shamans in order to fulfil their religious intentions” (Ch'oe 2022: 142, my translation). Moreover, shamans are fully aware of this and therefore often improvise and personalise rituals in order to make them more persuasive, fulfil the wishes and meet the demands of their clients (Walraven 2002; Kendall 2009; Schlottmann 2019; Rutana 2021). Kim Dong-kyu (2012) referred to this process as a “negotiating practice.”

In his study, Kim suggested that “shamanic rituals should be understood as negotiating practices between shamans, clients, and competing ideologies” (2012: 13), rather than fixed and unchangeable. Thus, it is valid to view Korean shamanic rituals not merely as practices that were formed at a certain point and persist unchanged over time, but rather as dynamic processes shaped by the interaction between the shaman, the client, and various concepts and symbols, often adopted from different religious traditions. In other words, Korean

⁴ It is likely that the first Korean shamans were male, and that shamanism served the ancestors of Koreans long before the official introduction of Buddhism and Confucianism from China in the 4th century. With the introduction of the latter two, the ruling classes of the first Korean kingdoms moved towards more organised religions and started to officially support them, thereby marginalising shamanism. Furthermore, during the Chosŏn period (1392–1897), Neo-Confucian elites sought to marginalise shamanism, relegating it to the lowest class, and associating it with the common people, particularly women (Oh 2016: 78–81).

⁵ *Muga* refers to songs performed by shamans during the ritual. For further reading on the subject of *muga* in English, please refer to Walraven (1994) and Im (2003).

shamanic ritual should be seen as a dynamic process that has its place in and is being shaped in the present.

This article builds on the aforementioned theories to demonstrate how Korean shamanic death rituals for sending the soul of the deceased to the afterlife have evolved over time, having been moulded by the influence of clients, and the diverse religious traditions and ideologies. The second section of this paper will therefore concentrate on the transmission and evolution of shamanic death rituals in Korea throughout history. It should be noted, however, that the study of the history of Korean shamanic rituals presents a significant challenge, largely due to the lack of written sources that would provide comprehensive descriptions of these rituals. Nevertheless, some of the available texts offer insight into the types of rituals performed during a specific historical period. Furthermore, some of these records offer insights into the worldview, the ritual process, and the names of the deities worshipped by the shamans at a given time. These records are analysed in the second section. Subsequently, sections three and four contain an examination of two selected types of rituals for sending the spirit of the deceased to the afterlife, namely *chinogi kut* and *ogu kut*, both of which continue to be performed currently. Furthermore, section four provides a comprehensive account of the distinctive ritual known as *sanogu kut*, which falls within the category of *ogu kut*. In contrast to *ogu kut*, *sanogu kut* is performed for the soul of an individual who is still alive. This analysis is primarily based on the ritual process of *sanogu kut* as documented by the Korean shamanism scholars Ch'oe Kilsŏng and Hong T'aehan.

Transmission of Korean Shamanic Death Rituals

In the context of Korean traditional beliefs and shamanism, “death is the worst pollution” (Kendall 1981: 118) that can pose a significant risk to the living. In this context, the term “pollution” is drawn from the Korean word *pujŏng*, which literally translates to “unclean.” This term is used to describe the ritual impurity that follows death, an event that renders the entire household and its members “unclean.” This impurity precludes the offering of sacrifices to the household gods who get offended by the contamination over the liminal period of mourning. The lack of sacrifice represents a threat to the relationship between humans and the gods, which in turn has a detrimental impact on domestic harmony, a domain in which these gods exert control (Kendall 1981: 117–120). Moreover, Koreans consider death to be especially “bad” or “unnatural” in cases where the deceased was killed as result of violence, died at sea or far from home, died at a young age, died as a bachelor, or died with many unresolved grudges in life. In such circumstances, the spirit of the deceased is more likely to remain in this world and cause hardships for the living (Pettid 2014: 144). Contact with any kind of malicious spirit, for example during the death rituals or the mourning period, can result in misfortune for the individual, including illnesses, accidents, or conflicts (Schlottmann 2020: 5). It is therefore of utmost importance to facilitate

the departure of malevolent spirits to the afterlife. This can be achieved through a shamanic ritual known as *kut*.

According to Korean scholars, *kut* can be classified in several ways. One such classification is based on the divine entity to which the ritual is offered. Such categories can be further split into rituals performed exclusively for the *mudang*, and those that are performed for the client. Another typology classifies shamanic rituals according to whether they are performed for the living, for the dead, or for the whole community, such as a household or village (Ha et al. 2002: 15). Finally, Korean shamanic rituals can be divided according to their purpose, into three different types: *chesu kut*, which is performed for the good fortune and well-being of the living; *kujŏn kut*, which includes healing rituals along with the rituals for sending the spirit of the dead to the next world (also known as *ch'ŏndo kut*); and *sin kut*, which includes initiation rituals and rituals performed for the tutelary deity of the *mudang* (Ha et al. 2002: 202).⁶ The history of these rituals is extensive, yet studying it is a challenging task, as mentioned in the initial section. Nevertheless, the aim of this section is to present an overview of the history of death rituals in Korea.

The Chinese chronicles, *Records of the Three Kingdoms* (*Sanguozhi*), one of the oldest known written sources referring to the Korean ancient idea of the afterlife, contain the following sentence: "The dead are buried with the feathers of a large bird, which is meant to make them fly" (Chen 1975: 853, my translation).⁷ This source describes the beliefs of the people of Pyŏnhan state (a confederacy of chiefdoms that existed in the southern part of the Korean peninsula up to the year 42), and makes clear reference to the shamanic idea of "the soul's journey."

The motif of the bird is a pervasive theme in many ancient cultures. In some traditions, birds are associated with the messengers of death, while in others they represent the soul itself (Kim 2010: 10). In Korean folklore, in particular, ducks are regarded as messengers that can enter the transcendent realm of the gods and communicate with them (Kim 2010: 14). Finally, in many cultures, birds are also considered to act as "carriers" of the soul to the afterlife. As evidenced by the aforementioned *Records of the Three Kingdoms*, ancient Koreans also perceived birds as creatures that could facilitate the entry of the soul of the deceased into the spiritual realm, and used bird feathers in mortuary rituals. However, Na Hŭira

⁶ Rituals that belong to the third group of *sin kut* are performed exclusively by the so-called "charismatic" *mudang* (*kangsinmu*). Currently, scholars of Korean shamanism typically differentiate between types of shamans based on their initiation process. Charismatic *mudang* undergo a spiritual initiation experience, known as "spiritual illness" (*sinbyŏng*), during which a deity descends into them. This experience is subsequently followed by an initiation ritual (*naerim kut*) and extensive training. The second category of shamans is the "hereditary" *mudang* (*sesŭpmu*), who inherit their profession either through the bloodline or through marriage into a family of shamans. Unlike the first type, they do not undergo spiritual illness. Rather, the entire process of becoming a shaman is based on training (Yi 2015: 86–87). It should be noted, however, that these two types of shamans are not mutually exclusive. As Yi (2015: 87) has observed, recent studies indicate an increasing tendency for charismatic shamanism to be transmitted through bloodlines, in a manner similar to hereditary shamans, rather than simply manifesting at random.

⁷ 以大鳥羽送死, 其意欲使死者飛揚。

(2003: 103) has also pointed out that the ancient concept of the soul's journey was not exclusively associated with birds. Instead, different objects, such as ships and horses, were also placed in graves to facilitate the journey of the deceased to the afterlife.

Another historical source that references the ancient shamanic death rituals is the *History of the Three Kingdoms* (*Samguk sagi*), written in the 12th century by Kim Pusik (1075–1151). This chronicle provides a comprehensive account of the history and customs of the Koreans from ancient times to the period of the Three Kingdoms (57 BCE–668 CE). It offers insights into the nature of shamanic rituals during this period, including shamanic practices focused on fortune-telling and healing, through which shamans also communicated with the spirits of the dead. In other words, the role of the shaman during the period of the Three Kingdoms was analogous to that of contemporary shamans (Yi 2011: 68), a point corroborated by one of the narratives pertaining to the life of King Yuri (19 BCE–18 CE).⁸

Year nineteen [1 BCE], autumn, eighth month. A sacrificial pig escaped, and the King sent T'angni and Sabi after it. They caught the pig at Changok Marsh and hamstrung it [to bring it back]. Hearing of this, the King was furious and said, "How could you wound a victim destined for the worship of Heaven?" He flung the two men into a pit and put them to death.

Ninth month. The King fell sick. The shamans declared, "This is the baleful influence of T'angni and Sabi." So, the King sent someone to apologize to the two men. Then he recovered (Kim 2012b: 50–51).

This entry indicates that in the year 1 BCE, King Yuri fell ill. Upon inquiring of a shaman as to the cause of his illness, he was informed that the spirits of the two men whom he had ordered to be killed were responsible. In response, the king apologized to the spirits of the dead and was thus cured of his illness. As stated by Yi (2011: 71), the shaman from the story was most likely in charge of the ritual of appeasing the dead spirit, which at the time was a form of healing *kut*. Moreover, other historical accounts of shamanic rituals from that period that include the motif of vengeful spirits, such as the account recorded in the *Memorabilia of the Three Kingdoms* (*Samguk yusa*), which describes a shaman attempting to repel unfriendly ghosts believed to be the primary cause of illness in order to facilitate the healing of the client (Ilyon 2006: 297), confirm that during the period of Three Kingdoms, people held the belief that the souls of the deceased, which they considered to be grieved and vengeful, were the principal cause of misfortune, including illness. Consequently, they performed healing rituals to expel these souls. In other words, the available historical materials permit an assumption that during this period, one of the principal purposes of shamanic rituals associated with death was to appease the souls of the deceased who were causing harm to the living, and thereby cure

⁸ King Yuri was the second king of the Koguryŏ kingdom, one of the Three Kingdoms. The other two were the kingdom of Silla (57 BCE–936 CE) and the kingdom of Paekche (18 BCE–660 CE).

the afflicted. Unfortunately, it is not possible to confirm whether the rituals for sending away the wandering grieved souls to the afterworld existed during that period, nor can it be confirmed that sending off the spirits was, for example, part of the healing ritual process at the time.

Historical sources, such as the *History of Koryŏ* (*Koryŏsa*), published in mid-15th century, indicate that during the Koryŏ Dynasty (918–1392), shamans continued to perform rituals that focused on fortune-telling, healing, and communicating with the spirits of the dead. At the same time, however, new rituals emerged that focused on the blessings, and on repelling the misfortunes and calamities. These included the rainmaking ritual, known as *kiuje*, and rituals performed for the blessing of a family, village or even the dynasty, or the whole country, known as *kiŭn*, in which *mudang* also played an active role. Furthermore, historical records from that period also confirm the adoption by Korean shamans of deities, symbols and motifs derived from other religious traditions, such as Buddhism and Taoism, into their worldview and rituals (Yi 2011: 76).

The earliest historical source to confirm the aforementioned assertion is a poem titled *Lay of the old shaman* (*Nomup'yŏn*),⁹ composed by Yi Kyubo (1168–1241). In his poem, Yi describes the *kut* form from the Koryŏ period, highlighting elements such as the possession of the *mudang* by the gods and spirits, shamanic dance and music, as well as changes in the voice and intonation of the *mudang* while conversing with her clients. Furthermore, he describes shamanistic shrines and mentions deities such as Chesŏk (Lord Śakra)¹⁰ and Ch'ŭlsŏng (The Seven Stars of Northern Dipper),¹¹ which were adopted into the Korean shamanic pantheon from Buddhism and Taoism, respectively. As McBride notes (2007: 238), this description of the shaman's practices and of the shrine for communicating with her familiar spirits bears striking similarities to descriptions of shamans in the late Chosŏn period, and even in contemporary Korea. As was the case with previous periods, none of the available sources regarding the Koryŏ period mention the shamanic rituals for sending the soul of the dead to the otherworld. Partial descriptions of this kind of practice can be found in the historical sources from the Chosŏn period, which was the next Korean dynasty.

The rulers of the Chosŏn adopted Neo-Confucianism as a state ideology and officially condemned other religious traditions, such as Buddhism and shamanism, along with its practices. Nevertheless, there is substantial evidence that

⁹ For the English translation of the poem, see: (McBride II 2007: 241–243).

¹⁰ In the Vedas, the deity known as Śakra or Indra is the ruler of the heavens and the guardian of the gods. This figure has been incorporated into Buddhism, where he is typically depicted as the guardian of the religion and the chief deity in the heaven of the thirty-three gods (Kinnard 2013: 374). With the advent of Buddhism in Korea, Korean shamans incorporated Chesŏk into their religious practices as a heavenly god. During the Chosŏn period, however, he became a particularly prominent household deity. Contemporary beliefs associate Chesŏk with the conception and birth of children, longevity, fortune, and agriculture (Cho).

¹¹ In the context of Korean shamanism, Ch'ŭlsŏng is regarded as a deity associated with auspicious fortune, wellbeing, and longevity, as well as the protection of children (Hyewon, Mason 2013a: 133).

the royal family often turned for help to the shamans, seeking good fortune or healing from illness, as well as in times of crisis, such as the death of a king.¹² This was the case with queen Inmok, dowager of King Hyojong (1649–1659), who ordered a *mudang* to perform a significant shamanic ritual for her deceased husband upon the king's death (Walraven 1991: 25).

The *Veritable records of the Chosŏn dynasty* (*Chosŏn wangjo sillok*) refer to a significant Buddho-shamanic healing ritual, known as *yaje*, that was conducted during this period. It is of greater significance to note that at the time, the term *yaje* was not solely used to refer to the healing rituals, but also to the rituals performed by *mudang* at the time of one's death (Yi 2011: 105). The *Veritable Records of King Sejong* (*Sejong sillok*) and the *Veritable Records of King Sejo* (*Sejo sillok*) confirm this. Both sources reveal the purpose and form of *yaje*, which was practiced by the lower class of Chosŏn people. According to the records, this ritual was held in the event of illness or death. During the ritual, shamans, while singing and dancing, attempted to pacify the deities and malevolent spirits by offering them alcohol and ritual food. This kind of performance resembles not only previously mentioned shamanic rituals from the Koryŏ period, but also the *kut* performed today. It is noteworthy that Chosŏn's upper-status elites, who were typically hostile to any religious tradition other than Confucianism, also observed *yaje* upon the death of a family member (Pettid 2014: 141). However, of greater significance is the fact that some sources do confirm the practice of shamanic death rituals for sending off the soul of the deceased during the Chosŏn dynasty. Another such source is the poetry collection titled *Songs of green hills* (*Ch'ŏnggu yŏngŏn*).

One of the poems included in *Songs of green hills* references a shamanic ritual for sending the spirit of the dead, known as *chinogi kut* or *saenam kut*.¹³ The poem depicts a ritual, here called *chŭnhogaesaenam*, in a satirical manner. The *kut* is performed at night by a toad that has decided to hold it for a soul of another frog that died on the same day due to abdominal pain. Other creatures, such as grasshoppers and crawfish, also participate in the ritual as musicians in charge of traditional Korean wind and percussion instruments (see: Kim 1977: 577). Although the poem does not provide a detailed account of the ritual process, it is nevertheless the first historical document to mention shamanic rituals of sending the deceased to the afterlife. Therefore, it seems plausible to suggest that these rituals were created as a result of the influence of other religious traditions and rituals, such as the Neo-Confucian sacrificial rites for the ancestors, known

¹² This serves to further confirm that, despite the fact that Neo-Confucianism was the state ideology at the time, traditional perceptions of life and death, above all the fear of death and what it might bring on the people, were deeply rooted in the Korean consciousness. Therefore, it can be assumed that in order to confront their fears and ensure their peace of mind, individuals attempted to utilize every potential means, in this case, a shamanic ritual.

¹³ *Saenam kut* represents more elaborate and complex version of the *chinogi kut*. *Saenam kut* is divided into two main parts: a ritual held for the prosperity and wellbeing of the deceased person's family, in which the influence of Neo-Confucian rituals honouring the ancestors are evident, known as *andangsagyŏngmajŏ* and the part for sending off the dead, called *saenam kut* (Rutana 2021: 38).

as *chesa*, and the Buddhist view of the otherworld and rituals of sending the dead to the Pure Land (*Sukhāvatī*) of the Buddha Amitābha, which gained considerable popularity among Koreans during this period (see: Rutana 2021).

This section presented a brief overview of the historical development of Korean shamanic death rituals, based on the surviving historical records. These sources confirm that in ancient Korea, appeasing the spirits of the dead was a form of a healing ritual. Furthermore, as was the case with *yaje*, shamans were also consulted in the event of death. Finally, the existence of shamanic death rituals similar to those held today can be traced back to the Chosŏn Dynasty. As suggested by Yi Yongbŏm (2011: 118), it cannot be argued with certainty that there were no other similar shamanic death rituals for sending the dead to the otherworld before this period. However, no records have yet been found to support this statement. The following sections will focus on two contemporary Korean shamanic death rituals: the aforementioned *chinogi kut* and a death ritual performed for a living person, called *sanogu kut*.

Shamanic death rituals for sending the spirit of the dead

The historical sources referenced in the preceding section, originating from the Chosŏn era, represent the oldest source material in which the name *chinogi kut* appears. This ritual for sending the spirit of the dead to the afterlife is still observed today. During the *chinogi kut*, the soul of the deceased is granted an opportunity to resolve any unsettled issues with the assistance of a *mudang*, who is also responsible for ensuring the safe passage of the soul into the afterlife. Only when the spirit of the deceased has transitioned to the otherworld and transformed into an ancestral spirit can harmony between the living and the dead be restored.¹⁴ Therefore, as Kim Hyŏnggŭn (2017) has already demonstrated, the ontological transformation of the deceased from a physical entity in this world to an otherworldly being, or to use a more traditional term, an ancestor, is of particular significance from the perspective of shamanism, and represents the primary focus of Korean shamanic death rituals. This is because, according to the popular belief that has shaped the worldview of Koreans over many centuries, the spirits of the ancestors may positively affect our lives in many ways. They can secure one's fortune and health, or the well-being of a whole clan or family. Moreover, even the well-being of the whole nation may depend on the veneration of ancestors and their goodwill (Nah 2011). In essence, although shamanic death rituals are primarily concerned with appeasing malevolent spirits and sending them to the afterlife, their ultimate objective is the well-being and prosperity of the people. Not only does the shamanic death ritual offer solace to mourners by alleviating their grief and sadness, but it also provides the deceased with a new role as an ancestor spirit. As Pettid (2014: 151) notes, this transformation

¹⁴ For a detailed account of *chinogi kut* in English, see: (Pettid 2014; Schlottmann 2020).

allows the deceased to “become a positive force in determining the prosperity of the living.”

In the present era, *chinogi kut* is observed in the north-east region of Korea, specifically in Seoul and Kyŏnggi Province. As previously stated, this ritual encompasses a multitude of forms and content, including *saenam kut* and *chinogi kut*. Furthermore, Hong (2004: 14) has demonstrated that in terms of scale, *saenam kut* can be classified into a number of different types. While wealthy families can afford the most elaborate and complex version of *saenam kut*, which is held for two days, shamans also offer simple ceremonies, known as *p'yŏngjinogi kut*, which focus solely on sending the dead to the afterlife. Finally, *chinogi kut* can be classified according to the length of time that has passed since the death of the individual. In this regard, Hong (2004: 13) has classified *chinogi kut* as follows:

- *charigŏji chinogi kut* – performed at the place of death of the deceased, within the period of five days;
- *chinjinogi kut* – ritual for a recently deceased, traditionally carried out within one hundred days after death (however, nowadays the term *chinjiongi kut* often refers to the ritual performed within the period of one year after death);¹⁵
- *mukŭn chinogi kut* – taking place after a significant amount of time has passed since the person's death.

Regardless of this typology, each of the aforementioned rituals for sending the dead follows a similar structure. In such cases, the practice of *chinogi kut* commences with a purification ritual (*pujŏng kut*), which serves the purpose of cleansing the ritual site. This is followed by rituals dedicated to the different types of shamanic guardian deities and gods, the purpose of which is to ensure the prosperity and well-being of the living. Subsequently, the rituals for cleansing the grudges of the deceased and sending the soul of the deceased are performed, followed by the final purification act in which ritual tools are burned, and the remaining spirits, who may still be dangerous to the living, are sent away. Nevertheless, as has already been pointed out in the first section, none of the shamanic rituals, even of the same type, is always the same.¹⁶ In addition to the varying content of a given ritual segment, entire segments may also be omitted in accordance with the present needs of the client. Furthermore, *mudang* are capable of remodelling rituals by incorporating additional acts and symbols to enhance their persuasive efficacy. This can be observed in the following section, which demonstrates incorporation of motifs derived from other religious traditions. Moreover, charismatic shamans are able to personalise the ritual, for example, by performing oracles (*kongsu*),

¹⁵ Schlottmann (2020: 2) proposes a time frame of 49 to 100 days, while Kim (2007: 45) indicates that this type of *chinogi kut* should be carried out between the 14th and 49th day after death. This evidently refers to the Buddhist belief of reincarnation and the 49-day death ritual.

¹⁶ In his comprehensive ethnographic field study on *chinjinogi kut*, Schlottmann (2020) refers to five examples of the ritual performed by shamans of different traditions. Even though the general structure of the ritual remains consistent, variation in the segments performed by the shaman (even in cases where the same *mudang* performs the ritual) can be observed (Schlottmann 2020: 20–31). This provides compelling evidence of the dynamic nature of shamanic death rituals.

in which spirits of the ancestors of the client directly address him or her through the mouth of the *mudang* (Walraven 2002: 98). Finally, shamans are able to create new forms of a certain ritual when required. This appears to be the case with a death ritual performed for a person while they are still alive. The next and final section focuses on this specific type of *kut*.

Purification death ritual for the living

Ogu kut is a shamanistic ritual for sending the spirit of the dead. It is performed in the provinces of Kangwŏn and Kyŏngsang, in the eastern part of the Korean peninsula. As other rituals of this type, such as aforementioned *chinogi kut*, *ogu kut* focuses on dissolving the grudges of the deceased soul, as well as its transformation into an ancestral spirit. The *ogu kut* performed in the south-eastern regions of Korea begins with a purification ritual and is typically followed by an invitation ritual for the soul of the deceased. In such cases, separate rituals for the guardian deities and house gods are often omitted.¹⁷ In north-eastern parts of Korea, however, the purification ritual is usually followed by rituals addressing the village guardian deities and ancestral spirits.¹⁸ Similarly, in accordance with the traditions observed in the ritual of *chinogi kut*, a series of subsequent rituals are conducted with dedication to the deceased. These rituals are primarily concerned with cleansing of any residual resentment, and sending the deceased's soul into the afterlife. This is followed by the final purification rituals (Kim 2010). It is important to note, however, that *ogu kut* can also be performed for the living. This is particularly relevant for elderly individuals who wish to prepare for death and purify their souls of all resentments while still alive. In such instances, the ritual is referred as a *sanogu kut*.¹⁹ Unfortunately, this kind of ritual is not a common practice, and therefore the amount of subject-related literature is also very limited. In this study I will follow the description of *sanogu kut* recorded in 1971 by Ch'oe Kilsŏng and analysed by Hong T'aehan (2016). The ritual included the following segments:

¹⁷ For a comparative analysis of the *ogu kut* across different regions, see: (Kim 2010).

¹⁸ Yi (2006: 184) suggests that, in addition to the ancestral rite which manifest as standalone ritual segment, the names of diverse types of guardian deities are typically invoked at the outset of the *ogu kut*. However, this is merely to notify them of the forthcoming ritual.

¹⁹ The prefix *san* in the word *sanogu* can be translated as "living," which indicates that the subject of the ritual is a living person. However, *sanogu kut* is not the only Korean shamanic death ritual performed for the living. Similar rituals can be found in various parts of the peninsula, including a ritual called *sanssikim kut* in the Chŏlla Province, and a ritual known as *sansiwangkarŭm* in the Hwanghae area, which is part of the ritual known as *mansudaet'ak kut*.

Sansinje (rite to the mountain spirit)²⁰
Chosang kut (rite to the ancestral spirits)
Kolmaegi kut (rite to the village guardian deity)
Mun kut (rite of entering of the deceased's soul through the gate)
Ch'omangja kut (rite for the deceased)
Ogu Taewangp'uri (rite to Princess Pari)²¹
Yöngsanmaji (rite of sending the spirit of the deceased to the other world)
Kkonori, tūngnori, t'aptūngnori (celebration of sending of the soul of the deceased)
Chōnjōngbapki (kamaet'agi) (rite of sending the spirit of the deceased to the Pure Land)
Hwasan (burning the ritual tools)
Subuch'igi (rite for wandering spirits and minor demons)

This ritual adheres to the aforementioned conventional structure of *ogu kut* performed for souls of the deceased. However, certain elements have been modified. The ritual, as documented by Ch'oe, commences with three segments dedicated to the gods, village guardian deities, and ancestors. Whereas during the *sansinje* the participants of the ritual pray to the mountain spirit for good fortune, in the next segment they not only invoke the ancestors and pray for their rebirth in a better place, but also appease the household spirits. It is notable that in this instance, the act of cleansing the ritual site, *kuttang*, which is typically conducted at the beginning of the ceremony, was incorporated into the *chosang kut* (Hong 2016: 174). This phase of the ritual culminated in an act of appeasement of the village guardian deity.

The two following segments of the ritual focused on the soul of the deceased. After the soul has been summoned to the ritual site, the *mudang* offers it comfort and wishes a safe passage to the afterlife. In the case of *ogu kut*, during the *ch'omangja kut* the shaman acts as a mediator between the soul of the deceased and the living, resolving any outstanding issues and grudges, and providing solace to the living. Subsequently, the *mudang* commences the song of Princess Pari, a *muga* which narrates the tale of Princess Pari and her ascension to the role of a guide of the dead. This is followed by the most pivotal aspect of the *sanogu kut*.

Yöngsanmaji is an act in which the *mudang* symbolically sends the soul of the living person, for whom the ritual is performed, to the otherworld. In this part

²⁰ Mountain spirits, known as *sansin* in Korean, are among the most prevalent deities in Korea. They are regarded as the protectors of villages, towns, or even of the entire nation. They are the guardians of health and longevity, and are able to provide favourable weather conditions and a plentiful harvest, as well as protection from misfortune. Additionally, it is postulated that Korea's mythical founder, Tan'gun, has become a mountain spirit. The veneration of *sansin* is not exclusive to Korean folk religion and shamanism; it is also observed in the Buddhist temples (Hyewon, Mason 2013b: 465–466).

²¹ Princess Pari (*Pari kongju, Paridegi*) is a native Korean shamanic deity who is also considered the ancestress of all *mudangs*. She is the deity who presides over death, guides the departed souls to the netherworld and acts as their saviour. The section of the shamanic ritual dedicated to Princess Pari is often referred to as *Ogu p'uri* or *Ogu Taewangp'uri*. The term *Ogu* (*Ogu Taewang*) refers to the father of Pari, whom, according to the myth, she saved from death. For further references, see: (Seo, Lee 2000; Im 2003).

of the ritual, the shaman uses a long piece of cloth, which symbolises the bridge that connects the present and the otherworld, and ties its ends in two different spots – one inside the *kuttang* and the other outside the sacred space. Subsequently, the client's ancestral tablet is placed first on the shamanic ritual tool, the *panyayongsŏn*,²² and then moved onto the fabric. It is then passed slowly towards the outer space, symbolising the future journey of the client's soul into the paradise (Hong 2016: 175–176). The significance of this symbolic journey is again reinforced in the act of *chŏnjŏngbapki* (*kamaet'agi*). In this section of the *kut*, the client is carried around the ritual space in a palanquin, while *mudang* and other participants invoke the name of Buddha Amitābha (Hong 2016: 175). This act is performed by the shaman with the intention of reassuring the client that following death, the journey to the afterlife will proceed in a positive manner and that their soul will reach paradise. Additionally, it is evident here that the Buddhist tradition has significantly influenced the development of shamanic death rituals. Once the soul has been sent to the afterlife, the final purification rituals are conducted. During these rituals, all the tools and utensils used in the ceremony are incinerated, and all remaining wandering spirits and demons are sent away.

As Davies asserts, death should be regarded as a significant challenge for the human consciousness (2002: 1). Nevertheless, this obstacle can be overcome through the practice of death rituals. The behavioural characteristics of death rituals, including chanting, music, gestures, location, mythology, and history, exert a profound influence on people's consciousness and assist them in overcoming negative perceptions of death. Consequently, numerous traditions and rituals have been established across cultures to prepare for and cope with problems surrounding death at many levels. Many cultures, including the Korean culture, have also developed practices that fall into the category of "death preparation rituals." *Sanogu kut* is a good example of this kind of practice.

The purpose of *sanogukut* is to reassure the living that, after death, their souls will hold no grudge against this world and others, and will be able to achieve a peaceful future existence. At the same time, as in the example of *sanogu kut* presented in this study, it is performed to reassure the person that they will be able to achieve happiness in the afterlife that they lacked in this life.²³ This transformed the traditional *ogu kut*, which typically evoked sorrow and despair, into a joyous celebration (Hong 2016: 176) offering clients a hope for a better future

²² The *Panyayongsŏn*, or "wisdom dragon ship," is a shamanic ritual tool that has its origin in Buddhism. In the Pure Land Buddhist tradition, the symbolic ship carries karma-cluster spirits of Buddhist believers across the "sea of endless suffering" (*samsāra*) toward the Pure Land of Buddha Amitābha. This is a reference to the liberation from the cycle of *samsāra* (Hyeown, Mason 2013c: 46–47).

²³ The client of the presented ritual was a wealthy elderly woman who had lost two daughters in her youth and remained childless afterwards. Her husband also passed away. Consequently, she decided to spend her money and perform *sanogu kut* on a number of occasions. During these ceremonies, she expressed her desire not only for a rebirth in a better world, but also for the opportunity to meet her husband again and to live a happy life alongside him in the future world (Hong 2016: 176).

life. In this context, the *mudang* who had performed the ritual had successfully achieved the objective of the *kut*, as she fulfilled her client's wishes and released her from concerns regarding both this and future existence.

Conclusions

Death rituals serve a variety of purposes, including explaining what happens with the deceased after their death, describing the view of the afterlife as understood in a particular religious tradition, and comforting the grieving family and friends of the deceased. They also provide hope for a better future and the afterlife. Therefore, they are crucial from a psychological point of view. However, it is not easy to change the way humans perceive death, which is usually very negative. To address this prevailing negative perception of death, religious practitioners have introduced a multitude of visions of death and the afterlife. Moreover, these visions are not solely derived from a single cultural tradition; rather, they are a synthesis of diverse symbols and motifs of various origins. This is particularly evident within naturalistic religious traditions, such as shamanism.

In the shamanic worldview, death and all that is associated with it is regarded as the worst form of pollution and a source of chaos and misfortune. In particular, the spirits of people who died with some form of resentment and grief can become vengeful ghosts and bring harm to the living. In order to restore harmony to the world and protect the people from malevolent spirits, Korean shamans perform a variety of purification rituals for the souls of the deceased, and death preparation rituals for those still alive. This study has demonstrated that these rituals have a long and dynamic tradition, which has undergone constant change over time.

Throughout history, Korean shamans have attempted to adapt their worldview and rituals to the changing needs of their clients. This has resulted in the continuous evolution of shamanic ritual practices. During periods when Buddhism was a dominant force in Korean society, *mudang* incorporated deities associated with this tradition into their worldview. When Neo-Confucianism became the state ideology and ancestral rites in a Confucian manner were introduced, shamans adopted elements derived from those practices as well. During the late Chosŏn period, when Buddhist rituals of sending the dead to the Pure Land of Buddha Amitābha and motifs associated with it became popular among the masses, shamans introduced them as their own. Eventually, as the Korean population began to demand rituals that would prepare them for death, the shamans reshaped existing rituals to meet these demands. This dynamic process continues even today, shaped by negotiating practices between Korean shamans and their clients.

References

- Baker, D. (2008). *Korean spirituality*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Davies, D.J. (2002). *Death, ritual and belief*. New York: Continuum.
- Chen, S. (1975). *Sanguozhi*, 5 vols. Beijing: Zhonghua Shuju.
- Cho, H. (n.d.). Chesök, encykorea.aks.ac.kr/Article/E0051301 [access: 31.10.2024].
- Ch'oe, Ch. (2022). *Chosŏn wangsil ūi minsok chonggyo*. Sŏul: Kuk'akcharyowŏn.
- Ha H., Yang Ch., Mun M., Yi K., Hong T., Yi G., An S. (2002). *Han'guk ūi kut*. Sŏul: Minsogwŏn.
- Hong, T. (2004). *Sŏul chinogi kut*. Sŏul: Minsogwŏn.
- Hong, T. (2016). Saengjŏn yesujae, sanogu kut, sanssikkim kut ūi pigyo. *Pulgyo munye yŏn'g*, 6, 161–193, dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE11384290 [access: 4.07.2025].
- Hyewon, Mason, D.A. (eds.). (2013a). Chilseong-gak. In: *An encyclopedia of Korean Buddhism* (pp. 133–134). Seoul: Unjusa.
- Hyewon, Mason, D.A. (eds.). (2013b). Sansin. In: *An encyclopedia of Korean Buddhism* (pp. 465–467). Seoul: Unjusa.
- Hyewon, Mason, D.A. (eds.). (2013c). Banya-yongseon. In: *An encyclopedia of Korean Buddhism* (pp. 46–47). Seoul: Unjusa.
- Ilyon. (2006). *Samguk Yusa: Legends and history of the Three Kingdoms of ancient Korea*, translated by T.H. Ha, G.K. Mintz. Seoul: Silk Pagoda.
- Im, S.J. (2003). *Mu-Ga: The ritual songs of the Korean mudangs*, translated by A.C. Heyman. Fremont, California: Asian Humanities Press.
- Kendall, L. (1981). Wood imps, ghosts, and other noxious influences: The ideology of affliction in a Korean village. *The Journal of Korean Studies*, 3, 113–145, jstor.org/stable/41490165 [access: 4.07.2025].
- Kendall, L. (2009). *Shamans, nostalgias, and the IMF: South Korean popular religion in motion*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Kim, Ch. (1977). *Chinbon ch'ŏnggu yŏngŏn*, translated by Ch. Chŏng, Ch. Yu. Sŏul: Taesŏng Ch'ulp'anbu.
- Kim, D.K. (2012a). Reconfiguration of Korean shamanic ritual: Negotiating practices among shamans, clients, and multiple ideologies. *Journal of Korean Religions*, 3(2), 11–37, jstor.org/stable/23943366 [access: 4.07.2025].
- Kim, H.K. (2010). Namhaean ogwisaenam kut ūi pigyo yŏn'gu: Tonghaean ogu kut, chŏllanamdo ssikkim kut kwa ūi pigyo rŭl chungsimŭro. *Han'guk musokhak*, 20, 171–221.
- Kim, H.K. (2017). Han'guk musok ūi chugŭm segye yŏn'gu: Pulgyo siwang ūi suyong yangsang kwa ūimi. *Han'guk musokhak*, 34, 65–135, dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE07136058 [access: 4.07.2025].
- Kim, H.S. (2007). Sŏul musok chukŭm ūirye ūi yuhyŏng kwa kujojŏk sanggwansŏng yŏn'gu: charigŏji, chinjinogi, t'alsang kut, sahon kut, ananp'ang kut, saenam kut sarye rŭl yejŭng sama. *Han'gukhak yŏn'gu*, 27, 33–104, dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE01357440 [access: 4.07.2025].
- Kim, P. (2012b). *The Koguryŏ Annals of the Samguk Sagi*, translated by E.J. Shultz, H.H. Kang. Seongnam: The Academy of Korean Studies Press.
- Kinnard, J.N. (2013). Indra. In: R.E. Buswell, Jr. (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*, vol. 1 (pp. 374–375). New York: Macmillan Reference USA.
- Kim, T.S. (2010). *Birdman: Pathfinder of Korean shamanism*. Seoul: Sotong.
- McBride II, R.D. (2007). Yi Kubo's lay of the old shaman. In: R.E. Buswell Jr. (ed.), *Religions of Korea in Practice* (pp. 233–243). Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Na, H. (2003). Kodaŋ han'guk ūi t'agyegwan. *Han'guk kodaesa yŏn'gu*, 30, 83–111. dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE00586643 [access: 4.07.2025].
- Nah, H. (2011). The ancient Korean concept of god and kingship: Focusing on the ancestor-worship of Silla's royalty. In: P. Mohan (ed.), *The ancient Korean Kingdom of Silla: Political developments and religious ideology* (pp. 142–149). Seongnam: The Academy of Korean Studies Press.
- Oh, K.G. (2016). Korean shamanism: The religion of women. *International Journal of Korean Humanities and Social Science*, 2, 71–86.
- Pettid, M.J. (2014). Shamanic rites for the dead in Chosŏn Korea. In: Ch. Horlyck, M.J. Pettid (eds.), *Death, mourning, and the afterlife in Korea: From ancient to contemporary times* (pp. 137–154). Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Rutana, D. (2019). Han'guk chijang sinang kwa musok ūi yŏktongjŏk pyŏnyong e kwanhan yŏn'gu: chugŭm ūirye rŭl chungshim ūro. Unpublished doctoral dissertation at Han'gukhak Chungang Yŏn'guwŏn.
- Rutana, D. (2021). The adoption of the kṣitigarbha and the ten kings of hell in shamanic death rituals in Korea. *Acta Koreana*, 24(1), 31–48. doi.org/10.18399/acta.2021.24.1.002 [access: 4.07.2025].
- Schlottmann, D. (2019). Dealing with uncertainty: Hell joseon and the Korean shaman rituals for happiness and against misfortune. *Shaman*, 27(1–2), 5–35.
- Schlottmann, D. (2020). The Hwanghaedo Jinjŏnigut in South Korea: Culturally specific challenges in the study of Korean death ritual. *Shaman*, 28(1–2), 1–33.
- Sejo sillok* 4, Seventh day of the fifth month of 1456, sillok.history.go.kr/id/kg_a_10205007_003 [access: 4.04.2024].
- Sejong sillok* 53, Second day of the eighth month of 1431, sillok.history.go.kr/id/kda_11308002_004 [access: 4.04.2024].

SUMMARY

Death rituals for the living: Exploring the history and diversity of the shamanic death rituals in Korea

This article examines the diverse forms of shamanic death rituals observed in Korea from a historical perspective. Korean shamanism, or *musok*, is a highly dynamic form of faith centred on the figure of the shaman, associated rituals, and a worldview that has been passed down orally among shamans from generation to generation. It is important to note, however, that this worldview, and therefore the ritual itself, has never been fixed or unchangeable. To the contrary, Korean shamans have demonstrated the capacity for continual adaptation of their practices in response to the evolving needs of their society. This has been achieved by the adoption of elements from a variety of religious traditions, which has resulted in the continuous transformation, and even creation of new ritual forms. The death ritual performed when person is still alive, known as *sanogu kut*, is an example of this. This ongoing evolution has resulted in the rich diversity of shamanic death rituals observed in South Korea today.

Keywords: Korean shamanism, *musok*, death rituals, *kut*, *chinogi kut*, *sanogu kut*, purification rituals

ANNA PRZYTOMSKA  <https://orcid.org/0000-0002-3426-9011>

independent researcher

Embedded and borrowed subjectivity in the shamanic practices among Quechua from the Central Andes, Peru

Pues dime hermano, como as puesto tu esperanza en una piedra, como si fuera Dios verdadero; no ves que esta piedra no tiene entendimiento para conocer lo que le pides? No ves que no tiene voluntad para amarte, no ves, que no tiene ojos para verte, ni oydos para oyr lo que pide, ni boca para consolarte y si supiera hablar, te dixera: Indio, loco estas, ciego estas, pues has puesto tu esperanza en mi, que no tengo poder alguno, ni te puedo dar nada de lo que me pides; no ves que soy piedra, que los pájaros, y las zorras, se ensucian en mi, si soy piedra como tu lo ves, como puedo ser Dios?

Fernando de Avendaño (1648: 27)¹

Introduction

In the Andes, reality is shaped not only by humans but also by entities such as Pachamama, *apus* (mountains as animate beings), animals, the deceased, stones, or atmospheric phenomena, which are considered agentive beings that

¹ "So tell me, brother, how have you placed your hope in a stone, as if it were the true God? Don't you see that this stone has no understanding to know what you ask of it? Don't you see that it has no will to love you, no eyes to see you, no ears to hear what you ask, no mouth to console you? And if it could speak, it would say to you: 'Indian, you are mad, you are blind, since you have placed your hope in me, who has no power at all and cannot give you anything you ask for. Don't you see that I am just a stone, that birds and foxes soil me? If I am a stone, as you see it, how could I be God?'" (translation by the author).

possess their own subjectivity, emotions, and the ability to influence their surroundings. All these entities, referred to in anthropology as non-human persons, interact with and influence each other, revealing a world in which humans, nature, objects, and the spiritual realm are deeply intertwined and difficult to separate. In this way, Andean understanding of the world transcends the simple dualism of subject and object, matter and spirit, nature and culture, opening a perspective on a more integrated and interdependent construction of reality. Within this perspective, the boundaries between human and non-human subjectivity blur, revealing the unstable and dynamic character of relations that are continually in flux and redefinition.

In the context of Andean ontologies, the discussion of non-human subjectivity is essential for understanding the complex, multidimensional reality in which humans are just one element in a network of dependencies and relationships. Traditional anthropological approaches, focusing on describing non-human subjectivity as analogous to human subjectivity, often prove insufficient to encompass the entirety of these complex and mutual connections. The reality of the Andes requires moving beyond anthropocentrism to understand how various beings coexist, communicate, and influence each other. This poses a challenge for academics, who must focus on human narratives about non-human entities and attempt to think through these entities' perspectives. Bonnie Glass-Coffin (2010; 2013), in her work grounded in transformative experiences, emphasizes that anthropology should recognize the reality of relational ontologies and transpersonal experiences, which can aid in preserving and understanding indigenous knowledge, particularly in the context of shamanic practices. She calls on anthropologists to accept these perspectives as essential cognitive tools.

This text aims to deepen the analysis of the subjectivity of non-humans in the Andes by examining "power stones" (*illas* and *khuyas*), coca leaves, ritual bundles (Quech. *haywakuy*), eggs, and guinea pigs used in shamanistic practices within the framework of relational ontology. At first glance, all these elements seem to be unrelated ritual attributes, but they all embody or duplicate distinct entities, albeit on a different scale or form. This occurs in Andean ritual practices aimed at diagnosis, treatment, or multiplication of animals. In the *kuka qhaway* ritual, coca leaves replicate the patient's body, thereby revealing illnesses to the shaman. Similarly, eggs and guinea pigs are used for diagnosis. In the healing ritual of *haywakuy*, the shaman constructs a ceremonial bundle using coca leaves and other products, which then become both a miniature of the world and the patient's body. The power stones – *khuyas* and *illas* – owned by *paqos* (ritual specialists or shamans) and herders – are miniatures of *apus*. This analysis addresses not only the ontological status of humans and non-humans, but also the context and purpose of the relations that are built between them. As a result, I propose the concept of *shared subjectivity* in ritual practices, which can manifest in two variants: *borrowed* and *embedded subjectivity*. In this way, I hope to explain certain nuances regarding intersubjectivity considered within the context of ritual practices and shamanism. I believe that this analysis will

contribute to the discussion on the ontology of non-human beings, deepening the understanding of their complexity as well as the various forms and modes of their existence.

Ritual practices in the Peruvian Andes (Cusco region)

This article is based on long-term (22 months) ethnographic research conducted among the Q'eros – a high-mountain, Quechua-speaking community residing in the Vilcanota mountain range (Cusco region, Peru).² My methods included participant observation, in-depth interviews, detailed field notes, as well as audio recordings and photography. Living with local families, learning Quechua, and participating in daily activities and rituals allowed me to gain a deeper understanding of their relationship with nature and spirituality. The study covered various aspects of community life, such as agricultural and pastoral practices, beliefs about the mountain spirits (*apus*), myths and rituals of diagnosis, healing, and sacrifice. Observing daily interactions among community members, their approach to communal life and mutual support, as well as participating in religious ceremonies and festivities were essential elements of my approach. The research required flexibility and adaptation to the mobile lifestyle of Q'eros shamans, who increasingly migrated to cities or travelled to offer their services outside their native villages.

The Q'eros territory includes five villages: Hatun Q'eros, Marcachea, Quico, Totorani, and Hapu. The Cordillera Vilcanota features three ecological zones – *yunga*, *qheswa*, *puna* – ranging from the damp jungle to snow-capped peaks (altitudes of 1,800–5,000 meters ASL). The Q'eros community, with about 3,000 members, supports its economy through alpaca, llama, sheep, and cow husbandry, as well as potato and corn cultivation. They are also skilled weavers, producing items for personal use and sale. They speak Southern Quechua and some Spanish. Until the 1950s, the Q'eros were culturally and geographically isolated from the broader national society. However, in the past 30 years, there has been increasing migration to urban areas like Cusco, Ocongate, and Paucartambo, driven by road construction, the pursuit of better living standards (work and education), and the impacts of climate change on pastoralism and agriculture. Renowned for their shamanic practices, the Q'eros engage in various rituals, encompassing medicinal, pastoral, and agricultural themes. These offerings serve both their community and nearby city residents, as well as tourists. Frequent interactions with urban environments have gradually intertwined their traditional lifestyle with the capitalist market and modern conveniences. Using terms like “shamanism” or “shaman”

² The research that served as the basis for this article was conducted from 2013 to 2017 and in 2022. The initial pilot study, spanning 2013 to 2014, was made possible through a scholarship provided by the Center for Andean Studies of University of Warsaw. The subsequent phase, conducted from 2015 to 2017, was funded by a research grant from the National Science Centre (2014/15/N/HS3/01694).

in the Andean context is subject to debate, as they bring cultural impositions like the term “priest” (*sacerdote*). Let us examine this issue more closely.

European fascination with shamanism dates to encounters in the 16th and 17th centuries through missionaries and travellers. Jean-Pierre Chaumeil (2012: 411) notes that despite five centuries of research, a clear definition of shamanism remains elusive due to its varied cultural roots, historical contexts, and the wide range of theoretical approaches across fields like cultural anthropology, religious studies, and neurobiology. Since the 19th century, shamanism has been variously interpreted as a stage in the evolution of religion or as a timeless and universal concept (e.g. Wierciński 2000; Lewis 1989). Contemporary anthropological work has redefined shamanism, presenting it as a phenomenon that eludes traditional definitions of religion in the social sciences (Hamayon 2003), and demonstrating that it is not a relic that fades with the modernization of indigenous societies. Instead, shamanism is evolving and transforming, adapting to new socio-cultural realities. Mircea Eliade (1964) described shamanism as an “archaic technique of ecstasy” in his comparative studies, viewing the shaman as a “psychopomp” who acts as a priest, mystic, and poet, capable of both healing and performing miracles. While Eliade’s work has significantly influenced subsequent research and the practice of shamanism itself (Wallis 2003), later scholars have developed cross-cultural, universal definitions of shamanism that outline its practices. However, recent critiques have emphasized the local differences and historical and socio-cultural contexts as essential to shamanism’s development, thus highlighting its inherently local character. The tension between local and universal features remains central to discussions of shamanism, both in its traditional (indigenous) forms and in its contemporary manifestations, including neoshamanism (e.g. Harvey 1997; Ivanescu, Berentzen 2020; Walsh 1990). The presence of shamanism in the Andes, particularly within the context of the Cusco region, hinges significantly on the definition applied to this phenomenon. If shamanism is defined by ecstatic techniques, altered states of consciousness, or specific practices and attributes, its presence may be questioned. However, if defined by the purpose of practices aimed at mediating between humans and non-humans (such as communicating with them and visiting their world) and transforming reality (such as healing, increasing herds or crops, or inducing rain), then discussing shamanism in the Andes becomes justified.

In the Q’eros community, ritual specialists responsible for mediating relationships between humans and non-humans are known as *paqos* (*paqokuna*). The term *paqo* is derived from the word *paqocha*, meaning “alpaca,” reflecting the specialists’ vital role in conducting rituals related to animal fertility, especially for alpacas. The Q’eros also note a connection between this term and *paqonqa* (*Sigesbeckia jorullensis*), a plant from the aster family used in the Andes to treat colds, pneumonia, digestive issues, and in postpartum care.

The Q’eros distinguish between two levels of ritual specialists: *pampamesayoq* and *altomesayoq*. This analysis explores the etymology of these two hybrid terms, integrating Spanish and Quechua elements. The core term is *mesa/misa*, which

means a portable altar, emblematic of the Andean shaman. In Spanish, *mesa* means “table.” Xavier Ricard Lanata (2007) links the term to Catholic liturgy, suggesting it reflects the influence of portable altars (*retablos portátiles*) used by Catholic priests in the colonial period. Donald Joralemon (1985: 17) notes a similarity between Catholic and Andean altars, especially their tripartite structure. Harry Tschopik (referenced by Sharon 1978: 82) hypothesized that *mesa* comes from the Spanish word *misa* (mass), phonetically adapted by Quechua speakers (e.g. *misa* instead of *mesa*; *tira* instead of *tierra*). This linguistic phenomenon is known as phonetic adaptation. Mario Polia (1995: 26) argues that the inclusion of an altar in Andean shamanistic practices is not simply cultural borrowing but rather represents a universal concept of separating the ritual space from the profane. He provides an interesting linguistic clue: on the northern coast of Peru, *vamos jugando* (“let’s play”) refers to performing rituals on an altar, where *juego* (“game”) means “altar.” In contemporary Quechua from the Ayacucho region, *misa* means “a bet or game,” and *misay* means “to win a bet” (Perroud, Chouvenc 1970: 110, qtd. in: Polia 1995: 27). The symbolism of play in the context of ritual practices is widespread in various cultures, where the “sacred game” or “divine game” signifies the creation of the world and relates to divinatory and healing practices.

Polia (1995: 28) describes the northern Peruvian altar as a space for “shamanic play,” where battles between good and evil, health and illness, occur. For the Q’eros, the altar is a tool of transformation, allowing to produce changes in reality, such as healing. It represents a microcosm interconnected with the macrocosm, transferring changes powered by non-human entities to the human world. Therefore, all shamanic rituals must be performed on the altar to be effective. Both the altar and other shamanic tools are consecrated during initiation ceremonies, transferring the power of non-human entities (*apus*)³ to these objects. This indicates that shamanic power is external, originating from the non-human (*apu*) realm and acquired through ceremonies or events – ranging from being struck by lightning, through learning, dreams, visions, and initiation rituals, to collecting power objects. Thus, the altar and the shaman’s tools materialize and transfer non-human power into the human world during shamanic rituals. Given that the suffix *-yoq* in Quechua signifies “the possession of something,” *pampamesayoq* and *altomesayoq* can be translated as “the one who carries the common altar” and “the one who carries the higher-ranking altar,” respectively. These terms combine Spanish words (*alto*, *pampa*, *mesa*) with the Quechua morpheme (*-yoq*), suggesting they originated during the colonial or republican periods.

Andean shamanism is defined by four foundational elements: *yachay* (“knowing”), *qhaway* (“seeing/looking at”), *waqyay/rimay* (“calling/talking”), and *tukuy* (“transforming”). A *papo* possesses extensive knowledge (*yachay*) of the non-human world and reality. They can interpret signs from the non-human entities (*qhaway*),

³ The term *apus*, commonly used to refer to “sacred mountains,” is a hybrid form derived from the Quechua word *apu* combined with the Spanish suffix *-s*, which indicates the plural. In Quechua, the correct plural form is *apukuna*. However, in this text, I use the form *apus*, as it is widely adopted in Andean studies literature.

facilitating a direct communication (*waqyay/rimay*). These skills allow a *paqo* to transform reality (*tukuy*) through rituals aimed at healing, divination, influencing weather, improving crops, and aiding animal reproduction. Shamanic practices are rooted in reciprocity, where relationships established by *paqos* with the non-human world involve mutual exchange. A *pampamesayoc*, a lower-ranking specialist, serves as a diviner (*watuq* or *qhawaq*) and healer (*hampiq*) who engages with the non-human world indirectly through rituals like *phukuy* (ritual blowing) and *kuka qhaway* (coca leaf divination). These kind of specialists do not directly interact with non-humans and cannot see, hear, or converse with them. *Pampamesayocs* diagnose illnesses using coca leaf divination and urine analysis, call back lost *animu* (soul) of the sick (*animu waqyay*), and perform cleansing rituals (*qollpay*) with healing stones and herbs. Their primary role is to conduct sacrificial rituals (*haywakuy*) for healing and other purposes. Each *paqo* specializes in certain areas, like crop or animal fertility rituals or herbal medicine, predicting the future and interpreting the past, and possesses extensive knowledge in astrology and nature. Given the range of specializations and individualized ritual practices in Q'eros shamanism, what distinguishes a *pampamesayoc* from an *altomesayoc*? *Altomesayoc* is chosen by an *apu* through a lightning strike (*illapa*). Beside possessing the skill set of *pampamesayocs*, they can communicate directly with non-humans, seeing and conversing with them, and are able to heal advanced illnesses and transform reality. The abilities of contemporary *altomesayoc* – also called *rimachiq* (“one who makes them speak”) – closely resemble the powers of *camasca*, the ritual specialists (and some rulers) of the Incan Empire. Like the modern *altomesayoc*, they could make the *huacas* (*wak'as*)⁴ speak (Staller, Stross 2013: 197), indicating their ability to directly communicate with non-human entities. According to Q'eros narratives, there are three ways to become an *altomesayoc*: being struck by lightning, inheriting the position, and choosing the path independently.⁵

⁴ *Huaca* refers to a person-like entity that manifests as specific places or objects (e.g. mountains, rivers), man-made structures (e.g. temples, shrines), ancestral tombs, and ceremonial artifacts (e.g. vessels, textiles, carved figurines). It is believed that these beings have a direct impact on the life of the community, intervening in social, economic, or political matters. These entities are treated with respect and often participate in local rituals, serving as key elements in Andean religious and social practices.

⁵ Individuals struck by lightning (*illapa hap'isqa*) are chosen by the *apus* to become *altomesayoc*, a calling often foreshadowed by a dream or vision. Shamanic callings are also often inherited across generations (*linajes*), with potential shamans identified by signs in childhood or particular predispositions. Additionally, some individuals choose the shamanic path out of personal interest or an inner calling. Typically, this decision leads to the rank of *pampamesayoc*; becoming an *altomesayoc* requires passing challenging trials set by a master shaman or the *apus*.

Relational ontology: Body, materiality, and subjectivity

This text follows the relational ontology approach, developed within the framework of the “ontological turn.” In recent decades, this perspective has led to a profound redefinition of concepts such as materiality, subjectivity, and agency.⁶ The ontological turn redirects attention from epistemology to fundamental questions of entities’ ontological status, ways of being, and interconnections among diverse kinds of beings. Contemporary cultural anthropology increasingly pursues novel theoretical frameworks that highlight the intrinsic reliance of human existence on dynamic interactions with the environment. At its core, this viewpoint posits that the relationships between entities hold greater ontological significance than the substantive attributes of those entities themselves. Tim Ingold’s works (2011; 2015) play a crucial role in this evolution. Ingold, building upon extensive criticism of traditional anthropological paradigms, interprets culture as a process of “weaving paths” within a network of mutual dependencies. In his view, “being in the world” is understood as participation in an open, dynamic process in which humans, their tools, places, and the natural environment co-create a web of life. This web is not static; it is a continuous process where humans and non-human elements define and redefine each other. Ingold’s concept of “meshwork” describes this complex interaction essential for understanding cultural phenomena.

Adopting a more radical stance, relational ontology posits the absence of any pre-existing elements prior to relational dynamics (Barad 2007). According to Christina Toren (2012) and Tim Ingold (2008), relational ontology emphasizes that humans are not static beings with a fixed essence. Humans do not exist in isolation; their existence, identity, and way of perceiving the world are continually shaped in a process of becoming through our social connections and contexts. This approach extends beyond humans. All entities, both human and non-human, are constantly changing or coming into being, and their identities, perspectives, properties, or habitus are defined by their relationships (Herva 2009: 388). This means that becoming human “involves a process of becoming with non-humans,” and “becoming with” is an exploration of the evolving relationships between humans and non-humans (Ingold 2011). Therefore, it is these connections that trigger the metamorphosis of the body in everyday life and rituals. The relational approach to ontology causes significant re-evaluations in the understanding

⁶ In Andean studies, this approach has been developed by researchers like Catherine Allen, Marisol de la Cadena, Bruce Mannheim, Óscar Muñoz Mórán, and Resaleen Howard, among others (see: Muñoz Mórán 2020). In other contexts, relational ontology has been advanced by Eduardo Viveiros de Castro, co-creator of anthropological theory of Perspectivism, and Philippe Descola, who proposed four ontologies: animism, totemism, naturalism, and analogism. Anna Tsing examines relationality as it impacts human and non-human worlds within global economic and ecological networks, specifically in the context of the matsutake mushroom trade. The approach of actor-network theory, developed by scholars such as Michel Callon, Madeleine Akrich, Bruno Latour, and John Law, has significantly influenced anthropology. It emphasizes that communities form networks where both human and non-human entities participate equally.

of fundamental anthropological categories, indicating the necessity to reconsider and reformulate many existing theories and methods. Ingold's works pose theoretical challenges and invite new research paths, blurring boundaries between traditionally separate fields. In essence, relational ontology proposes a new vision for understanding human being and becoming.

Noteworthy in this context is the work *Thinking through things* (Henare et al. 2007), which is a pivotal text on materiality within the ontological turn. This collection of essays argues for reconfiguring anthropology's approach to understanding and theorizing material objects. The authors challenge the classical view of objects as passive carriers of cultural meaning, advocating instead for seeing them as active participants in social relations. In this book, subjectivity is understood as distributed and shared between humans and objects. Rather than viewing subjectivity as solely human, the authors propose that objects, too, can be treated as subjects that co-create reality. This approach challenges traditional boundaries between "someone" and "something," proposing that our concept of subjectivity should expand to include diverse forms of existence and interaction.⁷

Reflections on corporality and subjectivity among the Quechua of the Central Andes (Cusco region of Peru) build on my previous research on human and non-human relationships (Przytomska 2015; 2020; 2023). Drawing from narratives and observations of daily and ritual practices, I define the human body in Andean communities (Q'eros) as both individual and dividual.⁸ Each being is composed of individual substances, shaped by elements circulating through human and non-human relations. One example is *animu*, the foundation of personality, whose loss leads to illness or death. In contrast, *samay*⁹ (Quech. breath, blowing) emerges during rituals and interactions between humans and non-humans. This element brings the world to life, revealing itself through movement and action. *Samay* circulates within the human body – seen in Andean ontology as a microcosm – and throughout the universe as a macrocosm. In other words, *samay* has a dividual nature, forming the basis of exchange relationships between humans and non-humans.

⁷ Likewise, Tim Ingold offers a critical analysis of Alfred Gell's work, particularly in *Art and agency: An anthropological theory* (1998). Gell proposed a theory where art objects function as agents within social relationships, attributing agency to artworks. Ingold contends that Gell's approach is overly object-centered and mechanistic, treating agency as an attribute that can be assigned to objects. Instead, Ingold emphasizes a more relational and processual view of agency, where agency emerges from the dynamic interactions among humans, non-humans, and their environments.

⁸ The concept of dividuality that I use in my analysis was developed in the Melanesian context by Marilyn Strathern (1988). Her definition fits perfectly into relational ontology, showing how humans are linked to a network of interactions where boundaries between the person and the world are fluid. She emphasizes that agency is not inherent to the individual but emerges from interactions within a broader social and material environment.

⁹ This term refers to a type of force or life essence that animates all entities (humans, animals, plants, etc.) and manifests their agency and subjectivity. It is subject to constant exchange between humans and non-humans in various aspects of life, including healing practices, pastoral and agricultural rituals, travels etc.

Analysing bodily substances (visible and invisible) allows us to define the body as a divisible, unstable, and distributed space, undergoing continual transformations. This implies that its various elements can accumulate, be lost, and recovered. Moreover, human subjectivity is not fixed; in cases of illness or cultural transgressions, individuals may undergo dehumanization, losing their human status (*runa*) and adopting non-human subjectivity. The fluidity of the body, or the body-flux,¹⁰ prompts ongoing concern in Andean communities for preserving bodily equilibrium. This concern is heightened by a continual anxiety regarding predatory non-human entities seeking to usurp the essence of their victims. As a result, interactions with non-humans or strangers are marked by fear, distrust, and a persistent sense of vulnerability. The instability of the body in Andean ontology also has a positive dimension, essential to both individual and community reproduction. As mentioned earlier, certain bodily substances can serve as objects of exchange relationships (e.g. blood or *samay*, which is life energy) among different classes of persons. The mutual and balanced exchange of bodily substances, occurring between humans and non-humans, such as in the *haywakuy* ritual or in ritual fights (*tinkuy*), contributes to the reproduction of both the individual and the community by expanding their resources.¹¹

In the following section, I explore how, within the context of Andean ritual practices, boundaries between humans and the non-human world are seen as fluid, permeable, and dispersed. The examples analysed illustrate that the subjectivity of these entities is not only formed through relationships but, at certain moments, also arrives at a synergistic merging. In specific contexts, this reveals a shared subjectivity that may be temporary or permanent.

Embedded subjectivity in shamanic rituals: Stones of power

María Apasa, an *altomesayoq* from the village of Quico, was struck by lightning (*illapa hap'isqa*) at the age of sixteen. According to her account, it was a calm, sunny day when, as she herded sheep, the weather suddenly changed. Fierce winds brought a storm, darkening the sky with clouds. Unexpectedly, María heard a loud thunderclap and found herself engulfed in blue flames. When she regained

¹⁰ I propose the term “body-flux” to describe the body as a dynamic entity subject to continuous changes, transformations, and fluctuations. In this framework, the body is not stable and immutable but a process in which its components may detach, combine, or undergo various alterations. The term “flux” refers to the fluidity and continuity of changes, indicating that the body is in constant motion and evolution.

¹¹ Bonnie Glass-Coffin (2006), through her research on shamanism in Peru, employs an approach that highlights the concept of “co-essence,” or shared being, essential for transformative healing processes. She describes how northern Peruvian shamans, particularly female healers, use metaphors of motherhood, shared suffering, and compassionate love to shape both their patients’ perspectives on health and their understanding of their own role as healers, creating a relational framework that underpins shamanic healing and transformation.

consciousness, she realized she was unscathed. To her, it was clear – she had been chosen to be an *altomesayoj*. The concept of being struck by lightning is widespread in the Andes, with roots in Incan times (Ziółkowski 1997). While Western culture sees lightning as a powerful electrostatic discharge, the Q'eros view it as a personal entity and an emissary of the *apus*. Andean *paqos* communicate with *illapa* just as they do with the *apus* or *pachamamas* (Rösing 1996). In Andean culture, lightning symbolizes duality within natural and cosmological orders, encompassing light and sound as well as the ambivalence of life and death (Classen 1993: 18), which may relate to shamanic initiation. A chosen one struck by lightning, selected by the *apus*, undergoes death and rebirth. In Quechua, *illa* means “light” and *apay* means “to transport” (Rosat 2009: 182). In shamanic practices, lightning, as a bearer of light, kills the chosen one to give new life. *Illapa* has transformative properties, initiating a reciprocal relationship between humans and *apus*. In sacrificial rituals (*haywakuy*) directed at non-humans, humans initiate the exchange; however, here it is the non-humans who initiate the relationship.

“Power stones” play a crucial role in the initiation process. *Paqos* discover them shortly after being struck by lightning, during initiation rituals, or on mountain hikes. During the *qarpay mesa* (initiation ritual), the master also passes their *illas* (power stones) to the adept. The Quechua regard these stones as gifts from the *apus* to the chosen one, calling them “children of the *apus*.” Charged with power from non-humans, *illas* serve as their material embodiment. These stones are shrouded in mystery and must never be shown or given to others. *Paqos* place them within their folded altars (*mesa*) and guard them closely. Jorge Flores Ochoa (1974: 249) notes that they are often stones such as quartz, granite, or basalt, either in their natural form or carved into shapes. Dating back to pre-Columbian times, *illas* are known by various names across Andean regions: *khuya*, *kanta*, *inya*, *inkaychu*, *enqaychu*, *enqa*, *conopa*, *hispa*, *kawsaq*. Andean *paqos* use them in healing rituals and for practices such as increasing livestock herds. These stones endow the *paqo* with healing power that reveals itself in therapeutic rituals, during which he (or she) rubs the patient’s body with a folded altar, known as a *huch’uy mesa*, inside which the *illas* are kept. A similar process occurs during the soul-calling ritual (*animu waqyay*), the final stage of healing. The shaman presses the folded altar (with the stones inside) to the patient’s head, where the *animu* (soul) enters and exits (e.g. during illness or dream journeys). As part of this ritual, the shaman blows on the altar three times while reciting invocations to summon the lost soul. Through the *illas*, the shaman remains connected to non-humans, as the stones serve as their miniature, power-charged incarnations.

Illas are not exclusive to Andean shamans; although it happens rarely, ordinary shepherds may also possess them if discovered in the mountains or pastures. These stones are typically passed down through generations. Some *illas* have zoomorphic forms, resembling Andean livestock such as llamas, alpacas, sheep, or cows, while others have floromorphic shapes, resembling cultivated plants like corn. For the Quechua people, *illas* are animated beings that sometimes emerge from the ground on sunny days, grazing on mountain meadows as miniature

animals. Hearing their soft bleating, people search for them and bring them home, believing they bring good luck. Flores Ochoa (1974: 251) quotes a story from a man in the Canchis province (Cuzco region):

The *enqa* [illa] is found in the highest parts where there is perpetual snow, you must walk for many days to find it. You endure hunger, thirst, and cold, there is no place to rest or eat. (...) To find the *enqa*, you must go alone, without any company. You should look in the most uninhabited places where no one lives, in the highest altitudes where there is only fog and near the snow. In the highest places, far from where people live, and which are already deserted. (...) When walking through such places, you can hear the sound of animals eating, and you need to start looking for them before they enter the water, the mountain springs, or the lake. You must watch carefully and quickly throw something over them, like an *inkuñā* [woven cloth], where coca leaves are stored, or a *ch'uspa* [woven bag]. If aimed correctly, the animals disappear, leaving behind white or black stones that still have a pulse and are warm. That is when it is best. When they are warm, it is best. That is why I call the person who found them *qoñi runa* [warm person]. A person who owns many animals is also called *qoñi runa*.¹²

Most *illas* are found between January and February and again in August, when Pachamama is open. They emerge from *w'akas* – places of power like mountain springs, caves, and rocks. According to Andean narratives, if a person notices, steps on, or throws a bag over them, the miniature animals harden and turn into stones, which people then keep. These stones can also be unearthed during agricultural activities. Finding these “amulets” is not straightforward; they choose their owner, staying with them willingly and guiding the shepherd with subtle clues, like quiet bleating (Ricard Lanata 2007; Bolin 1998; Gose 1994; Sillar 2009). *Illas* are highly valued talismans that bring luck, health, and abundance (Flores Ochoa 1974: 218).

These “power stones” play a role in animal fertility rituals, where they must be fed with coca leaves and given alcohol (such as corn beer or rum) to maintain their power. When fed, *illas* follow the principle of *ayni* (reciprocity) by protecting livestock, ensuring their health, and aiding reproduction. The Q'eros usually feed the *illas* in February and August, during animal fertility rituals (*pukhllay*, or carnival) and Pachamama month, when numerous agricultural rituals are performed. During household ceremonies, shepherds express their desires and make requests for the coming year. They may ask for specific coat colours, sex, or number of young animals. When requests are made sincerely and with intensity, the *illas* respond with a strong breath – *phaq!* – animating the herds and imparting the desired traits (Ricard Lanata 2007: 211). The moment of invocation is crucial, as the future forms of the herd animals are born within the *illas* stones. The Q'eros believe that *altomesayogs* have greater power and can multiply herds through their *illas*,

¹² Author's translation.

which emerge from mountains or caves. The promise of fertility and prosperity makes *illas* highly valuable. Flores Ochoa (1974: 227) notes that if people stop feeding and caring for the *illas*, the stones become hungry, posing a danger to humans. Hungry stones begin to feed on nearby people. Thus, the reciprocal relationship between *illas* and their owners can turn predatory due to neglect.¹³ This ambivalence – marked by reciprocity and predation – reflects the complex emotions shepherds feel toward these mysterious “objects”, ranging from joy, love, admiration, respect, and gratitude to fear and anxiety.

Here, we examine the function and ontological status of *illas*. Previous studies (Allen 2016; 2020; Cadena 2015; Stensrud 2010; Sillar 2004) have interpreted *illas* as involving dimensional play, fractal structures, or *pars pro toto* synecdoche, representing parts rather than wholes. These interpretations, however, have proven insufficient for capturing the relationships between *apus*, *illas*, and livestock. While these studies clarify the part-whole relationship in terms of construction, they do not fully address subjectivity. On the one hand, these power stones are imbued with the essence of the *apus*, rendering them both part of and an embodiment of these animated mountains. On the other, they serve as miniatures of livestock, embodying resources belonging to these non-human entities. The concept of “distributed personhood,” first applied to *illas* by Catherine Allen (2016; 2020) and borrowed from Alfred Gell (1998), provides a more adequate interpretive framework. Gell defined distributed personhood as a phenomenon in which artworks carry the subjectivity of their creators, becoming distinct entities. In a comparable way, the *apus* extend their essence, subjectivity, and agency through small stones, which then become part of a shaman’s equipment or an Andean shepherd’s household when found. The key to understanding the *apus*–*illas* connection lies in the Andean concept of the body as divisible, unstable, and dispersed. Thus, these stones are carriers of the *apus*’ subjectivity and power. However, a unique particularity emerges in the range of emotions people feel towards *illas*, but not towards *apus*. A close emotional bond with *illas* is possible because they merge the subjectivity of the stone (representing the animal) with that of the *apus* (mountains), becoming distinct entities. Victor’s testimony from Quico village suggests that the subjectivity and power of the *apus* and *illas* are distinct. This difference becomes evident in the ability to see or observe (*qhaway*) *illas*, which is not possible with *apus*. Victor’s testimony describes a healing session during which the *apus* materialized in the form of small stones:

When my first daughter was being born, Maria’s great-granddaughter, my wife couldn’t... she couldn’t give birth, for almost two days... She almost died, so I went all the way to Saqarara... to find Mrs. Maria, and I gave her coca leaves, a bottle of alcohol, and I said: “My wife is not doing well.” And I told her everything. And she gave me her poncho and said: “Cover yourself, boy. I will call the *apus*,” she said. It was around 10–11 in the morning, there was a cave there. But I saw

¹³ For further discussion on this model of predation in the Andes, see: (Przytomska 2020; 2023).

something, they came as stones, small like dwarfs, and birds, and they spoke strongly: “Son, do not look / *Ama qhawankichu*. You will have sick eyes / *Ñawikita onqonchiranku*.” She sat there with her open altar. “Your child has already been born. It’s a girl,” Maria told me. “The *soq’a wayra* [wind of ancestors] came and grabbed her and didn’t let her give birth. They already took it away. Some *machula* was crying and saying – ‘I want to take her,’ but the *apus* found out and took him away.”

The prohibition against ordinary people looking at the *apus*¹⁴ holds profound ontological significance. It underscores the ontological differences between *runakuna* and *apus* and reinforces the reliance on shamans, who mediate between these domains. In the Andes, relationships between beings are complex and can become dangerous if not carefully managed. Shamans regulate these interactions to ensure the community’s safety. Uncontrolled contact with non-human beings can lead to illness, seen as a form of dehumanization where the afflicted individual loses their integrity as a human (*runa*).

Beyond the emotional bonds people form with *illas* and the ability to look at them, we can further explore the significant correlation between these stones and the *apus*. *Illas*, often called the “children of the *apus*,” share a common physicality and power, though in different proportions. At this point, it should be noted that the concept of a dispersed or divisible body does not fully capture this relationship, as it does not encompass the effect that acting upon a miniature has overall, as is the case with *illas* and *apus*. The belief that ritually feeding the *illas* simultaneously nourishes the *apus* reveals a feedback loop between these two entities. Interaction with the part or miniature (*illas*) is equivalent to engaging with the whole (*apus*). Additionally, *apus* compete for power and influence within their respective territories. Notably, these non-humans select individuals to receive *illas*, indicating their interest in establishing and reinforcing reciprocal relations with humans. *Illas* function as connectors between *runakuna* and non-humans, facilitating closer interactions and access to non-human resources, provided that people maintain exchange relationships rooted in mutual feeding. This relationship is mutually beneficial: non-humans expand their influence and power, while humans enhance their well-being by increasing their livestock. Additionally, if a person from another region finds an *illa* while traveling, they can establish a reciprocal relationship with the local mountain (the ruler or creator of the *illa*). This implies that territorial proximity is crucial for establishing a relationship with a specific *apu*. Thus, *illas*, as “children of the *apus*,” serve as tools for expanding influence by incorporating more people into the network of human–non-human relations. This suggests that *apus*, through *illas*, aim to expand their social networks much like humans do through *chukcha rutuy* (hair-cutting ceremonies) – to enhance their well-being and prestige. The more people included in the network of reciprocity, the greater the flow of life essence (*samay*), thereby enhancing the power and agency of these non-humans.

¹⁴ The case described here is not isolated. During healing sessions in which *altomesayoc* summon the *apus*, patients are unable to look at them.

With this perspective, we see how these small, mysterious stones fit into the flow of life essence and the exchange patterns that organize the world. If *illas* are material extensions of the *apus*, then the alpacas and llamas born through these rituals are also expressions of this connection. These animals are gifts, allowing the *apus* to share a part of themselves – or their resources – with humans. In this reciprocal feeding process, humans sustain the exchange by feeding the *illas* and performing offering rituals for the *apus*. In turn, non-humans reciprocate through livestock reproduction. This cycle of exchange helps maintain a balance of resources between humans and non-humans.

Borrowed subjectivity in shamanic practices: Coca leaves, guinea pigs, and eggs

One November evening in 2013, a *paqo* (ritual specialist) named Nicolas from the village of Marcachea wrapped coca leaves in an *unkhuña* – a consecrated, ritual cloth. He invoked the *apus* by ringing a small bell over the bundle, then asked me to blow on it three times, explaining that the *samay* (life essence) in my breath would transfer to the coca leaves and the *apus*. After I complied, Nicolas declared: *Ya te tengo aquí* [I have you here now]. To my surprise, I realized that through my breath, the coca leaves were capturing information about the patient during the diagnostic ritual known as *kuka qhaway*, or coca leaf reading. The next step in the *kuka qhaway* ritual is to unfold the *unkhuña* and interpret the coca leaves' configuration based on their condition (damaged, torn, rotten, discoloured, etc.) and arrangement. After assessing the general health and condition of the patient, the divination process continues. The patient can ask more detailed questions about their illness (causes, treatment, chances of recovery), their future, past, and any other concerns, including those about family members.¹⁵ *Samay* is a life force or essence that manifests in action through rituals like *samincha*, *ch'allay*, *phukuy*, *kuka qhaway*, and *haywakuy*. In all these cases, *samay* is transmitted through movement, such as by blowing, in steam rising during cooking, or by pouring a drink onto the ground. Rituals involving *samay* centre on communication and interaction between human and non-human entities. In the diagnostic process, the *apus* rely on *samay* to identify the patient and know whom to respond to. Breath (*aliento*) serves as the carrier of *samay*, or as *samay* itself, facilitating non-verbal communication with non-human entities. In the *kuka qhaway* ritual, *samay* separates from the human body and is transmitted to other beings for diagnostic purposes. It embodies or reproduces the patient's image, enabling a temporary duplication or recreation of the human body represented by coca leaves. For the Quechua people, coca is a person-like entity that plays a significant role in shamanic practices. Known as *Mama Kuka* (Mother Coca), this plant acts as a connector,

¹⁵ For more information on *kuka qhaway*, see: (Przytomska 2013/2014; 2023).

facilitating communication between humans and non-humans (*apus* and *pachamamas*), and fostering reciprocal relationships between them.

A similar motif appears in the healing ritual of *haywakuy*, where coca leaves represent the patient's illness. The treatment involves creating a ritual bundle, understood as a dynamic microcosm for complex ritual actions.¹⁶ The *paqo* selects crushed, broken, rotten coca leaves, which embody illness, ailments, pain, fears, worries, and problems. During this stage of the ritual, the selected leaves are placed on tufts of rainbow-coloured wool, topped with raisins, brown sugar, beans (*Phaseolus lunatus*), and anise seeds (*Pimpinella anisum* L.). These sweet elements, together with the rainbow, transfer the patient's illness – materialized as damaged leaves – to the *ukhu pacha* (underworld), a place of transformation and regeneration. The *paqo* then sprinkles the entire bundle with quinoa (*Chenopodium quinoa* Willd.), thoroughly covering the arranged ingredients. The quinoa acts as a barrier, preventing the illness, now transferred to *ukhu pacha*, from returning to the patient's body. This description highlights the dynamic, processual nature of healing, where diseases, represented by damaged coca leaves, are separated from the human body, and transported from *kay pacha* (the middle world, or realm of human existence) to *ukhu pacha* (the underworld). Other diagnostic rituals involving eggs and guinea pigs reflect the same underlying logic. In Andean healing practices, the guinea pig (*cuy*) serves as a living “scanner” for the patient's body. The baby animal, typically a few months old, is moved across the patient's body to absorb the illness and reflect its symptoms. Following the ritual, the guinea pig is sacrificed and thoroughly examined by the shaman, who analyses its internal organs. Abnormalities in the guinea pig's organs – such as discoloration of the liver or the presence of tumours – are interpreted as manifestations of the patient's illness. Through direct contact with the patient's body, the guinea pig serves as a temporary vessel for the patient's condition, creating an integrated whole for diagnostic purposes. This process enables diagnosis in a manner otherwise inaccessible.

The egg, another ritual object used similarly, symbolizes life, rebirth, and fertility, and is commonly employed in the Andes as a diagnostic tool. Traditional healers, or *curanderos*, gently roll the egg over the patient's body from feet to head in a clockwise direction. The egg is believed to absorb illness and negative energies. After completing this process, the healer cracks the egg into a glass of water and analyses its contents. Interpretations focus on the shapes and colours of the yolk, as well as the presence of bubbles or clots, which are viewed as indicators of specific diseases or spiritual issues. Serving as a miniature of the patient's body, the egg becomes a medium to externalize and examine the illness.

Unlike “power stones,” which maintain a constant subjectivity, coca leaves, guinea pigs, and eggs temporarily take on the subjectivity of the patient. These objects often recreate or duplicate another being, albeit on a different scale or in a different form. In other words, these objects act as miniature versions of the patient's body, enabling the transfer and external examination of illness,

¹⁶ For a full description of the ritual, see: (Przytomska 2023).

as they manifest the patient's internal states. These practices highlight the temporary integration of shared bodies within a ritual context, where the patient's body and the diagnostic tool merge into a single entity for the purpose of healing. It is essential to note that objects like eggs, guinea pigs, and coca leaves are not merely passive tools; they play active, influential roles in diagnosis and healing. I refer to this type of subjectivity as "borrowed subjectivity," highlighting the temporary transfer of subjective qualities to ritual objects.

Conclusions

The examples of ritual practices described in this text, involving ritual objects such as power stones, coca leaves, guinea pigs, and eggs, illustrate the concept of shared subjectivity. In my proposed framework, this concept suggests that the subjectivity of one being is either "transferred" or "shared" with other entities in two modalities: borrowed and embedded.

Borrowed subjectivity involves the temporary transfer of subjectivity from one being to another, such as to a ritual object used for diagnostic or healing purposes. In this process, objects like coca leaves, guinea pigs, or eggs become carriers of the patient's subjectivity. They absorb the illness and act as "miniatures" of the patient's body, allowing shamans to identify and treat the disease. While ritual objects may appear ordinary at first glance, they are not passive tools in the shaman's hands. Instead, they actively shape and influence the diagnostic and therapeutic process. The merging of the patient's subjectivity with the ritual object creates a new quality, a synergistic combination crucial for the success of the ritual. Once the ritual is complete and the subjectivity is "returned" to the patient, this state of "sharing" dissipates, existing only for the duration of the ritual and being closely tied to its intended purpose.

Embedded subjectivity, on the other hand, refers to a permanent extension of subjectivity, where non-human entities, such as mountains, extend their essence to humans through embodiment in specific objects (like stones). Stones become permanent carriers of subjectivity and act as intermediaries between the *apus* and humans. I understand that in this way, non-humans expand their influence, power, and dependencies. It is also important to note that power stones are not exact replicas of the *apus*. The Otherness and often predatory nature associated with direct encounters with the *apus* (which may cause illness or even pull one to the underworld) are "tamed" through miniaturization and the closeness that generates feelings of love and familiarity. In this form, the power of the *apus* becomes less threatening to humans. Thus, we see that in this process of "becoming," there is a synergistic combination of subjectivities among stones, *apus*, and humans (expressed through acts of feeding, intimacy, emotional ties, etc.).

Table 1. Examples of shared subjectivity

Embodied subject	Channel of embodiment	Embodying subject	Embodiment effect	Subjectivity change	Subjectivity type
patient	touch	guinea pig	disease diagnosis	temporary	borrowed
patient	touch	eggs	disease diagnosis	temporary	borrowed
patient	blowing	coca leaves	disease diagnosis	temporary	borrowed
patient	blowing	ritual bundle	healing	temporary	borrowed
<i>apu</i>	water bodies	<i>illas</i>	animal fertility	permanent	embedded
<i>apu</i>	<i>illapa</i> (lightning)	<i>khuyas</i>	healing power	permanent	embedded

Source: Own elaboration.

In this light, shared subjectivity reveals how each entity – whether a stone, plant, human, or element of the landscape – can engage in complex relational networks, forming a collective identity and agency. This perspective offers insights into diagnostic and therapeutic methods, while also illustrating how distinct cultures understand the concepts of body and subjectivity within a healing context. In my analysis, I aimed to emphasize the nuanced distinctions that reveal how representation, miniaturization, synecdoche, or even distributed personhood are insufficient concepts for explaining the cases examined in this text. By proposing the term “shared subjectivity,” I particularly focus on the phenomenon of body-flux – the fluid boundaries between human and non-human entities – and the resulting synergy. When the subjectivities of two distinct entities – such as a patient and a ritual object or an *apu* and a stone – merge, they produce a new quality. The embodiment of the patient within a guinea pig (or coca leaves or eggs) creates a dual space for diagnosis and healing, facilitating the transformation from illness to health. In the context of the embodiment of the *apus* in stones (*illas* and *khuyas*), the Otherness of these non-humans is embedded in the stones, thus reducing the level of threatening predation that characterizes the *apus* towards humans. Furthermore, in the context of shamanic practices, borrowed subjectivity can be a valuable analytical tool for conceptualizing shamanic journeys, in which one of the shaman’s souls merges with the subjectivity of an animal (bird, puma, etc.) and travels with it, also acquiring some of its characteristics. Differentiating between borrowed and embedded subjectivity as an analytical tool enables a deeper understanding of non-human ontology in Andean culture. These models reveal that relationships between humans and other beings are not uniform but diverse and multi-layered – they can be both temporary and permanent. Borrowed

subjectivity demonstrates how objects can assume the functions of the human body for healing purposes, while embedded subjectivity highlights long-term relationships where objects serve as carriers of the power of non-human beings.

Within the framework of relational ontology, subjectivity transcends individual beings and emerges as a shared vibration or interaction within human and non-human relationships. This shared subjectivity becomes fundamental to understanding Andean ontology, which is not static but constantly evolving through relationships and the flow of substances. These beings not only coexist and enter into various relationships but also participate in the process of shaping personalities, both human and non-human. The examples analysed in the text show that, at certain moments, the integration of subjectivities from different beings can occur to meet specific needs, such as healing or reproduction. It is important to note that this kind of integration of subjectivities is not merely a functional aspect of interaction but also reflects deeper ontological processes. Rituals in Andean culture reflect ontological fluidity by creating temporary and changing states of reality. In this context, Andean ontology can be seen as both relational – defined by becoming through relationships – and fluid, with multiple or recurring becomings, where the ontological status and identities of beings are dynamic and changeable. The process of becoming oneself is not fixed once and for all but is repeatedly reenacted. In the context of shamanism, in specific contexts, beings can dynamically change their ontological statuses and boundaries depending on the context and interactions.

References

- Allen, C. (2016). The living ones: Miniatures and animation in the Andes. *Journal of Anthropological Research*, 72(4), 416–441.
- Allen, C. (2020). Inqaychus andinas y la animicidad de las piedras. In: O. Muñoz Mórán (ed.), *Andes: Ensayos de etnografía teórica* (pp. 193–226). Madrid: Nola Editores.
- Bolin, I. (1998). *Rituals of respect: The secret of survival in the High Peruvian Andes*. Austin: University of Texas Press.
- Avendaño, F. (1648). *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica, en lengua castellana, y la general del Inca*, vol. 1: Impugnanse los errores particulares que los indios han tenido. Lima: Por Iorge Lopez de Herrera.
- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press.
- Cadena, M. de la. (2015). *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Durham: Duke University Press.
- Chaumeil, J.-P. (2012). Una manera de vivir y de actuar en el mundo: Estudios de chamanismo en la Amazonía. In: C.I. Degregori, P. Sendón, P. Sandoval (eds.), *No hay país más diverso: Compendio de antropología peruana II* (pp. 411–432). Lima: IEP.
- Classen, C. (1993). *Inca cosmology and the human body*. Salt Lake City: University of Utah.
- Eliade, M. (1964). *Shamanism: Archaic techniques of ecstasy*. London: Routledge – Kegan Paul.
- Flores Ochoa, J. (1974). Enqa, enqaychu, illa y khuya ruma: Aspectos mágico-religiosos entre pastores. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, 63, 245–262.

- Gell, A. (1998). *Art and agency: An anthropological theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Glass-Coffin, B. (2006). A mother's love: Gender, altruism, and spiritual transformation. *Zygon*, 41(4), 893–902.
- Glass-Coffin, B. (2010). Anthropology, shamanism, and alternate ways of knowing-being in the world: One anthropologist's journey of discovery and transformation. *Anthropology and Humanism*, 35, 204–217.
- Glass-Coffin, B. (2013). Belief is not experience: Transformation as a tool for bridging the ontological divide in anthropological research and reporting. *International Journal of Transpersonal Studies*, 32(1), 117–126.
- Gose, P. (1994). *Deathly waters and hungry mountains: Agrarian ritual and class formation in an Andean town*. Toronto: University of Toronto Press.
- Hamayon, R. (ed.). (2003). *Chamanismes*. Paris: PUF.
- Harvey, G. (1997). *Listening people, speaking Earth: Contemporary paganism*. London: Hurst.
- Henare, A., Holbraad, M., Wastell, S. (eds.). (2007). *Thinking through things: Theorising artefacts ethnographically*. London: Routledge.
- Herva, V.P. (2009). Living (with) things: Relational ontology and material culture in early modern northern Finland. *Cambridge Anthropological Journal*, 19(3), 388–397.
- Heusch, L. de. (1981). Nouveaux regards sur la royauté sacrée. *Anthropologie et Sociétés*, 5, 65–84.
- Ingold, T. (2004). Beyond biology and culture: The meaning of evolution in a relational world. *Social Anthropology*, 12(2), 209–221.
- Ingold, T. (2008). When ANT meets SPIDER: Social theory for arthropods. In: C. Knappett, L. Malafouris (eds.), *Material agency: Towards a non-anthropogenic approach* (pp. 209–216). New York: Springer.
- Ingold, T. (2011). *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge.
- Ingold, T. (2015). *The life of lines*. London: Routledge.
- Ivanescu, C., Berentzen, S. (2020). Becoming a shaman: Narratives of apprenticeship and initiation in contemporary shamanism. *Religions*, 11(7), 362.
- Joralemon, D. (1985). Altar symbolism in Peruvian ritual healing. *Journal of Latin American Lore*, 11, 3–29.
- Lewis, I. (1989). South of north: Shamanism in Africa: A neglected theme. *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde*, 35, 181–88.
- Muñoz Mórán, O. (ed.). (2020). *Andes: Ensayos de etnografía teórica*. Madrid: Nola Editores.
- Perroud, P.C., Chouvenec, J.M. (1970). *Diccionario castellano-kechwa kechwa-castellano*. Lima: Seminario S. Alfonso, Padres Redentoristas.
- Polia, M. (1995). La mesa curanderil y la cosmología andina. *Antropológica*, 13, 23–53.
- Przytomska, A. (2013/2014). Kukata Yachan. La coca en la cosmovisión de los q'eros. *Estudios Latinoamericanos*, 33/34, 307–325.
- Przytomska, A. (2015). Ciało skolonizowane. Koncepcja pishtaco u Indian Q'ero z Andów Peruwiańskich. *Lud*, 99, 365–372.
- Przytomska, A. (2020). La relación de depredación entre humanos y no-humanos en la ontología de los q'ero de la cordillera de Vilcanota, Perú. *Etnografía. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, 6, 127–153.
- Przytomska, A. (2023). *Ludzie i nie-ludzie. Ontologia andyjska w ujęciu antropologicznym na przykładzie keczuańskiej społeczności Q'eros z Peru*. PhD thesis. Poznań: University of Adam Mickiewicz.
- Ricard Lanata, X. (2007). *Ladrones de sombre: El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos – Centro Bartolomé de Las Casas.

- Rosat, A. (2009). *Diccionario enciclopédico quechua-castellano del mundo andino*. 2nd ed. Cochabamba: Editorial Verbo Divino.
- Rösing, I. (1996). *El rayo: Amenaza y vocación: Creencia y ritual en los Andes Bolivianos*. Ulm: Universität Ulm.
- Sharon, D. (1978). *Wizard of the four winds: A shaman story*. New York: Free Press.
- Sillar, B. (2004). Acts of God and active material culture: agency and commitment in the Andes, in *Agency and Archaeology*, ed. A. Gardner. London: UCL Press, 153–209.
- Sillar, B. (2009). The social agency of things? Animism and materiality in the Andes. *Cambridge Archaeological Journal*, 19(3), 367–377.
- Staller, J.E., Stross, B. (2013). *Lightning in the Andes and Mesoamerica: Pre-Columbian, colonial and contemporary perspectives*. New York: Oxford University Press.
- Stensrud, A. (2010). Los peregrinos urbanos en Qoyllurit'i y el juego mimético de miniaturas. *Anthropologica*, 28, 39–65.
- Strathern, M. (1988). *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Toren, C. (2012). Anthropology and psychology. In: R. Fardon et al. (eds.), *The sage handbook of social anthropology* (vol. 2, pp. 24–35). London: Sage Publications.
- Wallis, R. (2003). *Shamans/neo-shamans: Ecstasy, alternative archaeologies, and contemporary pagans*. London: Routledge.
- Walsh, R. (1990). *The spirit of shamanism*. New York: Jeremy P. Tarcher, Inc.
- Wierciński, A. (2000). *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*. Kraków: Nomos.
- Ziółkowski, M. (1997). *La guerra de los wawqi: Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la élite Inka*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

SUMMARY

Embedded and borrowed subjectivity in the shamanic practices among Quechua from the Central Andes, Peru

The article explores the concept of “shared subjectivity” in the shamanic practices of the Quechua people in the central Andes of Peru. It reveals the interconnection between humans and non-humans in Quechua shamanic practices, where various ritual objects (stones, coca leaves, guinea pigs, and eggs) play active roles in rituals and in the process of synergistic becoming and building subjectivity. The analysis of these practices allowed for the identification of two different types of shared subjectivity: (1) borrowed subjectivity (where a person’s essence temporarily transfers to ritual objects for diagnosis and healing); and (2) embedded subjectivity (where non-human agency permanently resides in objects such as power stones). These practices emphasize the fluid boundaries between humans and non-humans, as a foundation for Andean ontology, which can be defined as relational and fluid.

Keywords: non-humans, relational ontology, shared subjectivity, agency, Quechua, Andes

KACPER ŚWIERK  <https://orcid.org/0000-0003-1457-557X>

Uniwersytet Gdański

Szamanizm Indian Matsigenka z peruwiańskiej Amazonii. Ilustracja wybranych aspektów szamanizmu pewnego ludu tubylczego

Celem artykułu jest zilustrowanie etnograficznych przykładów dokumentujących szamanizm u ludu Matsigenka. Tekst ten poświęcony jest szamanizmowi Indian Matsigenka – zjawisku, co do którego nie ma pewności, czy wciąż istnieje. Wydaje się, że funkcjonował on jeszcze na początku czwartej ćwierci XX wieku. Gerhard Baer, który prowadził badania wśród Matsigenków w latach 1968–1978¹, zamieszcza w swej książce zdjęcie szamana – niejakiego Andrésa – siedzącego z wachlarzem z liści przed szamańską drabiną i garnkiem z wywarem *kamarampi* (Baer 1994). Jednak Daniél – młody Matsigenka, który pracował ze mną na początku XXI wieku – opowiadał mi, że w latach dziewięćdziesiątych XX wieku poszukiwał szamanów w dorzeczu Dolnej Urubamby (nad rzeką główną, jak i jej dopływami, m.in. Picha i Mapuya) i wszędzie mówiono mu, że żadnego już nie ma. Takie opinie często można usłyszeć wśród Matsigenków. Może to dziwić, gdyż u sąsiadujących i blisko spokrewnionych kulturowo oraz językowo Asháninków szamanizm ma się nad wyraz dobrze i jest wielu praktykujących szamanów. Do kwestii istnienia czy nieistnienia matsigenckiego szamanizmu powrócę pod koniec tego tekstu. Na razie, zanim przejdę do opisu szamana, jego funkcji i „kamłania”², przedstawię grupę etniczną Matsigenka, charakteryzującą *saankariite* – byty z matsigenckiej kosmologii, spośród których rekrutują się pomocnicy szamana, wreszcie wymienię rośliny, których ten używa wprowadzając się w trans. Piszę w etnograficznym czasie teraźniejszym.

¹ Baer odwiedził też Matsigenków w 1987 roku (Baer 1994: 6).

² „Kamłanie” to nazwa aktywności szamańskiej wywodząca się z jednego z języków syberyjskich.

Artykuł niniejszy bazuje na istniejącej literaturze, a w znacznie mniejszym stopniu na moich badaniach prowadzonych wśród Matsigenków w dorzeczu Dolnej Urubamby w porach suchych lat 2001, 2002, 2003, 2019.

Matsigenka

Matsigenka (zapisywani też jako Machiguenga, Matsiguenga, Matsiguenka etc.) to lud indiański z południowej części peruwiańskiej Amazonii. Zamieszkują dorzecze Urubamby i Górnej Madre de Dios, z czego 85% żyje w dorzeczu pierwszej z wymienionych rzek (Shepard 1999: 25). Pod względem administracyjnym ich osady znajdują się w departamencie Cusco (jego amazońskiej części) oraz w departamencie Madre de Dios. Według censusu z 2017 roku grupa etniczna Matsigenka liczyła 11 238 osób (Fernández Fabián 2020: 316). Sądzę, że w rzeczywistości Matsigenków jest więcej. Już w 1984 roku szacowano ich liczbę na 11 500 (Baer 1992: 80), w 1999 roku według Glenna Sheparda było ich 13 000 (Shepard 1999: 25), a ich populacja stale rośnie.

Matsigenkowie mówią językiem z rodziny arawackiej, podrodziny południowoarawackiej, grupy campa. Kulturowo i językowo są blisko spokrewnieni ze swymi sąsiadami – Indianami Nanti, Nomatsigenga, Asháninka, Ashéninka i Kakinte (Caquinte, Poyenisati), którzy mówią językami z tej samej grupy.

Pod względem gospodarczym Matsigenkowie są kopieniaczami-łowcami-rybakami-zbieraczami. Obecnie wielu z nich, w różnym stopniu, uczestniczy też w gospodarce pieniężnej. Główną rośliną uprawną tych tubylców jest maniok jadalny (*sekatsi*, *Manihot esculenta*) w jego słodkiej odmianie. Pomimo wagi uprawy roślin dla ich utrzymania, w swej kosmologii uprzywilejowują raczej relacje ze światem zwierząt.

Tradycyjny wzorzec osadnictwa Indian Matsigenka to osadnictwo rozproszone – zamieszkanie w rozrzuconych w lesie, niewielkich przysiółkach³. Wzorzec ten odzwierciedla istotne elementy etosu Matsigenków. Cenią oni autonomię i wolność, zarówno na poziomie jednostki, jak i poszczególnych rodzin czy grup domowych. Są swoistymi indywidualistami. Pomiędzy dorosłymi osobami jest źle przyjęte, żeby ktoś nakazywał coś komuś czy kategorycznie czegoś od kogoś wymagał. Jednocześnie nacisk kładziony jest na harmonijne współżycie rodzinne i sąsiedzkie, unikanie konfliktów i powstrzymywanie negatywnych emocji. Wysoko ceniona jest hojność i gościnność. Dzisiaj część Matsigenków nadal żyje w leśnych przysiółkach, jednak większość populacji mieszka w dużych, skupionych wsiach w ramach systemu *comunidades nativas* („wspólnot tubylczych”), wprowadzonego

³ Polskie słowo „przysiółek”, jeśli podejść do niego od strony etymologicznej, oznacza aneks do czegoś – coś co jest „przy siole” czyli przy wsi. Użyte przeze mnie w tym tekście, słowo to zasadniczo nie ma takiego znaczenia. Przysiółki Matsigenków często rozrzucone są w lesie i nie są aneksami do żadnych większych osad, choć zdarzają się też sytuacje, że pojedyncze domostwa czy mniejsze skupiska domostw oscylują wokół dużych wiosek. Wówczas mieszkańcy ich czerpią korzyści z bliskości większej osady i jej kontaktów ze światem zewnętrznym, a jednocześnie, w pewnym stopniu, zachowują ideał życia w autonomicznych przysiółkach.

przez władze peruwiańskie w 1974 roku. Takie wsie liczą od mniej niż setki do ponad tysiąca mieszkańców. *Comunidades nativas* są prawnie przyjętą formułą podmiotowości i wspólnotowego posiadania ziemi przez Indian amazońskich w Peru. Mają wybieralne władze, na czele których stoi *presidente* („prezydent”). Niektóre większe osady powstały jeszcze przed wprowadzeniem *comunidades nativas*, dzięki wysiłkom misjonarzy – katolickich (dominikanów działających w regionie od 1902 roku) i protestanckich (Letniego Instytutu Lingwistycznego działającego w regionie od 1952 roku). Przed przybyciem tych ugrupowań misyjnych w XX wieku Matsigenkowie nie byli poddawani systematycznej działalności prozelitycznej.

Saankariite

Zrozumienie szamanizmu Matsigenków nie jest możliwe bez wprowadzenia do tego, kim są *saankariite* – ważne w kosmologii tych Indian byty, spośród których rekrutują się *inetsaane* – duchowi pomocnicy szamana. *Saankariite* tłumaczy się jako „czyści”, „niewidzialni”, „przezroczystości”. W normalnych warunkach są oni niewidzialni dla ludzi. Ukazują się tylko szamanom, a zwykłym ludziom jedynie wtedy, kiedy same mają taką wolę.

Saankariite, zwani też *terira ineenkani*, są dla Matsigenków wzorem doskonałości. Dzielią się na liczne grupy czy „plemiona”, które szczegółowo opisują Baer i misjonarz-dominikanin Secundino García. Zamieszkują różne poziomy matsigeńskiego Wszechświata. Żyją w Inkite (górnym niebie, niebie właściwym), Menkoripatsa („Krainie Chmur”), a także na ziemi (Kipatsi)⁴. Znajdujące się w lesie naturalne polany będące wynikiem symbiozy krzewu lub drzewka *maty-aniroki* (*Cordia nodosa*) z mrówkami *matyaniro* (*Allomerus* sp., *Myrmelachista* sp.)⁵ są interpretowane przez Matsigenków jako poletka *saankariite*, w swej prawdziwej formie widziane jedynie przez szamanów (Baer 1994: 92–99; García 2006a: 635–638; Shepard 1999: 83–84; Johnson 2003: 212).

Saankariite są według Matsigenków niewielcy – wzrostu dziesięcio- lub dwunastolatka, piękni, wydzielają bardzo przyjemny aromat. Nie znają zmęczenia, nie śpią. Nie uprawiają seksu, ale mają rodziny i rozmnażają się – dzieci wyrastają im z okolic głowy. Według rozmówców Betty A. Snell zapłodnienie u niewidzialnych wygląda tak, że mężczyzna żuje słodką bulwę rośliny *pocharoki* (gatunek niezidentyfikowany), po czym podaje ją z ust do ust swej żonie. *Saankariite* nie chorują, nie starzeją się, nie umierają. Zakładają poletka, ale nie muszą na nich zbyt wiele pracować. Ich uprawy same „dbają o siebie” i nie zarastają chwastami. Są szczęśliwi. Nieznane są im konflikty i wzajemne niesnaski. Spędzają czas na

⁴ Wszechświat Matsigenków dzieli się na pięć warstw. Pośrodku znajduje się nasza ziemia – Kipatsi. Powyżej niej jest Menkoripatsa, a jeszcze wyżej Inkite. Pod Kipatsi, z kolei, znajduje się Kamaviria (kraj zmarłych), a pod nią Gamaironi, zamieszkaną głównie przez demony. Schematyczne rysunki ukazujące warstwowy układ matsigeńskiego Wszechświata można znaleźć u Rosengrena (Rosengren 1987: 29; 2004: 34).

⁵ Mrówki te zakładają gniazda w pniach *Cordia nodosa* i przy pomocy własnego herbicydu (kwasu mrówkowego) niszczą wszelką inną pojawiającą się wokół roślinność.

piciu piwa z manioku (*ovuroki*), grze na bębnach, tańcach. W ich osadach dzikie zwierzęta są ich domowymi ulubieńcami, a jaguary są psami niewidzialnych (García 2006a: 634–635; Baer, Snell 1974: 66–67; Baer 1994: 92–93; Shepard 1999: 84; Rosengren 2002; 2004: 41–42; Johnson 2003: 212–213; Snell 2011: 391). Niektóre *saankariite* są *inato/onato* – władcami gatunków zwierząt (Baer 1994: 95–97).

Saankarite są nieśmiertelni, gdyż demiurg Tasorintsi stworzył ich z twardego drewna cedrzyku (*santaviri*, *Cedrela* spp.), podczas gdy ludzie zostali stworzeni z miękkiego drewna ogorzałki wełnistej (*paroto*, *Ochroma pyramidale*). Według innej wersji ludzie zostali stworzeni z drewna papai (*tinti*, *Carica papaya*), które również jest miękkie (Baer 1994: 156)⁶. W istocie lodyga papai (melonowca właściwego) jest słabo zdrewniała, przez co niektórzy botanicy zaliczają ją do bylin, a nie do drzew.

Niewidzialni brzydzą się wszystkiego, co wiąże się z rozmnażaniem płciowym, szczególnie zaś obrzydzeniem napełnia ich krew menstruacyjna. To oddala ich od ludzi, wobec których są zasadniczo nastawieni pozytywnie i dobroczynnie, są na przykład skłonni bronić ich przed demonami *kamagarini*. By przyciągnąć *saankariite*, Matsigenka malują się wonnym, pomarańczowoczerwonym barwnikiem z nasion arnoty właściwej (*potsoi*, *Bixa orellana*), którego zapach niewidzialni lubią, a także sadzą blisko domostw i noszą ze sobą do lasu cibory (*ivenkiki*, *Cyperus* sp.) (zob. Rosengren 2004: 41).

Rośliny szamańskie Matsigenków

Jak jest powszechnie przyjęte na nizinach Ameryki Południowej, szaman Matsigenków wprowadza się w trans, używając roślin wizjonerskich (Shepard: 2004: 367). Rośliny te i ich właściwości często są określane mianem halucynogennych, jednak dla Indian powodowane przez nie wizje są czymś realnym, pozwalają „widzieć prawdziwie” (*nesanotagantsi*) (Shepard 1999: 88; 2003: 244). Stąd w tekście tym będę używał sformułowania rośliny wizjonerskie, a nie halucynogenne.

Do roślin szamańskich Matsigenków należy tytoń szlachetny (*seri*, *Nicotiana tabacum*), który zażywany jest przez szamana zarówno w postaci pitnego wywaru, jak i gęstej pasty. Zażywa się również mieszkankę tytoniu z banisterią (patrz poniżej). Tę wysoce skoncentrowaną masę (zwaną *opatsa seri*)⁷ zażywa się w niewielkich ilościach. Powoduje ona bardzo realistyczne sny, w których prócz wizji występują także dźwięki i zapachy (Shepard 1998: 321–322, 325–326; 2001: 298–300). Szamani dmuchają dymem tytoniowym podczas sesji leczniczych. Matsigenkowie zażywają też tabakę, ale niekoniecznie jest ona związana z szamanizmem.

⁶ Pomimo że ludzie zostali stworzeni przez Tasorintsię z miękkiego drewna, początkowo też byli nieśmiertelni. Zmieniło się to dopiero, kiedy pewien człowiek udał się do demiurga i poprosił, by zmienić ten stan rzeczy. Tasorintsi spełnił jego prośbę i odtąd ludzie umierają, są podatni na choroby i cierpienie. Od tamtej chwili stwórca obraził się na ludzi i przeniósł się do Inkite (górnego nieba), gdzie bytuje jako *deus otiosus*, nie interesujący się sprawami ludzkości (Rosengren 1987: 31; 2004: 38–39).

⁷ Rosengren (2004: 48) również wzmiankuje *opatsa seri*, ale nie wspomina o banisterii jako jego składniku.

Kolejne ważne rośliny szamańskie, z których przygotowujący jest wizjonerski wywar, to pnącze banisteria (*kamarampi*, *Banisteriopsis caapi*) i krzew *ompikiri*, zwany też *ompikirivanashi* (*Psychotria* sp.). Wywar z nich nosi tę samą nazwę, co pnącze – *kamarampi* („lek powodujący wymioty”). Podobnie jest zresztą z regionalną keczuańsko-hiszczańską nazwą *ayahuasca*, odnoszącą się zarówno do pnącza, jak i do wywaru. Jak jednak wykazali biochemicy, składnikiem powodującym wizje nie jest *Banisteriopsis*, a liście *Psychotria*, zawierające dimetylotryptaminę (DMT). Pnącze, z kolei, zawiera beta-karboliny, blokujące działanie jednego z enzymów, który normalnie zmetabolizowałby DMT i uczynił ją nieaktywną w organizmie. W szamanizmie ludów zachodniej Amazonii najczęściej używanym gatunkiem *Psychotria* jest *Psychotria viridis*. Stosują ją między innymi Piro i Shipibo-Conibo. Matsigenka jednak stronią od tej rośliny, zwanej przez nich *pijirishi* („liście nietoperza”) lub *yakomamashi* („liście anakondy”). Uważają, że powoduje ona straszliwe wizje użębionych nietoperzy i węży. Sami stosują inny gatunek z tego samego rodzaju, nowy dla nauki, który ma powodować jedynie „dobre wizje szczęśliwych tańczących ludzi”. Co ciekawe, Shepard pisze, iż stosowanie *Psychotria* u Matsigenków z dorzecza Manu (będącego częścią dorzecza Górnej Madre de Dios) datuje się od lat sześćdziesiątych XX wieku, kiedy to wprowadzili je matsigenscy przybysze z dorzecza Urubamby. Wcześniej tubylcy znad Manu dodawali do wywaru z banisterii liście kilku innych gatunków roślin należących do czterech różnych rodzin botanicznych. Dziś *ompikiri* (*Psychotria* sp.) jest znana nad Manu jako *orovampashi* („liście urubambińskie”) i jest tam powszechnie stosowana, zastępując wcześniej używane dodatki do wywaru, które, zdaniem Indian, przewyższa jakością. Przygotowanie wywaru z nią jako składnikiem wymaga też mniej czasu niż przy zastosowaniu dawniej używanych ingredientów (Shepard 1998: 326–327; 1999: 80–81). Jak wspominałem, *kamarampi* jest też składnikiem *opatza seri*.

Inną rośliną stosowaną przez matsigenkich szamanów jest brugmansja (*saaro*, *Brugmansia* sp.), blisko spokrewniona z bieluniem. Jest ona stosowana rzadziej, ponieważ powoduje efekty, które trudniej kontrolować. Mówiono mi, że osoby biorące brugmansję mogą popaść w szaleństwo, zrzucić z siebie odzież i pobiec do lasu, gdzie mogą się zgubić. Stosuje się liście tej rośliny, ubijane w wodzie, którą potem się wypija. Inny sposób to gotowanie liści tak, by wywar osiągnął konsystencję gęstego syropu⁸. Następnie w tym syropie moczy się kawałki waty bawełnianej, które po wyschnięciu się połyka. Jeszcze inny sposób przygotowania *saaro* to ugotowanie zeszkrobanych kawałków wewnętrznej części łodygi. Oprócz spożycia przez szamana, brugmansji używa się do leczenia chorych, których nie zdołano uzdrowić zwykłymi środkami leczniczymi. Osoby takie po zażyciu tego środka udają się do lasu, gdzie są uzdrawiane przez *saankariite*. Do określenia tej rośliny często stosuje się eufemizm *pankirintsi* („roślina uprawna”), ponieważ nazywana po imieniu mogłaby nie wyrzucić oczekiwanego skutku (Rosengren 2002; Snell 2011: 421; Johnson 2003: 217; Bennett 1991: 221–222).

⁸ Zdaniem Sheparda (1998: 327) użycie liści uchodzi za niebezpieczne i Matsigenka znad Manu nie praktykują go (podobnie jak nie zażywa się kwiatów i nasion).

Do roślin używanych przez szamanów należy też brunfelsja (*kavuniri*, *Brunfelsia* sp.). Stosuje się wywar z korzeni tego krzewu. Zdaniem Indian, spożycie go wywołuje wizje jaguarów (*matsontsori*, *Panthera onca*) i innych kotowatych i sprzyja transformacjom szamańskim w te zwierzęta (zob. Snell 2011: 192).

Seripigari – szaman Matsigenków

W matsigenka szaman to *seripigari* („ten, który odurza się tytoniem”). Inne, rzadziej stosowane określenia to *antyavigari* (Shepard 1999: 83) i *shinkitacharira* (Johnson 2003: 214–215). Kiedy Matsigenkowie mówią o szamanach po hiszpańsku, używają nierzadko słowa *curandero*, choć może ono oznaczać też zielarza nie będącego szamanem. Współcześnie stosują też słowo *chamán*. Rzadko na określenie *seripigari* używa się słowa *brujo*, stosowanego raczej w odniesieniu do czarownika, złego szamana (*matsikanari*, *matsinti*). Do kwestii *brujos* powrócę jeszcze w tym tekście.

Szamanami u Matsigenków są mężczyźni w związku z tym, że *saankariite*, z którymi *seripigari* współpracują, brzydzą się krwią menstruacyjną i innymi wydzielinami kobiety. W literaturze wzmiankowane są jednak przypadki kobiet po menopauzie, które po śmierci swych mężów – *seripigari* przejęły część ich szamańskich funkcji (Baer, Snell 1974: 68, przyp. 46; Bennett 1991: 205, 216). Kobiety jednak odgrywają ważną rolę w praktyce szamańskiej. To żona szamana zwykle przygotowuje wywar *kamarampi*⁹. Żona (lub żony) szamana, ewentualnie też inne kobiety wtórują mu przy śpiewaniu (Baer, Snell 1974: 69, przyp. 49; Baer 1992; Baer 1994: 124, Bennett 1991: 205–206, przyp. 23). Szaman musi jednak unikać kontaktu z krwią menstruacyjną. Zdaniem rozmówców Dana Rosengrena z dorzecza Górnej Urubamby, jeśli *seripigari* się z nią zetknie, pada na ziemię, otwiera się jego tętnica szyjna i umiera przez wykrwawienie (Rosengren 2004: 42, przyp. 14; 1987: 93). Szaman nie powinien też uprawiać seksu przynajmniej dobę przed przyjęciem *kamarampi* w celu wejścia w kontakt z *saankariite*, a może przyjmować ten wywar bardzo często; czasem szereg dni pod rząd (Bennett 1991: 2010).

Do roli matsigeńskiego szamana należy utrzymywanie stosunków z *saankariite*, co jest korzystne dla całej społeczności, do której on należy. Matsigenka uważają, iż oprócz tego, że kontaktuje się on z niewidzialnymi podczas transu, po zażyciu substancji wizjonerskich, *sankariite* przybywają też na fiesty z piciem piwa z manioku organizowane przez *seripigari*. Jako znak swej obecności pozostawiają oni na ziemi resztki czerwonego barwnika z arnoty, którym obficie się malują. Szaman, z pomocą *saankariite*, trzyma na dystans uosobione choroby, duchy zmarłych (*kamatsirini*), demony (*kamagarini*) i inne szkodliwe byty. Prócz tego, że dba o ogólny dobrostan społeczności, do której należy, leczy też poszczególnych pacjentów. Z pomocą swych niewidzialnych pomocników diagnozuje chorobę oraz identyfikuje jej sprawcę, którym może być zły duch, demon, zły szaman

⁹ Według rozmówców Rosengrena, wywar *kamarampi*, a także pożywienie szamana i jego ucznia powinny jednak przygotowywać dziewczęta, które jeszcze nie menstruowały (Rosengren 1987: 93; 2004: 49).

(*matsikanari*, *matsinti*) etc. Sprowadza też z powrotem samowolne dusze (*isure/osure*), które oddaliły się od swoich ciał, a także te, które zostały porwane przez nieprzyjemne byty. Udając się do tych niewidzialnych, którzy są władcami gatunków zwierząt (*inato/onato*), może z nimi negocjować wypuszczenie pewnej liczby ich podopiecznych, aby ludzie mogli na nich polować. Funkcjonowanie szamana zasadza się na jego relacjach z *saankariite*. Nie jest on znachorem-zielarzem, choć może rekomendować rośliny lecznicze wskazane mu przez niewidzialnych, jak też przynosić rośliny (lecznicze, jadalne) z innych światów (Baer, Snell 1974: 72-73; Baer 1992: 99; 1994: 120-121; Bennett 1991: 208-211; Shepard 1999: 84; Snell 2011: 429-430). Według Beverly Bennett *seripigari* nie może wyleczyć się sam, gdy zachoruje, gdyż chora osoba nie może przyjmować *kamarampi*; stąd pożądane jest, by społeczność posiadała więcej niż jednego szamana. Wówczas mogą się oni leczyć nawzajem. García jednak twierdzi, że *seripigari* może wyleczyć się bez udziału innego szamana, jedynie z pomocą niewidzialnych (Bennett 1991: 204; García 2006c: 684).

Seripigari posiada dwie kategorie pomocników, którzy są niezbędni do jego funkcjonowania jako szamana. Są to *inetsaane* oraz *iserepito* (forma nieokreślona: *serepitotsi*). *Inetsaane* jest przyjacielem, partnerem, „duchem pomocniczym” czy też „duchowym bliźniakiem” szamana, rekrutującym się spośród *saankariite*. Wprowadza on *seripigari* do społeczności niewidzialnych, a także odwiedza jego dom podczas sesji szamańskich (o czym poniżej). Jeśli szaman, z jakichś przyczyn, zostaje porzucony przez swego *inetsaane*, umiera (Baer, Snell 1974: 67-68; Rosengren 2002; 2004: 47-48; Shepard 1999: 84). *Iserepito* to pomocnicy szamana występujący w dwóch postaciach – kamieni i humanoidalnych lub geometrycznych drewnianych rzeźb. Kamienie te noszą też nazwy *imapukite* („jego kamienie”), *mapu kovoreari* („lśniące kamienie”) i *yogevuroki*. Szaman otrzymuje je od *saankariite*. Ma je zawsze przy sobie. Ofiarowuje im wywar oraz pastę z tytoniu. Jeśli je straci, umiera. Kiedy *seripigari* dmucha na swe kamienie dymem z tytoniu, mają się one zamieniać w jaguary, które bronią go przed demonami. Po śmierci szamana jego kamienie powracają do rzecznych katarakt, z których pochodzą (choć mogą też być przekazane następcy). Drewniane rzeźby *iserepito* również są karmione przez *seripigari* pastą z tytoniu (poprzez smarowanie nią). W razie potrzeby szaman dmucha im w ciemę, co, podobnie jak w przypadku kamieni, powoduje, że zamieniają się w jaguary i pożerają niebezpieczne demony. Używając drewnianych *iserepito* przy leczeniu (głównie przywoływaniu duszy, która odłączyła się od ciała), *seripigari* opiera jeden koniec rzeźby o ciało pacjenta i dmucha w drugi koniec – ciemę i ramiona figury (Baer, Snell 1974: 67-69; Baer 1994: 122-123; Bennett 1991: 213-214; Johnson 2003: 216)¹⁰.

¹⁰ Bennett (1991: 216) pisze, iż w Santa Rosa de Huacaria (dorzecze Górnej Madre de Dios) pewna kobieta, która odziedziczyła figury *iserepito* po swym ojcu szamanie, wciąż używa ich do leczenia chorych. Rzeźby w jej domu są starannie opakowane i regularnie karmione tytoniem. Kobieta leczy chorych, dmuchając na figury. Rozmówcy Bennett twierdzili jednak, iż jest ona w stanie w ten sposób wyleczyć jedynie lżejsze choroby i nie może się równać pod tym względem z prawdziwym szamanem.

Seanse szamańskie u Matsigenków odbywają się w celu leczenia chorych, ale też w celu poprawienia sprawności łowieckiej i zapewnienia ogólnego dobrostanu. Seans zaczyna się po zmroku, w całkowitej ciemności, gdyż światło mogłoby „spalić dusze” jego uczestników biorących *kamarampi*. Rosengren twierdzi jednak, że dopuszczalne jest słabe światło, na przykład lampy olejowej, aby uczestnicy nie potykali się o leżące na ziemi przedmioty. Niezbędnymi akcesoriami są miska lub garnek z wywarem *kamarampi*, drabina szamańska (*kenanpirontsi*, *igenanpiro*) prowadząca do strychowej platformy domu (mogąca mieć formę klasycznej drabiny lub pała z wyciętym schodkiem) i wiązka liści (bambusa z rodzaju *Guadua*, manioku lub liści otaczających kaczan kukurydzy) albo wachlarz z piór. W seansie może brać udział kilka osób w tym uczeń/asystent szamana (*irogamere*). Obecni piją wywar z *kamarampi*. Uważa się, że w tym samym momencie, w którym szaman w swym domu spożywa *kamarampi*, jego *inetsaane* robi to samo u siebie. *Seripigari* zaczyna śpiewać, w czym wtóruje mu jego żona lub żony. W pewnym momencie szaman, trzymający w ręku wiązkę liści lub wachlarz z piór, wspina się po drabinie na strychową platformę domu, po czym obecnych dobiega dźwięk szelestu liści lub wachlarza. Gdy schodzi lub zeskakuje, nie jest już sobą, lecz swym *inetsaane*. Istnieją tu (jak podaje Baer) dwie interpretacje. Według jednej z nich szaman zamienia się duszami z *inetsaane*. Dusza *seripigari* ulatuje poprzez dach domu i wciela się w ciało jego partnera pośród *saankariite*, a duch *inetsaane* wchodzi w ciało szamana. Według drugiego wariantu szaman w swym ciele opuszcza dom, a w jego miejsce przybywa przypominający go, jego „duchowy bliźniak”. Tę drugą wersję zdaje się potwierdzać pewien mit, w którym chłopiec, nie dowierzając *seripigari*, podczas seansu strzela do niego z łuku. Szaman potem zabiera go do siedzib *saankariite*, gdzie pokazuje mu swego *inetsaane* zranionego strzałą. Ostatecznie jaguary, które są psami *saankariite*, rzucają się na chłopca i pożerają go. Powracając do przebiegu sesji szamańskiej: po ponownym, nierzadko którymś z kolei wejściu na strych i zejściu stamtąd, szaman powraca, już jako on sam, do zebranych w jego domu, niekiedy przynosząc jakąś roślinę uprawną z kraju *saankariite*, a także z przekazaną mu wiedzą o tym, kto lub co jest przyczyną choroby jego pacjenta i jak należy go leczyć. Leczenie odbywa się poprzez dmuchanie na chorego tytoniem. Następnie szaman zażywa pastę z tytoniu, ssie chore miejsce, po czym wypłwuje czarną substancję („krew”) i jakiś niewielki przedmiot mający być przyczyną choroby. Tym przedmiotem może być cień, gałązka, drzazga z drewna palmowego, liść, igła, kawałek kości, ość lub nawet cała mała rybka. *Seripigari* ma już wiedzę, kto spowodował chorobę – czy jest to jakieś zwierzę, demon czy zły szaman – *matsikanari*. Jeśli choroba jest spowodowana utratą duszy, jest ona spowodowana z powrotem przez szamana lub przez pomagających mu *saankariite*. Niewidzialni polecają również szamanowi rośliny, jakimi należy leczyć chorego. Podczas seansu *seripigari* często nosi na twarzy malunki wykonane barwnikami z arnoty właściwej (*potsoiti*, *Bixa orellana*) i genipy (*ana*, *Genipa americana*), podobne do tych, jakimi, według Matsigenków, przyozdabiają się *saankariite*. Zdarza się, że maluje barwnikiem z arnoty także swego pacjenta. Seans szamański może trwać nawet całą noc (Cenitagoya 2006: 694–695; García 2006c: 682–683; Baer, Snell 1974: 70–72, 74; Baer 1992: 84, 87–90;

1994: 124–128; Bennett 1991: 177, 211–215; Shepard 1999: 83–85; 2003: 253; Rosengren 2002; 2004: 49–50; Johnson 2003: 215–216). Szamani, biorąc substancje wizjonerskie, mogą, zdaniem Matsigenków, transformować się w jaguary. Może się zdarzyć, że *seripigari* pod postacią jaguara zabije człowieka. Jest to uważane za „wypadek przy pracy” szamana (Baer 1994: 134).

Shepard pisze, iż szamańskie pieśni Matsigenków nie są zapamiętywane, ćwiczone, powtarzane ani w pełni zrozumiałe w zwykłych stanach świadomości. Mają one pochodzić od *saankariite*. Twierdzi on też, że są one często „trudne, jeśli nie niemożliwe, do przetłumaczenia, ponieważ zawierają wiele słów onomatopiecznych, archaicznych czy nonsensownych” (Shepard 1999: 89). Tym niemniej Baerowi udało się zebrać i przetłumaczyć niektóre pieśni szamańskie. Przytoczę tu przetłumaczone fragmenty jednej z nich, śpiewanej przez Matsigenkę imieniem Jaime, który nauczył się jej od żony swego dziadka – szamana. W pieśni tej *inetsaane* wyrażają swoje uczucia. Są w niej też części odnoszące się do *seripigari*. Oto ona:

Udam się do miejsca, które jest bardzo piękne,
Do horyzontu drzew tej samej wysokości,
Gdzie drzewa kwitną delikatnie.
Przestraszyła mnie choroba,
Sprawiła, że uciekłem.
Udam się w bardzo piękne miejsce,
Do horyzontu drzew tej samej wysokości.
Cierpię,
Biorąc *kamarampi*,
Cierpię przez ciągłe branie
Słodkiego *kamarampi*.
Przestraszyła mnie choroba,
Udaję się w tamto miejsce,
Małe i drobne są nowe liście tamtych drzew.
Udaje się tam, gdzie wieje wiatr,
Do horyzontu drzew tej samej wysokości.
Gwizdzę na śmiertelnych, ale nie słuchają,
Żaden nie rozumie.
Chcą zabić mnie i zjeść¹¹,
Nikt mnie nie słucha.
Wchodzę na górę i przelatuję przez nią,
Słuchacie tego, lecz nikt nie rozumie.
Cierpię, biorąc słodki *kamarampi*.
Przestraszyła mnie choroba¹²

¹¹ Baer (1994: 130) wyjaśnia, że śmiertelni (tj. Matsigenkowie) biorą głos podmiotu lirycznego (szamana lub jego *inetsaane*) za głos grdacza modrogardłego (*kanari*, *Pipile cumanensis*) – cenionego ptaka łownego, którego chcą zabić i zjeść.

¹² Baer (1994: 131) wyjaśnia, iż te słowa, wypowiedziane przez podmiot liryczny (szamana), oznaczają, iż udaje się on tam, gdzie nie ma chorób.

Drzewa gniją,
 Widziałem małego, czerwonego ptaka *hankati*¹³.
 Pewien człowiek mieszka w swym zgniłym domu.
 Udaję się w tak piękne miejsce,
 Do horyzontu drzew tej samej wysokości.
 Liście i kwiaty tych drzew są bardzo dobre,
 Wiele wiatrów potrząsa drzewem. (...)

Bardzo cierpię przez chorobę.
 Jak to możliwe, że pojawiła się choroba? (...)

Skąd przybywają ciężkie choroby? (...)

Jak to się stało, że powstały choroby?
 Będę słuchać mego własnego głosu.
 Jak to się stało, że wynikła choroba?
 Kiedy umrę, moja dusza odejdzie do bardzo pięknego miejsca,
 Do horyzontu drzew tej samej wysokości.
 Gwizdzę i przechodzę na drugą stronę góry,
 Ale nie ma nikogo, kto by mnie słuchał (Baer 1994: 130–132).

Kandydat na szamana u Matsigenków nie jest wybierany przez „siły nadprzyrodzone”. Zostanie szamanem jest decyzją własną jednostki, choć bywa, że młodzieniec jest zachęcany do praktykowania szamanizmu przez swych rodziców, którzy chcą mieć w rodzinie osobę mogącą chronić ich przed chorobami i demonami. Bywa, że uczniem doświadczonego szamana zostaje jego syn, ale nie jest to żadną regułą. Przyszły szaman często od młodości interesuje się wizjonerskimi roślinami i eksperymentuje z nimi. Według Baera to jednak nie wystarcza, by zostać *seripigari*. By to osiągnąć, kandydat musi uczyć się od urzędującego szamana, zostać jego uczniem, praktykantem (*irogamere*). Nauczanie takie trwa według Baera 3–5 miesięcy, zaś według Bennett nawet do kilku lat. Według Bennett uczenie się od praktykującego *seripigari*, choć częste, nie jest konieczne. Jej zdaniem praktykant może zostać szamanem sam, zażywając *kamarampi* i ucząc się od *saankariite*. Podobną opinię wyraża García. *Irogamere* praktykujący u urzędującego szamana musi przestrzegać szeregu zakazów. Nie może w tym czasie mieć stosunków seksualnych, jeść cukru, pić zimnej wody, mieszać w swych posiłkach mięsa grdacza modrogardłego (*kanari*, *Pipile cumanensis*) czy czubacza brzytwodziobego (*tsamiri*, *Mitu tuberosum*) z mięsem pekari (*shintori*, rodzina Tayassuidae). Uczeń bierze ze swym mistrzem wywar *kamarampi*, najpierw słaby, potem coraz mocniejszy. Przyjmuje też sok lub pastę z tytoniu, którą *seripigari* pierwszy bierze do ust, a następnie zwraca i podaje praktykantowi. Uczy się od szamana i od jego *inetsaane*. Jak powiedziała Baerowi jedna z jego rozmówczyń: „Starszy mężczyzna daje młodszemu ayahuaskę [*kamarampi* – K.Ś.], chłopiec słucha, śpiewa, uczy się pieśni. Starszy mężczyzna bierze ayahuaskę i odchodzi [udaje się w podróż szamańską]; jego *inetsaane* zstępuje, uczy chłopca tak, aby chłopiec

¹³ Gatunek niezidentyfikowany.

stał się później jego szamanem". Nauczanie ma miejsce w domu *seripigari*, ale również w lesie. Szaman dzieli z uczniem swe kamienie *iserepito*. Praktykant może je odziedziczyć po śmierci swego mistrza. Według Pedra – jednego z rozmówców Baera – uczeń udaje się nad rzekę, gdzie spotyka człowieka będącego w istocie jednym z *saankariite*, który ofiarowuje mu jego własne kamienie. *Irogamere* z czasem zyskuje swego *inetsaane* i sam staje się szamanem (García 2006c: 680; Baer, Snell 1974: 68–70; Baer 1994: 121–124; Bennett 1991: 204–208; Rosengren 2002; 2004: 46).

Po śmierci szamani nie dzielą losu większości śmiertelników, których dusze udają się do podziemnej krainy Kamaviria. Zamiast tego dołączają do *saankariite* i stają się jednymi z nich, wiodąc czyste i szczęśliwe życie. Nie jest to jednak jedyny wariant. Niektórzy szamani, którzy za życia mieli transformować się w jaguary, po śmierci zamieniają się w te zwierzęta. Mówiono mi, że w górnym biegu strumienia Kiteriari (dopływ Kipatsiari, poddorzecze Paquiri) żyje potężny jaguar, który za życia był *seripigari*. Pod skórą ma on mieć kamienną powłokę, co czyni go praktycznie niemożliwym do zabicia. Jedynie na szyi ma niewielki słaby punkt. Według tubylczych rozmówców Baera, w jaguara po śmierci zamienia się szaman, który za życia posiadał wśród swych *iserepito* czarny kamień zwany *matsonstori mapuki* („kamieniem-jaguarem”). W mitach trafiają się też inne warianty. W zarejestrowanej przeze mnie opowieści szaman, który, po upiciu się, spłonął podczas wypalania terenu pod poletko, zamienia się w harpię wielką (*pakitsa imarane*, *Harpia harpyja*), która później poluje na ludzi. W jednej opowieści zarejestrowanej przez Baera, *seripigari* i jego brat, nie usłuchawszy rad *inetsaane*, dostają się pod władzę sępników (*tisoni*, *Coragyps atratus*, *Cathartes* spp.)¹⁴ mieszkających w Menkoripatsa („Krainie Chmur”). Jedzą swe własne mięso podane im przez padlinożerne ptaki i sami stają się sępnikami. W innym micie zebranym przez tego badacza, a wzmiankowanym też przez Snell, szaman zabity przez mitycznych wojowników *chonchoite* zamienia się w demona-kometę (*katsivarerini*) (Baer 1994: 123, 137, 274–286; Snell 2011: 189).

Według Matsigenków oprócz prawdziwych *seripigari*, którzy mają swych *inetsaane* i odbywają podróże do krain zamieszkałych przez niewidzialnych, istnieją też fałszywi szamani, którzy udają prawdziwych. Mówiono mi, że w górnym biegu jednego z dopływów strumienia Kipatsiari zamieszkuje społeczność ssaków kotowatych, na której czele stoją potężne jaguary. Według mojego rozmówcy udawało się do nich wielu szamanów. Ci z nich, którzy byli prawdziwymi *seripigari*, rozmawiali z wielkimi kotami, zaś ci, którzy byli fałszywi, zostali przez nie zjedzeni. Chodzi tu o regułę, według idei perspektywizmu indiańskiego, zgodnie z którą szaman, udając się do innych bytów, jest widziany przez nie pod ludzką postacią, czyli tak, jak one widzą siebie nawzajem. Zatem może rozmawiać i uspołeczniać się z nimi (zob. Viveiros de Castro 1998). Z kolei zwykły człowiek (tu: fałszywy szaman) jest przez jaguary widziany jako zwierzę łowne (przeważnie pekari), zabijany przez nie i zjadany. Shepard zarejestrował mit o dwóch przyjaciółach, z których jeden był prawdziwym, a drugi fałszywym szamanem. Ten fałszywy,

¹⁴ Wodzem sępników jest kondor królewski (*samponero*, *Sarcoramphus papa*).

zamiast przygotowywać wywar z łodygi banisterii, robił bezużyteczną „herbatkę” z liści pnącza, a następnie udawał trans i twierdził, że podróżuje do *saankariite*. Prawdziwy szaman wiedział o tym, ale udawał, że mu wierzy. Pewnego razu postanowił podać swemu przyjacielowi (z którego żoną miał romans) prawdziwy wywar *kamarampi*. Poprosił jego żonę, by podmieniła naczynia z wywarem, jednocześnie ostrzegając ją, by dobrze wygasila ogień w palenisku, aby żarzące się głównie nie „spaliły dusz” osób biorących *kamarampi*. Falszywy szaman, po wzięciu mocnego wywaru, próbował wspiąć się na strychową platformę swego domu, ale spadł z drabiny, a w dodatku dostał biegunki. Jednak jego dusza, pod wpływem *kamarampi*, po raz pierwszy naprawdę uleciała do kraju *saankariite*. Niestety żona, zaniepokojona jego stanem, przewróciła naczynie z wywarem, pod którym, jak się okazało, znajdowała się jedna, nie wygaszona do końca głównia. Iskry z niej zapaliły domostwo. Prawdziwy szaman i kobieta zdołali uciec z pożaru, ale fałszywemu szamanowi, odurzonemu *kamarampi*, nie udało się to i spłonął. Jednak jego dusza udała się do nieba, do *saankariite*. Można go teraz czasem widzieć pod postacią ptaka – bławatowca krzykliwego (*vuimpuyo*, *Lipaugus vociferans*) (Shepard 2003: 251–253).

W mitach Matsigenków szaman występuje jako mąż opatrnościowy, przynoszący ludziom nowe technologie, chroniący ich przed wrogimi bytami, ostrzegający przed niebezpieczeństwem. Niestety ludzie nie zawsze słuchają światłych ostrzeżeń *seripigari*, co często kończy się tragicznie. W jednym z mitów zarejestrowanym przez Sheparda, szaman kradnie niebezpiecznym amazonkom Maimeroite¹⁵ *mokavirentsi* – rozżarzone patyczki z pnącza *Clusia*, i zanosí je ludziom, którzy do tej pory nie znali ognia (Shepard 1997: 13–14). W wielu wariantach mitu o Matce Ospy i Odry zwanej Inaenka lub Shomporekitagantsi, szaman ostrzega Matsigenków, by ci nie zbliżali się do brzegu, kiedy będzie ona podróżować w górę rzeki, a w każdym razie pod żadnym pozorem nie wołali i nie zapraszali jej. Pewien mężczyzna, pomimo przestrogi, idzie nad rzekę i widzi czołno z Inaenką (według niektórych wersji także z jej córkami) prowadzone na pych przez ptaki *moritoni*¹⁶ w ludzkiej postaci (będące, według różnych wersji, braćmi, synami, siostrzeńcami lub zięciami Inaenki). Mężczyzna, wbrew zaleceniom szamana, woła podróżnych do brzegu. Według jednej z wersji, zarejestrowanej przez Baera, szaman utrzymuje dobre stosunki z *moritoni* i umawia się z nim, że podczas podróży w górę rzeki z Inaenką nie przybije do brzegu, gdzie mieszkają Matsigenkowie. Zawołany przez nieposłusznego mężczyznę, *moritoni* początkowo odmawia przybicia do brzegu, powołując się na swą umowę z *seripigari*. Matsigenka jednak okłamuje go, twierdząc, że szaman mówił, by go zaprosić. Po przybyciu na brzeg, Inaenka ochlapuje Matsigenków wrzątkiem z pęcherza¹⁷, który ma na twarzy, powodując

¹⁵ Shepard (1997: 13) zapisuje ich nazwę jako Jaineroite, co prawdopodobnie odpowiada wariantowi tego słowa używanemu w dorzeczu Manu.

¹⁶ Kleszczojady gładkodziobe (*Crotophaga ani*) z rodziny kukułkowatych (Cuculidae).

¹⁷ Według wersji z dorzecza Górnej Madre de Dios, Inaenka polewa swe ofiary wrzątkiem z tykwy (Bennett 1996: 341).

ich śmierć¹⁸. Zniechęcony nieposłuszeństwem ludzi szaman w większości wersji mitu odchodzi do nieba, do *saankariite*. W jednym wariantcie najpierw odstawia Inaenkę do Otsiatiku w dole rzeki, skąd przybyła (Álvarez 2006: 700–703; Barriaes 2006: 740–743; Baer 1994: 136, 293–299; Bennett 1996: 341–342, 353–359). Ciekawa opowieść, której bohaterem jest szaman, została zarejestrowana przez protestanckich misjonarzy – Harolda Davisa i Snell. Według Matsigenków jadowite węże – *maranke* są inteligentnymi strzałami węzowego łucznika – Maranke, który widzi ludzi jako zwierzynę łowną (*tapiry*) i poluje na nich. W normalnych okolicznościach łucznik ten jest niewidzialny dla ludzi. W micie, o którym mowa, pewien *seripigari* udał się do lasu na polowanie i ukąsił go jadowity wąż. Szaman, czując, że słabnie, zaczął żuć masę z tytoniu i tym sposobem wszedł w kontakt ze swym *inetsaane*, który użyczył mu swojego ciała. Wkrótce napotkał mężczyznę z łukiem, który zapytał się go, gdzie idzie i co robi. Szaman odparł, że jest na polowaniu i że kawałek drewna wbil mu się w stopę, po czym zapytał mężczyznę, co tu robi. Ten odpowiedział: „Poluję i zraniłem tapira, który uciekł, zostawiając dużo krwi. Jego ślady prowadzą tutaj”. Szaman odrzekł: „Jestem tu już dłuższą chwilę i nic nie widziałem. Idź i poszukaj swojego tapira gdzieś dalej”. Gdy tylko mężczyzna odwrócił się by odejść, *seripigari* posłał mu strzałę w plecy. W wyniku tego wywiązała się walka, w której szaman pokonał węzowego łucznika (Davis, Snell 1999: 8–9, 60–61). W historii tej widzimy, że szaman początkowo widzi świat jak każdy człowiek. Odnotowuje, że został ukąszony przez węża, jednak nie dostrzega Maranke. Dopiero przejąwszy ciało i perspektywę *saankariite*, widzi węzowego łucznika w jego ludzkiej postaci, a łucznik ten, który dotąd widział szamana jako swoją ofiarę – tapira, widzi go pod postacią ludzką.

Matsikanari, czyli *matsinti* – zły szaman, czarownik

Konceptualnym przeciwieństwem dobroczynnego *seripigari*, który dba o swoich ludzi, jest egoistyczny, zazdrosny i łatwo wpadający w złość *matsikanari*, zwany też *matsinti*. Niektóre rodzaje czarowników są też znane pod nazwą *gavogutantsirira* i *yagavugotanti*. Czarownicy należący do tych dwóch rodzajów (być może są to synonimy) skutecznie czary, używając przedmiotów, które miały jakiś kontakt z osobą, której chcą zaszkodzić. Podobnie jak *seripigari* współpracuje z *saankariite*, *matsikanari*, biorąc wizjonerskie substancje, kontaktuje się z bytami demonicznymi takimi jak *kamagarini* oraz *kepigariite*. Te ostatnie dostarczają mu chorób i trucizn, przy pomocy których czarownicy sprowadzają dolegliwości na ludzi i zabijają ich. Współpracują też oni z różnymi zwierzętami uważanymi za demoniczne, takimi jak negatywnie waloryzowany koliber *tsiroenti* (gatunek niezidentyfikowany) czy pszczoła *yairi* (gatunek niezidentyfikowany). Podobnie jak *seripigari*, *matsikanari*

¹⁸ Objawy ospy są interpretowane jako traktowanie upolowanych zwierząt wrznięciem w celu usunięcia ich włosów. W niektórych wersjach opowieści o Inaencie jest wzmianka, że przybywa ona, by polować na pekari, którymi dla niej są istoty ludzkie (Baer 1994: 296–297; Barriaes 2006: 742).

posiada swe kamienie-pomocników. Mają mieć one 3 do 15 centymetrów średnicy, być gładkie i czarne, białą nakrapiane. Te *iserepito* czarownika są znane pod nazwą *matsikantsiki*. By je zdobyć, bierze on *kamarampi*, po czym szuka na plaży kamieni obdarzonych złą mocą lub otrzymuje je od demonów ukazujących mu się pod ludzką postacią. *Matsikanari* posiada w swym arsenale różne kolce, drzazgi i inne obiekty, na które dmucha, w rezultacie czego wchodzi one w ciało ofiary, powodując chorobę i, nierzadko, śmierć. Matsigenkowie uważają, że czarownik ma w swym organizmie (na wysokości klatki piersiowej) białą substancję, którą może zwymiotować, a potem przyjąć z powrotem. Nabywa ją, pijąc mleczny sok drzewa puchowca (*yoinato*, *Chorisia* sp.). Substancja ta zawiera ciernie palmy *tiroti* (*Astrocaryum huicungo*), które czarownik może wysyłać, by wbiły się w ciało jego ofiar. Może też ona materializować się jako ostry kawałek bambusa (*kapiro*, *Guadua* sp.) służący tym samym celom. Jak wspomniałem, *matsikanari*, podobnie jak *seripigari*, przyjmuje wywary z roślin wizjonerskich. Poza tymi samymi substancjami, które zażywa dobry szaman, czarownik pije sok z dziko rosnącej rośliny zwanej *konchaeronpine* (gatunek niezidentyfikowany), by wejść w kontakt ze swymi demonicznymi pomocnikami. Nawijając z nimi kontakt, *matsikanari*, podobnie jak *seripigari*, śpiewa. Jednak według Garcíi robi to, stojąc nieruchomo, jedynie klaszcząc w dłonie i patrząc w ziemię. Według Matsigenków, *seripigari* nie tylko diagnozują i leczą choroby spowodowane przez czarowników, ale też aktywnie zwalczają *matsikanari*. Baer podaje, że szaman może zamienić pewną roślinę w piękną kobietę, która spotyka czarownika i odbywa z nim stosunek seksualny, podczas którego *matsikanari* przestrasza się, po czym choruje i umiera. Innym sposobem jest kradzież kamieni *matsikantsiki*, po stracie których czarownika czeka śmierć. *Matsikanari*, po śmierci, zamienia się w któregoś z demonicznych ptaków (García 2006b: 673–676; Baer 1994: 134–137, 288–289; Bennett 1991: 175–180; Rosengren 2002; 2004: 47–48; Johnson 2003: 217–218). O ile wielu Matsigenków twierdzi dziś, że *seripigari* należą raczej do przeszłości, o tyle na ogół nie mają oni wątpliwości, że *matsikanari* wciąż istnieją. Opowiadano mi o skarbniku organizacji indiańskiej, który był namawiany przez pewnego Matsigenkę, aby zdefraudował i przekazał mu sporą sumę pieniędzy. Skarbnik odmówił, a wkrótce potem rozchorował się, wychudł i umarł. Moi rozmówcy nie mieli wątpliwości, że stało się to wskutek czarów mężczyzny, któremu odmówił „pożyczki”, a który już wcześniej miał opinię czarownika.

Rosengren napisał: „Pomimo że są istotne różnice pomiędzy czarownikami a szamanami, rozróżnienie pomiędzy tymi dwoma rodzajami specjalistów jest prawdopodobnie mniej jednoznaczne w praktyce niż w teorii”. Z kolei Johnson pisze: „W przekonaniu Matsigenków, *seripigari* nigdy nie może być *matsikanari* i *vice versa*. Problemem jest to, że zwykli ludzie nie mogą poznać, który jest którym”. Praktyczny wymiar tego jest taki, iż *seripigari* mogą być oskarżani o bycie czarownikami. Dotyczy to zwłaszcza osób, które otwarcie twierdzą, iż są *seripigari*. Deklaracje takie odbierane są jako sposób zastraszania rywali. Pomimo że szamani i czarownicy są w teorii konceptualnie rozdzieleni, to według mitu zarejestrowanego przez Baera pierwszy *matsikanari* – Shinkoveta, był najpierw szamanem.

Podczas wyprawy do lasu spotkał on trzech mężczyzn, którzy przekazali mu kamienie, twierdząc, iż uczynią go one nieśmiertelnym. Były to *matsikantsiki*. Shinkoveta zaczął zabijać ludzi, najpierw nieświadomie, a potem, gdy już poznał swoją moc, świadomie. Miał on wiele córek i do jego domu przybywali licznie zalotnicy, ale zawsze odmawiał oddania córek za mąż, gdyż swe *matsikantsiki* uważał za zięciów. Kiedyś, gdy odwiedziło go wielu kandydatów na zięcia, bardzo się rozeźlił i przy pomocy swych kamieni rzucił na nich czary, w wyniku których zmarli wszyscy oprócz jednego. Ten, który przeżył, wraz z innymi ludźmi, których zebrał, ukradł kamienie Shinkovety i wyrzucił je do rzeki. W wyniku tego zły szaman dostał gorączki i zmarł (Rosengren 2002; Johnson 2003: 217; Shepard 1999: 85; Baer 1994: 288–289).

Czy *seripigari* wciąż istnieją?

Jak wspomniałem na wstępie, z mojego doświadczenia wynika, że Matsigenkowie dzisiaj na ogół zaprzeczają istnieniu *seripigari* w obecnych czasach. Bywa to związane z działalnością misjonarzy, którzy krzywo patrzą na praktyki szamańskie. Ojciec jednego z młodych Matsigenków, z którym pracowałem, już jako wczesny nastolatek miał skłonność do spraw szamańskich i zażywał tytoń, jednak protestancy misjonarze nastraszyli go, że pójdzie do piekła, do diabłów, i zaprzestał tego. Zamiast tego został członkiem, a potem prezesem Towarzystwa Biblijnego. Rozmówcy Rosengrena (prowadzącego badania w dorzeczu Górnej Urubamby), podobnie jak moi, wyrażali opinię, że dziś *seripigari* już nie istnieją, z zastrzeżeniem, że mogą istnieć jacyś szamani gdzieś „głęboko w lesie” i że ci, którzy, być może, dziś istnieją, nie są tak potężni, jak ci działający w przeszłości. Rosengren jednak nie dowierza swym interlokutorom. Cytuje on słowa, które García zapisał w 1936 roku. Jego matsigeńscy rozmówcy mówili mu, iż „nie ma już *seripigari*; można spotkać jedynie jednego czy drugiego, i nawet ci nie są autentyczni, nie są niczym więcej niż praktykantami czy amatorami”. Rosengrena uderza podobieństwo wypowiedzi, które można usłyszeć w dzisiejszych czasach, do tej zanotowanej przez misjonarza w latach trzydziestych XX wieku, w czasach, kiedy tradycyjna kultura wciąż miała się dobrze. Badacz ten sugeruje, że zaprzeczanie istnieniu szamanów czy nie mówienie o nich wcale nie musi świadczyć o tym, że należą oni do przeszłości. Sugeruje on, że raczej nie wzmiankując współcześnie istniejących szamanów, ludzie nie przywołują ich mocy, na podobnej zasadzie jak nie wspomina się o niedawno zmarłym, by jego duch nie ukazał się i nie zaszkodził ludziom. Jako przykład dyskrecji Matsigenków w sprawach szamanizmu Rosengren przywołuje informację podaną przez Garcíę. Według niej przy misji w Koribeni żył przez dwa lata pewien *seripigari*. Misjonarze znali go, ale nie wiedzieli, że jest szamanem. Nikt im o tym nie powiedział, dopóki mężczyzna nie przeniósł się w inne miejsce. Konkludując, Rosengren stwierdza, że szamanizm może wciąż prężnie funkcjonować wśród Matsigenków, tyle że tubylcy o tym nie mówią (Rosengren 2002; 2004: 51–53; García 2006c: 679).

Do konkluzji podobnych jak te Rosengrena mogą prowadzić doświadczenia Shepada wśród Matsigenków nad Manu. Napisał on: „Przestrzegając kulturowych norm skromności i stoicyzmu, matsigeńscy szamani niechętnie przyznają się otwarcie do swej praktyki. Ponadto, uczynienie tego może prowadzić do oskarżeń o czarownictwo. Podczas dwunastu lat ciągłych badań terenowych wśród społeczności Matsigenków nad Manu, liczni informatorzy wielokrotnie mówili mi, że nie pozostali już żadni szamani (...). Po dwunastu latach badań i wielokrotnych wizytach we wspólnocie Yomybato nad Manu, odkryłem (poprzez komentarze z drugiej ręki), iż w rzeczywistości działają liczni szamani-uzdrowiciele. Kilku z nich to ludzie, z którymi blisko współpracowałem, a większość nadal zaprzecza posiadaniu takich mocy. Niektórzy skromnie przyznali, że «wiedzą niewiele», wskazując inną osobę jako tego, który «naprawdę wie». Osoba ta niezmiennie wskazywała na jakiegoś innego szamana (...). Ceremonie uzdrowicielskie Matsigenków są przeprowadzane w sekrecie. Po dwunastu latach badań w jednej społeczności, dopiero niedawno zostałem zaproszony do wzięcia udziału w częstych seansach ayahuaskowych organizowanych w porze deszczowej, aby polepszyć zdolności łowieckie i ogólny dobrostan. Nigdy nie zostałem zaproszony na sesję ayahuaskową poświęconą leczeniu pacjenta z poważnej choroby, chociaż wiem, że takowe miały miejsce. (...) Twierdzić publicznie, że jest się szamanem (...), jest rzeczą niewłaściwą, i w istocie sprzecznością samą w sobie, coś jak podawanie się za świętego pomiędzy chrześcijanami. Ci, którzy otwarcie twierdzą, że są szamanami, są zwykle uważani za czarowników próbujących zastraszyć swych rywali. (...). Wzorec skromności jest typowy dla Matsigenków, co sprawia, że jestem skłonny kwestionować twierdzenie Bennett¹⁹, że szamanizm zniknął z innych społeczności Matsigenków” (Shepard 1999: 84–86; Bennett 1991: 202–203, 215–216).

Wygląda więc na to, że szamani Matsigenków wciąż istnieją i mają się dobrze, tyle że ich działalność otoczona jest tajemnicą, co wywodzone jest zarówno z matsigeńskich norm kulturowych (nienarzucanie się, skromność), jak i z niechęci misjonarzy do rzeczy, które kojarzą się im z „dziełem Szatana”.

Podziękowania

Dziękuję Glennowi H. Shepardowi, który przysłał mi niektóre teksty użyte przy pisaniu niniejszego artykułu, jak też Mariuszowi Kairskiemu, który podzielił się ze mną tekstami ze swej biblioteki oraz przejrzał wersję wstępną niniejszego artykułu.

¹⁹ Bennett (1991: 203) pisze, iż ostatni praktykujący szaman w dystrykcie Kcosñipata (dorzecze Górnej Madre de Dios), gdzie prowadziła ona badania, zmarł 20–25 lat temu (licząc od 1991 roku wstecz).

Literatura

- Álvarez, E. (2006). Los Moritoni, la viruela y el planeta Marte. W: R. Alonso Ordieres (ed.), *La Vida del Pueblo Matsiguenga: Aporte etnográfico de los Misioneros Dominicos al estudio de la Cultura Matsiguenga (1923–1978)* (s. 700–703). Lima: Centro Cultural José Pío Aza – Misioneros Dominicos.
- Baer, G. (1992). The one intoxicated by tobacco: Matsigenka shamanism. W: E.J. Langdon, G. Baer (eds.), *Portals of power: Shamanism in South America* (s. 79–100). Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Baer, G. (1994). *Cosmología y shamanismo de los matsiguenga (Perú Oriental)*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Baer, G., Snell, W.W. (1974). An ayahuasca ceremony among the Matsigenka (Eastern Peru). *Zeitschrift für Ethnologie*, 99(1/2), 63–80.
- Barrales, J. (2006). Mitos de la cultura Matsigenka I. W: R. Alonso Ordieres (ed.), *La Vida del Pueblo Matsiguenga: Aporte etnográfico de los Misioneros Dominicos al estudio de la Cultura Matsiguenga (1923–1978)* (s. 728–743). Lima: Centro Cultural José Pío Aza – Misioneros Dominicos.
- Bennett, B.Y. (1991). *Illness and order: Cultural transformation among the Machiguenga and Huachipairi*, praca doktorska. New York: Cornell University.
- Bennett, B.Y. (1996). La traída y el destierro de Inaenka: Transformaciones en la salud y la medicina entre los Machiguenga. W: F. Santos Granero (ed.), *Globalización y cambio en la Amazonía Indígena* (vol. 1, s. 341–367). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Cenitagoya, V. (2006). Quién es seripigari. W: R. Alonso Ordieres (ed.), *La Vida del Pueblo Matsiguenga: Aporte etnográfico de los Misioneros Dominicos al estudio de la Cultura Matsiguenga (1923–1978)* (s. 694–695). Lima: Centro Cultural José Pío Aza – Misioneros Dominicos.
- Davis, H., Snell, B.A. (1999). *Kenkitsatagantsi matsigenka: Cuentos folklóricos de los Machiguenga*. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano.
- Fernández Fabián, L. (2020). Los Matsigenka: Sostenimiento y cambio desde la colonización hasta la actualidad. W: M.C. Chavarría, K. Rummenholler, T. Moore (eds.), *Madre de Dios: Refugio de pueblos originarios* (s. 315–337). Lima: USAID.
- García, S. (2006a). Los Espíritus Buenos. W: R. Alonso Ordieres (ed.), *La Vida del Pueblo Matsiguenga: Aporte etnográfico de los Misioneros Dominicos al estudio de la Cultura Matsiguenga (1923–1978)* (s. 632–638). Lima: Centro Cultural José Pío Aza – Misioneros Dominicos.
- García, S. (2006b). Los Brujos. W: R. Alonso Ordieres (ed.), *La Vida del Pueblo Matsiguenga: Aporte etnográfico de los Misioneros Dominicos al estudio de la Cultura Matsiguenga (1923–1978)* (s. 673–678). Lima: Centro Cultural José Pío Aza – Misioneros Dominicos.
- García, S. (2006c). Los Seripegari. W: R. Alonso Ordieres (ed.), *La Vida del Pueblo Matsiguenga: Aporte etnográfico de los Misioneros Dominicos al estudio de la Cultura Matsiguenga (1923–1978)* (s. 678–684). Lima: Centro Cultural José Pío Aza – Misioneros Dominicos.
- Johnson, A. (2003). *Families of the forest: The Matsigenka Indians of the Peruvian Amazon*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Rosengren, D. (1987). *In the eyes of the beholder: Leadership and the social construction of power and dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon*. Göteborg: Göteborgs Etnografiska Museum.
- Rosengren, D. (2002). Cultivating spirits: On Matsigenka notions of shamanism and medicine (and the resilience of an indigenous system of knowledge). *Anales Nueva Época*, 5, 85–108.

- Rosengren, D. (2004). Los Matsigenka. W: F. Santos Granero, F. Barclay (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía* (vol. 4, s. 1-157). Panamá-Lima: Smithsonian Tropical Research Institute – Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Shepard, G.H. (1997). *Native people of the Manu: Culture, history and ethnobotany*. PBS. pbs.org/edens/manu/native.htm [dostęp: 1.07.2025].
- Shepard, G.H. (1998). Psychoactive plants and ethnopsychiatric medicines of the Matsigenka. *Journal of Psychoactive Drugs*, 30(4), 321-332.
- Shepard, G.H. (1999). *Pharmacognosy and the senses in two Amazonian societies*, praca doktorska. Berkeley: University of California.
- Shepard, G.H. (2001). An ethnobotanist dreams of scientists and shamans collaborating. W: J. Narby, F. Huxley (eds.), *Shamans through time: 500 years on the path to knowledge* (s. 298-300). New York: Jeremy P. Tarcher – Penguin.
- Shepard, G.H. (2003). Chamanes y la ambigüedad del bien y el mal en la mitología Matsigenka. W: B. Huertas Castillo, A. García Altamirano (eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura* (s. 243-257). Lima: IWGIA.
- Shepard, G.H. (2004). Overview: Central and South America. W: M.N. Walter, E.J. Fridman (eds.), *Shamanism: An encyclopedia of world beliefs, practices, and culture* (s. 365-369). Santa Barbara – Denver – Oxford: ABC – CLIO.
- Snell, B.A. (2011). *Diccionario matsigenka-castellano con índice castellano, notas enciclopédicas y apuntes gramaticales*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469-488.

SUMMARY

Shamanism of the Matsigenka Indians of the Peruvian Amazon: Selected aspects of the shamanism of an indigenous people

In this text, I describe shamanistic beliefs and practices of the Matsigenka Amerindians from the Peruvian Amazon. After an introductory section, I present the *saankariite* – beings from the Matsigenka cosmology which are important in the shamanism of this ethnic group. Then, I outline uses of visionary plants by the Matsigenka. This is followed by a description of the functions of *seripigari* (Matsigenka shaman), shamanic sessions and myths concerning shamans. The subsequent section is dedicated to *matsikanari/matsinti* – sorcerer or “bad shaman.” In the final section, I raise the issue of whether the Matsigenka shamanism remains extant or rather belongs to the past. The text is based on existing literature and, to a lesser degree, on my own fieldwork among the Matsigenka.

Keywords: Matsigenka, shamanism, Amazon, Peru

RADOSŁAW PALONKA  <https://orcid.org/0000-0003-2520-810X>

Jagiellonian University

KATARZYNA CIOMEK  <https://orcid.org/0009-0007-4396-2962>

Jagiellonian University

ALEKSANDRA DYLAŁ

Jagiellonian University

Shamanism among the indigenous cultures of North America: Selected aspects of archaeological traces

Introduction

Archaeological (i.e., pertaining mainly to material culture) evidence and information regarding obscure issues related to the spiritual life and beliefs of ancient and historical societies is provided by burial sites, pottery ornamentation and other artefacts, as well as, to a great extent, rock art (paintings and petroglyphs covering stone walls and rocks), wherever it occurs. This often contains rich iconography, the interpretation of which – sometimes enhanced by the surviving oral tradition of indigenous communities, as is the case, for example, in the Southwestern United States (e.g. Cordell 1997; Dongoske et al. 1997; Mason 2000; Palonka 2022: 19–23) – offers an opportunity to explore certain issues related to ancient religious practices and beliefs, including shamanism.

Shamanistic practices are generally associated with hunter-gatherers, although they are also known among more “complex,” hierarchical prehistoric and historical agricultural and pastoral communities, sometimes organised into involved sociocultural systems. Material archaeological traces related to shamanism have been discovered among communities and peoples from various parts of the world,

including selected areas in both Americas, which differed in terms of economic and social organisation, as well as population size and technological development; sometimes such practices could be observed until the recent ethnographic past (Rozwadowski 2009; 2017; Solomon 2017; Whitley 1994: 1–2).

In North America, we can find manifestations of shamanism representing various indigenous cultures and economic systems (hunter-gatherers/nomads vs. farmers) inhabiting diverse environmental ecumenes, such as the Arctic and Subarctic regions, semi-desert and desert areas of the Southwest and California, steppe areas of the Great Plains, as well as areas rich in water and forest resources in the eastern part of the North American continent. Selected examples of material culture presented in this article support the conclusion that shamanistic beliefs and practices used to exist in North America at least since the Archaic period several thousand years ago. Their traces are visible, for example, in the rock art of the hunter-gatherer Barrier Canyon societies in present Utah, and later in the agricultural Ancestral Pueblo culture (San Juan Basketmaker/San Juan Anthropomorphic style during the Basketmaker period of this culture), the specific pottery iconography of the Casas Grandes tradition in New Mexico and north Mexican Chihuahua, along with shamanic burial sites, rich iconography and assemblages of related artefacts from the Adena, Hopewell, and Mississippian cultures of Ohio, Illinois, Missouri, and other areas of eastern North America (**Figure 1**).

As for the rock art itself, considered globally, one theory developed in order to interpret the iconography of paintings and petroglyphs, including the ones created by the San people from the Kalahari Desert in South Africa, assumes that iconographic similarities in many places and across different periods are due to experiences related to the so-called altered states of consciousness, in which a person, or more precisely a shaman, enters a trance (e.g. Lewis-Williams, Dowson 1989; 1990; Solomon 2017: 566; Turpin 1990; Whitley 1994). Accordingly, some rock art (or pottery ornaments) could have been created by the shamans themselves or people associated with this type of practices, and the symbols left by them should be interpreted in the context of shamanistic rituals. The neuropsychological model has also been supported by ethnographic research conducted initially in southern Africa, as mentioned above, and later in Australia and North America and other parts of the world. The findings and subsequent analysis have made a significant contribution to understanding the symbolism of rock art thanks to the participation and involvement in the interpretive process of indigenous communities in these areas (Turpin 1990: 263; Whitley 1998: 22–23; 2023: 276–277).

Depictions on rock surfaces showing the shamans themselves or a representation of their visions may have constituted a mnemonic record of trance experiences, at risk of fading rapidly due to the inefficiency of short-term memory following a vision (e.g. Keyser, Whitley 2006; Whitley 1998: 31–32). In addition to recalling memories, sites featuring rock art could be visited many times in order to renew contact with supernatural beings, and at the same time they materially manifested the experienced state, and the abilities acquired as a result. Therefore, they offered a means of communication with other members of the community or observers,



Figure 1. Map of the areas and cultures mentioned in the text

Source: Prepared by Radosław Palonka and Michał Znamirowski based on various sources; drawing by Michał Znamirowski.

who in this way gained the opportunity to take part in shamanistic visions indirectly (Schaafsma 2013: 39–40; Solomon 2017: 574). The meaning and function of rock art might vary depending on the observers' involvement, interest, or need, as well as the level of cultural knowledge or religious/ritual initiation. Therefore, it might have acted as a form of identification for individuals and entire groups, had educational value or designated places of religious nature where sacrifices and prayers were performed – for example, in order to obtain spiritual healing (Cole 1990: 79; Whitley 2023: 280).

In this text, we use the term “shaman” and “shamanism” in its classic meaning (Eliade 1964), including the understanding of a shaman as a healer or performer of other duties and tasks for the society; perception (and sometimes depiction) of a shaman through an altered state of consciousness and out-of-body experiences (soul journeys and trance), within alternative realities and worlds; and finally, recognition that a shaman’s tasks may also include mediation and contact with the supernatural world, predicting the future, forecasting (and “steering”) the weather, planning hunts and wars, explaining past events, and more.

Shamanism among Moundbuilders from the Eastern Woodlands

One cultural-geographical region in North America where numerous traces of shamanism have been registered is the eastern part of today’s United States, archaeologically and anthropologically referred to as the Eastern Woodlands, stretching from the Gulf of Mexico in the south to the Great Lakes region in the north, and from the Appalachian Mountains in the east to the Great Plains in the west (e.g. Fagan 2002; Milner 2005). Complex and hierarchical societies developed in this region, including the Adena and Hopewell cultures (during the Early and Middle Woodland Period, ca. 1000 BC–400 AD), and later the Mississippian tradition (ca. 700 AD–first half of the 18th century). These communities would build earthen mounds with various functions – burial (conical in shape) and flat-levelled platform mounds (sometimes with several terraces or platforms) built as bases for wooden temples or houses for the chiefs and elites. It is worth to note that in the pre-Columbian period, the entire area of this part of the North American continent, despite occasional cultural fragmentation, was marked by related rhythms of cultural and social changes (Fiedel 1992; Milner 2005).

There are several works in the American literature that deal with archaeological aspects of shamanism in the cultures of eastern North America (e.g. Carr, Case 2006a; Gibson, Carr 2004; Lepper 2004; Romain 2009). However, this topic is largely absent from Polish, and in general, European literature, apart from a few general studies (e.g. Gąssowski 1996; Palonka 2019a; Rozwadowski 2009; 2017; Szyjewski 2016). A glimmer of hope emerges with a growing interest of undergraduate and postgraduate students in this topic, for example at the Institute of Archaeology of the Jagiellonian University, where courses in the archaeology of North America (including its eastern region) have been conducted for almost twenty years, and led to several published and unpublished articles, as well as unpublished BA and MA theses (e.g. Firek 2024; Jagoda 2016; Jurkiewicz 2019; Markiewicz 2015; Nawrot 2013; 2014; Palonka 2004), whose authors largely focused on issues related to shamanism among the communities of the Adena, Hopewell, and Mississippian Moundbuilders cultures. This may, in the future, constitute a kind of outsider’s or European look at topics related to indigenous research in North America.

Here we offer but a brief overview of issues that can most likely be associated with shamanism in the cultures of the Eastern Woodlands of North

America. We should immediately point out that this topic is far more complex, and the examples cited are only small parts of a bigger picture. Nevertheless, when it comes to material remains that can tell us about the existence of certain forms of shamanism in this vast area – including in the Adena and Hopewell cultures – there is a specific group of burial sites that are interpreted as shamanic based on the evidence of specific grave goods, as well as methods of modifying the body (especially the head) of the buried individuals.

Examples of grave goods found in burial sites interpreted as shamanic include fragments of musical instruments, arrowheads, blades, and other artefacts made of metals, minerals and stones rarely found in other burials (mica, quartz, meteoritic iron, silver, copper, gold and others) or the remains of animals and birds, not often encountered in other graves.¹ Another group of artefacts are those that may have been used by shamans, or their iconography contains shamanic symbolism, such as clay and stone pipes (the latter often made in the shape of different animals, including birds, as well as humans or human-animal hybrids), or stone tablets and copper items with engraved or cut-out representations of animals or people, or human-animal hybrids (Carr, Case 2006a; Lepper 2004; Milner 2005; Romain 2009). Some depict human countenances *en face* and with long hair, but when turned ninety degrees, they resemble stylised heads of birds of prey in profile; perhaps this represented the transformation of a human (shaman) into an animal.

Undoubtedly the most specific group of burials from the Adena cultures and others from the same period are those known from the sites at Ayeres Mound in Kentucky or Glacial Kame in Ohio (two examples from a slightly larger group), where men were found buried with skulls (probably masks) of wolves and bears, and occasionally deer antlers or jaw fragments (e.g. lower jaw) of wolves or predatory cats such as cougars (pumas); in some of these, teeth or fragments of wolf or deer jaws substitute extracted human teeth (e.g. Carr, Case 2006a; Lepper 2004).

At least several artefacts attributed to the Adena and Hopewell cultures (**Figures 2a–b**) refer to a “classical” understanding of a shaman as the one who enters the supernatural realm with the help of an animal spirit or by transforming into an animal (e.g. Eliade 1964; Harner 1980) – for example, the famous “bird-man” pipe (resembling the silhouette of a flying man), excavated in the 19th century from a mound at the Mound City site in Ohio (Carr, Case 2006b: 192–193; Squire, Davis 1998). This is one example of several other similar artefacts, including a pipe from Moundsville, West Virginia. Another, excavated in Ross County, Ohio, is an anthropomorphic stone pipe depicting a standing figure, possibly dwarfish (as suggested by the body proportions) and interpreted to be a shaman (the upright posture with slightly bent knees is slightly bizarre but perhaps it indicates dancing or a state of trance) (Carr, Case 2006b: 196–197). This person is dressed in an apparent loincloth, perhaps made of feathers, and wears characteristic hairstyle and ear decorations.

¹ For a more complete overview of elements of Adena/Hopewell shaman’s “regalia,” see: (Carr, Case 2006b: Table 5.4).

Another artefact is a figurine of a seated man with bent knees and wearing a bear skin, from the Newark site, also in Ohio (Carr, Case 2006b: Figure 5.2). His arms and legs resemble bear paws, which, together with the closed eyes and pursed lips, may indicate that he is in a trance or is transforming into an animal – in this case a bear – that would assist him on his way to another world (**Figure 2c**). An outline of a human head can be seen on his lap (perhaps a mirror image of a man dressed in a bear costume), with the same ear decorations, further suggesting a possible shamanistic connection (although it could also be interpreted as a severed human head that the “shaman” is preparing for burial).

There are many more such representations of human-animal hybrids (bird-man, serpent-man, or hybrids created from two animal species) in the Mississippian cultural tradition, and the available European written sources from



Figure 2. Drawings of effigy stone pipes in the form of a bird-man (a-b) and figurine of a bear-man or shaman from the Adena culture (c)

Source: Drawings by Katarzyna Ciomek based on: Carr, Case 2006a: Figure 5.2, and other sources.

the last centuries of its existence paint a more reliable picture of the beliefs held by these communities. For example, a famous sandstone slab (**Figure 3**) was discovered on the eastern slope of the Monks Mound, the largest Mississippian structure of this type to survive – a thirty-meter-high earthen pyramid with four



Figure 3. Monks Mound, 30-meter-high platform mound from the Cahokia Mounds in Illinois (a) and two sides of the sandstone tablet found on the slope of Monks Mound

Source: Photographs by Radosław Palonka.

terraces (e.g. Fowler 1997; Pauketat 2004). On the obverse, the plate shows a man wearing what appears to be a mask and costume of a bird (beak and feathers), while the reverse is covered with a rhomboid pattern associated with rattlesnake skin. The man represented the earthly world, the bird symbolised the extra-terrestrial world (associated with heaven), while the snake symbolised the underworld and, at the same time, the fertility of the earth (e.g. Milner 2005; Pauketat 2004). This vision of dividing the cosmos into three worlds is quite widespread in the beliefs of many Native American tribes and cultures, including in the Southwest, and it is also a characteristic feature of shamanism in a global context (Eliade 1964: 259; Lepper 2004; Milner 2005).

One of the graves discovered at the Cahokia Mounds site in Mound 72 is probably the burial site of one of the first rulers of this ancient city, laid to rest on a platform of over 20,000 sea shells arranged in the shape of a bird, sometimes argued to be the shape of a falcon (e.g. Fowler 1991: 11; 1997). The grave was also filled with numerous grave goods as well as the remains of several people, most likely sacrificed. The symbolism of the bird-man (sometimes also snake-man or rattlesnake-tailed man) appears on many other Mississippian artefacts, from decorated shell pendants, to pins and other hair ornaments, to copper jewellery. These representations form a set of a larger group of symbols characteristic of some Mississippian sites, a phenomenon dating from around 1000 AD, called the Southern Cult or Southeastern Ceremonial Complex (e.g. King 2007; Pauketat 2004). The symbolism of the bird-man could have been also closely linked to war symbolism in Mississippian communities, but it should be remembered that it tended to be related to the upper echelons of this culture's social hierarchy.

Rock art and pottery from the Southwest

Specific burials that could contain shamans' graves can also be found in the North American Southwest, for example, in the agricultural Hohokam culture, which developed in central and southern Arizona and in northern Sonora in Mexico (ca. 450–1450 AD) (e.g. Fish, Fish 2007). A few of such burials (Crown, Fish 1996; Mitchell 2003: 117–121; Palonka 2022: 191–192), found at the Pueblo Grande in the present city of Phoenix, contained an unprecedented quantity and variety of grave goods, including stone pallets, arrowheads, obsidian cores, quartz and hematite crystals, other minerals and stones, lizard-shaped shell pendants, bird-shaped stone figurines, turtle-shell rattles, bird feathers, bones, and wood scored with specific motifs, and unique items such as a hawk bone necklace. Bird motifs also often appear in the iconography of Hohokam pottery and are found on pendants and other items of jewellery made of shells.

More evidence that speaks quite convincingly of shamanism in certain cultures in the North American Southwest is provided by pottery, both in terms of its specific forms (e.g. anthropomorphic and zoomorphic effigy pottery) and especially iconography. The most characteristic polychrome pottery, so-called Ramos

Polychrome style (ca. 1200–1450 AD) from Casas Grandes cultural tradition of northern Mexico and southern New Mexico and Arizona, contains many ornaments that may be associated shaman imagery (humans, animals, birds – mostly parrots, a bird-man motif that can be identified with a flying shaman or a shaman in a trance) and with a belief system related to shamanism (e.g. Palonka 2022: 256–260; Powell 2006; VanPool 2003: 697–99). Ramos Polychrome pottery also includes painted depictions of dancing or flying humans and bird-man figures (perhaps in a trance), often wearing distinctive headgear in the shape of a bird (most often a parrot) or a rattlesnake with horns or feathers. Effigy pottery in the form of both men and women, sometimes kneeling and smoking short pipes, may also represent shamans or ritual leaders.

When it comes to Ramos Polychrome pottery, the particular phases of shamanistic transformation and journey to the spirit world in the iconography of pottery may include (**Figures 4a–d**): (a) the beginning of the trance depicted, for example, as a seated shaman smoking tobacco, datura, or peyote in the earthly world; (b) the second stage shows the shaman's slow "exit" from the earthly world represented by shedding elements of clothes and face decorations and sometimes with arms/wings prepared to flap; (c) the "flying" shaman or the shaman slowly transforms into a supernatural form, a bird, or horned figure; (d) and finally the shaman as a man with a bird's head, in this case a parrot, completing the transformation such that he completely loses his human form and turns into a supernatural being (Palonka 2022: 259).

VanPool (2003) also suggests that the shamanistic system was so developed in the Casas Grandes community that shamans were priests in an anthropological sense, exercising actual power over society, along with secular leaders. The manifestation of the dominant influence of such ritual leaders on the functioning and perhaps the emergence of this culture is visible in the rich iconography of pottery.

However, it seems that rock art has the most to say about shamanism in the Southwest, because it was used in various cultures from New Mexico and Texas, as well as Arizona, Utah, Colorado, to Nevada and California, and in various eras – from the Archaic period to much later societies of the pre-Hispanic and protohistoric periods, i.e., the last centuries before the arrival of Europeans (first Spaniards in this area), as well as later. In many cases, the rock art of the Southwest reveals examples of iconography that seem to reflect the individual stages of a shamanic trance – geometric patterns, scenes of transformations into hybrid beings (with human and animal features), as well as images of certain animal species, most likely spiritual guides assisting the shaman on their journey, most often placed near anthropomorphic figures with specific features (e.g. Schaafsma 2013: 38). Many of these elements in the American Southwest can be found in the rock art of the Archaic Barrier Canyon style (ca. 2000 BC–1000 AD) and the later San Juan Anthropomorphic/San Juan Basketmaker style (ca. 500 BC–700/750 AD) of the Ancestral Pueblo culture. Both styles developed in adjacent, or partly the same, areas – mainly in today's Utah and partly in Colorado (Barrier Canyon

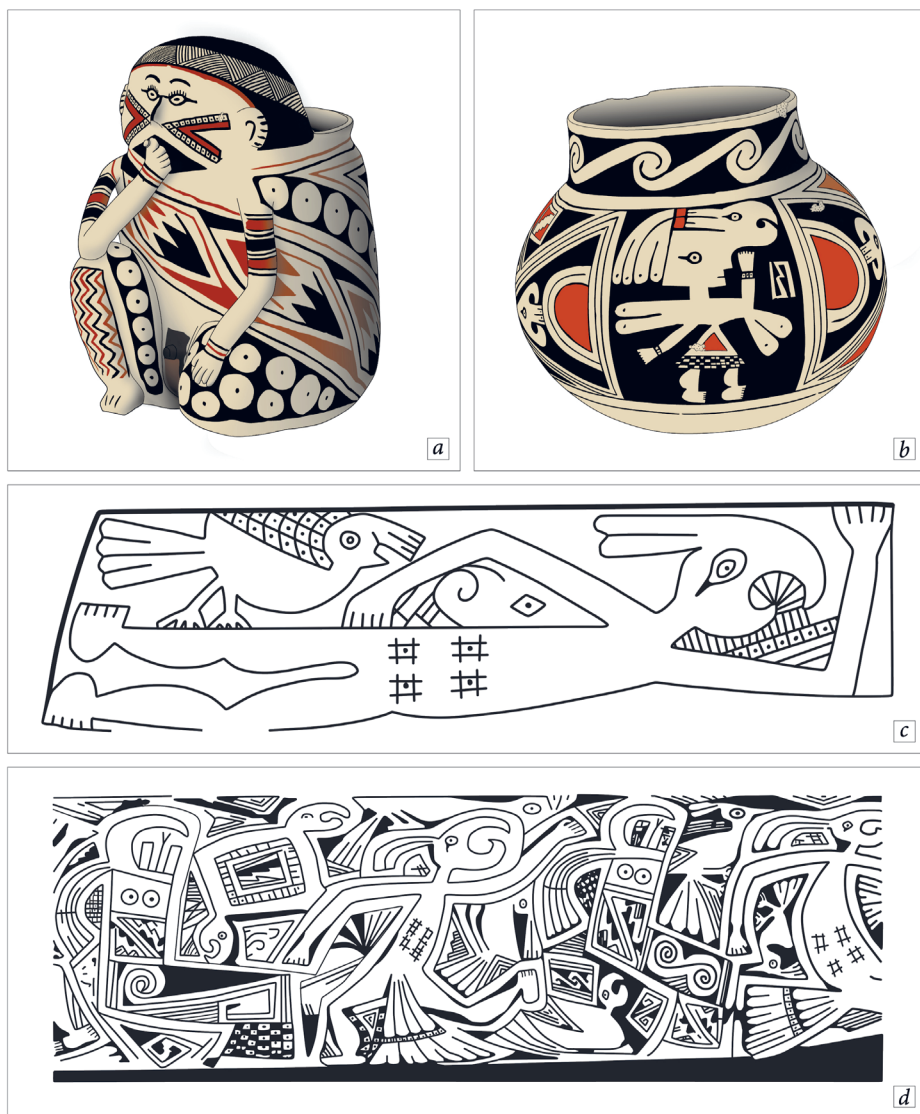


Figure 4. Ramos Polychrome effigy pottery with anthropomorphic and geometric iconography possibly representing shamans (a-b) and motifs of a bird/parrot-man from Casas Grandes pottery

Source: Drawings by Katarzyna Ciomek and Magdalena Lewandowska.

style), and at the border of Utah, Arizona, Colorado and New Mexico (San Juan Basketmaker style) – albeit in slightly different chronological periods. Based on certain stylistic features, it appears that the San Juan Basketmaker style marks a kind of evolution and continuation of the Barrier Canyon style (Palonka 2022: 107; Schaafsma 1994: 57).

The Barrier Canyon style is most characteristic of the areas of the central Colorado River basin and the Green River basin in Utah. It is characterised by paintings, most often made with dark red dye, on vertical, exposed canyon walls, shallow rock shelters and under rock overhangs. The most important features of the Barrier Canyon style are undoubtedly the predominant, usually static and frontal anthropomorphic figures of various sizes (ranging in height from several centimetres to sizes exceeding the height of an adult human) (Palonka 2019a: 131, 173–180, Figures 4.14–4.18; Schaafsma 1971: 67–69; 1980: 71; 1990: 213). The panels and compositions of these rock representations measure from a few or more than ten (for example at Sego Canyon/Thompson Wash in western Colorado) up to one hundred metres in length, as in the case of the so-called Great Gallery in Horseshoe Canyon (Figures 5–7) in southeastern Utah (part of the Canyonlands National Park). The number of individual figures here is quite large, and the whole section is divided into at least sixteen panels – although this is, of course, only one of the possible divisions (Jenkinson 2019).

The arrangement and organisation of individual representations within the rock art panels seems not to have been accidental, with anthropomorphic figures appearing in a strip, forming rows, and giving the impression of regular compositions,



Figure 5. The Great Gallery in Horseshoe Canyon (Canyonlands National Park, Utah) as an example of monumental Barrier Canyon style rock art (paintings)

Source: Wikimedia Commons; photographs enhanced by Michał Znamirowski.



Figure 6. Parts of the Great Gallery in Horseshoe Canyon showing details of anthropomorphic depictions, possibly shamans

Source: Wikimedia Commons; photographs enhanced by Radosław Palonka and Michał Znamirowski.



Figure 7. Part of the rock “gallery” from the Sego Canyon/Thompson Wash with at least nineteen anthropomorphs painted mostly in red, representing the Barrier Canyon style

Source: Photographs by Radosław Palonka.

which is different from the later style of rock art in this region. The repetition of these features and their styles suggests that individual panels may have been made by a single person, or possibly a selected, small group, probably with access to a specific type of knowledge (Schaafsma 1971: 149; 1980: 72). The human figures tend to be unnaturally elongated and in many cases devoid of limbs (or if there are any, they are usually incongruously small in relation to the entire figure), while the torsos are decorated with complex geometric patterns in the form of linear motifs and dots (Schaafsma 1990: 225). Nevertheless, across this extensive area, the eastern and western parts differ somewhat stylistically – in the former, the elongation of the figures is to some extent compensated by the wide spacing of the arms. The heads of anthropomorphic figures are decorated with hats or elements resembling antennas or horns, and in some cases additional features, such as large, round eyes, are clearly marked (**Figures 6a, 7**). Shapes of people are also shown in the company of four-legged animals (e.g. mountain sheep), snakes, and birds of various sizes (Palonka 2022: 76–79; Schaafsma 1980: 61, 64; 1990: 213).

There have been many attempts to associate individual elements of this concisely described style with shamanistic symbolism. The torsos of the figures, usually richly decorated with geometric designs, evoke associations with

the entoptic phenomena (phosphenes), seen by the shaman during the initial stages of a trance (Lewis-Williams, Dowson 1988: 202; Whitley 2023: 279–280). The unnatural elongation of the figure or the unusual elements around the head area refer to experiences typical of states achieved after taking hallucinogenic drugs. Horn-like headgear is also a characteristic feature indicating supernatural abilities and is inherent to shamanic symbolism in various parts of the world (Schaafsma 1980: 71). Unnaturally large, emphasised eyes may refer to “mystical visions” experienced by the shaman, as we know from ethnographic records, connected with a supernatural ability to see sources of diseases, locate lost objects, or perceive the presence of evil spirits. Additionally, eyes depicted in this way evoke the image of a skull, which could be another reference to the death and subsequent rebirth of the shaman, as experienced in a trance state (Schaafsma 1994: 52).

In this context, hybrid figures are also worth examining. In the Barrier Canyon iconography, they combine anthropomorphic and zoomorphic features and probably depict scenes of shamanic transformations into animal shapes. Incarnating as an animal is one of the experiences that happen during visions and it symbolises the ability to die in order to travel to the spirit world and gain supernatural powers and influence over the extra-terrestrial world (Schaafsma 1994: 54; Whitley 1998: 25; 2023: 283). Scenes of transformation are most often illustrated in a specific way – the arms of an anthropomorphic figure are stretched out to the side with added vertical lines giving the impression of spread wings (**Figure 8**). The feet are also depicted in an unusual way, resembling the shape of a bird as seen from the side; there are also some known examples of an opposite arrangement which is ascribed with a similar meaning: birds with unnaturally long legs ending in human feet (Schaafsma 1971: 71; 1994: 54; Cole 1990: 72).

The depicted animals are also interesting – snakes, often located inside or on either side of the anthropomorphic figures, or held by them, and birds, typically shown flying near the head or sitting on the shoulders. Both species have strong shamanistic associations and can be interpreted as guides on the journey to the other world or worlds (Schaafsma 1980: 71; 1994: 53). Snakes are most often linked with the underworld (a possible destination of the journey taken during a vision) and shed their skin, which might symbolise the death and rebirth of the shaman, while birds, due to their ability to fly, may have symbolised guidance or flight itself, or the transformed soul of the shaman during his journey to the spirit world. A similar meaning is assigned to four-legged animals, often shown on a larger scale near the lower parts of anthropomorphic figures and interpreted as dogs, which act as guardians and guides on extra-terrestrial journeys (Schaafsma 1994: 54); however, they could also be jaguars, since shamans are believed to take their form in many regions of the New World (Schaafsma 1980: 71). Some similarities between these animal and shamanistic representations can also be found in the Lower Pecos style contemporaneous to Barrier Canyon, mainly in the southwestern part of Texas and adjacent parts of Mexico (Boyd 2013; Cole 2004: 41–42; Palonka 2022: Figure 3.8; Schaafsma 1980).

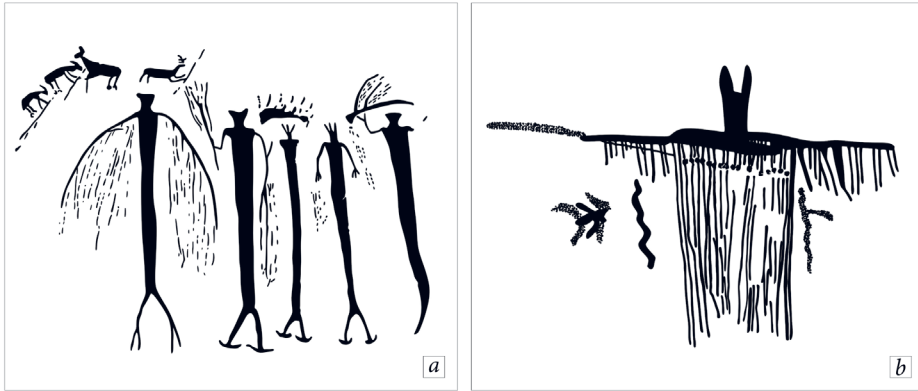


Figure 8. Possible depictions of shamanic transformations from the Barrier Canyon style: the arms of anthropomorphic figures evoke associations with spread wings, and the wavy lines probably represent snakes

Source: Tracings by Katarzyna Ciomek based on: Schaafsma 1994: 54; Cole 1990: 72.

An often recurring figure in the Great Gallery and other Barrier Canyon style sites is the bighorn sheep (*Ovis canadensis*). According to David Whitley (1994), the depiction of this animal in California is not directly associated with hunting magic but might be a metaphor for shamanic power, and a spirit that helps the shaman to summon rain (Figure 9); appearance of bighorn sheep herds may also be associated with rain, as observed in nature.² Even if the sheep is accompanied by a hunting weapon (spear-thrower *atlatl* or bow and arrows), it is not necessarily associated with the physical hunting of the animal, but perhaps with a shaman “killing himself” or entering a trance; in other words, “killing a bighorn” was a metaphor for making rain (Whitley 2023: 291, Figure 13). Moreover, depictions of sheep, sometimes with human body parts (e.g. legs), suggest the transformation of a shaman into an animal. Perhaps they symbolise the transition between the world of spirits and contact with them in order to be able to control the rain. Sometimes entering a trance was presented as death, which would explain the presence of deadly objects. If this happened, the slaughtered sheep would become a guardian spirit, and the shaman would gain the ability to control and manipulate the weather – in this case, life-giving rain (Whitley 1994: 13–14).

Trance experiences are not only manifested as visual, but also as auditory hallucinations. The cave paintings from the Great Gallery also illustrate other attributes of the shaman, including specific objects. One of the anthropomorphic figures is holding an object resembling a flute. Regarding western North America, Whitley mentions at least two instruments associated with the beginning

² For further literature, see: (Whitley 2023: 290).

of shamanic rituals: bullroarers and flutes (1994: 12). Some of the anthropomorphic figures in the Great Gallery also feature lines running through or above their heads, which might be associated with a certain emanating power, or represent auditory experiences suggestive of a trance, another state of spiritual awareness (Schaafsma 1994: 59). In the context of the recent publication by Andrzej Rozwadowski and Janusz Wołoszyn (2024), based on their research on anthropomorphic and geometric petroglyphs from Toro Muerto in southern Peru, one may hypothesise that the wavy or zigzag lines (sometimes accompanied by dots and repeated straight lines) could be an iconographical representation of songs; however, this interpretation requires additional, more thorough analyses, taking into account the different context of the rock art in question and specific cultural background. Taking these considerations further, linear geometric motifs could also have been graphic metaphors of a (shamanic) transfer to the other world (Rozwadowski, Wołoszyn 2024: 671). This understanding of some geometric representations might also offer an interesting and alternative explanation of the symbolism behind a certain group of geometric symbols in the Barrier Canyon style, and particularly in the later San Juan Basketmaker style, where there is no shortage of such representations, especially in the context of upper body parts – especially the head. This needs further research but may be one of the paths towards the possible meaning of some of the rock art in this area.

The San Juan Basketmaker style, centred primarily around the San Juan Basin, shares some symbolism with the chronologically earlier Barrier Canyon, primarily the characteristic anthropomorphic figures shown frontally on the panels (Cole 1990: 111; Palonka 2022: 107–112; Schaafsma 1980: 110). This could be a piece of material evidence of the continuation of shamanistic practices rooted in older, Archaic cultural traditions within the Colorado Plateau (Schaafsma 1994: 57), demonstrating the similarity and continuation (in time) of rituals among hunter-gatherers and later farmers. Usually, rock art panels featuring paintings and petroglyphs were located in rock shelters, but also outside alcoves (Palonka 2022: 107). Trapezoidal anthropomorphic figures (**Figure 10**) with broad shoulders are shown statically, featuring long hanging upper and lower limbs, small heads, occasionally with clearly marked large eyes, with characteristic headgear and geometric decorations running along the torso towards the neck, forming elaborate and detailed necklaces (Cole 1990: 113; Palonka 2022: 107–108; Schaafsma 1980: 111). Hands and feet are also clearly marked, generally large, and sometimes depicted holding objects (Cole 1990: 111, 113; 1994: 296). In some cases, they also feature decorative elements such as earrings or series of geometric shapes around the head and ears (patterns of straight lines, arcs or dots) that are difficult to interpret. The degree of complexity and detail of these decorations suggests that the symbolism associated with them exceeds a simple attempt to represent everyday life and perhaps refers to ceremonial aspects, including shamanistic practices. In many cases, anthropomorphic images are accompanied by numerous human handprints around and inside the torsos, which may constitute additional proof of the ceremonial significance of the rock art. In this context, rock

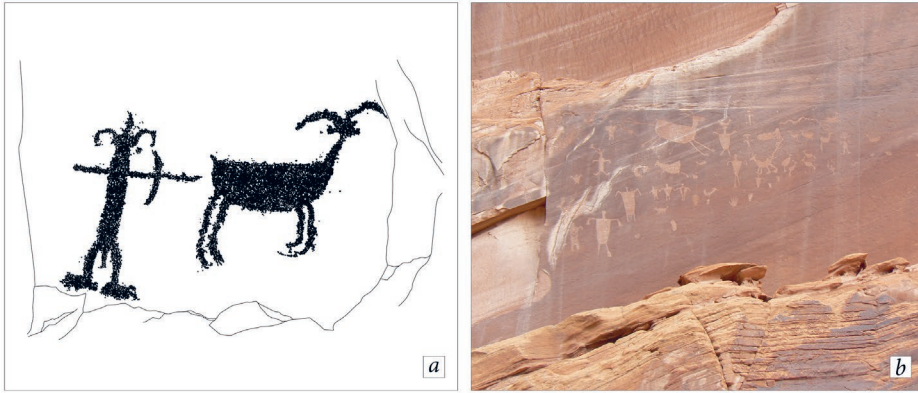


Figure 9. "Hunting" on bighorn sheep, a panel from Coso Range, eastern California, possibly a metaphor for making rain (a), and panels with various petroglyphs possibly from the Basketmaker period from Canyon de Chelly, northeastern Arizona, also showing, among other motifs, "hunters" with atl-atl spear throwers and bighorn sheep

Source: Tracings by Katarzyna Ciomek based on: Whitley 2023: Figure 13, and a photograph by Radosław Palonka.

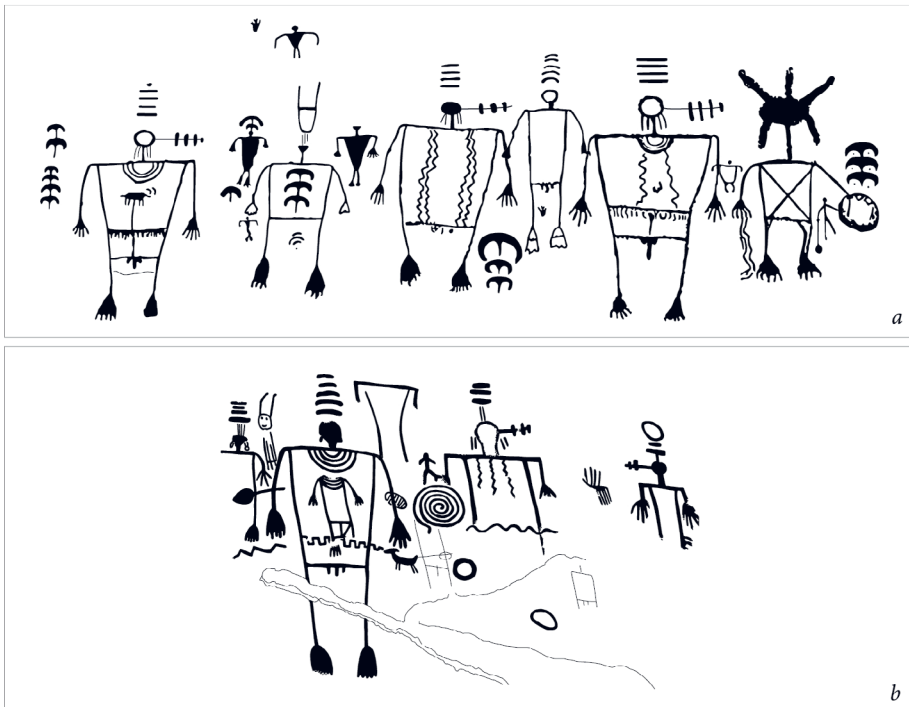


Figure 10. San Juan Basketmaker petroglyphs from the Butler Wash site in Utah

Source: Tracings by Magdalena Lewandowska.

art panels could be used as places for gatherings or individual visits to carry out religious rituals and communicate with supernatural beings. The prints could be a form of signature or a way of identifying certain individuals who participated in the ceremonies or submitted individual requests on the panels. Of course, other explanations are possible, especially if we treat the stone wall as a kind of “portal” to the other world or worlds (e.g. Rozwadowski 2017).

The style of execution and arrangement of the figures, as well as the specifics of legs and arms with the palms and feet always pointing down, give the impression of stillness and inertia, which again evokes associations with death or flight, and thus with shamanic practices (Schaafsma 1994: 57). Elaborate headdresses, especially complex and tall in structure, graphically imply metaphorical communication with the spiritual world. However, sometimes they are also represented alone, which suggest that they may be objects of special significance or power. Similar elements located or emerging from around one of the ears (usually the left one) may suggest auditory hallucinations, which often accompany trance states. Additionally, ethnographic research suggests that the shaman’s hearing can also be unique skill that predisposes them to receiving knowledge through verbal communication using a secret language with spiritual beings or animals and plants (Eliade 1964: 96–97). In a comparable way, elaborate necklaces can also be interpreted, through ethnographic analogies from different parts of the world, as shamanic attributes of certain groups, and provide information about their position or the process of preparing for their role (Schaafsma 1994: 58–59).

Animals or related motifs such as tracks of bears or carnivorous animals are also a consistent feature in San Juan Basketmaker rock art. However, the most interesting examples are birds, which appear in a slightly different context than the Barrier Canyon style. Here, birds, generally identified as ducks (or other waterfowl) or turkeys, are depicted in profile on or in place of the heads of anthropomorphic figures (Schaafsma 1994: 61; Palonka 2022: 176, Figure 4.15; Cole 1990: 113). In many cases, the hands and feet of the figures also resemble bird claws, which again – having in mind the classical “definition” of shamanism – could signify transformation and refer to shamanic flight and the spiritual guidance of birds, which the shaman could use during his journeys (Schaafsma 1994: 61).

The rather peculiar lifestyle of waterfowl, whose images are associated with the San Juan Basketmaker style, is also worthy of note. Ducks lead a migratory, amphibian lifestyle and can fly. This ability to cross environmental boundaries could be associated with shamanic trance, during which the shaman also crosses the boundary between life and symbolic death, and between reality and the supernatural world (e.g. Schaafsma 1994: 61). Images of birds and feathers present in rock art, as well as in the iconography of pottery and murals, seem to be deeply rooted in tradition and constitute an important element of ceremonialism and oral history in the traditions of the Pueblo people and other southwestern communities in past and present. Their depictions and other evidence of ritual use can be traced in archaeological material and ethnographic sources from the first agricultural communities until the present day (Bishop, Schwartz 2024;

Cole 1994: 305; Schwartz et al. 2022). However, one should note that the actual meaning of the bird images may have changed over the course of the many hundreds of years that separate the rock art of the San Juan Basketmaker style from the historical Pueblo communities – particularly when one takes into account the numerous religious and ceremonial changes associated with the migration of the Ancestral Pueblo people from the Mesa Verde region at the end of the 13th century AD to the areas of today's Arizona and New Mexico and later with the influence of Europeans (mostly Spaniards) and Americans in the Southwest starting from the 16th century (Kitchell 2010: 820; Schaafsma 1994: 49).

Research conducted by the Sand Canyon – Castle Rock Archaeological Project, a Polish archaeological project in the Canyons of the Ancients National Monument in the southwestern part of Colorado, uncovered previously unknown or only partially documented triangular and trapezoidal anthropomorphic figures (Palonka 2019b; 2021; 2022: 110–111, Figure 4.4) from site 5MT264 (The Gallery) in the East Fork of Rock Creek Canyon (**Figures 11a–b**) and site 5MT127 (Vision House) in Sand Canyon. Especially interesting is the red anthropomorph from the larger panel from The Gallery site, equipped with elements resembling antennas stretching from their head. The head and antennas are carved and the body of the figure is painted in red in a way suggesting that the painting overlaps with an earlier petroglyph; also, there are at least two different tones of red, which together with the painting overlapping the carving strongly suggest remodelling (including repainting) of this specific figure which cannot be observed in the case of the other six figures from the panel.

Both of the above-described panels from the Basketmaker period are located in the middle of much younger settlements, approximately 800–1000 years old, featuring stone architecture from the Pueblo III period (the same cultural tradition, but separated by almost a millennium). The reason why the sites from the 13th century were located in places with paintings and petroglyphs from earlier periods remains unclear. Since these representations are still visible today (although some were revealed only after in-depth digital documentation and analyses), they must have been even more legible 800 years ago, when the Ancestral Puebloans founded these settlements. Polish archaeologists also recorded other examples of the San Juan anthropomorphic style in the Sandstone Canyon (**Figures 11c, 12b**), located 16 kilometres from the above-mentioned sites, also within the Canyons of the Ancients National Monument. All of them may be classified as eastern variants of the San Juan Basketmaker style, and, based on analogies to other representations of this type, tentatively dated to the Basketmaker II or the beginning of the Basketmaker III period (ca. 3rd–5th century AD) (Cole 1990: 109–130; Palonka 2019a; 2019b; Schaafsma 1980: Map 3, 73, 109–121). Along with depictions from this period grouped near present-day Durango, also located in southwestern Colorado, these are some of the most southeastern variants of this style.

Other depictions that may be connected with the shamanic journeys and practices (or be evidence of such) are spirals and concentric circles recorded in numerous sites throughout the Southwest (and worldwide), including several sites inventoried



Figure 11. Rock art from the Basketmaker II/III period at site 5MT264 (The Gallery), southwestern Colorado (a–b) in the context of the Ancestral Pueblo sandstone architecture (13th century AD) and examples of Basketmaker anthropomorphic images from two sites in Sandstone Canyon (c), investigated by the Polish project

Source: Photographs by Radosław Palonka, tracings by Katarzyna Ciomek and Radosław Palonka.

→ Figure 12. Examples of anthropomorphic figures with a specific head display: in the central and left figure it is replaced by the image of a bird shown in profile and in the figure on the right a standing bird is shown on the head of the anthropomorphic figure, San Juan Basketmaker style (a), and examples of bird images from the Sandstone Canyon (southwestern Colorado): the birds are shown alone, sometimes with additional characteristic head decorations, San Juan Basketmaker style (b).

Source: Tracings by Katarzyna Ciomek based on: Kitchell 2010: 828(a), photographs by Jakub Śliwa, and tracings by Katarzyna Ciomek.

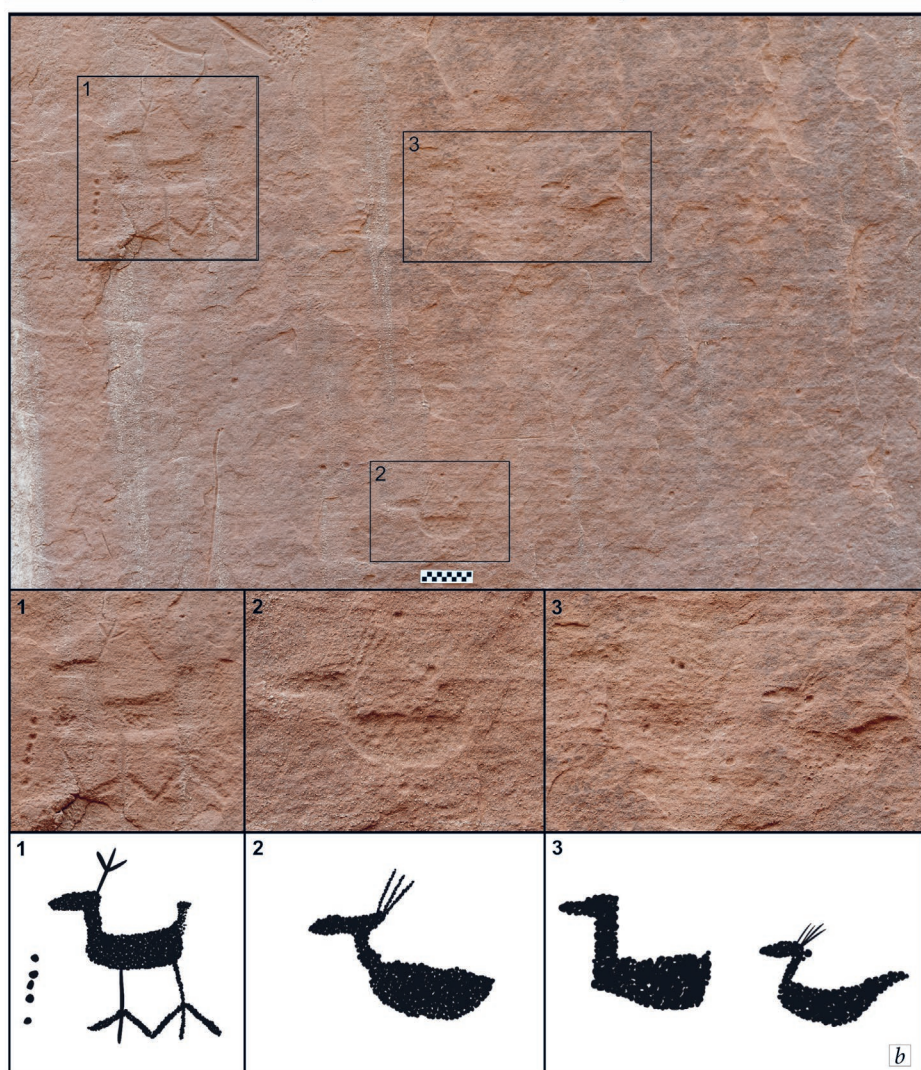
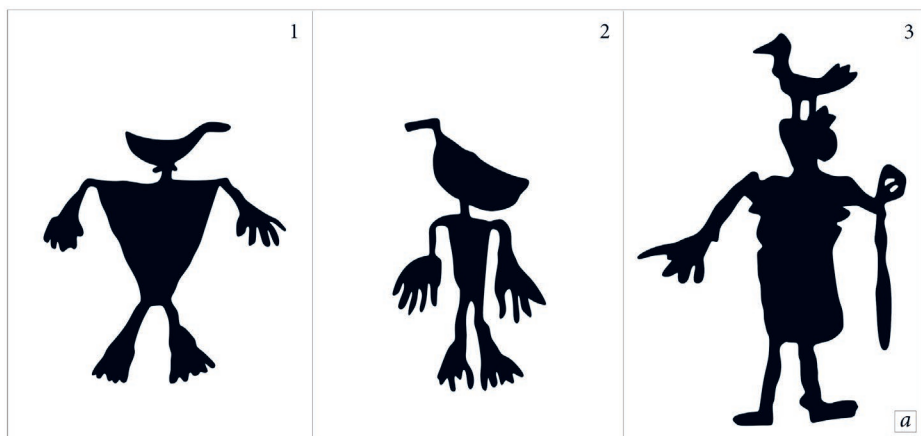




Figure 13. Panel with spirals and concentric circles documented in the field season of 2023 by the Polish project

Source: Photograph by Radosław Palonka.

by the Polish team in Sand Canyon and Sandstone Canyon, southwestern Colorado. Especially important in this project are recordings of previously unknown or poorly known sites located in the upper parts of Sand Canyon: one panel consisted of twenty or more spirals and concentric circles, some of them interconnected.³ Those spirals – the largest measures 95 cm in diameter (**Figure 13**) – dominate the almost eleven-meter panel and face directly south; we suspect that at least some large spirals could have served as “sun calendars” or sun markers – something we had previously confirmed for two cliff dwellings located in the same canyon (Palonka 2019b; 2021).

³ A short summary can be found in: (Palonka 2024; Malakoff 2024; Palonka et al. 2025; Palonka, Ciomek 2024).

Conclusions

The above-mentioned examples of burial goods, figurines, ceramic vessels (and their decorations), as well as rock art iconography seem to offer convincing evidence of the presence and long history of shamanistic practices in North America. They lead to the conclusion that these practices in all likelihood began in (at least) the Archaic period, when most communities practised a hunter-gatherer lifestyle, and were then continued by some groups of prehistoric farmers until the historical times. In some cases, this continuity is confirmed by oral histories and traditions recorded in writing when European, and later American, settlers arrived in the American continent, as well as by ethnographic literature. In addition to economic and chronological differences, individual areas bearing traces of shamanistic practices can be identified on the basis of material culture, and these areas are also extremely diverse in terms of environment and natural landscapes.

The examples cited in this article refer to Native American communities and cultures in only two regions of North America: the Eastern Woodland (Adena, Hopewell, Mississippian cultures/cultural traditions) and the Southwest (Barrier Canyon, Basketmaker/Ancestral Pueblo, Hohokam, Casas Grandes cultural traditions). Elements of shamanism in these societies can be found and interpreted archaeologically through various categories of sources: grave goods and treatment of bodies, ceramics and other artefacts featuring specific iconography (e.g. human-animal hybrids, including bird-man and bear-man motifs) as well as rock paintings and petroglyphs, which have also indicated the possible existence of shamanistic practices in other parts of the world.

What these artefacts presenting shamanism across such a diverse area tend to have in common are primarily elements related to phenomena such as shamanic trance, metaphorical death, shamanic flight and transformations. The latter includes widespread imagery of figures shown in specific poses (with arms lowered or spread to the sides) as well as hybrid images and figures in masks, combining human and animal forms (most often birds, snakes, mountain sheep or bears and wolves), which symbolises the shaman's transformation during a trance state, under the guidance of certain animals. Complex geometric patterns, including dots, waves and zigzags are also a common feature (present in particular in the iconography of ceramics and rock art) that may refer to visual or auditory experiences experienced by the shaman, constituting evidence of their contact with supernatural beings and confirming their ability to pronounce judgement in various aspects of social life.

Reflecting on the shamanistic meaning of iconography (both rock art and selected movable artefacts) may provide a context for speculation on the meaning and function of material remains left by the pre-Columbian communities that inhabited the North American continent. It seems that the iconography contains many symbols and metaphors that indirectly reflect the patterns of action and thought followed by prehistoric people. In this respect, analysis from the shamanistic perspective may be the next interpretative step, having initially determined the chronological

and geographical boundaries of specific styles of rock art or ceramic iconography. In many cases, the exact meaning remains difficult to interpret, and in such cases, analysis may draw on ethnographic and ethnohistorical sources based on the oral tradition, large quantities of which are available for selected areas of North America due to the long-term cultural continuity, dating back in some cases (e.g. the Southwest) to a chronologically distant time when these areas were still largely inhabited by hunter-gatherer societies of the Archaic period.

Acknowledgements

We are very grateful to the editors of the volume for the invitation to submit an article for review, to Polly Schaafsma for long-term rock art consultations and friendship, to Andrzej Rozwadowski for his ideas on shamanism presented in various publications, and finally to the Canyons of the Ancients National Monument, US Bureau of Land Management (and especially to Vince MacMillan, chief archaeologist within the Monument) and Crow Canyon Archaeological Center, both institutions in Colorado, US, for many years of collaboration and friendship during the archaeological projects which Radosław Palonka conducts there. The research in Colorado presented partly in this article was possible due to the grant from the National Science Center, Poland (UMO-2017/26/E/HS3/0117).

References

- Bishop, K.J., Schwartz, Ch.W. (2024). Revisiting birds in the Southwest. *Archaeology Southwest Magazine*, 35(1–2).
- Boyd, C.E. (2013). *Rock Art of the Lower Pecos* (Texas A&M University Anthropology Series, vol. 8). College Station: Texas A&M University Press.
- Carr, Ch., Case, D.T. (eds.). (2006a). *Gathering Hopewell: Society, ritual, and ritual interaction*. New York: Springer Science+Business Media, Inc.
- Carr, Ch., Case, D.T. (2006b). The nature of leadership in Ohio Hopewellian societies: Role segregation and the transformation from shamanism. In: Ch. Carr, T.D. Case (eds.), *Gathering Hopewell: Society, ritual, and ritual interaction* (pp. 177–237). New York: Springer Science+Business Media, Inc.
- Cole, S.J. (1990). *Legacy on stone, rock art of the Colorado plateau and Four Corners region*. Boulder: Johnson Books.
- Cole, S.J. (1994). Roots of Anasazi and Pueblo imagery in Basketmaker II rock art and material culture. *Kiva*, 60(2), 289–311.
- Cole, S.J. (2004). Origins, continuities, and meaning of Barrier Canyon style rock art. In: R.T. Matheny (ed.), *New dimensions in rock art studies* (Occasional Paper Series no. 9, pp. 7–78), Provo: Museum of Peoples and Cultures – Brigham Young University.
- Cordell, L. (1997). *Archaeology of the Southwest*. 2nd ed. San Diego: Academic Press.
- Crown, P.L., Fish, S.K. (1996). Gender and status in the Hohokam pre-classic to classic transition. *American Anthropologist*, 98, 803–817.

- Dongoske, K.E., Yeatts, M., Anyon, R., Ferguson, T.J. (1997). Archaeological cultures and cultural affiliation: Hopi and Zuni perspectives in the American Southwest. *American Antiquity*, 62(4), 600–608.
- Eliade, M. (1964). *Shamanism: Archaic techniques of ecstasy*. Translated by W.R. Trask. Princeton: Princeton University Press.
- Fagan, B.M. (2002). *Ancient North America: The archaeology of a continent*. Thames & Hudson.
- Fiedel, S. (1992). *Prehistory of Americas*. Cambridge – New York – Oakleigh: Cambridge University Press.
- Firek, I. (2024). *Ikonografia Kultu Południowego i motyw wojny w kulturze Missisipi*. Unpublished Master's thesis. Institute of Archaeology, Jagiellonian University in Kraków.
- Fish, P.R., Fish, S.K. (2007). *The Hohokam millennium*. Santa Fe: School for Advanced Research Press.
- Fowler, M.L. (1991). Mound 72 and early Mississippian at Cahokia. In: J.B. Stoltman (ed.), *New perspectives on Cahokia, views from the periphery* (pp. 1–28). Madison: Prehistory Press.
- Fowler, M.L. (1997). *The Cahokia atlas: A historical atlas of Cahokia archaeology*. Springfield – Urbana: Illinois Transportation – University of Illinois at Urbana Champaign.
- Gąssowski, J. (1996). *Indianie Ameryki Północnej od początków po wiek XIX*. Warszawa – Pułtusk: Wydawnictwo Trio – Wyższa Szkoła Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztora w Pułtusku.
- Gibson, J.L., Carr, P.J. (2004). *Signs of power: The rise of cultural complexity in the Southeast*. Tuscaloosa: University Alabama Press.
- Harner, M. (1980). *The way of the shaman: A guide to power and healing*. San Francisco: Harper & Row.
- Jagoda, K. (2016). *Pochówki szamańskie z terenu Ameryki Północnej. Wybrane przykłady*. Unpublished Bachelor's thesis. Institute of Archaeology, Jagiellonian University in Kraków.
- Jenkinson, R. (2019). A close look at the gallery. In: K. Hedges, A. McConnell (eds.), *American Indian rock art* (vol. 54, pp. 161–172). Tuscon: American Rock Art Research Association.
- Jurkiewicz, K. (2019). *Inwentarz grobowy kultury Adena*. Unpublished Bachelor's thesis. Institute of Archaeology, Jagiellonian University in Kraków.
- Keyser, J.D., Whitley, D.S. (2006). Sympathetic magic in Western North American rock art. *American Antiquity*, 71(1), 3–26.
- King, A. (ed.). (2007). *Southeastern ceremonial complex: Chronology, content, contest*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Kitchell, J.A. (2010). Basketmaker and archaic rock art of the Colorado plateau: A reinterpretation of paleoimagery. *American Antiquity*, 75(4), 819–840.
- Lepper, B.T. (2004). *Ohio archeology: An illustrated chronicle of Ohio ancient American Indian cultures*. Wilmington: Orange Frazer Press.
- Lewis-Williams, J.D., Dowson, T.A. (1988). The signs of all times: Entoptic phenomena in upper palaeolithic art. *Current Anthropology*, 29(2), 201–244.
- Lewis-Williams, J.D., Dowson, T.A. (1989). *Images of power: Understanding Bushman rock art*. Johannesburg: Southern Books.
- Lewis-Williams, J.D., Dowson, T.A. (1990). Through the veil: San paintings and the rock face. *South African Archaeological Bulletin*, 45(151), 5–16.
- Malakoff, D. (2024). Polish archaeologists discover Colorado petroglyphs site theorized to be the heart of an Ancestral Pueblo community. *American Archaeology*, 28(1), 10.
- Markiewicz, J. (2015). *Geneza, rozprzestrzenienie i znaczenie motywu człowieka-ptaka w Kulcie Południowym Tradycji Missisipi*. Unpublished Master's thesis. Institute of Archaeology, Jagiellonian University in Kraków.

- Mason, R.J. (2000). Archaeology and native North American oral traditions. *American Antiquity*, 65(2), 239–266.
- Milner, G.R. (2005). *The Moundbuilders: Ancient peoples of Eastern North America*. London: Thames & Hudson.
- Mitchell, D.R. (2003). Burial and society. In: D.R. Abbott (ed.), *Centuries of decline during the Hohokam classic period at Pueblo Grande* (pp. 107–127). Tucson: University of Arizona Press.
- Nawrot, J. (2013). Funkcje i znaczenie ziemnej architektury na Wschodnim Obszarze Leśnym podczas wczesnego i środkowego okresu leśnego. *Indigena. Przeszłość i Współczesność Tubyliczych Kultur Amerykańskich*, 3, 63–70.
- Nawrot, J. (2014). Przedstawienia zwierząt w kulturach Adena i Hopewell. Funkcja i symbolika przedstawień religijnych. In: J. Jędrzyk (ed.), *Nasi mniejsi bracia czy środek przetrwania? Znaczenie zwierząt w dziejach ludzkości* (pp. 136–151). Kraków: Koło Naukowe Studentów Archeologii UJ.
- Palonka, R. (2004). *Struktura społeczna w Tradycji Missisipi na podstawie źródeł archeologicznych i przekazów pisanych*. Unpublished Master's thesis. Institute of Archaeology, Jagiellonian University in Kraków.
- Palonka, R. (2019a). *Sztuka i archeologia kultur indiańskich prekolumbijskiego Południowego Zachodu USA*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Palonka, R. (2019b). Rock art from the Lower Sand Canyon in the Mesa Verde Region, Southwestern Colorado, USA. *Kiva*, 85(3), 232–256.
- Palonka, R. (2021). Investigations of Ancestral Pueblo rock art in the Lower Sand Canyon area of Canyons of the Ancients National Monument, Colorado. In: D.A. Kaiser, M. Greer, J.D. Keyser (eds.), *American Indian rock art* (vol. 47, pp. 105–121). American Rock Art Research Association and Sunbelt Publications.
- Palonka, R. (2022). *Art in the pre-Hispanic Southwest: An archaeology of Native American cultures*. Lanham: Lexington Books, Rowman & Littlefield.
- Palonka, R. (2024). Exploring an Ancestral Pueblo community. *Current World Archaeology*, 124, 10–11.
- Palonka, R., Ciomek K. (2024). New findings about Castle Rock community's rock imagery. *Archaeology Southwest Magazine*, 37(1), 45.
- Palonka, R., Ciomek, K., Schaafsma, P., Zych, B. (2025). Nowe odkrycia i interpretacje sztuki naskalnej przedhiszpańskiej kultury Pueblo w Lower Sand Canyon Locality, Canyons of the Ancients National Monument, Kolorado. *Referaty z XXX Seminarium Polsko-Amerykańskiego Towarzystwa Etnograficznego im. Bronisława Malinowskiego PAES/PATE*. Warszawa.
- Pauketat, T.R. (2004). *Ancient Cahokia and the Mississippians*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Powell, M.S. (ed.). (2006). *Secrets of Casas Grandes: Precolumbian art and archaeology of Northern Mexico*. Santa Fe: Museum of New Mexico Press.
- Romain, W.F. (2009). *Shamans of the lost world: A cognitive approach to the prehistoric religion of the Ohio Hopewell*. Lanham – Boulder – New York – Toronto – Plymouth: AltaMira Press.
- Rozwadowski, A. (2009). *Obrazy z przeszłości. Hermeneutyka sztuki naskalnej*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Rozwadowski, A. (2017). Travelling through the rock to the otherworld: The shamanic “grammar of mind” within the rock art of Siberia. *Cambridge Archaeological Journal*, 27(3), 413–432.

- Rozwadowski, A., Wołoszyn, J.Z. (2024). Dances with Zigzags in Toro Muerto, Peru: Geometric petroglyphs as (possible) embodiments of songs. *Cambridge Archaeological Journal*, 34(4), 671–691.
- Schaafsma, P. (1971). *The rock art of Utah*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Schaafsma, P. (1980). *Indian rock art of the Southwest*. Santa Fe – Albuquerque: School of American Research – University of New Mexico Press.
- Schaafsma, P. (1990). Shamans' gallery: A Grand Canyon rock art site. *Kiva*, 55(3), 213–234.
- Schaafsma, P. (1994). Trance and transformation in the canyons: Shamanism and early rock art on the Colorado plateau. In: S.A. Turpin (ed.), *Shamanism and rock art in North America* (pp. 45–71). San Antonio: Rock Art Foundation, Inc.
- Schaafsma, P. (2013). *Images and power: Rock art and ethics*. New York – Heidelberg – Dordrecht – London: Springer.
- Schwartz, Ch.W., Plog, S., Gilman, P.A. (eds.). 2022. *Birds of the sun: Macaws and people in the US Southwest and Mexican Northwest*. Tucson: University of Arizona Press.
- Solomon, A. (2017). Rock arts, shamans, and grand theories. In: B. David, I.J. McNiven (eds.), *The Oxford handbook of the archaeology and anthropology of rock art* (pp. 565–585). New York: Oxford University Press.
- Squire, E.G. Davis, E.H. (1998). *Ancient monuments of the Mississippi Valley*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Szyjewski, A. (2016). *Etnologia religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Turpin, S.A. (1990). Rock art and hunter-gatherer archaeology: A case study from SW Texas and Northern Mexico. *Journal of Field Archaeology*, 17(3), 263–281.
- VanPool, Ch.S. (2003). The shaman-priests of the Casas Grandes region, Chihuahua, Mexico. *American Antiquity*, 68(4), 696–717.
- Whitley, D.S. (1994). Shamanism, natural modeling, and the rock art of Far Western North American hunter-gatherers. In: S.A. Turpin (ed.) *Shamanism and rock art in North America* (pp. 1–44). San Antonio: Rock Art Foundation, Inc.
- Whitley, D.S. (1998). Cognitive neuroscience, shamanism and the rock art of Native California. *Anthropology of Consciousness*, 9(1), 22–37.
- Whitley, D.S. (2023). Ethnography, shamanism, and Far Western North American rock art. *Boletín del Museo Chileno de arte precolombino*, 28(1), 275–229.

SUMMARY

Shamanism among the indigenous cultures of North America:
Selected aspects of archaeological traces

Certain forms of shamanism existed in many communities worldwide, including some of the indigenous cultures and tribes of North America, from the Arctic to the Gulf of Mexico and the desert areas of the Southwest, California, and northern Mexico. At least several American Indian and Inuit societies are known to have practised shamanism in both pre-Columbian and other historical periods (even until very recent times). We can conclude this on the basis of various archaeological and ethnographic sources, including specific burials, interpreted as shamanic, as well as iconography of pottery and rock art imagery (paintings and petroglyphs) placed on rocks, boulders, and canyon walls, which offer a profound insight into the beliefs of ancient societies. This article presents selected examples

of archaeological evidence of shamanism in several cultures of the Eastern Woodlands and the Southwest of the pre-Columbian North America, with an emphasis on rock art depictions, and to some extent burials, the iconography of pottery, and other artefacts.

Keywords: Adena, Hopewell, Mississippian tradition, Barrier Canyon style, San Juan Basketmaker, Casas Grandes, Pueblo, shamanic burials, rock art, pottery iconography

ANNA ZADROŻNA  <https://orcid.org/0000-0003-3762-7512>
University of Gdańsk

Shamans, plants, and spirits: Health and disease in the Plantocene

This is my planetary mission. To become one powerful tool
in service to all Humanity to reach its divine destiny¹

Encounters

I met Agata through an internet forum dedicated to the use of psychoactive plants (hereafter referred to as “the Plants”). She was one of the most active members describing her experience of using the Plants to cure chronic sleeping disorders, anxiety, and depression. After we exchanged a few messages, she agreed to meet me on a video call. We spoke for almost two hours. Her first encounter with the Plants was in Colombia, where she went on a guided tour organized by a Polish man who acted as a guide and a translator. In retrospect, her experience was far from ideal. Over the course of several days she participated in eight ceremonies with various Plants facilitated by two different “providers” (*podawacze*). Already during the first ceremony both the indigenous “provider” and the Polish leader would disappear, leaving over sixty people lying in hammocks in the forest unattended. Not knowing what to do and what to expect, Agata wandered around the forest. She encountered a person clearly going through an intense experience: shedding her clothes, shouting, running around. She moved down the hill, where she started seeing various creatures. Not being sure whether they were animals or ghosts,

¹ For the source of the quotation, see: (AM 2011: 45).

she got scared and returned to her hammock, but the sense of discomfort and fear remained. In our conversation she described her journey to Colombia as difficult and challenging: she felt insufficiently prepared, informed, and taken care of. Her sleeping problems and depression did not completely go away. At the same time, however, she experienced something astonishing and magical, so she decided to continue her quest for healing in Poland.

Within the following year Agata attended various ceremonies with ayahuasca, so-called "Polish ayahuasca", psilocybin, and *Amanita muscaria*. In Poland she felt safer: the ceremonies were smaller, cosier, better organized, more ritualized, and structured. In each situation there were people responsible for what Agata and my interlocutors called "holding the space" (*trzymanie przestrzeni*), which included a wide range of skills, from responding to psychologically and socially challenging situations to communicating with spirits and various creatures during the ceremony. What distinguished a real "shaman" (*szaman/ka*) or a "healer" (*uzdrowiciel/ka*) from a "Plant provider" was, among other things, the ability to "hold a space," but whereas the "healer" was knowledgeable about social and psychological issues, a "real shaman" would take care of a person on a spiritual level and communicate with various spirits who appeared during a ceremony.

Returning to Agata, after one year of her "work with the Plants" she felt more courageous, determined, and positive towards life. For her, healing through the Plants was not about finding an immediate cure. It was a multifaceted, slow process of gradual transformation and overcoming depression with the support of the Plants and their spirits, who would listen to her and help her figure out better ways of living a conscious and fulfilling life. Like many other people I talked to, she felt that the Plants, especially ayahuasca, "came to her" and would remain present in her life long after the ceremonies had taken place. By healing herself through her "work" with the Plants, she would contribute to global healing.

This paper draws on fourteen in-depth interviews I conducted in the summer of 2016 in Poland with people who participated in or organized ceremonies with the Plants, as well as on an extensive analysis of secondary sources such as discussions in international and local online forums. The terms: „Plants of Power” (*Rośliny Mocy*), „Medicine” (*Medycyna*) or simply „the Plants” (*Rośliny*) were used by my interlocutors and refer here to several different plants, herbal mixtures, and fungi used individually and during ceremonies in Europe. These include the so-called "jungle ayahuasca," "Polish" or "Slavic" ayahuasca, two cacti: wachuma and peyote, as well as mushrooms: psilocybin and fly agaric mushroom (*Amanita muscaria*).

Among the fourteen interlocutors thirteen used ayahuasca, a psychoactive brew made of *Banisteriopsis caapi* vine (called ayahuasca) and *chakruna* (*Psychotria viridis*) leaf, which contain, respectively, harmala alkaloids and dimethyltryptamine. The brew, used for centuries in the Amazon Basin for healing and spiritual purposes (Labate, Cavran 2014; Labate, Cavnar 2018b; McKenna 2007; Narby 1999),

was popularized in the West in the 1990s and has spread globally in recent years (Fotiou 2016; Tupper 2009a). Four people, including Agata, used the so-called “Polish” or “Slavic” ayahuasca,² a brew in which Syrian rue (*Peganum harmala*) seeds are used instead of *Banisteriopsis caapi*, as its active ingredients: harmaline and harmine, which have monoamine oxidase inhibitor properties. Furthermore, all of my interlocutors used the mescaline-containing cactus wachuma (*Trichocereus pachanoi*/*Echinopsis pachanoi*), six consumed peyote, and eleven worked with various psychoactive mushrooms such as psilocybin mushroom (*Psilocybe semilanceata*), golden teachers (*Psilocybe cubensis*), and fly agaric mushroom (*Amanita muscaria*). In addition, some of my interlocutors took other psychoactive substances, such as LSD, for medicinal purposes.³

The use of the Plants for healing and spiritual purposes in the Amazon and beyond has been fairly well studied (i.e. Fotiou 2012; Labate, Cavran 2014; Winkelman 2014a; 2014b), and perception of the Plants as agentive beings, who “come” and “talk” to humans, is not uncommon. What I find worth exploring is the idea that the Plants *come* to people and *make* them do things, and that their agency extends beyond individual healing to planetary transformation. In this paper, I situate my interlocutors’ reconceptualizations of health, healing, and illness through encounters with the Plants within the framework of the Plantocene: a speculative, imaginary epoch in which psychoactive plants are envisioned as the primary agents of planetary change and our shared future. I derive this concept from Christopher Kennedy’s *Emergent Plantocene*, which he defines as an epochal alternative to the Anthropocene that “foreground[s] the value and wisdom of urban spontaneous plants, also known as weeds” (2020). While Kennedy emphasizes the resilience and agency of spontaneous urban vegetation, my focus is on psychoactive plants, their capacity for interspecies communication (Callicott 2013), and their envisioned potential to shape the planet and its future. My application of the Plantocene is both speculative and analytical. I do not assert that my research or Agata’s healing occurred *in* the Plantocene. Rather, I explore the possible ethical implications of the imagining the Plants as agentive and communicative beings capable of influencing human decisions and actions. This theme runs through my research, and raises important questions about the ethical implications of attributing such agency to the Plants, and responsibility for (more-than-)human actions and choices.

This paper develops in the following way. Firstly, I discuss how people who use the Plants think about health, healing, and disease, and how they evaluate the role of the Plants in healing, given that personal healing is considered as situated in broader social and global processes. Secondly, I reflect on the Plants as agentive beings who have personalities and are able to communicate with humans not only

² Like the “jungle ayahuasca,” the use of “Slavic ayahuasca” is illegal in Poland; it is listed as *Peganum harmala* among the group I-N narcotics.

³ The use of LSD and other psychoactive substances for psychotherapeutic and other medicinal purposes has been studied quite extensively, especially in the US (Cardena, Winkelman 2011; Labate, Cavran 2018a).

during ceremonies but also prior to their consumption. Thirdly, I describe my interlocutors' relationships with the Plants, and I examine the role of ceremony organizers in facilitating encounters with the Plants and how they perceive different types of knowledge and of expertise – indigenous, Western – in healing. My interlocutors used the language of the Plants-as-personalities in parallel with scientific, medical descriptions of how the Plants “worked,” and indigenous knowledge was seen as less suitable for addressing the challenges of modern world. Finally, I juxtapose the idea that the Plants are agents of global change, who guide humans in serving “one humanity” and bring healing to the planet with the attempts to nationalize and appropriate certain Plants and practices as “Slavic” or “native,” and I critically discuss the ethical dilemmas that may arise from over-romanticizing the Plants as main agents of planetary change. I situate this particular ethnography within a broader discussion on the globalization and internationalization of the Plants, and the question of more-than-human agency and interspecies communication in shaping planetary futures.

Healing with the Plants

The therapeutic use of psychedelic plants has deep roots in indigenous traditions, while gaining transnational traction through modern mental health frameworks and spiritual tourism (Labate, Cavan 2014). In recent years, the increasing availability and popularity of the Plants in the West has led scholars to speak of a second wave of psychedelic renaissance and to open a debate on possible implications of the mainstreaming of the Plants (Labate et al. 2025). Nevertheless, while governments of some European countries, such as Portugal, the Czech Republic, and the Netherlands, have legalized the use of psychoactive plants (Neicun et al. 2019), their use has been criminalized in Poland and the list of prohibited species classified as drugs has been expanded (Simonienko et al. 2013). It does not mean that the Plants have not been used; on the contrary, the knowledge of them has been popularized through literature and popular media, and the reasons for their use are far more sophisticated than the popular image of psychedelics and recreational drugs would suggest (Tupper 2009a; 2009b). People turn to the Plants in search of mystical experiences and spiritual and personal growth (Lewis 2008), out of curiosity or, as in Agata's case, when they feel powerless after conventional treatments have failed (Doyle 2012; Fotiou 2012).

Among my interlocutors, stories of healings and transformations were circulated to speak for the Plants as messengers of hope: in these stories, people who had been failed by conventional medicine were cured of asthma, Lyme disease, diabetes, alcoholism, eating disorders, infertility, and depression. The list of cured diseases based on my interviews included ovarian cyst, allergy, tachycardia, inflammatory ear disease, endometriosis, and psoriasis. In the case of particularly difficult-to-cure illnesses and, especially, in the case of addictions such as alcoholism, it was necessary to use a Plant numerous times or to combine it with other

treatment. But there were also instances of curing an illness just in one session. Two female interlocutors who had suffered from eating disorders for several years, and whom conventional treatments had failed, were cured during one session with the wachuma cactus. Two males who had suffered from hepatitis C and Lyme disease respectively were tested negative after one session with ayahuasca. What those healings had in common were a clear intention and a strong orientation towards the healing of a specific illness prior to and during a ceremony.

Asked about health and healing, my interlocutors would express their scepticism towards conventional medicine, which they associated with “Western ideology,” positivistic approach and mechanistic worldview. Twelve of my fourteen interlocutors claimed that they had not used conventional medical care for many years, which either started afterwards or was empowered by their encounters with the Plants. The other two had a more balanced approach to both, preferring to see conventional and “alternative” medicine as complementary. The most common criticism was that a great majority of medical doctors, who had been trained to alleviate symptoms, would not know what health really was and would lack an understanding of “the nature of health and disease.” Jan, a man in his fifties whose father was a medical doctor, insisted that most doctors could not be trusted. They were incompetent, corrupt, and had a very simplistic understanding of what being healthy could mean:

Doctors perceive our bodies as if we were machines. They do not see the complexity of a human being as a creature, as a being. They prescribe pills to relieve your symptoms, but they do not understand the roots of your illness. A typical visit lasts a few minutes; no attention is paid to your daily habits, your life history or your diet. The most important thing in healing is to prevent and do no harm: *primum non nocere*, right? (...) But it is all about money and pharmaceutical companies that do not want people to have the ability to heal themselves.

Conversely, working with the Plants would make it possible to apply a holistic approach to one’s health, without separating the body and the mind (see also: Espinoza 2015). Regardless of how much time was needed to heal, regaining health was described to me in terms of regaining freedom and reconnecting with and returning to one’s true self. Being healthy was thus seen as a natural state of harmony and balance, to which one would return, and disease as a result of disharmony, burden, and energetic disorder. The encounter with the Plants was a breakthrough on many levels: self-perception, personal relationships, perceptions of the world, career and professional development, nutritional choices, and self-care. Judith, who was a clinical psychologist and psychotherapist, and who used ayahuasca for herself and for her patients, conceptualized disease as a psychosomatic disorder, an effect of emotional and energetic imbalance:

Disease does not come from the outside, it comes from within. It is a signal from our consciousness, through our bodies, that we are not seeing something important. (...) Our culture promotes a sick and blasphemous attitude towards the body.

It promotes beauty canons set by the fashion industry instead of promoting health. We should thank our bodies and organs every day, for carrying us no matter how badly we treat them.

For Judith, matter was secondary to energy; therefore, therapy at the energetic level, during the ceremony with the Plants, would ensure the healing of the psychical body. "The Plants help us to heal ourselves," she told me, "by giving us insight into the causes of our diseases, and we can choose whether we want to live healthy, or leave with dignity." In a similar vein, Agata would reflect on her own healing:

The Plants help us by broadening the awareness that illnesses do not come from outside, but appear in our lives to show us something, to heal some aspect of ourselves, because all illnesses, according to me and my knowledge, come from situations in our lives and from energy.

Those who used the Plants saw disease as a way of communication between the body and the mind, a signal from the body that "something wrong was going on" in one's life. Similarly, healing was also seen as a form of communication, in which the Plants played an active role as facilitators and instructors. During their work with a Plant, my interlocutors would experience having a conversation with their cells, with the Plants, would see a specific illness leaving their bodies, and would gain a feeling of inner confidence that the illness would not return.

Furthermore, disease was not seen as a genuinely personal problem, but was linked to collective consciousness, with social and civilizational conditions being mentioned as possible significant causes of most diseases. Tom, a thirty-year-old artist, suggested that instead of asking "what's wrong with me," we could ask, "what is wrong with us, because the whole society, the whole planet is sick." For the majority of my interlocutors, their encounters with the Plants were situated in the context of a "global humanity turn" or "the global shift in consciousness," to which they would also contribute by using the Plants: if health of the planet and humans were interrelated, as Tom suggested, then all the improvements at the personal level were contributing to the healing at the global level. In this new world the Plant users are global healers, humanity becomes "one," cultural differences and political borders gradually disappear, and the question of cultural appropriation becomes irrelevant, which is reinforced by a belief that the Plants have come to Europe of their own free will.

Indigenous and Western knowledges

Among my interlocutors only three went to South America, where they participated in ceremonies with ayahuasca and wachuma, and one took part in meetings held at the Canadian branch of Santo Daime church. Others used the Plants in retreats in their hometowns or they travelled to those European countries

where the Plants are legal, such as Portugal, the Netherlands, and the Czech Republic. Apart from practical reasons – ceremonies in Europe, even if illegal, are far more easily accessible – the decision to use the Plants in Europe was also driven by a sense of greater comfort and safety. In comparison to “traditional” and “culturally foreign” *curanderos*, who were perceived as too restrictive against new information and progress, local ceremony organizers, if well prepared, were seen as more competent to work with other Europeans and in the European context: they were “more self-reflexive,” “more open to different tools and methods,” eager to “modify healing techniques by introducing new elements,” and “able to learn from different sources.” Moreover, the ways in which the ceremonies were organized in Europe differed from Agata’s experience in Colombia. Regardless of their location,⁴ ceremonies in Poland were highly ritualized (see also: Labate 2014; Harms 2021) and the space would be prepared in line with the organizers’ understating of what “holding the space” would mean.⁵ Such sacralization and ritualization of a psychedelic experience beyond Amazonia can be seen as a way to challenge the prevailing Western discourse on the Plants as “drugs” (Labate 2014). But considering group sessions with the Plants, ceremonies can also mean that their transformative potential reaches far beyond the direct effect of the Plants (Harms 2021). Consequently, many participants in ceremonies, like Agata, agreed that working with the Plants in a familiar environment,⁶ and, more importantly, under the (co)supervision of a person from the same socio-cultural context, familiar with contemporary knowledge and the challenges of the modern world, was less challenging and safer than a “jungle” experience.

In Poland and other European countries to which my interlocutors travelled, ceremonies with ayahuasca, wachuma, peyote or mushrooms were organized by local facilitators and led by indigenous *curanderos*, or by foreigners and locals who had received relevant teaching from the *curanderos*, or who, as one person

⁴ In Poland, most ceremonies with ayahuasca were held indoors, on private properties, and the participants would remain seated or lying down in a circle until the early morning. In turn, ceremonies with San Pedro were organized during the day, often outside, in nature, and although introspection was recommended over interaction, interpersonal contact was not prohibited. Three of my interlocutors participated in “ceremonies of connection,” during which ayahuasca was used at night, and San Pedro on the following day. Such “work” was regarded most comprehensive, as it involved both feminine and masculine principles, the soul and the heart, the day and the night.

⁵ Most common elements were the opening speech and the closing circle, during which personal experiences were shared. People were often instructed to dress in white, and a special dietary protocol had to be followed in days preceding the ceremony. The ceremony leaders would make an altar, sometimes of earth and fresh flowers, at other times of colourful scarfs, on which they would place candles, a bottle of water and personal objects such as crystals, necklaces, stones, pipes, rattles, or Tarot cards. An altar would symbolize four elements: fire, water, earth, and air, the latter represented by breath and smoke. A variety of music, ranging from *icaros* to Santo Daime hymns and contemporary spiritual songs sung in English, Spanish and even Polish, was performed by shamans leading the ceremony. All these elements were described to me as influential in shaping the personal experience with particular Plants.

⁶ According to Agata, her experience with ayahuasca was different in Columbia than in Poland “not only because the ingredients and the setting were different (...) but because different spirits work in the Amazon, and different in Poland.”

put it, “have learned how to do it from the Plants themselves.” Of the six people who organize ceremonies with the Plants, one called herself a “Polish shaman,”⁷ and others described themselves in a variety of terms such as medicine woman, medicine man, therapist, healer, seeker, time traveller, psychotherapist, and transpersonal coach. For all of them, the main purpose of working with the Plants was individual and collective healing, and they would advocate combining modern Western knowledge with “indigenous shamanic practices,” from which they “drew.” Four among the six healers I spoke to received formal training in human healthcare: two being certified psychotherapists, and two being nurses. A psychotherapist living outside of Poland who used the Plants in her practice⁸ reflected on combining her “psychotherapeutic skills and knowledge with shamanic tradition” in the following way:

It is very important that those who work with the Plants have at least a basic knowledge of the human psyche, so that they know what they are dealing with and can treat people according to their problems. Many shamans don't have psychological or psychotherapeutic knowledge, so what they do is like acting, sensing what's going on. If they see that someone has drifted too far away, they pull them back to the body, but they do it with spikes or by pinching the body. This is their health and safety procedure, but they don't conduct it in a way in which psychotherapy is conducted. Which is what we do. We, for example, ask, “What are you vomiting, what have you thrown up now? Name it. Are you ready to let it go?” (...) And, you know, people later say that such and such words were absolutely necessary, that they needed to hear this, that this was their breakthrough.

On the other hand, some of my interlocutors were sceptical of ceremonial and group settings, which they interpreted as forms of socializing and economizing psychedelic experience. In a conversation with Jan I was told that the Plants, as strong beings and carriers of active substances, did not require any external framework and facilitation, and an individual meeting with them was sufficient:

It mostly doesn't matter [who conducts the ceremony]. And if the shaman is such that he actually understands something there, then he might help a person out of some process. I've never come across something like that, but I imagine with my brain that it's sort of possible. On the other hand, let's just admit this, without fooling ourselves, all this is about is drinking this medicine and going through what a person is supposed to go through. To go to the other side and experience the truth. And that's it. Nothing external is needed. The only thing that is needed

⁷ In the context of my research, the word “shaman” was mostly used in reference to practices of spiritual character regarded as indigenous and traditional, but some of my interlocutors were aware that it was a “Western” term, foreign to indigenous healers, who called themselves *curanderos*.

⁸ Working mainly with ayahuasca, she would organize ceremonies on the beach, by the ocean. In her view, the sound of the ocean was an “indigenous sound”: it was soothing and it would “sync with the source.”

is for there to be peace and no disturbances or threats from the outside, nothing else. It's all just a form of social activity and making money for people. I don't believe in all this esotericism and all these spirits.

In conversations about the Plants, the language of kinship, communication and “the Plants-as-personalities” would intertwine with scientific, biomedical descriptions of the Plants, and the ways they impacted human body and brain. The names of substances, neurotransmitters and organs were used together with words such as spirit, shaman, ritual, and ceremony. Such medicalization and psychologization of the psychedelic experience, and juxtaposition of biomedical and shamanic knowledge, is not novel (Labate 2014). But whereas the internalization of *vegetalismo*⁹ in the Amazon has created tensions between scientization and medicalization on the one side, and retraditionalization and shamanization on the other (Labate 2014), it seems that the mainstreaming of the Plants and their use in an urban context not only privileges biomedical and scientific justifications of how the Plants work (Labate et al. 2025), but may result in the exclusion of indigenous people from epistemological and economic cycles. Of the ceremony organizers I spoke to, only three had received teachings from indigenous *curanderos* and other three admitted that their knowledge of how to hold ceremonies was based mainly on their own experience. After having worked with the Plants for an extended period of time, they were “called by the spirit of a Plant” and received detailed information about how to “work with them.” As I further argue, the idea that the Plants *direct* a person to become a healer and “bring them to Europe” is deeply problematic and constitutes what I call an imagined Plantocene: an epoch in which the Plants are portrayed as agents of global change, which legitimizes the use of the Plants outside their eco-social habitat.

The Plants as agentic beings

The Plants were not seen as merely carriers of (psycho)active substances, but agentic beings who had their biographies, personalities, and were valued in terms of their ecological, social, and cultural situatedness. Their effect depended on many factors such as the place they came from, the person who prepared them,¹⁰ the conditions in which they were consumed, personal intentions, and many others. Marek, who was among the persons organizing ceremonies in Poland, told me that for him consumption of the Plants was experienced as a “very powerful encounter, where you just open up with the help of the Plants to wider spaces, you work with different parts of yourself, with energy, with different beings.” Such a perspective, in which both humans and the Plants become organisms-in-the-environment

⁹ This stands for diverse indigenous shamanic traditions in the Peruvian ayahuasca practice (Labate 2014).

¹⁰ In the case of ayahuasca, which has to be brewed for several hours, the songs sung during that process were regarded as having an impact on the medicine's strength (see also: Callicott 2013).

(Hsu 2010; Ingold 2021), whose wellness and state of being is re-shaped through relations and interactions, was crucial for understanding my interlocutors' perceptions of health, illness, and healing, which I described above. Below I would like to expand on some aspects of working with the Plants: their social positioning, the importance of ceremonial setting, and the role of those organizing ceremonies and "holding the space."

Firstly, when talking about the Plants, my interlocutors were using not only botanical (e.g. *Amanita*) or common names (e.g. *Caapi*, *Aya*, Polish/jungle ayahwasca), but (much more frequently) kinship terms. Within the literature there are variations of kinship nomenclature reflecting local cosmologies, social situatedness of each individual Plant, and their Western appropriations: whereas all psychoactive the Plants have been called "teachers" among various indigenous groups (Callcott 2013; Winkelman 2014a), ayahwasca was regarded as a grandfather in urban Germany (Harms 2021). My interlocutors would admit to "drawing" from different traditions and relying on their own experience while evaluating the Plants, but there were some commonalities in terminology, at least among people I talked to: the cactus was the Grandfather (*Dziadek*), and it was associated with the masculine and with the energy of the sun and the light, while ayahwasca was the Grandmother (*Babcia*), associated with darkness and the feminine principle. Consequently, ceremonies with ayahwasca were mostly held at night, and ceremonies with cacti during the day.

As the Plants were treated as persons, meeting them was a relational, highly personalized experience. Julia, who had been using the Plants for several years, described ayahwasca to me as both loving and caring as well as rigorous, direct and strict, "unwilling to accept denials and refusals." If a person tried to deny the truth that the Grandmother wanted them to see, the experience could turn out to be very unpleasant: a person could get stuck, get chased or attacked by dark spirits, or re-experience painful moments from their own life. The solution was to "let go of the illusion and to surrender to the process," as this was the only way to healing, even if the process was difficult and painful. She was convinced that ayahwasca could not only reset human cells and structures in the brain; it could even restructure human DNA, bringing healing at the deepest level. As a participant of women circles, she valued ayahwasca most, because of the association with the feminine principle.

Marek, who facilitated group ceremonies with the Plants, felt the greatest connection with the cacti, which he considered a medicine of the heart, much gentler and subtle. Cacti would "never give more than one could take," and an encounter with them was "not about vision, but really about peace to one's heart." Darek, who had used various Plants for several years with his family, valued his experience with mushrooms, both growing in Poland (*Amanita muscaria* and psilocybin mushrooms) and overseas, and he described such encounters in terms of lightness and clarity:

First of all, there is no vomiting with mushrooms. There is no discomfort in the body, there are no serious bodily sensations. They are like children, really. You get such simple, quick answers that it's just impossible to get wrong. Yes, I have much more

beautiful communication with mushrooms than with the Grandmother (...). You have to have questions and you have to think very deeply, if you want an answer to a question. Because they don't wrap it up, they show you the truth the way it is. For me, this is amazing and beautiful.

Although preferences regarding the origin of the Plants varied, I noticed a growing interest in exploring what was considered "our," "local," or "Slavic" medicine, which in the context of my research was "Polish ayahuasca" and mushrooms that grow in Poland, namely psilocybin and *Amanita muscaria*.¹¹ Such Plants were not only considered part of "local tradition" and thus culturally closer, but also valued in terms of their socio-ecological situatedness, as belonging to "our land."

Secondly, my interlocutors experienced different forms of communication with the Plants and were convinced that the Plants had "come to them" and "wanted" to be consumed. Jan's first experience with the Plants was with psilocybin mushrooms, which he took during a lonely trip to the forest. He decided to eat the mushrooms because he felt they *called out* to him. In a similar way, two of my other interlocutors were *called out* by a cactus and by *Amanita muscaria*, which *informed them* during a physical encounter that they wanted to be eaten. For one person it was a voice in his head, another described it as a feeling of attraction and being called when he looked at mushrooms. In turn, ayahuasca and cacti would "come" to my interlocutors through intermediaries: people who had previously consumed them would appear on their way and mention the Plants "by chance"; the Plants or ceremonies would appear in visionary dreams, journal articles, books or even pop culture (such as the movie *Avatar*) attracting attention in manifold ways.

The idea that plants communicate with humans is not novel. Mushrooms in Anna Tsing's book emerge willingly in a blasted landscape, "willing to put up with some of the environmental mess humans have made" (2015: 3–4), nurturing trees and actively participating in what she calls "kind of collaborative survival." Fruits, such as mangos,¹² "invite" humans, through their qualities such as softness, smell, colour, juiciness to be consumed, harvested, and cultivated (Van de Port, Mol 2015: 169). But whereas matsutake or mango communicate with humans through their relationships with other species, and their ability to adapt and respond to environmental changes, the Plants *talk* to people, and *provide* them with information and instructions.

¹¹ The fly agaric and psilocybin mushrooms, both growing and used in Eurasia and regarded as "our forgotten tradition" (Vunduk, Biketova 2022), have been consumed privately, either microdosed or in larger amounts for healing and visionary purposes, and, in recent years, during facilitated, organized ceremonies.

¹² According to Portuguese gendering, mango is a "she," and whether it is sucked or eaten depends on the mango and on the context: whereas *chupar* is an intimate act which cannot be comfortably performed in front of others, *comer* can happen in a more public space. Both *comer* and *chupar* belong to different ontologies, and involve different activities (Van de Port, Mol 2015: 175). The authors do not explain why mango would invite humans to consume it and whether mango would prefer to be *chupar* or *comer*.

The Plants communicated with my interlocutors in several ways: through intermediaries, when in local proximity, and during the psychedelic experience, when they were encountered as voices heard, spirits sensed, or persons seen. This frames psychedelic experience as not merely a series of neurochemical hallucinations, but a phytosemiotic dialogue between the two species (Callicott 2013), a “corporeal fusion” (Davis 2012: 13), that is intimate, embodied, and deeply rooted in and experienced through the physical world.

During ceremonies, the Plants provided my interlocutors with guidance, experienced as symbolic visions or specific instructions, regarding health and daily routine including exercise, diet, or changes in one’s work environment. Experience with one of the Plants often led to the use of another, and the processes that followed were seen as complementary. For all except one a ceremony with wachuma or mushrooms was a consequence of previous encounter with ayahuasca: people were *instructed* by ayahuasca to work further with other Plants, or *instructed* to use the Plants in work with other people.

Appropriation in the imagined Plantocene

If I do not spread globally, I will face extinction, similar to humans.
If they do not look within themselves, they will not be able to evolve
into the expanded consciousness that is destined for the human species.¹³

The readers of the *Ayahuasca manifesto* (AM 2011), a 50-page-long manuscript anonymously published online in 2011, and circulated in social media groups my interlocutors belonged to, can learn that ayahuasca has chosen to expand beyond the Amazon Basin and to “transform into multiple cultural forms.” The purpose of its “planetary mission” is to serve humanity, whose consciousness will be expanded, which will bring harmony to the earth. In the *Manifesto*, ayahuasca speaks for itself as a “legacy to the universe” (p. 5) that seeks to restore a sense of immersion with Mother Earth, a sense of connectedness across cultures and species. While ayahuasca is willing to be “officially accepted by the governments of modern society” (p. 6), it is not willing to be associated with any religion or any church (p. 9).

According to the descriptions of the *Manifesto* available online,¹⁴ it was originally published in Spanish, translated into eight languages, including English, and over time adopted by several ayahuasca churches as their primary “sacred text.” The writer initially decided to remain anonymous, because “the *Manifesto* is a profound work received through the process of channelling” and it “belongs to a greater collective wisdom.” A few years later a quick internet search reveals the author to be a man called Don Jose Campo, originally from the US (Neurotek),

¹³ For the source of the quotation, see: (AM 2011: 44).

¹⁴ I am referring here to the thematic social media group (Manifesto 123) and a thematic website (Neurotek). In January 2025, the *Manifesto* was added to Google Books.

who received “clear visions” of the *Manifesto* in 2008. Through his website, a centre he has opened in Peru offers an “ayahuasca diet” in the “Amazon jungle” (Centro Munay). Created in English and hence addressed to international visitors coming from the Global North, the website promises healing, inner exploration, and positive transformation, with the 10-day diet being “an opportunity of a lifetime to release burdens that are no longer yours to carry, restore your confidence, and discover new gifts and ways to express yourself” (Centro Munay). Although Don Jose Campo considers the Amazonian forest the best place to experience ayahuasca, the *Manifesto* advocates global use of ayahuasca and thus legitimizes the use of the Plants outside of their eco-sociological habitat.

In a similar vein – although with a different take on the belonging of the Plants – people organizing ceremonies with “Slavic ayahuasca” in Poland justify the use of the Plants by claiming that ayahuasca has both Slavic and “Indian” roots. According to a thematic website,¹⁵ the author of which identifies herself as a “Shaman” and organizes ceremonies with the Plants in Czech Republic, the Slavic belonging of ayahuasca is evidenced by the “common affinity between the two nations” and by the phonetic similarity of the name ayahuasca to the Slavic words “Gaia” and “mercy” (*taska*). In the so-called “Slavic ayahuasca,” *Banisteriopsis caapi* is replaced with Syrian rue, which is described as “the Mercy of Gaia of the Northern Hemisphere,” an equivalent of the sacred liana, the “Mercy of Gaia of the Southern Hemisphere.” Since both the seeds of Syrian rue and the leaves of *chakruna* can be purchased from the Netherlands, where they are legal,¹⁶ the preparation of the “Slavic ayahuasca” allows the exclusion of indigenous people from the economic cycle of medicine production.

In this paper I do not intend to dispute the fact that the Plants are agentic (Cappo 2018), intelligent (Marder 2013) beings, capable of interspecies communication (Callicott 2013). My aim is to draw attention to the possible ethical concerns which, in my opinion, may be raised by the vision of the Plants as the “legacy” to “one humanity,” or appropriation of the Amazon medicine as “Slavic,” as well as the notion of the Plants “instructing” people to do certain things and willingly “coming” to Europe. Such ideas are highly problematic because they serve to legitimize “drawing” from the Plants and from the indigenous traditions without acknowledging the social and cultural situatedness of the Plants, and the rights of the indigenous people regarding their use.

Firstly, if ceremony organizers can learn *directly* from the Plants, or when the Plants become medicalized, the indigenous *curanderos* become discredited and excluded. The importance of communal relationships in the transmission and cultivation of Plant knowledge diminishes, and the call to combine the indigenous and “Western” knowledges for obtaining a more comprehensive perspective, which is foundational to decolonization (Goldstein 2019; Myers 2017;

¹⁵ The content of the website is said to be based on “insights gained from ayahuasca ceremonies,” “remarkable discoveries” that have been “confirmed by legends, myths, and ancient sacred texts of many cultures” (Ayahuasca).

¹⁶ After one of my interlocutors, who organized ceremonies with the Slavic ayahuasca in Poland.

Tsing 2010), fails. This can lead to new forms of appropriation and biopiracy,¹⁷ which are justified by romanticization¹⁸ or medicalization of the Plants. In the course of my research I have not obtained sufficient information about the level of reciprocity between indigenous and non-indigenous actors at the sociological, economic, and political level (as in: Tupper 2009a: 131), and it remains unclear to me what other forms of retribution besides purchasing the Plants, financing *curanderos*, and mediating in the sale of indigenous handicrafts could there be.¹⁹ Among my interlocutors only one person expressed open concerns about the ethical aspects of organizing paid ceremonies with the Plants in Europe, and made references to capitalism and colonialism. In other conversations, as well as in the discussions held on the Internet forums, I was struck by the lack of recognition of what cultural appropriation and biopiracy were, and by the general lack of knowledge of how colonialism might have contributed to our access to the Plants.²⁰

Secondly, although the notion of the Plants having “chosen to come to Europe” seems to disrupt anthropocentrism by acknowledging the Plants’ agency, it can serve to legitimize otherwise questionable practices of biopiracy and cultural appropriation (Fotiou 2016; Tupper 2009a). Indigenous communities recognize the Plants as their cultural and spiritual legacy, and even take measures to declare them intangible cultural and national heritage²¹ to prevent their appropriation for “decontextualized, consumerist, and commercial Western uses” (Labate, Goldstein 2009: 54). Justifying globalization of the Plants opens the doors for their industrialization (Devenot et al. 2022), which would, again, exclude indigenous communities, deepen hierarchies between knowledges, and perpetuate existing inequalities (see also: Labate et al. 2025).

Thirdly, the assertion that the use of the Plants outside of their eco-sociological habitat can be legitimized because it contributes to global, planetary healing is both naive and harmful. I will elaborate on this by critically examining the idea that the Plants make humans more ecologically or even politically conscious, by deepening the connection to Mother Earth and re-situating humans ecologically, within a network of kin relations. Although a growing body of literature suggests a positive relation between the consumption of the Plants and other psychoactive substances on the one hand and environmentalism (Harms 2021;

¹⁷ Biopiracy is understood here, after Tupper (2009a: 128), as the exploitation of the Plants for personal or corporate gain, without recognition of indigenous knowledge or fair compensation.

¹⁸ Instead of romanticizing indigenous healers as “psychologists” (Labate 2014), people from the Global North may start romanticizing the Plants, by ascribing to them their own desires and agendas.

¹⁹ This question requires further investigation that would concern the flow of symbolic and material capital at the transnational level.

²⁰ One of the reasons may be the perception of Poland’s non-participation in colonial expansion (see also: Hrešanová 2023 about the Czech Republic, where the take on colonialism has been similar) and the idea of Poland as a colonial subject (in relation to its partitions). Another reason is the ambiguous position of Poland in relation to “the West.”

²¹ In 2008, Peru’s National Institute of Culture declared the traditional knowledge and use of ayahuasca by indigenous communities in the Amazon to be part of Peru’s national heritage (Labate, Goldstein 2009).

Hofmann 2013) or nature relatedness (Nilsson, Stålhammar 2024; Kettner et al. 2019) on the other, these studies fail to problematize how humans navigate their lives within the tensions and paradoxes of the Anthropocene,²² where individual choices are made within frictions and contradictions created by the expansion of fossil fuel consumption.²³ For some of my interlocutors the Plants made important contributions to their careers, but not all of them can be described as environmentally friendly or ecologically sound. In the narratives of my interlocutors concerns about fossil fuel companies, pesticides, pollution, and global inequality interweaved with the acknowledgments of the benefits and developments brought about by modernization and industrialization: new technologies made limitless communication and transnational networking possible, allowed people to travel to all corners of the world, made them a part of the global community, and gave them access to knowledge and to the Plants (see also: Labate et al. 2025). The speculative future scenario,²⁴ in which “economic growth at the expense of our planet” would “no longer be tolerated,” is not appealing to all, because financial success and consumption are seen as acts of self-care or referred to as “making it through the Matrix”²⁵ or being a “winner” in the “game.” Within the literature, practices of new-shamanism (Atkinson 1992) or neo-shamanism (Gearin, Sáez 2021) are seen as self-oriented, individualistic practices, not necessarily oriented towards the strengthening of communal relations (Fotiou 2016). Moreover, whereas psychedelic experience can trigger a shift in political beliefs, it remains unclear which direction such a shift would take, with right-wing, conservative, hierarchy-based ideologies being a possible option able to “assimilate psychedelic experiences of interconnection” (Pace, Devenot 2021). It is, therefore, debatable whether and how personal development and personal healing achieved through the Plants would translate into global planetary healing, as one of my interlocutors suggested, and how global healing relates to degrowth (Kallis 2011).

²² Arne Harms (2021), for example, formulates the notion of “accidental environmentalism” drawing on references to nature made during ceremonies.

²³ The extraction of fossil fuels has enabled carbon democracies and (consumption-based) modern freedoms (Chakrabarty 2009), but in the long run has threatened the democratic system and created a global environmental crisis (Mitchell 2011).

²⁴ From a short comedy film titled *If Trump Drank Ayahuasca*, made by a comedian and an “emotional healing coach” Jonathan Patrick Sears, one can learn that the “economic growth at the expense of our planet will no longer be tolerated,” if ayahuasca is given to Donald Trump. The speculative future scenario involves hippies welcoming Mexicans at the border with a bottle of kombucha, and Leonardo Di Caprio appointed as a presidential environmental adviser, because he “actually cares.” The comedian describes a fictional ceremony, during which the President of the United States was swallowed by a giant anaconda, purged of “daemons of power and control,” to be finally reborn in a state of inner peace, connection, and care for the whole world. Among my interlocutors this provoked a series of reactions, including a debate on the extent of a transformative effect that the Plants can really have on a person, and whether and how their own work with the Plants contributed to “planetary healing.” The film was circulated within the network of people who had used the Plants and can be accessed on JP Sears’s Facebook profile (Awaken with JP).

²⁵ This comes from the idea that the world might be a kind of a holographic illusion, which was also stated in the *Ayahuasca manifesto*.

Finally, whereas I am convinced that the Plants (and plants) are capable of interspecies communication (Callicott 2013), I also agree that communication is not one-sided, but relational (Cappo 2018), regardless of participants, distance, and means. In the Amazon Basin, interspecies communication during the psychedelic experience, which takes the form of phytosemiotics, results from a diet that requires time and embeddedness in the local plant world and environment (Callicott 2013). In the case of my research, the knowledge of ceremony organizers resembles a collage of knowledges and experiences gathered from all over the world: my interlocutors “draw” from different traditions, knowledges, and locations. The line between “hearing the voice of a plant” (Callicott 2013), following a visionary experience, or projecting one’s own ideas on the Plants is subtle, and it remains unclear to me who the author of the *instructions* that are said to come from the Plants really is.²⁶

Conclusions

I began this chapter by describing how my interlocutors’ perceptions of healing and disease were challenged through their encounters with the Plants. This shift, I argue, was fundamental for my redefinition of the Plantocene as an imagined era in which the Plants become agents of planetary change. Healing with the Plants transcends the personal, and individual actions ripple outward with global consequences.

I also emphasized the idea that the Plants engage in communication²⁷ with humans. Through these human-Plant encounters, the hierarchy between different ways of knowing is unsettled. My interlocutors described various ways of communicating with the Plants: during psychedelic experiences; when the Plants called out to them, willing to be consumed, and when they „came” to them through intermediaries, such as films of friends. Regardless of the way of communication, it is always relational, which means that the role of human experiences, expectations, and imagination cannot be invalidated. One of the most intriguing questions, in this context, pertains to the role of culture and personality in shaping human experience: the interplay between the neurological or biological functions and the phenomenological experiences (Winkelman 2010).

The interspecies communication is never free from its socio-cultural context. In the Amazon Basin, the Plants have taught indigenous people how to relate to their environments and acquainted them with extensive botanical knowledge including the use of other the Plants for healing purposes (Narby 1999). In Europe and in the West, however, the Plants awake different things in different people, advancing their careers, facilitating personal healing, but not necessarily

²⁶ In my view, this is even more valid when such instructions do not seem to benefit the socio-ecological habitat of the Plants.

²⁷ This opens up the question of what communication actually is, and how it can be experienced in inter-species relations.

contributing to communal or planetary benefit. When the Plants are consumed in Poland—in more familiar environments, often facilitated by local practitioners—they are perceived through kinship frameworks, and either the Plants or the experience can be appropriated as “Slavic” or “Polish.” This opens the path for evaluating the Plants beyond their ecological, social, and cultural ties, and justifying their use outside of the Amazon.

The same interlocutor who expressed his concern with colonialism described what he called the “dissonance of a white savage” – someone who exploits nature in everyday material practices while simultaneously delivering liturgical speeches about ecological responsibility and potential consequences of exploitation of nature. This paradox of the Anthropocene, in which all humans are entangled in carbon democracies, seems to fade away in the imagined Plantocene, where the Plants – not humans – are seen as setting the course of planetary action. What becomes problematic—and potentially harmful—is not the idea of Plant agency itself, but the claim that the Plants “instruct” people to bring them to Europe or the West, with individuals merely following these supposed will of the Plants. Such narratives displace human responsibility, offering comfort in the belief that one’s actions are part of a greater “planetary turn.” In this imagined Plantocene, the cultural appropriation of the Plants – their uprooting them from their native habitats and their nationalization or commercialization – can be obscured by the idea that it was the Plants’ decision. The *Ayahuasca manifesto*, written from the perspective of the Plant and devoid of an acknowledged human author, becomes a secular preaching. Although the vision of “one humanity” it promotes might be alluring, I have sought to show that it can legitimize the appropriation of indigenous cultures, and reproduce, silence or even strengthen already existing global inequalities. It produces a distorted image of the Plantocene—one in which the Plants are imagined as agents of global change, yet disconnected from the very connectivities and responsibilities that define their existence.

While I am critical of the (never benign) romanticization of the Plants, I do not discredit the positive effects they can have on human health, well-being, and personal life, transformation or career. Nor do I deny the possibility of interspecies communication, or the necessity of interspecies cooperation for planetary survival (Myers 2017). But instead of ideological preaching, I call for the recognition of the unknown, the honouring of the uncanny (Bubandt 2018), and the acknowledgement of the complexity of human and more-than-human agencies and encounters. The use of the Plants should not contribute to disregarding indigenous knowledge (Goldstein 2019), but rather offer a path towards decolonization. For that to happen, indigenous knowledges should be treated as equal to Western science. There is a subtle but crucial line between “drawing” from something and abusing it, and between acknowledging the agency of the Plants and avoiding responsibility for one’s own ideas and choices.

Acknowledgements

I owe a debt of gratitude to the anonymous reviewers for their insightful suggestions and comments, and to Andrew S. Mathews for his comments on the very first draft of this paper in 2017.

References

- AM. (2011). *Ayahuasca manifesto: The spirit of ayahuasca and its planetary mission*. doorofperception.com/wp-content/uploads/Ayahuasca-Manifesto_Anonymous_May-1st-2012.pdf [access: 1.07.2025].
- Atkinson, J.M. (1992). Shamanisms today. *Annual Review of Anthropology*, 21, 307–330.
- Awaken with JP. (2017). facebook.com/awakenwithjp/videos/if-trump-drank-ayahuasca-ultra-spiritual-life-episode-56/1712115202137668 [access: 1.07.2025].
- Ayahuasca. (n.d.). ayahuasca.net.pl/o-ayi.html [access: 1.07.2025].
- Bubandt, N. (2018). Anthropocene uncanny: Nonsecular approaches to environmental change. In: N. Bubandt (ed.), *A non-secular Anthropocene: Spirits, specters and other nonhumans in a time of environmental change* (pp. 2–18). AURA Working Papers, vol. 3.
- Callicott, C. (2013). Interspecies communication in the Western Amazon: Music as a form of conversation between the Plants and people. *European Journal of Ecopsychology*, 4(1), 32–43.
- Callicott, C. (2016). Introduction to the Special Issue: Ayahuasca, plant-based spirituality, and the future of Amazonia. *Anthropology of Consciousness*, 27(2), 113–120.
- Cappo, S.M. (2018). What ayahuasca wants: Notes for the study and preservation of an entangled ayahuasca. In: B.C. Labate, C. Cavnar (eds.), *The expanding world ayahuasca diaspora* (pp. 157–176). New York: Routledge.
- Cardena, E., Winkelman, M.J. (eds.). (2011). *Altering consciousness: Multidisciplinary perspectives*, 2 vols. Santa Barbara: Praeger.
- Centro Munay. (n.d.). centromunay.com [access: 1.07.2025].
- Chakrabarty, D. (2009). The climate of history: Four theses. *Critical inquiry*, 35(2), 197–222.
- Daly, L., Shepard, G. Jr. (2019). Magic darts and messenger molecules: Toward a phytoethnography of indigenous Amazonia. *Anthropology Today*, 35(2), 13–17.
- Davis, E. (2012). Ayahuasca and James Cameron's Avatar. *MAPS Bulletin. Special Edition: Psychodelics and Popular Arts*, 22(1), 12–13.
- Devenot, N., Conner, T., Doyle, R. (2022). Dark side of the shroom: Erasing indigenous and counterculture wisdoms with psychedelic capitalism, and the open source alternative: A manifesto for psychonauts. *Anthropology of Consciousness*, 33(2), 476–505.
- Doyle, R. (2012). Healing with plant intelligence: A report from ayahuasca. *Anthropology of Consciousness*, 23(1), 28–43.
- Espinoza, Y. (2015). Sexual healing with Amazonian plant teachers: A heuristic inquiry of women's spiritual-erotic awakenings. In: G. Ogden (ed.), *Extraordinary sex therapy: Creative approaches for clinicians* (pp. 109–120). Oxon – New York: Routledge.
- Gearin, A. (2017). Good mother nature: Ayahuasca neoshamanism as cultural critique in Australia. In: B.C. Labate, C. Cavnar, A. Gearin (eds.), *The world ayahuasca diaspora: Reinventions and controversies*. Oxon: Routledge.
- Gearin, A.K., Sáez, O.C. (2021). Altered vision: Ayahuasca shamanism and sensory individualism. *Current Anthropology*, 62(2), 138–163.

- Goldstein, R. (2019). Ethnobotanics of refusal: Methodologies in respecting plant (ed)-human resistance. *Anthropology Today*, 35(2), 18–22.
- Harms, A. (2021). Accidental environmentalism: Nature and cultivated affect in European neoshamanic ayahuasca consumption. *Anthropology of consciousness*, 32(1), 55–80.
- Hofmann, A. (2013). *LSD and the divine scientist: The final thoughts and reflections of Albert Hofmann*. Rochester: Inner Traditions.
- Hsu, E. (2010). Introduction. Plants in medical practice and common sense: On the interface of ethnobotany and medical anthropology. In: E. Hsu, S. Harris (eds.), *Plants, health and healing: On the interface of ethnobotany and medical anthropology* (pp. 1–48). New York – Oxford: Berghahn Books.
- Hrešanová, E. (2023). Comrades and spies: From socialist scholarship to claims of colonial innocence in the Czech Republic. *American Ethnologist*, 50(3), 419–430.
- Ingold, T. (2021). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Fotiou, E. (2012). Working with “la Medicina”: Elements of healing in contemporary ayahuasca rituals. *Anthropology of Consciousness*, 23(1), 6–27.
- Fotiou, E. (2016). The globalization of ayahuasca shamanism and the erasure of indigenous shamanism. *Anthropology of Consciousness*, 27(2), 151–179.
- Kallis, G. (2011). In defence of degrowth. *Ecological Economics*, 70(5), 873–880.
- Kennedy, C. (2020). The emergent Plantocene: Weedy vegetal agency, radical embodiment, and ruderalism X Action(ism). *Medium*. christopherleekennedy.medium.com/the-emergent-plantocene-ff394a3bbfbb [access: 1.07.2025].
- Kettner, H., Gandy, S., Haijen, E.C., Carhart-Harris, R.L. (2019). From egoism to ecoism: Psychedelics increase nature relatedness in a state-mediated and context-dependent manner. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 16(24), 5147.
- Labate, B.C. (2014). The internationalization of Peruvian vegetalismo. In: B.C. Labate, C. Cavnar (eds.), *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond* (pp. 182–205). Oxford: Oxford University Press.
- Labate, B.C., Antunes, H.F., Beachy, J., Slosower, J., Cavnar, C. (2025). Navigating the mainstreaming of psychedelics. *Journal of Psychedelic Studies*, 9(2), 108–115.
- Labate, B.C., Cavnar, C. (eds.). (2014). *The therapeutic use of ayahuasca*. Heidelberg: Springer.
- Labate, B.C., Cavnar, C. (eds.). (2018a). *Plant medicines, healing and psychedelic science: Cultural perspectives*. Cham: Springer.
- Labate, B.C., Cavnar, C. (eds.). (2018b). *The expanding world ayahuasca diaspora: Appropriation, integration and legislation*. New York: Routledge.
- Labate, B.C., Goldstein, I. (2009). Ayahuasca: From dangerous drug to national heritage: An interview with Antonio A. Arantes. *International Journal of Transpersonal Studies*, 28(1), 53–64.
- Lewis, S.E. (2008). Ayahuasca and spiritual crisis: Liminality as space for personal growth. *Anthropology of Consciousness*, 19(2), 109–133.
- Manifesto 123. (n.d.). facebook.com/Manifesto123 [access: 1.07.2025].
- Marder, M. (2013). Plant intelligence and attention. *Plant Signaling & Behavior*, 8(5), e23902.
- McKenna, D.J. (2007). The healing vine: Ayahuasca as medicine in the 21st century. In: M.J. Winkelman, T.B. Roberts (eds.), *Psychedelic medicine: New evidence for hallucinogenic substances as treatments* (pp. 21–44). Westport: Praeger Publishers.
- Mitchell, T. (2011). *Carbon democracy: Political power in the age of oil*. London: Verso.
- Myers, N. (2017) From the Anthropocene to the Planthropocene: Designing gardens for plant/people involution. *History and Anthropology*, 28(3), 297–301.

- Narby, J. (1999). *The cosmic serpent: DNA and the origins of knowledge*. London: Orion Books.
- Neicun, J., Steenhuizen, M., Kessel, R. van, Yang, J.C., Negri, A., Czabanowska, K., Roman-Urrestarazu, A. (2019). Mapping novel psychoactive substances policy in the EU: The case of Portugal, the Netherlands, Czech Republic, Poland, the United Kingdom and Sweden. *PloS one*, 14(6), e0218011.
- Neurotek. (n.d.). neurotek.wixsite.com/ayahuasca-manifesto/bio [access: 1.07.2025].
- Nilsson, M., Stålhammar, S. (2024). Psychedelics and inner dimensions of sustainability: A literature review. *European Journal of Ecopsychology*, 9, 4–47.
- Pace, B.A., Devenot, N. (2021). Right-wing psychedelia: Case studies in cultural plasticity and political pluripotency. *Frontiers in Psychology*, 12, 733185.
- Simonienko, K., Waszkiewicz, N., Szulc, A. (2013). Psychoactive plant species: Actual list of the plants prohibited in Poland. *Psychiatria Polska*, 47(3), 499–510.
- Taussig, M.T. (1989) The nervous system: Homesickness and Dada. *Stanford Humanities Review*, 1(1), 44–81.
- Tsing, A. (2010). Arts of inclusion, or how to love a mushroom. *Manoa*, 22(2), 191–203.
- Tupper, K.W. (2008). The globalization of ayahuasca: Harm reduction or benefit maximization?. *International Journal of Drug Policy*, 19(4), 297–303.
- Tupper, K.W. (2009a). Ayahuasca healing beyond the Amazon: The globalization of a traditional indigenous entheogenic practice. *Global Networks*, 9(1), 117–136.
- Tupper, K.W. (2009b). Entheogenic healing: The spiritual effects and therapeutic potential of ceremonial ayahuasca use. In: J.H. Ellens (ed.), *The Healing Power of Spirituality: How Religion Helps Humans Thrive* (vol. 3, pp. 269–282). Santa Barbara: Praeger.
- Van de Port, M., Mol, A. (2015). Chupar frutas in Salvador da Bahia: A case of practice-specific alterities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 21(1), 165–180.
- Vunduk, J., Biketova, A.Y. (2022). The cultural use of mushrooms. In: D. Stojković, L. Barros (eds.), *Edible fungi: Chemical composition, nutrition and health effects* (vol. 36, pp. 327–358). London: Royal Society of Chemistry.
- Winkelman, M.J. (2010). *Shamanism: A biopsychosocial paradigm of consciousness and healing*. Santa Barbara: Praeger.
- Winkelman, M.J. (2011). A paradigm for understanding altered consciousness: The integrative mode of consciousness. *Altering Consciousness: Multidisciplinary Perspectives*, 1, 23–44.
- Winkelman, M.J. (2014a). Therapeutic applications of ayahuasca and other sacred medicines. In: B.C. Labate, C. Cavnar (eds.), *The therapeutic use of ayahuasca* (pp. 1–21). Heidelberg: Springer.
- Winkelman, M. (2014b). Psychedelics as medicines for substance abuse rehabilitation: Evaluating treatments with LSD, peyote, ibogaine and ayahuasca. *Current Drug Abuse Reviews*, 7(2), 101–116.

SUMMARY

Shamans, plants, and spirits: Health and disease in the Plantocene

This paper explores the experiences and perspectives of people from Poland who engage with psychoactive plants, referred to by me as the Plants, such as ayahuasca, psilocybin mushrooms, and mescaline-containing cacti for healing and personal growth. Based on fourteen in-depth interviews and analysis of online discussions, the paper examines how my interlocutors conceptualize health, disease, and healing through their encounters

with the Plants. The research highlights the shift from conventional biomedical paradigms to holistic, plant-centered approaches in which the Plants are seen as agentive beings capable of communicating with humans. The concept of the “Plantocene” is introduced as a speculative framework, suggesting that plant agency influences human behavior and planetary futures. The paper considers the ethical concerns that arise from attributing ultimate agency to the Plants, and from appropriating plants as “Slavic” or “global.” Such narratives legitimize “drawing” from the Plants and indigenous communities without acknowledging their rights, and may silence and deepen existing global inequalities.

Keywords: plant agency, psychedelic healing, biopiracy, cultural appropriation, Plantocene, shamanism, interspecies communication

ARTICLES

KATARZYNA BYŁÓW  <https://orcid.org/0009-0004-5725-9862>

Adam Mickiewicz University

Rituals of a collective karmic project: Discipline, children's bodies and the "future seeds of Tibet"

Introduction

In this paper, I wish to highlight a specific aspect of contemporary Tibetan education in exile – rituals of a collective karmic project implemented in Tibetan residential schools in India. To this end, I focus ethnographically on the home and classroom educational efforts by the school staff, Home Mothers and teachers, through which children's bodies are inscribed within a collective karmic project and its related timeframe – one which re-scales individual lifetimes and consciousness and offers a glimpse of a radically different temporality. Such efforts strive to manipulate subtle consciousness *namshé* (*rnam shes*¹), through imprints *pakcha* (*bag chags*), effected through positive and negative actions and carried from one lifetime to another, and as such to fashion the "future" that is always inherently nested within the present.

Engaged Buddhist philosopher Jessica Locke (2021) noted the centrality of karma to Buddhist psychology and explored practical ramifications of collective karma through an example of the abolitionist theory of transformative justice seen as a practice of collective karmic self-fashioning. David Loy (2019) referred to collective karma in his work on Buddhist responses to ecological crisis, war, and other social justice issues. In the Tibetan Buddhist context, Martin Mills

¹ To disambiguate Tibetan words, their pronunciation is provided in italics, followed by transliteration in parentheses, using the Wylie transliteration method (Wylie, Turrell 1959: 261–267). Translation and transliteration of Tibetan terms by the author is based on: (Goldstein 1984; 2001; Tashi 1999; Bell 1920).

analysed how collective karma affects Tibetan political imaginary by producing a specific view of political associations and rulership, where “notions of communal and shared karma imply moral solidarities and boundaries that have shaped Tibetan understandings of legitimate governance,” and highlighted the composite nature of moral action within Tibetan Buddhist philosophy (2015: 191–193).

An analysis of guidance and education provided to children within the Tibetan boarding school system in exile highlights ideas related to the concept of karma as a collective project, where children are the “future seeds of Tibet” (Tib. *ma 'ongs bod kyi son rtsa*). In exploring bodily practices related to a collective karmic project in a contemporary Tibetan school in exile, my aim is to ethnographically theorize the radical alterity of temporal framework that such projects may evoke.

Karmic causation

In Tibetan Buddhism, karma is said to be the “most general overarching systems of ethical causation,” a general law (Lichter, Epstein 1983: 224). It is said to produce happiness from good actions and unhappiness from bad ones (Lichter, Epstein 1983: 232). The Tibetan term for karma is *la* (W. *las*) or *la-kyu-dra* (W. *las rgyu 'bras*). The former term means action, deed and work, and by extension also: result, fruit, merit and karma. The longer expression incorporates two other words – *kyu* (W. *rgyu*) – cause or seed, and (W. *'bras*) – result, outcome or fruit. The “karmic inter-relationship” (*rten 'brel*) combines together notions of social inter-connectedness, exchange and inheritance, as well as kingly and religious responsibility (Mills 2015: 190).

In terms of karma seen as “hypothetical story with a moral” (Lichter, Epstein 1983: 232), the actions that are karmically significant are either beneficial – leading to happiness (glossed by them as “virtues,” Tib. *dge ba*), or detrimental – leading to unhappiness (“sins,” Tib. *sdiḡ pa*). The catalogue of beneficial acts includes abstaining from sin but also many diverse “formalities,” i.e. “counting beads, circumambulation of holy sites, prostrations, spinning prayer wheels, erecting prayer flags, obtaining blessings, muttering prayers and sacred formulae, sponsoring ceremonies, dispensing charity and alms, and venerating Buddha, Dharma, and Samgha” (Lichter, Epstein 1983: 232). These are needed to counterbalance the innumerable unavoidable and unintentional sins committed during everyday existence (e.g. destruction of life in soil cultivation, suffering of domestic animals, suffering caused by production and transport of goods and people). All the deeds of the preceding lifetime are clearly reflected in the mirror of karma,² ensuring

² David Lichter and Lawrence Epstein (1983) evoke a description of the Dharma-*raja*’s court where the white and black pebbles symbolising good and bad deeds of the deceased are measured on the scales. The result of weighing may influence the next rebirth, but the good and bad deeds do not cancel each other out. Rather, their karmic consequences will manifest themselves in future lifetimes.

that no tampering with the inexorable law of karma is possible (Dawa Drolma 2001: 41–42).

The causes bring all kinds of actions, and the Tibetan Buddhist philosophy and medicine recognise the element of “creation of action or creative impulse” (*du byed kyi las*). Following this creative impulse, positive and negative actions create an imprint – *pakcha* (bag chags) on the consciousness referred to as *namshé* (rnam shes) (Drakpa 1993: 84–85). *Namshé* is said to correspond to the subtle consciousness and the very essence of life (Drakpa 1993: 84–85), which accompanies the individuality through all its existence and plays an important role at the moments of a sentient being’s death and conception. It is the last component to leave the dying body and the one that precedes the conception in the intermediate state (*bar do*) from which it is projected by the force of *karma* (*las*). Once positive and negative actions have been imprinted on that consciousness, it takes their imprint from one life to another (Drakpa 1993: 84–85).

The only way the karmic trajectory can be changed is through the dispelling of ignorance and the ensuing good conduct – through the doors of body, speech and mind. Correct conduct can be achieved through discipline (*chöpa*, W. spyod pa), meditative and tantric practice, guidance from the deities and their blessings (*chinlab*, W. byin rlabs). The blessings come in the form of empowered substances, such as food, drink and other substances used during ceremonies in the temple or touched by an enlightened being (e.g. a respected reincarnate lama). Indeed, people in the Tibetan Children’s Village (TCV) actively sought and shared the blessed red barley grains of *Nechung cha né* (W. Gnas chung phyag nas) from the temple of the Tibet’s protective deity Gnas chung (Shen-yu 2010), and the medicinal *mani rilbu* pills from another guardian – Palden Lhamo. These could be ingested or worn as amulets, and most children in TCV wore blessed threads or plastic or metal containers encapsulating blessed substances. Toddlers in the Baby Home and TCV staff quarters tended to wear rather substantial bundles of these on thick silk or woollen strings hung over their shoulder and neck for safety. When sleeping, these bundles would be hung on the bedpost, near the child’s head.

Tibetan Children’s Villages

The campus where I did my long-term fieldwork – spanning a total of 17 months, from January 2013 to January 2014, then June through August 2014, and July through August 2016 – is located in the foothills of the Indian Himalaya. It was created just months after the first Tibetan refugees reached India in 1959 and apart from the school grounds, it now also includes a retirement home for school staff – teachers, carers, administrators. The origin of Tibetan Children’s Villages can be traced to the first Nursery for Tibetan refugee children, run by the elder and then the younger sister of His Holiness the 14th Dalai Lama, who himself took residence in the nearby McLeod Ganj. Over the years, the number of children had increased dramatically, and as the economic situation of Tibetans in India gradually

improved, education replaced foster-care as the primary mission of the institution transformed into a TCV network. Given its geographical and personal proximity to the Tibetan government-in-exile, it was the TCV as an institution that shaped the first ever Tibetan system and curriculum of universal education, derived from one of the oldest wisdom traditions in the world and crystallizing within a modern nation-state Asia, with its colonial heritage of Western-style schooling practices.

Mrs Jetsun Pema, the younger sister of HH the 14th Dalai Lama, who took over the management of the then Tibetan Nursery in mid-1960s, is a graduate of the prestigious Catholic mission Loreto schools in Kalimpong and Darjeeling in India. She also pursued further education in Switzerland (Jetsun Pema 1997). When made responsible for the expanding the Tibetan Nursery, Jetsun Pema-la was open to suggestions from overseas friends, whose help she solicited for nursing, funding, etc. The model of Children's Villages based on foster mothers running family homes was designed by SOS Kinderdorf in Austria in the aftermath of World War II. The first Children's Villages were set up in Austria (1949) and then France, Germany and Italy. They were introduced in Korea and India in 1963, at the time when the overflowing Tibetan nurseries urgently needed a more long-term policy. Among the volunteers who came to help were British nurses sent by the Save the Children Fund, Swiss Red Cross doctors, Indian nursing sisters, a volunteer teacher sent by Civil Service International (Ms Doris Murray) and other Europeans and Americans who contributed ideas about modern (as of 1960s) hygiene, nutrition and education (Narayan 1964; Murphy 1966; Chhophel 2009).³ The ideas and rules enforced on the time and space organization of TCV Homes by the SCF nurses, described in their detailed reports, proved long-lasting. TCV Homes follow the seven day cycle, with specific weekdays (Wednesdays and Saturdays) designated for baths and clothes washing, procedures still based on the distinctive pattern of separation and sequencing (Byłów-Antkowiak 2017). Even though Mothers were said to have quite a lot of discretion as to the running of their individual Homes, the daily routine in *khyimtsang* showed a great deal of homogeneity.⁴

TCV kinship terminology

It is revealing to see Tibetan kinship system and terminology superimposed on a school's institutional structure. The term *pö khyim* (W. bod khyim), which can literally be translated as "Tibetan family," has been used consistently in Tibetan language publications to refer to Tibetan Children's Villages. Also, *tsang* (W. tshang, as in *khyimtsang*) means nest, household or family. *Mi tsang* are family, people

³ Other sources include copies of reports of SCF nurses Miss Juliet Maskell and Miss Iris Betts (found in Gyen Phuntsok Namgyal's personal archive), and Jetsun Pema's 1968 *Report of the Tibetan Refugee Children's Nursery in Dharamsala 1964–1968* (found in Amnye Machen Tashi Tsering's personal archive).

⁴ See also discussion of TCV schools in Marisol's Mercado Santiago's PhD thesis (2014) and a more recent PhD thesis by Thubten Tashi (2019).

of the household. *Khyim ming* is family name and *khyim rgyud* – family lineage. Within the Tibetan diaspora, where the overwhelming majority of children attend either schools managed by the Tibetan Children's Villages, the Tibetan Homes Foundation, or the Central Schools for Tibetans, this "family lineage" is often both salient and acknowledged.⁵ The forms of address ubiquitous at Homes also reflect Tibetan kinship structures, where the age/experience seniority is the deciding factor. Children living in the same Home addressed each other as *acha* (older sister) and *chocho* (older brother) and *pu/pumo* (younger boy/girl) respectively. They called their Home Mother *amala* (mother), using the honorific particle *-la*, which can be spared when addressing older children. The Home Mother's husband was *pala*, honorific for "father," and their adult children were *acha* and *chocho*. Any visiting Home Mother was called *amala*, although other women were most often called *acha* (older sister). Visiting men that were not Home fathers were called *aku* (paternal uncle; the term *ashang* being reserved for maternal uncle). Very old people were *mola* and *po(po)la* – honorific for grandmother and grandfather. Teachers and senior staff, both men and women, were always addressed as *gyenla* – teacher (hon.). Monks and nuns of all ages were respectfully called *kusho-la* (hon.) and *ani-la* (hon.). All visiting older Tibetan girls and boys were *acha* and *chocho* (older sister, older brother), even if they were strangers (e.g. prefects from other Tibetan schools on a study visit in Upper TCV). *Amala* and *Pala* addressed Home children by their given names. In some Homes, *Amala* and *Pala* made a point of always adding the honorific particle *-la* to the names of all children, regardless of age. This was "talking *shesa*" – politely, and was considered more refined.⁶

Parents' advice and body as a locus of discipline

Lapcha (bslab bya) – "advice," and *chöpa* (spyod pa) – "conduct/discipline" are two Tibetan concepts that gradually emerged as salient analytic categories during my long-term ethnographic fieldwork in TCV.⁷ They were frequently mentioned in my interactions and interviews with children, Home Parents, educators and teachers. In "homes," i.e. living quarters of the TCV residential schools, Home Parents are usually in charge of around 20–25 girls and boys aged 5–15. Some of these children have parents and relatives, but since for nine months of each year they live on the campus and away from their families, the TCV Home Parents tend to be largely responsible for their daily upbringing. An elderly couple of experienced

⁵ For instance, a poster of a new Tibetan movie, pasted all over the Tibetan hub McLeod Ganj in the summer of 2014, listed "ex-CST Shimla" among the director's credentials.

⁶ It was a custom identified with the Tibetan capital Lhasa, almost completely absent in e.g. Amdo (Dr Chok Tenzin Monlam, personal communication in 2013).

⁷ Cf. Thubten Tashi's discussion of disciplinary practices, including the use of corporal punishment in Tibetan schools in exile (Tashi 2019).

and by then retired TCV Home Parents, when asked about the most challenging part of their job, told me:⁸

Home Father: These children are the generation of future seeds of Tibet. So...

Home Mother, interrupting: *Chöpa yakpo che tang lopchong yakpo che...* [Tib. They need to have good conduct/discipline and study well.] (...)

Home Father: Discipline. *Chöpa* means discipline.

Home Mother: Discipline and being good. (...) *Chöpa yakpo che, ke cha-she tang, dro tang...* [Tib. Good conduct/discipline, good speaking, good walking...].

Home Father translates: To be able to speak, to be able to walk. In Tibetan there is a proverb: *sa tang dro tang te tang...* [Tib. how to eat, how to walk, how to sit...].

Home Mother, finishes: *...dinte pama lapche.* [Tib. ...this is the parents' advice].

Home Father translates: ...this is the main advice of good parents.

The discourse of propriety and self-discipline at Homes (in the form of *lap-cha* – advice), structured bodily practices focusing on the correct way of doing things – prayers, meals, cleaning or sleeping, organization of time and space that subjects the bodies to a seemingly relentless routine of chores, as well as embodied affiliation to classes, batches and bigger collective entities that manifest quite spectacularly during the annual school anniversary celebration, point to the body as a main channel for action in the formation of human beings as “future seeds of Tibet” in a collective karmic project, whereby history is primarily understood as actualisation of karmic potential – through imprints, patterning and habituation.

Body, voice and mind: The three “doors” of action within karmic causation

In the Tibetan Buddhist “science of healing,”⁹ the body is considered to be one of the three channels for action, or “doors.” During one of our casual lunchtime conversations in the TCV staff mess, I asked one of the senior teachers (and a former monk) why he thought it was important for people to come together and pray aloud. In fact, my question indirectly referred to the “door of voice” and that was what he decided to pick up on: “*Go-sum* – three doors. It is because things that come out of them – action – can be speech and thinking or attitude.”¹⁰ In Tibetan medicine, the origin, composition and function of the three doors of body, voice and mind are explained as follows:

⁸ Interview with Upper TCV Home 22 retired Home Mother and her husband, 30th July 2014 – transcript of excerpts from audio recording.

⁹ Sowa Rigpa (gso ba rig pa), one of Asia's four “great scholarly medical systems” (Kloos et al. 2020; see also: Craig, Gerke 2016).

¹⁰ Conversation in Upper TCV staff mess, 23th July 2014 – recorded in field notes.

The human body begins as an aggregate of humours and organic components based on the energy of the elements, while the “door” of the voice, not having been formed by the humours and organic components, exists directly on the base of the energy of the elements. (...) the body (...) is a physical support for the other two doors of voice and mind which depend upon it; the three doors of body, voice and mind exist in a relationship of reciprocal dependence. (Norbu 2008: 113)

In TCV Homes and schools – environments shaped by historically and geographically distinct agendas – the “door of body” is one of the main channels used to influence and regulate the “mind-stream” of children growing up in a Tibetan Children’s Village as “future seeds of Tibet.” During our lunchtime conversation with the school’s monk teacher, I also asked about something that I thought would bring us to the topic of discipline:

Researcher: *Gyen la* [Tib. honorific for “teacher”], what is the Tibetan word for “naughty”?

Teacher: *Dri-nye-po*.

[The teacher asks 5-year-old Yeshe, who is sitting with us at the table, eating her lunch, if she is *dri-nye-po* and she shakes her head “no.”]

Researcher: And *duk-cha*?

Teacher: No, it is “bad,” better not to use [it].

I found his explanation remarkable, as I had heard Home Mothers frequently use the term to describe both children and adults. The Tibetan phrase *dri-nye-po* (W. sgrig nyes po) consists of *dri* (W. sgrig) – “to arrange/put something in order, in line,” “to queue,” which is also used in *sgrig khirms* – (monastic order) “discipline,” and *sgrig lam* – “rule” (lit. orderly path); the second part, *nye-po*, is the adjectival form of *nye-pa* (W. nyes pa) – “sin, crime, wrongdoing, guilt.” “Naughty” – *dri nye-po* – then could literally be translated as “wrong/sinful arrangement.” In the interview with the retired Home parents (cited above), the English term “naughty” was translated by the couple as – *dukcha* (W. sdug chag) and *chöpa nyepo* (W. spyod pa nyes po). The Home Mother consistently used the term *chöpa* (Tib. conduct, behaviour), which she and her husband also translated as “discipline” – something leading one to having a good mind and to being a valuable person.

Tibetan dictionaries allow both terms to form a collocation *chöpa dukcha* (W. spyod pa sdug chag) – “terrible behaviour.” As noted above, discipline manifested itself in the right way of eating, sitting, walking and talking and was thought to have a direct impact on the person’s disposition and their having a good “mind,” revealing an overarching notion of propriety and self-discipline that is expected of a human being, and that needs to be channelled through “action” accomplished through and by the body. Specific “actions” attained through voice and body were explained by one of the most senior staff members and the head of the Home Mother Training Centre, elaborating on the effectiveness of daily prayers and religious instruction in TCV Homes:

Mothers receive religious education during training. They have a choice of prayers. It is not compulsory to recite some and not others. If a Mother knows about a particular prayer and it is part of her practice, she will teach that to children. (...) There are three stages,¹¹ if the children learn about it now, through hearing from Mothers and others, and then repeat it daily. Even though they do not understand the concepts, later they will understand it and practice.¹²

According to the Buddhist theory of learning, to which I was consistently referred during my fieldwork in TCV, the repeated thinking and concentration on a given “truth” constitutes the final stage of a process leading to an inner subjective experience of the “truth” in question. The daily bodily and verbal practices, such as body posture during prayer and offerings, prostrations in front of the deities on the Home altar, joint mantra and text recitation,¹³ thus eventually lead to an inner subjective experience of the practice’s meaning and, over time, to its fruition, i.e. the desired results. Indeed, both TCV Homes and school were sites of such purposeful “action” channelled through the “door of body.”

Daily routine and a collective karmic project

Extended interviews with Home Mothers and my Home survey of the Upper TCV campus showed a consistent pattern of space and time organization to which children’s bodies were subject at Homes. Each morning children were sweeping their Home’s entire surface and its adjacent concrete courtyard, using short sweeping brooms that required bending, crouching or squatting. The morning prayer at Homes was short and involved joint recitation or incantation of a prayer or instruction chosen by the Home Mother. The children knew it by heart and the recitation was fast and fluent. All meals were taken in the Home’s multi-purpose hall, with low and narrow wooden tables and benches arranged in a U-shape along the walls. The sitting arrangement was pre-established following the seniority principle, and food was served by Amala, helped by kids on “kitchen duty.” After breakfast, children put on their school uniforms – the same sets worn by girls and boys, except on Wednesdays, when students wore “traditional” gendered Tibetan dress (with long-sleeved coat for boys and wrapped *chupa* dress for girls). Before leaving Home, Mothers inspected the children’s appearance – the uniform, hair, hands, nails. At 6:30 the kids were expected to report in one of the two school halls for morning school prayer and by 7:00 am start a 1,5-hour self-study period in their classrooms. The school assemblies, separate for each Section,

¹¹ Three stages in the Tibetan Buddhist theory of learning: hearing from another; testing the revealed piece of knowledge to decide if it is valid; and, finally, repeated meditation or contemplation upon it to make it one’s own.

¹² Conversation with Mrs Kalsang Sharling-la, MTC, July 2014 – recorded in fieldnotes.

¹³ Tibetan Buddhist mantras are composed of syllables that can at best be related to Sanskrit and Pali words and meanings, and cannot be directly interpreted in vernacular Tibetan.

brought the pupils together in the school yards at 8:30 am. The classes started at 9.00 am and continued until 3.00 pm (Infant and Junior Section) and 4.00 pm (Middle and Senior Section). Back at their Home, children washed their clothes, had baths (younger children bathed in the courtyard following specific sequenced procedure), cleaned the bathrooms and helped in the kitchen on specific days of the week, usually working in teams of two. A team would be sent to the main kitchen store for provisions, older boys or girls were responsible for exchanging the empty gas cylinders, while a team of younger children would take the trash bin to the recycling point. After dinner, kids had another self-study period and their day finished between 8.00 and 11.00 pm – according to their age.

Home was thus the locus of body-related practices, involving prayers and offerings, food preparation and communal eating, baths, cleaning, studying and sleeping routines. The net of relations extended from Home to the centres of campus life – village office, carpenters' workshop, village storeroom and dispensary; to other Homes – through relatives and friends; to four school Sections; and, through relatives and sponsors – to the wider community beyond school "bounds." At the same time, Home needed to be maintained, through prayers, cleaning, repairs and daily routine in a structured effort at disciplining both the environment and the bodies. According to the Home Mothers' lore, it is the mother's love [W. ma-yi brtse bar],¹⁴ compassionate and selfless, that makes such structured disciplining of 'the door of body' possible. Discipline – *chöpa* (conduct), enforced out of compassionate selfless concern with the consequences of the (harmful) actions of the children's bodies, voices or minds, is an action with a karmic perspective in mind.

TCV Home Mothers

Due to TCV's geographical and historical location in the Indian modern nation-state, the Home Mother as an "institution" is necessarily also related to the Indian "modern" ideal of an enlightened motherhood.¹⁵ In one of our conversations, the Head of the TCV Mother Training Centre quoted the school president, Jetsun Pema-la: "We should train all Tibetan women. Mother is a pillar of society." Perhaps as a realisation of this idea, TCV adopted a policy of training Home Mothers through regular workshops¹⁶ and devising a formal year-long training curriculum for aspiring Home Mothers. Notably, the beginning section of the Mother Training

¹⁴ Cf. religious verse by Rikya Rinpoche (2010: 13).

¹⁵ Nilanjana Chatterjee and Nancy Riley, discussing the history and rationale of fertility politics in late colonial and post-colonial India, link the Indian enlightened motherhood ideal to a "total package of modernity": "Reason and agency, planning, male familial responsibility, female literacy, higher age at marriage, an absence of son preference, and perception of children as costs or investments are all presented as aspects of a total package of modernity that is directly indexed through material prosperity" (2001: 835).

¹⁶ For instance, a series of two day workshops "Save Food, Hate Waste," organized by the Mother Training Centre in August 2013.

Centre Handbook (TCV 2010), a reference material for a year-long Home Mother training course, focuses on religious instruction at Homes (pp. 1–17) – including texts of suggested prayers and interpretation of basic Buddhist precepts, explanation and procedure to follow in daily prayers, water offering, butter lamp offering and prostrations. These are followed by etiquette relating to common meals and the use of honorific language – politeness (pp. 18–21); the role of *amala* as the child’s “first teacher” (p. 24); sections on hygiene: regular baths, hair combing, appropriate, clean clothing and bed sheets, importance of physical exercise, cleaning the Home compound and visits to the school dispensary; nutrition: proper storage and preparation of food, food waste management, “functions of food” (p. 72) and nutritional value of different foodstuffs, the role of vitamins and possible effects of vitamin deficiencies, junk food; and childcare (p. 89): parenting methods and stages of human development (infant – child – adolescent), counselling – with a specific focus on physical abuse. References listed (without dates) on the last page of the MTC Handbook consist of Tibetan and Indian sources, including *Nutrition and Dietetics* by Dr Shubhanni A Joshi, *Text book of home science* by Premlata Mullick, *Developmental psychology* by Dr Vatsyayan and *Modern child psychology* by Tarachand.

“The future seeds of Tibet” as a karmic project

While the Indian population control and parenting policy had been shown to be rooted in the “modern” ideas of population as a resource and family household as part and parcel of the state management apparatus (Chatterjee, Riley 2001), the shift that might have occurred in the perception of children as investment within the Tibetan diaspora could well stem from a very different rationale. Since TCV kids were the “future seeds of Tibet,” given the imagery of the seed (W. son rtsa) in Buddhist philosophy, careful parenting and upbringing may not necessarily focus on the society’s organizational framework, but involve a specific re-scaling, emerging more visibly in the context of TCV schools than in TCV Homes.

Since detailed description of the school’s formal organization, including layout, period schedules, classroom and teachers’ room etiquette is beyond the scope of this paper, I will focus on the distinct features that will help contextualize the meaning of “future seeds of Tibet” as a karmic project. The TCV student body’s organization into classes, sections, thematically-focused streams – each with its territory and time-share of school facilities (tuck shop, canteen, football and basketball grounds), as well as into informal though well-established alumni “batches,” encourages a kind of separation and affiliation I mentioned earlier (see also: Bear 1994).

Within the campus, superimposed on 42 Homes, there were four Houses (named after Tibetan ancient kings) taking part in the annual inter-House competition. While Houses offered a re-scaled potential for affiliation, the daily school prayers and assemblies – separate for each Section – imposed yet another sense of structure and different-order formation. The students formed rows

of Classes and rectangles of Sections, supervised by section prefects – all orderly and self-disciplined. The most spectacular manifestation of such discipline was the calstenic “offering” (W. *slob phrug rnams nas lus rtsam gzhigs ‘bul zhu rgyu*) during the annual school anniversary celebrations, when the Middle and Senior Sections came together to present a meticulously rehearsed Swedish gymnastics¹⁷ formation of 600 people in synchronized movement:

All students of the Middle and Senior Sections, except for Class XI, assemble in the soccer ground to practice marching and pattern formation routine before the TCV anniversary. First, all kids stand in a grid and do a moves routine standing. The oldest PE teacher is beating the drum on the balcony of the Principal’s office, overseeing the soccer ground. Two other PE teachers (men) – from the Middle and Junior Sections – are on the ground among students. They carry notepads and move kids around to make them stand in straight lines or form correct shapes. There are white complex lines drawn with white powder on the ground – letters and shapes for orientation.¹⁸

Each morning the older students practised three consecutive, meticulously arranged formations: “We salute our martyrs,” a pair of scales, and “Spread love and compassion.” Such daily morning practice took weeks before the anniversary celebrations.

Elsewhere (Byłów-Antkowiak 2015; 2017), I showed the body to be an important vehicle and channel of inner subjective experience equated to “wisdom” in Tibetan dialectical debate classes (see also: Lempert 2012). However, the effort focusing on bodies in the environment of TCV Homes and school sections suggested a re-scaling of the karmic causality, tying individual karmic projects of TCV children to a collective karmic project of the Tibetan exile diaspora.

The diasporic karmic project

The event of exile brought Tibetan society, its elites and commoners, to face the modernity of the newly independent India. Early accounts of Tibetans coming to India often stress the lethal effect of higher temperatures and humidity of the Indian valleys and plains, echoing the colonial imagery of the tropics, and the resulting requirement of separation. Over time, there emerged the discourse of “pure Tibetan” lifestyle and language, of “ethnic” endogamy and the rhetoric of “cultural genocide” and “cultural survival” started to permeate Tibetan exile politics and spill into the school environment through political speeches (referred to as *lapcha* – “advice” – or, using the honorific form, *kalop* [*bka’ slob*]) by the official guests at school events and celebrations. Importantly, in exile, school

¹⁷ Cf. Pehr Henrik Ling’s idea of “Swedish” gymnastics for, e.g., schools, workplaces and the military – group exercises having aesthetic, pedagogic, military and medical goals.

¹⁸ A 6:30 am calisthenics practice, 14th October 2013 – recorded in fieldnotes.

children have become carriers of history that may, through them, be fashioned and controlled in specific, un-tensed ways. The Tibetan Buddhist mind stream imagery provides an important context:

In its rejection of the notion of self, Buddhism is radical. (...) Buddhism does not consider the root cause of our problems to be an external agent of this life, but rather an internal agent developed over many lifetimes – the habitual tendencies of our own mind. Parenting and environment, of course, play a significant role in making us the people we are today, but Buddhism looks further (Tsering 2006: 2–3).

The timescale at play here is thus much longer than an individual life – the mind stream of any given person flows through a lineage of reincarnations, passing through spaces and times, and bodies, collecting mental imprints, bound in the samsaric circle of countless births and deaths. The seed imagery invokes the causes of phenomena, e.g. of mind and body, as explained to me by the learned TCV teacher and monk Geshe Aten-la:

Seeds... We can say causes are seeds. The seed of a banana cannot produce an apple. That is why the cause of mind must be mind, not something that has very different properties, something solid. We humans – we come from our mother, the seed of the body is the parent gene, but the parent gene cannot produce both body and mind. That is why the seed of mind must be mind – previous mind.¹⁹

Tibetan theories of lineage (rgyud) allow for continuity that is not directly predicated on material substance and yet can be traced through material “incarnations.” Since personhood is attached to mind, as the continuing aspect, and not to the body – the transitory vessel, TCV children are persons that continue through time, through re-incarnation.²⁰ This, in turn, begs the question about the kind of history such persons have, what kind of history a collective of *nang-mi* (Tib. lit. inside-people – Tibetan Buddhists) share, how it may manifest itself in their daily lives – both at present and in the future. In this context, the education and schooling projects of the Tibetan diaspora in fact stand out as the spheres where the future of Tibet may be negotiated.

History as karmic causation

The *Tibetan reader VI*, used during history periods in Class VI in the TCV’s Middle Section, may serve as an example. The textbook is a compilation of stories about Tibetan kings (rgyal) and their empires in the context of religion (chos – path),

¹⁹ Interview with Geshe Aten-la, Upper TCV Senior Section, 11th October 2013 – transcript from audio recording.

²⁰ I would like to thank Professor Mario Aguilar at St Andrews University’s Divinity School for bringing this to my attention.

combined with the Buddhist (*nang chos* – insider's path) way of the mind (*rigs lam*).²¹ Part of the textbook expounded on Buddhist teaching, expressed through the life story of Buddha Shakyamuni, which should not be surprising, considering the Tibetan concept of religious and political system of rule – *chos nyitrel*. Indeed, the TCV children today learn Tibetan history as shaped by the process of state unification under the 5th Dalai Lama, through which faith, the philosophical system and the way of life in the context of Buddhism in Asia was established as a political structure, resulting in an inextricable unity of religion and politics.²² The anthropologist and Tibetan studies scholar Martin Mills argues that “notions of communal and shared karma imply moral solidarities and boundaries that have shaped Tibetan understandings of legitimate governance” (2015: 191).

In terms of the temporal framework such “history” invoked, it is important to note that people across incarnations maintain personal connections, which was often used to explain particular happenings: a meeting, mutual attraction and friendship, and kinship ties in the current lifetime (the baby is said to have had karmic connections with her parents if she was able to be born through their union; see: Brown et al. 2008; Mills 2015). The accumulation of karmic merit and demerit could also be seen in the present. During my fieldwork, a series of bad events occasioned prayers for “luck,” but also, primarily, revealed a default on the part of those involved. When a dangerous fire broke out in one of the retired staff quarters, apparently due to a faulty use of a gas cylinder, shortly before a major conflict in one of the school sections, which was then followed by the passing away of one of retired staff, people looked for signs of “inauspiciousness.” A Tibetan friend, staff member, told me that according to the Tibetan calendar it was to be a bad month, very inauspicious, a fact that found confirmation in the “scandal,” the fire, and the untimely death. The demerit had to be countered, and as a counter measure, all TCV staff in all the TCV schools were expected to attend collective prayers. Prayer sessions spun over several days, and were held in the afternoon, after work. Students did their part in the morning and evening. The number and length of required sessions was calculated to cover the prescribed “15 lakh of mantras” (15 × 100,000). When asked what occasioned the need for such collective effort, the school staff members explained: “Because so many bad things happened recently here.”

At a personal level, recent health issues, sometimes accompanied by other personal problems – money problems, malicious gossip, falling out with a friend – would spark a similar impulse. A trusted lama's advice would be sought and the suggested mantras, prayers, services and empowerments arranged. A Tibetan friend performing a complex set of rituals over a number of weeks due to health problems explained that her aim was to “clear” the future. At the same time, sacred

²¹ Cf. W. rgyal rabs chos 'byung – royal genealogical works and works of combined nature devoted to the exposition of history and religion (see e.g. Vostrikov 1994; Sørensen 1994).

²² Prof. Mario Aguilar, CSRP Seminar, School of Divinity, University of St Andrews, October 2014. For detailed discussions of the nature of state and authority, see: (Mills 2013; 2015). For a discussion of Tibetan historiography, see: (Sørensen 1994).

substances (pills, grains, scrolls, amulets) and prayers performed by lamas could protect people from spirit attacks (e.g. an unwanted possession by a spirit fended off with several grains of *Nechung chag ne*,²³ or spirit voices at Home exorcised by a prayer by HH the Dalai Lama²⁴). The school temple housed deities of the Tibetan monastic pantheon – the enlightened teacher Guru Padmasambhava, the protectors Nechung (W. Gnas chung; the deity was sheltered from view by a muslin veil), the fierce Palden Lhamo, the wisdom deity Manjushri, Buddha Sakyamuni, the compassionate Avalokiteśvara and the multi-eyed goddess Tārā. The nature of the intervention of these divinities in the human world has been elucidated by Stephan Beyer (2013: 64) in his erudite *Magic and ritual in Tibet: The cult of Tārā*, where he noted the impersonal quality of Tibetan deities, including Tārā, who was also ever present in lives of TCV inhabitants:

Yet in their [Tibetan Buddhists] devotion lies one of the basic paradoxes of the Tibetan religion: in spite of her close touch with the lives of her people, Tārā shares in the essential nature of the deities of the monastic cult. She, too, is basically alien to the human experience, ultimately “other,” without personality, appearing and dispensing her miraculous favors as unapproachable and impersonal light. She, too, is a cosmic force which may be manipulated by an expert in her ritual or may be directed to one’s own benefit by the recitation of her mantra, the sonic reverberation of her power.

Expert manipulation of these cosmic forces has indeed been sought by both school authorities, e.g. through annual divination held for the school, or the annual teaching and empowerment sessions by high Buddhist lamas, and privately by the campus residents, through ceremonies commissioned for residential Homes and staff quarters. Prayers for “luck” could also have a pre-emptive effect. The school authorities consult the Main Temple monks on an annual basis and ask for divination for the year,²⁵ making sure all the necessary steps are taken to grant the well-being of students and staff and the smooth running of the institution, in an attempt to see the future through the present – to see what prayers need to be done *now*.

In their discussion of efforts to reconcile the doctrine of karma and supernaturalism manifested in Tibetan daily life, Lichter and Epstein (1983) offer a persuasive explanation based on the distinction between *kyu* (W. rgyu) – karmic causes extending across lifetimes, and *kyen* (W. rkyen) – actions that involve supernatural causation, limited to the present lifetime. The two classes of actions are said to belong to two different but analogous “systems of causal concepts” (Lichter, Epstein 1983: 240), prompting further distinctions between, e.g., the concepts of *sonam* (W. bsod nams) – “the accumulated karmic merit of a soul’s career,”

²³ Multiple accounts of a specific event that occurred in the main temple in McLeod Ganj, recorded in fieldnotes, August 2014.

²⁴ Informal interview with senior children living in a TCV Home, fieldnotes October 2013.

²⁵ Senior Section Head and teachers, personal communication.

and *lung ta* (W. *rlung rta*) – “the state of a person’s worldly luck.” It is the *lung ta*²⁶ that seems to be targeted by the rituals, though the overarching pedagogic practice based on the conceptualisation of proper discipline seems to be oriented towards karmic causes and effects (*rgyu ‘bras*) and karmic merit (*bsod nams*):

Rlung-rta is said to be either high or low, unlike *bsod-nams* which can accumulate (*bsags*) or be exhausted (*skam-pa*, literally “dry up”). This idiom for *rlung-rta* is not doubt related to the physical forms the thing takes, such as small flags or scraps of paper imprinted with prayers and mystical formulae set to fly high above the settlements or cast upon the mountain breezes in hopes that they will be carried as high as possible – thereby elevating one’s luck. (...) *Rlung-rta* can be forecast year by year and can undergo cyclic alterations, unlike *bsod-nams*, which is linear and cumulative. Like *bsod-nams*, it summarizes all the events and prospects of a particular career at a particular time. Very often the difference between *bsod nams* and *rlung-rta* can be and is ignored, but at other times it can be quite important (Lichter, Epstein 1983: 240).

Lichter and Epstein conducted their ethnographic research in Tsum (northern Nepal, 1970s) and in the diasporic context of Tibetan refugees living in India. They noted the distinction people made between the laity’s Buddhism (W. *‘jigs rten pa’i chos* – sponsor’s path) and clergy’s Buddhism (W. *chos-pa’i chos* – religious practitioner’s path), and the insistence on learning karmic ethics in the former (Lichter, Epstein 1983: 224).

Conclusions: Temporal alterity of a collective karmic project

Nancy Munn (1992: 93), writing about anthropological grasp of temporality, noted: “When time is a focus, it may be subject to oversimplified, single-stranded descriptions or typifications, rather than to a theoretical examination of basic sociocultural processes through which temporality is constructed.” Matt Hodges (2008: 400) pointed to the “spatialization of time through riverine imagery” and the “tacit unspecified temporal ontology” that rests on the metaphors of “flow” or “flux.” In their introduction to *Ethnographies of historicity*, Eric Hirsch and Charles Stewart (2005: 263) challenged the tacit assumption of “fluid time” and the standard acceptance of history as both a factual representation of the past and a universal category. Hodges (2008: 402) also remarked that “fluid time” tends to be inherent in current theoretical models as “the (chiefly metaphorical) motor facilitating the ongoing reproduction and modification of social life,” one which also constitutes “a constituent component of many varied forms of social analysis” that seek to employ “historical,” “processual” or “political economic” approaches. The ethnographic

²⁶ This theme was further developed by Giovanni da Col (2007), who wrote about Tibetan economy of merit and fortune and the resulting “evenemental perception,” where perspectives are also points of view on one’s karmic continuum – a view from *somewhen*.

material presented in this paper indeed poses a challenge to conceptualisations of time that rely on “process, flow or flux,” which hardly resonate with the ethnographic categories of “doors,” “karma,” “seeds,” “imprints” and “history” in TCV. It contributes to other ethnographically-informed conceptualisations of Tibetan “history,” e.g. as “made” through arrested and released stories (McGranahan 2005; 2010) or through *termas* (gter ma, treasures) – revealed when time is ripe (Stevenson 2015; Gyatso 1986; 1993; Tulku 1994; Wheeler 2015). In terms of a collective karmic project, the TCV time seems to rest on notions of Tibetan Buddhist impermanence, which “happens” in un-tensed present, where “history” emerges out of a continuum of time within the system of karmic causality.

To conclude, I would like to posit that un-tensed history as taught in a Tibetan school through discipline imposed on the bodies reveals a collective karmic project and a concerted effort to “purify” the “future.” It is important to understand that in exile politics, talking of school children as of “future seeds of Tibet” refers to a diasporic collective karmic project based on specific understanding of temporality, karmic ethics and karmic causation alike.

Drawing on the notion of mind imprints, patterning or habituation, and the imagery of the seed (*sonrtsa*), coming “alive” and bearing fruit in the right circumstances, I wished to highlight how the making of “history” is both inscribed on the bodies of TCV inhabitants through daily bodily practices (*chöpa*) and effected through performance of divinations and rituals for “luck.” Moreover, Tibetan history as taught in a diasporic schooling system is conceptualised and presented in terms of a collective karmic project that involves seeds planted long ago that brought about particular present (“past”) and seeds to be planted now to produce/clear the desired present in the next incarnations (“future”). Once the past and the future are tied through karma, we can also think of the “doors of body, voice and mind” as ones through which future is actualised in the present – which makes Tibetan education and schooling, as they emerged in exile, the very spheres of life that enable negotiation of the future of Tibet within the Tibetan diaspora.

Acknowledgements

I wish to thank the two anonymous reviewers for their insightful and generous comments which have led to a significant improvement of the quality and clarity of this paper. I also wish to thank the editors of *Etnografia* for their excellent work and patience. As always, my deepest gratitude goes to the residents and former residents of the Tibetan Children’s Village, both children and adults, who have agreed to make space for me in their lives for the duration of the ethnographic fieldwork and beyond.

References

- Bear, L. (1994). Miscegenations of modernity: Constructing European respectability and race in the Indian railway colony, 1857–1931. *Women's History Review*, 3(4), 531–548.
- Bell, C.A. (1920). *English-Tibetan colloquial dictionary*. Calcutta: The Bengal Secretariat Book Depot.
- Beyer, S. (2013). *Magic and ritual in Tibet: The cult of Tārā*. Motilal – Delhi – Borehamwood: Motilal Banarsidass.
- Brown, A.M., Farwell, E., Nyerongsha, D. (2008). *Tibetan art of parenting: From before conception through early childhood*. Somerville: Wisdom Publications.
- Byłów-Antkowiak, K. (2015). Droga umysłu we współczesnym szkolnictwie tybetańskim na uchodźstwie. In: T. Buliński, M. Rakoczy (eds.), *Communicare. Almanach antropologiczny*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Byłów-Antkowiak, K. (2017). *“Others before self”: Tibetan pedagogy and childrearing in a Tibetan children's village in the Indian Himalaya*. Doctoral dissertation, University of St Andrews.
- Chatterjee, N., Riley, N.E. (2001). Planning an Indian modernity: The gendered politics of fertility control. *Signs*, 26(3), 811–845.
- Chhophel, N. (2009). *A short autobiographical account of Norbu Chhophel (b. 1939): Witness of a bitter sweet samsaric life (mthong myong mi tshe'i lo rgyus mngar skyur bro ldan)*. Dharamshala: Amnye Machen Institute.
- Col, G. da. (2007). The view from somewhen: Events, bodies and the perspective of fortune around Khawa Karpo, a Tibetan sacred mountain in Yunnan Province. *Inner Asia*, 9(2), 215–235.
- Craig, S.R., Gerke, B. (2016). Naming and forgetting: Sowa Rigpa and the territory of Asian medical systems. *Medicine Anthropology Theory*, 3(2), 87–122.
- Dawa Drolma, D. (2001). *Delog: Journey to realms beyond death*. Varanasi: Pilgrims Publishing.
- Drakpa, K.L. (1993). *Roar of the fearless lion (rgyu dang'bras bu'i theg pa mchog gi gnas lugs zab mo'i don rnam par nges pa rje jo nang pa chen po'i ring lugs' jigs med gdong lnga'i nga ro)*. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.
- Goldstein, M.C. (1984). *English-Tibetan dictionary of modern Tibetan*. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.
- Goldstein, M.C. (2001). *The new Tibetan-English dictionary of modern Tibetan*. Berkeley: University of California Press.
- Gyatso, J. (1986). Signs, memory and history: A tantric Buddhist theory of scriptural transmission. *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 9(2), 7–36.
- Gyatso, J. (1993). The logic of legitimation in the Tibetan treasure tradition. *History of Religions*, 33(2), 97–134.
- Hirsch, E., Stewart, C. (2005). Introduction: Ethnographies of historicity. In: “Ethnographies of historicity,” special issue of *History and Anthropology*, 16(3), 261–274.
- Hodges, M. (2008). Rethinking time's arrow: Bergson, Deleuze and the anthropology of time. *Anthropological Theory*, 8(4), 399–429.
- Jetsun Pema. (1997). *Tibet, my story: An autobiography*. Shaftesbury: Element.
- Kloos, S., Madhavan, H., Tidwell, T., Blaikie, C., Cuomu, M. (2020). The transnational Sowa Rigpa industry in Asia: New perspectives on an emerging economy. *Social Science & Medicine*, 245, 112617.
- Lempert, M. (2012). Interaction rescaled: How monastic debate became a diasporic pedagogy. *Anthropology & Education Quarterly*, 43(2), 138–156.
- Lichter, D., Epstein, L. (1983). Irony in Tibetan notions of the good life. In: C.F. Keyes, E.V. Daniel (eds.), *Karma: An Anthropological Inquiry* (pp. 223–259). Berkeley: University of California Press.

- Locke, J. (2021). In it together: Theorizing collective karma through transformative justice. *The Journal of Speculative Philosophy*, 35(4), 305–322.
- Loy, D. (2019). *Ecodharma: Buddhist teachings for the ecological crisis*. Somerville: Wisdom Publications.
- Mills, M.A. (2013). *Identity, ritual and state in Tibetan Buddhism: The foundations of authority in Gelukpa monasticism*. London – New York: RoutledgeCurzon.
- Mills, M.A. (2015). The perils of exchange: Karma, kingship and templecraft in Tibet. *Cahiers d'Extrême-Asie*, 24, 189–209.
- McGranahan, C. (2005). Truth, fear, and lies: Exile politics and arrested histories of the Tibetan resistance. *Cultural Anthropology*, 20(4), 570–600.
- McGranahan, C. (2010). *Arrested histories: Tibet, the CIA, and memories of a forgotten war*. Durham: Duke University Press.
- Mercado Santiago, M. (2014). *Culturally responsive engineering education: A case study of a pre-college introductory engineering course at Tibetan Children's Village School of Selakui*. Open Access Dissertations. docs.lib.purdue.edu/open_access_dissertations/334 [access: 1.07.2025].
- Munn, N. (1992). The cultural anthropology of time: A critical essay. *Annual Review of Anthropology*, 21, 93–123.
- Murphy, D. (1966). *Tibetan foothold*. London: Pan Books Ltd.
- Narayan, S. (ed.). (1964). *The story of the education of Tibetan refugee children in India*. New Delhi: Tibetan Schools Society.
- Norbu, N. (2008). *Birth and life and death according to Tibetan medicine and the Dzogchen teachings (Skye zhing 'tsho la 'chi ba)*. Arcidosso: Shang Shung Institute.
- Rikya Rinpoche. (2010). *Advice on repaying the kindness of parents*. Zamatok Library.
- Shen-Yu, L. (2010). Pehar: A Historical Survey. *Revue d'études tibétaines*, 3(19), 5–26.
- Sørensen, P. (1994). *Tibetan Buddhist historiography: The mirror illuminating the royal genealogies*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Stevenson, M. (2015). Time travel in Tibet: Tantra, terma, and tulku. In: J. Powers (ed.), *The Buddhist world* (pp. 121–137). London: Routledge.
- Tashi, P. (1999). *Tibetan-English dictionary (Bod dbyin tshig mdsod)*. Gansu: Gansu Nationalities Press.
- Tashi, T. (2019). *A case study of discipline practices: Perceptions of administrators, teachers, and foster parents in Tibetan Children's Village (TCV) schools in India*. CGU Theses & Dissertations. scholarship.claremont.edu/cgu_etd/346.
- TCV. (2010). *Phru gur gches skyong dgos pa'i lam ston lag deb*. Dharamsala: TCV Head Office.
- Tsering, T. (2006). *Buddhist psychology: The foundation of Buddhist thought*, vol. 3. Boston: Wisdom Publications.
- Tulku, T. (1994). *Hidden teachings of Tibet: An explanation of the terma tradition of Tibetan Buddhism*. Boston: Wisdom Publications.
- Vostrikov, A.I. (1994). *Tibetan historical literature*. Oxon: RoutledgeCurzon.
- Wheeler, M. (2015). Keeping the faith alive: The Tertön as mythological innovator in the Tibetan treasure tradition. *Expositions*, 9(1), 1–18.
- Wylie, T. (1959). A standard system of Tibetan transcription. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 22, 261–267.

SUMMARY

Rituals of a collective karmic project:
Discipline, children's bodies and the "future seeds of Tibet"

Based on long-term fieldwork in a Tibetan Children's Village in the foothills of the Indian Himalaya, this paper is an ethnographically informed exploration of home and classroom educational practices that situate children's bodies within a collective karmic project and the related temporal perspectives. Rituals of a collective karmic project that are the focus of this paper involve practices that are grounded in efforts to manipulate subtle consciousness (*rnam shes*), through imprints (*bag chags*) effected through positive and negative actions and carried from one lifetime to another, as recognized by Tibetan Buddhist philosophy and medicine – and, perhaps more subtly, by the contemporary Tibetan school curriculum and organization. The paper seeks to illuminate the radical alterity of the temporal framework at play within contemporary Tibetan schools, manifesting in, e.g., Tibetan history curriculum and school rituals to ensure "luck."

Keywords: Tibetan, school, curriculum, ritual, luck

AGNIESZKA CABAN  <https://orcid.org/0000-0003-0194-9333>

Uniwersytet Warszawski

Lęk i strach związany ze śmiercią w społecznościach polskich Romów w kontekście przemian społeczno-kulturowych

Wprowadzenie

Lęk przed śmiercią jest jedną z najsilniejszych i najczęściej występujących emocji w życiu człowieka (Fisher 2017: 1). To fundamentalne doświadczenie, wpływające nie tylko na jednostkowe zachowanie, ale i kształtujące społeczne normy i praktyki związane z umieraniem, pogrzebem i pamięcią o zmarłych (Becker 1973). Nadejście śmierci mogą poprzedzać wydarzenia i znaki wywołujące niepewność, niepokój i strach (Fisher 2017: 9–59). Stan lęku i strachu wśród mniejszości romskiej ma różne podłoże – wynika bezpośrednio między innymi z historii tej grupy oraz jej specyficznej sytuacji i pozycji społecznej w społeczeństwach większościowych. Może przejawiać się tak w stresie mniejszościowym, jak i w *Romani dar*. Pojęcie to, w języku romani oznaczające „romski lęk”, zaproponowały badaczki pochodzenia romskiego, Monika Szewczyk i Sonia Stykacz, które w ten sposób określiły specyficzny rodzaj emocji doświadczanych przez członków społeczności romskiej narażonych na częstą marginalizację i przemoc w związku ze swoim pochodzeniem etnicznym¹.

W artykule skoncentruję się na przedstawieniu zjawiska lęku przed śmiercią oraz strachu wywoływanego przez wydarzenia związane ze śmiercią w społecznościach polskich Romów w oparciu o piętnaście wywiadów pogłębionych

¹ Monika Szewczyk, wywiad przeprowadzony przez autorkę w 2024 roku. Więcej zob. (Fiałkowska et al. 2024).

z osobami pochodzenia romskiego. Niektóre z przeprowadzonych rozmów były częścią szerszej zakrojonych badań jakościowych dotyczących obrzędów żałobnych². Duża liczba wywiadów pozwoliła uzyskać pełniejszy obraz omawianego tematu, niezwykle istotnego ze względu na liczne zmiany społeczno-kulturowe zachodzące w społeczności romskiej, a jednocześnie rzadko podejmowanego w badaniach. Rozmówców wybierałam, kierując się określonymi kryteriami (Babbie 2019: 204), uwzględniając zróżnicowanie pod względem płci, wieku oraz przynależności do różnych grup romskich występujących w Polsce. Posłużyłam się również metodą obserwacji uczestniczącej (Okely 1999: 1–28), co umożliwiła mi dobra znajomość społeczności i kultury romskiej oraz języka romani³. Korzystałam z naukowej literatury przedmiotu, a także z materiałów zastanych w postaci wywiadów, publicystyki i informacji z wydarzeń artystycznych.

Moje badania dotyczą różnych okresów od 1964 roku do czasów obecnych i uwzględniają wpływ wielu mających w tym czasie miejsce istotnych wydarzeń historycznych, politycznych i społecznych, które bezpośrednio wpłynęły na społeczności romskie w Polsce, w tym na ich obrzędy i zwyczaje. W artykule koncentruję się na ukazaniu emocji i wyobrażeń towarzyszących osobom ze społeczności romskich w kontekście obrzędów związanych ze śmiercią i pogrzebem. Moim celem jest ukazanie, w jaki sposób lęk i strach wiążą się z ich obrzędami oraz rozbudowanym systemem wierzeń w życie pozagrobowe. Tak pisała o tym Agnieszka Kowarska: „Obyczaje związane ze śmiercią są oparte na wierze w siły nadprzyrodzone, co jest przyczyną strachu i praktykowania nawet takich zachowań, które często przez samych Romów uznawane są za przesady” (2005: 161). Jak pokażę dalej, mimo wielu przemian społeczno-kulturowych wiara w życie pozagrobowe i związane z tym emocje to wciąż aktualny element romskiej codzienności.

Zebrany podczas badań materiał przeanalizowałam również pod kątem wpływu stresu mniejszościowego, *Romani dar*, traumy oraz stresu pourazowego na opisywane jednostki i grupy, opierając się na moim zróżnicowanym doświadczeniu zawodowym i wiedzy płynącej ze współpracy z grupami narażonymi na wpływ tych czynników. Moje rozważania zaliczam do badań w duchu antropologii psychologicznej (Żerkowski 2022).

² Badania do niniejszego artykułu prowadziłam głównie w 2024 roku. Od 2021 roku, w ramach Szkoły Doktorskiej Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Warszawskiego, realizuję badania i przygotowuję rozprawę doktorską *Śmierć i pogrzeb. Tradycja i przemiany społeczno-kulturowe w życiu współczesnych Romów z południowo-wschodniej Polski* pod kierunkiem prof. dr hab. Agnieszki Kościańskiej. W artykule uwzględnione zostały zarówno materiały z badań przeprowadzonych w ramach przygotowań do rozprawy, jak i wcześniejszych badań pilotażowych, prowadzonych od 2019 roku.

³ Język romski, czyli romani, ma kilkadziesiąt odmian dialektalnych.

Kontekst przemian społeczno-kulturowych w społecznościach polskich Romów po 1964 roku

Do najbardziej krytycznych okresów w historii Romów w Polsce należy czas II wojny światowej i powojnia, który ukształtował przyszłość ocalałych i kolejnych pokoleń Romów. Po wojnie żyło w Polsce 15–30 tysięcy osób pochodzenia romskiego⁴. Większość z nich prowadziła życie wędrowne. Kilka lat po objęciu władzy przez partię komunistyczną podjęto próbę zmiany trybu życia Romów na osiadły i tak zwanej produktywizacji tej społeczności. W 1952 roku rząd w Polsce ogłosił uchwałę w sprawie pomocy ludności cygańskiej przy przechodzeniu na osiadły tryb życia. W ciągu dwunastu lat realizacji priorytetów uchwały, wśród których znalazło się stworzenie odpowiednich warunków rozwoju społecznego, gospodarczego i kulturalnego, na stałe osiedliło się zaledwie 3–4 tysiące Romów (Bartosz 1996: 5). Nie ustając w dążeniach do ich asymilacji, Ministerstwo Spraw Wewnętrznych podjęło decyzję o przeprowadzeniu bardziej rygorystycznych działań. Dnia 23 marca 1964 roku grupy urzędników ministerstwa wraz z milicją weszły do miejsc zimowego postoju polskich Romów, by dokonać powszechnej rejestracji taborów. Agnieszka Kościańska i Michał Petryk wskazują, że w okresie osiedlania funkcjonariusze władzy niejednokrotnie stosowali wobec Romów przemoc (2022: 111–113), a Lech Mróz wspomina o poprzedzającym te wydarzenia okresie jako pomyślnym dla społeczności romskiej (1996: 12).

Proces osiedlania, który zakończył koczowniczy tryb życia Romów w latach siedemdziesiątych XX wieku, wywarł również duży wpływ na sytuację ekonomiczną tej nomadycznej społeczności, której rytm życia wyznaczał harmonogram wędrowek związanych z handlem i usługami kotlarsko-kowalskimi oraz jej związki z poszczególnymi regionami i ich mieszkańcami. Niestety, ówczesna władza niewiele miała do zaoferowania osiedlonym, a nadto często wyznaczała im kwatery w pobliżu skupisk biedoty i społecznego marginesu. Odebrawszy im możliwość zarobku tradycyjnymi sposobami, nie ułatwiono im adaptacji do społeczeństwa większościowego (Mróz 2007: 214–215). Osiedlenie utrudniło także przestrzeganie niektórych zasad związanych z tradycyjnym kodeksem Romanipen (Ficowski 1985: 180–181). Niektórzy przedstawiciele grupy Bergitka Roma, która nie prowadziła życia koczowniczego, z górskich wiosek w Małopolsce przeprowadzali się w tym okresie do większych miast i w inne rejony Polski, między innymi do Nowej Huty oraz na Śląsk (Mróz 2007: 214–215) i Dolny Śląsk, w poszukiwaniu pracy i lepszego życia⁵.

Wiele osób ze społeczeństwa większościowego z jednej strony domagało się tych zmian, w tym zakończenia wędrowek taborów, które wzbudzały w nich

⁴ Adam Bartosz podaje liczbę około 15 tysięcy (1996: 5), Jerzy Ficowski – 30 tysięcy (1953: 182), a spis ludności z 1946 roku – 20 tysięcy. Według Lecha Mroza spis nie uwzględniał jednak ruchliwości grup romskich, należy więc przyjąć, że Polskę zamieszkiwało w tamtym czasie 20–30 tysięcy Romów (2001: 42).

⁵ O osobach z grupy Bergitka Roma tworzących w okresie osiedlania wędrownych Romów skupiska w miastach Dolnego Śląska, m.in. w Kłodzku, wspomina Adam Bartosz (1996: 5).

dyskomfort, a z drugiej niechętnie integrowało się z romską mniejszością. Należy jednak zwrócić uwagę, że pomimo tej niechęci proces adaptacji Romów postępował w kolejnych latach, co potwierdza monitoring prowadzony w latach 1975–1993 przez Ośrodek Badań Opinii Publicznej, a od 1993 roku przez Centrum Badań Opinii Społecznej (Winiewski et al. 2015: 66).

Niewątpliwy wpływ na nastroje społeczne miał przy tym kryzys ekonomiczny lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku. Po osiedleniu w ciągu kilkudziesięciu lat pomiędzy społecznością romską a polską ludnością miejscową w różnych częściach kraju wybuchały konflikty – było tak między innymi w 1981 roku w Koninie i w Oświęcimiu oraz na początku lat dziewięćdziesiątych w Mławie, Świebodzicach, Żywcu i Czańcu (Kwadrans 2004: 27). Społeczność romska z Oświęcimia dostała nawet od władz wojewódzkich w Bielsku-Białej dokumenty podróżne w jedną stronę – ze 137 zameldowanych tam Romów wyjechało 118, głównie do Szwecji i Republiki Federalnej Niemiec (Mirga 1997: 173). Migracje spowodowała również liberalizacja reżimu wizowego w latach osiemdziesiątych. W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych wielu polskich Romów emigrowało do Skandynawii, Niemiec, Holandii i Wielkiej Brytanii. Wyjazdy na Zachód nasiliły także zmiany demokratyczne w Europie Środkowo-Wschodniej (Fiałkowska et al. 2018: 305).

Upadek komunizmu zakończył systemową asymilację Romów; pogłębiła się wówczas również niekorzystna sytuacja społeczna i ekonomiczna mniejszości romskiej w Europie, co doprowadziło do większej dyskryminacji tej grupy. Lata dziewięćdziesiąte przyniosły jednak nowe możliwości. Romowie zaczęli zakładać swoje organizacje i odważniej mówić o odrębności etnicznej, prawach i przywilejach, a także działać publicznie na wielu szczeblach – lokalnych, ogólnokrajowych i międzynarodowych (Mirga, Gheorghe 1997: 5, 10–11).

Nowy ustrój polityczny w Polsce przyniósł również zmiany w relacjach z mniejszościami narodowymi i etnicznymi, w których nacisk położono na podtrzymywanie ich tożsamości etnicznej i kulturowej. W 1989 roku powołano Sejmową Komisję Mniejszości Narodowych i Etnicznych, a także Zespół ds. Mniejszości Narodowych przy Ministerstwie Kultury i Sztuki (od 1998 roku Departament Kultury Mniejszości Narodowych), który miał za zadanie wsparcie organizacji mniejszościowych, w tym zapewnienie im możliwości ubiegania się o dotacje na działalność kulturalną i wydawniczą (Żyndul 2000: 232). Kolejną istotną zmianą było powołanie w 1997 roku Międzyresortowego Zespołu ds. Mniejszości Narodowych i Etnicznych, w ramach którego w 2002 roku, w odpowiedzi na specyficzne potrzeby prawne i społeczne tej mniejszości, powstał podzespół ds. romskich (OSF 2002: 95). W późniejszym czasie kwestie mniejszości przejęło Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji, w którym działał Wydział ds. Mniejszości Narodowych i Etnicznych⁶. Pomimo wielu zmian legislacyjnych i ustaw wprowadzonych po 1989 roku, których celem miała być ochrona mniejszości

⁶ Obecnie w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych i Administracji działa Wydział Mniejszości Narodowych i Etnicznych, Departament Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych.

i ich dziedzictwa kulturowego, istniała potrzeba stworzenia oddzielnego dokumentu uwzględniającego i regulującego potrzeby i przywileje mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce. Po wielu latach uchwalono ustawę z 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym, która konkretyzuje i uzupełnia przepisy gwarantujące prawa mniejszościom zawarte w Konstytucji RP oraz innych aktach prawnych (Malicka 2017: 62).

Jeszcze przed wejściem Polski do Unii Europejskiej postanowiono pochylić się nad sytuacją mniejszości romskiej. W latach 2001–2003 realizowano Pilotażowy program na rzecz społeczności romskiej, a następnie Program rządowy na rzecz społeczności romskiej na lata 2004–2013, których celem było wsparcie, zniwelowanie różnic i wyrównanie szans mniejszości romskiej na udział w społeczeństwie obywatelskim.

Wejście Polski do Unii znacznie zwiększyło możliwości wsparcia romskiej mniejszości dzięki uzyskanej pomocy finansowej, która poprawiła jej sytuację społeczną, ale również dzięki swobodzie przekraczania granic (Talewicz-Kwiatkowska 2013: 219). Jak pokazują spisy powszechne, po 2000 roku polscy Romowie również intensywnie emigrowali, głównie ze względów ekonomicznych⁷.

Pandemia COVID-19 szczególnie uderzyła w mniejszość romską w Europie, pogłębiając jej marginalizację ekonomiczną i stosowaną wobec niej przemoc strukturalną (Sarafian 2022). Jednocześnie zwiększyła aktywność Romów w Internecie i uelastyczyło się podejście do tradycji i obyczajów (Jóźwiak et al. 2020: 239). Internet zapewnił platformę do kontaktu, „wspólnego świętowania” (Baldassar, Wilding 2020: 313–321)⁸, ale również ostrzegania przed skutkami COVID-19, wyrażania obaw przed szczepionkami oraz poszukiwania przyczyn pandemii, w tym głoszenia „teorii spiskowych”.

Kolejnym trudnym doświadczeniem dla osób żyjących w naszym regionie geograficznym, mającym miejsce tuż po pierwszym szoku związanym ze światową pandemią, była wojna w Ukrainie. Dotknęło to również osoby bezpośrednio zaangażowane w pomoc romskiej mniejszości etnicznej, które stały się obiektem dyskryminacji (Mirga-Wójtowicz, Fiałkowska 2022). Nadal zdarzają się w Polsce konflikty pomiędzy społecznościami większościowymi i romskimi – było tak między innymi w 2014 roku w Andrychowie (JM, TK 2014) czy w 2022 roku w Mielcu (Polsat News 2021). Ich skala nie dorównywała jednak tym z lat osiemdziesiątych czy dziewięćdziesiątych.

Opisane powyżej wydarzenia i przemiany nie pozostały bez wpływu na mniejszość romską. Wiele z nich, w tym osiedlanie i adaptację do społeczeństwa większościowego, trudno ocenić jednoznacznie – z pewnością będą one wymagały szerszego omówienia w przyszłości (Mróz 2007: 220). Przeobraziły one nie tylko sposób funkcjonowania i sytuację społeczną mniejszości romskiej, ale przede

⁷ Por. dane z narodowych spisów powszechnych ludności i mieszkań dotyczących struktury narodowo-etnicznej z lat 2002, 2011 oraz 2021 (GUS).

⁸ Autorzy opisują zjawisko „cyfrowego rodzinowania” (*digital kinning*), czyli przenoszenia w przestrzeń Internetu obrzędów i zwyczajów związanych ze świętami, takich jak składanie życzeń czy udostępnianie zdjęć ze wspólnych uroczystości.

wszystkim jej życie codzienne, obrzędowość i zwyczaje. Owe dynamiczne zmiany nie zostały jeszcze wystarczająco udokumentowane i wymagają dalszych badań (Talewicz-Kwiatkowska 2019: 229).

Dziś według spisu powszechnego z 2021 roku żyją w Polsce 1303 osoby należące do romskiej mniejszości etnicznej. Inne szacunkowe dane mówią o 25–35 tysiącach osób (RCM 2024). Zazwyczaj wyróżnia się cztery główne grupy mniejszości romskiej w naszym kraju – są to Bergitka Roma, Polska Roma, Kelderasze i Lowarzy (Mróz, Mirga 1994: 106–108). Badacze kultury romskiej tacy jak Lech Mróz, Sławomir Kaprański, Elena Marushiakova, Veselin Popov, Ian Hancock i Yaron Matras podkreślają złożoną tożsamość romskich społeczności. Jednakże społeczeństwo większościowe zazwyczaj błędnie postrzega Romów jako społeczność homogeniczną. Jak piszą Joanna Talewicz i Małgorzata Kołaczek (2022), Romowie postrzegają różne kultury romskie jako dzielące ten sam system wartości i styl życia, co również pozwala przedstawiać romską kulturę na zewnątrz jako bardziej spójną i zrozumiałą. Z moich wieloletnich obserwacji wynika, że w wielu grupach romskich panuje etnocentryzm – zauważalny jest dystans etniczny do innych grup romskich. Uwidocznili się to na przykład podczas migracji rumuńskich Romów do Polski w ciągu ostatnich kilku dekad oraz w braku integracji z niektórymi grupami Romów ukraińskich przybyłych do Polski po wybuchu wojny w Ukrainie w lutym 2022 roku.

Lęk, strach i śmierć w społecznościach romskich w Polsce

Ponieważ lęk przed śmiercią często jest mylony ze strachem, fundamentalną kwestią jest rozróżnienie tych stanów – strach jest wywołany przez konkretną przyczynę, natomiast lęk nie wynika z zagrożenia, które można zdefiniować, lecz pochodzi niejako z wnętrza człowieka (Binnebesel et al. 2018: 145–146)⁹. Lęk ma źródło w nieznanym przyczynie, którą na różne sposoby stara się wyjaśnić (Fisher 2017: 2). Józef Binnebesel, Zbigniew Formella i Halyna Katolyk (2018) proponują pojęcie „doświadczenia penthosu” na określenie trzech emocji – strachu, lęku oraz fobii. W kontekście niniejszego artykułu interesują mnie dwa pierwsze z nich, czyli lęk związany ze śmiercią i strach spowodowany na przykład nieprzewidzianymi i nietypowymi wydarzeniami interpretowanymi jako zwiastuny śmierci lub próby kontaktu zmarłych z żyjącymi.

Wspomniane zróżnicowanie romskiej społeczności przekłada się na różnice w obrzędach i zwyczajach. Podczas badań terenowych powiedziano mi: „Pójdiesz do różnych rodzin w jednym mieście i zobaczysz, że nie postępują tak samo. Są pewne różnice w zachowaniach, w tradycji, podczas uroczystości, na imprezach rodzinnych”¹⁰. Na wiele osób z młodszego pokolenia wiedza, wartości i przekonania starszych nadal wywierają silny wpływ. Nie sposób również nie

⁹ Nie wszyscy autorzy rozróżniają te pojęcia – nie robią tego na przykład Józef Makselon i Antonina Ostrowska.

¹⁰ J.W., kobieta, Polska Roma, 31 lat, wywiad przeprowadzony przez autorkę w 2021 roku.

uwzględnić wpływu społeczeństwa większościowego, edukacji formalnej, a także emancypacji osób pochodzenia romskiego poszukujących swojej podmiotowości w społeczeństwie. Ponadto wiele przykładów przywołanych przeze mnie pokrywa się z wierzeniami społeczeństwa większościowego, głównie polskiej kultury ludowej (Kielak 2019). Koresponduje to z teorią Eleny Marushiakovej i Vesselina Popova (2011), według której społeczności romskie mają więcej wspólnego z większościami społeczeństwem, w którym żyją, niż z innymi romskimi grupami.

Pogrzeby to jedne najważniejszych obrzędów rodzinnych – Romowie nadal licznie w nich uczestniczą, a oddawanie szacunku bliskim zmarłym stanowi obowiązek każdej osoby pochodzenia romskiego związanej ze swoją społecznością i jej tradycją (Kowarska 2005: 132).

Wyrazy owego szacunku niejednokrotnie towarzyszą codziennym czynnościom. Wypowiadając imię osoby zmarłej należy dodać „nieboszczyk” lub „świętej pamięci”, a pijąc alkohol, wylewa się wódkę za zmarłych oraz przytacza zwrot *łoki phuv tenge* („niech mu ziemia lekką będzie”) (Caban 2008: 28–29). Romowie boją się przekleństw, gdyż uważają, że mogą się one bardzo szybko i łatwo urzeczywistnić (Caban 2008: 28). „Jeśli wypowiesz jakieś przekleństwo i padnie imię zmarłej osoby z rodziny, to jedna z najgorszych rzeczy, jakie możesz zrobić wśród Romów. Nie można tak kogoś z grobu wyciągać”¹¹. Szacunek i pamięć o zmarłych manifestuje się nie tylko podczas pogrzebu, ale także podczas innych wydarzeń rodzinnych, takich jak odwiedzanie grobów zmarłych oraz obchodzenie dnia Wszystkich Świętych 1 listopada i rocznic śmierci (Kowarska 2005: 189–193). Podczas pandemii COVID-19 obrzędy i zwyczaje związane ze śmiercią i pogrzebem często przenosiły się w przestrzeń internetową. W mediach społecznościowych można było zaobserwować pełne żalu wpisy o śmierci bliskiej osoby, wspomnienia ze zdjęciami zmarłych, klepsydry oraz opatrzone fotografiami i komentarzem relacje z pogrzebów (również tych objętych restrykcjami) i rocznic śmierci.

Współcześnie istotnym wydarzeniem w życiu społeczności romskich jest również obchodzenie rocznic związanych z Zagładą Romów podczas II wojny światowej i oddawanie czci ofiarom nazistowskiej eksterminacji (Caban 2023). Przemiany społeczno-kulturowe i historyczne wpływają na obrzędy związane ze śmiercią i pogrzebem, modyfikując tradycyjne rytuały, lecz nie zmieniają podejścia do lęku i strachu przed śmiercią, które pozostają głęboko zakorzenione w ludzkiej psychice i kulturze, stanowiąc uniwersalne i niezmiennie doświadczenie.

Lęk i strach związany ze śmiercią w społecznościach romskich w Polsce w świetle przeprowadzonych badań

W ramach przeprowadzonych badań wyróżniłam kilka najczęstszych w życiu osób ze społeczności romskiej zjawisk wywołujących lęk przed śmiercią, niepokój bądź strach:

¹¹ M.S., kobieta, Bergitka Roma, 53 lata, wywiad przeprowadzony przez autorkę w 2024 roku.

- oznaki nadchodzącą nadchodzącej śmiercią, do których należą zarówno objawy fizyczne (np. choroba), jak i zdarzenia, które można zinterpretować jako zwiastuny (np. nietypowe zachowania zwierząt, incydenty z przedmiotami, sny),
- kontakty ze zmarłą osobą (zarówno z jej ciałem, jak i duszą) związane z przygotowaniami do pochówku,
- okres po pochówku oraz rocznice śmierci.

W społecznościach romskich na całym świecie występuje przeświadczenie, że zwierzęta zwiastują nieszczęścia (Mróz 1971: 27). W okresie taborowym Romowie interpretowali odgłosy wydawane przez sowę, wycie psa czy nagle pojawienie się ptaka wśród ludzi jako zwiastuny śmierci (Caban 2008: 28; Kowarska 2005: 161). Także obecnie niespodziewane odgłosy ptaków takie jak pohukiwanie sowy, nagle uderzenie ptaka w szybę okienną lub jego pukanie do okna mogą zapowiadać czyjeś odejście. Powszechne wśród różnych grup polskich Romów przekonanie, że to właśnie sowa jest zwiastunem śmierci, znajduje również wyraz w dziełach twórców pochodzenia romskiego. Nie bez powodu na okładce książki *Ptak umarłych* Edwarda Dębickiego (2007) z grupy Polska Roma widnieje rysunek sowy. W książce zostały zawarte wspomnienia autora z okresu II wojny światowej i prześladowań Romów na Wołyniu przez grupy Ukraińskiej Powstańczej Armii. To kronika Zagłady Romów spisana przez pryzmat prywatnych doświadczeń autora.

W twórczości malarskiej Krzysztofa Gila z grupy Bergitka Roma można zauważyć wiele symboli nawiązujących do innych tragicznych wydarzeń z historii Romów w Europie, takich jak polowania na Romów jak na zwierzynę leśną, które w Niemczech pozostawały bezkarne do XVIII wieku (Mirga, Mróz 1994: 59). Na jednym z obrazów artysty widnieje martwy człowiek z głową ptaka leżący na kolanach człowieka z głową psa w otoczeniu celujących do nich z broni mężczyzn ze skrzydłami (anioły?) w ubraniach z epoki¹². Inny obraz przedstawia uciekającą sarnę z ludzką twarzą¹³. Wśród społeczności romskich istnieje również przeświadczenie, że zwierzęta widzą zmarłych, a w czasach taborów dusze zmarłych ukazywały się jako stada koni (Caban 2008: 29).

Do znaków zwiastujących śmierć należą także nietypowe zdarzenia z przedmiotami, takie jak pęknięcia szyby czy szklanki, zatrzymanie zegara lub przejechanie ulicą czarnego samochodu, jak również samoistny odgłos pukania w okno.

Zapowiedź śmierci może się też pojawić we śnie, na przykład nawiedzonym przez osobę zmarłą. W społeczności romskiej, wśród której pracowałam wiele lat, prowadząc romskie stowarzyszenie, zmarła nagle dwudziestokilkuletnia kobieta. Krótko potem jej kuzynce przyśniło się, że ją spotyka i pyta, czy przyszła zabrać ją na tamten świat. Zmarła odpowiedziała przecząco, ale dodała, że zabierze ze sobą jej ciocię. Wiele osób z rodziny obawiało się, że sen ten się sprawdzi.

Adam Bartosz pisze o ściskaniu za czubki butów zmarłego leżącego w trumnie, aby ten nie powrócił i nie nękał żywych w snach, a także o zawieszaniu siekiery

¹² Krzysztof Gil, *Aniolki (Angels)*, 2024, olej na płótnie, 140 × 180 cm.

¹³ Krzysztof Gil, *Strachy wierne jak psy*, 2024, olej na płótnie, 140 × 150 cm.

nad trumną, aby dusza nie błąkała się wśród żyjących, jeśli ciało nie zostało pochowane w ciągu trzech dni od śmierci (2022: 148). W moich badaniach bardzo często miałam okazję zaobserwować ostatnie pożegnanie ze zmarłą osobą, ciche i czułe, podczas którego często przeprasza się ją za coś, jeśli nie zrobiło się tego za jej życia. Zmarłych całuje się przy tym w rękę lub czoło.

W wielu rodzinach z różnych grup romskich nadal zasłania się lustra i telewizory w pomieszczeniu, w którym stoi trumna. Zdarzało się, że osoby z młodszego pokolenia nie wiedziały, z czego wynika ten zwyczaj; inne twierdziły, że robi się tak, „aby dusza się nie wystraszyła swojego widoku, jak się przejrzy”¹⁴, lub „aby lustro jej nie wchłonęło”¹⁵. Panuje przekonanie, że do pochówku dusza krąży po ziemi. W niektórych rodzinach nadal uważa się, że ciało należy pochować przed niedzielą, aby nie spowodzić kolejnej śmierci.

Zazwyczaj do trumny osoby zmarłej wkłada się jej ulubiony przedmiot, na przykład paczkę papierosów, butelkę coli, wędkę czy obrazek, aby zabrała go ona ze sobą na tamten świat i „aby po niego nie powracała”¹⁶. W wielu rodzinach nadal pali się rzeczy należące do zmarłych, jednak wyłącznie w rozpalanych poza domem ogniskach. Jak piszą Andrzej Mirga i Lech Mróz, rzeczy zmarłych paliło się, ponieważ zostały skalane śmiercią (należało na przykład spalić pościel, w której zakończyli oni życie), i zaznaczają, że w czasach wędrownych śmierć dokonywała się poza przestrzenią żywych (1994: 244). Słyszałam kilka wersji opowieści, którą rozpatruję w kategorii legendy miejskiej, a w której zmarły przychodzi we śnie do bliskiej osoby i prosi ją o swoją prywatną rzecz, na przykład ulubiony sweter. Osoba taka udaje się następnie na cmentarz i pali ten przedmiot, aby zmarły nie nawiedzał jej więcej we śnie.

Słyszałam także, że w pomieszczeniu, w którym stała trumna, po jej wyniesieniu należy poodwracać wszystkie przedmioty i zrobić przemeblowanie. Jak podają Joanna Tokarska, Jerzy Wasilewski i Magdalena Zmysłowska, można to interpretować jako sposób na odwrócenie porządku i zapobieżenie powrotowi śmierci (1982: 103).

Z moich obserwacji wynika, że Romowie silnie wierzą w istnienie duchów osób zmarłych, ich pojawianie się wśród żyjących i próby nawiązania z nimi kontaktu (Caban 2008: 29). Potwierdzają to również odbyte przeze mnie rozmowy. Na pytanie, jak wygląda duch, odpowiedziano mi: „Jak żywy, ale widzisz, czujesz, że coś jest z nim nie tak. Jest trochę rozmyty, wiesz, że to duch”¹⁷. Pewnego razu, będąc w kinie z około czterdziestocześcioletnią bliską mi znajomą, usłyszałam do niej: „Wiesz, że cały czas coś wokół nas krąży, jakieś dusze? Nawet tutaj coś jest!”¹⁸. Wielokrotnie podczas spotkań towarzyskich, gdy proponowano wieczorem opowiadanie strasznych historii z duchami, wywoływało to zdecydowany sprzeciw ze strony dorosłych osób pochodzenia romskiego.

¹⁴ E.M., kobieta, Polska Roma, 21 lat, rozmowa przeprowadzona przez autorkę w 2024 roku.

¹⁵ M.D., kobieta, Polska Roma, 55 lat, rozmowa przeprowadzona przez autorkę w 2024 roku.

¹⁶ A.M., mężczyzna, Polska Roma, rozmowa przeprowadzona przez autorkę w 2020 roku.

¹⁷ S.R., mężczyzna, Bergitka Roma, 40 lat, rozmowa przeprowadzona przez autorkę w 2023 roku.

¹⁸ K.S., kobieta, Polska Roma, 44 lata, rozmowa przeprowadzona przez autorkę w 2024 roku.

Po śmierci zmarli odwiedzają żyjących w snach i wyjaśniają im pewne rzeczy: „Przyśnił mi się brat i pokazał mi, jak umarł”¹⁹. Zdarza się również, że ich przed czymś przestrzegają, straszną albo pokazują im przyszłość.

Paraliż senny a romofobia, stres mniejszościowy i *Romani dar*

Moi rozmówcy wielokrotnie z przejęciem opowiadali o koszmarach, niemożności obudzenia się ze snu i poruszania ciałem. Tłumaczyli to działaniem nieziemskich postaci, osób zmarłych, a czasami nawiedzających ich demonów czy zmór. Ich obecności doświadczali we śnie, półśnie lub chwilę po przebudzeniu. Obszerny materiał, jaki na ten temat zebrałam, postanowiłam włączyć do swojej analizy dotyczącej wyobrażeń śmierci, stanowiących ważny aspekt obrzędowości żałobnej. Przywołane relacje interpretuję przede wszystkim w kontekście paraliżu sennego, który może wynikać z silnego napięcia i strachu oraz prowadzić do traumy i zespołu stresu pourazowego (Strzelczyk 2015: 202). W przypadku osób pochodzenia romskiego symptomy takie mogą wiązać się z doświadczeniem chronicznego obciążania psychicznego podwyższającego ryzyko objawów depresyjnych i lękowych, czyli stresu mniejszościowego (Orton et al. 2019) czy wspomnianego *Romani dar*.

Według Iana Meyera (2003) stres mniejszościowy wynika ze społecznej marginalizacji i dyskryminacji, które mają swoje źródło w tożsamości osób należących do mniejszości – jest to dodatkowe obciążenie, z którym muszą się mierzyć ludzie narażeni na brak akceptacji. Z kolei *Romani dar* wiąże się z życiem w ciągłej gotowości na nadchodzące trudności, co jest efektem przekazywanych w społeczności romskiej traum oraz doświadczeń marginalizacji i dyskryminacji. Lęk przed niepewną przyszłością staje się integralną częścią życia wynikającą z historii cierpienia i wykluczenia (Fiałkowska et al. 2024). Doświadczenia te bardzo często są konsekwencją romofobii – rodzaju negatywnych emocji prowadzących do dyskryminacji osób pochodzenia romskiego²⁰.

Paraliż senny może według mnie wynikać właśnie z powyższych przyczyn. Pewien Rom z grupy Bergitka Roma (39 lat) podczas warsztatów antyrasistowskich prowadzonych w 2023 roku opowiadał o okresie, gdy w jego miasteczku lokalne grupy pseudokibiców atakowały romskie osiedle. Z jego historii, pełnej przemocy i strachu o siebie, rodzinę i przyjaciół, przebijało poczucie osamotnienia i braku wsparcia. Następnego dnia opowiedział o dziwnym śnie, w którym cały czas ktoś go bił, a z którego nie mógł się obudzić. Sen ten był tak sugestywny, że mężczyzna wstał z łóżka z odczuciem bólu na całym ciele. Stwierdził nawet: „Obudziłem się z siniakami”.

Kobieta z grupy Polska Roma opowiadała z kolei, że jako nastolatka wyemigrowała z rodzicami do Anglii, gdzie mieszkało już wiele osób z jej rodziny. Pewnej

¹⁹ R.R., mężczyzna, Bergitka Roma, 40 lat, rozmowa przeprowadzona przez autorkę w 2023 roku.

²⁰ W kontekście społecznym termin „romofobia” jest bardzo często równoznaczny z dyskryminacją i stosuje się go zamiennie z określeniem „antycyganizm”.

nocy miała koszmar, z którego nie mogła się przebudzić. Kilka dni wcześniej w okolicy jej domu zamordowano kobietę, również emigrantkę. „W nocy śniło mi się, że ta zamordowana kobieta, cała we krwi, z nożem wbitym w pierś, leży niedaleko mnie, a ja nie mogę się obudzić. Chciałam krzyczeć, w myślach wołałam mamę, siostrę, ale nie mogłam wydać z siebie żadnego dźwięku, nie mogłam się poruszyć. Dopiero po pewnym czasie zaczęłam się wybudzać. To było straszne!”²¹.

Trzydziestopięcioletnia kobieta z grupy Kelderaszy opowiadała natomiast:

Położyłam się po południu, byłam bardzo zmęczona i zdenerwowana. Wcześniej miałam w szkole zajęcia dla nauczycieli o Romach. Dużo musiałam im tłumaczyć, a oni tak jakby nic nie rozumieli, mówili, że Romowie to i tamto, że tylko na zasiłkach siedzą, nie pracują, kradną. Strasznie mnie rozzłościł. Położyłam się i miałam sen, już nie pamiętam jaki, i nagle czuję, że coś mnie dotyka po nodze... Myślałam, że to mój mąż, obudziłam się i czułam, że ktoś za mną stoi, i dreszcze miałam na tej nodze. W pewnym momencie uświadomiłam sobie, że w pokoju nikogo nie ma, i zaczęłam krzyczeć, wołać męża, żeby natychmiast przyszedł²².

Słyszałam wiele podobnych sugestywnych relacji. Jako badaczka kultury mniejszości etnicznej doświadczona w prowadzeniu badań wśród osób z traumami²³, osoba o tożsamości mniejszościowej, jak również trenerka antydyskryminacyjna postrzegam je i interpretuję w szerszym kontekście. Uważam, że stres i strach wynikające z romofobii doświadczanej często w życiu codziennym wywiera bardzo silny wpływ na kondycję psychiczną przedstawicieli społeczności romskiej, znajdując odzwierciedlenie w ich wyobrażeniach sennych oraz ich interpretacjach. To bardzo prawdopodobne w przypadku grupy skazanej na eksterminację, agresywną asymilację ze strony władz, niechęć społeczeństwa i trwające często pokoleniami ubóstwo materialne. Twierdzę, że możemy tu mówić także o przekazywaniu traumy międzypokoleniowej, czyli transmisji skutków traumy na następne i kolejne pokolenia (Yehuda, Lehrner 2018: 243–244).

Propozycja interpretacji konsekwencji negatywnych emocji i przeżyć osób pochodzenia romskiego, którą przedstawiłam w niniejszym artykule, stanowi jedynie wstęp do szerszej analizy omawianego tematu, którą będę starała się rozwinąć w innej publikacji.

²¹ E.B., kobieta, Polska Roma, 23 lata, wywiad przeprowadzony przez autorkę w 2021 roku.

²² A.K., kobieta, Polska Roma, 35 lat, wywiad przeprowadzony przez autorkę w 2024 roku.

²³ W 2023 roku jako obserwatorka Organizacji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie na zlecenie Biura Instytucji Demokratycznych i Praw Człowieka zrealizowałam kilkanaście wywiadów z osobami pochodzenia romskiego uciekającymi przed wojną w Ukrainie.

Lęk i strach związany ze śmiercią oraz jego znaczenie w społecznościach polskich Romów – wnioski z badań

Powyżej przybliżyłam elementy wierzeniowe związane ze śmiercią i pogrzebem, a także wywoływane przez nie wyobrażenia i emocje charakterystyczne dla przedstawicieli społeczności romskiej w Polsce. Traktuję je jako istotne i aktualne składniki współczesnej romskiej kultury. Lęk i strach związane są z bardzo rozbudowanym systemem wierzeń w życie pozagrobowe, znajdują wyraz w obrzędach i zajmują ważne miejsce w życiu romskich społeczności, w szczególności grup zachowujących tradycyjne wzory kulturowe. Dotyczy to głównie osób żyjących w wierze katolickiej – gdy starałam się nawiązać rozmowy na ten temat z osobami należącymi do kościoła Świadków Jehowy lub Zielonoświątkowców, zazwyczaj spotykałam się z odmową i słyszałam: „Nie wierzę w zabobony”. Nie znaczy to jednak, że nie uczestniczą one we wszystkich wydarzeniach rodzinnych, w tym w obrzędach związanych ze śmiercią i pogrzebem. Więcej szczegółowych i obszernych relacji na temat nawiedzania przez duchy otrzymywałam naturalnie od członków społeczności, w których wiara w takie zjawiska jest mocniej zakorzeniona w tradycji.

Opisane przeze mnie doświadczenia korelują z przeżyciami innych społeczności narażonych na traumy, w których także występuje silniejsza wiara w zjawiska nadprzyrodzone. Katarzyna Boni (2021) opisuje historię mieszkańców północnych prowincji Japonii, którzy kilka lat po tsunami i katastrofie elektrowni jądrowej w Fukushima w efekcie traumy spowodowanej tymi wydarzeniami oraz zaniedbaniem i opuszczeniem przez rząd borykają się z alkoholizmem, cierpią na bezsenność, a także widzą duchy. Takahashi Hara omawia z kolei religijne i świeckie praktyki we wschodniej Japonii, poprzez które kapłani wspomagają osoby nawiedzane lub opętane przez duchy po katastrofie tsunami (2016: 176–198). Jak pisze Karol Strzelczyk, po doświadczeniach ludobójstwa uciekinierów z Kambodży także dotykał paraliż senny, podczas którego widzieli humanoidalne postacie (2015: 202).

Podobieństwo tych doświadczeń w różnych społecznościach powoduje, że łatwo zinterpretować je w ten sam sposób. Ludzka psychika stara się radzić sobie ze strachem, stresem lub traumą, sięgając po wyobrażenia, które odbiegają od realnego i racjonalnego życia. Warto mieć przy tym na uwadze szersze tło historyczne, a także wydarzenia i relacje społecznych, których konsekwencje wpływają na jednostkowe życie, doświadczenia i percepcję. W tym kontekście badanie obrzędowości pogrzebowej może przynieść wiele ciekawych i nieoczywistych odkryć.

Literatura

- Babbie, E. (2019). *Badania społeczne w praktyce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Baldassar, L., Wilding, R. (2020). Migration, aging, and digital kinning: The role of distant care support networks in experiences of aging well. *The Gerontologist*, 60(2), 313–321.
- Bartosz, A. (1996). Wozy zatrzymane siłą. W: A. Bartosz (red.), *Stanęły wozy kolorowe* (s. 5–8). Tarnów: Muzeum Okręgowe w Tarnowie.
- Bartosz, A. (2022). *Nie bój się Cygana*. Tarnów: Komitet Opieki nad Zabytkami Kultury Żydowskiej w Tarnowie.
- Becker, E. (1973). *The denial of death*. New York: Free Press.
- Binnebesel, J., Formella, Z., Katolyk, H. (2018). Doświadczenie penthosu, czyli próba uporządkowania pojęcia lęku fanatycznego. *Medycyna Paliatywna*, 10(3), 145–149.
- Boni, K. (2021). *Ganbare! Warsztaty umierania*. Warszawa: Agora SA.
- Caban, A. (2008). Wierzenia zaduszkowe Romów zamieszkałych na Lubelszczyźnie, *Twórczość Ludowa*, 65(1/2), 28–30.
- Caban, A. (2023). Pamięć o ofiarze Zagłady Romów i Sinti a współczesny stosunek do zmarłych w społecznościach polskich Romów. Podobieństwa i różnice. *Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Politeja*, 3(83), 115–126.
- Dębicki, E. (2007). *Ptaka umarłych*. Warszawa: Wydawnictwo Bellona.
- Fiałkowska, K., Garapich, M.P., Mirga-Wójtowicz, E. (2018). Antropologia migracji polskich Romów. Wypełnianie luki w badaniach migracyjnych i romologicznych. *Studia Romologica*, 11, 299–336.
- Fiałkowska, K., Józwiak, I., Mirga-Wójtowicz, E., Styrkacz, S., Szewczyk, M. (2024). Romani dar and romano mariben pało Roma. Between fear and agency unequal citizenships after two years into full scale war of Ukraine. *Newsletter of Center of Migration Research*, 3(60). migracje.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2024/03/Spotlight-MARCH-2024-1.pdf [dostęp: 30.04.2024].
- Ficowski, J. (1953). *Cyganie polscy. Szkice historyczno-obyczajowe*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ficowski, J. (1985). *Cyganie na polskich drogach*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Fischer, A. (2017). *Zwyczaj pogrzebowy ludu polskiego*. Sandomierz: Wydawnictwo Armoryka.
- GUS. (n.d.). Główny Urząd Statystyczny. [dostęp: 30.04.2024] <https://stat.gov.pl/stat.gov.pl> [dostęp: 30.04.2024].
- Hara, T. (2016). The ghosts of tsunamis dead and *kokoro no kea* in Japan's religious landscape. *Journal of Religion in Japan*, 5(2), 176–198.
- Janusz, B. (2015). Niewypowiedziane cierpienia. Międzypokoleniowy przekaz traumy. *Miesięcznik Znak*. miesiecznik.znak.com.pl/7202015bernadetta-januszniewypowiedziane-cierpienia-miedzypokoleniowy-przekaz-traumy [dostęp: 30.04.2024].
- JM, KT. (2014). Konflikt między Polakami a Romami. Będą patroli obywatelskie. *Onet*. wiadomosci.onet.pl/krakow/konflikt-miedzy-polakami-a-romami-w-andrychowie-beda-patrole-obywatelskie/w1z5n8h [dostęp: 30.04.2024].
- Józwiak, I., Mirga-Wójtowicz, E., Styrkacz, S., Szewczyk, M. (2020). Keep calm and beshen khere. Internet i transnarodowa intensyfikacja życia polskich Romów w czasie pandemii COVID-19. *Lud*, 104, 235–257.
- Kielak, O. (2019). Zwiastuni śmierci, żałobnicy i ostatni towarzysze podróży. Zachowania zwierząt domowych w obliczu śmierci człowieka w polszczyźnie ludowej. *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies*, 5, 35–45.

- Kościańska, A., Petryk, M. (2022). *Odejdz. Rzecz o polskim rasizmie*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Kowarska, A.J. (2005). *Polska Roma. Tradycja a nowoczesność*. Warszawa: Wydawnictwo DIG.
- Kwadrans, L. (2004). Niechciani. Sytuacja mniejszości romskiej w Polsce, Czechach i Słowacji, *Dialog Pheniben*, 3, 28–34.
- Malicka, A. (2017). Status prawny mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce. Ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz języku regionalnym. W: J.B. Banach-Gutierrez, M. Jabłoński (red.), *Aktualne problemy ochrony wolności i praw mniejszości w Polsce i na świecie* (s. 55–78). Wrocław: E-Wydawnictwo – Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa – Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Marushiakova, E., Popov, V. (2011). Between exoticization and marginalization: Current problem of Gypsy studies. *Behemoth: A Journal on Civilisation*, 4(1), 86–105.
- Meyer, I.H. (2003). *Prejudice, social stress, and mental health in lesbian, gay, and bisexual populations: Conceptual issues and research evidence*. *Psychological Bulletin*, 129(5), 674–697.
- Mirga, A. (1997). Romowie w historii najnowszej Polski. W: Z. Kurcz (red.), *Mniejszości narodowe w Polsce* (s. 153–179). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Mirga, A., Gheorghe, N. (1997). *Romowie w XXI wieku. Studium polityczne*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Mirga-Wójtowicz, E., Fiałkowska, K. (2022). „Uważajcie tam, w tej cygańskiej dzielnicy”. Antycyganizm w warunkach wojny. pl.boell.org/pl/2022/05/16/uwazajcie-tam-w-tej-cyganskiej-dzielnicy-antycyganizm-w-warunkach-wojny [dostęp: 30.04.2024].
- Mróz, L. (1971). *Cyganie*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Mróz, L., Mirga, A. (1994). *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mróz, L. (1996). Kulturowe skutki akcji osiedleńczej. W: A. Bartosz (red.), *Stanęły wozy kolorowe* (s. 9–22). Tarnów: Muzeum Okręgowe w Tarnowie.
- Mróz, L. (2001). Poland: The clash of tradition and modernity. W: W. Guy (red.), *Between past and future: The Roma of Central and Eastern Europe* (s. 252–268). Hatfield: University of Hertfordshire Press.
- Mróz, L. (2007). *Od Cyganów do Romów. Z Indii do Unii Europejskiej*. Warszawa: Wydawnictwo DIG.
- Okely, J. (1999). Anthropology and autobiography: Participatory experience and embodied knowledge. W: J. Okely, H. Callaway (red.), *Anthropology and autobiography* (s. 1–28). London – New York: Routledge.
- Orton, L., Anderson de Cuevas, R., Stojanovski, K., Gammella, J.F., Greenfields, M., La Parra, D., Marcu, O., Matras, Y., Donert, C., Frost, D., Robinson, J., Rosenhaft, E., Salway, S., Sheard, S., Such, E., Taylor-Robinson, D., Whitehead, M. (2019). Roma populations and health inequalities: A new perspective. *International Journal of Human Rights in Healthcare*, 12(5), 319–327.
- OSF. (2002). *Ochrona mniejszości w Polsce. Program monitoringu akcesji do UE*. Open Society Foundations. [jstor.org/stable/pdf/resrep27149.7.pdf](https://www.jstor.org/stable/pdf/resrep27149.7.pdf) [dostęp: 30.04.2024].
- Polsat News. (2021). Konflikt między Polakami a Romami w Mielcu. „Pobicia, strzały z wiatrówki, groźby”. polsatnews.pl/wiadomosc/2021-07-02/konflikt-miedzy-polakami-i-romami-w-mielcu-pobicia-strzaly-z-wiatrowki-grozby [dostęp: 30.04.2024].
- RCM. (2024). [b/mniejszosci-narodowe-i-etniczne/tresc-programu-na-rzecz-spolecznosci-romskiej-w-polsce-na-lata-2004-2013](https://romacivilmonitoring.eu/countries/Poland)[dostęp: 30.04.2024]Roma Civil Monitor Poland. romacivilmonitoring.eu/countries/Poland [dostęp: 30.04.2024].
- RM. (2001). Pilotażowy program rządowy na rzecz społeczności romskiej w Małopolsce na lata 2001–2003. Rada Ministrów RP. gov.pl/web/mniejszosci-narodowe-i-etniczne/

- pilotazowy-program-rzadowy-na-rzecz-spolecznosci-romskiej-w-województwie-malopolskim-na-lata-2001-03 [dostęp: 30.04.2024].
- RM. (2004). Program rządowy na rzecz społeczności romskiej na lata 2004–2013. Rada Ministrów RP. gov.pl/web/mniejszosci-narodowe-i-etniczne/tresc-programu-na-rzecz-spolecznosci-romskiej-w-polsce-na-lata-2004-2013 [dostęp: 30.04.2024].
- Sarafian, I. (2022). Key considerations: Tackling structural discrimination and COVID-19 vaccine barriers for Roma communities in Italy. *Social Science in Humanitarian Action Platform*. socialscienceinaction.org/resources/key-considerations-tackling-structural-discrimination-and-covid-19-vaccine-barriers-for-roma-communities-in-italy [dostęp: 30.04.2024].
- Strzelczyk, K. (2015). Rzecz o paraliżu sennym. *Wszechświat*, 116(7–9), 201–204.
- Talewicz-Kwiatkowska, J. (2013). *Wpływ aktywności Unii Europejskiej na położenie społeczne Romów w Polsce*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Talewicz-Kwiatkowska, J. (2019). Romowie w wirtualnym świecie. W: B. Machul-Telus (red.), *Romowie* (s. 227–243). Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Talewicz, J., Kołaczek, M. (2022). U nas tego nie ma... Postrzeganie homoseksualizmu przez romskich millenialsów. *Studia Romologica*, 13, 53–80.
- Tokarska, J., Wasilewski, J.S., Zmysłowska, M. (1982). Śmierć jako organizator kultury. *Etnografia Polska*, 26(1), 79–114.
- Sejm RP. (2005). Ustawa z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym. isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU20050170141 [dostęp: 30.04.2024].
- Winiewski, M., Witkowska, M., Bilewicz, M. (2015). Uprzedzenia wobec Romów w Polsce. W: A. Stefaniak, M. Bilewicz, M. Winiewski (red.), *Uprzedzenia w Polsce* (s. 66–87). Warszawa: Wydawnictwo Stowarzyszenia Filomatów – Wydawnictwo Liberi Libri.
- Yehuda, R., Lehrner, A. (2018). Intergenerational transmission of trauma effects: Putative role of epigenetic mechanism. *World Psychiatry*, 17(3), 243–257.
- Żerkowski, M. (2022). Antropologia psychologiczna. Wprowadzenie. *Etnografia. Praktyki. Teorie. Doświadczenia*, 8, 7–47.
- Żyndul J. (2000). *Państwo w państwie? Autonomia narodowo-kulturalna w Europie Środkowo-Wschodniej w XX wieku*, Warszawa: Wydawnictwo DIG.

SUMMARY

Death-related fear and anxiety in Polish Roma communities in the context of socio-cultural changes

For many people, fear of death is a very strong experience. In a more or less conscious way, it accompanies us throughout our lives. In many cultures, the arrival of death is preceded by certain signs that symbolize of the end of earthly life. Their appearance, usually unannounced, causes uncertainty, anxiety and fear. Among the Roma communities, they are strongly associated with funeral rituals. The aim of the article is to show that the belief in the afterlife, despite many socio-cultural changes (forced settlement after 1964, adaptation to life among the majority society, socio-political changes in Poland after 1989, economic migrations, COVID-19 pandemic, etc.), is an important and current element of the life of Roma communities. The methods used include participant observation and over a dozen in-depth interviews with representatives of the Roma community on the topic of death and funerals. The interviews focused on emotions and perceptions related

to death, covering both the fear of the end of one's own life and the fear that accompanies the passing of loved ones. Death-related fear and anxiety among people of Roma origin may have many meanings. These uncomfortable feelings may result from their history and position among the majority societies, which is often shaped by Romophobia – a type of prejudice leading to discrimination against people of Roma origin. They have a strong impact on the psyche of the representatives of this group and their creations, which is also manifested in funeral rituals.

Keywords: anxiety, fear, death, Roma people, socio-cultural changes

ALEKSANDRA WAJS  <https://orcid.org/0009-0005-3045-9933>

Uniwersytet Warszawski

Problem głodnego komiwojażera. Mobilność i jedzenie w biegu na przykładzie warszawskich kurierów paczkowych

Wprowadzenie

Problem komiwojażera to zagadnienie optymalizacyjne, w ramach którego rozważa się możliwości znalezienia jak najkrótszej, najefektywniejszej trasy zaczynającej się i kończącej w określonym punkcie i nie wymagającej powracania w raz odwiedzone miejsce (Kęsy, Domański 2002). Po raz pierwszy usłyszałam o tej koncepcji podczas badań¹, w rozmowie z kurierem, który jako podwykonawca dużego koncernu logistycznego zajmował się dostawą paczek. Mężczyzna tłumaczył mi, że choć firmy spedycyjne proponują różne innowacje w pracy kurierów, rzeczywistość rzadko pokrywa się z założeniami, gdyż te nadmiernie ją upraszczają. Schemat przyjęcia paczki i dostarczenia jej w jak najkrótszym czasie do klienta to jedynie baza, na której nadbudowanych jest wiele innych czynności związanych z logistyką w pracy kuriera.

W swoich badaniach chciałam przyjrzeć się żywieniu ludzi pracujących w warunkach dużej mobilności. Grupą docelową były osoby rozwożące przesyłki kurierskie pracujące dla siedmiu największych operatorów pocztowych w Polsce

¹ Badania prowadziłam podczas studiów licencjackich w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego w latach 2020–2022 i stanowiły one część laboratorium *Antropologia (nie)równości. Praktyki jedzeniowe w Warszawie* nadzorowanego przez dr Renatę Ewę Hryciuk. Na podstawie badań powstała praca licencjacka *Poproszę śniadanie kuriera: dwa hot dogi i Tigera, czyli jedzenie w biegu na przykładzie warszawskich kurierów*, dostępna w archiwum IEiAK UW.

(UKE 2021). W analizie chciałabym jednak wyjść poza samo zagadnienie optymalizacyjne i odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób tytułowy komiwojazer odczuwa w pracy głód i jakie przyjmuje wobec niego strategie, a także jak strategie te wiążą się ze środowiskiem pracy wynikającym z problemu komiwojazera.

W ostatnich dekadach w naukach społecznych prężnie rozwijały się studia nad mobilnością. W tym nurcie szczególnie ważny pozostaje paradygmat nowych mobilności (Sheller, Urry 2006), w ramach którego postulowano rozpatrywanie mobilności jako uwikłania różnych sposobów ruchu, jego ograniczeń, a także towarzyszących mu zjawisk społecznych. Mobilność „nie jest zasobem, do którego wszyscy mają równy dostęp” (Skeggs 2004: 49), a narzucanie reżimów mobilności ustanawia i podtrzymuje relacje władzy oraz podległości. Kurierzy wybierają swój zawód w poszukiwaniu większej mobilności, ale ta, jak się okazuje, jest *de facto* pełna ograniczeń.

Reżimy mobilności w pracy kuriera uwidaczniają się między innymi w praktykach żywieniowych, czyli społecznych zjawiskach związanych z przygotowaniem i konsumpcją jedzenia (Davey 1993). Obserwowanie tego, co, z kim i w jakich okolicznościach jest spożywane w danej grupie, dostarcza nam wiedzy na temat jej hierarchii społecznych, wartości i tabu (Tierney, Ohnuki-Tierney, 2012). Jak pokazały Anne Allison (1991) i Elizabeth Cullen Dunn (2008), tak niepozorne elementy codzienności, jak zawartość pudełka śniadaniowego czy puszka konserwowa, mogą być nośnikami państwowych ideologii oraz wyobrażeń o dobrym życiu. Praktyki żywieniowe kurierów rozpatrywane w paradygmacie nowych mobilności to źródło wielu informacji o zależnościach między odżywianiem się, władzą oraz reżimami mobilności w pracy. Analiza tego zagadnienia jest o tyle potrzebna, że kurierzy stanowią nieodłączną część współczesnych łańcuchów logistycznych, a jak dotąd pojawiło się niewiele badań poświęconych tej grupie zawodowej.

Poza klasycznymi metodami etnograficznymi takimi jak wywiady i obserwacje korzystałam w swoich badaniach również z netnografii², mobilnej etnografii (Urry 2007) oraz shadowingu (Czarniawska 2007). Po wywiadach podążałam do sklepów i rejonów, o których opowiadali mi rozmówcy, aby skonfrontować ich opowieści z własnymi obserwacjami. Kilkukrotnie miałam okazję prowadzić wywiady w trakcie pracy kurierów – jeździłam z nimi wówczas jako pasażerka, chodziłam za nimi do klientów i obserwowałam organizowanie przestrzeni w aucie. Przebieg badań terenowych wpisuje się również w nurty *anthropology by appointment* (Hannerz 2006) oraz *anthropology at home* (Caputo 2000). Miejsca spotkań i obserwacji terenowych dostosowywałam *ad hoc*; nie miałam jednego, stałego terenu badań. Kwestie poruszane przez rozmówców w wywiadach często brzmiały znajomo – jako studentka w Warszawie mieszałam podobne problemy, a nawet wykorzystywałam identyczne strategie żywienia.

² Intensywnie śledziłam aktywność kurierów na platformie społecznościowej Facebook, gdzie krajobraz badań był bardzo dynamiczny. Internetowe grupy łączyły kurierów, dając im pole do wspólnych dyskusji oraz żartów. Dzięki grupom nawiązywałam też czasem kontakty z potencjalnymi rozmówcami.

Kurierzy³ stanowią bardzo niejednorodną grupę społeczną o zróżnicowanych doświadczeniach oraz kapitale społecznym i ekonomicznym (Bourdieu 1986). Rozmówców różniły między innymi wiek, płeć, stan cywilny, poziom wykształcenia, liczba współlokatorów, staż pracy w branży, poprzednie doświadczenia zawodowe czy pozycja w łańcuchu logistycznym⁴. Przyjmowałam wobec nich rolę powierniczki, córki, koleżanki albo niedoświadczonej studentki, którą należało pouczyć (Bielenin-Lenczowska 2011; Hryciuk 2008). Przeprowadziłam łącznie 24 wywiady, w tym dziewiętnaście z kurierami, a pięć z innymi osobami, które wzbogaciły moje spojrzenie na tematykę jedzenia w mobilnej pracy⁵. Dzięki nim mogłam osadzić zjawisko mobilności w szerszym kontekście i zidentyfikować aspekty wyróżniające kurierów na tle innych grup zawodowych. Na potrzeby badań kuriera rozumiem jako osobę rozwożącą paczki. Miejsca wywiadów oraz zakres obserwacji terenowych zobrazowałam na poniższej poglądowej mapie.



Rycina 1. Poglądowa mapa terenu badań etnograficznych

Źródło: Opracowanie własne za pomocą ArcGIS.

³ W tekście używam słowa „rozmówcy” zarówno w odniesieniu do kobiet, jak i mężczyzn, oraz słowa „kurierzy” także wtedy, gdy mowa jest o kobietach, ponieważ tak właśnie mówiły o sobie moje rozmówczynie. Być może wynika to z tego, że „kurierka” to potoczne i powszechnie używane określenie ogółu branży kurierskiej. Warto dodać, że branża kurierska to silnie zmaskulinizowane środowisko.

⁴ Rozmawiałam zarówno z kurierami zatrudnionymi przez przewoźników, jak i z przewoźnikami prowadzącymi własne firmy transportowe (jednoosobowe lub wieloosobowe). Wszyscy moi rozmówcy zajmowali się dostawą przesyłek, lecz w przypadku przewoźników nie jest to regułą, ponieważ niektórzy częściej zajmują się organizacją dostaw przesyłek (tj. zatrudnianiem pracowników realizujących dostawy) aniżeli samymi dostawami.

⁵ W tym gronie znaleźli się sprzedawca kanapek, kierowca autobusów, konserwator wind, a także kurier dostarczający klientom posiłki z restauracji.

Specyfika branży kurierskiej

W ostatnich latach pojawiło się sporo publikacji poświęconych kurierom, aczkolwiek kategoria kuriera była w nich różnie rozumiana. Dominika Polkowska (2021) i Noel Chung (2024) przybliżają nam realia pracy dostawców jedzenia poruszających się głównie rowerami. Specyfika pracy polskich kurierów w branży usług KEP (kurierskie, ekspresowe, pocztowe, zwane dalej ogólnie kurierskimi) znacząco różni się jednak od tego przykładu. Kurierzy przemieszczają się dużymi samochodami (szczególnie popularnym modelem jest Fiat Ducato) i dostarczają przesyłki o wadze zwykle nieprzekraczającej 30–35 kg. Rytm pracy nie jest regulowany przez systemy informatyczne ekonomii platformowej (Woodcock, Graham 2020: 10), lecz przez sposoby organizacji pracy, czyli reżimy logistyki w magazynie zarządzanym bezpośrednio przez koncern logistyczny. Jazda autem i zależność od firm spedycyjnych sytuują kurierów paczkowych bliżej kierowców ciągników siodłowych, grupy te podlegają jednak zupełnie innym reżimom logistyki – kurierzy paczkowi stale przemieszczają się pieszo lub samochodem i wchodzą w interakcje z przestrzenią miejską, a kierowcy ciągników siodłowych często są unieruchomieni w ograniczonej przestrzeni z dala od centrum miasta (Stanisz 2015).

Polska branża usług kurierskich ma stosunkowo krótką historię. Nie licząc państwowej spółki Poczta Polska SA, podmioty świadczące tego typu usługi miały marginalne znaczenie aż do liberalizacji rynku w latach osiemdziesiątych XX wieku. Usługi kurierskie szybko otwarto na międzynarodową konkurencję i po 2000 roku prawie wszystkie znaczące polskie firmy zostały już przejęte przez przedsiębiorstwa działające globalnie (Gulc 2017). Do największych z nich należą DPD Polska Sp. z o. o., DHL Parcel Polska Sp. z o. o., GLS Poland Sp. z o. o., UPS Polska Sp. z o. o. oraz Federal Express Poland Sp. z o. o. Jedynym dużym polskim podmiotem niebędącym spółką państwową pozostaje InPost Sp. z o. o.

Największe firmy to początek łańcucha logistycznego stanowiącego trzon funkcjonowania branży. Koncerny zarządzają działaniami rynkowymi oraz magazynami będącymi centrum dystrybucji ładunków. W magazynach zatrudniani są przewoźnicy i to oni odpowiadają za rozwój przesyłek, przy czym najczęściej zatrudniają do pomocy inne osoby. Kurier ma więc zwykle niewiele wspólnego z wielką spółką, którą reprezentuje. I choć codzienny schemat jego pracy jest zwykle ten sam, podlega on pewnemu zróżnicowaniu w zależności od firmy kurierskiej i przewoźnika.

Relacje pomiędzy podmiotami w branży transportowej mają dwoisty charakter – z jednej strony są to relacje władzy pomiędzy pracownikiem a pracodawcą, a z drugiej – reżimy logistyki łączące nadawcę z przewoźnikiem i uzależniające działania kurierów od czynności logistycznych takich jak organizacja pracy magazynu czy stała optymalizacja transportu (Stanisz 2015). Charakterystyczne dla branży rozproszenie struktur zarządzania daje pojedynczym kurierom dużą swobodę w organizacji codziennej pracy. Nie licząc pobytu w magazynie (skąd wczesnym rankiem odbierają przesyłki i gdzie na zakończenie dnia pracy porządkują sprawy

związane z księgowością), kurierzy działają bez nadzoru przełożonych i samodzielnie zarządzają wieloma zadaniami związanymi z dostawą, takimi jak planowanie trasy czy kontakt z odbiorcami. Dobre relacje z klientem są niezbędne, aby utrzymać wysoki wskaźnik doręczalności przesyłek, i niejednokrotnie zwracano mi uwagę, że praca kuriera bywa bardziej wymagająca psychicznie niż fizycznie. Kurierzy, choć podlegają reżimom logistyki, wierzą w swobodę, jaką daje im mobilność i brak bezpośredniej obecności przełożonych – zarządzanie w branży odbywa się więc często w sposób ukryty, poprzez rządomyślność (Foucault 2004: 239–264), która wymusza na jednostkach modyfikację ich własnych zachowań.

Należy dodać, że nie mały wpływ na pracę w branży wywarła pandemia COVID-19, gdyż pod względem liczby przesyłek wiosną 2020 roku była porównywalna z corocznym okresem szczytowym przed Bożym Narodzeniem. Więcej dostarczonych przesyłek przekładało się jednak na większe zarobki, a dostawy były łatwiejsze, ponieważ z powodu ograniczeń klienci przebywali w domach. Pojawiły się też dostawy bezkontaktowe, możliwość ustalenia sposobu odbioru bezpośrednio z kurierem czy potwierdzenie odbioru za pomocą indywidualnego kodu.

„Syndrom hot doga” – praktyki żywieniowe kurierów

Kurierskie praktyki żywieniowe są bardzo różnorodne i uzależnione od codziennych reżimów mobilności w pracy, a ponadto odzwierciedlają infrastruktury czasoprzestrzenne, w których poruszają się pracownicy (Middha et al. 2021). Jedzenie przestaje być zakotwiczone w konkretnym miejscu i czasie, do pewnego stopnia staje się nawet niezależne od uczucia głodu. Stanowi niewygodną potrzebę, która zaburza rytm pracy i wytrąca z „transu”. Tak opisywał to trzydziestoosmioletni rozmówca, kurier od czterech lat:

Często zdarza nam się dźwigać cięższe przesyłki, ale głównie dużo chodzimy, co się odbija na nogach. Jak jesteś w ciągu, w transie, że się tak wyrażę [śmiech], to faktycznie praca lepiej idzie. Ale jak w ciągu dnia usiądziemy na chwilę, żeby dwadzieścia minut czy pół godziny odpocząć, to nagle się okazuje, że po tej krótkiej przerwie (...) nie chce się nogą ruszyć. (...) Więc to też nie jest dobre, żeby zrobić sobie przerwę, usiąść na chwilę, coś zjeść, dłużej posiedzieć, bo później się nie chce wrócić do pracy.



Rycina 2. „Obiadek kuriera” – dwie kajzerki, dwie butelki soku pomidorowego, butelka wody i gorzka czekolada

Źródło: Zdjęcie otrzymane od rozmówcy.

Większość strategii żywieniowych kurierów charakteryzuje się znaczną redukcją liczby i wielkości posiłków. Z trudem zorganizowana przerwa to za mało czasu na jedzenie i odpoczynek, a spożycie większego dania może skutkować sennością czy złym samopoczuciem. Choć kurierzy często twierdzili, że nie jedzą w pracy zupełnie nic⁶, ważny był dla nich dostęp do używek – kawy (niekiedy również napojów energetyzujących) i papierosów, których nie traktowali jednak jako pełnoprawnego jedzenia. Produkty te mają właściwości zmniejszające uczucie głodu (Jessen et al. 2005) i choć nie można powiedzieć, by kurierzy całkowicie się na niego uodparniali, wykorzystują półśrodki mające go zwalczać.

Jednym ze sposobów zaopatrywania się w żywność jest zabieranie do pracy jedzenia przygotowanego w domu. Pakowanie większego posiłku do pudełka to rzadkość, gdyż na jego konsumpcję kurierzy musieliby poświęcić za dużo czasu, a ponadto nie mają możliwości jego podgrzania. Popularnym i praktycznym rozwiązaniem były kanapki robione przez domowników lub samodzielnie – można po nie sięgnąć w każdej chwili bez robienia bałaganu w aucie, a nawet jeść je w biegu, wchodząc po schodach w bloku.

⁶ Pierwszy „prawdziwy” posiłek spożywali oni dopiero po powrocie do domu – „śniadanie na kolację”, jak ujęła to jedna z osób.

Alternatywą jest kupowanie gotowych produktów w przestrzeni miejskiej. Dla wielu osób to jedyny dostęp do ciepłego posiłku w ciągu dnia. W magazynach od czasu pandemii pojawiają się sprzedawcy firm takich jak Ślimak Catering czy Pan Kanapka⁷. Dla kurierów najważniejsze są właśnie kanapki – inne oferowane produkty, takie jak sałatki, jogurty czy sushi, nie są tak wygodne w konsumpcji. Następną szansą na zakup jedzenia jest wyjazd w teren, gdzie jedną z najszybciej i najłatwiej dostępnych przekąsek są hot dogi. Wielokrotnie mówiono o nich w wywiadach jako o ciepłym i poręcznym „substytucie małego obiadu”, dającym namiastkę większego posiłku. Kupuje się je najczęściej na stacjach benzynowych lub w sieci sklepów spożywczych Żabka Polska Sp. z o.o. Jedzenie na mieście stanowi dla wielu kurierów warty ograniczenia wydatków, dlatego tańsze przekąski są popularniejsze niż droższe obiady – a najlepszy stosunek ilości do ceny oferują właśnie hot dogi. Innym rozwiązaniem są pieczywo czy wyroby cukiernicze z piekarni, wspominano o nich jednak dużo rzadziej niż o hot dogach i kanapkach. Większych sklepów spożywczych i supermarketów zdecydowanie nie brano pod uwagę jako miejsca zakupów z powodu konieczności stania w kolejce do kas.

Dostępność punktów gastronomicznych z daniami obiadowymi zależy od rejonu pracy, ale miejsca te mają dla kurierów jeden poważny mankament – czas oczekiwania na jedzenie. Nawet jeśli niektórym udaje się znaleźć chwilę na posiłek, czasami trudno jest nazwać to „jedzeniem” – kurierzy używali raczej słów takich jak „złapać”, „skubnąć”, „ugryźć”. Korzystanie z restauracji uważa się za luksus, na jaki można sobie pozwolić jedynie w spokojniejsze dni lub w mniejszych rejonach pracy⁸. Trzydziestopięcioletni kurier z siedmioletnim stażem stwierdził: „Jak masz mało pracy, możesz sobie stanąć, iść do parku, zjeść. (...) Ale jak masz dużo pracy, to jesz w międzyczasie. Kęsa, z paczką, kęsa, z paczką [śmiech]”.

Niektórzy kurierzy szukali kompromisu między zjedzeniem większego posiłku a dodatkowym oczekiwaniem. Jedna osoba decydowała się jeść pierogi z Żabki bez podgrzewania. Inni dzwonili z wyprzedzeniem do zaprzyjaźnionych lokali gastronomicznych, aby po przyjeździe na miejsce odebrać gotowy obiad. Najbardziej ceniono dostępność, szybkość konsumpcji oraz lekkość posiłku, ponieważ pozwalają one uzupełnić energię i kontynuować pracę bez większych przeszkód. Kurierzy stosują te kryteria przy dokonywaniu wyborów żywieniowych, starając się dopasować do reżimów mobilności i logistyki w pracy.

Unikanie posiłków powodowało rozdźwięk między żywieniem w dni wolne i robocze. W soboty i niedziele kurierzy wracali do jedzenia śniadania oraz

⁷ W niektórych częściach Warszawy (np. na Służewcu) powierzchnie biurowe znacznie przewyższają liczbę lokali gastronomicznych. Na początku XXI wieku zaczęli się tam pojawiać samodzielni sprzedawcy kanapek i prostych dań obiadowych w pudełkach. Z czasem te niewielkie podmioty rozrosły się do kilkudziesięcio-, a nawet kilkusetosobowych przedsiębiorstw cateringowych z bardzo rozbudowaną ofertą (Anagnostopulu 2021). Praca zdalna wymuszona pandemią COVID-19 sprawiła, że biurowce opustoszały. Aby utrzymać się na rynku, sprzedawcy jedzenia przenieśli się pod budynki administracyjne, szpitale i magazyny firm kurierskich, a ich produkty coraz częściej można też zauważyć na półkach sklepów (Bagiński 2020).

⁸ Niektórzy rozmówcy wspominali też, że znają kurierów, którzy na obiad jeżdżą do domu. Są to przeważnie osoby bliższe emeryturze i z mniejszymi rejonami pracy.

zasiadania do stołu z rodziną. Był to też czas na gotowanie, którego brakowało w tygodniu. Młodszy mężczyźni wykorzystywali weekend, by pójść do restauracji ze znajomymi. Codzienny sposób żywienia osób mieszkających z rodziną był najczęściej w pewnym stopniu skoordynowany z domownikami. Gdy kurier nie miał czasu, inni robili potrzebne zakupy i bardziej angażowali się w codzienne gotowanie (najczęściej była to kobieta – żona, partnerka lub matka). Większość moich rozmówców zajmowała się jednak przygotowaniem żywności także w tygodniu i otrzymywała jedynie sporadyczne wsparcie od partnerów, mierzyła się więc pod tym względem z podwójnym zakresem obowiązków (Hochschild 1989). Samotnie mieszkający mężczyźni dostrzegali problemy związane z zaopatrywaniem w jedzenie jednoosobowego gospodarstwa domowego – robienie zakupów czy gotowanie na zapas stawało się kłopotliwe, gdyż brakowało na to czasu i sił. W efekcie marnowano pieniądze oraz produkty spożywcze, a po nieskutecznych próbach pogodzenia pracy z gotowaniem w domu bardzo często decydowano się kupować gotowe posiłki poza domem.

Wbrew moim oczekiwaniom pandemia koronawirusa nie wywarła znacznego wpływu na praktyki żywieniowe kurierów. Większość rozmówców nie przestrzegała nakazu noszenia maseczki, co tłumaczyli dużą niewygodą przy pracy fizycznej. Restrykcje przeciwpandemiczne nałożone na lokale gastronomiczne też ich nie dotknęły, gdyż i tak do nich nie uczęszczali. Jedynie wzrost liczby przesyłek związany z internetową aktywnością konsumentów sprawił, że na posiłki mieli mniej czasu niż zwykle. Niechętnie też jedli w miejscach publicznych – kwestionowali zasadność i higieniczność jedzenia na klatkach schodowych, w autach czy restauracjach o wątpliwych standardach sanitarnych.

Jednym z najważniejszych czynników kształtujących możliwości kurierów w zakresie żywienia jest szeroko pojęte środowisko pracy, do którego głównych elementów można zaliczyć samochód, magazyn oraz przestrzeń miejską⁹. Reżimy logistyki, które wymuszają na kurierach opisywane strategie żywienia, są narzucane przez pracodawców, a odpowiedzialność za zapewnienie sobie zbilansowanych posiłków niezbędnych do prawidłowego funkcjonowania spoczywa na pracownikach (Nyberg et al. 2010). Zdarzały się osoby, które kupowały lodówki turystyczne do samochodów, była to jednak ich własna inwestycja, a nie wyposażenie zapewniane przez pracodawców. Pojedynczy kurierzy wykorzystywali nawiązane w rejonie przyjacielskie relacje, uzyskując dostęp do pracowniczych kuchni i mikrofalek u zaprzyjaźnionych klientów.

Innym istotnym brakiem w infrastrukturze miejsca pracy są toalety. W wywiadach zwracano mi uwagę na ich bardzo ograniczoną dostępność w przestrzeni publicznej – doraźną pomoc stanowiły w tym przypadku nieliczne toalety publiczne bądź znajomości z klientami. Jedna osoba przyznała się do prób oddawania moczu

⁹ Także pogoda wpływa pośrednio na praktyki żywieniowe. Opady atmosferyczne i uciążliwe upały spowalniają tempo pracy, co przekłada się na większą presję czasu, a tym samym na mniejszą liczbę czy wielkość posiłków.

do butelki¹⁰, lecz odkąd zdarzyło jej się pobrudzić część paczek, nie korzystała z tej metody. Spożywanie większej ilości jedzenia i napojów w trakcie pracy przekłada się na konieczność częstszego korzystania z łazienki, co stanowiło kolejny powód redukcji spożywanych posiłków.

Tym, co ma minimalnie odpowiadać na potrzeby kurierów, są pokoje socjalne zapewniane przez pracodawców w magazynach, gdzie mogą się znajdować stoliki, mikrofalówka czy automaty z ciepłymi napojami. Miejsca te mają jednak znikomą przydatność, ponieważ czas spędzony w magazynie stanowi niewielką część kurierskiego dnia pracy – i zwykle przypada na okres, gdy chcą oni szybko zakończyć sprawy organizacyjne i rozpocząć dostawy albo wrócić do domu.

Dyskursy zdrowia i właściwego odżywiania

Dyskursy eksperckie na temat zdrowia oraz przekonania o zdrowotności niektórych produktów mają dla kurierów istotne znaczenie podczas dokonywania wyborów żywieniowych. Moi rozmówcy starali się korygować swoje zachowania tak, aby mieć poczucie, że działają zgodnie ze swoimi przekonaniami oraz tym, co społecznie czy naukowo słuszne. Użyteczne dla zrozumienia takich postaw są pojęcia biopolityki oraz rządomyślności wprowadzone przez Michela Foucaulta (2004: 239–264). Biopolitykę należy rozumieć jako szereg zabiegów umożliwiających kontrolę populacji (Kelly 2010). Z kolei zjawisko rządomyślności, mogące być jednym ze środków biopolityki, pozwala wykorzystać władzę w taki sposób, że jednostki przyjmują narzucane im normy jako własne wartości. Dzięki temu poczucie kontroli i wolności u pojedynczych osób pozostaje nienaruszone, a sposoby oddziaływania władzy – ukryte (Dunn 2008). Przyjmowanie wzorców zdrowego odżywiania jest dla kurierów korzystne w ich własnych oczach, ale służy też interesowi państwa, które przenosi odpowiedzialność za zdrowie populacji na obywateli.

Według Małgorzaty Jacyno (2007) w kulturze indywidualizmu zanika granica między jednostką a autorytetami kształtującymi jej opinie. Z jednej strony ludzie starają się słuchać ekspertów i podejmować decyzje w oparciu o ich słowa, a z drugiej sami nabywają kompetencje autodiagnostyczne, co pozwala im nawiązywać dyskusje z ekspertami. Wśród kurierów również można to zaobserwować. Rozmówcy często znali podstawowe zasady zdrowego odżywiania, a kilka osób miało wiedzę specjalistyczną pochodzącą z zainteresowania sportem i kulturystyką. Odnosili się do tych ram, nawet jeżeli nie zawsze postępowali w sposób, który uważali za właściwy. Niemal wszyscy podkreślali, że są świadomi tego, jak powinny jeść. Okazywali pogardę wobec jedzenia typu fast food czy przetworzonych produktów z Żabki sprzedawanych po wygórowanych cenach. Spożywanie takiego jedzenia lub wieczorne podjadanie po pracy wywoływało u nich wyrzuty sumienia i złe samopoczucie. Niemal zawsze brali na siebie winę za łamanie zasad

¹⁰ Warto dodać, że postąpiła tak za radą znajomych z branży, które także radziły sobie w ten sposób.

zdrowego odżywiania – uważali, że wystarczy chcieć i włożyć trochę wysiłku, aby pokonać swoje niedoskonałości, co wskazuje na silną internalizację ideałów rządomyślności.

Przeciwwagę dla dyskursów eksperckich stanowi odczytywanie sygnałów dawanych przez organizm oraz przyzwyczajanie go do realiów pracy. Praca kuriera wymaga od niego dostosowania swojego ciała do specyficznego rytmu pracy i wymuszonych praktyk żywieniowych. Obserwacja organizmu pozwalała usprawiedliwić ewentualne niestosowanie się do zaleceń eksperckich: „Na razie staram się śniadań nie jadać, po prostu spalać to, co mam. (...) Wiem, że to niezdrowe – śniadanie to podstawa, nie? Ale organizm się przyzwyczaił, daje radę” (mężczyzna, 25 lat, kurier od dwóch lat).

Szczupłość i sprawność fizyczna należały do aspiracji moich rozmówców – większość z nich wyrażała chęć schudnięcia o kilka kilogramów. Niektórzy wierzyli, że dojdzie do tego samoistnie, gdy unormują swoje kurierskie praktyki jedzeniowe, inni stosowali się do diet opracowanych przez specjalistów. Niektórzy sugerowali nawet, że praca kuriera, fizyczna i sprzyjająca rzadszym, mniejszym posiłkom, może stanowić antidotum na otyłość i pozwolić na osiągnięcie wymarzonej wagi. Oddzielną kwestią było planowanie dni bez posiłków. Osoby religijne stosowały dość rygorystyczny post w piątki (a niektóre również w środy), co potęgowało trudności związane z uczuciem głodu. Post z innych powodów, zwany głodówką, stanowił odpoczynek po ciężkostrawnych posiłkach poprzedniego dnia, miał działać oczyszczająco na organizm, usprawniać myślenie i umożliwiać samodzielną regulację procesów fizjologicznych.

Zdrowie dodatkowo zyskiwało na znaczeniu wśród starszych osób, które dostrzegały u siebie spadek kondycji fizycznej. Zauważały one, że te same dania czy produkty zaczęły działać na nie inaczej, i w tym kontekście podkreślały wagę zdrowej diety oraz konieczność dostosowania jej do swojego wieku. Obserwowanie reakcji swojego organizmu na żywność pozwalało im wypracować najzdrowszy ich zdaniem sposób odżywiania.

Na praktyki żywieniowe kurierów mają również wpływ doświadczenia z przeszłości oraz kapitał społeczny. Niektórzy pracowali wcześniej w branży transportowej i wskazywali na ciągłość nawyków jedzeniowych – zdarzały im się już długie przerwy między posiłkami czy trudności ze znalezieniem miejsca na obiad¹¹. Osoby, które trafiły do branży kurierskiej z zupełnie innymi doświadczeniami, często nie były przyzwyczajone do nieregularnego sposobu odżywiania, więc podejmowały intensywniejsze wysiłki, by utrzymać systematyczność posiłków i zapewnić sobie przynajmniej substytut obiadu.

Kurierzy różnie rozumieją pojęcie „prawdziwego obiadu”. Dla wielu osób był to tradycyjny, domowy obiad składający się z zupy i drugiego dania, niekiedy pod postacią kotleta, ziemniaków i surówki. Jest to wyobrażenie ukształtowane w okresie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, kiedy na stołach Polaków częściej

¹¹ Rekordzista wśród moich rozmówców pewnego razu w okresie świątecznym nie jadł nic przez trzy dni. Twierdził, że przetrwał to dzięki „sile woli” oraz „ukształtowaniu” przez wcześniejszą pracę w branży transportowej.

zaczął gościć taki zestaw (Straczuk 2016). Kurierzy, nawet jeżeli urodzili się po 1989 roku, naznaczeni są polskim kontekstem kulturowo-historycznym sprzed transformacji ustrojowej. Mary Douglas (2007) słusznie postuluje więc rozpatrywanie wzorców jedzenia w kontekście szerszych systemów społecznych oraz skojarzeń z jedzeniem, ponieważ pozwalają one dostrzec granice kategorii właściwego posiłku w danej grupie. W istocie, mówiąc o „prawdziwym” posiłku, kurierzy często posługiwali się kryteriami dotyczącymi na przykład czasu jego spożycia czy towarzystwa. Czterdziestoletni rozmówca, kurier od sześciu lat, tak mówił o tym, jak powinno wyglądać „konkretne” śniadanie:

Na mieście nie zjem przecież konkretnego śniadania. Tylko sobie tak mydlę oczy, że (...) niby mamy gdzieś tam (...) sklepik, to sobie tam kupię dwie większe kanapki, coś do picia... Tam w środku są warzywka, to w sumie można to uznać za jakieś tam śniadanie. Ale co dla mnie znaczy słowo „śniadanie”? Dla mnie śniadanie to (...) herbata, kanapki na przykład, dodatkowo biały serek, dżemik, pomidorek, ogórek. Nie spieszysz się. Jesz na spokojnie. To jest dla mnie prawdziwe śniadanie. To celebrowanie tego śniadania.

Osoby mieszkające z rodziną znacznie częściej podkreślały specyfikę domowych, obfitych i urozmaiconych posiłków, którymi można się delektować z bliskimi. Jedzenie poza domem w dzień wolny było dla nich czymś nienaturalnym, na przykład wiążącym się ze świętowaniem. Młodsze osoby częściej wybierały się w weekend do restauracji ze znajomymi. Decyzje te wynikały z indywidualnych preferencji smakowych oraz doświadczeń z przeszłości. Większość osób przestała jadać śniadania już w czasie edukacji szkolnej. Wtedy też formował się ich stosunek do kanapek i przekąsek ze sklepu.

Rejon – krajobrazy jedzeniowe

Organizacja pracy w znacznym stopniu zależy od przydzielonego kurierowi rejonu. Nawet doświadczony pracownik będzie miał trudności, dopóki nie zapozna się ze specyfiką terenu oraz jego mieszkańców¹². Rejon pracy to również krajobrazy jedzeniowe (*foodscapes*), po których poruszają się kurierzy. Krajobrazy jedzeniowe należy tu rozumieć jako całokształt cen i dostępności różnego rodzaju żywności na danym obszarze (Cummins, Macintyre 2002). Obszary o historii robotniczo-przemysłowej, takie jak położona na prawym brzegu Wisły dzielnica Praga, obfitują w rozmaite lokale gastronomiczne. Zachowały się tu bary mleczne i inne tańsze miejsca, które odpowiadają możliwościom finansowym mieszkańców. Kurierzy z obszarów typowo mieszkalnych, takich jak leżące na północy Białoleka czy Żoliborz, raczej nie narzekali na problemy z wyborem

¹² Rozmówca kończący zwykle pracę około godz. 14:00 wspominał, że w czasie urlopu zastępował go inny kurier, który, choć miał duże doświadczenie, był niezaznajomiony z rejonem, w związku z czym pracę na tym samym obszarze kończył o godz. 19:00–20:00.

punktów gastronomicznych, piekarni czy sklepów spożywczych. Na dynamikę krajobrazów jedzeniowych wpływają procesy gentryfikacyjne – w dzielnicach robotniczych i mieszkaniowych stopniowo pojawiają się droższe restauracje z zagraniczną kuchnią, a rodzinne bistra są wypychane z rynku. Na Służewcu i w innych zagłębiach korporacyjnych na południu miasta trudniej zakupić coś do jedzenia. Wprawdzie łatwiej można tam spotkać sprzedawców kanapek, ale lokale usługowe nie są w stanie sprostać potrzebom pracujących tam osób. W godzinach obiadowych restauracje wypełniają pracownicy lokalnych biurów. Większość punktów gastronomicznych jest ponadto zamykana około godz. 16:00–17:00, wraz z zakończeniem korporacyjnego dnia pracy. W efekcie kurierom do celów żywieniowych pozostają tam głównie Żabki.

Pojęcie krajobrazów jedzeniowych można, zgodnie z propozycją Torbjörn Bildtgård (2009), poszerzyć o współdzielone wyobrażenia na temat konkretnych miejsc. Dobry przykład stanowi tu osiedle Powiśle, zlokalizowane nad Wisłą część dzielnicy Śródmieście. Jak twierdzi Marta Derek (2012), Powiśle przeszło gentryfikację już w okresie międzywojennym i od tego czasu charakter dzielnicy odzwierciedla wysoki kapitał społeczny i ekonomiczny mieszkańców. Dziś w krajobrazie jedzeniowym przeważają tam Żabki i drogie restauracje. Postrzeganie Powiśla przez kurierów potrafi się jednak diametralnie różnić w zależności od ich wcześniejszych doświadczeń w innych rejonach pracy. Rozmówczyni, która zamieniła rejon pracy z praskiego Grochowa na Powiśle, żaliła się na brak tanich barów mlecznych, a inny kurier, poruszający się dawniej po gęsto zabudowanym i pełnym kamienic Muranowie, chwalił Powiśle za różnorodność lokali gastronomicznych.

Nieodłącznym elementem warszawskich krajobrazów jedzeniowych oraz kurierskiej codzienności są sklepy sieci Żabka. Sukces Żabki wśród kurierów opiera się na kilku czynnikach. Pierwszym jest ich powszechna, czasami wręcz absurdalna dostępność¹³. Obecnie szacuje się, że ponad 25% Polaków dzieli od najbliższej Żabki – jednej z prawie 12 tysięcy – mniej niż 300 metrów (Bolanowski 2018)¹⁴. Ponadto atrakcyjne ceny i długi czas otwarcia pozwalają zjeść tam szybki i względnie tani posiłek niezależnie od pory dnia pracy. Zieloną sieć na tle konkurencji wyróżnia w szczególności stale rozbudowywana oferta ciepłych dań. Hot dog nie stanowi ciężkostrawnego, obfitego posiłku, a przy tym jest tańszy niż pełny obiad w restauracji. Co więcej, zarząd spółki jako jeden z pierwszych uczynił swoje sklepy placówkami pocztowymi, skutecznie omijając ograniczenia niedzielnego handlu. Kurierzy niemal codziennie przywożą tam paczki, nic więc dziwnego, że wielu z nich stołuje się właśnie w Żabce.

¹³ Nie jest rzadkością, że w bliskiej odległości znajduje się kilka Żabek.

¹⁴ Żabka chętnie chwali się tymi liczbami na swojej stronie. Czynione są też wyraźne starania, aby zbudować w świadomości konsumentów obraz odpowiedzialnego społecznie biznesu (Bednarek 2020; Kowanda 2019). W ostatnich latach podawano jednak w wątpliwość etyczne działania firmy, wskazując na brak poszanowania praw pracowniczych oraz plagiatowanie pomysłów z konkursów studenckich, a nawet twórczości własnych pracowników (Dąbrowska-Cydzik 2021; 2022).

Podsumowanie

Polska branża kurierska naznaczona jest systemem relacji władzy oraz reżimami logistyki i mobilności, które wymuszają na pracownikach stałą optymalizację działań. Organizacja pracy w ramach łańcuchów logistycznych w branży transportowej, przydzielone rejony pracy w mieście oraz czasowa dostępność klientów ograniczają mobilność kurierów, a ich praktyki żywieniowe kształtowane są w warunkach nierówności w dostępie do punktów gastronomicznych oraz do infrastruktury umożliwiającej przygotowanie posiłku.

Kurierzy przyjmują różne strategie wobec konieczności zaspokojenia głodu. Dokonują wyborów w oparciu nie tylko o dostępność posiłków w ramach lokalnego krajobrazu jedzeniowego, ale również o czynniki takie jak dyskursy zdrowia, wyobrażenia właściwego posiłku, doświadczenia z poprzednich miejsc pracy, status społeczny, a także indywidualne preferencje i przyzwyczajenia. Jedni próbują zachować namiastkę domowych praktyk żywieniowych poprzez zabieranie własnego jedzenia do pracy lub poszukują jej w punktach gastronomicznych w mieście, inni wolą stłumić głód, poświęcając się intensywnej pracy i korzystając z używek wspomagających taki tryb funkcjonowania (kawa, papierosy).

W pracy kuriera jedzenie to niewygodna konieczność. Wyrwane z właściwych sobie kontekstów miejsca i czasu posiłki stają się zależne od infrastruktury czasoprzestrzennych kształtowanych przez rytm oraz rejon pracy. Mogłoby się wydawać, że taki posiłek zostanie odarty z estetyki i wartości odżywczej, zredukowany do wymiaru funkcjonalnego. Tak się jednak nie dzieje – nawet gdy na pierwszym miejscu stoją wygoda konsumpcji i dostępność posiłku, jedzenie pozostaje obiektem aspiracji oraz wyobrażeń kurierów, nośnikiem znaczeń i skojarzeń wynikających zarówno z indywidualnych doświadczeń, jak i historycznych systemów społecznych. Każda niezdolność do sprostania wyobrażeniom o zdrowym odżywianiu jest postrzegana jako efekt własnej słabości, braku dyscypliny i samozaparcia – niezwykle istotnych dla neoliberalnej rządomyślności, która nakazuje jednostce kontrolować swoje zachowania.

W niniejszym tekście chciałam przedstawić punkt widzenia kurierów – osób, które stanowią nieodzowny element globalnych łańcuchów logistycznych, a którym wciąż poświęca się mało uwagi. Przedstawili mi oni ramy codzienności, w której funkcjonują, oraz czynniki, które ją kształtują, a także zapewnili bogaty materiał etnograficzny do analizy – materiał, który w świetle zmieniających się rynków pracy, rozrastających się miast oraz trwających procesów globalizacyjnych niesie szczególnie ważną wiedzę na temat praktyk żywieniowych i pracy mobilnej, stwarzając pole do dalszych dyskusji w nurcie antropologii pracy, jedzenia czy nierówności w mieście.

Literatura

- Allison, A. (1991). Japanese mothers and obentōs: The lunch box as ideological state apparatus. *Anthropological Quarterly*, 64(4), 195–208.
- Anagnostopulu, A. (2021). Pani Kanapka straciła pracę, a owocowe czwartki trafiły do szpitali. Jak radzą sobie firmy cateringowe obsługujące biurowce?. *Business Insider Polska*. businessinsider.com.pl/biznesvscovid/catering-biurowy-jak-pani-kanapka-radzi-sobie-w-pandemii/0yvn716 [dostęp: 26.06.2022].
- Bagiński, K. (2020). Popularny Ślimak zatrudniał 200 osób, została połowa, klientów nie ma w ogóle. Nikt nie martwi się dziś „panem kanapką”. *Money.pl*. money.pl/gospodarka/popularny-slimak-zatrudnial-200-osob-zostala-polowa-klientow-nie-ma-w-ogole-nikt-nie-martwi-sie-dzis-panem-kanapka-6494875048007809a.html [dostęp: 26.06.2022].
- Bednarek, A. (2020). Żabka otwiera sklep naszpikowany gadżetami. Jest w 100 proc. ekologiczny. *Gadżetomania*. gadzetomania.pl/zabka-otwiera-sklep-naszpikowany-gadzetami-jest-w-100-proc-ekologiczny,6704747178653825a [dostęp: 15.02.2024].
- Bielenin-Lenczowska, K. (2011). Gdzie jest mój teren i kim w nim jestem? Kilka pytań w związku z terenem, wiedzą i etyką antropologa. W: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej* (s. 151–168). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Bildtgård, T. (2009). Mental foodscapes: Where Swedes would go to eat well (and places they would avoid). *Food, Culture and Society: An International Journal of Multidisciplinary Research*, 12, 497–523.
- Bolanowski, J. (2018). Sztuczna inteligencja w Żabce sprawdzi, co kupujesz!. *Fakt*. fakt.pl/pieniadze/sztuczna-inteligencja-w-zabce-sprawdzi-co-kupujesz/7nbmge8 [dostęp: 22.09.2024].
- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. W: J.G. Richardson (red.), *Handbook of theory and research for sociology of education* (s. 241–258). New York – Westport: Greenwood Press.
- Caputo, V. (2000). At “home” and “away”: Reconfiguring the field for the late twentieth-century anthropology. W: V. Amit (red.), *Constructing the field: Ethnographic fieldwork in the contemporary world* (s. 19–31). London – New York: Routledge.
- Chung, N. (2024). Connected, programmed, and immobilised: A mobile ethnography of platform-mediated food delivery in Seoul. *Mobilities*, 19(4), 573–592.
- Cummins, S., Macintyre, S. (2002). A systematic study of an urban foodscape: The price and availability of food in Greater Glasgow. *Urban Studies*, 39(11) 2115–2130.
- Czarniawska, B. (2007). *Shadowing: And other techniques for doing fieldwork in modern societies*. Malmö: Copenhagen Business School Press.
- Davey, G.B. (1993). Foodways. W: G.B. Davey, G. Seal (red.), *The Oxford companion to Australian folklore* (s. 182). Melbourne: Oxford University Press.
- Dąbrowska-Cydzik, J. (2021). Żabka kontra „frogshoposting”. Marka przeprosza, ale fani stoją po stronie influencerki. Eksperci: jak można było nie dostrzec takiego potencjału pracownika. *Wirtualne Media*. wirtualnemedi.pl/artykul/zabka-viola-frogshoposting-afere-mem-instagram-przeprosiny [dostęp: 10.02.2024].
- Dąbrowska-Cydzik, J. (2022). Studenci kontra Żabka. Spór o zielonego hot doga. *Wirtualne Media*. wirtualnemedi.pl/artykul/studenci-zabka-pozew-zapnapka-zielony-hot-dog [dostęp: 15.02.2024].
- Derek, M. (2012). Przemiany przestrzenno-funkcjonalne na warszawskim Powiślu w kontekście koncepcji gentryfikacji. W: J. Jakóbczyk-Gryszkiewicz (red.), *Procesy gentryfikacji w mieście* (cz. 1, s. 97–108). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

- Douglas, M. (2007). Odszyfrowanie posiłku. W: M. Douglas, *Ukryte znaczenia. Wybrane szkice antropologiczne*, tłum. E. Klekot (s. 333–361). Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Dunn, E.C. (2008). Postsocialist spores: Disease, bodies, and the state in the Republic of Georgia. *American Ethnologist*, 35(2), 243–258.
- Foucault, M. (2004). *Society must be defended: Lectures at the Collège de France, 1975–76*. London: Penguin.
- Gulc, A. (2017). Charakterystyka usług kurierskich w Polsce. *Humanities and Social Sciences*, 24(1), 61–75.
- Hannerz, U. (2006). Studying down, up, sideways, through, backwards, forwards, away and at home: reflections on the field worries of an expansive discipline. W: S. Coleman, P. Collins (red.), *Locating the field: Space, place and context in anthropology* (s. 23–42). London: Bloomsbury Academic.
- Hochschild, A.R. (1989). *The second shift*. New York: Avon Books.
- Hryciuk, R.E. (2008). Od córki do profesjonalistki. Obserwacja uczestnicząca w antropologii – dylematy, ograniczenia i zaskoczenia na przykładzie badań terenowych w mieście Meksyk. W: B. Jakubowska, T. Wiślicz (red.), *Obserwacja uczestnicząca w badaniach historycznych* (s. 55–78). Zabrze: Infortedititions.
- Jacyno, M. (2007). *Kultura indywidualizmu*. Warszawa: PWN.
- Jessen, A., Buemann, B., Toubro, S., Skovgaard, I.M., Astrup, A. (2005). The appetite-suppressant effect of nicotine is enhanced by caffeine. *Diabetes, Obesity and Metabolism*, 7(4), 327–333.
- Kelly, M.G.E. (2010). International biopolitics: Foucault, globalisation and imperialism. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, 57(123), 1–26.
- Kęsy, J., Domański, Z. (2002). Problem komiwojażera w zmieniającym się środowisku komunikacyjnym. *Prace Naukowe Instytutu Matematyki i Informatyki Politechniki Częstochowskiej*, 1(1), 63–67.
- Kowanda, C. (2019). Cwana Żabka. *Polityka*. polityka.pl/tygodnikpolityka/rynek/1932200,1,cwana-zabka.read [dostęp: 20.06.2022].
- Middha, B., Strengers, Y., Lewis, T., Horne, R. (2021). Spatio-temporalities of convenience eating for sustainability outcomes at an inner-urban university. *Geographical Research*, 59, 407–423.
- Nyberg, M., Sjöberg, K., Svederberg, E. (2010). Bus drivers' and assistant nurses' conceptualizations of food and meals during working hours. *Forum: Qualitative Social Research*, 11(2).
- Polkowska, D. (2021). Platform work during the COVID-19 pandemic: A case study of Glovo couriers in Poland. W: *European Societies*, 23(1), 321–331.
- Sheller, M., Urry, J. (2006). The new mobilities paradigm. *Environment and Planning A*, 38, 207–226.
- Skeggs, B. (2004). *Class, self, culture*. London: Routledge.
- Stanisz, A. (2015). Regimes of logistics, pauses in the flow, stillness in (near) industrial non-places and mobility infrastructure. *Studia Humanistyczne AGH*, 14(4), 73–86.
- Straczuk, J. (2016). Smaki trwania, smaki zmiany. Preferencje i praktyki jedzeniowe Polaków w kontekście zmiany społecznej. *Studia Socjologiczne*, 222(3), 31–50.
- Tierney, R.K., Ohnuki-Tierney, E. (2012). Anthropology of food. W: J.M. Pilcher (red.), *The Oxford Handbook of Food History* (s. 117–134). New York: Oxford University Press.
- Urry, J. (2007). *Mobilities*. Cambridge: Polity.
- UKE. (2022). *Raport o stanie rynku pocztowego w 2021 roku*. Urząd Komunikacji Elektronicznej. bip.uke.gov.pl/download/gfx/bip/pl/defaultaktualnosci/23/63/2/raport_o_stanie_rynku_pocztowego_w_2021_roku_online.pdf [dostęp: 26.06.2022].
- Woodcock, J., Graham, M. (2020). *The gig economy: A critical introduction*. Cambridge: Polity.

SUMMARY

The problem of the hungry travelling salesman:

Mobility and eating on the go – a case study of Warsaw parcel couriers

Globalisation processes have made mobility a founding stone for many markets. One of those markets are the courier services, which have gained importance with the boom in e-commerce. In the article I present an analysis of materials gathered during my 2020–2022 research on the foodways of Warsaw parcel couriers from the perspective of anthropology of food, mobility and work. I include the context of this peculiar labour market, factors influencing individual eating behaviours, as well as an overview of different eating strategies.

Keywords: courier drivers, Warsaw, foodways, work, mobility

MATERIALS,
PRACTICES,
VOICES

ANA VERÔNICA DE SÁ RESENDE  <https://orcid.org/0000-0002-7883-5644>

Federal University of the State of Rio de Janeiro (UNIRIO)

TXANAWA INU BAKE

Rainforest Healing Center, Manaus

FABRÍCIO BORGES CARRIJO  <https://orcid.org/0000-0003-0065-3389>

Institute of Archaeology and Ethnology, Polish Academy of Sciences

Nixi pae and its transcendental connection: An ethnographic essay on ayahuasca rituals in a Huni Kuin community in Brazil

The arrival

The journey was long, with the river moving slowly and darkly beneath a bright blue sky. After departing from Manoel Urbano, a municipality in the Brazilian state of Acre, it took us three days by boat to reach the Huni Kuin indigenous community, in the heart of the Amazon rainforest. The boat was narrow and tiny, yet it accommodated all of us. We can still vividly recall the feeling of the warm water running through our fingers and the refreshing breeze against our skin. We were told there would be a celebration upon our arrival – a traditional Huni Kuin welcoming. The thought filled us with excitement and honour. It felt like a privilege to witness something so traditional and at the same time so intimate. We became their guests for ten unforgettable days, participating in a profound three-day ayahuasca ceremony led by the indigenous community.

This ethnographic essay presents an immersive experience of drinking ayahuasca among the Huni Kuin in their territory in the Brazilian Amazon in 2020,

focusing, according to this community's cosmology, on its healing purposes and its transcendent role in fostering intimate connections with spirituality. We write from distinct yet interconnected positionalities and employing a shared collaborative decolonial approach, reflected in having as co-author a male Huni Kuin shaman apprentice and *curandeiro* (healer), together with a female family physician, and a male researcher, all from the Global South, specifically Brazil. All three of us have lived in the Brazilian Amazon and participated in ayahuasca rituals in this region, with the second author remaining based in the Amazon.

Our decolonial perspective goes beyond merely studying an indigenous community; instead, we engage in thinking *with* and *from* (Walsh 2018) the perspectives of the Huni Kuin people. The narrative interweaves the first author's experiences in ayahuasca ceremonies within the community with the second author's embodied knowledge as a Huni Kuin *curandeiro* who employs ayahuasca in healing practices. Through a collaborative reflective process, we explore ayahuasca's healing potential, that centres Huni Kuin ways of knowing, being and healing.

Ayahuasca rituals among the Huni Kuin people

The term "ayahuasca" originates from the Quechua language, with "huasca" meaning vine and "aya" signifying spirits or souls, creating the evocative translation "vine of the souls/spirits." The origins of ayahuasca, also known as *nixi pae* by the Huni Kuin people, are steeped in myths. In Huni Kuin, *nixi* means "thread," and *pae* translates to "enchantment." The Huni Kuin, translated as the "real people," live in the Amazon rainforest between Brazil and Peru. They speak Hãtxa Kuin, a language belonging to the Pano-Tacana linguistic family (Amaral 2014). Nearly 12,000 individuals of this ethnic group reside in the state of Acre (Lagrou 2023). The Huni Kuin community described in this text is part of the Alto Rio Purus Indigenous Land. Officially recognized in 1996, this territory spans 263,000 hectares and is home to 3,144 people belonging to three indigenous groups: the Huni Kuin (also known as Kaxinawá), the Kulina, and the Yaminawá (Lagrou 2023).

Ayahuasca is a psychoactive indigenous brew prepared by boiling the *Banisteriopsis caapi* vine with the leaves of the *Psychotria viridis* shrub, both found in the Amazon rainforest (Assis, Rodrigues 2017). It is exclusively used in rituals, accompanied by music, for physical and spiritual healing for the community (Pacheco 2014). In Brazil, the use of ayahuasca is legally permitted for ceremonial purposes. Two fundamental narrative structures are often associated with ayahuasca. One recounts the story of a man who falls in love with a *sucuri*-woman (boa constrictor) and ventures to live with her in the underwater realm. The other describes how a village's inhabitants ascended to the sky through the intensive use of a particular vine grown from the decomposing body of their shaman (Matos 2022). These myths emphasize a transformative shift in human perspective, in which individuals, typically hunters, experience being hunted. This role reversal allows hunters to understand the complexity of their actions and their

interconnectedness with their environment and the spiritual world. Such narratives reinforce the integration of beings, their ecosystems, and the spiritual realm, fostering a profound change in perception and deeper comprehension of reality for the benefit of the entire ecosystem (Matos 2022).

Traditionally, Huni Kuin ayahuasca ceremonies were conducted for hunters. According to their cosmology, illness in a hunter represents the animal's *yuxin*, a spiritual essence, retaliating against the hunter's body (Goulart 2023). The *yuxin* animates matter and embodies the inseparability of body and soul, connecting all beings and realms of existence (Ribeiro 2014). During the ceremonies, the hunters can see through the animal's *yuxin* perspective and acknowledge the aggression they experienced. Ritual songs symbolize the revenge of the hunted, facilitating their healing. Nowadays, ayahuasca is consumed not only by the indigenous hunters, but also by other men, women, children, and elderly. It serves purposes of physical and spiritual healing, mental clarity, reveals feelings and sensations, warns about future events through visions, enables issues to be resolved, and plays a fundamental role in shaping their social and cultural identity (Ribeiro 2014).

These ceremonies share common aspects and recurring elements, prominently featuring shamanic chants as integral components of their rituals (Goulart 2023). As noted by Els Lagrou (2018), *nixi pae* ceremonies follow a sequence of songs: initiating with the "calling songs," followed by the "stabilizing" songs, proceeding to the "songs to see," and concluding with the "songs to send away." This sequence is not strictly linear, reflecting a "fractal" logic where all elements may be present within a single song, with emphasis shifting based on the ritual's stage. Barbara Keifenheim highlights phases of ayahuasca-induced experiences, from geometric to figurative visions, with auditory perceptions gradually transforming into visual imagery. As the brew's effects deepen, participants report anthropomorphic and transformative visions that blur the boundaries of ordinary perception. She also reaffirms that songs are central to this process, guiding and catalysing visions, and symbolically rescuing participants from "devouring forces" encountered in altered states (qtd. in: Ribeiro 2014).

Ayahuasca is also often linked to the snake's urine or blood, with *yube* representing its spirit, according to Huni Kuin cosmology (Goulart 2023). *Yube*'s significance lies in its role as a custodian of essential knowledge, transmitted through various means, including ayahuasca visions and *kene* – intricate geometric patterns. These patterns, traditionally passed down to women, are replicated in handicrafts and adornments. Regarded as the "real writing" (*kene kuin*), these designs serve as a symbolic language of the spirits (Goulart 2023).

Experiencing ayahuasca ceremonies in a Huni Kuin community

It was afternoon when we arrived at the Huni Kuin community. From the boat, we could see the village, framed by a stunning sunset in shades of pink and orange, that contrasted beautifully with the blue sky. Many members of the community

were gathered to welcome us, and it was a big celebration. They wore intricate coconut leaf gowns, colourful native headdresses, and beautiful body paintings. Their warm hugs felt like those of close family, and they ran through the fields toward their longhouse, dancing and inviting us to join the festivity they had carefully prepared. A central table was laden with their traditional dishes, such as cassava, banana, meat and beverages, including a drink made of banana and peanut. Some played the guitar, while others performed on percussion instruments. The rhythm and melody seemed to seep into our blood cells, urging us to dance in circles and hold their hands. Their chants and songs were celebratory, filling us with joy. The mosquitos were also very fond of us.

After this heartfelt reception, we were introduced to the community and its facilities. Each family lives in a separate wooden house, but they share communal spaces, including schools, basic health units, soccer fields, and their longhouses – open circular structures made of palm leaves and timber, used for daily activities and festivities. The bathrooms consist of outdoor holes surrounded by wooden walls, while the community bathes in the river on a wooden deck built near the flowing water. At night, we hung our hammocks on an outdoor deck, preparing to experience something far beyond our expectations.

We were invited to participate in the preparations for a three-day ritual. Community members guided us in identifying the ingredients needed to prepare ayahuasca, also known as *nixi pae*, teaching us how to differentiate the essential plants from other Amazonian herbs. Our group was tasked with collecting fragments of the *Banisteriopsis caapi* vine and leaves of the *Psychotria viridis* shrub. Cutting through the thick vine was challenging. Once gathered, the ingredients were boiled for hours to create the dark brew. During the process, the Huni Kuin chanted and danced around the boiling pot, and as the smoke rose, it was astonishing to witness this ritual.

Before the ritual began, the eldest resident of the community shared the myth of ayahuasca's origin. The tale spoke of an indigenous man who encountered a snake-woman by a river and became enchanted. He left his human family to live with her in a submerged world, where he learned about *nixi pae*. However, after defying the rule not to drink ayahuasca, he experienced vivid terrifying visions and fled back to his human family, and eventually ended up being killed by the snakes from the river, as in his ayahuasca vision. While a snake swallowed his legs, he was screaming for help. His human family ran to save him, but it was too late. They managed to scare off the snakes, but his death was imminent. As his final wish, he requested to be buried, stating that from his body would grow a vine and leaves that would create a unique drink. Those who consumed it would gain visions of the past, present, and future.

As the three-day ritual commenced, we gathered in the longhouse at dusk, under the glow of the moon and surrounded by the vast rainforest. The breeze was cold, and we sat on the ground near a large bonfire. The shamans led the ceremony, playing guitars and percussion instruments while chanting. The whole community participated, including the children, spread out on hammocks and sleeping

mattresses. The residents of the community explained that ayahuasca rituals are held regularly, each serving a distinct purpose. Some are intended to enhance hunters' skills, others to heal the sick, including counteracting spells of poisoning. Some rituals aim to increase awareness of one's surroundings or to test the intentions of relatives and strangers, while others are conducted for celebration and special festivities.

We were also invited to use rapé, a blend of powdered medicinal plants and tobacco, that was blown into our nostrils, leading us to a meditative state. Later in the ceremony, the shamans invited the young men to use a different, stronger type of rapé, to test their strength and resilience and clean their energies. Although nowadays women are not excluded from this custom, in this community only men were invited. Almost immediately after using the stronger rapé, some fell on the ground and began vomiting. They were carefully attended to by the women of the community until they felt better. Later, we were invited to drink ayahuasca. The shamans would pour the amount of a teacup and wish a good journey to all those who were drinking it. The shamans conducting the ceremony were singing, playing the guitar and percussion instruments. It was beautiful and very powerful, as we felt the *nixi pae* inside us being activated by their music.

As I sat down in silence for a moment, the first symptoms appeared, mostly somatic, with nausea, dizziness, and shiver. I had vivid visions of colourful snakes when I closed my eyes, which would quickly vanish as I opened them. I caught glimpses of my past, present, and moments involving my friends and family. I also envisioned myself as inhabiting different places and cultures worldwide in different temporalities and bodies. Additionally, I saw images of what seemed to be my future self. During the ceremony, I was aware of my surroundings, the hot air from the fire, the sounds of the forest, the smell of the grass and leaves and the lights from the stars. I felt an awareness that my being was much larger than my physical body (First author's fieldnotes).

On the third and final day of the ceremony, the first author's somatic symptoms after drinking ayahuasca were intense, which is considered part of the cleansing process. As she describes it,

I felt extreme nausea, experienced vomiting, and had diarrhoea. Once again, the vivid patterns of colourful snakes emerged, dancing through my mind in harmony with the shaman's music. I had the perception of the presence of spirits beside me, presenting themselves as entities from the forest. At one point, I felt that my body was very small, as if my soul was too large to fit in this material dimension. The effects of ayahuasca took some time to wear off. It was morning and my consciousness had not yet returned to its usual state. I began to feel anxious and sought help from my indigenous friend. She took an indigenous rattle, called *maracá*, and began to pray and sing. Then, she drank a cup of water and spat it over my head and face. I immediately sensed the effects ceasing and returned to consciousness (First author's fieldnotes).

Over the three days, the music – sang in Huni Kuin language – was an indispensable tool for the shamans leading the ceremonies, having distinct effects on us. With some songs, the snake-like or geometrical patterns appeared more vividly, while with others the somatic sensations intensified. There seemed to be a deliberate order orchestrated by the shamans: the process often began with physical symptoms such as nausea, abdominal discomfort, and purging, followed by visions of colourful geometric patterns, and culminating in profound revelations and insights about personal matters.

On the second day, the preparatory ritual closely resembled the first. As night approached, we gathered once more in the main longhouse of the community. A bonfire was lit in the centre of the space, and hammocks and mattresses were arranged around it, providing places for people to lay down during the ceremony. The shamans played the guitar, percussion instruments, and chanted songs according to the ritual's different stages. The first author was invited by the shamans to assist, given her background as a physician, alongside her Huni Kuin friend who is a healer, in attending to participants during the ceremony. These participants – indigenous members of the community – sought the guidance and healing properties of ayahuasca. It is a common practice in the community to use *nixi pae* to uncover potential causes of illness, allowing the shamans to identify and address what is revealed during the ritual.

The first woman we attended to was crying and screaming after drinking ayahuasca, claiming to suffer from chronic insomnia and abdominal pain. Her vital signs were normal, and the physical examination of her abdomen revealed no signs of illness. My friend asked me to close my eyes, then blew rapé into my nostrils. I had the feeling and an intuition that she had experienced three miscarriages and that the spirit of the first child felt neglected and was seeking attention. I gently asked her if she had ever had a miscarriage, and she confirmed, saying, "Three. Two of them I miss dearly, but the other I don't think about it that much." I shared my intuition with her, and she decided to pray for the soul of the first child. Almost instantly her demeanour changed, and she felt noticeably better.

The next patient was a young indigenous man from the community, lying on a hammock and appearing deeply disturbed and withdrawn. He waited impatiently for the *nixi pae* to take effect. Once again, my friend administered rapé to me and asked, "What do you see?" After a moment, I told her I sensed he was using drugs, possibly cocaine. I asked him if he had been using drugs and he said, "Yes, cocaine." I was perplexed, because it was not obvious. He showed no outward signs of acute intoxication, yet the intuition had been clear. We spoke with him about his substance abuse and its effects on his relationships. His family, present during the ceremony, seemed both surprised and concerned by this revelation but committed to supporting him. They agreed, with his consent, to bring him to future ceremonies to address his addiction (First author's fieldnotes).

That night, everyone in the community seeking guidance or healing – including children – participated in the ceremony and drank ayahuasca. The first author's experience attending to these two community members was overwhelming, raising questions about what had transpired during the ceremony. How could she access such precise information about these two individuals without any prior knowledge on their lives and health? How was the woman who had suffered miscarriages suddenly relieved of her pain? What role did ayahuasca and rapé play in this healing process? While the possibility that this was merely a coincidence has crossed our minds – and might be in yours as well – the level of detail and accuracy in the information accessed suggests the need to acknowledge other epistemologies and ways of seeing and perceiving the world, such as Huni Kuin cosmology.

Sprouting

According to the Huni Kuin shamans, ayahuasca serves as a key to the invisible world, with the shaman playing a pivotal role as the guardian of this key. They possess the authority and skills to open or close this gateway, facilitating communication with spirits and ancestors. These entities guide the shamans to other dimensions, sharing profound knowledge. During rituals, chants activate the plant's healing potential, functioning as codes of healing, with the shaman orchestrating the process as a maestro. Ayahuasca allows individuals to attain a heightened state of consciousness, bringing awareness to both their shadows and strengths. Resistance to its effects can make the experience more challenging, as the plant works to regulate, enhance, and amplify one's vibrations.

Rapé holds a significant place in both ayahuasca ceremonies and daily life among the Huni Kuin. It is a blend of dried, ground, and pounded tobacco mixed with various medicinal herbs, such as Cumaru and Uricuri (Dos Santos, Soares 2015). Its therapeutic potential is deeply tied to its ritualistic preparation and the shaman's intention, since he can read the energy field of those who seek him and direct the intention around this energetic adjustment. The substance is administered by blowing it into the nostrils using a *kuripe*, an instrument often crafted from bamboo and typically V-shaped. Rapé's effects include body relaxation, relief from headaches and allergies, and clearing of the airways, among other benefits. Among the Huni Kuin people, rapé is believed to facilitate a connection with the spiritual dimension and to promote an expanded state of consciousness. Both medicines, ayahuasca and rapé, are deeply interconnected within Huni Kuin practices, serving as bridges between different realms of existence and facilitating interactions with various entities inhabiting the spiritual landscape.

From the Huni Kuin perspective, what the first author initially perceived as intuition – suggesting that the woman's pain was linked to her three miscarriages, particularly the spirit of her first child – was, in fact, the result of her presence, alongside the woman receiving assistance and the shamans, in the spiritual

dimensions accessed through ayahuasca and rapé under the shamans' guidance. The ceremony enabled the first author to connect with the spirit of cure, which assisted in revealing the underlying cause of the indigenous woman's pain. A similar process took place regarding the revelation that the male indigenous seeking assistance was addicted to cocaine. As the second author states:

For those of us who work with healing practices, ayahuasca is a teacher, as it instructs in the manipulation of healing energies. During the ceremony, a dialogue is established between the healer and the ayahuasca present in the participant's body, allowing access to specific spaces that require cleansing, healing, and restoration. For the healer, ayahuasca functions as a passport: upon ingesting it, one experiences a transition to another dimension. Throughout the ceremony, the person's life is revealed like an open book, enabling the healer to guide and direct energies through chants, rapé blows, and prayers. This process facilitates intervention in specific aspects that require attention (Second author's fieldnotes).

As is also the case among other indigenous groups in the Amazon, the shaman mediates and navigates intersecting perspectives (Viveiros de Castro 2017), moving fluidly across different dimensions. Among the Huni Kuin, the shaman plays a crucial role in ayahuasca rituals, connecting material and spiritual realms, guiding participants into the spiritual world, and helping them develop their own ways of addressing and coping with personal challenges. The shaman uses ayahuasca as a metaphorical rope that participants hold onto while navigating a labyrinth, while the shaman remains outside, guiding them along their journey. This guidance is provided through chants, dialogue, prayers, and vibrations, all directed toward the participant's healing process.

There is a growing academic interest in ayahuasca's therapeutic potential in treating mental illness conditions such as depression and addiction, in which ayahuasca's healing properties is often associated with the presence of monoamine oxidase inhibitors in the brew, inhibiting the breakdown of *N,N*-dimethyltryptamine, inducing in the brain altered states of consciousness (Palhano-Fontes et al. 2019). While these studies are significant, they stem from a fundamentally different ontology than that of the Huni Kuin. From a Western positivist scientific perspective, ayahuasca's healing potential is primarily understood in terms of its chemical effects on the body. In contrast, for the Huni Kuin, its healing properties are intrinsically linked to a transcendental connection with spirituality, mediated by the shaman, a perspective that helps explain the cessation of the woman's abdominal pain. Within this cosmology, the distinctions between body, mind, and spirit is dissolved.

In Huni Kuin epistemology, healing through ayahuasca requires those seeking help to journey into another world in pursuit of uncovering answers to their questions. Ayahuasca is understood as a spiritual being, and its outcomes are not uniform across individuals. The healing process depends on various factors, including the preparation and intentions of the person drinking it, the way

the ceremony is conducted by the shaman, and the portals opened during this ritual. These elements impact the extent of the participants' connection with ayahuasca's healing powers. While a Western scientific framework attempts to comprehend ayahuasca by objectifying it, the Huni Kuin epistemology emphasizes its subjective dimension, recognizing ayahuasca as a holder of a spirit (*yuxin*), much like every living being in the cosmos.

Despite these differing ontological foundations, dialogue remains possible and, in fact, can be mutually enriching. However, such an exchange requires delinking from the colonial matrix of power (Mignolo 2007), which has historically silenced, inferiorized and delegitimized indigenous knowledge (Quijano 1992; 2000). A step in this direction involves adopting a decolonial perspective that recognizes the legitimacy of diverse epistemological spaces of enunciation (Mignolo 2015), such as the Huni Kuin people's knowledge of ayahuasca. This approach does not seek to invert hierarchies or replicate colonial logic in reverse, nor does it entail rejecting Western science and formal medicine outright. Instead, it aims to foster dialogical spaces that validate multiple epistemologies, including those that may not align with or be entirely comprehensible within Western theoretical framework, such as the insights revealed through ayahuasca ceremonies in the Huni Kuin community.

References

- Amaral, L.R.D. (2014). *Patrimônio cultural e a garantia de direitos intelectuais indígenas: construção de sentido a partir da experiência Huni kuin*. Rio de Janeiro: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.
- Assis, G.L.D., Rodrigues, J.A. (2017). De quem é a ayahuasca? Notas sobre a patrimonialização de uma "bebida sagrada" amazônica. *Religião & Sociedade*, 37(3), 46–70.
- Dos Santos, G.M., Soares, G.H. (2015). Rapé e xamanismo entre grupos indígenas no médio Purus, Amazônia. *Amazônica-Revista de Antropologia*, 7(1), 10–27.
- Goulart, S.L. (2023). As formas expressivas dos povos indígenas da Amazônia e Ayahuasca: os Huni Kuin e outros grupos pano. *Antropologia da Consciência*, 34(2), 492–507.
- Lagrou, E. (2018). Anaconda-becoming: Huni Kuin image-songs, an Amerindian relational aesthetics. *Horizontes antropológicos*, 24, 17–49.
- Lagrou, E.M. (2023). *Huni Kuin (Kaxinawá)*. In: Instituto Socio Ambiental. Povos Indígenas no Brasil. [pib.socioambiental.org/pt/Povo:Huni_Kuin_\(Kaxinawá\)](http://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Huni_Kuin_(Kaxinawá)) [access: 1.07.2025].
- Matos, M. de A. (2022). Entre sucuris e queixadas: transformações nos mitos pano de origem da ayahuasca. *Revista de Antropologia*, 65, e192783.
- Mignolo, W.D. (2007). Delinking. *Cultural Studies*, 21(2), 449–514.
- Mignolo, W.D. (2015). *Habitar la frontera: sentir y pensar desde la Colonialidad (antología, 1999–2014)*. Barcelona: CIDOB.
- Pacheco, C.E.N. (2014). *Um psicoativo em trânsito: o caso histórico da ayahuasca*. Dourados: UFGD.
- Palhano-Fontes, F., et al. (2019). Rapid antidepressant effects of the psychedelic ayahuasca in treatment-resistant depression: A randomized placebo-controlled trial. *Psychological medicine*, 49(4), 655–663.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11–20.

- Quijano, A. (2000). Coloniality of power and Eurocentrism in Latin America. *International Sociology*, 15(2), 215–232.
- Ribeiro, C.S. (2014). *Mergulho no ser: Corpo e memória em cerimônias indígenas com Huni*. Doctoral dissertation. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Viveiros De Castro, E. (2017). Perspectivismo e multiculturalismo na América indígena. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (pp. 299–346). São Paulo: Ubu.
- Walsh, C. (2018). The decolonial for: Resurgences, shifts and movements. In: W.D. Mignolo, C.E. Walsh (eds.), *On decoloniality: Concepts, analytics, praxis* (pp. 15–32). Durham – London: Duke University Press.

SUMMARY

Nixi pae and its transcendental connection:

An ethnographic essay on ayahuasca rituals in a Huni Kuin community in Brazil

The Huni Kuin people, inhabiting the Amazon rainforest in Brazil and Peru, have mastered the use of ayahuasca, which serves as a conduit bridging different realms of existence. Grounded in an immersive personal experience of participating in an ayahuasca ceremony, this paper explores ayahuasca rituals in a Huni Kuin community in the Brazilian state of Acre, focusing on their healing purposes and role in fostering intimate connections with spirituality, as situated within Huni Kuin cosmology. Writing from distinct yet interconnected positionalities, we adopt a collaborative decolonial approach that centres Huni Kuin ways of knowing, being, and healing.

Keywords: ayahuasca, Amazon, indigenous peoples, Amerindian, Huni Kuin, shamanism

KORNELIA WOJEWÓDZKA

Uniwersytet Gdański

ANTONINA MAJCHER

Uniwersytet Gdański

AMADEUSZ BRZozowski

Uniwersytet Gdański

Sprawozdanie z sympozjum „Studies on American and Oceanian indigenous societies in Northern and Central Europe: Past and present”

W dniach 23–24 lutego 2024 r. na Uniwersytecie Gdańskim odbyło się międzynarodowe sympozjum naukowe zatytułowane „Studies on American and Oceanian indigenous societies in Northern and Central Europe: Past and present”. Wydarzenie zostało zorganizowane przez prof. Mariusza Ziółkowskiego z Uniwersytetu Warszawskiego, który w roku akademickim 2023/2024 objął Katedrę Nauk Humanistycznych im. prof. Marii Janion, dra hab. Tarzycjusza Bulińskiego, prof. UG, oraz dra Filipa Rogalskiego z Instytutu Antropologii Uniwersytetu Gdańskiego we współpracy z Centrum Badań Andyjskich UW i polskim oddziałem The Explorers Club.

Program wydarzenia, oprócz piętnastu wystąpień w języku angielskim podzielonych na pięć sesji, obejmował również dyskusje, pokaz filmu *Polish explorers of the New World and the islands of the Pacific* oraz wykład otwarty dra Macieja Sobczyka z UW zatytułowany *Rapa Nui. Między lądem a Oceanem*, który przyciągnął szczególnie dużo słuchaczy. Dodatkowo uczestnicy sympozjum mieli możliwość zobaczenia dwóch wystaw czasowych: „Jan Stanisław Kubary, 1846–1896, pioneer in the exploration of Micronesian culture and nature from

Poland: His life, achievements, and legacy”, przygotowaną przez prof. Aleksandra Posern-Zielińskiego z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, oraz „Sepik: Faces of the river”, przygotowaną przez studentów etnologii na UG i prezentującą zbiory z Nowej Gwinei zgromadzone przez ks. prof. Wojciecha Bębna, założyciela tego kierunku studiów w Gdańsku.

Symposium otwarte zostało przemówieniem dziekana Wydziału Historycznego dra hab. Arkadiusza Janickiego, prof. UG. Następnie głos przejął prof. Ziółkowski, który przedstawił cel sympozjum polegający na zacieśnieniu kontaktów między europejskimi ośrodkami naukowymi zajmującymi się antropologią kulturową i archeologią. Zwrócił on uwagę na możliwe korzyści płynące ze współpracy europejskich naukowców, a zwłaszcza na jej znaczenie w skali lokalnej, tj. uczelni nadbałtyckich. Gdańskie sympozjum miało także rozpocząć dyskusję, która przeniosłaby się na Uniwersytet w Reading w Wielkiej Brytanii, gdzie w najbliższej przyszłości planowana jest konferencja naukowa o zbliżonej tematyce.

Pierwszą sesję rozpoczął dr Harri Kettunen z Uniwersytetu w Helsinkach referatem pod tytułem *Archeological and interdisciplinary studies on Mesoamerica in Finland*. W trakcie wystąpienia opowiedział o swoich dokonaniach naukowych i badaniach, w których brał udział w Ameryce Południowej i Środkowej. Dotychczas zajmował się on głównie speleo-archeologią w Belize, m.in w Roaring Creek Valley. Pracował także na stanowisku archeologicznym w Pook's Hill i La Rejoli w Gwatemali, gdzie ponownie odnaleziono stelę z imieniem króla majańskiego K'ahk' Tiliw Chan Chahk zapisaną tekstem hieroglificznym-B. W ostatnim czasie dr Kettunen brał także udział w badaniach nad pismem i językiem Majów w Meksyku Środkowym, zajmował się również lingwistyką antropologiczną Navajów i Kwakwaka, etnobiologią i historią kolonialną. Obecnie prowadzi badania na temat handlu kolumbijskiego w kontekście globalizacji oraz nad uwzględnieniem inwazyjnych gatunków roślin i zwierząt.

Jako drugi głos zabrał dr Antti Korpisaari z Uniwersytetu w Helsinkach, który w swoim przemówieniu skupił się na historii archeologii i badań archeologicznych na Uniwersytecie w Helsinkach. W pierwszej części prezentacji przywołał nazwiska osób szczególnie zasłużonych dla archeologii na tej uczelni – Martiego Pärssinena i Ariego Siiriaiena – oraz wymienił projekty, w które byli oni zaangażowani: badanie geoglifów w Las Piedras, ustalanie chronologii zaludnienia zlewiska jeziora Titicaca, a także wykopaliska w Caquiaviri w Boliwii (gdzie odkryto inkaską ceramikę i fundamenty domów) oraz w Pajcha Pata (inkaska kopalnia piaskowca). Dużym przedsięwzięciem był także projekt Yampara, którego największym odkryciem była inkaska twierdza Cuzcotoro. Na podstawie znalezionych w niej artefaktów usiłowano określić dynamikę etniczną obszaru, obecnie zajmowanego przez prowincję Chugisaca. Jego pierwszy projekt, Chullpa Pacha, polegał na pracach wykopaliskowych na terenie wioski Inków z kamiennymi domami i wieżami pogrzebowymi. Na stanowisku archeologicznym cmentarza Tiraska odkryto ceramikę Tiwanaku. Pod koniec swojego wystąpienia prelegent zwrócił uwagę na problemy takie jak brak zainteresowania młodych ludzi archeologią i mała liczba studentów tej dyscypliny na Uniwersytecie w Helsinkach.

Trzecie wystąpienie wygłosiła Inge Schjellerup z duńskiego Muzeum Narodowego w Kopenhadze. Przybliżyła ona historię kolekcji archeologicznych i etnograficznych sprowadzanych do muzeum z obszarów Oceanii i Ameryki Południowej od XVII wieku, a także omówiła początki ich gromadzenia w formie kunstkamery, proces pozyskiwania eksponatów z kolonii oraz współczesne podejście do posiadanych artefaktów obcych kultur kontrastujące z kolonialną polityką rabunkową. Zauważyła ponadto, że muzea europejskie (w tym duńskie Muzeum Narodowe) pełnią ważną rolę w kształtowaniu się zbiorowej tożsamości rdzennych mieszkańców, nierzadko są to bowiem jedyne miejsca, w których zachowały się artefakty związane z ich przeszłością.

Następnie odbyła się dyskusja podsumowująca pierwszą sesję. Poruszono temat granic Imperium Inków, wskazując, że niewielka liczba odnalezionych ruin fortyfikacji sugerować może, iż działania wojenne Inków wyglądały inaczej niż się powszechnie przyjmuje. Inge Schjellerup podniosła problem zwrotu przez muzea europejskie dzieł przywiezionych z byłych kolonii, zauważając, że może to skutkować utratą części tożsamości narodowej przez państwa Europy. Następnie dyskusja zwróciła się ku przyszłości fińskich badań archeologicznych w Amerykach Północnej i Południowej. Prelegenci z Finlandii raz jeszcze wskazali, że niewielu tamtejszych studentów interesuje się archeologią, zwłaszcza amerykańską, i zaznaczyli, że więcej badań prowadzi się w Europie. Dyskutowano nad przyczynami tego zjawiska. Pod koniec prof. Ziółkowski powrócił do tematu postkolonializmu, zwracając uwagę na problem przechowywania artefaktów w krajach ich pochodzenia, którym często odpowiednich warunków i przestrzeni wystawowej – odzyskane przedmioty nie stają się w tej sytuacji elementami wspierającymi budowę tożsamości danych społeczeństw, a służą jedynie celom politycznym.

Sesję drugą, której moderatorem był dr Frank Meddens z Uniwersytetu w Reading w Wielkiej Brytanii, rozpoczął wykład dra Reidara Solsvika z Muzeum Kon-Tiki w Oslo dotyczący teorii Thora Heyerdahla i jego wyprawy Kon-Tiki. Heyerdahl postulował, że Indianie Ameryki Południowej wędrowali na Rapa Nui i mieli kontakt z Polinezyjczykami. Choć początkowo naukowcy odrzucili tę teorię, później spotkanie takie uznano za możliwe. Poszukiwano wówczas odpowiedzi na pytanie, czy to Indianie przypłynęli na wyspę, czy Polinezyjczycy do Ameryki. Pod koniec życia teoria Heyerdahla została jednak oficjalnie odrzucona.

Jako drugi wystąpił dr Steve Bourget z Musée du quai Branly w Paryżu, który przedstawił zagadnienie ideologicznych elementów takich jak kosmologia, boskość i przemoc, mających podstawowe znaczenie dla społeczeństwa Inków. Według niego władzę polityczną w ich państwie sankcjonowało współdziałanie ideologii i religii. Zwrócił on również uwagę na odpowiadające sobie fazy rozwoju w południowych i północnych regionach państwa w kontekście kultury Moche, wskazując na powtarzające się motywy takie jak rytualne żucie koki i ceremonia krwi, stanowiące elementy ideologicznego spoiwa społeczeństwa Inków.

Sesję zakończył wykład prof. Jacka Kościuka z Uniwersytetu Warszawskiego dotyczący architektury Inków i sposobów wznoszenia przez nich budowli

kamiennych na przykładzie Machu Picchu i innych badanych przez niego stanowisk archeologicznych. Profesor Kościuk przedstawił staranne analizy budowli i omówił sposób wykorzystywania narzędzi kamiennych do uzyskiwania pożądanych kształtów kamieni do budowy. Wyniki jego badań sugerują, że konstrukcję ogrodzeń kamiennych w Machu Picchu zaczynało od dołu wzgórza, przechodząc coraz wyżej aż do powstania muru o odpowiedniej wysokości. Do dziś badacze nie potrafią określić czasu ani liczby ludzi potrzebnych do budowy konstrukcji tej wielkości, powołując się na badania przeprowadzone w Egipcie prelegent wskazał jednak, iż w pracach mogło brać udział 5 tys. robotników.

Trzecią sesję sympozjum poprowadziła dr Inge Schjellerup. Jako pierwszy wystąpił dr hab. Radosław Palonka, prof. Uniwersytetu Jagiellońskiego, który przedstawił polski wkład w badania archeologiczne na terenie Ameryki Północnej. Na wstępie przedstawił on sylwetki głównych polskich badaczy wyróżniających się na tym polu – Janusza Kozłowskiego, Aleksandra Posern-Zielińskiego i Michała Kobusiewicza – a następnie przybliżył metody, jakie stosował podczas badań w Nowym Meksyku w ramach Sand Canyon-Castle Rock Community Archaeological Project. Palonka badał m.in. kulturę przodków Pueblo, dokumentując zmiany społeczno-kulturowe na przestrzeni 2 tys. lat, osadnictwo i malowidła naskalne. Posługiwał się metodami zarówno tradycyjnymi, jak i współczesnymi, takimi jak cyfrowa analiza obrazów, obserwacje z użyciem dronów oraz badania geofizyczne i dendrochronologiczne. Stosował także techniki bliższe antropologom, takie jak współpraca z przedstawicielami kultur autochtonicznych i grupami rdzennej ludności.

W drugim wystąpieniu dr Aleksandra Wierucka z Uniwersytetu Gdańskiego poruszyła kwestię wpływu koncernów naftowych na codzienne funkcjonowanie rdzennej ludności ekwadorskiej. Prelegentka opisała swoje własne badania toksykologiczne przeprowadzone wśród członków czterech lokalnych społeczności, mające na celu ustalenie stopnia zanieczyszczenia zamieszkiwanego przez nich środowiska. Badania prowadzone były we współpracy z Gdańskim Uniwersytetem Medycznym i polegały na rozprowadzeniu wśród badanych silikonowych opasek na rękę wchłaniających wszystkie substancje z bezpośredniego otoczenia. Doktor Wierucka omówiła również problemy, z jakimi borykają się Ekwadorczycy, takie jak migracje młodych ludzi z miasta Shell i walka o czyste środowisko.

Jako ostatni głos zabrał prof. Mariusz Ziółkowski. Jego wystąpienie poświęcone było badaniom archeologicznym hitlerowskiej organizacji Ahnenerbe w regionie Tiahuanaco w Andach. Badania te, mające na celu udowodnienie istnienia krainy wielkiej nordyckiej cywilizacji zwanej Hiperboreą, prowadził w latach 1928–1936 Edmund Kiss. Profesor Ziółkowski nakreślił sylwetki kilku badaczy, których teorie stanowiły inspirację dla Ahnenerbe – Belisaria Díaza Romera, Hannsa Hörbigera i Arthura Posnansky'ego. Zagadnienie to pokazuje, że kiedy wiodące ideologie potrzebują mitycznej legitymizacji w postaci wielkich przodków, dochodzi do upolitycznienia nauki, która balansować zaczyna na granicy pseudonauki.

Podczas dyskusji podsumowującej pytania kierowano przede wszystkim do dra hab. Radosława Palonki, dopytując m.in. o metody badawcze, stosunek rządu

amerykańskiego do artefaktów kultury rdzennych Amerykanów, status stanowisk archeologicznych w Stanach Zjednoczonych i problem wandalizmu. Doktor Wierucka odpowiedziała na pytania słuchaczy dotyczące przede wszystkim możliwości wykorzystania przeprowadzonych badań w procesie sądowym przeciwko koncernom naftowym, a prof. Ziółkowski przedstawił pochodzenie organizacji, która stworzyła film wykorzystany w prezentacji jako materiał pomocniczy.

Następnego dnia odbyły się dwa ostatnie spotkania panelowe, z których pierwszy poprowadziła dr Wierucka. Sesję otworzyło wystąpienie dra Franka Meddensa z Uniwersytetu w Reading poświęcone terenom podmokłym, zbiornikom wodnym i nawadnianiu w przedhiszpańskim środowisku rolniczo-pasterskim doliny Chicha-Soras. Prelegent omówił charakterystykę badanej doliny, znajdującej się w granicach Peru i obejmującej siedem stanowisk osadniczych. Ludy zamieszkujące ten obszar zajmują się pasterstwem, rolnictwem i wyrobem włókien, systemy irygacyjne są więc niezbędnym elementem ich gospodarki – odpowiadają one za dostarczanie wody pitnej ludziom i zwierzętom hodowlanym oraz za jej rozprowadzanie po świętych terenach lokalnej ludności. Doktor Meddens skupił się na omówieniu najważniejszych kompleksów wodnych doliny Chicha-Soras – Naupallacta, Amuna i Tocoocasa. Z biegiem czasu te systemy były ulepszane i modernizowane, lecz niektóre zachowały swoją pierwotną strukturę i są wykorzystywane do dzisiaj.

Drugi referat, dotyczący kosmopolityki leśnej i rzecznictwa roślin w kontekście ludu Asháninka z peruwiańskiej Amazonii, wygłosiła dr hab. Monika Kujawska z Uniwersytetu Łódzkiego. W 2016 roku prelegentka podjęła badania terenowe wśród Asháninka, w których skupiła się na etnobotanice, etnomedycynie i relacji ludzi z lasem. Las odgrywa kluczową rolę w różnych aspektach życia Asháninka – zapewnia pożywienie, środki lecznicze, ale i stanowi miejsce spotkań z różnymi bytami pozaludzkimi. Metodą poznawczą dr hab. Kujawskiej był spacer po lesie z tubylcami, dający jej możliwość zarejestrowania ich przekazywanej z pokolenia na pokolenie wiedzy. Metoda ta pozwoliła badaczce dotrzeć do umysłów oraz doświadczeń cielesnych rozmówców i dowiedzieć się, jak poruszają się w krajobrazie i jakie relacje nawiązują z organizmami pozaludzkimi.

Jako ostatni wystąpił dr Michał Gilewski z Uniwersytetu Warszawskiego, który przedstawił relacje między współczesnym i prekolumbijskim rolnictwem tubylczym w regionie południowej Gwatemali na podstawie projektu badawczego przeprowadzonego w latach 2015–2022. Głównym celem projektu była analiza starożytnego rolnictwa u Majów na podstawie zasobów archeologicznych. Badania peryferii i pyłkowe oraz badanie materiału paleobotanicznego wykazały, że niektóre starożytne techniki rolnicze wykorzystywane są do dziś, dowodząc ciągłości kulturowej od czasów przed-hiszpańskich. Podczas dyskusji poruszono m.in. temat upraw w czasach prekolumbijskich, relacji ludności Amazonii z roślinami oraz chronologii zasiedlenia terenów andyjskich.

Ostatnią sesję konferencji poprowadziła dr hab. Monika Kujawska. Pierwsze wystąpienie, wygłoszone przez dr Annę Przytomską z Uniwersytetu Warszawskiego, poświęcone było występowaniu istot nadnaturalnych w kulturze Andów

i społeczności Q'eros oraz ich relacji z żywymi ludźmi. Prelegentka skupiła się na unikatowych wierzeniach i praktykach tej grupy, który zajmuje się hodowlą oraz uprawą, żyjąc w symbiozie z naturą i światem duchowym. Jego mitologia obfituje w nadnaturalne istoty takie jak duchy przodków, duchy wody, a także przed-ludzie, po-ludzie i nie-ludzie. Ich relacje z ludźmi stanowią kluczowy aspekt życia społecznego, obecny w praktykach takich jak rytuały uzdrawiające i ceremonie pasterskie, i przybierają różne formy, takie jak uwodzenie, porwanie czy konsumpcja. Mechanizmy oparte o wymianę i wzajemność, podobnie jak drapieżnictwo, odgrywają kluczową rolę w procesie osvajania odmienności. Na zakończenie dr Przytomska podkreśliła ambiwalentny charakter owych mechanizmów w społecznościach tubylczych Andów, mogący prowadzić zarówno do destrukcji, jak i do nowych form współistnienia.

Drugi referat, dotyczący ceremonii drugiego pogrzebu wśród peruwiańskiego ludu Arabela i ich kontekstu etnograficznego, wygłosił dr Filip Rogalski z Uniwersytetu Gdańskiego. Ceremonie te stanowią bogactwo różnorodnych praktyk pochówku, takich jak przyspieszanie procesu dekompozycji ciał zmarłych, endokanibalizm czy „zastępowanie” ciała zmarłego ścinkami ubrań członków społeczności. Wśród Arabela śmierć postrzegana jest jako proces – przy pierwszym pochówku współplemieńcy zachowują dystans względem zmarłego, a po nim następuje seria rytuałów, takich jak przygotowanie piwa z zielonej kukurydzy czy wykopanie kości zmarłego, które można interpretować jako formę zawarcia nowych relacji żyjących ze zmarłym.

Ostatni referat dotyczył świetlnego fenomenu odnotowanego w trzech opowieściach o *pishtacos* uzyskanych w toku badań wśród Matsigenka przeprowadzonych przez dra Kacpra Świerka z Uniwersytetu Gdańskiego. W swoim przemówieniu przybliżył on wierzenia i doświadczenia tego ludu, zachowującego wiele elementów tradycji. *Pishtaco*, istota z legend, zabija ludzi, aby pozyskać ich „tłuszcz”, co koreluje z powszechnym wśród tego ludu przekonaniem o jego wykorzystywaniu jako paliwa samolotowego. Temat *pishtacos* budzi obecnie duże emocje, co może być spowodowane rosnącym wpływem społeczeństw zachodnich i strachem społeczeństw rdzennych przed nowymi technologiami. Trzy opowieści o *pishtacos* zawierają motyw światła, które symbolizować może coś tajemniczego i niezwykłego, wskazując na bogactwo wierzeń Matsigenka, a także na ich związki z naturą i światem duchowym.

W czasie dyskusji poruszono temat form drapieżnictwa, a dr Świerk odpowiedział na liczne pytania o źródło wzrastającej liczby doniesień o *pishtacos* w Andach. Prelegentów i słuchaczy zainteresowała również kwestia interpretacji relacji człowieka z ubraniem.

W dyskusji podsumowującej symposium jako pierwszy głos zabrał moderator dr Steve Bourget. Podkreślił on, że konferencja stanowiła bardzo zróżnicowane tematycznie wydarzenie, zwracając uwagę, iż w przedstawianych referatach przeplatały się wątki archeologiczne i antropologiczne. Profesor Mariusz Ziółkowski zasugerował, że interdyscyplinarność konferencji mogła być efektem braku dostatecznej ilości badaczy archeologii, a także podkreślił, iż „każdy archeolog

powinien być w pewnym stopniu antropologiem”, gdyż jest to dyscyplina nierozłącznie związana z człowiekiem i jego obcowaniem w świecie. Prelegenci podzielili opinię profesora o konieczności inicjowania wydarzeń o podobnym charakterze, stwierdzając jednogłośnie chęć dalszej współpracy i spotkań. Doktor Filip Rogalski podziękował gościom za udział w sympozjum oraz za pozytywny odzew. Podzielił się również wrażeniami z organizacji konferencji, będącej pierwszym tego typu wydarzeniem zrealizowanym przez Instytut Antropologii Uniwersytetu Gdańskiego. Dyskusję zamknął prof. Ziółkowski, dziękując wszystkim za przybycie oraz wyrażając nadzieję na kolejne tego typu spotkania naukowe integrujące instytucje z Polski i Europy.

OYUNGEREL TANGAD  <https://orcid.org/0000-0002-1471-4317>

Instytut Archeologii i Etnologii PAN

Rysując kulturę. Przyczynek do biografii mongolskiego etnografa Tangada Danaadżawa

Tangad Danaadżaw (mong. Danaajavyn Tangad) jest mongolskim etnografem i emerytowanym profesorem Państwowego Uniwersytetu Kultury i Sztuki Mongolii. Urodził się on w 1945 roku w zachodniej Mongolii, na pograniczu gór Altaju i pustyni Gobi – w ajmaku¹ Gobi-Altaj, w somonie² Tonchil. W wieku dwunastu lat opuścił rodzinne koczowiska i zgodnie z tradycją edukacji buddyjskiej zamieszkał u wuja – mnicha w centrum somonu. Później rozpoczął naukę w szkole i zamieszkał w internacie. W połowie lat sześćdziesiątych wraz z całą rodziną przeniósł się do Ułan Bator, gdzie rozpoczął osiadłe życie w mieście.

Po ukończeniu szkoły średniej, zgodnie z ówczesną polityką kadrową Mongolskiej Partii Ludowo-Rewolucyjnej, Tangad Danaadżaw został skierowany na studia do Moskiewskiego Instytutu Tekstylnego. W 1973 roku ukończył studia jako projektant przemysłowy i wrócił do Mongolii, gdzie podjął pracę w Instytucie Badań Przemysłowych. Zaprojektował opakowania na mleko i cukierki oraz wzory dywanów, które na trwałe wpisały się w wizualny pejzaż codziennego życia Mongolii lat siedemdziesiątych. W Instytucie pracował zaledwie trzy lata, po czym za sprawą przypadku związał się z tworzonym przez lingwistów i historyków środowiskiem badaczy Mongolii. W 1976 roku trafił do Instytutu Historii Mongolskiej Akademii Nauk, gdzie mimo braku formalnego wykształcenia

¹ Ajmak – jednostka podziału administracyjnego Mongolii będąca odpowiednikiem polskiego województwa.

² Somon (lub *sum*) – jednostka podziału administracyjnego Mongolii drugiego stopnia będąca odpowiednikiem polskiego powiatu.

etnograficznego został zatrudniony w Zakładzie Etnografii. Zawdzięczał to swoim umiejętnościom malarskim oraz praktycznej wiedzy o pasterskim stylu życia. Ze względu na ograniczony dostęp do sprzętu fotograficznego zatrudnianie malarzy i rysowników przy badaniach etnograficznych Mongolskiej Akademii Nauk było wówczas częstą praktyką.

Pierwszy wyjazd terenowy Tangada Danaadżawa odbył się w ramach polsko-mongolskiej ekspedycji kierowanej z polskiej strony przez prof. Witolda Dynowskiego i zaprowadził go do zachodniej Mongolii. Był to zaczyn wieloletniego projektu badawczego opartego na współpracy z polskimi etnologami Sławojem Szynkiewiczem, Jerzym Wasilewskim, Lechem Mrozem i Iwoną Kabzińską. Poza polskimi badaczami Danaadżaw współpracował również z uczonymi ze Związku Radzieckiego, Francji, Japonii, Wielkiej Brytanii, Austrii czy Węgier, a także prowadził własne badania terenowe z ramienia Mongolskiej Akademii Nauk.

W pracy terenowej szczególne zainteresowanie budziła w nim wiedza „ukryta” – przekazywana ustnie, nieskodyfikowana, praktyczna – dotycząca relacji człowieka ze zwierzętami. Zgromadził przy tym wiele ciekawych opowieści, dotyczących między innymi rytualnego budowania porozumienia z końmi, aby zwyciężały w wyścigach. Odbył tysiące rozmów ze starszymi pasterzami i pasterkami o zwyczajach, wierzeniach i praktykach życia codziennego, dokumentując je pisemnie i graficznie. W pracy terenowej duże znaczenie odegrały jego doświadczenia z dzieciństwa, w tym więź z miejscem urodzenia i wczesnego dzieciństwa (*nutag*), nad którym czuwają miejscowe duchy-opiekunowie. Doświadczenie Danaadżawa jest głęboko osadzone w koczowniczej codzienności, bliskości relacji z rodzeństwem, zabawach z nimi i zwierzętami, a także sposób oddziaływania przyrody, górskiego i pustynnego krajobrazu, które wzbudzały w nim zarówno lęk, jak i zachwyt. Pod względem formacyjnym równie duże znaczenie miała dla niego surowość klimatu, poprzez którą człowiek spotyka się z majestatem krajobrazu i z której uczy się czerpać siłę życiową. Wiele ze wspomnień i doświadczeń związanych z trybem życia nomadów ukazał on w swojej twórczości malarskiej.

W pracy naukowej Danaadżaw publikował w najważniejszych czasopismach naukowych Mongolskiej Akademii Nauk, takich jak „Tüüchiin sudlal” (Studia Historyczne, 1976) czy „Etnografiin sudlal” (Studia Etnograficzne, 1982). Jest także autorem rozdziałów we wszystkich trzech tomach fundamentalnego opracowania *BNMAU-yn ugsaatny dzüj* (Etnografia Mongolskiej Republiki Ludowej). Praca rysunkowa nadal stanowiła przy tym integralną część jego aktywności naukowej. Rysunek i malarstwo były nie tylko narzędziem dokumentacyjnym, lecz także środkiem wyrazu, umożliwiającym uchwycenie i przekazanie treści trudnych do opisanego słowami – takich jak maść zwierząt, etapy konstruowania jurty czy poszczególne fragmenty narzędzi pasterskich. Często posługiwał się rysunkiem również w czasie wywiadów terenowych. Wypracowana przez Danaadżawa technika pracy badawczej opiera się na proaktywnym oddziaływaniu etnografa na jego rozmówców – pasterze z zasady ożywiali się bowiem i chętniej dzielili się swoją wiedzą, gdy widzieli, że badacz na bieżąco rysuje



Fotografia 1. Szaman Ceren (Tseren Zairan) (z prawej), jeden z niewielu praktykujących szamanów w Mongolii XX w. (zob. Galaarid w tym tomie, s. 32-33), oraz etnograf Tangad Danaadzaw (z lewej), Dornod ajmak, Bajan uul sum, Mongolia, 1993

Źródło: Fotografia wykonana przez Oyungerel Tangad.

to, o czym rozmawiają. Ten wizualny dialog umożliwiał zapewne nawiązanie szczególnego rodzaju kontaktu z badanymi, opartego na współuczestnictwie i rozumieniu.

Po transformacji ustrojowej w latach dziewięćdziesiątych i odrodzeniu zainteresowania dziedzictwem kulturowym (*sojolyn öw*) etnografia zyskała w Mongolii nową rangę. Danaadzaw stał się wówczas jednym z najbardziej cenionych przewodników terenowych dla antropologów badających Mongolię w nowych warunkach ustrojowych. Współuczestniczył w trzech dużych projektach etnograficznych realizowanych przez dawnych przyjaciół z warszawskiego ośrodka etnologicznego – wspomnianych już Szynkiewicza, Wasilewskiego i Mroza. Uczestniczył także w projektach kierowanych przez młodsze pokolenie etnologów z Uniwersytetu Warszawskiego – Łukasza Smyrskiego i Tomasza Rakowskiego.

W tym samym okresie, na początku lat dziewięćdziesiątych, Danaadzaw powrócił do jednego ze swoich marzeń z czasów studenckich – rekonstrukcji starożytnego filcowego dywanu, którego pozostałości odnaleziono w miejscowości Nojon Uul, na stanowisku archeologicznym z czasów państwa Hunów (I wiek p.n.e.–I wiek n.e.). Po trzech latach intensywnej pracy wykonał replikę tego dywanu o wymiarach 4,6 m × 2,3 m, stosując tradycyjną technikę włókienniczą bez użycia sztucznych barwników czy nowoczesnych materiałów. Dywan nie

tylko zyskał uznanie jako dzieło artystyczne, ale też stał się punktem wyjścia do serii wystaw i wykładów o sztuce filcowania prezentowanych w muzeach Danii, Szwecji i Niemiec.

Kolejnym ważnym obszarem jego zainteresowań badawczych była magia ochronna (*dom*) – praktyki rytualne głęboko zakorzenione w kulturze pasterskiej, związane zarówno z lokalnym szamanizmem, jak i z buddyzmem w jego ludowej odmianie. Danaadżaw przez dziesięciolecia gromadził szczegółowe dane na temat rytuałów ochronnych, a zebrany materiał – który dokumentował i klasyfikował równie skrupulatnie jak Oskar Kolberg – stał się podstawą jego rozprawy doktorskiej obronionej w 2018 roku na Państwowym Uniwersytecie Kultury i Sztuki w Mongolii. W 2024 roku ta sama uczelnia nadała mu tytuł profesora habilitowanego.

Tematyka jego książki na temat magii ochronnej *Mongol domyn tajlbar tol'* (Encyklopedia mongolskich *dom*) spotkała się z ogromnym zainteresowaniem nie tylko środowisk akademickich, ale także szerokiego grona odbiorców. Danaadżaw prowadził cykle audycji radiowych i wykładów telewizyjnych na temat *dom*, które miały charakter popularyzatorski, a zarazem odtwórczy, przywracały bowiem pamięć o dawnych praktykach pasterskich.

Wymienione osiągnięcia oraz szeroki dorobek naukowy i artystyczny Tangada Danaadżawa stał się przyczynkiem do zorganizowania wystawy okolicznościowej, którą z okazji jubileuszu osiemdziesięciolecia jego urodzin w maju 2025 roku zaprezentowano w Muzeum Dzanabadzara³ w Ułan Bator. Wystawa oraz towarzyszące jej wydarzenia pozwoliły przedstawić nie tylko pracę zawodową i osiągnięcia Danaadżawa, ale też to, co w Mongolii określa się terminem *mongol sojol* – kulturę mongolską. Wystawę uzupełniała również prezentacja przedmiotów codziennego użytku, własnoręcznie wykonanych przez Danaadżawa. Na szczególną uwagę zasługiwały łóżko ozdobione motywami buddyjskimi oraz wyrzeźbiona z drewna tradycyjna mongolska gra *chorol*⁴, które stworzył dla swojej matki.

Obok działalności naukowej i artystycznej Danaadżaw pielęgnował również talent literacki. Pisał wiersze o miłości do rodziców oraz ideałach relacji międzypokoleniowych, z których trzy zostały zaadaptowane na pieśni, a jego poemat – opowieść o ogierze walczącym z wilkiem zatytułowany *Chul adzargany duul'* (Pieśń o gniadym ogierze) stał się inspiracją do znanej już melodii do gry na tradycyjnym instrumencie muzycznym.

Tangad Danaadżaw to nie tylko badacz i propagator kultury mongolskiej, ale także wytrawny badacz terenowy, łączący słuchanie z twórczością, obserwację z interpretacją, a wrażliwość z odwagą jej wyrażania. Zdobytą wiedzę i wypracowane przez siebie zrozumienie ludzkiego życia przekazał nie tylko w publikacjach naukowych, lecz także poprzez malarstwo, poezję czy wytwarzane

³ Dzanabadzar lub Öndör geegen Dzanabadzar (1635–1723) – mongolski przywódca duchowy, artysta, rzeźbiarz, myśliciel buddyjski, jedna z najważniejszych postaci w historii Mongolii, zwany Leonardem da Vinci Wschodu ze względu na wszechstronną i wyjątkową twórczość.

⁴ Chorol – tradycyjna mongolska gra przypominająca domino z wizerunkami dwunastu zwierząt zodiaku oraz symboli buddyjskich.

przedmioty – a przede wszystkim poprzez sposób myślenia i postępowania oraz głęboką troskę o najbliższych. Bez jego udziału wiele polskich ekspedycji etnograficznych w Mongolii nie doszłoby do skutku albo przybrało ograniczony wymiar. Warto zatem przypomnieć wkład Tangada Danaadżawa i jego wpływ na polskie środowisko antropologiczne.

Informacje o osobach współtworzących numer

Amadeusz Brzozowski – student etnologii na Uniwersytecie Gdańskim. Zainteresowania: szamanizm, buddyzm, antropologia współczesności.
E-mail: brzozowskiamadeusz@gmail.com

Tarzcjusz Buliński – antropolog kulturowy, dr hab., prof. UG w Instytucie Antropologii Uniwersytetu Gdańskiego. Zainteresowania: antropologia edukacji, etnologia ludów rdzennych Amazonii, teoria i metodologia antropologii oraz badania nad dzieciństwem (*childhood studies*).
E-mail: tarzycjusz.bulinski@ug.edu

Katarzyna Byłów – antropolożka społeczna, ukończyła studia doktoranckie na University of St. Andrews. Aktualnie członkini Centrum Badań Migracyjnych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Tłumaczka konferencyjna języka polskiego, angielskiego i francuskiego. Tłumaczy teksty z literatury naukowej, pięknej, popularnej i publicystyki. Zainteresowania naukowe: tybetańska pedagogika i praktyki wychowawcze, wpływ migracji na doświadczenia edukacyjne dzieci oraz problematykę edukacyjną w kontekście różnorodności kulturowej.
E-mail: kasia.bylow@gmail.com

Txanawa Inu Bake – rdzenny uzdrowiciel Huni Kuin, holistyczny terapeuta, muzyk i asystent reżysera spektaklu Ühpu. Przez osiem lat szkolił się u rdzennego szamana Tukano Bu'u Kennedy'ego. Obecnie pracuje jako uzdrowiciel specjalizujący się w błogosławieństwach i medytacjach oraz służy jako mistrz ceremonii Ayahuasca w Centro de Cura na Floresta w Manaus, Amazonas, Brazylia.

Agnieszka Caban – kulturoznawczyni, antropolożka kulturowa, doktorantka Szkoły Doktorskiej Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Warszawskiego. Trenerka antydyskryminacyjna, działaczka społeczna, obrończyni praw człowieka, prezeska Fundacji Dom na Pograniczu. Zainteresowania: Holokaust Romów, trauma, problematyka śmierci i pogrzebu w kulturze romskiej, rasa i rasizm, współczesna dezinformacja, prawa człowieka, antropologia psychologiczna, antropologia w działaniach społecznych.

E-mail: biuro@fundacjadomnapograniczu.pl

Fabrício Borges Carrijo – doktorat w zakresie stosunków międzynarodowych na Universitat Autònoma de Barcelona. Adiunkt w Instytucie Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk. Jego zainteresowania naukowe mają charakter interdyscyplinarny i łączą etnografię z badaniami nad przymusowymi migracjami (*forced migration studies*) oraz studiami nad pokojem i konfliktami (*peace and conflict studies*).

E-mail: fcarrijo@iaepan.edu.pl

Katarzyna Ciomek – doktorantka w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego, na kierunku Archeologia. Aktualnie przygotowuje pracę doktorską dotyczącą sztuki naskalnej w regionie Mesa Verde w Kolorado. Zainteresowania: zagadnienie sztuki naskalnej okresu prekolumbijskiego, a także wytwórczość i ikonografia ceramiczna na terenie Południowego Zachodu Stanów Zjednoczonych.

E-mail: katarzyna.ciomek@uj.edu.pl

Aleksandra Dylak – studentka studiów magisterskich na kierunku Archeologia w Instytucie Archeologii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Zainteresowania: sztuka naskalna Ameryki Północnej, szczególnie na Południowym Zachodzie, praktyki szamanistyczne, proces tworzenia i powstawania rytów oraz malowideł naskalnych.

Kontakt: aleksandra.dylak@student.uj.edu.pl

Galaarid Badam-Ochir (Badam-Ochiryn Galaarid) – doktor, mongolski dziennikarz, pisarz, tłumacz i scenarzysta, redaktor naczelny czołowych tytułów prasowych w Mongolii, przewodniczący organizacji pozarządowych (BOSMEGU, prezes zarządu Globe International Center i in.), wykładowca uczelni wyższych. Zainteresowania badawcze: parapsychologia, szamanizm, rola dziennikarstwa w ochronie dziedzictwa niematerialnego, wolność słowa i prawo mediów w kontekście transformacji ustrojowych.

Email: galaarid88@gmail.com

Anna Kijak – tłumaczka symultaniczna i konsekwentna (akredytowana przez Unię Europejską), absolwentka Szkoły Tłumaczy i Języków Obcych UAM. Szczególne obszary specjalizacji: historia, muzyka, samorząd lokalny, Unia Europejska, medycyna, chemia.

E-mail: anna@pl-en.pl

Marta Krokoszyńska – antropolożka i tłumaczka, ukończyła studia doktoranckie na University of St. Andrews. Zainteresowania: etnologia Ameryki Południowej i Północnej, zmiana kulturowa, pokrewieństwo.
E-mail: martakaer@gmail.com

Antonina Majcher – studentka etnologii i matematyki na Uniwersytecie Gdańskim. Zainteresowania: etnoekologia, etnobotanika, gender studies.
E-mail: a.majcher.363@studms.ug.edu.pl

Radosław Palonka – dr hab. prof. UJ w Instytucie Archeologii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Specjalizuje się w archeologii, antropologii i sztuce kultur tubylczych Ameryki Północnej, ze szczególnym uwzględnieniem obszaru Południowego Zachodu USA i północnego Meksyku. Od 2011 roku kieruje projektem w regionie Mesa Verde (pogranicze Utah i Kolorado), analizującym tubylcze osadnictwo, zmiany społeczno-kulturowe oraz sztukę naskalną z różnych okresów.
E-mail: radek.palonka@uj.edu.pl

Danuta Penkala-Gawęcka – antropolożka społeczno-kulturowa, dr hab., profesor emerytowana w Instytucie Antropologii i Etnologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zainteresowania: antropologia medyczna, etnologia Azji Środkowej, antropologia pokrewieństwa.
E-mail: danagaw@amu.edu.pl

Sylwia Pietrowiak – doktorantka Uniwersytetu Gdańskiego. Zainteresowania: etnologia i etnoarcheologia Azji Środkowej, antropologia rodziny i pokrewieństwa, rola kobiet w życiu społecznym, medycyna komplementarna, obrzędowość oraz sztuka naskalna jako transformacyjna forma kontaktu z przestrzenią sacrum.
E-mail: sylwia.pietrowiak@gmail.com

Wojciech Poleć – socjolog, antropolog, adiunkt w Instytucie Nauk Socjologicznych i Pedagogiki Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie. Uczestnik kilku wyjazdów badawczych na Syberię oraz do Mongolii. Zainteresowania: zróżnicowanie kulturowe i społeczne Buriacji, szamanizm Buriatów.
Email: wojciech_polec@sggw.edu.pl

Anna Przytomska – antropolożka kulturowa, doktorka nauk humanistycznych, absolwentka Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Od 2010 roku prowadzi badania terenowe w Andach Ekwadorskich i Peruwiańskich. Zainteresowania: relacje między ludźmi a bytami nie-ludzkimi, etnomedycyna, szamanizm, koncepcje osoby i ciała, antropologia historyczna ze szczególnym uwzględnieniem historii tubylczej.
E-mail: przytoa@gmail.com

Ana Verônica de Sá Resende – lekarka specjalizująca się w homeopatii na Uniwersytecie Federalnym Stanu Rio de Janeiro. Pracowała jako lekarka wśród Yanomami na obszarze Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami e Ye'Kwana (DSEI) w brazylijskiej Amazonii. Zainteresowania: zdrowie ludności rdzennej Amazonii, społeczne nauki o zdrowiu, badania kliniczne w homeopatii.

Dominik Rutana – adiunkt w Instytucie Nauk Humanistycznych Uniwersytetu SWPS. Tytuł doktora religioznawstwa uzyskał na Akademii Studiów Koreańskich w Seongnam w Korei Południowej. Zainteresowania: buddyzm koreański, szamanizm, nowe ruchy religijne, koreańska mitologia i folklor.
E-mail: drutana@swps.edu.pl

Kacper Świerk – antropolog kultury, adiunkt w Instytucie Antropologii Uniwersytetu Gdańskiego. Zainteresowania: etnologia nizin Ameryki Południowej, systemy społeczno-kosmologiczne Nowego Świata, etnozoologia.
E-mail: kacper.swierk@ug.edu.pl

Oyungerel Tangad – mongolska antropolożka kultury, etnolożka w Instytucie Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk. Zainteresowania: współczesne przemiany kulturowe w Mongolii, antropologia moralności, etyka opisowa, epistemologia, ontologia lokalna, metodologia badań terenowych, przekład międzykulturowy, komunikacja międzykulturowa.
Email: o.tangad@iaepan.edu.pl

Aleksandra Wajs – absolwentka studiów licencjackich Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, studentka Międzynarodowych Stosunków Gospodarczych na poziomie magisterskim w Szkole Głównej Handlowej w Warszawie. Zainteresowania: mobilność, praca, antropologia jedzenia i praktyk żywieniowych, antropologia Japonii.
E-mail: ab.wajs@student.uw.edu.pl

Kornelia Wojewódzka – studentka studiów licencjackich z zakresu etnologii na Uniwersytecie Gdańskim. Zainteresowania: antropologia rzeczy, antropologia religii, rzemiosło i twórczość ludowa, mikrohistoria.
E-mail: korneliawojewodzka@gmail.com

Anna Zadrożna – antropolożka społeczna, ekolożka. Adiunktka w Instytucie Antropologii Uniwersytetu Gdańskiego. Zainteresowania badawcze: antropologia roślin, etnografia więcej-niż-ludzka, antropologia polityczna, czasowość, migracje, Bałkany i Turcja.
E-mail: anna.zadrozna@ug.edu.pl