

AGNIESZKA HALEMBA

Instytut Archeologii i Etnologii, Polska Akademia Nauk

GÓRY AŁTAJU NIE MAJĄ DUCHÓW.  
ETNOGRAFIA POZA CZŁOWIEKIEM

W artykule poddamę ponownej analizie wyniki badań, które prowadziłam w Republice Ałtaju między 1994 a 2008 rokiem (Halemba 2006). Badania te były zarówno długotrwałe w klasycznym rozumieniu (spędziłam w terenie 12 miesięcy bez przerwy), jak i miały charakter cykliczny (przez 14 lat regularnie przyjeżdżałam do Republiki Ałtaju na kilka miesięcy w roku)<sup>1</sup>. Ten rodzaj badań wymaga przystosowania się do codzienności, co sprawia, że *headnotes* i *bodynotes* zawierają wrażenia, emocje i informacje, które – mam nadzieję – pozwolą na ponowną analizę materiału etnograficznego, czyli zapisanych części postrzeganej rzeczywistości (por. Sanjek 1990). Punktem wyjścia dla ponownej analizy jest zainteresowanie podejściami z zakresu szeroko rozumianej posthumanistyki i nadzieja, że pojęcia wypracowane w jej ramach pomogą mi opisać ałtajskie doświadczenie etnograficzne w nowy sposób, aby odejść od tropów interpretacyjnych, które już wiele lat temu wzbudzały moje wątpliwości. Stawiam przed sobą pytanie, czy posthumanistyczne inspiracje mogą pomóc w skonstruowaniu bardziej adekwatnego opisu?

Posthumanizm w odniesieniu do antropologii rozumiem bardzo szeroko – jako wszystkie podejścia, które pozwalają na decentralizację człowieka i ludzkiej perspektywy. Zaliczam do nich zarówno dyskusje wokół zwrotu ontologicznego, jak i nowy materializm, ANT czy wszelkie podejścia, gdzie ważne jest pojęcie relacyjnego istnienia i stawania się. W czasie, gdy prowadziłam główną część badań w Ałtaju, zwrot ontologiczny dopiero się kształtował, prace Tima Ingolda, w których pisze o stawaniu się, byciu w świecie, zwracając uwagę na działanie jako konstytuujące podmiot, były absolutnymi nowościami (Ingold 2000); większy rozgłos uzyskiwały w antropologii wczesne prace Brunona Latoura (1993) czy Philippe’a Descoli (1996). Oczywiście inspiracje prowadzące do tych rozważań istniały już wcześniej, na przykład

---

<sup>1</sup> Republika Ałtaju (dawny Górno-Ałtajski Obwód Autonomiczny) jest republiką federacyjną w Rosji, położoną w południowej Syberii. Głównym tematem badań było życie religijne Ałtajczyków, oparte przede wszystkim na kulcie przyrody, i jego przemiany w kontekście procesów związanych ze świadomością narodową, rozwojem turystyki oraz ochroną przyrody.

w pracach Marilyn Strathern (1991) czy Gregory'ego Batesona (1972). Wydaje się jednak, że to, co się wydarzyło w teorii antropologicznej w ciągu ostatnich 20 lat, daje nowe możliwości interpretacji materiału altajskiego.

Posthumanizm jest z jednej strony podejściem analitycznym, którego ostrze krytyki skierowane jest na rozumienie rzeczywistości jako opartej na rozdziale między naturą a kulturą, a w naukach społecznych na przyjęciu człowieka i ludzkiego społeczeństwa jako centralnych punktów odniesienia. Christopher A. Howard (2017; 2021), powołując się na badaczy pracujących w nurcie posthumanistycznym, postuluje stworzenie antropologii więcej-niż-ludzkiej, opartej na przemyśleniu na nowo, jakiego rodzaju bytem jest człowiek i jak jest on usytuowany wśród wielości istnienia. Potrzeba takiego podejścia jest pochodną akceptacji konsekwencji politycznych i ekologicznych stawiania człowieka w pozycji uprzywilejowanej czy wyjątkowej w odniesieniu do innego rodzaju bytów. Pozycja posthumanistyczna w tym rozumieniu dotyczy zmiany sposobu opisu na taki, gdzie sprawczość jest rozdystrybuowana wśród dynamicznych sieci złożonych z ludzi i nie-ludzi.

W takiej perspektywie pozostawienie nie-ludzi poza zakresem zainteresowania antropologii jest niemożliwe, a samo dążenie do skupienia rozważań na człowieku jest wątpliwe pod względem etycznym. Można nawet powiedzieć, że posthumanizm jest często rozumiany jako obowiązek etyczny, który – w przeciwieństwie do wyrosłych z podejść marksistowskich nurtów antropologii zaangażowanej, mającej wspierać głosy ucisnionych – nie tyle wspiera pozycje poszczególnych uczestników interakcji, co proponuje stworzenie takiego sposobu i języka opisu, który by nadawał (równie) ważność różnym formom bycia w świecie, z naciskiem na niehierarchiczną ontologię (Ulmer 2017). Tak rozumiane podejście posthumanistyczne może być aplikowane w każdym kontekście społecznym, politycznym i kulturowym, proponując jego odmienny, niehierarchiczny i nieantropocentryczny opis.

Jednakże wśród prac, które przyczyniły się do upowszechnienia podejść posthumanistycznych w antropologii (nawet jeśli ich autorzy nie zawsze identyfikują się z tym nurtem), znaczącą pulę stanowią publikacje powstałe na podstawie analizy materiałów etnograficznych, odnoszących się do społeczeństw nazywanych uprzednio animistycznymi. To zderzenie z rzeczywistością podczas badań etnograficznych prowadziło do decentralizacji człowieka czy uznania równoważności bytów, a każdy etnograf, który znalazł się w takiej sytuacji, musiał zmagać się z językiem opisu. Z tego względu, na przykład, długo był widoczny w antropologii rozdział między terminami analitycznymi a kategoriami lokalnymi. Można powiedzieć, że pojęcia czy słowa, którymi dysponują badacze, stawiają opór, nie chcą się poddać obserwowanej rzeczywistości.

Sam animizm jest problematycznym pojęciem analitycznym. Mimo licznych dyskusji i kontrowersji co do zakresu jego użycia, co najmniej od czasów Edwarda Tylora i jego definicji w *Primitive Culture* (1871), jest przedstawiany jako przekonanie, że wiele rodzajów bytów – włączając w to w różnych kulturowych kontekstach ludzi, zwierzęta, rośliny, przedmioty czy obiekty naturalne – ma ducha bądź duszę. To dzięki tej duszy / temu duchowi stają się one partnerami dla ludzi, którzy muszą

brać pod uwagę ich plany, potrzeby czy zobowiązania wobec nich. Animizmy mogą być różnego rodzaju, ale zawsze ich opis jest skupiony właśnie wokół pojęcia ducha, energii, wewnętrznej substancji, która ożywia materię (por. np. Bird-David 1999; Harvey 2014; Swancutt 2019). Co za tym idzie, u podstaw samego pojęcia animizmu leży seria dualizmów, takich jak duchowe i materialne, forma i sens czy ożywione i nieożywione. Nie oznacza to jednak, że takie dualizmy są ważne w kulturach opisywanych w tych terminach. Wydaje się, że to raczej trudności autorów z językiem opisu powodują, że antropolodzy po dziś dzień nie rezygnują z takich pojęć.

Sposób, w jaki ludzcy mieszkańcy Altaju budują relacje z innymi bytami, zdecydowanie można interpretować animistycznie. Altaj jako całość jest żywym bytem, a partnerami ważnymi w życiu jego ludzkich mieszkańców są rzeki, góry, przełęcze, drzewa, poszczególne miejsca, zwierzęta, a także niektóre przedmioty wykonane przez człowieka. Z jednej strony przyjęcie, że te wszystkie obiekty mają w sobie coś dodatkowego, co umożliwi wchodzenie z nimi w relacje czy ich twórcze uczestnictwo w asamblażach, wydaje się dobrym rozwiązaniem. Z tego względu w analizach powszechne jest używanie takich określeń, jak: dusza, duch czy energia. Jednak co się stanie, jeśli spojrzymy na to zagadnienie z perspektywy posthumanistycznej i nowomaterialnej?

Nie można powiedzieć, że ujęcia posthumanistyczne wywodzą się z podobnego rodzaju materiałów etnograficznych, ponieważ głównym impulsem przemian w tworzeniu aparatu pojęciowego w posthumanizmie jest filozofia, nie etnografia. Z jednej strony podejścia posthumanistyczne są już obecne w głównym nurcie rozważań antropologicznych. Niemal ortodoksją stało się pojęcie relacyjności oparte na założeniu, że podstawową składową świata są nie tyle względnie stałe istnienia, co relacje, dzięki którym powstają zmienne i niestabilne byty. Czytamy o płynnej, rozwibrowanej czy witalnej materii (Bennett 2010; Malafouris, Knappett 2008), o historii pisanej z perspektywy zwierząt, bakterii czy minerałów (Blanchette 2015; Raffles 2011), o roślinach jako świadkach historii i twórcach znaczeń (Kohn 2013; Małczyński 2017; Małczyński i in. 2020), o asamblażach, w których to, co ludzkie, nie zajmuje już centralnego miejsca (Marcus, Saka 2006; Tsing 2015) czy o płaskich ontologiach, w których wszystko jest podmiotem (Bryant 2011). Jednakże odnoszę wrażenie, że takie ujęcia są użyteczne na poziomie teoretycznym, ale rzadko prowadzą do zmiany języka samego opisu etnograficznego. Czy taka zmiana jest w ogóle możliwa? Sformułowanie abstrakcyjnego zbioru postulatów dotyczących natury rzeczywistości i zbudowanie spójnego teoretycznego tekstu posthumanistycznego nie stanowi problemu. W zarysowanym powyżej rozumieniu posthumanizmu odnajduje się już wielu badaczy. Trudniejsze jest natomiast stworzenie opisu, etnografii bliskiej temu, co badacz widzi, słyszy i czuje w bezpośrednim kontakcie z relacyjnym światem, czyli tego co Anna Tsing (2013) nazywa opisem krytycznym (*critical description*). Taki opis zadaje nowe i niezdiscyplinowane pytania, jednocześnie rozszerzając pole zainteresowania poza to, co zwykle było w obrębie dyscypliny, szczególnie w stronę pozaludzkiego społeczeństwa – *nonhuman sociality*. Mamy już wiele narzędzi teoretycznych pozwalających wyobrazić sobie w nowy sposób świat społeczny wychodzący

poza człowieka; brakuje natomiast odpowiednich narzędzi do sporządzenia takiego krytycznego opisu etnograficznego.

Język opisu etnograficznego wciąż buduje się wokół ludzi, gdyż człowiek zajmuje centralne miejsce w europejskich tradycjach filozoficznych, z których wywodzi się antropologia jako nauka. Natomiast altajskie doświadczenie jest w dużym stopniu nieantropocentryczne. Oczywiście, mówiąc o „altajskim doświadczeniu”, nie twierdzę, że każdy mieszkaniec tej części świata w ten właśnie sposób postrzega Altaj. Niniejszy tekst nie jest historyczną analizą przemian społecznych i kulturowych i nie ma na celu opisanie konkretnego doświadczenia w danym miejscu i czasie. Jest próbą wskazania możliwości stworzenia innego opisu Altaju, opartego na inspiracjach posthumanistycznych, koniecznego do zrozumienia fragmentów rzeczywistości.

Aby lepiej wprowadzić czytelnika w problematykę artykułu, przytoczę historię pochodzącą z badań terenowych. Kiedyś jeden z moich altajskich rozmówców poprosił mnie o wyjaśnienie idei, która wydawała mu się niezrozumiała. Zapytał mnie: jak to jest możliwe, że chrześcijanie bez oburzenia przyjmują twierdzenie, że bóg, najważniejsza, wszechmocna istota, stał się człowiekiem albo że człowiek jest stworzony na jego podobieństwo? Przecież to oznacza, że człowiek stoi na szczycie hierarchii stworzenia – teza, która jego zdaniem nie ma sensu. W jego rozumieniu człowiek nie jest centralną figurą, ale jednym z wielu bytów, i nie ma powodu, żeby łączyła go z bóstwem jakaś szczególna relacja. Jeśli już można mówić o centralnym, najważniejszym byciu, to jest nim *jer/su* – ziemia/woda ukonkretyzowana jako Altaj, podstawowe, a zarazem skomplikowane pojęcie, będące jednocześnie realną podstawą życia i przetrwania. Niezależnie od tego, jak często takie poglądy wyrażają mieszkańcy Altaju i czy stosują je w życiu w relacjach z innymi bytami, są one obecne i muszą zostać opisane przez etnografkę. Czy posthumanistyka daje możliwości i aparat pojęciowy, żeby powyższą postawę i sam Altaj opowiedzieć innym językiem niż dotychczas?

#### ZWROT ONTOLOGICZNY JAKO METODOLOGIA I JEJ OGRANICZENIA

W pierwszej i drugiej dekadzie obecnego stulecia zwrot ontologiczny był jednym z najbardziej dyskutowanych teoretycznych i metodologicznych trendów w antropologii społecznej (Graeber 2015; Heywood 2018; Holbraad, Pedersen 2017). U jego korzeni leżało rozczarowanie relatywizmem i poczucie, że potrzebne jest przemyślenie nie tylko kategorii opisu, ale też samego istnienia. Podstawą było przekonanie, że należy wyjść poza stwierdzenie, że ludzie w różny sposób interpretują świat, i zastanowić się nad stworzeniem takiego podejścia w badaniach, które nie opierałoby się na przyjęciu *implicite*, że świat istnieje tak, jak opisują go nauki ścisłe, a to, czym się zajmują nauki społeczne i humanistyczne, to jego interpretacje.

Jednak użycie przymiotnika „ontologiczny” prowadziło do pewnej konfuzji w odbiorze postulatów głównych inicjatorów tego zwrotu. W rozumieniu Martina Holbraada i Mortena Pedersena (2017) zwrot ontologiczny był przede wszystkim

propozycją metodologiczną mającą pomóc etnografom w wyjściu poza ramy reprezentacjonizmu, w którym kultury traktowane są jako systemy przekonań dostarczających różnych perspektyw na jeden świat. Antropolodzy zajmujący się ontografią odrzucają analizy, które próbują wyjaśnić zróżnicowanie kulturowe za pomocą takich pojęć jak „reprezentacja”, „symbol” czy „wierzenie”, ponieważ terminy te zakładają istnienie jednej rzeczywistości, na którą nakładane są różne interpretacje. Ontografowie jednocześnie nie twierdzą, że istnieją różne światy; wbrew pozorom, nie proponują twierdzeń ontologicznych. Rezygnują natomiast z utrzymywania różnicy między ontologią a epistemologią, między naturą istnienia a jej opisem, wprowadzając podejścia, w których takie rozróżnienie nie ma racji bytu.

Przyczyną pojawienia się postulatów zwrotu ontologicznego były właśnie etnograficzne problemy z opisem (Holbraad 2020). Podstawą podejścia ontologicznego jest przyjęcie zasady, że pojęcia są rzeczywiste, a rzeczywistość jest pojęciowa (Holbraad 2011). Stanowisko ontologiczne podważa bariery między światem realnym, materialnym i fizycznym a tym, co można nazwać myślą, dyskursem lub narracją. Odrzucając interpretację jako podstawową kategorię antropologicznej analizy, ontografowie nie proponują jednak, by tylko obserwować i opisywać to, co widzimy w terenie – opis nie jest celem samym w sobie. Jest on jedynie punktem wyjścia, narzędziem pozwalającym na zidentyfikowanie sytuacji, w jakich pojęcia, którymi dysponujemy, nie pozwalają na zrozumienie rzeczywistości, którą się zajmujemy. Celem opisu jest przekształcanie pojęć, a tym samym i świata. Dlatego jednym z trzech podstawowych wyznaczników ontograficznej metodologii jest radykalna refleksyjność, oznaczająca w praktyce, że badaczka, próbując stworzyć opis poznawanej rzeczywistości, natyka się na momenty nieadekwatności. Ma do czynienia z kwestiami, które ją uwierają, sprawiają, że trudno jest jej zrozumieć to, co postrzega. W rezultacie tworzy opis, który wydaje jej się zakłamanym, niepełnym czy nieoddającym tego, co widzi, słyszy i czuje. Ten moment, kiedy opisuję i czuję, że mijam się z tym, co widziałam w terenie, i nie potrafię oddać tego, o czym mówili ludzie, wśród których pracowałam, daje początek ontograficznej analizie (por. Biernacka 2017).

Zwrot ontologiczny proponuje również radykalizację konceptualizacji. Nie wystarczy pokazać, że rozmówcy nie dzielą kategorii stosowanych przez badaczy, że te kategorie w zetknięciu z badaną rzeczywistością zdają się nie mieć sensu. Należy przede wszystkim pokazać, w jaki sposób powinny one być rozumiane w danej sytuacji kulturowej, np. czym jest natura, osoba, pokrewieństwo w realiach rozmówców? Rezultatem takiego procesu powinno być przemyślenie istniejących kategorii, które mogą zmienić myślenie badaczy, a także dostarczyć alternatywnych pojęć dla innych dziedzin nauki. W ten sposób ontografowie chcą wyjść poza krytykę zachodniocentrycznych pojęć i proponują pozytywny program teoretyczny, który nie zatrzymuje się na pokazaniu nieadekwatności pojęć, a proponuje ich przeformułowanie (Biernacka 2017). Co ciekawe i relewantne dla mojej argumentacji, to radykalna (re)konceptualizacja nie dotyczy wyłącznie pojęć abstrakcyjnych, zbiorczych czy określających role społeczne. Dotyczy to także pojęć-rzeczy – ontograf może zadać sobie pytanie, czym jest drzewo, góra czy piach. W ontograficznym badaniu nie można praktycznie

mówić o nazwach rzeczy, rozumianych jako odpowiedniki tego, co istnieje. Należy raczej mówić o ich definicjach, czyli twierdzeniach ontologicznych<sup>2</sup>.

Najtrudniejszym i najrzadziej stosowanym elementem podejścia ontograficznego jest włączenie do opisu materialnej rzeczywistości, zwrócenie uwagi na to, jak materialność danego zjawiska, rzeczy, osoby wpływa na jego konceptualizację – rozumianą jako definiowanie. Relacja między materialnością a konceptualizacją jest obustronna: Holbraad (2012) opisywał, jak fizyczne właściwości proszku używanego w przepowiedniach wpływają na to, w jaki sposób konceptualizowane są istoty, dla których jest on narzędziem komunikacji; Pedersen (2007) natomiast pokazywał, jak materialna obecność i sposób wykonania mongolskich ongonów jest narzędziem, które pozwala rozpoznać i zdefiniować charakter rzeczywistości. Jednakże trzon ontograficznych rozważań skupia się na konceptualizacjach, a przez to, jak zauważyła Adrianna Biernacka (2017), na indywidualnej działalności mentalnej – w praktyce utrudnia to postulowane włączenie w analizę sprawczości bytów, co do których nie jesteśmy pewni, czy takie konceptualizacje tworzą.

Mimo wielu zastrzeżeń i dyskusji wokół zwrotu ontologicznego (Graeber 2015; Heywood 2018), wydaje mi się, że pozostaje on ciekawą propozycją metodologiczną. Opisuje kroki mogące prowadzić do nowego zrozumienia rzeczywistości, z którą stykamy się podczas badań. Co więcej, jeśli przyjmiemy, że zwrot ontologiczny jest przede wszystkim metodologią badawczą, która nie przesądza o tym, jakiego rodzaju byty istnieją i jaką rolę spełniają w danej rzeczywistości, to może stać się szczególnie odpowiedni do prowadzenia badań w nurtach posthumanistycznych, zakładających redefinicję podstawowych kategorii istnienia i ich hierarchii.

W dalszej części artykułu postaram się podążać za sugerowanymi krokami ontograficznej metodologii. Zacznę od opisu rzeczywistości za pomocą kategorii, które znałam, jeżdżąc w Altaj w latach 90. XX w., a następnie przedstawię ich niedostatki i zaproponuję alternatywny sposób opisu.

## DUCHY GÓR

Jednym z najczęstszych sposobów pisania o życiu religijnym mieszkańców Azji Wewnętrznej, obecnym zarówno w naukowej literaturze przedmiotu, jak i w tekstach literackich, jest narracja o duchach-opiekunach miejsc. Teksty pisane przez naukowców, dla których lokalne języki są językami macierzystymi (Abaeva 1992; Tiukhteneva 1995), czy przez badaczy rosyjskojęzycznych oraz posługujących się

---

<sup>2</sup> Najczęściej przywoływanym przykładem jest proszek używany przy przepowiedniach przez praktyków Ifa (*babalawos*) na Kubie i analizowany przez Holbraada (2012). Autor uważa, że nie należy tego proszku rozumieć jako „mającego moc”, bo sposób, w jaki jest wykorzystywany przez praktyków i jak się o nim mówi, nie powinien być traktowany jako przekonanie czy wierzenie dotyczące tej substancji, lecz jako jej definicja, a co za tym idzie twierdzenie ontologiczne (czym on jest), nie zaś epistemologiczne (jak jest on opisywany). Proszek, poprzez narrację i użycie, zostaje zdefiniowany w konkretny sposób, a zatem taki się staje.

w pracy naukowej angielskim czy innymi językami (Humphrey 1995; Smyrski 2018; Sagalaev 1992), często wykorzystują pojęcie ducha-opiekuna miejsca. W przypadku Ałtaju jest to opowieść o duchu lub duchach – gospodarzu/gospodarzach Ałtaju.

*Altai eeli* to wyrażenie podstawowe dla tych opowieści, tłumaczone jako „Ałtaj ma ducha/Ałtaj ma gospodarza” (ang. *Altai has a spirit*; ros. *u Altaia dukh-khoziain*). Z kolei *Altaidyng eezi* jest tłumaczone jako „duch-gospodarz Ałtaju” (ang. *spirit of Altai*; ros. *dukh-khoziain Altaia*). Nie wchodząc w szczegóły różnic znaczeniowych między poszczególnymi językami indoeuropejskimi, struktura tego tłumaczenia jest jednolita: do Ałtaju – rozumianego jako wyodrębniona formacja góraska, jako terytorium geograficzne, jako obiekt przyrodniczy – przynależy pewnego rodzaju byt duchowy, dzięki któremu góry, źródła, przełęcze i rzeki mają dla Ałtajczyków szczególne znaczenie. Dzięki istnieniu tego bytu Ałtaj staje się żywym organizmem, który czuje, oddziałuje, karze za nieodpowiednie zachowanie czy łączy tych, którzy do niego przynależą. Duch Ałtaju gniewa się, karmi, pozwala ścinać drzewa, otacza opieką, zapewnia dobrą podróż czy pozwala z sukcesem polować na zwierzynę. Co ważne, o duchach-gospodarzach gór mówią nie tylko rosyjsko- czy angielskojęzyczni autorzy, włączając w to badaczy-etnologów. Tego określenia czasami używają sami Ałtajczycy, jeśli posługują się językiem rosyjskim – są oni w znakomitej większości dwujęzyczni. Jak już kilkakrotnie podkreślałam, w artykule nie przedstawiam istniejącej „ałtajskiej rzeczywistości”, która mogłaby być przeciwstawiona np. „rzeczywistości zachodniej”. Zastanawiam się jedynie nad językiem opisu, który pozwoli na sprawniejsze pisanie o niedualistycznych ujęciach istnienia.

W mojej książce (Halemba 2006) opartej na badaniach wśród Telengitów – jednej z rdzennych grup zamieszkujących Ałtaj – pisałam, że *Altaidyng eezi* jako duch-gospodarz Ałtaju może ukazywać się ludziom w formie antropomorficznej lub zoomorficznej. Potrafi on przemieniać się, przybierając postać człowieka – czasem starca, czasem młodej dziewczyny – ale także lisa, jelenia czy innego zwierzęcia. Twierdziłam też, że *Altaidyng eezi* jest metonimią – mówi się o *eezi* (duchu-gospodarzu) zarówno poszczególnych miejsc, jak i całego Ałtaju i w wielu przypadkach z kontekstu rozmowy trudno wywnioskować, czy rozmówca ma na myśli Ałtaj jako całość czy konkretne miejsce. Pisałam, że każde miejsce ma swoje *ee*<sup>3</sup>, ale tylko niektóre z nich są znane ludziom w konkretnej, choć zmiennej postaci. Opisywałam także podróżowanie po Ałtaju jako serię spotkań z różnego rodzaju bytami oraz niepewność ludzi względem duchów-opiekunów poszczególnych miejsc. Zwracałam uwagę na to, że duchy są „jak same góry. Góry zmieniają się wraz z ruchem osoby, która się do nich zbliża, pojawiają się i znikają z pola widzenia, prezentują różne oblicza. W ten sam sposób góry i ich duchy (*eeler*) pojawiają się w opowieściach jako niestabilne, elastyczne, zmienne. Góry są potężne i wielkie, ale jednocześnie nie muszą być stałe i niezienne” (Halemba 2006, s. 70). Ta zmienność gór nie jest charakterystyczna wyłącznie dla Ałtaju. W wielu pracach dotyczących buddyjskiej ekspansji w Azji Wewnętrznej zwraca się uwagę na to, że odbywała się ona pod hasłem

<sup>3</sup> *Eezi* i *eeli*, *ee* to formy gramatyczne pochodzące od korzenia *ee*, w artykule używam ich wymiennie.

ujarzmiania ziemi (zob. Gyalbo, Hazod, Sørensen 2000; Sørensen 1994; Wangdu, Diemberger 2000). W najbardziej ogólnych słowach można powiedzieć, że kroniki tybetańskie opisują sytuację przed przybyciem buddyźmu jako taką, gdzie wszystko jest zmienne i ruchome, trudno stwierdzić, czy i jaki duch-gospodarz rezyduje w poszczególnym miejscu. Miejsca i cała ziemia są postrzegane jako nieujarzmione źródło ruchu i zmiany. Jak pisze np. Katia Buffetrille (1996), mnisi buddyjscy musieli na początku włożyć wiele wysiłku w ujarzmienie tych miejsc – zatrzymać je, ustabilizować i określić ich cechy. Buffetrille opisuje np. działalność mnichów związaną z górą Kailasz, która miała przybyć do Tybetu z „dalekiego miejsca” i może znów opuścić ten kraj, jeśli popadnie on w demoralizację i degenerację. Buddyjscy mnisi uniemożliwiali ruch takich gór, umieszczając u ich podnóży modlitwne sztandary i sakralne budowle, łącząc je żelaznym łańcuchem, a przede wszystkim opisując w detalach cechy bóstwa, które daną lokalizację miało zamieszkiwać, tym samym tworząc jego obraz. W ten sposób zatrzymywali w ruchu zmieniający się świat (Buffetrille 1996).

Odnosząc się do powyższych rozważań, twierdziłam, że *ee* w Ałtaju ma właśnie tego rodzaju „przedbuddyjski” charakter – jest nieokreślone, zmienne, nieujarzmione i trudne do nazwania. Pokazywałam także, jak niektóre procesy społeczno-polityczne, np. uzyskanie względnej samodzielności administracyjnej, interakcja z istniejącymi organizacjami religijnymi czy z międzynarodowymi organizacjami zajmującymi się ochroną przyrody, prowadzą współcześnie do częściowej stabilizacji Ałtaju (Halemba 2006; 2008). Aby negocjacje z państwem, międzynarodowymi organizacjami, parkami przyrody były możliwe, Ałtaj musiał nabierać stabilnych cech. Przypomina to opis rozmowy między czarownikiem a misjonarzami w południowej Afryce, zrelacjonowanej przez Johna i Jean Comaroffów (1997), określanej przez nich jako część procesu kolonizacji świadomości – aby w ogóle prowadzić taką dyskusję, czarownik musiał przedstawić lokalny obraz świata we względnie stabilnej formie, przeciwstawiając go opowieściom misjonarzy. I nawet jeśli w danej utarczce słownej wygrywał, to sam fakt przyjęcia kategorii rozmówców sprawiał, że jego ogląd świata drastycznie się zmieniał.

Opisując Ałtaj i życie Ałtajczyków, starałam się oddać poczucie płynności, ruchu i niestabilności ałtajskich gór i innych miejsc, które moim zdaniem określało sposób, w jaki Ałtajczycy odnosili się do swojej ziemi. Pisałam o tym, że *üle* – miejsca, na których ludzie układają w stosy kamienie i zostawiają drobne ofiary z jedzenia i picia – zdają się nieruchome. Jednak w idiomie ałtajskim naprawdę przemieszczają się i przenoszą z jednego miejsca w inne. Podejmowanie działań rytualnych w pobliżu takich stosów zależy od tego, kto, kiedy i w jakim celu się do nich zbliża. Pisałam o niepewności ludzi, którzy wiedzą, że w danym miejscu zdarza się coś, na co powinni zwrócić uwagę, ale nigdy nie są do końca pewni, co dokładnie może się przytrafić i jak zareagować w takich okolicznościach. Przytaczałam szereg interpretacji dotyczących poszczególnych sytuacji i miejsc, które wiążą się z płynnością i brakiem stabilizacji – z którymi według tybetańskich kronik starali się walczyć buddyjscy mnisi.



W stworzonym przez mnie w książce opisie etnograficznym już wtedy przeszkadzało mi pojęcie ducha gór czy ducha miejsca. Przecież to kamienie składające się na *uile* swobodnie przemieszczały się, to góra pojawiała się i znikwała z pola widzenia. Dla osób, wśród których prowadziłam badania, było jasne, że góry, lasy, rzeki Ałtaju zapewniają ludziom byt, a ci muszą traktować przyrodę jak partnera, aby dobrze żyć. Czym zatem Ałtaj różni się od swojego ducha? Na wielu poziomach odwoływanie się do dualistycznego ujęcia, w którym istnieje materialna góra i przynależąca do niej istota duchowa, ożywiająca materię, nie oddawało charakteru Ałtaju w rozumieniu rozmówców. To Ałtaj jest żywy jako całość, a nie jego duch. Należy zatem zastanowić się, czy można rozwiązać ten problem, odwołując się do pojęć współcześnie często używanych w antropologii: sprawczości i relacyjności?

#### CZY AŁTAJ JEST SPRAWCZY?

Uważam, że, pojęcie ducha gór czy ducha miejsca w dużym stopniu odbiera Ałtajowi status podstawowego bytu, w relacji do którego wszystkie inne modalności istnienia nabierają sensu. Słowo „duch” sugeruje bowiem, że fizyczny wymiar Ałtaju nie wystarczy, aby mówić o jego sprawczości. Dopiero materia, do której dodany został pierwiastek duchowy, może wchodzić w relacje czy działać w świecie i przestaje być bierna. Twierdzę, że Ałtaj jest sprawczy nie dlatego, że ma w sobie jakąś iskrę czy ducha, który mu ją nadaje, ale dlatego, że samo jego istnienie jest sprawcze – od niego zależy sposób i jakość życia wielu innych bytów, w tym ludzi. Użycie pojęcia sprawczości w odniesieniu do Ałtaju wydaje się zatem niemal oczywiste.

Jednakże sprawczość<sup>4</sup> jako kategoria analizy naukowej nie jest pojęciem jednoznacznym i jest używana na wiele, często niekompatybilnych, sposobów. Angielskie słowo *agency* ma różne znaczenia także w języku powszednim i pojawia się w wielu kontekstach – za jego pomocą można opisać reakcje chemiczne, ale też spotyka się je w nazwach biur czy urzędów. W języku polskim jest ono obecne głównie na gruncie nauk społecznych i humanistycznych, najczęściej w odniesieniu do możliwości czy potencjału działania intencjonalnego i zdeterminowanego. „Jestem sprawczy” oznacza, że wiem, czego chcę, a moje działanie – choć określane przez warunki, w jakich się znajduję – jest wynikiem moich świadomych potrzeb i intencji. Wydaje się, że szeroka semantyka angielskiego słowa *agency* w życiu codziennym umożliwiła zwiększenie jego zakresu znaczeniowego w naukach społecznych. W języku polskim natomiast to rozszerzenie sprawia trudności, a przez to niejasność tego pojęcia jest bardziej widoczna.

Jako przykład różnych ujęć sprawczości przytoczę analizę prac powołujących się na Gilles’a Deleuze’a, dokonaną przez Seana Bowdena (2015). Bowden twierdzi, że sprawczość rozumiana jest przez badaczy inspirujących się pismami tego filozofa co

<sup>4</sup> Chcę podziękować pani Adriannie Biernackiej za nasze dyskusje dotyczące pojęcia sprawczości, które zdecydowanie wzbogaciły moją wiedzę i moje podejście.

najmniej na dwa sposoby. Według niektórych (np. Hallward 2006; Massumi 2002) jest ze swojej natury przedludzka. Jest ona podstawową cechą istnienia i nie jest powiązana z człowieczeństwem czy świadomością. Jest zdolnością, potencjałem do tworzenia nowego, do transformowania, zmieniania, przerywania, różnicowania; jest wirtualna, a wszystko, co istnieje, jest jej epifenomenem. W tym sensie nie może być ona przypisana ani człowiekowi, ani jakiemukolwiek innemu bytowi. Inni interpretatorzy Deleuze'a (np. Bennett 2010) traktują ją zaś jako cechę poszczególnych bytów: ludzi, zwierząt, materiałów. Dzielią się oni z kolei na tych, którzy uważają, że sprawczość różnego rodzaju bytów jest taka sama, oraz tych, którzy uznają, że istnieją różne jej rodzaje i tylko w przypadku ludzi jest ona powiązana ze świadomością i intencjonalnością.

Jak widać, jedno pojęcie użyte przez tego samego autora może być interpretowane na wiele różnych sposobów. A istnieje jeszcze więcej potencjalnych możliwości rozumienia sprawczości niż te wymienione wyżej. W naukach społecznych najczęściej spotyka się społeczno-polityczne koncepcje sprawczości jako uwikłanej w relacje władzy: jak u Michela Foucaulta, dla którego władza ogranicza działanie jednostek; czy też tak jak u Anthony'ego Giddensa, gdzie władza zarówno ogranicza, jak i umożliwia działanie. W antropologii społecznej, poza szeroko rozumianym nurtem posthumanistycznym, sprawczość jest używana w odniesieniu do możliwości wyboru działania członków danej grupy. Autorzy piszą o „poczuciu sprawczości”, czyli subiektywnym postrzeganiu się jednostki jako mającej wpływ na życie i wybory (Wierciński 2013), o sprawczości jako zakresie możliwości działania czy też, jak pisze Agnieszka Kościańska, powołując się na Talalę Asada, jako całkowitej, naturalnej wolności podmiotu, umożliwiającej mu działanie zgodnie z własnymi interesami. Są to raczej indywidualistyczne, a nawet, można powiedzieć, neoliberalne rozumienia sprawczości, nawet jeżeli ma ona być buntem przeciw uprzedmiotowieniu (Kościańska 2016). Takie społeczno-polityczne pojmowanie sprawczości, zwłaszcza przy podkreśleniu roli intencjonalności i świadomości jako jej koniecznych aspektów, nie ma jednak wiele możliwości zastosowania poza odniesieniem do człowieka. Nawet jeśli przyjmiemy założenie o samoświadomości zwierząt, to i tak ocieramy się o antropocentryzm i antropomorfizm.

Mówienie o sprawczości Ałtaju może być zatem uznane albo za oczywiste (jeśli przyjmiemy jej definicję jako podstawowego potencjału samego istnienia), albo za nieuprawnione (jeśli powiążemy to pojęcie ze świadomością). Jest też wiele innych przyczyn trudności z użyciem tego pojęcia. Na przykład, Ałtaj jest niewątpliwie sprawczy: altajskie góry na wielu poziomach stanowią podstawę bytu dla zamieszkujących je stworzeń. Jeśli jednak sprawczość jest rozumiana jako przynależna do konkretnej osoby, to staje się pojęciem problematycznym, także dlatego, że takiej stałej osoby-bytu w przypadku Ałtaju nie można jasno określić.

W tej ostatniej kwestii może jednak pomóc nieco realizm sprawczy Karen Barad (por. Dolphijn, van der Tuin 2018; Hyży 2017; Kleinman 2012). Jest to rodzaj stanowiska filozoficzno-fizycznego, wywodzącego się z prac Nielsa Bohra dotyczących podstaw fizyki kwantowej i zaadoptowanego na potrzeby filozoficznego nowego

materializmu i posthumanizmu (Mroczkowski 2017). W tym ujęciu odchodzi się od przekonania o istnieniu obiektów jako bytów o zdeterminowanych właściwościach i granicach oraz od pojęcia relacji jako zachodzących między takimi bytami. Zamiast tego podstawą istnienia są intraakcje, czyli niejako relacje wewnętrzne, dzięki którym konstytuują się nie tyle byty, co zjawiska – układy o rekonfigurowalnych właściwościach i granicach. Karen Barad rozwinęła własne pojęcie sprawczości, aby znaleźć sposób opisywania rzeczywistości relacyjnej, która ma realne skutki, stając się z kolei składnikami nowych i zawsze otwartych intraaktywnych bytów/zjawisk (Dolphijn, van der Tuin 2018). W tym przypadku pojawia się miejsce na sprawczość tego, co jest nieożywione w tradycyjnym sensie tego słowa: kamieni, wody czy przedmiotów wykonanych przez człowieka – czyli tego, co jest przecież niezwykle ważnym partnerem w intraakcjach, tworząc i przetwarzając wciąż nowe zjawiska/byty/asamblaże.

Inną z kolei definicję sprawczości proponują koncepcje enaktywistyczne, które dotyczą żywych systemów, uznawanych w tym podejściu za obdarzone pewną formą samoproduktywnej sprawczości. Istoty żywe tworzą siebie i swoje środowiska w działaniu, w pewnym sensie konstruując własne niepowtarzalne światy (De Jesus 2018). Najważniejsze jest tu działanie, dyktowane przede wszystkim potrzebami i możliwościami (przede wszystkim cielesnymi) organizmu, a nie świadomość. Sprawczość wiąże się z poszukiwaniem miejsca dla zaspokajania swoich potrzeb, skutkującym wchodzeniem w relacje z innymi bytami i światem nieożywionym oraz zmienianiem ich.

W jakim zatem sensie Altaj może być sprawczy? Można chyba ująć Altaj jako asamblaż, zmienny oczywiście, ale określający podstawę istnienia. W rozumieniu Deleuze'a cechą asamblażu, często trudną do uchwycenia w opisie, jest właśnie połączenie zmienności ze sprawczością. Składają się na niego heterogenne elementy, które same są też relacyjne, a zatem zmienne. Aby rozwiązać nurtujący mnie problem związany z opisem, proponuję ontograficzne zdefiniowanie Altaju jako działającego asamblażu, tworzonego wciąż na nowo. Altaj jest oczywiście sprawczy – jako relacyjna i zmienna całość wpływa na istnienie, decyzje i możliwości działania połączonych w jego obrębie relacyjnych bytów – między innymi człowieka, który jest także rozumiany jako zmienny nexus mniej lub bardziej stabilnych relacji.

W swoich badaniach często słyszałam wypowiediane przez Telengitów zdanie *eeli jok neme jok* („nie ma nic bez *ee*”). W 2006 r. pisałam, że termin ten pozwala ludziom „mówić o wewnętrznej lub ukrytej mocy bytów i tworzyć z nimi relacje”, i używałam takich określeń jak „moc” i „energia duchowa” (Halemba 2006, s. 64). Takie ujęcie adekwatnie pozwala oddać altajskie doświadczenie, ale jest jeszcze zbyt mgliste i niepełne. Słowo *ee* jest używane w odniesieniu do ludzi, wielu zwierząt, miejsc, ale też do niektórych przedmiotów, takich jak strzelba, nóż czy instrument muzyczny. W rzadkich przypadkach *ee* może się ukazać człowiekowi, objawić w jakiejś formie, postrzeganej sensorycznie: za pomocą wzroku, słuchu, w rzadkich przypadkach węchu. *Ee* miejsca można czasem zobaczyć w formie zwierzęcia, które patrzy na konkretnego człowieka, przed nim nie ucieka, tak jakby szukało kontaktu. Tę gotowość do wejścia w relację można uznać za istotę pojęcia *ee*. Zamiast mówić

o *ee* jako o duchu, dodanym niejako do materii, można powiedzieć, że określenie *ee* naznacza te byty, z którymi można wejść w relacje w sposób, dzięki któremu tworzone są asamblaże, rozumiane jako nowe, działające, zmienne i heterogenne podmioty. Powiedzenie o czymś, że jest *eeli* (dosłownie: z *ee*), to przyznanie, że z tym bytem można wchodzić w relacje. Wszystko, co jest *eeli*, może wchodzić w relacje i jest ich rezultatem.

Wśród Ałtajczyków funkcjonuje także pojęcie *katu* – w dosłownym tłumaczeniu znaczy to coś twardego i jednocześnie nieprzyjemnego. *Katu* ma jednak o wiele szersze zastosowanie – oznacza brak responsywności i odmowę wchodzenia w relacje. Z człowiekiem, który stał się *katu*, nie można się dogadać. Twarde miejsce – *katu jer* – nikogo do siebie nie dopuszcza, nie jest giętkie, odpycha, nie zgadza się na zmiany. Nie oznacza to, że takie miejsce jest bez *ee* – potencjał relacyjności istnieje, ale w danym momencie nie może się zrealizować. *Katu* jest stanem przejściowym – *ee* to cecha stała.

Wydaje się zatem, że najlepszą drogą dla stworzenia posthumanistycznego opisu etnograficznego zjawisk, które obserwowałam w Ałtaju, byłoby wykorzystanie pojęcia asamblażu, poprzez zwrócenie uwagi na to, co składa się na Ałtaj, co go tworzy, jakie intraakcje przy tym zachodzą. Geologicznie wyodrębniony łańcuch górski jest częścią tego samego asamblażu (zwanego Ałtajem), co człowiek, rzeka czy zwierzę, które także trzeba rozpatrywać jak asamblaże. Ałtaj jest integralną częścią człowieka, a człowiek częścią Ałtaju. To, co dzieje się z ludźmi, dzieje się z Ałtajem. Najbardziej wyrazistym przykładem takiego podejścia są narracje o niemożności opuszczenia gór Ałtaju. Wielokrotnie słyszałem, że jeśli ktoś wyjeżdża z Ałtaju, to wkrótce umiera. I nie chodzi o tęsknotę czy niepokój emocjonalny, ale o fizyczną rozłąkę<sup>5</sup>. Jest to stan, który można porównać z odcięciem części ciała. Narracje o niemożności wyjazdu z Ałtaju, świadomość, że poszczególni ludzie mogą żyć szczęśliwie tylko na konkretnym brzegu rzeki lub w konkretnej wiosce, skłaniają do stwierdzenia, że człowieka i Ałtaju nie powinno się traktować oddzielnie, ale jako wzajemnie określające się części jednej zmiennej całości.

#### PODSUMOWANIE

W artykule starałam się znaleźć odpowiedź na pytanie, w jaki sposób pisać etnografię, uwzględniając najważniejsze dyskusje teoretyczne toczone w humanistyce i naukach społecznych w ciągu ostatnich lat. Gdy czytam prace z zakresu posthumanistyki, nowego materializmu czy zwrotu ontologicznego, nurtuje mnie kwestia tego, jak przełożyć teoretyczne rozważania na etnografię? Co takie pojęcia

<sup>5</sup> Nie twierdzę, że Ałtajczyki nigdy nie wyjeżdżają z gór; zauważam natomiast, że dla wielu z nich opuszczenie Ałtaju jest problemem, którego zrozumienie wychodzi poza pojęcia tęsknoty czy nostalgii. Oczywiście takie podejście nie jest ekskluzywnie dla Ałtaju – można je znaleźć w wielu miejscach i czasach. I właśnie z tego względu wprowadzenie opisu, który by takie doświadczenie oddawał, jest antropologicznie użyteczne czy nawet konieczne.

jak sprawczość, asamblaż, relacyjność wnoszą do nowych analiz? Albo jak można za ich pomocą przeformułować dawniejsze koncepcje? Wymyślenie nowego aparatu pojęciowego jest trudne, ale tworzenie go w abstrakcji wydaje się jednak łatwiejsze niż użycie go do opisu świata, o którym na co dzień mówimy, używając kategorii zastanych – linearnych, binarnych, monadycznych, esencjalistycznych.

Przedmiotem artykułu nie były normatywne rozważania dotyczące ducha, duszy czy sprawczości. Nie przedstawiłam też historycznej analizy altajskiej rzeczywistości. Głównym celem, jaki przed sobą postawiłam – tak jak sugeruje zwrot ontologiczny – było zastanowienie się, co stanie się ze światem, jeśli będziemy starali się go opisać za pomocą innych pojęć. Z jednej strony chodzi o to, by jak najlepiej opisać konkretne doświadczenie etnograficzne. W tym przypadku, patrząc wstecz na to, co zdołałam zrozumieć i czego doświadczyć, prowadząc przez wiele lat badania w Altaju, uznaję, że pojęcie ducha-gospodarza gór nie zawsze jest adekwatne jako kategoria opisu. Ludzie wchodzą w interakcje z Altajem jako zmiennym relacyjnym bytem, a nie z jego duchową esencją. Czy można to wyrazić, używając języka współczesnego posthumanizmu? Na pewno te podejścia oferują inne spojrzenie, ale jeszcze nie pozwalają na stworzenie opisu bliskiego temu konkretnemu doświadczeniu etnograficznemu. Jest to kierunek, który ma przed sobą jeszcze wiele wyzwań, są one jednak warte podjęcia.

Jakie efekty teoretyczne, ale także polityczne, ma pisanie o sprawczości danego bytu czy rozumienie go jako asamblażu? Christopher A. Howard (2021) argumentuje za potrzebą antropologii, która nie opiera się na przekonaniu, że wie, kim jest człowiek. Potrzeba przemyślenia tego pojęcia przychodzi ze zrozumieniem konsekwencji politycznych i ekologicznych tego, jak nasz własny obraz siebie, postrzeganie naszego miejsca w świecie wpływa na inne rodzaje istnienia. Człowiek nigdy nie był niezależny i odrębny, ale jako takiego siebie siebie wyobrażał. Jak pisał Bruno Latour, antropocen nie jest rezultatem działań indywidualnych jednostek, ale efektem złożonej ludzkiej sprawczości, rozłożonej wzdłuż dynamicznych sieci (Latour 2015). Z tego względu antropologia nie może być wyłącznie nauką o człowieku, pozostawiając inne byty poza swoim zainteresowaniem. Dla etnografa posthumanizm jest z jednej strony podejściem analitycznym, dotyczącym jego własnego spojrzenia na świat, a z drugiej strony zbiorem narzędzi do zrozumienia tego, o czym mówią rozmówcy – do zrozumienia innego sposobu bycia w świecie. Ma zatem podwójną rolę – z jednej strony podważa pojęcia przyniesione przez badacza, ale też pozwala budować nowe.

Uważam, że antropologiczny udział w posthumanistycznych dyskusjach, aby nie pozostać odtwórczym, nie może skupiać się na aplikacji zachodnich filozoficznych podejść. Zamiast tego potrzebna jest teoria etnograficzna, rozumiana mniej więcej tak, jak sugerował to zwrot ontologiczny – trzeba przyrzeć się temu, jakie definicje są tworzone przez narracje i praktyki w badanych społecznościach. Podstawą antropologicznego badania jest przecież założenie, że praktyki obserwowane przez badaczy mogą nie przystawać do tego, co znamy z zachodnich koncepcji filozoficznych. Środkiem, dzięki któremu antropologia posthumanistyczna może stać się partnerką w filozoficznych dyskusjach, jest posthumanistyczna etnografia, tworząca

etnograficzną teorię. Mieszkańcy Altaju uznają, że mieszkają w świecie, w którym nie są najważniejszymi istotami i nie ustanawiają sensów. Znalezienie języka do stworzenia adekwatnego opisu takiej sytuacji powinno stać się naszym antropologicznym zadaniem.

Zgodnie z tym, co w aspekcie metodologicznym sugeruje zwrot ontologiczny, antropolog powinien rozpocząć pracę od zauważenia, które pojęcia opisowe, nie tylko analityczne, wydają się nieadekwatne, niejako uwierają przy tworzeniu opisu, i postarać się dotrzeć do przyczyny tego stanu rzeczy. W tym przypadku posthumanizm może być zbiorem narzędzi pozwalającym na zrozumienie innego sposobu bycia w świecie. Posthumanistyczne podejścia mają zatem podwójną rolę – z jednej strony pozwalają na przewyżczenie antropocentrycznych podejść na poziomie teoretycznym, z drugiej zaś na budowanie adekwatnego opisu nieantropocentrycznych sposobów życia.

#### LITERATURA

- Abaeva Ludmila 1992, *Kul't gor i buddizm v Buryatii*, Nauka, Moskwa.
- Bateson Gregory 1972, *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, University of Chicago Press, Chicago.
- Bennett Jane 2010, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham.
- Biernacka Adrianna 2017, Where Should the "Ontological Turn" Turn? Methodological Dilemmas in the Ethnography of Catholic Charismatic Renewal Community, *Ethnologia Polona*, vol. 38, s. 47–70.
- Bird-David Nurit 1999, "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology, *Current Anthropology*, vol. 40, nr S1, s. S67–S91.
- Blanchette Alex 2015, Herding Species: Biosecurity, Posthuman Labor, and the American Industrial Pig, *Cultural Anthropology*, vol. 30, s. 640–669.
- Bowden Sean 2015, Human and Nonhuman Agency in Deleuze, [w:] J. Roffe, H. Stark (red.), *Deleuze and the Non/Human*, Palgrave Macmillan, London, s. 60–80.
- Broz Ludek 2007, Pastoral Perspectivism: A View from Altai, *Inner Asia*, vol. 9, nr 2, s. 291–310.
- Bryant Levi R. 2011, *The Democracy of Objects*, Open Humanities Press, Ann Arbor.
- Buffetrille Katia 1996, One Day the Mountains Will Go Away... Preliminary Remarks on the Flying Mountains of Tibet, [w:] A. Blondeau, E. Steinkellner (red.), *Reflections of the Mountain. Essays on the History and Social Meaning of the Mountains Cult in Tibet and the Himalaya*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.
- Comaroff John L., Comaroff Jean 1997, *Of Revelation and Revolution*, t. 2: *The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, University of Chicago Press, Chicago.
- De Jesus Paulo 2018, Thinking through Enactive Agency: Sense-making, Bio-semiosis and the Ontologies of Organismic Worlds, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 17, nr 5, s. 861–887.
- Descola Philippe 1996, *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Dolphijn Rick, van der Tuin Iris 2018, *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*, tłum. A. Handke i in., Machina Myśli, Gdańsk–Poznań–Warszawa.
- Graeber David 2015, Radical Alterity is Just Another Way of Saying "Reality" a Reply to Eduardo Viveiros de Castro, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 5, nr 2, s. 1–41.
- Gyalbo Tsering, Hazod Guntram, Sørensen Per K. 2000, *Civilization at the Foot of Mount Sham-po: The Royal House of 1Ha Bug-pa-can and the History of g.Ya'-bzang*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.

- Halemba Agnieszka 2006, *The Telengits of Southern Siberia: Landscape, Religion and Knowledge in Motion*, Routledge, London–New York.
- Halemba Agnieszka 2008, Religion and Conflict over Land in the Republic of Altai: Is there a Difference between Building a Shrine and Creating a Nature Park?, [w:] T. Huber, F. Pirie (red.), *Conflict and Social Order in Tibet and Inner Asia*, Brill, Leiden–Boston, s. 135–158.
- Hallward Peter 2006, *Out of this World: Deleuze and the Philosophy of Creation*, Verso, London–New York.
- Harvey Graham 2014, *The Handbook of Contemporary Animism*, Routledge, London.
- Heywood Paolo 2018, The Ontological Turn: School or Style?, [w:] M. Candeï (red.), *Schools and Styles of Anthropological Theory*, Routledge, London–New York, s. 224–235.
- Holbraad Martin 2011, Can the Thing Speak?, [w:] J. Shaffner, H. Wardle (red.), *Cosmopolitics: The Collected Papers of the Open Anthropology Cooperative*, Open Anthropology Cooperative Press, Fife, s. 89–122.
- Holbraad Martin 2012, *Truth in Motion*, University of Chicago Press, Chicago.
- Holbraad Martin 2020, The Shapes of Relations: Anthropology as Conceptual Morphology, *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 50, nr 6, s. 495–522.
- Holbraad Martin, Pedersen Morten A. 2017, *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Howard Christopher A. 2017, Posthuman Anthropology? Facing up to Planetary Conviviality in the Anthropocene, *IMPACT*, vol. 20, <https://sites.bu.edu/impact/previous-issues/impact-winter-2017/posthuman-anthropology-facing-up-to-planetary-conviviality-in-the-anthropocene/> (dostęp: 31.10.2022).
- Howard Christopher A. 2021, Steps towards a Critical Posthuman Anthropology, [w:] S. Herbrechter, I. Callus, M. Rossini, M. Grech, M. de Bruin-Molé, C.J. Müller (red.), *Handbook of Critical Posthumanism*, Palgrave, Cham.
- Humphrey Caroline 1995, Chiefly and Shamanist Landscapes in Mongolia, [w:] E. Hirsch, M. O'Hanlon (red.), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, Oxford University Press, Oxford, s. 135–162.
- Hyży Ewa 2017, Dzielenie się światem. Nowy feministyczny realizm w ujęciu Karen Barad, [w:] E. Hyży (red.), *Feministyczne konteksty. Multidyscyplinarnie*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń, s. 57–79.
- Ingold Tim 2000, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London.
- Kleinman Adam 2012, Karen Barad, Intra-actions, *Mousse*, vol. 34, s. 76–81.
- Kohn Eduardo 2013, *How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human*, University of California Press, Berkeley–London.
- Kościńska Agnieszka 2016, W poszukiwaniu kobiecej sprawczości duchowej, *Roczniki Kulturoznawcze*, t. 7, z. 2, s. 29–41.
- Latour Bruno 1993, *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Latour Bruno 2015, Waiting for Gaia. Composing the Common World through Art and Politics, [w:] A. Yaneva, A. Zaera-Polo (red.), *What is Cosmopolitical Design?*, Ashgate, Farnham, s. 21–33.
- Malafouris Lambros, Knappett Carl 2008, *Material Agency Towards a Non-Anthropocentric Approach*, Springer, New York.
- Małczyński Jacek, 2017, Historia środowiskowa zagłady, *Teksty Drugie*, t. 2, s. 17–33.
- Małczyński Jacek, Domańska Ewa, Smykowski Mikołaj, Kłos Agnieszka 2020, The Environmental History of the Holocaust, *Journal of Genocide Research*, t. 22, nr 2, s. 183–196.
- Marcus George E., Saka Erkan 2006, Assemblage, *Theory, Culture & Society*, vol. 23, nr 2–3, s. 101–106.
- Massumi Brian 2002, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Duke University Press, Durham.

- Mroczkowski Bartosz 2017, Schizofreniczna materia. O produkcji ciała, pojęć i podmiotowości, *Praktyka Teoretyczna*, t. 25, s. 342–353.
- Pedersen Morten A. 2007, Talismans of Thought: Shamanist Ontologies and Extended Cognition in Northern Mongolia, [w:] A. Henare, S. Wasell, M. Holbraad (red.), *Thinking Through Things*, Routledge, London, s. 151–176.
- Raffles Hugh 2011, *Insectopedia*, Pantheon Books, New York.
- Sagalaev Andrei M. 1992, *Altai v zerkale mifa*, Nauka, Novosibirsk.
- Sanjek Roger (red.) 1990, *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*, Cornell University Press, New York.
- Smyrski Łukasz 2018, *Między władzą spojrzenia a praktyką. Antropologia krajobrazu*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Sørensen Per K. 1994, *The Mirror Illuminating the Royal Genealogies: Tibetan Buddhist Hagiography: An Annotated Translation of the XIVth Century Tibetan Chronicle: rGyal-rabs gsal-ba'i me-long*, Harrassowitz, Wiesbaden.
- Strathern Marilyn 1991, *Partial Connections*, Rowman and Littlefield, Savage, Maryland.
- Swancutt Katherine A. 2019, Animism, *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 1–17.
- Tiukhteneva Svetlana P. 1995, O kul'te gor na Altae, [w:] D. Funk (red.), *Shamanizm i rannie religioznye predstavleniia i praktyki*, Institut Etnologii i Antropologii RAN, Moskwa.
- Tsing Anna Lowenhaupt 2013, More-than-human Sociality: A Call for Critical Description, [w:] K. Hastrup (red.), *Anthropology and Nature*, Routledge, New York, s. 37–52.
- Tsing Anna Lowenhaupt 2015, *The Mushroom at the End of the World*, Princeton University Press, New Jersey.
- Tylor Edward Burnett 1871, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, John Murray, London.
- Ulmer Jasmine B. 2017, Posthumanism as Research Methodology: Inquiry in the Anthropocene, *International Journal of Qualitative Studies in Education*, vol. 30, nr 9, s. 832–848.
- Wangdu Pasang, Diemberger Hildegard 2000, *dBa' bzhed: The Royal Narrative Concerning the Bringing of the Buddha's Doctrine to Tibet. Translation and Facsimile Edition of the Tibetan Text*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.
- Wierciński Hubert 2013, Antropologiczne studium zmiany w relacjach pacjentów chorych onkologicznie, *Etnografia Polska*, t. 57, z. 1–2, s. 145–170.

AGNIESZKA HALEMBA

THERE ARE NO SPIRITS OF ALTAI.  
ETHNOGRAPHY BEYOND THE HUMAN

**Key words:** Posthumanism, ontological turn, agency, Altai, animism, mountain spirit, assemblage, relationality

In this article, I seek to revisit the results of the research I conducted in Altai between 1994 and 2008. I consider whether posthumanist approaches can provide a new direction of analysis that better reflects my ethnographic experience, the centre of which was the Altai, perceived by its inhabitants as a constitutive, fundamental or nodal entity. I am inspired by the ontological turn, understood purely as a methodological proposal. Departing from the descriptive notion of the 'spirit of the mountains', which is basic in the existing literature on the subject, I attempt to put into words the nexus of relations that emerged in the course of my research as 'Altai'. In this paper, I offer a second look at a notion that had already disturbed me when I was conducting my research, but from which, without the influence of posthumanist approaches, I could not move away.



Dane Autorki:

Prof. IAE PAN dr hab. Agnieszka Halemba

Instytut Archeologii i Etnologii, Polska Akademia Nauk

Al. Solidarności 105, 00-140 Warszawa

E-mail: ahalemba@iaepan.edu.pl

ORCID: 0000-0002-3900-4880