

Wojciech Połec*

PLEĆ KULTUROWA A PLEĆ SZAMANA. PRZYPADEK KULTURY BURIACKIEJ

Wprowadzenie

James Endredy w popularnym książkowym wprowadzeniu do szamanizmu pisze: „Rozwiązanie kwestii, która z płci tradycyjnie pełniła rolę szamana, od dziesięcioleci zaprzęta umysły badaczy. Przyglądając się zjawisku jednostkowo, zauważamy, że każde plemię posiada własną tradycję odnośnie płci szamana. Jednocześnie ujmując sprawę ponadkulturowo, śmiało możemy stwierdzić, że rzadko kiedy płeć szamana była restrykcyjnie narzucana” (Endredy 2014, s. 58). Cytat pokazuje, że kwestia płci szamana była najczęściej ujmowana jako problem przypisania roli szamana do danej płci – męskiej bądź żeńskiej. Chodziło więc przede wszystkim o to, czy bycie szamanem to zajęcie męskie czy też kobiece.

W praktyce badawczej spotkać można kultury stosujące każde z tych rozwiązań. Spotykamy więc kultury, w których mamy tylko szamanki, tylko szamanów, jedne i drugich w mniej więcej równych proporcjach, jak i przewagę jednej płci z występowaniem również szamanów drugiej (Hoppál 2009). Jeśli jednak w jakiejś kulturze widzimy powiązanie szamanizmu z daną płcią, jest to raczej cecha stała, niepodlegająca zmianie w czasie. Wbrew więc temu, co pisze Endredy, płeć szamana bywa restrykcyjnie narzucana na poziomie, który nazywa on jednostkowym, zaś w tych kulturach, w których spotykamy zarówno szamanki i szamanów, nie zawsze mamy do czynienia z ich równymi pozycjami społecznymi.

Dużo rzadziej, jeśli w ogóle, stawiano pytanie dotyczące tego, w jaki sposób płeć szamana czy też szamanki powiązana jest z koncepcjami płci kulturowej, które obowiązują w danej kulturze, w której spotykamy jedną z powyższych konfiguracji (jedynie szamanki, jedynie szamani bądź i szamanki, i szamani). W niniejszym artykule próbuję pokazać, w jaki sposób role szamank i szamanów wyznaczone są przez kontekst koncepcji ról

***Wojciech Połec** – doktor nauk humanistycznych w zakresie socjologii, Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie; zainteresowania naukowe: zróżnicowania społeczne i kulturowe; e-mail: wpolec@wp.pl

płciowych kultury ich pochodzenia w jednej z kultur, która uważana jest za kulturę o długich tradycjach szamanistycznych. Do kultur takich należy bezsprzecznie kultura buriacka, będąca jedną z wielu różnorodnych kultur rdzennych Syberii (Głowacka-Grajper, Nowicka, Połeć 2013, Szmyt 2012, Belyaeva 2009).

Założenia metodologiczne

W przeciwieństwie do wielu opracowań, które pokazują szamanizm jako zjawisko ponadkulturowe (Szyjewski 2005, Wierciński 2010, Clottes, Lewis-Williams 2009, Pędracki 2013), staram się pokazać, w jaki sposób problematyka płci szamana zakorzeniona jest w społecznym kontekście funkcjonowania szamanek i szamanów jednej tylko kultury. W analizie próbuję unikać pułapek teoretycznych, jakie powoduje przenoszenie ustaleń z jednej kultury na inne, w których spotykamy się ze zjawiskami podobnymi bądź to jedynie opisywanymi takimi samymi kategoriami. Przykładem takiej nieuzasadnionej generalizacji jest wprowadzający cytat z Endredy'ego, choć i w tekstach naukowych spotkać można sądy bardziej dbające o spełnianie oczekiwań czytelnika żadnego egzotyki i łatwych uogólnień niż o rzetelność naukową. Literatura na temat szamanizmu jest tak szeroka, a społeczeństw uważanych na różnych kontynentach za szamanistyczne jest tak dużo, że łatwo jest zonglować etnograficznym materiałem w taki sposób, by udowodnić, ale również obalić każdą tezę dotyczącą szamanizmu jako uniwersalnej tradycji. Niebezpieczeństwo przejścia od porównań międzykulturowych do arbitralnych egzemplifikacji jest na tyle duże, że warto się ograniczyć do jednej kultury, a przynajmniej do jednego obszaru geograficznego w przedstawianej problematyce, nawet jeśli będzie to kosztem ograniczenia się do studium przypadku z punktu widzenia ponadkulturowej koncepcji szamanizmu.

Powstrzymanie się od głoszenia ogólnych prawidłowości nie jest równoznaczne z brakiem założeń badawczych. Pytanie, jakie zadaję w tym opracowaniu, można by sformułować następująco: Czy rola społeczna szamana w kulturze buriackiej jest „przeźroczysta” pod względem płci kulturowej, a jedynie odgrywana przez kobiety bądź mężczyzn czy też rola szamana bądź szamanki jest definiowana, dookreślana poprzez płć kulturową, czyli kulturowo kształtowane i narzucane normy i wzory zachowań uważane w danej kulturze za właściwe dla kobiet bądź mężczyzn? Pytanie to można sformułować również w formie ogólnej, a wtedy przybrałoby ono formę pytania, czy występowanie w kulturze X zarówno szamanek, jak i szamanów jest wystarczające do stwierdzenia, że szamani i szamanki są w tej kulturze traktowani w taki sam sposób? To ostatnie zagadnienie jest ważne między innymi dlatego, że szamanizm bywa przedstawiany jako system wierzeń

dużo bardziej egalitarny od religii uniwersalistycznych i bardziej od nich sprzyjający kobietom.

Powyższe zagadnienie jest nierozzerwalnie związane z kwestiami metodologicznymi, dotyczącymi sposobów badania płci kulturowej w kulturze innej niż własna. W tym zakresie inspiruję przede wszystkim refleksją Kristen Hastrup (2006), która porusza znany w antropologii problem płci badacza i jej wpływu na przebieg badania¹. Szerszy kontekst stanowią rozważania dotyczące umiejscowienia badacza w społeczności badanej, których klasycznymi przykładami są rozważania na przykład Paula Rabinowa (2010) czy Nigela Barleya (1997, 2000), by wymienić jedynie te najbardziej znane, a które rozwijane są także na polskim gruncie (por. np.: Kabzińska 2013, Kubicca 2015). Kolejnym ważnym kontekstem jest zespołowe prowadzenie badań antropologicznych (Szczecińska-Musielak, Połec 2013).

Kultura Buriatów, czyli mongolskiego ludu żyjącego na południu Syberii, którą analizuję w dalszej części artykułu, jest znana mi z bezpośrednich badań terenowych z lat 2000, 2010, 2013 i 2014². W analizie wykorzystuję materiały zebrane w ramach tych badań. Główną metodą naszych badań o charakterze antropologicznym były wywiady z ludnością buriacką, z szamanami i szamanami, miejscowymi działaczami społecznymi, nauczycielami, przedstawicielami administracji lokalnej oraz z dziennikarzami prasy lokalnej. Nieodłączną częścią badań antropologicznych jest obserwacja,

¹Klasyczne już rozważania Hastrup pokazują, że płeć kulturowa w badanej przez nią kulturze islandzkiej wyznaczana jest poprzez to, że kobieta nie ma wstępu do umieszczonego poza wsią baraku rybackiego, będącego wyłączną domeną mężczyźni. Kobieta może się w nim pojawić jedynie „w charakterze wolnej kobiety lub »zwierzyny łownej«” (Hastrup 2006, s. 93). W podobny sposób analizuje ona istniejący w tej kulturze zakaz przebywania samotnej kobiety nocą poza własnym domem. W „reportażowej” niemal formie analizuje ona sytuację, kiedy to znalazła się w nocy poza wioską, sam na sam z obcą mężczyzną w samochodzie unieruchomionym przez śnieżną zawieję. Jak opisuje Hastrup (2006, s. 95), wedle jej badanych taka sytuacja musiała się skończyć nieuchronną ciężką białką ze względu na silne przekonanie o nieuchronności zbliżenia o charakterze seksualnym pomiędzy kobietą i mężczyzną, będącymi w takiej sytuacji. W niniejszym opracowaniu korzystam oczywiście raczej z podobnych metod (w tym z antropologicznego spojrzenia na charakter obserwacji) niż z konkretnych ustaleń.

²W każdym z wymienionych lat brałam udział w wyprawie badawczej trwającej około miesiąca w zespole składającym się z prof. E. Nowickiej, dr M. Głowackiej-Grajper (w latach 2000 i 2010), A. Żanajewa (część wyprawy z 2013 i cała w 2014) oraz innych osób, które na dłuższe lub krótsze okresy dołączały do naszego zespołu. Wyjazd z 2000 został sfinansowany z subsydium profesorskiego FNN prof. Ewy Nowickiej zaś wyjazd z 2010 sfinansowany został z grantu MNiSW N N116 300038, „Buriaci Zachodni – między polityką odradzania kultur a asymilacją”, którego kierownikiem była dr Małgorzata Głowacka-Grajper. Wyjazdy z roku 2013 i 2014 odbyły się one w ramach grantu „Między Rosją, Mongolią i Chinami. Buriaci wobec wyzwań XXI wieku”. Grant finansowany przez NCN (kierownik: prof. Ewa Nowicka) nr: OPUS 2011/03/B/HS6/01671.

nazywana czasami obserwacją uczestniczącą. W przypadku naszych badań miała ona oprócz obserwacji sytuacji życia codziennego charakter obserwacji uroczystości publicznych, związanych ze świętami buriackimi, festiwalami folklorystycznymi, a także obserwacji (wraz z dokumentacją wizualną) wystaw w muzeach lokalnych, kołchozowych i szkolnych.

Przypadek buriacki jest ciekawy, gdyż w kulturze buriackiej spotkać się możemy zarówno z szamanami, jak i szamankami, a więc rola szamana nie jest przypisana do jednej płci. Jednocześnie kultura buriacka ma tradycyjnie wiele cech patriarchalnych, mężczyzna jest głową domu, jego zdanie, przynajmniej oficjalnie, liczy się bardziej niż zdanie kobiety, możemy też dostrzec wiele zadań, które jasno przypisane są kobietom i mężczyznom. To więc, że u Buriatów spotykamy zarówno szamanów, jak i szamanki nie oznacza, że są oni traktowani tak samo (Hamayon 1990). Przykład kultury buriackiej pokazuje jasno, że same proporcje liczbowe między szamanami i szamankami niewiele mówią o ich rzeczywistej pozycji. Role kobiece i role męskie wraz z przypisanymi im powinnościami, przywilejami i zakazami uwidaczniają się wyraźnie w życiu rytualnym, podobnie jak uwidaczniały się w tradycyjnym trybie życia Buriatów. By zobrazować stopień wyróżnienia sfery żeńskiej i męskiej w tradycyjnej kulturze buriackiej, można wspomnieć, że u ludów mongolskich, do których tradycji odwołują się również Buriaci, tradycyjna jurta (*ger*) była podzielona na część męską i na część żeńską, w których to częściach nie tylko przechowywano przedmioty codziennego użytku odpowiadające zajęciom uważanym za męskie i żeńskie (Kałużyński 1983, s. 74), ale strefy te wyznaczały również przestrzeń, w jakiej przebywać mogły kobiety pozbawiając je symbolicznie dostępu do stref męskich, uważanych za bardziej prestiżowe. Choć współcześni Buriaci już od dawna nie mieszkają w jurtach, to podziały ze względu na płeć zachowały się w wielu okolicznościach rytualnych i związanych z tradycjami buriackimi.

Z punktu widzenia niniejszego opracowania ważne jest to, że nasze badania były prowadzone w zespole mieszanym pod względem płci, to znaczy nasz zespół badawczy składał się praktycznie zawsze zarówno z kobiet, jak i mężczyzn. Jak pokazują to niżej, była to okoliczność ułatwiająca prowadzenie badań (por.: Hammersley, Atkinson 2000, s. 101), ale również wywołująca specyficzne sytuacje badawcze, w których płeć kulturowa uwidaczniała się poprzez działania społeczne rozumiane zgodnie z założeniami Hastrup, a nie jedynie poprzez wypowiedzi naszych rozmówców. Prezentowana analiza skupia się nie tylko na wypowiedziach badanych, dotyczących związku pomiędzy uwarunkowaną kulturowo pozycją kobiet a uprawnieniami i ograniczeniami narzucanymi przez kulturę buriacką szamankom, ale na badaniu praktyk społecznych pokazujących funkcjonowanie płci kulturowej w kultu-

rze badanej.

Szaman czy sza-man

Znaczącym problemem w porównaniach międzykulturowych dotyczących szamanizmu jest to, że chociaż samo słowo szaman pochodzi z języka syberyjskich ludów tunguskich, to jego obecny kształt odpowiada raczej zachodniej wyobraźni niż pierwotnym kategoriom kultur, w których spotykamy się z szamanizmem (Znamenski 2007). Szamanizm stał się ogólnym terminem (*umbrella term*), pod którym kryją się różnorodne rzeczywistości i konstrukcje kulturowe (Hutton 2007). Zarazem zaś termin ten nie oddaje zróżnicowań tego, co nazywamy szamanizmem nie tylko w porównaniach międzykulturowych, ale nie oddaje także wewnątrz-kulturowych zróżnicowań ról odgrywanych przez szamanów. Sposób definiowania szamanizmu i roli szamana będzie zaś miał duży wpływ na odpowiedź na pytanie, czy szaman to raczej zajęcie męskie czy też kobiece.

W świetle rozpowszechnionych w literaturze naukowej, między innymi za sprawą Mircei Eliadego (1994), koncepcji szamanizm jest zjawiskiem, z którym możemy się spotkać w każdym zakątku świata, byle były tam obecne ludy na odpowiednio niskim „poziomie rozwoju”. W tym kontekście jednak żadnego znaczenia nie ma syberyjska, a właściwie tunguska proweniencja samego słowa szaman, które zapożyczono od Ewenków. Etymologia tego słowa jest podkreślana w każdej prawie pracy dotyczącej szamanizmu, co nie przekład się jednak na definiowanie roli szamana zgodnie z jego rozumieniem w tej kulturze. Współcześnie jest to słowo w pełni zasymilowane do języków europejskich, w tym do angielskiego, w którym powstaje najwięcej prac na temat szamanizmu, a w którym samo brzmienie słowa *shaman* daje nieoczekiwane konotacje. Po angielsku słowo szaman kojarzy się z *shame-man*, a więc nie dość, że z mężczyzną, to jeszcze uprawiającym haniebne (*shameful*) praktyki. Biorąc pod uwagę oświeceniowe i kolonialne wartościowanie praktyk szamańskich, mogło to nie być bez znaczenia w rozpowszechnieniu się tego właśnie terminu, nie zaś innego jego odpowiednika. Tak więc historia szamana w zachodniej wyobraźni to raczej *his-story*, a nie *her-story*. Obraz męskości szamana był wzmacniany nie tylko poprzez powiązanie go z myślistwem będącym domeną mężczyzn, ale również z władzą, choć ta kwestia należy do jednej z bardziej dyskusyjnych (Siikala, Hoppál 1998).

Jane Monnig Atkinson podkreśla, że problem płci szamanów był przedstawiany w sposób nieadekwatny. Zwraca uwagę, że badacze tacy jak Eliade wykluczają z zakresu szamanizmu kultury opętania, zastrzegając termin szamanizm jedynie dla „mistycznych lotów” szamanów. Ten bardzo znany i sze-

roko dyskutowany problem ma również swoje odniesienie do koncepcji płci kulturowej szamanów. Otóż kulty opętania mają być domeną kobiet, zaś mistyczne loty domeną mężczyzn. Łatwo jest, według niej, przeprowadzić tutaj paralelę między pasywnym a wręcz submisywnym kultem opętania, w którym szaman, a raczej szamanka jest „jedynie” narzędziem, „naczyniem” dla duchów, a męskim szamanizmem, który jest związany z dalekimi, męskimi podróżami odpowiadającymi nomadycznemu sposobowi życia, w którym mistyczna podróż szamana w zaświaty jest jedynie rozszerzeniem „bohaterskich”, męskich wypraw (Atkinson 1992).

Do prób waloryzacji roli kobiet w szamanizmie można zaliczyć książkę Barbary Tedlock (2009), która (sama będąc szamanką i antropologiem zarazem) zakłada pierwszeństwo (*primacy*) kobiet w szamanizmie. W jej rozumieniu szamanka bliska jest wiedzy, ale w pozytywnym, etymologicznym rozumieniu tego słowa. Jest to osoba, która wie, jak leczyć, jak używać w tym celu ziół i innych naturalnych czy też „holistycznych” technik.

Uniwersalny i uniwersalistyczny obraz szamana, niebiorący pod uwagę jego płci komplikuje się, gdy do zestawu szamańskich ról dodać musimy rolę akuszerki. Cytowany już Endredy pisze na ten temat: „Mimo że w wielu kulturach szamańskich szamanki mają podobne obowiązki jak szamani, istnieje jedna specjalizacja szamańska wykonywana prawie wyłącznie przez kobiety – bezpieczne przyjęcie porodu i nowonarodzonego dziecka. Nawet w przypadku kultur szamańskich, będących pod silnym wpływem współczesnej kultury, w których dostępna jest wykwalifikowana położna, znająca nowoczesne metody przyjmowania porodu, rodzina i przyszła matka szukają wsparcia również u inicjowanej szamanki, kapłanki lub akuszerki” (Endredy 2014, s. 60). Ważny jest tu nie tylko oczywisty argument pokazujący bezsprzecznie kobiecą stronę szamanizmu, ale również potwierdzenie istnienia różnych specjalności, różnych ról społecznych, kryjących się pod jednym zbiorczym terminem szaman. Wreszcie, drugą część cytatu można interpretować na różne sposoby. Zgodnie z wartościowaniem, które określiłem jako oświeceniowo-kolonialne, korzystanie współcześnie z pomocy szamanki-akuszerki można interpretować jako efekt zacofania, „zabobon”, a więc działanie nieracjonalne, będące przeżytkiem dawnych epok, w których „nie było innego wyjścia”, gdy szamanka czy inna kobieta z odpowiednim doświadczeniem był jedyną możliwą pomocą dla rodzącej kobiety. Inną interpretację podsuwa perspektywa wewnątrz kulturowa, którą podkreśla Endredy. Przekonuje on, że tradycyjne metody porodu są lepsze, bardziej humanitarne i przysparzające kobiecie mniej bólu niż metody zachodnie. Nawet gdybyśmy nie przyjęli tego ostatniego argumentu, wciąż pozostaje twierdzenie mówiące, że wyobrażenia dotyczące ciąży i porodu są silnie zakotwiczone

w kosmologii, w światopoglądzie religijnym danej kultury, w ramach której to interwencja, a przynajmniej asysta inicjowanej – jak podkreśla Endredy, by uniknąć skojarzeń ze znachorką – szamanki, kapłanki jest niezbędna nawet współcześnie, gdy dostępna jest odreligijniona (zdehumanizowana?) zachodnia technika medyczna.

Powyższy cytat przenosi nas więc bezpośrednio w czasy współczesne i w realia tych społeczeństw szamanistycznych, o których z trudem jedynie można by mówić jako o społeczeństwach pierwotnych.

Czego buriacki szamanizm zabrania szamankom?

Jednym z ważniejszych rytualnych ograniczeń dla kobiet jest w tradycyjnej kulturze buriackiej zakaz wchodzenia na szczyty świętych gór, zakaz udziału w niektórych czynnościach rytualnych czy nawet zakaz przyglądania się tego typu czynnościom. Zakazy te bywały niejednokrotnie rozciągane na kobietą część naszego zespołu badawczego, co, powodując pewne ograniczenia badawcze, dawało również empiryczne przykłady działania płci kulturowej. Co najważniejsze zaś z punktu widzenia niniejszego opracowania, dotyczą one również kobiet-szamanek. Istnienie tych zakazów pokazuje, że w kulturze buriackiej szamanka pozostaje przede wszystkim kobietą i pełnienie przez nią tej roli nie zwalnia jej od zakazów obowiązujących każdą kobietę. Prześledźmy to na kilku sytuacjach z poszczególnych wypraw badawczych. Ze względu na szczupłość miejsca wybieram po jednym, najbardziej wymownym przykładzie z każdej z naszych wypraw badawczych.

W lipcu 2000 roku u wybrzeży Bajkału u stóp góry Jorda w dolinie rzeki Angi, odbywał się festiwal „Igrzyska Jordyńskie”, którego częścią są obrzędy szamańskie na szczycie Jordy oraz tradycyjny buriacki taniec *jochor*. Igrzyska są przedstawiane jako dawne święto szamanistyczne i zarazem jako festiwal folklorystyczny z elementami zawodów sportowych (Nowicka 2013, Połec 2013). Taniec *jochor* jest tradycyjnym tańcem tańczonym w kręgu przez osoby trzymające się za ręce bądź (w zależności od wersji) pozostające w ścisłej bliskości fizycznej. Podczas Igrzysk Jordyńskich taniec ten wykonuje się wokół góry Jord, przy czym niezmiernie ważną sprawą jest zamknięcie kręgu. Sam taniec może być wykonywany przez wszystkich, zarówno przez kobiety, jak i mężczyzn – płeć nie odgrywa tutaj znaczącej roli³. Już jednak wstęp kobiety do kręgu tańczących jest zakazany i gdy członkini naszego zespołu badawczego chciała doń wejść w celu zrobienia fotogra-

³Współcześnie taniec *jochor* jest stałym, by nie powiedzieć niezbędnym elementem repertuaru buriackich zespołów folklorystycznych. Ze względu na to, że do zespołów takich w dużo większej liczbie należą kobiety, częściej można zaobserwować kobiety tańczące *jochor* niż mężczyzn.

fii, została zeń wyproszona. Jednocześnie autor tego tekstu jako mężczyzna mógł swobodnie fotografować i filmować wewnątrz kręgu i nie wywoływało to żadnych reperkusji rytualnych. Jedyne ograniczenie polegało na zakazie wejścia na szczyt wzniesienia, gdzie, podczas gdy całość zebranej publiczności tańczyła *jochor* u podnóża góry, szamani odprawiali modlitwy i składali ofiary.

Sytuacja ta jest ciekawa również ze względu na role szamanek i szamanów. Nasza dokumentacja fotograficzna pokazuje, że na festiwalu obok szamanów była obecna również szamanka. Brała ona udział w obrzędzie karmienia ognia, ale nie brała już udziału w ceremonii na szczycie wzniesienia. W sytuacji tej widzimy wyraźnie, że czynnikiem decydującym o możliwości wstępu do rytualnego kręgu jest płeć, a nie rola społeczna. Zakaz wstępu do kręgu jest rozciągany na wszystkie kobiety i szamanka nie jest tutaj wyjątkiem. Z podobną supremacją płci kulturowej nad rolą szamana mamy do czynienia w kolejnym przykładzie.

Do najważniejszych buriackich świąt szamanistycznych należą *tajłagan-y*, będące obrzędami ofiarnymi składanymi przez przedstawicieli jednego rodu, plemienia, współcześnie także jednej miejscowości. Polegają one na składaniu ofiar ze zwierząt i wymagają obecności szamanów. Badani Buriaci często wspominali o *tajłaganach* i uważali je za ważne wydarzenia. *Tajłagan-y* najczęściej odbywają się w stałych charakterystycznych miejscach, takich jak szczyt góry, brzeg rzeki czy jeziora. Miejsca takie były najczęściej znane i rozpoznawane jako święte. Jednym z takich miejsc jest góra Szamanka, dominująca nad miejscowością Bochan. Jest to góra, na którą zwyczajowo nie powinno się wchodzić, szczególnie nie powinny tego robić kobiety, a jeśli już się na nią wchodzi, powinno się godnie zachowywać. Jedna z naszych rozmówczyń z Bochana mówiła w 2010 roku tak:

Nie tak dawno tu się odbywał obrzęd, na tej górze, tę górę widzicie, Szamanka. Tam się odbywał obrzęd, tam przyjeżdżali wszyscy seniorowie Osińskiego, Bochańskiego rejonu, dokonywali dużego obrzędu. Zabijali konia, składali ofiarę, tam biorą udział tylko mężczyźni, tam na górę wchodzi, a kobiety na dole. Kobieta nie wchodzi na górę. Tam tarasun, wódka z mleka, [...] no wszystko to robi się, dokonywali obrzędu. Tam seniorowie się zbierali.

W kluczowej części obrzędu, który odbywała się na szczycie góry mogli wziąć udział jedynie mężczyźni, choć uroczystość ma charakter wspólnotowy i zbierają się na nią całe rodziny. Kobiety mogły uczestniczyć jednak tylko w części uroczystości, która odbywała się u podnóża góry. Zakres i charakter udziału szamanek w dużych obrzędach wspólnotowych może być oczywiście różny, ale są to przede wszystkim obrzędy sprawowane przez szamanów-mężczyzn i z nimi kojarzone. Jest to między innymi powiązane

z ofiarnym charakterem takich obrzędów, to znaczy rytualnym zarzynaniem zwierzęcia. Przypadek Bochana jest szczególnie ciekawy, gdyż nazwa góry odnosi się wprawdzie do szamanki, ale rytuały mogą prowadzić wyłącznie mężczyźni.

Uściślijmy, że w opisywanych tutaj przypadkach nie chodzi o „zwykły” zakaz wchodzenia przez kobiety na szczyty dowolnej góry, ale chodzi o zakaz wchodzenia na te szczyty górskie, które mają charakter sakralny, są uważane za siedziby bóstw czy też duchów opiekuńczych. Jeśli chcielibyśmy znaleźć jakąś przybliżoną analogię z kultury polskiej, odpowiednikiem byłby raczej hipotetyczny zakaz wstępu na Jasną Górę, a nie na Gubałówkę. Szczyty gór są w kulturze buriackiej miejscami kultu religijnego i z tego względu nie mogą do nich mieć dostępu kobiety. Jeszcze wyraźniej jest to widoczne w kolejnym przykładzie.

W roku 2014 ze sferą zarezerwowaną wyłącznie dla mężczyzn spotkaliśmy się między innymi po mongolskiej stronie granicy, gdy chcieliśmy zbadać *oboo* – święte miejsce poświęcone Czyngischanowi w okolicach, które uważane są za miejsce jego urodzenia. Pośród kilku miejsc świętych najważniejsze znajduje się na szczycie góry. Również tam wstęp mają jedynie mężczyźni. Dla kobiet wyznaczone jest miejsce kilkaset metrów poniżej szczytu, gdzie mogą się pomodlić. Podczas naszej wędrowki na to święte miejsce żeńska część zespołu badawczego pozostała w tym ostatnim dostępnym dla kobiet miejscu, oczekując na powrót męskiej części zespołu, która podążyła na szczyt. W tym czasie wąską, leśną drogą do miejsca tego przyjechała rodzina z odległego o około 600 kilometrów Ułan Bator. Seniorce tej rodziny bardzo zależało na odwiedzeniu tego miejsca wraz z rodziną, choć, po długotrwałej, męczącej podróży nie mogła do niego bezpośrednio dotrzeć. Zakaz wstępu kobiet do tego miejsca tłumaczono nam „militarnym” (na poziomie rytualnym) charakterem tego miejsca, w którym obecność kobiet mogłaby wzbudzić gniew duchów.

Różnica między szamanem a szamanką nie sprowadza się oczywiście jedynie do tego, które z nich ma dostęp do najświętszych miejsc, jakimi dla Buriatów są niektóre szczyty gór. Wyraża się ona, między innymi, również poprzez zakazy dotyczące sprawowania niektórych funkcji szamańskich czy wręcz oglądania służących do ich sprawowania przedmiotów. W 2013 roku gościliśmy u początkującego szamana – kowala, który był wobec nas bardzo otwarty, szeroko opowiadał o swoim powołaniu oraz oprowadzał nas po lokalnych miejscach świętych. Jednakże, kiedy podczas wizyty w jego domu poprosiliśmy go o zademonstrowanie swoich przyrządów szamańskich, stwierdził on, że może je pokazać wyłącznie mężczyźni, gdyż kobiety nie mogą ich oglądać. Pozwolił wprawdzie sfotografować je i nie zastrzegął,

że tych fotografii kobiety oglądać nie mogą, jednak bezpośredni kontakt z nimi kobiety był niedopuszczalny. Specjalność szamańska związana z rytualnym kowalstwem jest zarezerwowana jedynie dla mężczyzn.

Podobne sytuacje zdarzały się podczas naszych badań wielokrotnie, przy czym powiedzieć można, że nie spotkaliśmy się z sytuacjami odwrotnymi, to znaczy takimi, w których mężczyzna nie mógłby wejść do jakiegoś świętego miejsca czy miałby w przeciwieństwie do kobiet ograniczone możliwości uczestniczenia w rytuale, oglądania przedmiotów rytualnych. Jak widzimy poprzez powyższe przykłady, sytuacja szamanek jest w kulturze buriackiej bezpośrednią pochodną sytuacji kobiet w ogóle. Pewne sfery działalności, miejsca i rytuały zarezerwowane są wyłącznie dla mężczyzn. Kobiety dopuszczane są do określonych sfer związanych z działalnością szamańską, ale nie do wszystkich. Tam gdzie kultywowane bądź odradzane są rytuały szamanistyczne, tam też podtrzymywane i odtwarzane są tradycyjne podziały na sfery męską i żeńską, szamanka zaś pozostaje przede wszystkim kobietą.

„Feministyczna” strona buriackiego szamanizmu

Obraz jednak byłby niepełny, gdybyśmy poprzez zauważenie powyższych ograniczeń chcieli stwierdzić, że buriacki szamanizm wyklucza czy też dyskryminuje kobiety. Niniejsza część ma za zadanie umieszczenie powyższych etnograficznych przykładów w szerszym kontekście zróżnicowania religijnego u współczesnych Buriatów.

Wpływ kulturowych koncepcji płci jest w buriackim szamanizmie z pewnością bardzo duży, jednak jeśli porównalibyśmy pod tym względem buriacki szamanizm z drugą (na terenach wschodniej Buriacji etnicznej uważaną za główną) religią tradycyjnie wyznawaną przez Buriatów, jaką jest buddyzm w wersji lamaistycznej, bądź też z odgrywającym wśród Buriatów mniejszą rolę prawosławiem, okaże się, że szamanizm jest wśród nich najbardziej sfeminizowany, przynajmniej pod względem klerykałnym. Zauważmy, iż jedynie szamanizm dopuszcza kobiety do specjalnych ról duchowych. Oczywiście w szamanizmie nie występuje żadna forma monastycyzmu taka jak w buddyzmie czy prawosławiu, jednak kobiety są w nim akceptowane jako szamanek, w przeciwieństwie do buddyzmu, który nie zakłada żadnej specjalnej roli dla kobiet, nawet takiej jak w chrześcijaństwie. Pozwalając sobie w tym miejscu na pewne wartościowanie, być może dopuszczalne w kontekście szerokiej dyskusji dotyczącej tego, która religia – szamanizm czy buddyzm – jest „lepsza” dla Buriatów (Zapaśnik, Morochojewa 2000), powiedzieć by można, że przyjęcie przez Buriatów buddyzmu wykluczyło kobiety z pewnych ról rytualnych, które miały zapewnione w ramach wie-

rzeń szamanistycznych. Roberte Hamayon (1990, s. 444) interpretuje wręcz feminizację szamanizmu wśród Buriatów wschodnich jako skutek odejścia mężczyzn do bardziej atrakcyjnych społecznie ról związanych z buddyzmem. Być może jest to jeden z powodów swoistego współwystępowania buddyzmu i szamanizmu także na terenach określanych jako buddyjskie. W 2014 roku spotkaliśmy podczas badań kobietę, która opowiadała nam, że została szamanką pod wpływem sugestii buddyjskiego duchownego, który zauważył u niej specyficzne duchowe zdolności. Na pierwszy rzut oka może dziwić takie „odsyłanie” do innego systemu wierzeń, ale była to dla tej kobiety właściwie jedyna możliwość społecznie akceptowanej ekspresji potrzeb i uzdolnień duchowych, gdyż buddyzm nie posiada takiej „oferty” dla kobiet.

Ważnym kontekstem jest tutaj to, że według wierzeń buriackich szamanem, szamanką nie zostaje się z własnej woli. Nie jest to kwestia wyboru danej osoby, ale zawsze kwestia bycia wybranym przez duchy. Do jednych z bardziej malowniczych, a zarazem kluczowych elementów szamańskich narracji należy opowieść o tym, jak zostało się przez duchy wybranym do pełnienia roli szamana. Najczęściej wątek ten łączony jest z „obowiązkową” chorobą szamańską, która przedstawiana jest jako kara ze strony duchów za odmowę czy też ociąganie się w przyjęciu daru szamańskiego. Czasami ciężka choroba może być po prostu przygotowaniem do pełnienia roli szamana, czasami może być „zastąpiona” innym zdarzeniem losowym, jak na przykład wypadkiem samochodowym, który jest interpretowany jako ewidentna przestroga ze strony duchów żądających, by dana osoba została szamanem bądź szamanką (Jastrzębski 2014). Tego typu elementy biograficzne, uwidaczniające się w narracjach szamanów stanowią uprawomocnienie podjęcia działalności szamańskiej. Szamanka, szaman pokazuje poprzez nie, że nie miał, nie miała innego wyjścia jak zostać szamanem, gdyż w przeciwnym razie zemsta duchów dosięgłaby bądź to samej osoby, bądź jej bliskich. Ta okoliczność sprawia, że sytuacja kobiet i mężczyzn zostających szamankami, szamanami jest podobna. To nie one same decydują, ale decyduje świat duchowy, z którego werdyktami się nie dyskutuje. Jeśli wątek ten połączymy z drugim ważnym w buriackim szamanizmie sposobem uprawomocnienia posługi szamańskiej, jakim jest tradycja rodzinna, a więc obecność szamanów bądź szamank wśród przodków danej osoby, okaże się, że szamanizm kobiet ma równie „silne karty” co szamanizm mężczyzn, co nie znaczy oczywiście, że nie możemy dostrzec różnic w specjalnościach między szamankami i szamanami.

Podsumowanie

Poświadczenie faktu istnienia w wielu kulturach świata szamanek jest przez zwolenników szamanizmu, szczególnie tych z naszego kręgu cywilizacyjnego, uznawane za argument mówiący o równościowym, tolerancyjnym charakterze szamanizmu, który nie jest systemem wierzeń tak „patriarchalnym” jak religie światowe. Jak próbowałem pokazać powyżej, biorąc pod uwagę jedynie to, czy w danym systemie wierzeń zakłada się role klerykalne dla kobiet, szamanizm wydaje się być rzeczywiście bardziej feministyczny niż na przykład buddyzm, w którym kobiety najczęściej nie mogą pełnić ról kapłańskich czy też monastycznych. W pewnym zakresie szamanizm wydaje się być bardziej otwarty na kobiety niż niektóre odłamy chrześcijaństwa. Niemniej jednak znaleźć można kultury, w których role szamańskie odgrywane są prawie wyłącznie przez mężczyzn, a przede wszystkim, jak starałem się pokazać w analizie miejsca szamanek w kulturze buriackiej, nawet jeśli w danym systemie kulturowym możemy mówić zarówno o szamankach i o szamanach, nie musi to oznaczać, że ich pozycja jest taka sama i szamanizm nie tworzy różnic ze względu na płeć. Zauważmy, że „równościowemu” charakterowi szamanizmu w perspektywie międzykulturowej zdają się przeczyć również przykłady tych kultur, w których role szamańskie są zarezerwowane wyłącznie dla kobiet.

W analizie starałem się pokazać przede wszystkim ten aspekt różnic między szamankami i szamanami, który jest zakotwiczony w ogólniejszych kategoriach ról płciowych i pewnych kulturowo uwarunkowanych ograniczeniach w sferze rytualnej, jakie narzuca się kobietom w kulturze buriackiej. Należy zdać sobie sprawę, że powyższa analiza nie wyczerpuje problematyki nawet w zakresie tej kultury. Moim celem było tutaj jedynie zarysowanie obrazu związków między kulturowymi konstrukcjami płci a funkcjonowaniem płci w przestrzeni rytualnej i wyobrażeń religijnych, które przez członków danej kultury uważane są za niedyskusyjne, jeśli są w ogóle zauważane.

Literatura

- ATKINSON J. M. (1992), Shamanisms today, „Annual Review of Anthropology”, 21, s. 307-330.
- BARLEY N. (1997), *Niewinny Antropolog*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- BARLEY N. (2000), *Bezpieczny sport*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- BELYAEVA V. (2009), *Szamani i lamowie w sercu Sajarów: współczesny system*

- wierzeniowy Buriatów Doliny Tunkijskiej, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław, Poznań.
- CLOTTES J., LEWIS-WILLIAMS D. (2009), *Prehistoryczni szamani. Trans i magia w zdobionych grotach*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- ELIADE M. (1994), *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, PWN, Warszawa.
- ENDREY J. (2014), *Szamanizm. Filozofia. Religia. Praktyka. Dla początkujących*, Illuminatio, Białystok.
- GŁOWACKA-GRAJPER M., NOWICKA E., POŁEĆ W. (2013), *Szamani i nauczyciele. Przemiany kultury Buriatów zachodnich*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- HASTRUP K. (2006), *O ugruntowywaniu się światów – podstawy empiryczne antropologii. [w:] Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- HAMAYON R. N. (1990), *La Chasse à l'âme: Esquisse d'une théorie du chamaniisme sibérien*, Nanterre: Société d'ethnologie.
- HAMMERSLAY M., ATKINSON P. (2000), *Metody badań terenowych*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- HOPPÁL M. (2009), *Szamani euroazjatyccy*, Iskry, Warszawa.
- HUTTON R. (2007), *Shamans: Siberian Spirituality and the Western Imagination*, London, New York: Continuum International Publishing Group.
- JASTRZEBSKI B. (2014), *Współcześni szamani buriaccy w przestrzeni miejskiej Ułan Ude*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- KABZIŃSKA I. (2013), *Babska etnologia, [w:] Antropologiczne inspiracje. Księga jubileuszowa dla profesor Ewy Nowickiej*, red. B. Bossak-Herbst, M. Głowacka-Grajper i M. Kowalski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 36-58.
- KALUŻYŃSKI S. (1983), *Dawni Mongołowie*, PIW, Warszawa.
- KUBICA G. (2015), *Maria Czaplicka: Płeć, szamanizm, rasa. Biografia antropologiczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- NOWICKA E. (2013), *Antropolog, czarownik i ich magia, czyli o badaniu szamanizmu w XXI wieku, [w:] Antropolog i jego magia. Współczesne inspiracje twórczością Claude'a Lévi-Straussa*, red. E. Nowicka, M. Głowacka-Grajper, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków, s. 61-78.

- PEĐRACKI M. (2013), Szamańska geneza idei odkupienia i ofiary. Wkład Wacława Sieroszewskiego (1858-1945) do antropologii religii, Wydawnictwo Naukowe SCRIPTORIUM, Opole.
- POŁEĆ W. (2013), Szaman i jego magia, czyli jak tu nie myśleć Lévi-Straussem, [w:] Antropolog i jego magia. Współczesne inspiracje twórczością Claude'a Lévi-Straussa, red. E. Nowicka, M. Głowacka-Grajper, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków, s. 79-100.
- RABINOW P. (2010), Refleksje na temat badań terenowych w Maroku, Wydawnictwo Marek Derewicki, Kęty.
- SIKALA A.-L., HOPPÁL M. (1998), Studies on Shamanism. Helsinki, Budapest: Finish Anthropological Society, Akadémiai Kiadó.
- SZCZECIŃSKA-MUSIELAK E., POŁEĆ W. (2013), Obrzędy przejścia. Badania terenowe jako forma kształcenia antropologów, [w:] Antropologiczne inspiracje. Księga jubileuszowa dla profesor Ewy Nowickiej, red. B. Bossak-Herbst, M. Głowacka-Grajper i M. Kowalski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 112-130.
- SZMYT Z. (2012), Azja u bram. Studium nad migracjami Buriatów w Rosji, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań.
- SZYJEWSKI A. (2005), Szamanizm, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- TEDLOCK B. (2009), The Woman in the Shaman's Body: Reclaiming the Feminine in Religion and Medicine. New York: Random House Publishing Group.
- WIERCIŃSKI A. (2010), Model postaci szamana, [w:] Magia i religia. Szkice z antropologii religii, A. Wierciński, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków, s. 153-185.
- ZAPAŚNIK S., MOROCHOJEW A. (2000), Problemy odrodzenia buriackiej kultury a osobliwości historii Buriatów, [w:] Wielka Syberia Małych Narodów, E. Nowicka, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków, s. 21-40.
- ZNAMENSKI A. A. (2007), The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination. New York: Oxford University Press.

Wojciech Połec

**GENDER AND THE SEX OF SHAMAN: A CASE OF BURIACKI
CULTURE**

Keywords: gender, transgender, shamanism, social anthropology.

The subject of this article is a reflection on the bonds between the sex of a shaman and the concepts of gender prevailing in the culture in which we meet male and female shamans. Based on notions of differentiation of sexes among shamans, widespread in scientific and popular science literature, the author's intention is to show intercultural conditionality of the position of female and male shamans. The presented analysis concentrates not so much on the discursive attitude towards the discussed topic as on the examination of social practices presenting functioning of gender in the studied culture. The article is based on the field study of the author and the group of researchers, consisting of both women and men, the latter which is an important context for the executed analysis. These considerations contribute to methodological thought within social anthropology. They may also be of use to anyone interested in intercultural comparisons within sociology and related areas of social studies.