

TOMASZ RAKOWSKI  
*Uniwersytet Warszawski*

## TUCHALARZY W OBLICZU ZMIANY INTERPRETACJE „KRESU” I „UPADKU” KULTURY TUBYLCZEJ

Tuchalarzy, *Tukha*, Caatanowie (mong.) to grupa tuwińskich hodowców reniferów, którzy pozostali wraz ze swymi stadami po likwidacji negdelu (spółdzielni-kołchozu) w somonie (gminie/powiecie) Caagan Nuur w północnej Mongolii<sup>1</sup>. Hodowcy ci znaleźli się w Mongolii w latach czterdziestych XX wieku, kiedy to z rosyjskiej Tuwy, ich ojczyzny, uciekli na drugą stronę jednego z pasm Sajanów Wschodnich, chroniąc się w ten sposób przed branką do Armii Czerwonej i szalejącym głodem. Przez całe dekady funkcjonowali w ramach tzw. państwa ludowego i absurdalnej gospodarki kołchozowej. W latach dziewięćdziesiątych zgasły wszelkie państwowe zakłady kołchozowe i odtąd ich sposób życia stał się bardziej tradycyjny; jednocześnie stali się oni łupem państwowych i ogólnoswiatowych agencji etnoturystycznych oraz celem wszelkich organizacji charytatywnych. Kiedy zdjęto klosz socjalistycznego państwa, grupa turkojęzycznych hodowców rena stała się dyżurną atrakcją turystyczną rodzącej się demokratycznej Mongolii. Portale internetowe pełne są wzmianek o wyprawach do Tuchalarów-Caatanów (*Tsaatans*), o niesionej tam pomocy, o ich życiu i o tajdze, w której mieszkają. Szczególnie fascynującym tematem są praktyki magiczno-rytualne i szamanizm, który po przełomie politycznym przeżywa swoisty renesans (jeszcze do niedawna wszelkie tego typu praktyki czy chociażby posiadanie przedmiotów kultu wiązały się z represjami).

Tuchalarzy tworzą grupę złożoną z trzydziestu kilku rodzin (urców — szafasów gromadzących rodzinę) zamieszkujących góry Czerwonej Tajgi. Stada re-

---

Adres do korespondencji: tomaszrak@tlen.pl

<sup>1</sup> Badania wśród Tuchalarów zapoczątkowali w 1995 r. studenci i pracownicy Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW. Moje badania zostały przeprowadzone w 1996 r. i w 2003 r. (we współpracy z prof. Lechem Mrozem i dr hab. Jerzym S. Wasilewskim). Zbiór tekstów poświęconych Tuchalarom ukaże się niebawem w formie książkowej w serii *Studia Ethnologica IEiAK*. Pełna nazwa projektu badawczego brzmi: „Społeczność izolowana w warunkach otwarcia ekonomicznego i kulturowego. Caatanowie północnej Mongolii — etnologiczne badania ratownicze”.

niferów, które obecnie posiadają, zostały nabyte za symboliczną cenę w ramach prywatyzacji w 1995 r. (obecnie pozostało ich niecałe sześćset sztuk). Tuchalarzy trudnią się poza tym myślistwem, wyprawianiem skór, wyrobem rzemieni i sporadycznym zbieractwem, w negdelu zaś zajmowali się ponadto połowem i przetwórstwem ryb. Od kilkunastu lat stada reniferów hodowane przez Tuchalarów ulegają postępującej degradacji: reniferom coraz bardziej dokuczają choroby zakaźne, z roku na rok wzrasta ich umieralność i spada liczebność. Ta degeneracja wynika w znacznym stopniu z zaniedbań i łamania zasad dobrej hodowli, choć także z powodów zewnętrznych, obiektywnych, na przykład z powodu braku dostępu do opieki weterynaryjnej, braku dopłat i dotacji. Wraz z przełomem politycznym, który nastąpił po roku dziewięćdziesiątym, te zjawiska wpisują się w kulturowy wymiar współczesnych przemian społecznych i ekonomicznych. Gwałtowna transformacja polityczno-ekonomiczna lat dziewięćdziesiątych pociągnęła za sobą gwałtowne procesy kulturowe właściwe we wszystkich krajach okalających sowieckie imperium. Dotknęła ona światopoglądu, stylu życia, wszelkich pokładów kultury i tożsamości. Współczesna historia Tuchalarów w pewnym stopniu skupia te wszystkie aspekty i jednocześnie pozostaje pewnym szczególnym lokalnym procesem, ugruntowanym w lokalnych praktykach światopoglądowych i komunikacyjnych.

Historię pogranicza mongolsko-tuwinińskiego w ostatniej dekadzie i jej konsekwencje można także odnieść do historii przemian w Europie Środkowej. W badaniach prowadzonych w krajach bloku postkomunistycznego Europy Środkowej zarejestrowano pewne charakterystyczne zjawiska — najogólniej mówiąc, okres transformacji dla wielu grup społecznych, etnicznych czy zawodowych stał się czasem chaosu, czasem zawieszenia norm i wartości, totalnej przemiany prawideł ekonomicznych i prawideł życia codziennego (Emigh, Szelényi 2001; Sztompka 2000). Dobrym przykładem są grupy polskich rolników, wśród których w okresie transformacji z jednej strony nastąpił nawrót do światopoglądu tradycyjnego, to znaczy wzmocniły się struktury mentalności typowe dla tradycyjnej wsi. Między innymi ujawniły się i wzmocniły chłopskie przeświadczenia o katastroficznym charakterze teraźniejszości (Kocik 2001; Rakowski 2002). Podobnie w odniesieniu do dyskursu publicznego w Polsce lat przemian socjologii pisali, odwołując się do teorii Pitirima Sorokina (1968), o rozbudzeniu „mentalności apokaliptycznej”, o poczuciu „kresu” i „kryzysu” (Tarkowska 1993). Z drugiej strony, zwłaszcza wśród pracowników byłych przedsiębiorstw państwowych, wykształciły się zachowania polegające na biernym oczekiwaniu na pomoc z zewnątrz, strategię oparcia gospodarstwa na minimalnych świadczeniach socjalnych, co jest połączone z permanentnym poczuciem zależności i społecznej niemocy (Palska 1998).

Analogicznie kształtuje się historia pogranicza mongolsko-tuwinińskiego. Jest ona pochodną przełomu politycznego, pochodną upadku Związku Radzieckiego — z jednej strony rodzi się budująca nową tożsamość narodową Tuwa, z drugiej postkomunistyczna Mongolia z jej radykalnymi zmianami gospodar-

czymi, społecznymi i kulturalnymi. Polem badawczym jest zatem kulturowy wymiar zmiany ostatniej dekady, zmiany, której doświadczyli i doświadczać mongolscy pasterze reniferów. Kategorie badawcze z konieczności zostały zaczerpnięte z języka badań środkowoeuropejskich — przykładem niech będzie chociażby pojęcie „kryzysu” i „katastrofy”, które musiało pojawić się we wstępnych intuicjach i osądach badaczy. Polem badawczym stała się więc także — jeśli możemy tu użyć tych pojęć — swoista „kultura nędzy”<sup>2</sup> związana ze społeczno-materialną degradacją Tuchalarów. Także tutaj, jak to wynikało ze wstępnych badań, zaistniały analogiczne w pewien sposób do transformacji środkowoeuropejskiej zjawiska: z jednej strony nastąpił nawrót do świata sprzed modernizacji — do świata przeszłej „tradycji”: do wierzeń i praktyk rytualnych związanych z szamanizmem (Mróz, Wasilewski 2002), z drugiej strony pojawiły się elementy społeczno-ekonomicznej bierności i rezygnacji. Grupa mongolskich Tuwińców stała się w ten sposób przestrzenią badawczą związaną jednocześnie z różnymi sferami życia — tradycyjną medycyną pasterzy, tradycyjnym myśleniem ekonomicznym, sferą wierzeń, rytualizacją dnia codziennego, zasadami pastersko-łowieckimi, prawem zwyczajowym i jego relacją do prawa oficjalnego.

#### TUCHALARZY NA SKRAJU NĘDZY

Już z pierwszych słów urzędników administracji somonu Caagan Nuur wynika, iż według oficjalnych wskaźników Tuchalarzy lokują się na samym dole drabiny społecznej. Jest to przedział skrajnej nędzy (obejmujący rodziny o dochodach poniżej 2,5 tys. tugruków na osobę, czyli poniżej odpowiednika naszego „minimum egzystencji”). Typowo mongolska miara zamożności — liczba zwierząt na rodzinę — także wskazuje na złe położenie Tuchalarów, zwłaszcza jeżeli hodują zwierzęta mongolskie, czyli renifery, które niekorzystnie mieszczą się w skali przydatności czy wydajności zwierząt w hodowli, gdyż dość niejednoznacznie mówiono nam, że dwa reny odpowiadają jednej sztuce bydła (*bodo*). Pracownicy socjalni już w pierwszych słowach przyznają, że sytuacja Tuchalarów jest ciężka. Miejscowa służba medyczna ubolewa nad ich niedożywieniem (dieta oparta jest w coraz większym stopniu tylko na mące), niedogrzaniami i brakiem, ze względu na odległość, kontaktu ze szpitalem w somonie. *To cierpliwi ludzie, którzy długo czekają na pomoc* — w pierwszych chwilach rozmowy mówi lekarka z somonowego szpitala. Po kilku godzinach rozmów stwierdza jednak: *Oni sami są sobie winni. Mogliby przecież bardziej uważać na to jak żyją, nie pić wódki, pilnować zdrowia swych dzieci. Mają oni przecież jakieś pieniądze, bo polują, każdy wie, sprzedają skóry, rogi, mają pieniądze, ale oni wolą to wszystko wydać na*

<sup>2</sup> Termin ten stosuję w tym miejscu raczej jako powszechnie występujące hasło naukowo-publicystyczne niż jako oryginalną kategorię socjologiczną uktą przez Oscara Lewisa w latach sześćdziesiątych (1970).

*spiryтус, jak tu przyjadą to aż szkoda na nich patrzeć...* Otwiera się w tej wypowiedzi cała gra napięć wewnątrz lokalnej społeczności. Tuchalarzy postrzegani są jako nędzarze, ludzie parający się półprzestępczymi zajęciami (pojawiały się w rozmowach hasła takie, jak kradzież koni, przemytnictwo), jako „półdzicy hodowcy rena” — jak mówiono o nich nieraz w latach kolektywizacji (Minkowski 1999). Taka retoryka jest w pewnym stopniu odzwierciedleniem procesu etniczacji biedy: powiązania w społecznych klasyfikacjach ubóstwa z konkretnym etnosem czy nawet mocniej — z rasą<sup>3</sup>. Jednak Tuchalarzy to jednocześnie ci ludzie, dla których szeroką strugą płynie pomoc z całego świata — wszyscy obserwują tutaj przyjazdy koreańskich lekarzy, którzy leczą przede wszystkim ludzi z tajgi<sup>4</sup>, podczas gdy mieszkańcy somonu ustawiają się w długie kolejki i wielu z nich nie doczekuje badań. W trakcie długich rozmów wielokrotnie ujawnia się przeświadczenie, że Tuchalarzy to niezaradni, leniwi górale, niegodni sławy i pomocy. Mieszkańcy stepu uważają, że ich dochody to przede wszystkim środki uzyskiwane z pomocy zagranicznej, z polowań i z handlu porożami. *Ludzie z Tajgi* — mówi jeden z osiadłych w dolinie pasterzy, zresztą Tuchalar z pochodzenia — *to najbardziej niezaradni ludzie na świecie, oni nic nie umieją, reny im padają, z pomocy mają wszystko, dostają wszystko co im pozwala żyć, wszystko, bo mieszkają w tych swoich urcach i mają te swoje zwierzęta...*

*Tuchalarzy to wspaniali, dumni i spokojni ludzie* — stwierdziła kilkakrotnie w trakcie naszych rozmów, odwrotnie do lokalnych opinii, Burnee, organizatorka pomocy społecznej i spółdzielni tuchalarskiej, przewodnicząca mongolskiej organizacji pozarządowej „Health for Child” — *nie rozumiem skąd wzięła się ta zła opinia, która wciąż trafia do mnie tam, w somonie. To są wspaniali ludzie. Spółdzielnia usług turystycznych, którą chcemy dla nich założyć, jest znakomitą drogą do poprawy ich ciężkiego życia. Spółdzielnia ma zadanie wydzwignąć hodowców rena z nędzy, w której się znaleźli. Jest to projekt zbudowania ośrodka turystycznego położonego nad jeziorem. Będzie tam baza noclegowa, trzy szałas pokryte korą brzoźową i skórą rena, wybrani hodowcy ze swymi zwierzętami. Kobiety mają wyrabiać ozdobne buty buriackie, mężczyźni figurki z kościanych rogów. Zarząd spółdzielni w dużym stopniu będzie się składał z somonowej administracji, choć będą tam także Tuchalarzy. Ten mocno utopijny projekt zyskał z jednej strony zadziwiające zrozumienie hodowców (nikt nas wreszcie nie będzie okradał — dotyczy to dotacji rządowych, zresztą obecnie nie istniejących), z drugiej zaś wywołał serię wyrachowanych i bezpośrednich pytań (co z naszymi zwierzętami?... jak trzeba kupić ziemię, to gdzie my będziemy koczować?... przecież to są nasze pastwiska i dlaczego mamy je kupić... czy w ogóle można kupić gdzieś ziemię?).*

<sup>3</sup> Zjawisko to zostało opisane także w krajach Europy Środkowej (Emigh, Szelényi 2001).

<sup>4</sup> Słowa „tajga” będę używał jako opozycji do „stepu” i „somonu”, co zgodne jest z lokalnym uzusem językowym: „ludzie tajgi”, „ludzie z tajgi” to nazwy stosowane w odniesieniu do Tuchalarów hodujących renifery w porośniętych tajgą Sajanach w przeciwieństwie do mieszkańców stepu czy somonu — Darchatów, osiadłych Tuchalarów, Chałchasów, Buriatów.

Spółdzielnia ta to zresztą kolejny pomysł animacji społeczności Tuchalarów czy to jako hodowców, czy jako nosicieli pewnej „egzotycznej”, a nawet „dyżurnej” w obrębie państwa mongolskiego tubylczej tradycji. *Nie jesteście biedni* — mówili kilkakrotnie w czasie długiego zebrania przedstawiciele spółdzielni „Chorszoo” — *macie przecież swoją tradycję i swoją kulturę, a one są bardzo cenne.*

W tuchalarskim szałasie zaczynają zwracać uwagę elementy na wskroś nowoczesne — noże, magnetofony, fragmenty lekkiej, nie nasiąkającej wodą czerwonej liny wiążącej żerdzie urcu, wyprodukowanej gdzieś pod Lyonem. Pasterze są grupą odwiedzaną przez pracowników organizacji pozarządowych i entuzjastów z całego świata: Francji, Stanów Zjednoczonych, Włoch, Danii, przez niemieckich weterynarzy, naukowców z Japonii, koreańskich i mongolskich lekarzy-ewangelików. Obcokrajowcy wyposażają ich w zwierzęta, brezent, naczynia, organizują spotkania z mongolskimi parlamentarzystami, zapewniają specjalistyczne leczenie dla ciężko chorych dzieci w swoich krajach. Jednocześnie docierają tam czysto komercyjne przedsięwzięcia (etnoturystyka), nie rzadko też pod szyldem pomocy humanitarnej, co prawdopodobnie pozwala na obniżenie kosztów ekspedycji. Tuchalarzy doskonale wdroszyli się w skomplikowane zasady akcji charytatywnych, często sami nakłaniają obcokrajowców do zrobienia zdjęć dokumentujących rozdawanie mąki, ryżu, lin czy leków. Pasterze coraz częściej narzekają na darowane sprzęty, na niskiej jakości taśmy do uzd, na skąpstwo obdarowujących. Prawo do korzystania z własności obcokrajowca, prawo nabyte chociażby przez „używanie” danej rzeczy, jest pewnym powtarzającym się elementem zachowania. Fenomen tuchalarski — fenomen egzotycznego ośrodka akcji społeczno-charytatywnych (w każdym znaczeniu tego słowa) — jest jednym z najbardziej zagadkowych i jednocześnie chyba zmiennych zjawisk współczesnych procesów kulturowo-komunikacyjnych.

#### POMOC SPOŁECZNA: DYSTRYBUCJA I REDYSTRYBUCJA

Tuchalarzy mieszkają w szałasach (urcach) pokrytych brezentem; zwykle jest to zużyty, podziurawiony przez deszcze i grady materiał, którego wymiana konieczna jest co kilka lat. Ich stada liczą przeciętnie około 20–30 zwierząt, choć są rodziny posiadające zaledwie kilka zwierząt, są i hodowcy, których stada przekraczają setkę. Jak już zostało wspomniane, należy przyjąć, że zarówno w świetle urzędniczych (somonowych) statystyk, jak i statystyk dokonanych przez badaczy stada renów ulegają postępującej degradacji (spadek liczebności, nasilenie chorób, bicie renów w celu konsumpcji). Renifery pozostają jednak w dużym stopniu źródłem utrzymania Tuchalarów — spieniężają oni ich poroża i skóry. Znacznym źródłem dochodów są też orzeszki limbowe oraz zbierane poroża jeleni i dzikich renów. Wysoką pozycję zajmują także emerytury, choć przysługują one zaledwie kilku starszym Tuchalarom. Kolejne źródło dochodów to polowania — nie sposób tu jednak dokonać dokładnych szacunków, podobnie jak w przypadku zarobków związanych z ruchem tury-

stycznym (etnoturystyka, organizacje humanitarne, ekipy filmowe, grupy studenckie). Ukrywanie tego typu dochodów wiąże się z zarówno rzeczywistością, jak i zmitologizowaną delegalizacją polowań i poborem opłat od turystów. Towarzyszące im niepokój i dwuznaczność wynikają z pewnych administracyjnych powinności: Tuchalarzy mają być, czy też mieli być, strażnikami przyrody wobec turystów i obcokrajowców przebywających w tajdze, istniał także niegdyś taryfikator usług turystycznych zawierający takie pozycje, jak zrobienie zdjęcia czy chwila rozmowy (Minkowski 1999). Faktem jest, że od wielu lat polowania odbywają się poza państwowym prawem — dotyczy to zarówno pasterzy renów, jak i pozostałych mieszkańców somonu. „Czerwona księga” stanowi dla Tuchalarów pewien niesprecyzowany spis „prawem chronionych” zwierząt, których upolowanie jest karalne. Co ciekawe, podobnie niesprecyzowana jest wiedza somonowych urzędników.

Docierająca do pasterzy pomoc materialna w mące i pieniądzach jest dla nich niezwykle ważna. Daty jej zdeponowania w centrum somonowym zaczynają wyznaczać rytm przekoczowania. Istotną rolę gra mobilność: najbiedniejsze rodziny zaopatrywane są często na krótki okres w konie lub renifery przez rodziny bogatsze, aby mogły odebrać swój przydział mąki z centrum osady. Bardzo często należności socjalne pobierają także krewni mieszkający w centrum, co pozwala Tuchalarom pozostawać dłużej na pastwiskach. Wiele rodzin wstrzymuje opuszczenie pastwisk letnich do czasu, gdy pojawią się dary z pomocy zagranicznej czy rządowej — krążą więc hasła i przewidywania, kiedy i jak pomoc ma nadejść. Wielu z pasterzy ma już swoje kalendarze przyjazdów i pobytów poszczególnych obcokrajowców, wielu nawiązało trwałe kontakty z poszczególnymi osobami: szaman Gost koczuje w towarzystwie pary japońskich antropologów, Bajaandalaj, jeden z najzamożniejszych pasterzy, zimuje wraz z dwójką francuskich etnologów, młody Batzajaa podróżuje do Waszyngtonu, gdzie pewien Amerykanin zorganizował operację dla jego córki chorującej na zapalenie kości. Wreszcie i ja, jako etnolog i jako lekarz, nawiązałem specyficzne stosunki z hodowcami, jedno z ich dzieci zostało nazwane moim imieniem. Nasze badania, czy też nasz przypadek, wpisują się w ten sposób w pewien szerszy obraz przemian w rzeczywistości pogranicza mongolsko-tuwińskiego.

W tuchalarskich czumach wiele rozmów poświęca się otrzymywanej pomocy. Dyskusje, które się toczą, i decyzje, które zapadają — to wszystko w dużym stopniu odnosi się do kwestii przydziału mąki, ryżu czy brezentu. Wartość darów i przydziałów wydaje się jednak niewspółmierna do znaczenia, jakie pasterze im przypisują. Dla Tuchalarów pomoc jest niezwykle znaczącym wydarzeniem; nie ukrywają tego, że ją otrzymują, mówią o niej publicznie i publicznie z niej korzystają; dotyczy to zarówno sytuacji wewnątrz grupy, jak i sytuacji na zewnątrz, nikt nie ukrywa faktu otrzymywania pomocy przed mieszkańcami stepu i osady — przed tymi, którzy jej nie otrzymują. W centrum somonowym mówi się o przybywających po pomoc ludziach z tajgi, obnoszących się z da-

rami, które otrzymali, pijących samogon w kolejnych *ajlach* przez wiele dni. Pomoc dla pasterzy jest pewną oczywistością — dystrybucja i redystrybucja dóbr w możliwie najszerszym znaczeniu jest jednym z kluczowych punktów tuchalarskiej struktury świata. Reguła wzajemności nadaje ruch współpracy, jednak w momencie kryzysu wyraźny podział własności zaciera się, a krąg dystrybucji się wzmacnia. Rodzina posiadająca wiele zwierząt po zabiciu rena dzieli mięso pomiędzy innych, jednak rodzina niemal pozbawiona zwierząt również to mięso rozdziela i jest czymś niewyobrażalnym, aby tego nie uczyniła. Jeśli wtedy rodzina biedniejsza nie jest w stanie dalej egzystować, rodzina o dużym stadzie znów używa zwierząt, zaopatruje w mleko, w mięso, aż do czasu, gdy kryzys minie. *Pojechałam rano do Sujaan i Bajaandalaja po mąkę i mięso, oni jutro już ruszą w stronę jesiennika* — ta wypowiedź owdowiałej przed kilkanaście laty 36-letniej Cermi podkreśla oczywistość korzystania z dóbr innego, dalszego czumu, jest to pewien zwykły gest, który wiąże się z cyklicznym rozstawianiem i spotykaniem się w ramach rytmów przekoczowań. Ta wymiana dóbr i świadczeń odbywa się w podobny sposób jak w obrębie mongolskich *chotajli*, to znaczy koczujących zespołów rodzin opisywanych przez Sławoja Szynkiewicza (1981) — były to struktury dość luźne, jeśli chodzi o stosunki pokrewieństwa, oparte na specyficznym systemie wzajemnych świadczeń, rytualnych poczęstunków i dystrybucji uzyskiwanych dóbr. Wymiana jest więc w tego typu strukturach faktem oczywistym, jakakolwiek rozmowa — w społeczności zarówno mongolskiej, jak i tuchalarskiej — rozpoczyna się od obdarowania i darem się kończy. Jest to pierwszy ruch komunikacji, awerbalny, z trudem poddający się etnologicznej kategoryzacji. Ciepłe ubranie, które od etnologów otrzymała jedna z tuchalarskich kobiet w czasie choroby, natychmiast stało się jej własnością i żaden „spryt” i „cwaniactwo” członków tej rodziny (z którego jest ona zresztą znana) nie wyjaśnia oczywistości owego zawłaszczenia. Słowo „pożyczyć” znaczy tu zupełnie co innego albo znaczy niewiele. Jest tu pewien specyficzny sposób przyjmowania dóbr. Jak to znakomicie opisał Marcel Mauss (2001), sięgając po przykłady zarówno z badań etnologicznych, jak i ze starożytnych praw wedyjskich i germańskich, dar wiąże się z serią świadczeń i przeciwświadczeń budujących niezwykle silne, choć wciąż zmieniające się więzi społeczne. Jest to rodzaj gry wzajemnych posług i odpowiedzi<sup>5</sup>. Jedną z ważniejszych konstatacji poczynionych przez Maussa dotyczy zobowiązania towarzyszącego darowi, zobowiązania odpowiedzi nałożonego na odbiorcę z chwilą otrzymania rzeczy. Biorca jest więc niejako na pozycji zależności wobec dawcy, jest związany zobowiązaniem. Kobieta obdarowana przez nas gościła nas wcześniej i obdarowywała pożywieniem często i przez wiele dni. Jej prawa do naszej od-

---

<sup>5</sup> Młody nowożeniec Delgerdalaj (26 lat) wykonuje wszystkie prace wymagające siły i sprawności w gospodarstwie owdowiałej Cermi, a jej stado towarzyszy i zaopatruje w mięso i mleko wędrujący zespół. Gandzorig posługuje się zwierzętami Gosta, zdobywa w ten sposób mąkę i mleko dla swej często głodującej rodziny.

powiedzi, odpowiedzi właściwie bez końca, były po prostu czymś oczywistym. Spryt i wyrachowanie tej rodziny (obecnie rodzina ta stara się utrzymać z prezentacji siebie samych nielicznym w tym roku turystom) są znane wszystkim, jednak ich poczucie prawa do cudzej własności i oczywistość tychże praw są przede wszystkim świadectwem potężnej w tym miejscu świata „reguły wzajemności”. Dar i wymiana nawet, jeśli obejmują także oszustwa czy kradzieże (małżeństwo przez porwanie), są przede wszystkim, jak to zostało zinterpretowane w pismach Claude’a Lévi-Straussa, siecią dynamicznych więzi, nie tylko społecznych.

System dystrybucji dóbr u Tuchalarów jest więc siecią niepisanych reguł, każdy błąd w ceremoniach wzajemności poczyniony przez etnologów natychmiast staje się odczuwalny. Wymiana jest siecią wewnętrznych i zewnętrznych aktów komunikacji. Różne są jednak zobowiązania i różne są zasady wymiany. Można usytuować jej elementy na osi, poczynawszy od zobowiązań niezależnych od spodziewanej odpowiedzi — zwłaszcza wewnątrz wspólnot koczujących razem rodzin, w których świadczone usługi nie wiążą się z natychmiastowym rewanżem (czyli pomocy otrzymywanej od krewnych i powinowatych) — aż po handel wymienny oparty na targu, długu i oszustwie. Oczywiście, różne też krążą przedmioty, zależnie od ich znaczenia można wydzielić kilka klas: poczynawszy od mąki i ryżu, dóbr najbardziej trywialnych, przez zwierzęta, skóry i cenne lekarstwa, aż po broń palną, amunicję, wszelkie nośniki prestiżu, takie jak nóż czy tytoniowe akcesoria pozostające praktycznie poza obiegiem. Podział na wymianę wymagającą odpowiedzi natychmiastowej i taką, w której odpowiedź zostaje odroczone, jest dosyć sztuczny, zwłaszcza że każde świadczenie pozornie pozostające bez rewanżu w przyszłości będzie zwrócone, co więcej, więź, którą tworzy, jest po wielokroć mocniejsza (Mauss 2001; Lévi-Strauss 1992; Gouldner 1992). Skala klas przedmiotów-potencjalnych darów odzwierciedla lokalny profil krążących dóbr; jest to rodzaj „lokalnego kodu”, takiego jakim były kosztowności *vaygu* na Trobriandach. Pomoc otrzymywana przez Tuchalarów ze wszystkich stron świata nabiera swoistego znaczenia w świetle systemu wymiany będącej fundamentem komunikacji. Przyjmowanie i otrzymywanie dóbr jest tu aktem, którego symboliczne zaplecze jest zupełnie różne od zapisanego w języku badaczy. Różnicę tę w pewnym stopniu można zobrazować sięgając do przykładu klientów pomocy społecznej w Europie. Z badań prowadzonych w europejskich realiach kulturowych wynika, że powstaje swoista „kultura zależności” (*dependency culture*) tworzona przez warstwę czy też grupę społeczną pozbawioną podstaw psychicznego samostanowienia oraz społecznej podmiotowości (Dean, Taylor-Gooby 1992). Taki brak, a raczej rozpad podmiotowości: gospodarczej, społecznej czy etniczno-kulturowej obserwujemy w dużej mierze u współczesnych Tuchalarów, jednak cechą charakterystyczną „kultury zależności” są przede wszystkim przejawy frustracji i poczucia uzależnienia, wręcz zniewolenia, a wśród ludzi tajgi przeciwnie — z trudem można mówić o frustracji i upokorzeniu związanym z suplementacją ubrań,



pożywienia, brezentu czy jakąkolwiek inną pomocą. Tuchalarzy mają za sobą długą drogę upokorzeń, którą przeszli w komunistycznej Mongolii, traktowani jako „gorsi”, „dzicy”, „bezradni” (Minkowski 1999), a obecnie wciąż towarzyszy im poczucie oszukania, zlekceważenia, społecznej niemocy. Mimo to jednak pojęcia frustracji i deprywacji, które miałyby towarzyszyć odbieraniu pomocy międzynarodowej czy też umownej pomocy państwowej, w odniesieniu do nich wydają się całkowicie nie na miejscu.

#### DAR, TAJGA, SZAMAŃSKIE MISTERIA: EKOLOGIA

Obraz zmiany czy upływu czasu mocno wiąże się w tajdze z uniwersum przyrody i jednocześnie ze światem społecznym pasterzy. Jest to świat wypełniony obecnością istnień z trudem znajdujących wyraz w języku, którego używam. Ongony to zrazem pewne moce rodu i osoby, duchy opiekuńcze, bóstwa szamańskie, to także wijące się kolorowe wstążki, wszyte w szamański kostium czy wiszące na uświęconym miejscu w czumie. Nieuszanowanie ich przez odsłonięcie wstążek przed obcym czy skierowanie w ich stronę stóp w czasie snu wiąże się z pojawianiem się chorób. Podobnie wszelkie egzemy i wysypki mogą być wywołane przez kąpiel bezpośrednio w rzece, wyrzucanie nieczystości do koryta rzecznego czy spalanie odpadów w palenisku. Wspólnym mianownikiem byłoby tutaj zanieczyszczenie miejsca przebywania ducha-ongonu czy miejsca czczonego, wszystkie te czynności są pewnym „naruszeniem mocy” — tak należałoby to zapewne wyrazić w języku fenomenologii religii. Reakcja pasterzy przebiega na poziomie gestu, jest to ruch ręki wstrzymujący mnie od przejścia na lewą stronę czy gwałtowne zasłonięcie wstążek po naszym wejściu do czumu; „gest nie każe mi myśleć” — pisał w swych analizach zachowań Maurice Merleau-Ponty (1999). Reguły codziennych zachowań Tuchalarów nie pozostawiają żadnych wątpliwości, a więc kiedy są stosowane, koryto rzeki rzeczywiście jest miejscem przodków i dusz, jest jakby rzeką czasu: wijące się strumienie do złudzenia przypominają węże czy wstążki ongonów. Wstępnie należy przyjąć, iż jeśli ktoś szamani dla zysku, dla przejezdnych obcych, wtedy osiągną go nieszczęścia i jego szalas (urc) zbiednieje. Jeśli ścina się renom rogi, w których krąży krew, zbierze się ona w stawach, powodując bolesne obrzmienia. Jeśli ktoś zbierze jedno z najsilniejszych ziół leczniczych *wam sumbru* (*Sussurea*) w promieniach słońca, to ściągnie w ten sposób burze i gradobicia. Istotna jest oczywistość i regularność następstw. James G. Frazer (1962) przedstawił takie formy działania magicznego jako serie akcji i reakcji, jako pewien magiczny automatyzm. Pomijając tutaj problematyczność tego ujęcia, wielokrotnie kwestionowanego (Buchowski 1993), chcę powiedzieć, że owe serie „przyczyn” i „skutków” — używam tu z konieczności powszechnej w zachodniej kulturze formuły „jeśli tak, to” (podobnie jak Clifford Geertz, który przyjął ją za punkt wyjścia rozważań o prawie i fakcie w wiedzy lokalnej; 1983) — toczą się w świecie

Tuchlarów nieuchronnie jako pewne (a)symetryczne konieczności. Jest w tym jakaś lokalna koncepcja zmiany i stałości, którą postaram się stopniowo przybliżyć.

Sposób obcowania z ongonami wiąże się z takimi pojęciami, jak „choroba”, „brak”, „niepowodzenie”. Duchy-ongony, które czci się kroplami mleka, dymem tui (*arcu*) czy modlitwą, odwracają niedomagania, jednocześnie ongon formułuje także wymagania, zwykle przez usta szamana, ofiary. Szaman tuchalarski decyduje, jaki dar przeznaczyć dla bóstwa, jednak to obdarowanie często jest rodzajem przekupywania czy nawet oszukiwania. Szaman przeznaczona renifera do poświęcenia bóstwu, częstuje ducha i wykupuje kolejne „ustępstwa”, czyli na przykład udostępnienie informacji o losie chorego. Ongon jest też powoływany do zaistnienia w chorującym dziecku, poświęcony renifer *seter* staje się jego wierzchowcem — będzie on potem uczestniczył w obrzędach i wróżbach leczniczych. Jest to wiedza bardzo konkretna, umiejętność obracania dobrami czy informacjami to rzemiosło szamanów. Wiedzy tej nie sposób właściwie uzyskać. Pozostają jednak przy tym, iż jest to specyficzna gra — szaman Bajra Moko tłumaczy, iż może ubłagać swego ongona o kilka miesięcy życia dla beznadziejnie chorego, jeśli przekaze dlań trójdzielną żerdź oplecioną czarną i czerwoną wstęgą. Żerdź będzie ekwiwalentem śmierci tego człowieka, *dla ongona* — mówi Bajra — *ten człowiek już nie żyje*. Motyw oszukiwania i zamieniania się dobrami — motyw *wymiany* — wyraźny jest zwłaszcza w synchronicznych analizach obrzędu szamańskiego. Rosyjska szamanolożka Elena Nowik (1993) w pracy nad strukturą szamańskich obrzędów pokazała, że dialog szamana z bóstwami jest rodzajem gry i targu. Szaman i duchy wymieniają się trzema rodzajami dóbr: informacją-wiedzą, mocą działania i w końcu dobrami materialnymi — pożywieniem, zwierzętami itd. Niezwykle złożona gra jest ciągłym ruchem, jest to rodzaj — jak pokazuje Nowik — „mocowania się”, „walki”. Szaman wędruje do siedzib duchów-ongonów, dialoguje z nimi, prosząc o informacje-recepty (przepisy), ofiarowuje, oszukuje. Nowik powołuje się na motywy inwariantowe bajek magicznych analizowanych przez Władimira Proppa, odnajduje w obrzędzie szamańskim analogiczne motywy, są to pary działań, takie jak „wywiad-wypłacenie”, „prośba-zgoda”, „niedostatek-likwidacja”. Motywy te przedstawia jako rodzaj dynamicznego rozkładu pewnych dóbr w obrębie serii różnic sprowokowanych przez „krzywdę”, „szkodę”, ale i „dar”, „ofiarowanie”. Pierwszym ruchem jest spowodowanie różnicy, zaburzenie równowagi, choć nie jest to najlepsze słowo, ponieważ ruch ten trwa zawsze — Nowik pisze o ruchach „zerowych”, często przeciwnych zwykłym funkcjom podmiotów (złe duchy *abaasy* leczą, duchy opiekuńcze zsyłają niedostatek itp.). Jest to rodzaj pewnej zdynamizowanej (a)symetrii. Jest to, w interpretacji rosyjskiej szamanolożki, pewien zapis nieprawidłowych ruchów, zarówno w sferze języka czy mitu, jak i w sferze społecznej. Co ciekawe, w podobnym kierunku idą Jacquesa Derridy (1992) analizy wymiany i daru w sferze języka — jako wstępnych ruchów różnicujących i ponawia-

jących znaczenia<sup>6</sup>. Są to przejawy kultury widzianej poprzez akty komunikacji.

Ów społeczny wymiar wierzeń i zachowań uwypukla oczywistość zdarzeń następujących po zachowaniach naruszających władzę (autonomię) ongonów, bóstw/złośliwych duchów (*lus/sawdag*) i gospodarzy miejsca (*edzene*). Wynik działania jest natychmiastowy: wysypka, wedle relacji Tuchalarów, pokryła nasze ręce tuż po umyciu się w strumieniu, *sawdag* łąki powoduje, że renom rogi rosną krzywe i poskręcane, a jeden z naszych rozmówców tuż po opowiedzeniu o losach swego dziada-szamana i jego niezwykle silnym tuwińskim ongonie zostaje zrzuty przez konia (nasz rozmówca z początku tłumaczył wypadek tym, że siodło przesunęło się zbyt do przodu, później okazało się, że stało się tak dlatego, iż powiedział on obcym o tym, o czym powinien był milczeć, dodatkowo wierzchowiec, który go zrzucił, przewoził nieraz bęben i strój szamański dziadka). Jest to ruch następstw (albo też jego złudzenie) wielokrotnie opisywany przez badaczy magii. Owe „następstwa” dotyczą w przypadku kultury tuchalarskiej zbioru najsilniejszych ziół leczniczych, takich jak *wam sumbru*, *nojen orchotoj*, korzenia *altan gagnur*. Najlepiej zbierać je tuż przed świtem, koniecznie „bez słońca”, niekiedy zbiorowi towarzyszą modlitwy połączone z ofiarowaniem mleka i herbaty, należy też na miejscu coś pozostawić, kawałek sera, inni mówią o posadzeniu w to miejsce innej rośliny. Następstwem zbioru w promieniach słońca będzie — i jest to powszechnie znana u Tuchalarów zasada — gwałtowne pogorszenie pogody, burze i gradobicia. Następstwa są nieuniknione — naruszony bowiem zostaje jakiś dynamiczny porządek, jak chociażby ten, który wymaga rewanżu w postaci ofiary czy przynajmniej rodzaju „oszustwa”. Taki schemat wymiany jest elementem szerszej dynamicznej struktury i pozornie tylko przypomina magiczny automatyzm Frazera. Do pewnego stopnia przewodnikiem może tu być pojęcie ekologii (Rakowski 2003). Zachowując powszechne znaczenie, słowo to oznacza w tym kontekście jednak przede wszystkim zamieszkiwanie. Zamieszkiwanie oznacza też udomowienie (*domestication*), jest codziennym odnoszeniem się do otoczenia (*reference*), jest jego uprawianiem (*cultivation*).

Znakomitym polem tych etnologiczno-ekologicznych obserwacji jest myślistwo — jego rzemiosło, zasady polowań, rytualizacje. Mieszczą się tutaj wszystkie sfery życia, prawa i reguły postępowania, wierzenia, pierwiastki duchowości i więzi międzyludzkich. Jest to wręcz modelowy obraz całościowego faktu społecznego, jakim dla Maussa (2001) była wymiana społeczna. Polowanie okazuje się zresztą rodzajem wymiany. Polowania są oczywiście uznawane za sprawdzian umiejętności, ale są też czymś, co uwidacznia powodzenie bądź jego brak u danej osoby czy rodziny. Polowanie ma duże znaczenie eko-

<sup>6</sup> Zagadnienie to musi jednak pozostać poza zasięgiem tego opracowania. Zob. też wstępne nawiązanie do teorii Derridy w opracowaniu dotyczącym magii i rytuału Michała Buchowskiego (1993).

onomiczne, mięso dzikich zwierząt pozwala zachować renifery, a skóry i inne artefakty, np. lekarstwa z woreczków żółciowych, można dobrze sprzedać. Polowanie jest ponadto rodzajem czynności sekretnej przynajmniej w podwójnym znaczeniu: po pierwsze, sekretnej wobec sił tajgi czy wobec samych zwierząt, o czym powiemy dalej, po drugie, wobec władzy, wobec ludzi z osady i wobec nas, obcokrajowców. Ten drugi powód wynika z administracyjnego zakazu polowania na wiele gatunków i ze specyficznej gry z władzami somonu (polowanie to jeden z tuchalarskich illegalizmów).

Zabicie zwierzęcia tajgi jest związane z uzyskaniem dóbr, czyli mięsa, skóry, żółci. Zwykle zachodzi tu akt podobny do wymiany — myśliwy rozdziela dobra, ofiarowując je innym. Najważniejsze organy, żółć czy najlepsze mięso trafiają do osoby „najdalszej”, czyli najmniej spokrewnionej, obcej, *gdybyś był z nami na polowaniu, ty dostałbyś żółć*, bądź najstarszej. Taka osoba jest, poprzez swe oddalenie, symbolicznym reprezentantem świata zmarłych — duchów-ongonów, duchów-gospodarzy (*edzene*). Później, po powrocie mięso jest dokładnie dzielone między wszystkie czumy. Reguły te obowiązują zwłaszcza przy polowaniu na niedźwiedzia<sup>7</sup>. Niedźwiedź jest dla tuchalarskich myśliwych uosobieniem bóstwa — jest to szeroko opisywany fenomen w kulturach łowieckich. Każdy myśliwy ma dla niego inną nazwę, jest to na przykład słowo „wiedzący” czy „szanowny”, jest to zawsze nazwa „nie wprost” (to typowy zabieg wobec bóstwa, którego imienia nie wolno wymawiać). Głowy zabitego niedźwiedzia nie wolno uszkodzić. Tuchalar dotyka jej swoją głową i darowuje ją najstarszemu/obcemu. Po powrocie głowa jest gotowana — tak powstała zupa częstuje się każdego mieszkańca i nikt pod żadnym pozorem nie może odmówić tego poczęstunku. Przy polowaniu na inne zwierzęta, na przykład na łosia, zasady są trochę „słabsze”, najcenniejsza część, czyli *uc* (comber), przekazywana jest wtedy najstarszemu, najdalszemu krewnemu.

Komunikacja z tajgą czy kontakt z bóstwami tajgi odbywa się więc według reguł wymiany dóbr. Dobra te przekazywane są żywym, to znaczy rozdawane w grupie koczujących razem czumów, i umarłym, kiedy rozdawane są napotkanemu przypadkowo obcemu, najstarszemu czy dalekiemu krewnemu. Dar wymaga kontrdaru, ofiary wobec tajgi, często jest to odrobina mięsa czy mleka poświęcona gospodarzom przy wyruszaniu z koczowiska. Ów kontakt poprzez wymianę przypomina komunikację szamana z duchami-*ongonami*, którą opisała Elena Nowik. Jest to rodzaj ofiarowania, oszukiwania, „mocowania się” z tajgą, wszak zdobycz myśliwska nigdy nie jest pewna i polowanie zawsze skończyć się może porażką.

To „oszukiwanie” jest często pojawiającym się elementem polowań. Arkadiusz Anisimow (1971) opisuje pantomimę myśliwych ewenkijskich, którzy udają kruki-padlinożerców po to, aby dusza niedźwiedzia uwierzyła, że to nie

---

<sup>7</sup> W tym miejscu korzystam także z materiałów zebranych przez etnografa Mariusza Chojnowskiego w latach 1995–1997 (za ich udostępnienie serdecznie dziękuję).

ludzie go zabili, że niedźwiedź zginął już wcześniej. Lapończycy wmawiają niedźwiedziowi, iż zginął ze swej winy, gdyż bawił się strzelbą, albo zrzucają winę na strzelbę. Tuchalarzy podobnie — już po zabiciu zwierzęcia wypowiadają formułę „nie chciałem was zabić, to był wypadek, to wina złej strzelby, że was zabiła”. Jest to oszustwo, które nie odwraca oczywiście winy — jest to rodzaj gry polegającej na ofiarowywaniu i przyjmowaniu, na kuszeniu i pozyskiwaniu, jest to rodzaj szamańskiego dialogu opisywanego przez Elenę Nowik: szaman w trakcie seansów leczniczych udaje, że posiada niezwykle cenne dobra i stara się „przechytrzyć” ducha choroby. Także tutaj pojawia się motyw ofiarnej żerdzi analogicznej do trójzęba, którym przebłagał (czy właśnie oszukiwał) onkony szaman Moko z Caagan Nuur. Wyruszając na polowanie *należy przygotować* — mówi trzydziestoczteroletni Badral — *konar o siedmiu gałązkach, których końce zaostrza się i wbija się w nie kawałki tłuszczu i mięsa. Taki konar wbija się albo ustawia w lesie, w pobliżu siedliska, by mięsem tym mogły pożywić się okoliczne ptaki i małe zwierzęta*. Ptaki, jak wiadomo, są w obrzędach szamańskich nośnikami-wyobrażeniami duchów, szaman niejednokrotnie wciela się w ptaka, ptasie figurki znaczą jego drogę ku górnym światom.

Wymiana towarzysząca polowaniu jest więc wymianą z duszami i zmarłymi. Nic więc dziwnego, że oczy zabitego niedźwiedzia nazywa się „gwiazdami” i kładzie się je obok kotła, aby duch widział, że mięso spożywa się z szacunkiem, to jest dzieląc się ze wszystkimi. Obowiązek podziału mięsa jest bardzo mocno przestrzegany przy każdym dużym zwierzęciu — jest to warunek ruchu dóbr, pierwotny akt dystrybucji. Transfer dóbr i intencji odbywa się także poprzez pozostawienie kości, myśliwy po zabiciu zwierzęcia zabiera skórę i mięso, a to, co pozostaje, czyli kośćciec, trafia z powrotem do tajgi. Kości są typowym przykładem przeciwdaru skierowanego ku duchom/mocom tajgi. Kości, trzeba tu nadmienić, są w szamańskiej wizji świata siedliskiem jednej z trzech dusz, które przebywają w ciele zwierzęcia czy człowieka (Otgony 2003). Kości są odbiciem dusz najbardziej „wewnętrznych”, są reinkarnacyjną żywotnością istnień — jest to bardzo ogólna zasada w kulturach łowieckich (Eliade 2001; Wasilewski 1985). Tuchalarzy, mówiąc o stadach dorodnych renów, które niegdyś posiadali, używają słowa „kościsty”, mówią: *kościste wspańiale jelenie* albo *miały te reny mocne kości, a przez to dobre futra i były mocne*. Kości są także nośnikiem powodzenia, bogactwa. Wystarczy tu przypomnieć zawarte w magicznych zakazach życzenia, na przykład „wycierania nosków”, składane dzieciom w Mongolii, „aby im nigdy nie zabrakło szpiku”<sup>8</sup>. W ten sposób przejawia się pewna struktura komunikacyjna (*hau* — moc/zasada daru), opisana przez Maussa, a rozwinięta i zreinterpretowana przez Marshalla Sahlinsa (2004); obieg i redystrybucja dóbr dokonuje się pomiędzy ludźmi, duchami-zmarłymi, zwierzętami, tajgą, w szeroko pojmowanym środowisku. Są tam elementy ofiary, gry i oszustwa,

<sup>8</sup> To znaczy: szpiku z baraniej kości — mongolskiego przysmaku (materiały Jerzego S. Wasilewskiego).

wszystko zaś dzieje się w obrębie pewnego fundamentalnego układu: darów — dobrodziejstw — bogactw tajgi oraz pozyskującego je i zwracającego (jako kości czy jako maoryskie *mauri*) człowieka.

### JĘZYK, CZAS, WYMIANA SPOŁECZNA: KOMUNIKACJA

Podjętą przeze mnie próbę interpretacji zapisu ekologii Tuchalarów (czyli pewnego sposobu bycia w świecie) rozpocznę od przywołania rzeczywistości europejskiej transformacji jako pewnego punktu wyjścia do niniejszych badań. Zmiana społeczno-ekonomiczna w najbardziej tradycyjnych (najbardziej inercyjnych) grupach społeczno-kulturowych postkomunistycznej Europy Środkowej, postrzegana jest, niezależnie od skutków, jakie ostatecznie przynosi, jako swoista katastrofa (Kocik 2001; Rakowski 2002). Podobnie w społecznościach euroamerykańskich w chwili kryzysu, sytuacji „nienormalnej” pojawiały się wątki apokaliptyczne i katastroficzne (Merton 1982; Sorokin 1968). Zestawienie tych dwóch rzeczywistości — europejskiej i środkowoazjatyckiej — będzie tłem zapisu i interpretacji kultury mongolskich hodowców renifera.

Poszukując europejskich tradycji katastrofizmu, należy sięgnąć do historycznych pokładów znaczeniowych związanych ze strukturą czasu. Termin „apokalipsa” w swej europejskiej, greckiej etymologii z czasów Nowego Testamentu oznacza objawienie, ale też oczekiwanie. Późniejsze tradycje to wieki trwające zawile drogi mniej i bardziej gnostyckich stowarzyszeń oczekujących natychmiastowego końca świata i zbawienia. Można przyjąć, że opisana przez Sorokina (1968) „mentalność apokaliptyczna”, czyli pewien społeczny modus postrzegania dziejów pojawiający się w czasie klęski czy gwałtownej zmiany, zasadza się na stosunku do archaicznego czasu cyklicznego, przekształconego później w dużym stopniu przez chrześcijaństwo — myślę tu o strukturze mityczno-magicznej rozciągniętej w linię zakończoną punktem docelowym; wszak w chrześcijaństwie podstawą czasu staje się przemiana świata (Guriewicz 1976). Ta czasowość wiąże więc ze zmianą w skali makro, apokalipsa oznacza objawienie czasu absolutnego, który zmienia oblicze świata: wędną wiecznie zielone lasy, najtrwalsze instytucje ogarnia chaos i rozpad, znaki na ziemi i niebie poprzedzają kres czasu — kres świata. Linia czasu biegnąca od stworzenia świata do jego kresu może więc, jak to ujął mistrz Eckhart, zwinąć się w zapowiadaną chwilę „w oka mgnieniu”. Elementy tej czasowości współtworzą, wraz z rytualizacjami historii, społeczne poczucie „upadku” czy „odnowienia”, tak bardzo obecne w praktykach komunikacyjnych w interiorze Europy Środkowej. Jest to też rzeczywistość gramatyczna: poprzez biegnący do przodu czas, w językach Europy wyobrażony jako rozciągnięta linia, wszystko ciągle posuwa się naprzód, a każde zdarzenie niesie nieodwołalne zmiany. Zmiana jest więc nieodwołalnym upływem czasu, Bóg w tej wizji świata może cofnąć czas, ale zmiana, która się dokonała, pozostaje (Eco 1996). Taki sens zmiany, zmiany jako katastrofy, jest więc zapisany także w języku. Już na poziomie języka jako

pierwotnego systemu modelującego zmianę jako gwałtowny upadek społeczno-ekonomiczny jest kategorią specyficzną europejską, „lokalną”.

Gwałtowna zmiana, która jest językową abstrakcją, opartą na europejskiej gramatyce czasu linearnego, mogła więc zostać przypisana Tuchalarom niejako *a priori*. Powstały obraz zasadza się na ustaleniach historyczno-ekonomicznych krążących zarówno w oficjalnej mongolskiej polityce i publicystyce, jak i w międzynarodowych portalach internetowych. Jest to obraz rozgrywającej się właśnie historii, który przyciąga uwagę polityków, naukowców-badaczy z całego świata, działaczy, aktywistów, biznesmenów, organizacji pozarządowych i międzynarodowych służb humanitarnych — obraz grupy Tuwińczyków-uciekinierów, którzy dotarli na skraj nędzy i dekulturacji. Jest to być może przykład dość powszechnego „mitu ubóstwa” dotyczącego grup funkcjonujących w gospodarkach łowiecko-zbierających, czy ogólniej: przednowoczesnych, które to grupy postrzegane są jako „skrajnie biedne” (Buchowski 1993; Sahllins 2004). Dokładniejsze analizy pokazują jednak, iż świat badanej grupy w dużym stopniu wydaje się światem materialnie zdegradowanym, bo tak funkcjonują nasze kategorie badawcze. *Want not, lack not* — tak, dość zdroworozsądkowo, opisał Marshall Sahllins społeczności pierwotne. Podobnie Sławoj Szynkiewicz (1981) w ekstensywnej gospodarce pasterskiej wskazywał skłonność do ograniczania liczby hodowanych zwierząt poniżej możliwości rodziny-szałas<sup>9</sup>. Badania, które prowadziliśmy na pograniczu mongolsko-tuwińskim, w oczywisty sposób wpisują się w ten wyrażnie linearny i apokaliptyczny język reakcji na zmianę, są to przecież — jak zostały zatytułowane — Etnologiczne Badania Ratownicze, trzeba przyznać, że z naszego punktu widzenia jest to nazwa uprawnomożona. Z naszego punktu widzenia ci pasterze renifera potrzebują pomocy i mają świadomość — jak to zostanie pokazane — pewnego regresu, regresu kultury czy wygasania tożsamości. Czy jednak świat Tuchalarów wymaga ratunku wewnątrz ich świata? Co oznacza ten regres w języku emicznym, w pewnej lokalnej wersji? Jak w tym języku świat się przekształca? Co się zmieniło przez te ostatnie lata, lata mongolsko-tuwińskiego postkomunizmu, lata gwałtownej reorientacji społecznej i ekonomicznej?

Maska krajowca, któremu zadajemy niezliczone pytania, jest maską kompletną. Jak pokazała współczesna etnologia, nie sposób jej przejrzeć czy przeświecić, nasz język łamie się tam, gdzie zaczyna obca prawda. W trakcie badań jedno, czego można być pewnym, to nieporozumienia. Ich przedmiotem są zwłaszcza akty wymiany. Clifford Geertz (2003) w eseju o badaniach terenowych w państwach postransformacyjnych pisze o jednym ze swoich indonezyjskich informatorów, którego przyjaźń stracił, ponieważ nie pożyczyl mu swej

<sup>9</sup> W planie modelu społeczno-ekonomicznego mamy tu do dyspozycji strukturalne wytłumaczenie tego faktu, jest to więc pewna cecha gospodarstwa domowego pasterzy rozważanego jako niesamodzielne, funkcjonujące w szerszym, strukturalnym układzie (tamże). Owa skłonność do ograniczania dóbr/stad wśród pasterzy jest jednak także fenomenem kulturowym (zawiera i eksponuje pewne wartości, reguły kultury, które zawiera także język symboliczny).

maszyny do pisania. Obraza wynikała nie tyle ze złości, z tego, że ów krajowiec nie uzyskał upragnionego przedmiotu, ile z fundamentalnego mechanizmu wzajemności: krajowiec potraktował odmowę jako zerwanie komunikacji. Zerwanie komunikacji oznaczało tu jednak to, że Geertz nie pożyczając maszyny, odmówił temu człowiekowi uznania jakiejkolwiek jego obecności — obecności jako pisarza, jako współpracownika. Podobnie na pograniczu mongolsko-tuwuińskim wymiana jest aktem fundamentalnym: od absurdalnych podarunków zaczyna się każde spotkanie w czumie i nimi się kończy. Przestrzeń wymiany znakomicie przedstawił Émile Beneviste (1969) w pracy o językowym sensie daru w systemach indoeuropejskich. Zwraca on tam między innymi uwagę na rdzeń słowny „do-”, który w wielu językach indoeuropejskich znaczy jednocześnie „dawać” i „brać”. W języku hetyckim będzie to „da-”, w języku łacińskim zaś „dap-”, „dapere-”, „daparino-”. Będą one tworzyły kompleksy semantyczne, w których pola wchodzą znaczenia takie jak: wydawać, gościć, ucztować, powodzić/powodzenie, bogacić się, trwonić. Wreszcie łacińskie *munus* oznacza funkcję, przysługę, budowlę publiczną, ale i, co najważniejsze, dystrybucję: łask, dóbr, przywilejów. *Com-munis*, komunikacja — wymiana, która wychodzi tutaj na plan pierwszy, jest więc przede wszystkim ruchem znaczeń, ruchem kultury<sup>10</sup>. Ruch dóbr w trakcie badań bardzo łatwo zajmuje pierwszy plan — jest to w pewnym stopniu efekt naszej językowej niekompetencji. Być może, dzięki temu stało się tak, jak się stało: krążenie dóbr okazało się naczelną kategorią interpretacyjną. Dystrybucja, wymiana, dar i przeciwdar to przestrzeń/struktura, w której obecne są słowa, gesty, emocje, umiejętności i przedmioty, duchy tajgi, duchy rodu.

Strategie przetrwania przyjmowane przez Tuchalarów w warunkach transformacji mocno wstrząsnęły tymi strukturami, choć być może dopiero w tych warunkach — w skargach, wypowiedziach, w osobliwych spekulacjach — uwiadaczniają się one i uwyrażniają, wciąż organizując życie społeczności. Przedstawię tu relacje związane z konkretnymi zachowaniami i wypowiedziami pasterzy — będzie to próba opisanie zmiany społeczno-ekonomicznej poprzez szkice pojęć, wiedzy i praw Tuchalarów. Wiele z nich dotyczy po prostu pewnego rozprężenia zachowań i norm postępowania. Jak już zostało powiedziane, kilka rodzin związało się z przyjeżdżającymi obcokrajowcami, jest to jednak też sposób na sprzedanie swych usług, przede wszystkim transportowych: wynajem koni i renów, przewodnictwo, organizowanie noclegów, praca ze studentami. Tuchalarzy, starając się sprzedać swoje usługi przejeżdżnym, zmuszeni są do konkurencji między sobą, konkurują zwykle grupami rodzinnymi, są to dwa–trzy szalaśy blisko związane, jak na przykład szalaś Ulzij (66 lat), wdowy po zmarłym przywódcy grupy, i szalaśy jej dzieci Cermi (36 lat) i Delgerdalaja

<sup>10</sup> Teoretyczną perspektywę teorii daru i wymiany przyjętą w niniejszej interpretacji zawdzięcam w znacznym stopniu seminarium dra Jana Kordysa pt. „Powrót do Marcela Maussa”, prowadzonym w SNS IFiS PAN w 2003/2004 r.



(26 lat). Elementy konkurencji, sprytu w postępowaniu nierzadko są przedmiotem pierwszych i głównych zarzutów starszych pasterzy. Dokładna analiza ich wypowiedzi pozwala jednak zauważyć, iż są to raczej serie sądów dotyczące sposobu życia grupy. Odnoszą się one, często nie wprost, do przestrzegania codziennych zasad. Postępująca degradacja stad, które składają się ze zwierząt chorujących, coraz słabszych i coraz mniejszych, według starszych Tuchalarów, jest efektem lekceważenia prac pasterskich i rytmów przekoczowań. Młodszy pasterze, jak twierdzą, mają za małe umiejętności, nie wiedzą, jak przeprowadzać zwierzęta, jak zajmować się nimi w czasie cielenia się, jak koczować. W te skargi, co charakterystyczne, zaangażowane jest całe doświadczenie pasterskie — błędy młodych dotyczą najbardziej obciążonych symbolicznie czynności i umiejętności. Reny giną, bo pasterze „zapomnieli”, jak szukać pastwisk. Często pojawia się problem przekoczowań — *na jesień koczowaliśmy po różnych miejscach, były to nieraz przełęcz trudne do przebycia ale tych miejsc było wiele i reny pięknie rosły, przybierały tłuszczu przed zimą.*

Na początku oskarżenie dotyczy niewiedzy pasterskiej, jednak szybko okazuje się, że nie tyle niewiedza czy brak umiejętności, ile niechęć i zaniedbanie to główne przewiny hodowców wobec samych siebie, wobec następujących pokoleń. Jest to raczej zarzut niestosowania się do reguł i prawideł dobrej hodowli niż nieumiejętność. *Reny słabną* — dodaje cytowany już Sandżim — *nie tyle z powodu krwi, ile z powodu złego doglądania cieląt. Młode po urodzeniu musi pić siarę tyle ile zapagnie i to jest bardzo ważne, ale młodzi zabierają to mleko i sami piją, bo ono dobre jest i słodkie...i tak reny są coraz słabsze z pokolenia na pokolenie....* Trzeba tutaj zaznaczyć wyraźnie, że mleko samicy, które „wykradane” jest przez pasterzy, to przede wszystkim kondensat sił witalnych także w sensie symbolicznym, jego pierwsze krople poświęca się duchom, a wszelkie mleczne przetwory trzymane są w sąsiedztwie duchów-ongonów (Minkowski 1999). Trzeba zaznaczyć, że codzienne umiejętności pasterskie są czymś w pewnym sensie oczywistym — wiele prac przy zwierzętach, takich jak wygon, dojenie, wiązanie renów, wykonują dzieci, zwłaszcza latem. Chłopcy bardzo szybko uczą się polować, wiązać i dosiadać reny, wyprawiać rzemienie, oprawiać zabitego rena. Zręczności pasterskie i myśliwskie są samym rdzeniem enkulturacji. Te zaniedbania czy nadużycia — złe koczowania, niedbalstwo, odbieranie siary — nie oznaczają więc jakiegś nieumiejętności, są raczej symbolicznym naruszeniem tuchalarskiego sposobu funkcjonowania w świecie.

Podobne skargi pojawiają się w wypowiedziach dotyczących polowań. Polowania, naprawa broni, dochody z polowań, wartość ekonomiczna skór, mięsa, artefaktów pasterskiej medycyny to ponadto kwestie wzbudzające u pytanych wyraźną irytację, złość i podejrzliwość. Wynika to, jak już wspomniałem, z owej rozgrywki z władzami somonu, które polowania tuchalarskie traktują jako w wysokim stopniu bezprawne. Egzekucja prawa nasiliła się w ostatnich latach, jeszcze kilka lat temu nikt faktu polowania na duże zwierzęta nie ukrywał. Opowieści o polowaniach pojawiają się więc przy innych oka-

zjach (otwarcie mówią o myślistwie Tuchalarzy z somonu) i w zupełnie innym kontekście. W rozmowach o polowaniu często słyszy się o tym, że zwierząt łownych jest coraz mniej i coraz trudniej jest polować, mnożą się zaś wilki. Jest to kolejny przejaw zmiany czy pewnego regresu: dzikie zwierzęta uciekają w stronę granicy. Tłumaczenia tego zjawiska są bardzo znamienne — tajga wydaje się zbrukana przez zachowania myśliwych. Z rozmów wynika, iż tymi myśliwymi są głównie Darchaci, Tuchalarzy z somonu, Chałchasi z centralnych ajmaków i z samego Ułan Bator. Myśliwi przyjeżdżają samochodami, które myją w rzekach, a polując zabijają wiele zwierząt. Zarzuca się im przede wszystkim rozrzutność. Myśliwi zabierają tylko to, co im potrzeba — skórę, rogi, śledzionę albo woreczek z żółcią, cała zaś reszta zostaje. Pozostawienie w tajdze mięsa, krwi jest szczególnie bulwersujące, jeśli zanieczyści się wodę krwią — zanieczyszczenie tajgi często rozumiane jest przede wszystkim jako zbrukanie. Krew, która wsiąka w ziemię i dostaje się do płynących wód, jest kolejnym znakiem zmiany, jaka następuje w tajdze, znakiem zaburzenia reguł wymiany dóbr. *Zwierzęta czują co się dzieje i uciekają w stronę granicy... zwierzęta to czują...* — mówi Sandzim. Jednocześnie, co charakterystyczne, pojawiają się skargi na zaniechania prawidłowego obdzielania rodzin i innych łowców. Zdarza się, że myśliwy oddaje skórę i rogi najstarszemu/najodleglejszemu (najważniejsze kryterium oddalenia jest tutaj jednak zachowane: obcy jako pierwszy dostanie najlepszą część), a uc (comber) zachowuje dla siebie. Zdarza się, że mięso zostanie podzielone tylko w rodzinie. Czasem zresztą podobne pretensje mają starsi Tuchalarzy w stosunku do młodszych, głównym przewinieniem jest z jednej strony rozrzutność, a zaniechanie dystrybucji i podziału dóbr z drugiej. Prawa dystrybucji dóbr zostają więc zerwane na dwa sposoby, zerwana zostaje więc zarówno z „niewidzialnym” uniwersum Tajgi, jak i z ludźmi. Kości, by tak rzec, nie wracają już tam, skąd przybyły.

#### KULTURA „STAŁOŚCI” JAKO WIEDZA LOKALNA

Skargi, narzekania, spekulacje dotyczą więc fenomenów związanych pierwotnie z wymianą w szerokim sensie tego słowa: światem dostępnym w wypowiedziach i zachowaniach pasterzy rządzi prawo (a)symetrii, ruch pobudza ruchy kolejne. Reguły wymiany w kulturze Tuchalarów są cały czas obecne zarówno w rozmowie, handlu, przyjmowaniu gości, gospodarowaniu, w polowaniach i „oszustwach”, jak i w obrzędzie, szamańskich aktach, ceremoniach rodzinnych. Dar i rewanż — owo „da-” — obecne jest w pojęciu prawa zarówno w świecie hinduskim — *dharmie*, jak i lamajskim — *dhammie*. Marcel Mauss już w swoim słynnym *Szkicu o darze* pokazał, jak mocno opiera się ono na krążeniu dóbr, które jest ruchem porządkującym powinności i zobowiązania. Oczywiście *dharma* jest to pewien konstrukt kultury indyjskiej, która przynależy społeczeństwu shierarchizowanemu, kastowemu, można jednak doszukiwać się tu wspólnych zrębów światopoglądowych, chociażby dlatego, że idee buddy-

zmu zasiłiły szamańskie światy syberyjskich etnosów czy nawet dlatego, że idea prawa i wymiany jako fundamentu świata jest przypisywana archaicznym kulturom pastersko-łowieckim. Marcel Mauss opisał zestaw faktów wymiany społecznej, włączając weń duchy, choroby, mity, moce, bogactwa czy klęski nędzy i głodu. Jest to zapis nawracających aktów daru i ofiary związanych, najprościej mówiąc, z otoczeniem, z ludzkim środowiskiem. *Maharbhata* przedstawia obraz tego cyklicznego uniwersum w słowach poetyckich: „Jak wzrost księżyca dokonuje się dzień po dniu, tak dar ziemi rośnie z roku na rok (od plonów do plonów)” (Mauss 2001, s. 273). Jest to więc wymiana wewnątrz pewnej praktyki bycia w świecie — wewnątrz ekologii. Wymiana nieustannie sprawdza, testuje, potwierdza i renegocjuje istnienie świata i jego prawideł. Tuchalarzy praktykują ją chociażby przy zbiorze *wam sumbru* (lekarstwo wymaga przeciwświadczeń: na miejsce usuniętej rośliny padają krople herbaty z mlekiem lub składane są okruchy sera). Analogicznym zjawiskiem zaczerpniętym z innej kultury tubylczej są obrzędy związane z uprawianiem ziemi, lasu itd.: „właściciel [ziemi] musi tam «kupować» od duchów prawo wykonywania pewnych czynności w «swoich», a tak naprawdę w «ich» posiadłościach” — pisze jeden z antropologów w latach dwudziestych ubiegłego wieku (Mauss 2001, s. 189) o Toradżach z Celebesu. Składają oni dary ofiarne przed wyrębem lasu, uprawą ziemi, przed postawieniem pierwszego pała domu.

Reguły dystrybucji stają się w tej perspektywie osnową postępowania, osnową społecznie tworzonego świata, prawa, zwyczaju, pewnej „wiedzy lokalnej” (Geertz 1983), najczęściej niewidocznej. U Tuchalarów są one czymś oczywistym, przejawiają się w sprzedaży skór i rogów, we wzajemnych rytualnych gościnach, w szamańskich obrzędach. Są one zapisem ruchów nieprawidłowych, ruchów słusznych i zgodnych z zasadami, ruchów wszelkich możliwych. Jeszcze raz odwołam się tutaj do pojęcia *dharma*, pojęcia prawa (świata) kultur hinduskich i azjatyckich, osnutych wokół owego indoeuropejskiego rdzenia „da-”, dawać i przyjmować. W pojęciu *dharma* jest zawarta jednocześnie powinność, zobowiązanie, zasada, sprawiedliwość, jest w nim właściwie wszystko, co się w tej kulturze mówi o biegu tego świata. Jest to rodzaj praktyki odbijającej i jednocześnie projektującej świat, w którym żyje dana społeczność (Geertz 1983). Prawo/wymiana zyskuje więc synonim: niewidoczny świat kultury. Konkretnych rozwiązań jest olbrzymia ilość i są one starannie wyróżniane. Prawo hinduskie dotyczy przecież świata absolutnie zdeterminowanego przez przynależność do kategorii sakralnej, ontologicznej i społecznej zarazem, buddyjska *dhamma* zaś znaczy bardziej „drogę prawdy”, „ścieżkę”, może nawet „praktykę”. Społeczność Tuchalarów jest społecznością zupełnie inną — nie ma tam rozwarstwienia kastowego i organizacyjnej hierarchizacji, trudno jest też mówić o jakiejś wyraźnej idei drogi ku doskonałości. Istnieje natomiast ów grunt, na którym wymiana jest tylko inną stroną prawa i świata, jest jego symulacją i konstrukcją zarazem. Jest to pewien bieg wydarzeń, w którym — dokładnie tak jak w wymianie — gest wymaga gestu, świadczenie przeciwświadczenia, przy

czym oba te człony wzajemnie się potwierdzają. Sens tego świata uobecnia się w powtórzeniu. Kamłania (szamańskie misteria), które tureckie ludy tajgi sprawują od setek lat, są — jak to pokazała Elena Nowik — aktem wymiany, który „zapisuje” wszelkie materialne, duchowe i społeczne transakcje, zapisuje wszelkie ruchy możliwe: posunięcia w górę i w dół, atak i obronę, spryt i oszustwo, zgodę i kłótnię. Jest to taki świat społeczny, w którym mieści się wszystko i który jest co najmniej tak skomplikowany jak cały wszechświat. Ruchy prawidłowe i nieprawidłowe zapisane w kamłaniach różnią się od siebie za każdym razem, liczy się każdy szczegół. „Dary, dawcy i rzeczy dane — pisał podobnie Mauss (2001, s. 279) o sensie *dharmy*-wymiany — muszą być rozpatrywane względnie, w sposób ścisły i skrupulatny, tak aby w sposobie dawania i przyjmowania nie było żadnego błędu. Wszystko jest etykietą, nie tak jak na rynku, gdzie płaci się cenę i bierze się rzecz. Nic nie jest obojętne”.

W ten sposób zauważamy, że nie ma konfliktu prawa i natury/rzeczywistości. Nie ma rozbieżności między kodeksem (*lex*) a sprawiedliwością (*ius*), ugruntowanej od stuleci w europejskich pojęciach (Geertz 1983; Mauss 2001). Jest to po prostu obca struktura i czasu, i świata. Światu nadaje bieg reguła wzajemności, jeśli ona zostanie złamana, na przykład jeśli myśliwy nie rozda w odpowiedniej kolejności mięsa upolowanego zwierzęcia, to złamane jest wewnętrzne prawo, pewna zasada, wywołać to może ciąg nieszczęść. Następstwa układają się naprzemiennie, jeden ruch wywołuje drugi, nieraz gdzieś w nieokreślonym — w sensie naszego języka — czasie. Ruch zostaje wykonany, bo takie są fundamenty życia społecznego, obrzędowości, ekologii. W jednym z wysłuchanych tuchalarzkich mitów-opowieści dziewczyna, która myje włosy w rzece, trafia w ręce złego ducha; jej dziad, za radą wrony, płynie „pod prąd” („pod czas”), co pozwala mu uwolnić dziewczynę od śmierci, czyli od kary za złamanie zakazu mycia ciała w płynących wodach. Nie ma w tej strukturze żadnej nieodwołalności, żadnego postępu, jest tylko reguła ruchu i odpowiedzi. Automatyzm wydarzeń typu ofiara—przeciwświadczenie wynika z dynamicznej i jednocześnie — co wymaga podkreślenia — w pełni realistycznej tkanki świata. „Nieuchronność” byłaby tu słowem zupełnie niezrozumiałym; u Tuchalarów istnieje zawsze pewna pochodna obrotu wydarzeń — zmian. Zmiana przestaje w ten sposób oznaczać kres czy apokalipsę w jej europejskim sensie. Ziola tajgi, takie jak *wam sumbru*, *nojen orchotoj*, *gawsraa*, *czionyn uws*, pojawiają się w podobnych miejscach z roku na rok. Zdarza się, twierdzą Tuchalarzy, że jeśli zbierają je młodzi pasterze, którzy nie przestrzegają rytualizacji zbioru, to rośliny mogą zniknąć. Jest to jednak przyczyna — jak tłumaczą — mechaniczna: młodzi nie pozostawiają nic z korzeni i w ten sposób dochodzi do degradacji kolonii. Tuchalarzy nie przedstawiają zmiany jako związanej z jakimś zjawiskiem fatalnym, niezrozumiałym. Podobnie jest ze zamianami pogody — chmury, burze, mrozy zimowe przebiegają różnie w różnych latach, lecz nie są one zjawiskiem niezrozumiałym czy niepokojącym w sensie całościowym. Wersja wypowiedzi o pogodzie zmienia się w zależności od sytuacji, w zależności od osoby. Wydaje

się, że Tuchalarzy nie poświęcają z n a c z e n i u tych zjawisk zbyt wielkiej uwagi, co nie zmienia faktu, że lato deszczowe czy zbyt mroźna zima mogą rozstrzygać o pasterskim powodzeniu i są to bardzo obserwowane i komentowane zjawiska.

\*

Zmiana jest więc obecna w tuchalarskiej koczowniczej strukturze prawarzeczywistości, w kołowym wymianie–dystrybucji. W analizach Jerzego Wasilewskiego (1978) symboliki ruchu obrotowego w kulturze koczowników jedną z płaszczyzn symbolicznych jest właśnie czas, „bieg świata”, który ów ruch oddaje. Nie jest to jednak, jakby się wydawało, przykład koncepcji czasu o pewnej bezwzględnej stałości czy „wiecznego powrotu”. Jest to raczej archaiczna — cykliczna koncepcja czasu, która znajduje wyraz w obszarze kultury pasterskiej. To permanentny „moment przejścia”, zmiana, która składa się z serii ruchów i przesunięć, zmian i odpowiedzi. Świat, mówiąc obrazowo, ani nie postępuje do przodu, ani nie stoi w miejscu. Jeśli zmieniła się ekonomika rodzin pasterskich, jeśli negdel padł i reny zaczęły chorować, to zawsze, choć może nie bezpośrednio, zmiana ta wpisuje się krąg świadczeń: człowiek/obcy ludzie — gospodarka/polityka — tajga/zwierzęta — duchy/bóstwa. Inna wizja świata wydaje się w tym miejscu obca — mówię tu o samym fundamencie. Prawo, mówiąc krótko, nie może się zmienić, bo funkcjonuje jako rzeczywistość. Co to oznacza? Kultura Tuchalarów jest „kulturą stałości”, znaczy to jednak tylko tyle, że na zmianę w sensie europejskim, na pewne ujęcie tego fenomenu w języku etic nie ma po prostu miejsca. Tak naprawdę należałoby tutaj odwrotnie ustawić typologię kultur — tradycyjnych i nowoczesnych, pierwotnych i cywilizowanych, „zimnych” i „gorących”. Układ kultury na pograniczu mongolsko-tuwinińskim jest układem „gorącym”, choć w sposób, z którego z trudem zdać można sprawę. Jest to kultura zmienna, innowacyjna i dynamiczna już u samych podstaw. Tę iluzję stałości, którą przypisuje się kulturom tubylczym, znakomicie uwypuklił Jack Goody w analizach kultur oralnych i piśmiennych. Zauważył w trakcie swoich afrykańskich badań, iż zbierane przez niego w północnej Ghanie recytacje lokalnego mitu zamiast zgadzać się z jednolitą, zstandaryzowaną wersją, różniły się znacznie w kolejnych odtworzeniach: z każdą nową rejestracją pojawiały się kolejne lokalne i czasowe różnicowania — tekst był przez kapłanów-czarowników zmieniany i rekonstruowany w zależności od chwili i od aktualnego kontekstu. Tubylcza etykieta, świat/prawo ustne, „gorące”, jest zatem w stanie, posłużę się tu słowami Goody’ego, „ukrywać znaczne zmiany dokonujące się z dekady na dekadę i to nawet jeśli ten etniczny sposób etykietowania, nazywania rzeczy wydaje się wskazywać na ciągłość i homeostazę [podkr. — T. R.]” (Goody 1989, s. 120).

Zmiana społeczno-ekonomiczna, która zachodzi w świecie turkojęzycznych pasterzy pogranicza mongolsko-tuwinińskiego odbywa się zatem w obrębie „wiedzy lokalnej”. Za każdym razem, kiedy zadajemy pytanie o jej bieg, dochodzi do

pewnego przesunięcia sensu pytania i sensu odpowiedzi. Stwarza to nieustannie pole kreacji obrazu zawartego w samym pytaniu badawczym — obrazu transformacji. Zwiastuny zmiany w systemach emicznych tworzą się bowiem raczej wewnątrz reguł wymiany i wzajemności, wewnątrz koczowniczego sposobu bycia w przestrzeni. Dlatego Tuchalarzy żyją tak, jak żyli, a to znaczy, że w samej komunikacji z otoczeniem, w samej ekologii niewiele się zmienia. Być może z tego w dużej mierze wynika to, co opisałem, czyli nasz obraz radykalnej zmiany w sposobie i stylu życia Tuchalarów, ich otwartość na zmianę. Na pytanie, skąd bierze się ów obraz gwałtownej zmiany, obraz postępującej dekulturacji i gasnącej tożsamości, odpowiem więc, że jest on właśnie pochodną pewnego modelu stałości, obrazu kultury jako homeostatu kultury tubylczej — że kultura ta jest wciąż traktowana jako pewna zastygła masa przekonań, obyczajów, kanonów postępowania; ponownie odbija się w ten sposób i uwyrażnia raczej tryb myślenia badaczy i postrzegania przez nich zjawisk niżli obraz społeczności badanych (Patterson 2003, s. 306–329). Kultura tubylcza (rdzenna) jest jednak strukturą zmienną i to nie tylko w swoim obrębie, ale właśnie na styku z otaczającymi ją warunkami, z szeroko pojętym środowiskiem: społecznym, naturalnym, ekonomicznym, środowiskiem w każdym wymiarze. Dopiero ta interakcja, pewna struktura tworząca się na nowo w każdej nowej sytuacji, jest tekstem lokalnego prawa, niewidocznego prądu. Rozstrzygnięcia i strategie Tuchalarów przyjmowane w czasie „zmiany” i „degradacji” rozgrywają się właśnie na tym poziomie: niepisanego, dynamicznego prawa funkcjonującego jako rzeczywistość — serii świadczeń, darów, wymian, „oszustw” i „odpowiedzi”, aktów awerbalnych, umykających kategoryzacji. Jak już zostało powiedziane, wiele tuchalarskich rodzin związało się z przyjeżdżającymi obcokrajowcami — organizują wynajem koni i renów, są przewodnikami, są handlowcami — jest to sposób na sprzedanie swych usług. *Wielu z nich odda teraz obcokrajowcom dosłownie wszystko co tylko posiada* — stwierdził jeden z osiadłych na stepie Tuchalarów. Tuchalarzy konkurują między sobą, zwykle grupami rodzinnymi, manipulują stawkami, targują ceny. *Myślę, główkęję jak zarobić, gdzie polować, co sprzedać* — mówi 35-letni Zorigt, pasterz reniferów. Tuchalarzy chętnie i gwałtownie wkraczają w transformację i nową ekonomię, korzystają z „etnoturystyki”, z „pomocy zagranicznej”. Wbrew temu, czego być może my, badacze, byśmy sobie życzyli, wśród Tuchalarów, zwłaszcza młodych, rozpleniają się hasła rozwoju, pomysły życia z handlu i ze „swojej kultury”, hasła spółdzielni usług turystycznych, hasła wolności.

#### BIBLIOGRAFIA

- Anisimow Arkadiusz, 1971, *Wierzenia ludów Północy (Wybór pism)*, tłum. A. Wierchow-ska, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Benveniste Émile, 1969, *Le vocabulaire des institutions européennes*, t. 1: *Économie, parenté, société*, Paris.

- Buchowski Michał, 1993, *Magia i rytuał*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Dean Hartley, Taylor-Gooby Peter, 1992, *Dependency Culture. The Explosion of a Myth*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead.
- Derrida Jacques, 1992, *Given Time: I. Counterfeit Money*, tłum. P. Kamuf, The University of Chicago Press, Chicago–London.
- Eco Umberto i in., 1996, *Interpretacja i nadinterpretacja*, tłum. Tomasz Bieroń, Znak, Kraków.
- Eliade Mircea, 2001, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. i wstęp Krzysztof Kocjan, oprac. Jerzy Tulisow, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Emigh Rebecca J., Szelényi Iván (red.), 2001, *Poverty, Ethnicity, and Gender in Eastern Europe During the Market Transition*, Praeger, Westport.
- Frazer James, 1962, *Złota gałąź*, tłum. Henryk Krzeczkowski, PIW, Warszawa.
- Geertz Clifford, 1983, *Local Knowledge: Fact and Law in Comparative Perspective*, w: *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Fontana Press, London.
- Geertz Clifford, 2003, *Myslenie jako dzialanie moralne: etyczny wymiar antropologicznych badan terenowych w nowo powstalych panstwach*, tłum. Dorota Głowacka, w: Dorota Wolska, Marcin Brocki (red.), *Clifford Geertz — lokalna lektura*, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Goody Jack, 1989, *Słowo Boga*, tłum. Grzegorz Godlewski, „Przegląd Humanistyczny”, nr 7, s. 117–136.
- Gouldner Alvin, 1992, *Norma wzajemności. Preliminaria*, tłum. Barbara Szacka, w: Marian Kempny, Jerzy Szmata (red.), *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów*, PWN, Warszawa.
- Kocik Lucjan, 2001, *Euroseptycyzm i trauma polskiej wsi*, Universitas, Kraków.
- Lévi-Strauss Claude, 1992, *Zasada wzajemności*, tłum. Kazimierz Korab, w: Marian Kempny, Jacek Szmata (red.), *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów*, PWN, Warszawa.
- Mauss Marcel, 2001, *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, tłum. Krzysztof Pomian, w: *Socjologia i antropologia*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Merleau-Ponty Maurice, 1999, *Proza świata. Eseje o mowie*, tłum. Ewa Bieńkowska, Stanisław Cichowicz, Joanna Skoczylas, Czytelnik, Warszawa.
- Merton Robert K., 1982, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. Ewa Morawska, Jerzy Werenstein-Żuławski, PWN, Warszawa.
- Minkowski Marcin, 1999, „Ludzie Tajgi. O Tuchalarach — hodowcach reniferów”, praca magisterska, maszynopis w archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.
- Mróz Lech, Wasilewski Jerzy S., 2003, *Regressing to Nature, Revising Tradition, Building Ethnicity. A Case of the Reindeer-breeders of the Mongolian Taiga*, w: Lech Mróz, Zofia Sokolewicz (red.), *Beetwen Tradition and Postmodernity. Polish Ethnography at the Turn of the Millenium*, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej–Wydawnictwo DiG, Warszawa.
- Nowik Elena, 1993, *Szamanizm syberyjski (Obrzęd i folklor. Próba porównania struktur)*, tłum. Irena Borowik, Lucyna Parczewska, Andrzej Szyjewski, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Palska Hanna, 1998, „Beznadziejny proletariusz” w *pamiętnikach. Kilka uwag o niektórych kulturowych uwarunkowaniach nowej biedy*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2.
- Patterson Orlando, 2003, *Kultura na poważnie: rama pojęciowa i przypadek Afroamerykanów*, tłum. Sławomir Dymczyk, w: Lawrence E. Harrison, Samuel P. Huntington

- (red.), *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, Zysk i S-ka, Poznań.
- Otgon Purev, 2003, *Mongolian Shamanism*, tłum. Purvee Gurbadaryn, Admon, Ułan Bator.
- Rakowski Tomasz, 2003, *Znieruchomiałe sady*, w: Roch Sulima (red.), *Życie codzienne Polaków na przełomie XX i XXI wieku*, Społeczne Stowarzyszenie Prasoznawcze „Stopka”, Łomża.
- Rakowski Tomasz, 2002, *Antropolog jako wizytator nędzy. Rozważania o kulturze niemocy*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4.
- Sahlins Marshall D., 2004, *Stone Age Economics*, Routledge, London–New York.
- Sztompka Piotr, 2000, *Trauma wielkiej zmiany: społeczne koszty transformacji*, ISP PAN, Warszawa.
- Szynkiewicz Sławoj, 1981, *Rodzina pasterska w Mongolii*, Ossolineum, Wrocław.
- Tarkowska Elżbieta, 1993, *Temporalny wymiar przemian zachodzących w Polsce*, w: Aldona Jawłowska, Marian Kempny, Elżbieta Tarkowska (red.), *Kulturowy wymiar przemian społecznych*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Wasilewski Jerzy S., 1985, *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*, LSW, Warszawa.
- Wasilewski Jerzy S., 1978, *Symbolika ruchu obrotowego i rytualnej inwersji*, „Etnografia Polska”, t. 22, s. 81–107.

#### THE TUCHALARS (THE TSAATANS) IN THE FACE OF CHANGE INTERPRETATIONS OF ‘THE DECLINE’ OF AN INDIGENOUS CULTURE

##### Summary

Tuchalars (mong. Tsaatans) are a group of Tuvan reindeer breeders who remained behind with their herds after the closing down of a collective, kolkhoz-like enterprise in northern Mongolia. For decades they functioned within the framework of a people's state and the absurd economy of the kolkhoz. In the 1990s, when all the state companies folded up, this group of Turkish-language reindeer farmers became an attraction ‘on-duty’ in the emerging democratic Mongolia as well as almost the main target for various charities and NGOs. In this paper the author discusses the Tuchalars’ experience of the social, economic and cultural change. In order to describe cultural dimension of the change he uses such categories as gift, social exchange, ecology and local knowledge. The description, as it turns out, derives to a large extent from the pastoral knowledge and praxis, the shamanism’s worldview and a local economy. The interpretation of the indigenous experience of change is also an attempt to explain the rapidity of the very process — the process of ‘the decline’ of indigenous culture.

##### Key words/słowa kluczowe

indigenous culture / kultura tubylcza; poverty / bieda; ecology / ekologia; gift / dar; social exchange / wymiana społeczna; law / prawo; local knowledge / wiedza lokalna