

Wojciech Połec*

UBIERAJĄC SIĘ DLA DUCHÓW. O ROLI PŁCI (KULTUROWEJ), TRANSWESTYTYZMU I CIELESNOŚCI W RYTUAŁACH SZAMAŃSKICH

W opisach tak zwanego transwestytyzmu szamanów spotykają się trzy dyskursy: antropologiczny, który stara się wyjaśnić znaczenie egzotycznych zwyczajów mogących z perspektywy cywilizacji euroamerykańskiej wydawać się dziwnymi, dyskurs płci kulturowej, w którym często można spotkać się z argumentacją mającą na celu ukazanie zależności płci kulturowej od sposobów postrzegania płci w danej kulturze oraz dyskurs lesbijsko-gejowski, który stara się o uznanie niestandardowych form seksualności we współczesnych społeczeństwach zachodnich, używając między innymi argumentów polegających na pokazaniu występowania odmiennych form seksualności w różnych kulturach historycznych i kulturach określanych jako pierwotne i tradycyjne. Ich wspólną cechą jest próba wykazania, że są kultury, w których funkcjonują więcej niż dwie płcie kulturowe. Zarazem podkreśla się, że wielorakie płcie kulturowe są w takiej kulturze uważane za normalne, a osoby reprezentujące nietypowe z naszego punktu widzenia płcie nie są dyskryminowane, a czasami wręcz są traktowane jako postacie wyjątkowe, jak to ma miejsce w przypadku szamanów.

Ważną częścią tego typu dyskursu są *berdasze*, których, według Claire M. Renzetti i Daniela J. Currana, możemy spotkać „w niektórych społecznościach azjatyckich, w rejonach południowego Pacyfiku i wśród północnoamerykańskich Indian”¹. Tak szerokie ramy geograficzne mają pokazywać, że jest to zjawisko szeroko rozpowszechnione, ale wskazują również, że nie chodzi tutaj o umiejscowione kulturowo zjawisko, ale o szereg zjawisk mających dla zewnętrznego obserwatora podobny wydźwięk.

Wywód tychże, skądinąd umiarkowanych w swych twierdzeniach, autorów jest dobrym przykładem niebezpieczeństw zbytnich uproszczeń, jakie wiążą się z tego typu argumentacją. Chodzi tutaj przede wszystkim o przenoszenie argumentu dotyczące wielorakich płci kulturowych, który może być zasadny, do dyskursu *trzeciej płci*, a więc o argument mówiący o występowaniu w różnych kulturach zjawiska ubierania się w stroje płci przeciwnej, co określane jest jako transwestytyzm lub *cross-dressing* oraz transgenderyzm, czyli przyjmowanie ról właściwych płci przeciwnej. Głównym problemem w tym wielowątkowym dyskursie jest używanie argumentu występowania

* **Wojciech Połec**, dr – Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie, Wydział Nauk Społecznych, Katedra Socjologii, e-mail: wojciech_polec@sggw.pl.

¹ C.M. Renzetti, D.J. Curran, *Kobiety, mężczyźni i społeczeństwo*, Warszawa 2005, s. 94.

zjawiska związanego z nietypowym dla danej płci sposobem ubierania się w różnych kulturach badanych przez antropologów jako argumentu mającego legitymizować podobne przejawy ubierania się i zachowywania się w sposób właściwy płci przeciwnej w kręgu cywilizacji euroamerykańskiej. Częścią tego typu argumentacji jest zjawisko, które najczęściej nazywane jest transwestytyzmem szamanów, choć czasami ma chodzić również o *transgenderowość* szamanów, to znaczy przyjmowanie przez nich nie tylko strojów, ale również ról społecznych właściwych płci przeciwnej. Określenie takie było używane przez niektórych antropologów, szczególnie dawniejszych², i przejęte zostało przez dyskurs trzeciej płci.

Paradoks polega na tym, że częściej można o tym zjawisku przeczytać w literaturze dotyczącej szamanizmu niż je zaobserwować. Dyskusje jednak wokół tego zjawiska, a przede wszystkim próby wyjaśnienia genezy i funkcji transwestytyzmu czy wręcz transgenderyzmu szamanek i szamanów, mówią nam dużo o tym, w jaki sposób konstruowane jest zachodnie postrzeganie szamanizmu i samych szamanów. Są one również pouczające w kontekście międzykulturowego postrzegania płci.

W niniejszym artykule staram się przeanalizować sposoby ujmowania transwestytyzmu szamanów w literaturze naukowej, by następnie przeprowadzić studium przypadku oparte na bezpośrednich badaniach terenowych. Głównym celem tego studium jest pokazanie, w jaki sposób zmienia się obraz pozornie bardzo podobnych zjawisk, gdy umieścimy je w szerszym kontekście kulturowym. Proponuję skupienie się na tak zwanym transwestytyzmie szamanów, choć według mnie przedstawiona tutaj argumentacja mogłaby być przydatna również w analizach instytucji *berdaszy* u Indian północnoamerykańskich. Głównym pytaniem jest tutaj to, czy i na ile zasadnym jest porównywanie nietypowych sposobów ubierania się i przyjmowania nietypowych wzorów ról społecznych związanych z płcią w kulturach obserwowanych przez antropologów z podobnymi zjawiskami występującymi w kontekście cywilizacji euroamerykańskiej. Moje stanowisko jest tutaj bliskie stanowisku antropologa Willa Roscoe badającego Indian Zuni, o którym piszą Renzetti i Curran w następujący sposób:

Roscoe uważa, iż choć *berdasze* ubierają się w stroje płci przeciwnej, nie można nazwać ich transwestytami czy transseksualistami, jak uczyniło to kilku badaczy. Zakładanie strojów przeznaczonych dla płci przeciwnej ma charakter zachowania codziennego, społecznego i jest pozbawione motywów erotycznych. Osoby te niekoniecznie posiadają orientację homoseksualną we współczesnym rozumieniu homoseksualizmu³.

Cytat ten zarazem, poprzez zestawienie przeciwieństw, niech posłuży nam, z braku miejsca na szerszą analizę, jako skrótowa charakterystyka sposobów pojmowania transwestytyzmu i transseksualizmu w cywilizacji euroamerykańskiej.

² Por. np. C.P. Kottak, *Anthropology. The Exploration of Human Diversity*, New York 1991, s. 343.

³ C.M. Renzetti, D.J. Curran, *op. cit.*, s. 95.

Badania szamanizmu

W pytaniu o transwestytyzm szamanów i, szerzej, o płęć szamana ogniskuje się wiele problemów, z którymi spotyka się badacz szamanizmu. Przede wszystkim mamy tutaj problemy natury faktograficznej. W zależności od tego, z jakiego materiału etnograficznego będziemy korzystać, a więc jakie czasy⁴, a przede wszystkim kultury⁵ weźmiemy pod uwagę, będzie się nam rysować obraz zgoła odmienny. To zaś, jak będziemy definiować szamanizm i samego szamana⁶, będzie miało jeszcze większy wpływ na to, czy rolę szamana będziemy uważać za zajęcie męskie czy też kobiece. Jak zobaczymy niżej, odpowiedź na to ostatnie pytanie będzie miała wpływ na sposób wyjaśniania transwestytyzmu szamanów. Znaczącym problemem w porównaniach międzykulturowych jest to, że chociaż samo słowo *szaman* pochodzi z języka syberyjskich ludów tunguskich, to jego obecna treść odpowiada raczej zachodniej wyobraźni niż pierwotnym kategoriom kultur, w których spotykamy się z szamanizmem⁷. Szamanizm stał się ogólnym terminem (*umbrella term*), pod którym kryją się różnorodne rzeczywistości i konstrukcje kulturowe⁸. Zarazem zaś termin ten nie oddaje różnicowań tego, co nazywamy szamanizmem nie tylko w porównaniach międzykulturowych, ale także wewnątrz kulturowych różnicowań ról odgrywanych przez szamanów. Dobrym przykładem tych ostatnich problemów są dyskusje odnoszące się do tego, czy szamanizm można traktować jako religię, a więc jako system wierzeń, w którym szaman pełni, być może specyficznie pojmowane, ale przede wszystkim kapłańskie funkcje, czy też jest on rodzajem działalności magicznej, a szaman to przede wszystkim czarownik, wróżbiarz czy jasnowidz. Spotkamy się też z twierdzeniami mówiącymi, że szamanizm to przede wszystkim rodzaj pierwotnej ludowej medycyny, ewentualnie, że to przede wszystkim „pierwotna technika ekstazy”, jak chciał Mircea Eliade⁹.

O ile dostrzeżemy w potocznym rozumieniu szamanizm dziedzictwo dziewiętnastowiecznych teorii antropologicznych i socjologicznych zakładających liniową ewolucję społeczeństw ludzkich, o tyle jasne stanie się utożsamianie szamana przede wszystkim z niewyspecjalizowanym specjalistą, z którym możemy się spotkać przede

⁴ Jedną z nierozstrzygniętych, by nie powiedzieć nierozstrzygalnych, kwestii jest tutaj „prehistoryczny szamanizm”, por. np. J. Clottes, D. Lewis-Williams, *Prehistoryczni szamani. Trans i magia w zdobionych grotach*, Warszawa 2009, szczególnie część druga, czy R.J. Wallis, *Shamans/Neo-Shamans: Ecstasies, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans*, London 2003.

⁵ Por. J. Boekhoven, *Genealogies of Shamanism: Struggles for Power, Charisma and Authority*, Groningen 2011.

⁶ Por. A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2010.

⁷ Por. A. Znamenski, *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*, New York 2007.

⁸ R. Hutton, *Shamans: Siberian Spirituality and the Western Imagination*, London–New York 2007.

⁹ M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 1994.

wszystkim, jeśli nie wyłącznie, w społeczeństwie nazywanym pierwotnym. Będziemy o nim mówić za każdym razem, gdy dostrzeżemy jakąś specyficzną rolę społeczną w „pierwotnym” społeczeństwie, które powinno się opierać jedynie na podziale ról na kobiecie i męskie. W ten sposób szamanem możemy określić nie tylko tego, kto odgrywa wszystkie czy też którąś z powyżej wymienionych ról, ale także na przykład „pierwotnego” poetę, barda czy też mędrca. Zgodnie z tym rozumieniem wraz z postępowaniem ewolucji społeczeństwa rola szamana powinna ulec „rozmięczeniu” na poszczególne role, które w społeczeństwie pierwotnym się w niej zawierały; powinna więc zanikać, a przynajmniej degenerować się do jedynie tych czynności, które nie uzyskały swoich specjalistów w ramach rozwiniętej religii, medycyny czy też nauki.

W podobny sposób ujmowana bywa kwestia płci szamana. W zgodzie z dziewiętnastowieczną logiką można było uznać, że, być może, pierwotnie szamanami były przede wszystkim bądź też wyłącznie kobiety, co jest zgodne z założeniem o pierwotnym matriarchacie, lecz wraz z przejściem do patriarchy rolę szamana odgrywać zaczęli mężczyźni, bądź to, w kulturach, gdzie wciąż mamy do czynienia z szamankami, ich rola została zredukowana, a znaczenie ich jest zupełnie marginalne. Zgodnie z tą teorią wciąż jeszcze tłumaczy się transwestytyzm szamanów. Tam, gdzie on występuje, szamani przybierają żeńskie ubiory, gdyż kiedyś, w dobie matriarchy, kobiety były pierwszymi szamankami, a gdy nastąpiło przejście do patriarchy, rolę tę zaczęli odgrywać mężczyźni¹⁰. Mimo praktycznie całościowego odrzucenia dziewiętnastowiecznych teorii ewolucyjnych we współczesnej nauce, między innymi ze względu na ich spekulatywny charakter, takie spojrzenie na szamanki i szamanów daje się zaobserwować nie tylko w literaturze popularnej, ale i naukowej dotyczącej szamanizmu¹¹. Obraz męskości szamana był wzmacniany nie tylko poprzez powiązanie go z myślistwem będącym domeną mężczyzn, ale również z władzą, choć ta kwestia jest jedną z bardziej dyskusyjnych¹².

Odrębną kwestią jest podkreślanie roli kobiet w szamanizmie. Do prac takich należy na przykład książka Barbary Tedlock¹³ (która sama jest szamanką i antropologiem zarazem), zakładająca pierwszeństwo (*primacy*) kobiet w szamanizmie. W jej rozumieniu szamanka bliska jest wiedzy, ale w pozytywnym, etymologicznym rozumieniu tego słowa jako osoby, która wie, jak leczyć, jak używać w tym celu ziół i innych naturalnych

¹⁰ M. Stutley, *Shamanism. An Introduction*, London 2003.

¹¹ Takim spekulatywnym i mało mówiącym dziełem o charakterze luźnych rozważań rozpoczynających się od powstania kodu DNA, dochodzących do analiz miejsca płci w kabalistyce i różnych klasycznych systemach religijnych, a kończących się na skąpych wypisach z dawnej literatury o szamanizmie, jest praca, która, ze względu na temat niniejszych rozważań, mogłaby, poprzez tytuł, wydawać się interesująca: M. Ripinsky-Naxon, *Płeć, szamanizm i przemiana*, Warszawa 2002.

¹² Por. A.L. Siikala, M. Hoppál, *Studies on Shamanism*, Helsinki 1998.

¹³ B. Tedlock, *The Woman in the Shaman's Body: Reclaiming the Feminine in Religion and Medicine*, New York 2009.

czy też „holistycznych” technik. Skupia się ona jednak na przede wszystkim na tym rodzaju szamanizmu, jaki możemy odnaleźć w obu Amerykach.

W ostatnich dziesięcioleciach badacze szamanizmu dokładają znaczących starań, by dokonać w odniesieniu do szamanizmu procesu, który w odniesieniu do totemizmu dokonał kiedyś Lévi-Strauss¹⁴. Niektórzy określiliby wysiłki te próbą dekonstrukcji ponadkulturowej, a raczej akulturowej koncepcji szamanizmu. Jednym z ważniejszych w tym procesie kroków wydaje się refleksja nad powiązaniem szamanizmu z rolami kobiecymi i męskimi.

Konstruowanie transwestytyzmu szamana

Wedle rozpowszechnionych w literaturze dotyczącej szamanizmu opinii transwestytyzm szamanów jest „dobrze znanym zjawiskiem”¹⁵. Występować miał on wśród ludów północnej i centralnej Ameryki, na Syberii wśród ludów paleoazjatyckich, w Azji centralnej, Malezji i Indonezji. Ten szeroki zestaw ludów łączy się jednak z zastrzeżeniem mówiącym, że już w dziewiętnastym wieku był on zjawiskiem zanikającym wśród ludów takich jak Kamczadalowie, Itelmeni i Koriacy. Niemniej jednak twierdzi się, że zjawisko to było obecne na terenie byłego Związku Radzieckiego w drugiej połowie XX wieku mimo walki z „przeżytkami przeszłości”, jak w oficjalnej propagandzie nazywano wszystkie przejawy dawnych wierzeń. Bliższe potwierdzenie pojedynczy przypadek znalazł w pracy z lat siedemdziesiątych, a pochodził on z kultury uzbeckiej. Podkreślaną kwestią jest to, że prawie wyłącznie chodzi tutaj o transwestytyzm męski zaś prawie nie wspomina się o transwestytyzmie kobiet, które przybierać miałyby męskie role.

Pod pojęciem transwestytyzmu szamanów rozumie się jednak kilka różnych rzeczywistości kulturowych. Poprzez transwestytyzm szamanów rozumieć można, z jednej strony, przyjmowanie jedynie pewnych elementów kobiecego stroju lub uczesania podczas ceremonii szamanistycznych, z drugiej zaś przyjmowanie również w życiu codziennym ról kobiecych, co ma się przejawiać nie tylko przyjmowaniem kobiecych strojów, prac, ale również przyjmowaniem żeńskiego rodzaju w tych językach, które rozróżniają formy żeńskie i męskie. W tym ostatnim przypadku zakłada się czasem również małżeństwo takiego szamana, który staje się żoną innego mężczyzny, co może być wręcz połączone z wierzeniami, iż taki szaman może urodzić dzieci.

Jeśli chodzi o ludy syberyjskie, bliższy opis dał Vladimir Bogoras odnośnie do Czuczów, u których wyróżniał on trzy poziomy transformacji szamanów, z których

¹⁴ C. Lévi-Strauss, *Totemizm*, Warszawa 1968.

¹⁵ *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*, red. M.N. Walter, E.J. Neumann Fridman, New York 2004, s. 259-263. W tym i trzech kolejnych akapitach rekonstruuje opis transwestytyzmu w szamanizmie na podstawie tej wyspecjalizowanej encyklopedii.

pierwszy polegał jedynie na przybraniu żeńskiego sposobu uczesania, drugi na używaniu żeńskiej odzieży, a dopiero trzeci polegał na przybraniu żeńskiego sposobu życia oraz na małżeństwie. Vladimir Bogoras miał zaobserwować podobne przemiany odnośnie do kobiet, w tym małżeństwo z młodymi kobietami. Taka sytuacja miała się zdarzać przede wszystkim w przypadku starszych szamanek, które osiągnęły wiek przekwitania. Miały one nosić imitację penisa wykonaną z mięśni renifera. W takich małżeństwach miały się nawet pojawiać dzieci, oczywiście dzięki „wypożyczeniu żony”, choć za ojca tych dzieci uchodziła szamanka.

Transwestytyzm szamanów ma być bezpośrednio związany z mistycznym małżeństwem szamanów z duchem opiekuńczym, które również mogło przybierać różnorodne formy: od jednorazowego związku podczas inicjacji aż do stałej relacji, która mogła wymagać od szamana trwałej zmiany płci. W encyklopedycznym ujęciu podkreśla się, że szamani-transwestyci byli uważani za silniejszych, co wiązać można bądź to z założeniem, że kobiety są silniejszymi szamanami, bądź to z tym, że szaman-transwestyta łączy w sobie obie płci. Z tej perspektywy transwestytyzm ma być interpretowany jako neutralizacja opozycji bądź też poszukiwanie równowagi między dwiema opozycyjnymi naturami¹⁶. Na takim ujęciu podkreślającym, że szamani przekraczają binaryzm płci, kończy się klasyczne ujęcie tego zjawiska.

Ważną cezurą w rozważaniach nad szamanizmem był przekrojowy artykuł Jane Monnig Atkinson, podsumowujący stan badań nad tym zagadnieniem do lat dziewięćdziesiątych XX wieku¹⁷, jednak pozostający w wielu kwestiach wciąż aktualny. Podkreśla ona, że problem płci szamanów był w literaturze przedstawiany w sposób nieadekwatny. Zwraca uwagę, że badacze tacy jak Eliade wykluczają z zakresu szamanizmu kultury opętania, zastrzegając termin ten jedynie do „mistycznych lotów” szamanów. Ten bardzo znany i szeroko dyskutowany problem ma również swoje odniesienie do koncepcji płci kulturowej szamanów. Otóż kultury opętania mają być domeną kobiet, zaś mistyczne loty – domeną mężczyźni. 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 (osobiście sprecyzowałbym – myśliwskiemu) sposobowi życia, w którym mistyczna podróż szamana w zaświaty jest jedynie rozszerzeniem „bohaterskich”, męskich wypraw.

Dalej zaś Atkinson przywołuje przykład szamanizmu koreańskiego, w którym ponad 95% szamanów to kobiety, reszta zaś to mężczyźni, którzy występują w kobiecych strojach. Ten na pierwszy rzut oka intrygujący przykład jest przez Atkinson neutralizowany

¹⁶ *Ibidem*, s. 261.

¹⁷ J.M. Atkinson, *Shamanisms Today*, „Annual Review of Anthropology” 1992, s. 307-330.

przez przywołanie definicji Kendalla koreańskiego szamanizmu, który pisze, że jest to „*a woman among women, a ritual expert of and for housewives*” z jej własnym, nieco zgryźliwym komentarzem mówiącym, że „z pewnością nie jest to opis, który wzbudziłby u zachodniej publiki fascynację podobną do tej, jaką wzbudził prototypowy (męski) szaman”¹⁸. Z Atkinson można się tutaj o tyle nie zgodzić, o ile w grę wchodzić mogą różnego rodzaju fascynacje zwłaszcza w kontekście współczesnej kultury masowej.

Ciekawe wyjaśnienie transwestytyzmu szamanów proponuje Alby Stone, inspirując się teorią Mary Douglas¹⁹, a właściwie jej koncepcją kulturowego znaczenia anomalii. Alby Stone pisze:

[...] szaman jest chodzącą anomalią, która tkwi w połowie drogi między życiem i śmiercią, pozostając pomiędzy kategoriami, zarazem uzdrowiony i uzdrowiacz, zarazem mężczyzna i kobieta. Pierwsza sprawa jest wystarczająco jasna: będąc ciągle między życiem i śmiercią, między tym światem a światem zmarłych szaman zamieszkuje oba te światy. Ta ostatnia sprawa zaostrza dyskusję na temat płci kulturowej w odniesieniu do szamanizmu. Transseksualny szaman jest osobą, której nie zalicza się do lokalnych taksonomii płci. [...] Podstawową funkcją rytualnego transwestytyzmu jest to, by ukazać, że szaman znajduje się w stanie, który nie pozwala na kategoryzację zgodnie ze zwykłymi zasadami. Dwustronna płęć szamana jest lustrzanym odbiciem jego pozycji między dwoma światami. Jest to zarazem metafora i uwydatnienie statusu szamana jako osoby, która żyje między światami, osoby, która zajmuje pozycję poza normalnymi strukturami kosmologicznymi²⁰.

W typowy dla wielu studiów nad szamanizmem sposób Stone przeprowadza analogię między transwestytyzmem szamanów a zamianą płci w wielu rytuałach innych, w tym przede wszystkim tradycyjnych, religii. Poza jednak przywoływaniem rytualnego *cross-dressingu*, który można by znaleźć i w polskich ludowych zwyczajach ślubnych, Stone zwraca również uwagę na strukturalną ambiwalencję księży w chrześcijaństwie, a przede wszystkim w katolicyzmie, gdzie, szczególnie ze względu na celibat, księża zajmują pozycję między płciami, będąc zarazem, podobnie jak szamani, pośrednikami między ludźmi a światem nadprzyrodzonym. Upraszczając może zbyt sprawę, pisze on, że księża noszą „kobiece stroje z dawnych czasów”, co oddaje jednak współczesne przekonania o tym, że sutanna jest rodzajem sukienki. Porównanie to, nawet jeśli nie jest w pełni adekwatne, odgrywa ważną rolę w rozbijaniu naszego etnocentrycznego myślenia, które chciałoby widzieć w transwestytyzmie szamanów międzykulturowy argument na rzecz normalności transwestytyzmu w ramach dyskursu trzeciej płci.

Rozumowanie Stone'a, pozostając na poziomie spekulatywnym, pokazuje nam możliwości strukturalistycznego wyjaśnienia przynajmniej niektórych przypadków szamańskiego transwestytyzmu, w którym „odwrócenie” na linii kobiece/męskie sposobu

¹⁸ *Ibidem*, tłumaczenie własne, pierwszą część pozostawiam w oryginalnie ze względu na specyfikę stylu.

¹⁹ M. Douglas, *Czystość i zmaza*, Warszawa 2007.

²⁰ A. Stone, *Explore Shamanism*, London 2003, s. 64-65, tłumaczenie własne.

uczesania, ubioru czy też wręcz sposobu życia, idąc za rozróżnieniami Bogorasa, stają się, jak by to ujęła Mary Douglas, „dobre do myślenia”, podkreślają wyjątkowość pozycji szamana, co może być (choć tutaj pozwalam sobie już na ewolucjonistyczne spekulacje) jednym z niewielu możliwych sposobów wyrażenia różnicy w nisko zróżnicowanych społeczeństwach. Z pewnością jednak możemy zakładać, że tego typu transwestytyzm nie musi mieć nic wspólnego ze zmysłowością czy też psychologiczną charakterystyką szamana na czele z jego/jej tożsamością płciową, z czym często chcielibyśmy łączyć pozornie podobne zjawiska w naszym kręgu kulturowym.

Ostatnio niezwykle ciekawy i rzetelny opis problemu transwestytyzmu szamanów daje Grażyna Kubica²¹, która, stawiając sobie za cel jedynie wyjaśnienie koncepcji Marii Czaplickiej, analizuje również ten problem z szerszej perspektywy. Jak wskazuje Kubica, Czaplicka definiowała transwestytyzm w kategoriach „mystycznej zmiany płci u szamanów”, zarazem zwracając uwagę, że jest to problem, również współcześnie, przykuwający uwagę nie tylko badaczy syberyjskich religii, ale również osób interesujących się studiami gejowsko-lesbijskimi i płcią kulturową²². Analizując koncepcję Czaplickiej, pokazuje ona, że szamanów transwestytów można traktować nie tyle jako trzecią płć, ale również jako trzecią klasę społeczną. W tym ujęciu transwestytyzm szamana miałby przede wszystkim podkreślać jego wyjątkową, także pozapłciową pozycję społeczną. Szaman jest z tego punktu widzenia traktowany jako osoba pozostająca w trwałej pozycji liminalnej wobec kategorii danej kultury. Dużą zaletą tradycji wywodzącej się od Czaplickiej jest uwrażliwienie na różnorodność kontekstów występowania zjawiska transwestytyzmu szamanów, a także na różnorodność zjawisk określanych tym mianem w kulturach syberyjskich. Maria Czaplicka, która posługuje się przecież materiałem z drugiej ręki, podejmuje próby ustalenia funkcji transwestytyzmu szamanów w poszczególnych kulturach. Zauważa, że strój kobiecy jest przyjmowany przez szamanów w kulturach, które nie mają specjalnego stroju, płaszcz szamańskiego, pokazuje również pewne niekonsekwencje badaczy opisujących ludy, w których zjawisko to ma występować. Najsilniejszą stroną tego podejścia jest próba oparcia się w analizie poszczególnych przypadków na kulturowym kontekście ich występowania. Analiza w obrębie jednej kultury nie jest tutaj odmienną strategią badawczą od porównań międzykulturowych, ale jest ich wstępnym warunkiem.

²¹ G. Kubica, *Maria Czaplicka: Płeć, szamanizm, rasa. Biografia antropologiczna*, Kraków 2015.

²² *Ibidem*, s. 265.

O badaniach buriackiego szamanizmu

W moich badaniach terenowych dotyczących buriackiego szamanizmu spotkałem się dotychczas z relacją na temat szamańskiego transwestytyzmu tylko jeden raz²³. Co ciekawe, był to przypadek szamanki, która twierdziła, że podczas wchodzenia w trans, a więc w kontekście rytualnym, musi przywdziewać męski strój. Jest to więc ta rzadsza forma szamańskiego transwestytyzmu, polegająca na przyjmowaniu przez kobietę stroju męskiego. Jest to zarazem forma „najsłabsza”, gdyż dotycząca jedynie sytuacji rytualnych. Mimo to przypadek ten jest ciekawym materiałem do analiz, gdyż w kulturze buriackiej spotkać się możemy zarówno z szamanami jak i szamankami, a więc rola szamana nie jest przypisana do danej 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 to zawsze tacy sami szamani, że są traktowani równo.

Kultura buriacka pokazuje jasno, że same proporcje liczbowe między szamanami i szamankami niewiele mówią o ich rzeczywistej pozycji. Role kobiece i męskie wraz z przypisanymi im powinnościami, przywilejami i zakazami uwidaczniają się wyraźnie w życiu rytualnym, podobnie jak uwidaczniały się w tradycyjnym trybie życia Buriatów. Skrótowo można tutaj wspomnieć, że u ludów mongolskich, do których tradycji odwołują się również Buriaci, tradycyjna jurta (*ger*) była podzielona na część męską i żeńską, w których przechowywano przedmioty codziennego użytku odpowiadające zajęciom męskim i żeńskim²⁴. 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.

Dla ścisłości należy tutaj dodać, że szamankę, która mówiła o swoim transwestytyzmie, spotkaliśmy nie na terenie Federacji Rosyjskiej, ale na terenie Mongolii w 2014

²³ Badania terenowe z lat 2000, 2010, 2013 i 2014. W każdym z wymienionych lat brałem udział w wyprawie badawczej trwającej około miesiąca w zespole składającym się z prof. Ewy Nowickiej, dr Małgorzaty Głowackiej-Grajper (w latach 2000 i 2010), Ajura Żanajewa (część wyprawy z 2013 i cała w 2014 r.) oraz innych osób, które na dłuższe lub krótsze okresy dołączały do naszego zespołu. Główną metodą badawczą były wywiady z ludnością buriacką, z szamankami i szamanami, miejscowymi działaczami społecznymi, nauczycielami, przedstawicielami administracji lokalnej oraz z dziennikarzami. Materiał badawczy poszerzany był poprzez obserwacje uroczystości publicznych związanych ze świętami buriackimi, festiwalami folklorystycznymi, obserwację (wraz z dokumentacją wizualną) wystaw w muzeach lokalnych, kołchozowych i szkolnych.

²⁴ S. Kałużyński, *Dawni Mongołowie*, Warszawa 1983, s. 74.

roku w jednym ze skupisk buriackich, gdzie współcześnie rozwija się szamanizm²⁵. W ramach odradzającego się po okresie komunistycznym szamanizmu pojawiają się szamani i szamanki, którzy traktują swoje powołanie jako sposób na uleczenie ciężkiej choroby. Interesująca nas tutaj szamanka mówiła nam, że przyjęcie daru szamańskiego pozwoliło jej uporać się z padaczką. Odnotujmy też od razu, że miała ona męża, wraz z którym prowadziła zakład gastronomiczny w miejscowości, w której mieszkała.

Ważnym kontekstem jest tutaj to, że według wierzeń buriackich szamanem, szamanką nie zostaje się z własnej woli. Nie jest to wybór ze strony danej osoby, ale zawsze ze strony duchów. Do jednych z bardziej malowniczych, a zarazem kluczowych elementów szamańskiej narracji należy opowieść o tym, jak zostało się przez duchy wybranym do pełnienia funkcji 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 ewidentną przestrogą ze strony duchów, żądających, by dana osoba została szamanem bądź szamanką²⁶. 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 szamanami, 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 usługi 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.

W omawianym tutaj przypadku szamanka „specjalizowała się” w przyjmowaniu do swego ciała duchów zmarłych przodków, za pośrednictwem których pomagała swoim pacjentom. Jest to więc, zgodnie z tym, co pisze Atkinson, typowo „kobięcy”, „pasywny” szamanizm, odwrotność Eliadowskiego szamanizmu, w którym szaman odbywa loty do innych światów. Skąd więc bierze się tutaj transwestytyzm? Na poziomie podstawowym

²⁵ Por. M. Buyandelger, *Tragic Spirits: Shamanism, Memory, and Gender in Contemporary Mongolia*, Chicago 2013 oraz *Dealing with uncertainty: Shamans, marginal capitalism, and the remaking of history in postsocialist Mongolia*, „American Ethnologist” 2007, February, s. 127-147.

²⁶ Por. np. B. Jastrzębski, *Współcześni szamani buriaccy w przestrzeni miejskiej Ulan Ude*, Wrocław 2014; V. Belyaeva, *Szamani i lamowie w sercu Sajanów: współczesny system wierzeniowy Buriatów Doliny Tunkijskiej*, Wrocław-Poznań 2009.

odpowiedź jest tutaj bardzo prosta: transwestytyzm bierze się stąd, że tego życzą sobie duchy, które przychodzą do szamanki. Wśród duchów, które „gości” szamanka, są również duchy męskie, które źle czułyby się w ciele/ubiorze kobiecym, stąd szamanka musi się do tego wymagania, podobnie jak do innych, dostosować. Na co dzień chodzi ona w zwykłych, kobiecych strojach, choć właściwie trudno jest stwierdzić, czy współcześnie jest to ubiór żeński, czy też męski, gdyż podczas naszej rozmowy szamanka była ubrana w dres sportowy wedle „zachodniej modły”. Z pewnością jej strój, wygląd i fryzura były typowe dla współczesnej kobiety buriackiej. Można by wręcz powiedzieć, że był to strój bardziej postępowy, mniej tradycyjny niż innych kobiet w okolicy. Staje więc przed nami rozważenie dwóch zagadnień: stroju szamana/szamanki oraz nie w pełni jeszcze wyjaśnionych wymagań czy też „zachcianek” duchów.

Tylko kogoś nieobeznanego ze współczesnymi realiami społecznymi i kulturowymi może dziwić widok szamana buriackiego ubranego w zwykłe, europejskie ubrania. W codziennym życiu sposób ubierania się szamanów nie różni się niczym od reszty populacji, a że sposób ubierania się jest w dużym stopniu zwesternizowany, możemy spotkać szamana nie tylko w garniturze, ale również w swobodnym europejskim stroju. Jedynym, dyskretnym wyróżnikiem codziennego stroju szamanek buriackich może być noszony przez nie zazwyczaj srebrny wisiołek z okrągłą, srebrną zawieszka, która jest „lusterkiem” odbijającym ewentualne złe myśli, uroki czy nieprzyjemne spojrzenia. Lusterko takie jest podstawowym wyposażeniem szamanek (jak również szamanów), do którego ma ona prawo już po pierwszym wyświęceniu, a więc gdy jest dopiero początkującą szamanką. Wygląd tego lusterka nie odbiega jednak od standardowych ozdób, jakie można spotkać i w Polsce. Korzystając z porównania Stone’a, można powiedzieć, że szamani buriaccy nie posiadają odpowiednika sutanny czy też habitu.

Odrębną sprawą są stroje rytualne, które bliższe byłyby pod względem funkcjonalnym ornatom duchownych chrześcijańskich. Szczegóły tak rozumianych strojów szamańskich, symbolika ich ozdób i części należą do ulubionych rozważań badaczy szamanizmu. Wygląd stroju szamana jest obowiązkowym elementem każdego praktycznie wprowadzenia do szamanizmu²⁷. Nie rozwijając niepotrzebnie tego tematu, należy podkreślić, że współcześnie mamy do czynienia z pewnego rodzaju folkloryzacją strojów szamana. O ile (ograniczając się jedynie do Buriatów) zawsze istniał specjalny strój szamański ze specjalnymi ozdobami i atrybutami, o tyle jego wzór wyrastał z tradycyjnej formy strojów danej społeczności. Dla niewprawnego oka niektóre stroje szamańskie są nieodróżnialne od „zwykłych”, choć odświętnych strojów w danej

²⁷ Por. chociażby M. Hoppál, *Szamani euroazjatyccy*, Warszawa 2009; A. Szyjewski, *Szamanizm*, Kraków 2005; P. Vitebsky, *Szaman*, Warszawa 1996; J. Wasilewski, *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*, Warszawa 1985, by odnieść się jedynie do najłatwiej dostępnych prac w języku polskim.

kulturze. Folkloryzacja widoczna jest w kontekście przemiany strojów codziennych, które się westernizują, w przeciwieństwie do strojów szamańskich, które zostają przy dawnych wzorach.

Pośrednią sytuację zauważamy w Mongolii, w której na terenach „wiejskich”, a więc poza miastami (w tym w miejscowości działania naszej szamanki), wciąż widuje się także młode osoby ubrane w tradycyjne mongolskie stroje. To o taki strój chodzi duchom, które przychodzą do szamanki, a które żyły przecież w odległych czasach (jeden podobno czterysta lat temu) i które nie znają naszego współczesnego ubioru, a przynajmniej jest on dla nich obcy. Należy więc rozróżnić rytualny strój szamana/ szamanki i strój „dostosowujący” płęć szamana do płci ducha, który go/ją odwiedza. Kolejną sprawą jest odpowiednie wyważenie proporcji (przynajmniej w przypadku tu analizowanym) i umieszczenie wymogu transwestytyzmu wśród innych wymogów duchów.

Podkreślaliśmy już, że z wymaganiami duchów się nie dyskutuje, gdyż, wedle Buriatów, potrafią się one zemścić również w naszej rzeczywistości. Wyjaśnienie takie zawiera się w ramach analizowanego systemu wierzeń i jest sposobem na uprawomocnienie każdej „dziwności” zachowań szamana. Tutaj szerokich wyjaśnień udziela nam mąż szamanki, który jest zarazem jej asystentem i tłumaczem. Problem, wedle niego, polega na tym, że Buriaci w Mongolii (w tym nasza szamanka), mówiąc przeważnie po mongolsku, nie rozumieją wcale, bądź to rozumieją słabo, język buriacki. Potrzebny jest więc tłumacz, gdyż duchy mówiące poprzez ciało szamanki posługują się językiem buriackim i to czasami archaicznym. Wentrilokwizm rozumiany nie tyle jako klasyczne brzuchomówstwo, co raczej jako „nienaturalna” modulacja głosu, w tym mówienie przez szamankę męskim głosem jest jednym ze sposobów uwiarygodnienia tego, że przez szamankę rzeczywiście przemawia duch. Chodzi tutaj i o to, że dziwne byłoby, żeby duch przemawiał w języku, którego nie znał za życia, i o to, by podkreślić, że szamanka nie udaje, gdyż normalnie nie jest w stanie posługiwać się językiem buriackim. Motyw posługiwania się przez szamana w transie językiem, którego normalnie nie zna, jest częsty i nie musi być powiązany z transwestytyzmem.

Sam zaś transwestytyzm jest tylko jedną z wielu zachcianek duchów, które bardzo często, wchodząc ponownie do ciała, przypominają sobie o różnych cielesnych przyjemnościach. Tak więc duchy bardzo często chcą się napić wódki (często podkreśla się, że szaman, który podczas transu wypił duże ilości alkoholu, po wyjściu z transu jest zupełnie trzeźwy, gdyż to pił ducha, a nie szaman). Jak podkreśla jednak mąż szamanki, na taką okazję trzeba przygotować tradycyjną mleczną wódkę, gdyż nie wszystkie duchy lubią współczesny alkohol. Podobnie jest z innymi napojami i potrawami, których życzą sobie duchy, a nawet z papierosami, gdyż niektóre bardziej wybredne duchy nie

chęć palić fabrycznych papierosów i wymagają, żeby przygotować im dawnego typu, skręcane ręcznie papierosy.

Na poziomie jawnym tego typu wymagania duchów nie są mile widziane przez samą szamankę czy jej męża, ale ewidentnie służą, mówiąc pozytywistycznie, uwiarygodnieniu sytuacji transu. Można by wręcz powiedzieć, że do tego typu uwiarygodnienia nadają się tylko takie zachowania czy też zachcianki, które są niewygodne dla szamana/szamaneki i które nie są w jej/jego świeckim interesie. Zdarza się oczywiście, że duchy wymagają, by szaman nie pomagał, szczególnie obcym klientom, za darmo, a więc zdarza się, że duchy żądają od klienta pieniędzy. Takie zachowanie rzadko jest jednak interpretowane jako autentyczne wymaganie duchów, gdyż zbytnio sprzyja interesowi ekonomicznemu szamana/szamaneki.

Transwestytyzm szamaneki jest w tym przypadku jednym z elementów budowania poczucia rzeczywistego, nie tylko rytualnego, kontaktu z duchami, z rzeczywistością ponadnaturalną. Opisy transu szamańskiego, niekoniecznie dokonywane przez samych szamanów, mają pokazać, że w ich przypadku mamy do czynienia z sytuacjami wymykającymi się racjonalistycznemu wyjaśnieniu. Im więcej jest w nich niecodziennych okoliczności, tym bardziej są one przekonujące. Transwestytyzm ma więc bezpośrednie znaczenie religijne, które opiera się nie na tym, że jest on zgodny z dążeniami, skłonnościami szamaneki, ale przeciwnie, jego znaczenie opiera się na tym, że szamaneka jest przez duchy do takiego zachowania przymuszana. Nie jest on wyrazem, ale przeciwieństwem jej własnej tożsamości płciowej tak na poziomie biologicznym jak i kulturowym. W analizowanym przypadku szamaneka nie ubiera się w męski strój dla siebie, a robi to dla duchów, które tego od niej żądają.

Podsumowanie

W oczywisty sposób analiza jednego takiego przypadku empirycznego nie może rozstrzygnąć o takiej lub innej roli transwestytyzmu w szamanizmie. Mój cel był tutaj wręcz przeciwny. Poprzez pokazanie kontekstu kulturowego jednostkowego, rzadkiego zjawiska starałem się pokazać, do jakiego stopnia wrażliwy na interpretacje może być taki fakt. Próbowałem tutaj pokazać, że jego zrozumienie nie jest możliwe bez uwzględnienia szerokiego kontekstu kulturowego, który w przypadku Buriatów został tutaj jedynie zarysowany. Podobną do mojej procedurę należałoby przeprowadzić dla każdej kultury, w której zauważamy zjawiska podobne do szamanizmu. Należałoby pokazać, w jakim kontekście pojawia się zjawisko określane jako transwestytyzm lub zmiana płci u szamana i jak jest ono w danej kulturze rozumiane. Jak pokazuje Kubica, zdawała sobie z tego sprawę już Maria Czaplicka; Kubica podkreśla zaawansowanie

rozważań Czaplickiej, która nie mogła, gdyż kategorie te nie były jeszcze wypracowane, posługiwać się rozróżnieniem na płęć biologiczną i kulturową²⁸. Idąc za rozumowaniem Czaplickiej i rozwijającej to rozumowanie Kubicy, możemy z dużą pewnością stwierdzić, że transwestytyzm szamanów jest raczej sprawą „socjologiczną”, w której decyduje kontekst kulturowy, a nie kwestią biologiczną czy też należącą do psychologii szamana. Można więc powiedzieć, że mało prawdopodobne jest wytłumaczenie transwestytyzmu szamanów przez ich „psychopatologię” czy nawet odmienne tożsamości płciowe. Podobnego zdania jest również Stone. Takie rozumowanie prowadzi nas do kolejnego wniosku, który tym razem relatywizuje również naszą własną kulturę. Jeśli uważamy, że transwestytyzm jest w każdej kulturze tym samym, to powyższe rozważania pokazują, że transwestytyzm szamanów/szamanek nie ma wiele wspólnego ze sposobem, w jaki funkcjonuje on w naszej kulturze czy, jeśli ktoś woli, w różnych subkulturach w obrębie naszej cywilizacji. W równym stopniu możemy powiedzieć, że nie jest on również zawsze tym samym w „świecie tradycyjnym”, w „świecie szamanistycznym”. Kontekst, w jakim transwestytyzm szamanów pojawia się w dyskursie płci kulturowej i w dyskursie lesbijsko-gejowskim, ma sugerować, że jest to zjawisko normalne w kulturach, w których występuje i tak też powinno być traktowane w ramach naszej cywilizacji. Bliższe jednak spojrzenie na te kultury wskazuje, że również tam główną funkcją takich zjawisk jest podkreślenie odmienności, wyjątkowości takich osób, nie zaś ich zwykłości. Oczywiście odrębną kwestią jest tutaj tolerancja wobec takich osób, która również w kulturach tradycyjnych nie zawsze jest pełna²⁹.

Odnośnie zaś do dyskursu antropologicznego zakończyć możemy nasze rozważania słowami znanej nam już Atkinson, która twierdzi:

Dużo jeszcze zostało do zrobienia w ponownym rozważaniu związków płci kulturowej z szamańskimi mocami. Każdy poszczególny przypadek należy rozważyć jako część szerszego zespołu dyskursów i praktyk specyficznych dla poszczególnych regionów i czasów, nie zaś jako przewidywalne odpryski ogólnego fizjologicznego i psychologicznego podłoża³⁰.

UBIERAJĄC SIĘ DLA DUCHÓW. O ROLI PŁCI (KULTUROWEJ), TRANSWESTYTYZMU I CIELESNOŚCI W RYTUAŁACH SZAMAŃSKICH

STRESZCZENIE: W niniejszym artykule autor analizuje sposoby ujmowania transwestytyzmu szamanów w literaturze naukowej, by następnie przeprowadzić studium przypadku oparte na bezpośrednich badaniach terenowych. Głównym celem studium jest pokazanie, w jaki sposób zmienia się obraz pozornie bardzo podobnych zjawisk, gdy umieścimy je w szerszym kontekście kulturowym. Głównym pytaniem teoretycznym jest to, czy i na ile zasadnym jest porównywanie nietypowych sposobów ubierania się i przyjmowania nietypowych wzorów ról społecznych związanych z płcią w kulturach

²⁸ G. Kubica, *op. cit.*, s. 274.

²⁹ Por. *ibidem*, s. 266; C.M. Renzetti, D.J. Curran, *op. cit.*, s. 96.

³⁰ J.M. Atkinson, *op. cit.*, s. 319.

obserwowanych przez antropologów z podobnymi zjawiskami, które występują w kontekście cywilizacji euroamerykańskiej. Analiza dyskusji wokół tego zjawiska, a przede wszystkim próby wyjaśnienia genezy i funkcji transwestytyzmu czy wręcz transgenderyzmu szamanek i szamanów, mówią dużo o tym, w jaki sposób konstruowane jest zachodnie postrzeganie szamanizmu i samych szamanów. Są one również pouczające w kontekście międzykulturowego postrzegania płci.

Analiza przypadku pokazuje, że transwestytyzm szamanki ma bezpośrednio znaczenie religijne, które opiera się nie na tym, że jest on zgodny z dążeniami, skłonnościami szamanki, ale przeciwnie, jego znaczenie opiera się na tym, że szamanka jest przez duchy do takiego zachowania przymuszana. Nie jest on wyrazem, ale przeciwieństwem jej własnej tożsamości płciowej tak na poziomie biologicznym, jak i kulturowym.

SŁOWA KLUCZOWE: szamanizm, transwestytyzm, porównania międzykulturowe, płęć kulturowa.

DRESSING UP FOR THE GHOSTS. THE ROLE OF (CULTURAL) GENDER, TRANSVESTISM AND CARNALITY IN SHAMANIC RITUALS

SUMMARY: In this article the author examines the ways of describing transvestism of shamans in the scientific literature. The author extends the analysis of literature through a case study based on field-work. The main objective of the study is to show how the image of apparently very similar phenomena changes when we put it in a broader cultural context. The main theoretical question is whether and to what extent it is justified to compare unusual ways of dressing and adopting atypical patterns of social roles related to gender in cultures observed by anthropologists with similar phenomena that occur in the context of Euro-American civilization. Analysis of the discussion concerning this phenomenon, and above all of attempts to explain the genesis and function of the transvestite or even transgender shamans elucidates how the Western perception of shamanism and shamans themselves is constructed. They are also instructive in the context of intercultural perception of gender.

The case study shows that transvestism of shaman has direct religious significance, which is based not on the fact that it conforms with the aspirations, inclinations of shaman, but on the contrary, its importance is based on the fact that the shaman is coerced by the spirits to such behavior. It is not an expression, but the refutation of her own gender and sexual identity.

KEYWORDS: shamanism, transvestism, intercultural comparison, cultural gender.