

Tomasz Rakowski

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa

PRZEPLYWY, WSPÓLDZIAŁANIA, MONGOLSCY BIZNESMENI.
O (MOŻLIWEJ) ANTROPOLOGII POWODZENIA

Chęć stworzenia opisu wymiany przysług i praktyk współdziałania we współczesnej Mongolii to właściwie kwestia mojej metodologicznej wiary. Chciałbym bowiem wierzyć, że z metodologicznego punktu widzenia badania nad samoorganizacją i potencjalami twórczymi u ludzi w różnych miejscach świata pozwalają na wydobycie takiej pamięci kulturowej i jednocześnie takiej teorii społecznej, która umożliwi nowe spojrzenie na procesy formowania się społeczeństw. Jest to obraz alternatywnej historii społecznej, a jednocześnie inne spojrzenie na to, co zwiemy obywatelskością, alternatywny model społeczeństwa obywatelskiego. Sposób myślenia o organizacji społecznej ewoluuje od starożytności i pierwszych wyobrażeń demokracji *polis*, tworzącej rady obywateli¹, budujących polityczność i państwo, przechodząc stopniowo od pozycji bytu współtworzącego państwo w stronę bytu działającego w opozycji do jego (nadmiernej) władzy. W XVII i XVIII stuleciu wyobrażenie społeczeństwa, budowanego jako zharmonizowana, polityczna całość, zaczyna zwracać się ku społeczeństwu oddolnemu, ku zwykłym jednostkom, a więc też ku ich prawom, w tym – prawom do obrony przed znacznie silniejszym podmiotem – państwem (więcej patrz: Hann 1996, s. 3; Załęski 2012, s. 13-15).

Sz szczególnie pouczająca jest idealizacja „obywatelskości” i „społeczeństwa obywatelskiego” w doświadczeniach transformacji Polski i Europy Centralnej czy Środkowo-Wschodniej. Idee społeczeństwa obywatelskiego były tu wyjątkowo energicznie wprowadzane, przy entuzjazmie nie tylko lokalnych elit politycznych, ale całego sektora prodemokratycznych organizacji społecznych i liderów organizacji pozarządowych (NGO). Tomasz Zarycki pokazuje jednak, że mieszkańcy Europy Środkowo-Wschodniej, przyjmując w ostatnich dekadach ów model jako jedyną drogę do budowy właściwej formy „sprawnego” społeczeństwa, pomijają bardziej lokalne wymiary obywatelskości i same, poprzez obowiązujący dyskurs, stawiają się na pozycji „wiecznie zapóźnionych, nie zdających z klasy do klasy, krnąbrnych uczniów” (Zarycki 2009, s. 59). Dojmujący brak takiego społeczeństwa diagnozowali w Polsce głównie socjologowie, wskazując na konieczność odtwarzania i budowania kompetencji obywatelskich (Borowiec 2006; zob. też Iłowiecka-Tańska 2011, s. 14-34), wzmocnienia

¹ Najstarsze udokumentowane materialne dziedzictwo – sala rady obywateli – znajduje się na stanowisku archeologicznym Poliochni, na greckiej wyspie Lemnos. Jest ono datowane na trzecie-czwarte tysiąclecie p.n.e.

sieci społecznych, zaufania, wypełniania tego, co niegdyś nazwano „próżnią socjologiczną”. Co więcej, jak w drobiazgowy sposób udowadnia Elżbieta Drażkiewicz-Grodzicka (2016), idee samoorganizacji społeczeństwa stały się modne i pożądane w końcu lat 1980., na fali historii polskiej „Solidarności”, jej siły transformacyjnej. To wtedy zachodni intelektualiści oraz polscy intelektualiści i opozycjoniści zaczęli używać tej idei jako wzorca budowania nowego społeczeństwa². Sytuacja okazuje się jeszcze bardziej skomplikowana, gdyż konceptualizacja i badania społeczeństwa obywatelskiego (zob. Aronoff, Kubik 2013, s. 198-239) to pełna wewnętrznych sprzeczności droga rozumienia życia społecznego i politycznego jako samoformujących się struktur, wymagająca szczególnego wycucia.

Transformacje systemowe i ich społeczne, żywiołowe efekty, szczególnie w krajach, które od socjalizmu dość gwałtownie przeszły do wolnorynkowej ekonomii, ukazują konieczność posiadania szczególnego typu antropologicznego wycucia. Staje się to wyraźne zwłaszcza w sytuacji, w której lokalne, oddolne formy działań o charakterze żywiołowej samoorganizacji mają na tyle dużą siłę, by stać się wiodącą przyczyną przemian. Przywołam tutaj historie i badania prowadzone przeze mnie w ostatnich latach, które dotyczą zmian i zarazem procesów modernizacyjnych we współczesnej Mongolii. Stąpam w ten sposób m. in. „po śladach” profesora Sławoja Szynkiewicza, który zajmował się zrozumieniem mechanizmów przebudowy społeczeństwa mongolskiego na początku procesu transformacji, jeszcze we wczesnych latach 1990. Będzie to studium przejścia od traumy zmian społecznych³ po socjalizmie, do zupełnie nowej sytuacji społecznej i dynamicznego rozwoju, które śledzę w mongolskim miasteczku Bułgan, położonym przy granicy z chińskim Sinkiangiem, przy południowych stokach Altaju. Miasteczko to jest zamieszkane w większości przez Torgutów, których etnogenezę S. Szynkiewicz wnikliwie badał (1977).

Szczególnie istotny w tym przypadku jest przykład procesu realizowanego jako pewien oryginalny model rozwoju, odbywającego się według lokalnych wyobrażeń modernizacyjnych, choć jednocześnie związanego ściśle z globalizacją, nowymi migracjami i modernizacją. Podążam tutaj drogą interpretacji przekształceń społecznych i kulturowych zachodzących w potransformacyjnej Mongolii, wyznaczoną przez S. Szynkiewicza, i przedstawiam kluczowy, nawracający w mongolskiej historii, moment „budowania nowego społeczeństwa przez koczowników, po raz kolejny” (tytuł oryginału: *Mongolia's Nomads Built a New Society Again: Social Structures and Obligations In the Eve of Privatisation*; Szynkiewicz 1993), w tym przypadku już jako społeczeństwa masowo odchodzącego od zawodów pasterskich, edukującego się, poszukującego drogi w handlu i biznesie.

To sytuacja odwrotna w stosunku do rzeczywistości opisywanej najczęściej w literaturze dotyczącej współczesnych działań z zakresu pomocy rozwojowej. W takich programach, w różnych przypadkach, pojawia się wizja lokalnej organizacji życia społecznego czy tradycyjnej gospodarki (np. mongolskiej) jako struktury biernej, wymagającej z zewnątrz sterowanej zmiany, stawiającej pewien opór procesom rozwoju i modernizacji (zob. Crewe, Harrison 2002, s. 43-46; Ferguson 1994; Mosse 2006, 2013). Są to rozpoznania, które odmawiają, w pewnym sensie, rozwijającym się społeczeństwom własnych mechanizmów

² Jak głosił telewizyjny slogan (był on powtarzany przez znanych aktorów, miał zachęcać do partycypacji wyborczej i obywatelskiej): „Jesteśmy wreszcie we własnym domu”. „Nie stój – mówili aktorzy – nie czekaj. Co robić? Pomóż!” (video, wystawa *Warszawa w budowie*).

³ O doświadczenia regresu i demontażu uspołecznionej gospodarki pasterskiej piszę więcej w jednym z rozdziałów mojej książki (Rakowski 2018, s. 91 i nn.).

modernizacyjnych i obywatelskich, przy czym jednocześnie ignorowana jest ich własna wiedza o rozwoju oraz zmianie społecznej (Hobart 1993, s. 3-12). Dlatego też za kluczowe uznaję wskazanie na oddolne formy zarówno rozwoju, jego wizji, jak i samej wiedzy społecznej, charakteryzujące się inną logiką, innym zespołem pojęć. To przede wszystkim pewna lokalna, oddolna wiedza tych społeczności, lokalne formy działania – ekonomiczne, techniczne i organizacyjne, które mają wyjątkowe znaczenie, są pewnym oryginalnym i – za Paulem Sillitoe (2001) – powiedziałbym wręcz *subwersywnym* modelem zmiany w stosunku do zewnętrznych, typowo eksperckich, programów modernizacyjnych.

Można jednak wykonać jeszcze jeden krok. Można, jak sądzę, tak pomyśleć o badaniach etnograficznych, by stanowiły miejsce spotkania z aktorami lokalnymi zaangażowanymi w bardzo podobne, jak moje – badacza – myślenie społeczne. Jest to propozycja metodologiczna, o której coraz częściej pisze się w środowisku etnograficznym: to próba stworzenia takiej sytuacji, w której nasi rozmówcy (ludzie, z którymi prowadzimy badania) rozpoznawani są jako współtwórcy naszych teorii i jako kluczowi „epistemiczni aktorzy”, którzy razem z badaczami kultury, antropologami, antycypują i kształtują wiedzę o tym, co w ogóle ma zostać poznane, co *przewidują* jako wiedzę. Jakiś czas temu Douglas Holmes i George Marcus (2005) nazwali tę propozycję wręcz „przeformulowaniem etnografii”. Sądzę, że jest to też pewien moment wyboru. O badaniu innych, odmiennych światów idei rozwojowych pisał bowiem w tym duchu jeszcze wcześniej James Ferguson (1997) w swoim znanym artykule o antropologii i jej złym „bracie bliźniaku” (*Anthropology and Its Evil Twin*). Pokazywał on, że wraz z próbą rozwikłania sprzeczności napięć etycznych, obecną w idei pomocy rozwojowej, sięgamy tak naprawdę do korzeni samej europejskiej wiedzy antropologicznej. To tam, jeszcze w XIX stuleciu, w porównawczych pracach dotyczących narzędzi, ozdób, elementów mitologii, w których szukano genezy ewolucji i dyfuzji kulturowej, oraz zaszczepiania „wyższych” elementów cywilizacji cywilizacjom „niższym”, tworzono jednokierunkowe rekonstrukcje rozwoju od stanu A, „niższego”, do stanu B, „wyższego”, szukając genealogii, narodzin istoty tego, co ludzkie, co rodzi „kulturę”. Kiedy w początkach XX wieku relatywizm gwałtownie zdemontował te idee, wskazując na pełnoprawne różnice światów, myśli, wartości, stał się on jednocześnie komentarzem do straszliwego załamania owej „wyższej” kultury Europy, w której, podczas dwóch wojen światowych, przekroczone zostały wszelkie zasady humanitaryzmu. Kolejne pokolenia młodych ludzi wysyłane były na front, gdzie uśmiercano ich za pomocą nowoczesnych maszyn. Jak pisała Ruth Benedict, w swej przewrotnej, politycznej krytyce zmechanizowanej wojny, uznano „że dla osiągnięcia celu najlepsza jest śmierć w wielkiej liczbie i z towarzyszeniem tortur, najlepiej młodych mężczyzn w pełni zdrowia i żywotności” (cyt. za: Geertz 2000, s. 144). To wtedy grupa francuskich etnologów, sympatyzujących z paryską bohemą i surrealistami, zaczęła postrzegać własne przestrzenie kulturowe jako obce, dziwaczne i nad-realne, poszukując innych kosmologii i innych form moralności, m. in. w społeczeństwach afrykańskich. James Ferguson sformułował hipotezę, zgodnie z którą, mimo całej wiedzy krytycznej, duch myślenia rozwojowego, ewolucyjnego, towarzyszy myśli antropologicznej albo wręcz stanowi jej niezbywalne zaplecze, przywołując widmo wojen kulturowych i straszliwych, militarnych konfliktów, które pod znakiem zapytania stawiają świat, jaki znamy (o tym wieloznacznym, tragicznym, filozoficznym w istocie pytaniu, zasłyszonym w dzieciństwie: „po co to wszystko?” – mówił w swoim niezwykłym jubileuszowym wystąpieniu S. Szynkiewicz). Stawką w tej

grze, głęboko ukrytą u spodu procesów rozumienia i projektowania procesów rozwojowych, jest zdolność do kulturowego, antropologicznego otwarcia się na to, co odmienne, co należy do innej „myśli społecznej”. To także zdolność do uznania pewnego fundamentalnego prawa innych społeczeństw do budowania własnych i nieraz zupełnie odmiennych mechanizmów modernizacyjnych.

Z tego względu konieczny byłby inny rodzaj spotkania, rozumianego bardziej jako tworzenie przestrzeni dla alternatywnych form „wiedzy społecznej”, odmiennych sposobów myślenia, skierowanych ku temu, co przyszłe. Chodzi o takie spotkanie, kiedy ludzie, z którymi pracujemy, zaczynają być rozpoznawani jako podmioty budujące/aranżujące – podobnie jak antropologowie, socjologowie – scenę spotkania; kiedy wprowadzają swoje własne rozumienie tego, co kulturowe, społeczne, polityczne, a nawet krytyczne. „Nasze zadanie – piszą Douglas Holmes i George Marcus o nowej antropologii (2008, s. 86) – to włączyć w pełni analityczne zdolności i rozpoznania naszych rozmówców i współpracowników w proces definiowania tego, co dla nas w ogóle w badaniach istotne”.

Nowe pokolenie mongolskich biznesmenów: praktyki współdziałania, wsparcie dla *nutagu*

Przedstawiam tutaj, w opisanym wyżej duchu to, co działo się i wciąż ma kontynuację w mongolskim miasteczku Bułgan, położonym, jak wspomniałem, przy południowych stokach Ałtaju (tuż przy granicy z chińskim Sinkiangiem) i w środowisku jego mieszkańców, współczesnych Torgutów⁴. Bułgan od dziesięcioleci był miejscem wyjątkowym, w którym obok pasterstwa trudniono się innymi zajęciami, w tym uprawą warzyw i owoców (Mróz 1977; Szykiewicz 1977). W latach transformacji, po rozpadzie mongolskiego państwa ludowego, zależnego od Związku Radzieckiego, życie Torgutów w Bułganie gwałtownie się zmieniło. Rozpadają się państwowe spółdzielcze farmy pasterskie z czasów MRL (*negdele*) i brygady, niszczeje stacja sadownicza i nawadniane pola, gasną światła, stopniowo obraca się w ruinę miejscowa elektrownia. Jednocześnie w miasteczku pojawiają się drobni biznesmeni, handlarze, od końca lat 1990. wzrasta handel na granicy z Chinami, a Torguci zaczynają stopniowo prowadzić interesy w Ułan Batorze. Od lat 1990. największe, najbardziej rozpoznawane potęgi mongolskiego biznesu stolicy – grupa handlowa „Tavan Bogd”, sieć supermarketów „Nomin”, grupa bankowa „Khan Bank”, flagowy stołeczny dom handlowy „Ich Delgüür” oraz wiele pomniejszych firm i korporacji, są dziełami torguckich biznesmenów. Sam Bułgan, po ciężkich latach transformacji, zaczyna się gwałtownie rozwijać, handlem i biznesem trudni się już jednak nowe pokolenie. Są to synowie pasterzy i pracowników *negdeli*, w większości Torguci z grupy Bejljin, którzy po skończeniu szkół zaczynają od handlu na granicy, sprowadzają towary z Rosji, zakładają hotele i kluby karaoke, sklepy, a po kilku latach dojeżdżają już do swoich biznesów w stolicy. Budują tam pięciopiętrowy blok z mieszkaniami, biurami, sklepikami i restauracjami, skupiający obecnie bułgańskie środowisko w stolicy i nazywany nieformalnie *Torguud Town*. Kursują przy tym nieustannie pomiędzy Bułganem a Ułan Batozem coraz okazalszymi Toyotami Land Cruiser, pokonując trasę liczącą ponad 1600 kilometrów (w połowie są to bezdroża i drogi gruntowe) w niecałe dwadzieścia godzin.

⁴ Badania prowadziliśmy w latach 2012-2015 w zespole etnologów, który stanowili: Tangad Danaadżaw, Lech Mróz, Oyungerel Tangad, Jerzy S. Wasilewski oraz autor tego artykułu.

Chciałbym zwrócić uwagę na niezwykle istotny element nieformalnego, wzajemnego społecznego pomagania sobie oraz wymiany przysług, połączony ze skomplikowaną samoorganizacją i strukturami współpracy pasterskiej i krewniczej. W biznesie działają całe grupy krewnych, wspólnoty braci i sióstr, łącząc swe fundusze, umiejętności i sieci znajomych, którzy początkowo pomagali przenosić przez przejście graniczne skóry i mięso do Chin, a potem makarony, cukierki, dywany mongolskie, wyroby z filcu i inne towary. Szefem zmiany celników na przejściu był często wuj należący do rodziny, z którą byłem zaprzyjaźniony, a w tamtejszej placówce banku pracowała siostra jednego z członków tej rodziny. Po wielu latach budowania relacji i zdobywania „znajomości” na granicy, przepływ towarów stał się względnie szybki i skuteczny. Widać tu jednak jak nowe sensy współdziałania powstają na styku tego, co historyczne – co dotyczy współpracujących rodzin jeszcze w ramach dawnej, skolektywizowanej gospodarki spółdzielczej (Szynkiewicz 1981) i tego, co dotyczy nowej, potransformacyjnej rzeczywistości, w której nastąpiła „era rynku” (*dzach dzeelijn üye*). Szczególnie interesujący jest sposób współdziałania, a więc całe spektrum zachowań i form organizacyjnych, od działań nieformalnych, cichych, opartych na więziach krewniczych (często dorośli ludzie blisko współpracują w ramach znajomości pochodzących jeszcze z lat szkolnych), aż do form samoorganizacji i wzajemnego popierania się, organizowania nieformalnych „dojść”, „układów” w biznesie (i w lokalnej administracji) – do odkrycia bardzo skomplikowanych mechanizmów rządzących tą sferą. Przypomina to „czasowe użytkowanie” (*temporary possession*) dóbr (termin językowy zaczerpnięty od Bronisława Malinowskiego – z jego analiz *kula* na Trobriandach), z którym mamy do czynienia w rodzącym się, dynamicznym kapitalizmie we współczesnej Mongolii (Empson 2014). David Sneath (2003) i S. Szynkiewicz (1981) pokazywali, w jaki sposób użytkowanie różnych dóbr ma swoje zaplecze historyczne i łączy się w Mongolii np. z bardzo skomplikowanym, pasterskim systemem współużytkowania pastwisk. Prawa do użytkowania ziemi stanowią oś nieformalnego, zwyczajowego podziału dostępu do niej, a nawet do dóbr, takich jak samochody, maszyny, sklepy czy mieszkania. Z jednej strony, mamy nieformalny sposób użytkowania tego, co wspólne – pozwalający też na wymuszenia, przesuwanie granic, ciche zajmowanie dóbr (zob. Szynkiewicz, Potkański 1993, s. 44-46), z drugiej, skomplikowany sposób ich użytkowania i organizowania pracy (Sneath 2003, s. 446).

W przypadku Bułganu takie sposoby budowania współdziałania i załatwiania spraw łączą się z oddolnymi działaniami grup braci, środowiska biznesmenów torguckich z Ułan Bator, na rzecz rodzinnego *somonu* (rodzinnej gminy, czy raczej gminy-powiatu). Działania nowego pokolenia biznesmenów wchodzi tu w struktury państwa i administracji, i zaczynają je „wypełniać”. W 2009 roku niektórzy z nich, mieszkający już w większości w Ułan Batorze, postanawiają zacząć wspierać, wręcz czcić, swoje miejsce narodzin, co ma w Mongolii długą tradycję, i starać się o jego lokalnie, na własny sposób, rozumiany rozwój – o jego (i ich) powodzenie. Jest to związane z mongolską kosmologią i wyobrażeniami siły życiowej zawartej w krajobrazie i miejscu rodzinnym (Humphrey, Ujeed 2012). W tym przypadku czczenie miejsca rodzinnego przybiera formę samoorganizującego się klubu działaczy i aktywistów. Powstaje spontanicznie zwołane stowarzyszenie „Jedwabna Ojczyzna” (*Torgon Nutag Klub*) i biznesmeni zaczynają organizować wsparcie dla *somonu*, pomagają m. in., choć nie w pełni skutecznie (krytykowani m. in. przez lokalnych misjonarzy), w czasie kłęski żywiołowej mrozu (*dzudu*) w 2009 roku, kiedy padają całe stada. Przede wszystkim jednak budują i fundują „park chwały”, „Torgon Nutag Park”,

w centrum miasta, choć trochę na uboczu, na pustych łąkach przy rzece. Staje tam pomnik księcia Uwsz Chana, który w XVIII w. przyprowadził Torgutów z Kałmucji z powrotem na ojczyste tereny. Pojawiają się lamajskie symbole, fontanny, tablice z listą fundatorów parku, ławki, zadaszenia, nawet boisko do koszykówki. Zaczynają organizować i fundować ceremonie ofiarne *tachilga*, gromadzące lokalną społeczność, organizują święto (*naadam*), z wyścigami koni (m. in. torguckich *inochodźców* – Torguci znani są z hodowli koni o odmiennym, dwutaktowym chodzie), zapasami, koncertami i ceremoniami odznaczania pasterzy, biznesmenów, nauczycieli, urzędników, ojców oraz matek. Choć w *somonie* organizowane są co roku duże święta społeczne, takie jak 50-lecie przedszkola czy targi sadownictwa, klub zaczyna tworzyć alternatywne, dodatkowe obchody – za każdym razem są to duże wydarzenia z koncertami, przemowami, zawodami sportowymi. W przypadku najważniejszego z nich, centralnej ceremonii ku czci góry-matki bułgańczyków *Bürenchajrchan*, obchody te odbywają się co dwa lata (święto *Bürenchajrchany tachilga*).

Decyzją osób związanych z Klubem, zamiast wiosną, co byłoby zgodne z kalendarzem lamajskim, góry czci, „karmi się”, we wrześniu, po sianokosach i przepędzeniu zwierząt na jesienne pastwiska, kiedy wszyscy biznesmeni mogą dotrzeć z Ułan Batoru do Bułganu. Do *somonu* przybywa wtedy kolumna przyozdobionych Toyot Land Cruiserów, ciasno wypełnionych biznesmenami i ich rodzinami (bardzo często są to ludzie starsi, rodzice). Wcześniej biznesmeni jadą w swych samochodach, całą grupą, przez Mongolię, zatrzymując się, pijąc odrobinę alkoholu z ozdobnych czarek, błogosławiąc i pryskając⁵ pierwszymi kroplami wódki. Przy wjeździe do miasteczka są witani przez mieszkańców i władze *somonu* pod bramą wjazdową, częstowani czarkami z mlekiem, podawanymi na białych szarfach *chadag*, owocami, pomidorami. Cała droga dojazdowa wypełnia się witającymi się i pozdrawiającymi ludźmi. W miasteczku zaczyna się trzydniowe święto, biznesmeni, ich rodziny, przyjaciele, spotykają się na wyścigach konnych, w kręgach kosztują pieczonego świstaka, wznoszą toasty. Grupy mężczyzn jednego dnia od rana objeżdżają kolejne święte góry, jadą szybko dużą grupą aut, wspinają się w kilkadziesiąt osób na poszczególne święte szczyty, gdzie spią ryż, ziarno, kropią mlekiem, wódką (niektórzy nawet koniakiem), modlą się i recytują modlitwy wraz ze starszym lamą z miejscowej świątyni. Potem następują wspólne modlitwy pod górą *Bürenchajrchan* z setkami uczestników, wielogodzinne koncerty, przemowy, wręczanie odznaczeń mieszkańcom. Nagrody w wyścigach koni i w zapasach są fundowane przez poszczególnych biznesmenów. Oprócz medali wręczają oni zwycięzcom oprawione w ramki dyplomy z wypisaną kwotą nagrody pieniężnej. Przy tej okazji za każdym razem handlowcy, biznesmeni naśladują czy wręcz dublują lokalnych urzędników w ich działaniach. W ten sposób zaciera się granica działania poprzez instytucje i działania poza instytucjami. Kiedy latem 2013 roku pytałem czy zbliża się jakieś duże święto organizowane przez *somon* (powiat), usłyszałem że *pewnie tak, ale jeśli będą zwlekać, to w końcu ludzie tu [biznesmeni] sami się szybciej zorganizują... na święto na pewno nikt nie będzie czekał* (Dawaa⁶). Działania lokalnych grup, twórców i pracowników firm torguckich, rodzin z miasteczka, łączą się zatem i przeplatają z tym, co robią miejscowi urzędnicy. Kwoty darowizn i prace włożone w przygotowanie celebracji są jednocześnie publicznie ogłaszane na tablicach urzędu. Przepływ pracy i pieniędzy jest spontaniczny;

⁵ Zazwyczaj pryskano wódką w górę, ku niebu, i w kilka stron (np. cztery strony świata).

⁶ Imiona rozmówców zostały zmienione zgodnie z życzeniem Redakcji.

hojność, decyzje, dopracowywanie programu przebiega w trakcie nieformalnych rozmów, na spotkaniach w lokalnych restauracjach. Służą one budowaniu lokalnej pozycji, kontaktów, od których zależy powodzenie w interesach, tym bardziej, że wszelkie nieformalne dojścia do urzędników, polityków, prokuratorów są bardzo starannie wykorzystywane. Pojawia się pragnienie uczynienia tych relacji para-rodzinnymi, „mongolskimi”, co nie znaczy, że są one zawsze przyjazne. Przeciwnie, zawierają pewne ryzyko, niedopowiedzenie i właściwie, w przypadku przysług, nigdy nie gwarantują czegoś takiego jako „obligatoryjny zwrot” zainwestowanej pracy czy darowizny (Humphrey 2012).

Nowe pokolenie mongolskich biznesmenów: budowanie powodzenia, lokalne polityki

W przypadku biznesmenów bułgańskich budowanie powodzenia, pobudzanie współpracy, załatwianie spraw, zarządzanie firmami, łączy się z oddolnymi działaniem na rzecz *somonu*, ich wspólnego, „rodzinnego” miasta i miejsca. Działania nowego pokolenia biznesmenów wchodzi tu w bliską styczność ze strukturami państwa, administracji i zaczynają je przenikać, powoli „wypełniać”. Przedstawicielami nowej generacji biznesmenów, z których czterech mieszka lub mieszkało w Bułganie, są: Ganbat, Bold, Dordż i najmłodszy Tulga (ten ostatni zmarł niespodziewanie kilka lat temu). Pozostali członkowie to „starsi bracia” czy też „starsi wujkowie”, jak mawiał Tulga, ze stolicy Mongolii. Rozwijali oni swoje biznesy w ostatnich dwudziestu latach i w większości należą do grupy Bejljin, konkurującej, w pewnym sensie, z grupą Wangijn⁷. Bold, który z czasem trafił do władz *somonu* i po pół roku zrezygnował ze stanowiska, powtarzał, że ludzie we władzach nie działają tak jak on...

Robiłem co mogłem, miałem wiele pomysłów, chodziło mi o chwałę torgucką... Oni tego nie rozumieją. Oni są nauczeni tego, że są dargami. Całe życie tylko zarządzają, są dyrektorami, szkoły jednej, szkoły drugiej, potem zarządzają somonem, potem znowu szkołą albo pracują w urzędzie... Nikt z nich nigdy nie pracował u siebie, na własny rachunek. Nie wiedzą, co to znaczy tworzyć, robić coś, co znaczy samemu zdobywać pieniądze.

Była to spontaniczna wypowiedź, odsłaniająca pewną ukrytą pretensję do braci z grupy Wangijn, urzędników, którzy *myślą inaczej, dzielą pieniądze, myślą jak się dorobić*, podczas, gdy tutaj pojawia się grupa ambitnych, młodych handlarzy, wstępujących z wolna w szeregi działaczy, inicjatorów, organizatorów. To zatem forma wspólnoty dublująca funkcje państwa, kierująca się odpowiedzialnością publiczną. To grupa nowych biznesmenów, *nowych bułgańczyków, młodzieży z Miasta*, którzy budują struktury samopomocy, samoorganizacji i następnie zaczynają działać społecznie, już na własną rękę. Grupa Bejljin zaczyna najpierw prace na rzecz wzajemnego wsparcia i rozwijania swoich biznesów, pomagają sobie nawzajem, a właściwie ci, którym się „wstępnie” powiodło, zaczynają

⁷ Podziały na pięć grup torguckich pochodzą jeszcze z administracji mandżurskiej (zob. m.in. Mróz 1977; Szykiewicz 1977). Wangijn i Bejljin uznawane są za szczególnie uprawnione do sprawowania funkcji przywódczych.

pomagać słabszym. Podczas rozmów z Oyungerel Tangad obecny przewodniczący Klubu, Tömör, opowiadał np., jak stworzyli, w pewnym momencie, grupę handlowców, pozyskujących towary w Irkucku i Nowosybirsku, która pomagała nowym, młodszym, korzystając ze swoich kanałów spedycyjnych i pożyczając na zakup pierwszych kontyngentów towarów, np. hurtowych ilości rosyjskich cukierków i czekoladek. Wypełniają one stoiska i hale targowe w Ułan Batorze, a w jurtach czarka z cukierkami i kawałkami sera jest obowiązkowym poczęstunkiem oferowanym wchodzącym. Pierwszym przewodniczącym został Rawdan, jako najstarszy, poza tym do klubu wstąpiła grupa znajomych i braci handlująca na linii Irkuck-Ułan Bator. Od początku powołanie klubu było dla nich wyjątkowo ważne – miało odpowiadać na ich potrzeby działania społecznego, kulturalnego, politycznego. W pewnym momencie grupa została zamknięta, przestała się rozbudowywać, ponieważ zbyt wiele osób chciało do niej dołączyć, by zbić kapitał. *To nie w porządku – mówił Rawdan – taka grupa wystarczy. Są tacy, którzy teraz chcieliby zbić na tym pieniądze. Ale nam nie o to chodzi.* Tömör pokazywał, że wielu polityków próbuje dołączyć do klubu Torgon Nutag, by skorzystać z ich *siły przebicia* i wykorzystać działania w polityce centralnej, walce o miejsca w parlamencie. *Nie po to jednak tyle się staraliśmy – mówił – by teraz ktoś inny z tego korzystał i po swojemu to wykorzystywał i rozgrywał.*

Torguci z Bułgan somonu funkcjonują w państwie mongolskim od lat 1930. Przez większość tego czasu, podobnie jak Mongołowie z zachodniej części kraju, czuli się grupą mniej poważaną i mniej uprzywilejowaną, niż Mongołowie z rejonów centralnych. Zachodnie prowincje (zachodnie *ajmaki* – województwa): Bajan Ölgij, Chowd i Uws, uznawane są w centrum, tj. w Ułan Batorze, za peryferyjne, a różnicowani etnicznie mieszkańcy „trzech zachodnich *ajmaków*” postrzegani są jako tradycyjni, rzadko też trafiali ze swoimi działaniami do dużej polityki. Torguci z Bułganu, klub „Torgon Nutag”, ale i inne organizacje torguckie, przede wszystkim komitet lokalny przy parlamencie (*nutgijn dzöwlöl*) „Mindžit Bułgan”, starają się dbać o interesy i lobbować na rzecz finansowania ich rodzinnego somonu oraz *ajmaku*. Takie organizacje jak „komitety lokalne”, „komitety *nutagu*” (*nutag* jest wyobrażoną „rodzinną ziemią”, mającą w Mongolii wiele symbolicznych znaczeń i praktyk), działają przy parlamencie bardzo często, co w Mongolii opisywała m.in. Inez Stolpe (2013) i co zostało dokładniej ukazane przez D. Sneatha (2010) w panoramie aktywizacji politycznej i nacjonalistycznej. Kiedy Tömör, po roku, został przewodniczącym klubu Torgon Nutag i zastąpił Rawdana, wszyscy chcieli, by pełnił tę funkcję dalej i został – jako *bardzo uzdolniony przywódca* – realnym politykiem, posłem (stało się to po wyborach, w 2015 roku). *Ktoś jeden w parlamencie – mówił Bold – jest w stanie bardzo dużo tutaj zrobić i wtedy środki płyną już do nutagu. To tam jest miejsce, gdzie nas wysłuchają, gdzie nas słyszą. Dziesięć tysięcy gardeł stąd nie będzie słyszeć, a jego głos tam będzie.* Choć nie każdy z Klubu zgadza się z planami budowanymi przez Tömöra, wszyscy go wspierają, wierząc, że może skutecznie pomóc w działaniach na rzecz somonu. Bardzo ważne jest zdobywanie znajomości w kręgach poselskich i lobbowanie na rzecz dużych projektów, np. budowania chłodni i przetwórnicy mięsnych, zapewnienia zbytu pasterzom czy tworzenia programu „odzwierzęcania” (*maldžuulach tösöl*), tj. stwarzania warunków dla funkcjonowania małych przedsiębiorców i tworzenia miejsc pracy poza pasterstwem. W tym kontekście można mówić o uruchomieniu oddolnych sił rozwojowych i planistycznych. Samo pojawienie się tych idei, o których opowiadali nam kolejni lokalni ludzie biznesu, handlowcy, hotelarze, byli *dargowie* – przewodniczący

(np. *somonu*), a obecnie nauczyciele (albo odwrotnie), oddaje pewien klimat aktywności społecznej i politycznej w Bułganie. Rozbudowane plany odrodzenia i rozwoju torguckiego *somonu* mają też ludzie „wędrujący” pomiędzy pozycjami, zmieniający swe oficjalne zatrudnienia. Bold z równym zaangażowaniem snuł swoje plany polityczne i społeczne jako właściciel hotelu oraz sklepu, potem jako ambitny zastępca *dargi*, a potem, gdy wycofał się z urzędu, jako aplikant na prokuratora i trener działań ratunkowych w razie katastrofy *dzudu*, szkolony przez organizację UNDP „Merci Corps”. Wskazywał jednocześnie i precyzyjnie rozpoznawał przemiany świata pasterzy oraz samego Bułganu – migracje „za szkołą” dla dzieci do centrum, osadzanie się rodzin z dziećmi blisko szkół i pozostawianie stad pod opieką innej rodziny, która gromadziła zwykle stada od kilku innych rodzin, w związku z większą podatnością na uderzenia *dzudu* oraz bardzo złe warunki skupu mięsa, mleka, skór.

Plany te i działania traktowane są bardzo poważnie. Część z nich – szczególnie projekty *somonu*, tj. finansowane ze środków centralnych (rządowych), jest realizowana skutecznie, część natomiast jest odkładana na „wieczne później”. Działo się tak np. w przypadku realizacji ogólnego „masterplanu” dla *somonu* Bułgan na lata 2009-2020, budowy Centrum Sportowego, szkolenia agrobotanicznego dla pasterzy „Zielone Złoto” (rozpoczętego ambitnie przez jednego z lokalnych zarządców i niezakończony), fabryczki mąki, farmy rokitnika czy Internet Cafe. Plany i działania są zawieszane, niekończone, prototypowe. Większość lokali usługowych często zmienia przeznaczenie. W miejsce piekarni w kolejnym roku jest przedszkole i Internet Cafe, zamiast jadłodajni za miesiąc jest sklepik, a lodziarnie, jadłodajnie i restauracje, uroczyscie otwierane z ceremoniami kropienia mlekiem, wybieraniem szczęśliwego dnia w kalendarzu lamajskim, zamykanie są po kilku miesiącach. Toczy się intensywna, chwiejna i zarazem dynamiczna gra o powodzenie, rozwój, o lokalne i jednocześnie szersze polityczne znaczenie. Polityczne przynależności – mówili nam cierpko „młodzi” i ambitni, 30-40-letni, energiczni ludzie z Bułganu – są tylko na chwilę, wszystko może się zmienić, jak potrzeba załatwić dobrą posadę, stanowisko, „etat” w szpitalu czy biznes przy budowie drogi. Prace społeczne i zaangażowanie polityczne są niezwykle poważane i celebrowane, co widać w częstych, wystawnych ceremoniach i jubileuszach *somonowych*, gdzie prawie co roku odbywają się uroczystości i święto *naadam* z różnych okazji (80-lecie *somonu* w 2011, 50-lecie przedszkola w 2012, celebracje góry-matki *Bürenchajrchan* (*Bürenchajrchany tachilga*), w 2014, czy wielkie uroczystości *somonowe* „Dżangar” z konferencją o Torgutach, wykonaniem ojrackiego eposu i publikacją książki, we wrześniu 2015). Za każdy razem wręczane są odznaczenia, przy elektronicznych fanfarach, na scenie, pod namiotem Torgon Nutag – bogato oprawione dyplomy uznania i orderzy za pracę nauczyciela, pasterza, osoby zasłużonej dla *somonu*. Wręczają je, ubrani w odświętne, pastelowe, eleganckie mongolskie *deel*, ci, którzy piastują znaczące urzędy i posiadają polityczny kapitał albo po prostu stanowiska w administracji *somonu*, komitecie lokalnym, w Radzie *somonu* itd. W 2014 roku dyplomy uznania wręczali – przed zasiadającym na zaszczytnym miejscu zarządcą *somonu* (*dzasag dargą*) – m. in. Bold i Ganbat z klubu Torgon Nutag, rok wcześniej będący jeszcze poza strukturami władzy i urzędu.

Nowe pokolenie mongolskich biznesmenów: wymyślanie społeczeństwa i gra inicjatyw

Bogactwo tych aktywności oraz wyobraźni związanej z programami działania na rzecz *somonu* (z całą gamą ról i funkcji publicznych pełnionych w *somonie*, urzędzie, w lokalnym biznesie) podkreślane jest otrzymywanymi lub wręczanymi odznaczeniami. Tworzy to przestrzeń do wymiany, konkurencji i konfliktu, przy czym jednocześnie jest to przestrzeń działania, gdzie niektóre projekty, programy, przedsięwzięcia stają się realne i są finansowane do końca, nawet kosztem długów, a inne (nie tylko projekty, biznesy, ale i role publiczne) zostają dość szybko porzucone na rzecz innych rozwiązań. Toczy się gra pochłaniająca ludzi Bułganu i czyniąca z nich osoby publiczne, znane, pełniące określone, ważne role, biorące udział w rozgrywkach związanych z wizjami rozwoju *somonu*. W 2012 roku Bold i Dordż, jako znani już członkowie Torgon Nutag, startowali w wyborach samorządowych (wygrali Demokraci, podczas gdy w wyborach parlamentarnych w tym samym roku zwyciężył obóz postkomunistów). Bold startował z ramienia partii Demokratów, zastępując na stanowisku *dargów* związanych z postkomunistyczną MPRL. *Dargą* ITCh (Przewodniczącym Rady *Somonu*) został Dordż, syn byłego *dargi* związanego z postkomunistami, przy czym sam Dordż jest już młodym z klubu Torgon Nutag (kojarzonym z Demokratami). Współpracuje z obecnym naczelnym *dzasag dargą* Dżaw, który został wybrany dzięki Demokratom, mimo że związany był wcześniej z postkomunistami. Pracował przy tym z Altan, założycielką „Niebiańskich Czynów na rzecz Nutagu”, jako jej przełożony, dyrektor znanej szkoły. Z jego poparciem startowała ona jako kandydatka do Rady, przy silnym wsparciu tej partii z poziomu *ajmaku*, i nieoczekiwanie przegrała. Sam *darga*, mimo lokalnego sprzeciwu „młodych”, zdołał zdobyć stanowisko *dzasag dargi*, zaś Altan straciła z czasem pracę w szkole i zaczęła działać w japońskiej Fundacji „Soroban”.

Przebiegi projektów i karier torguckich działaczy, aktywistów, biznesmenów i polityków związane są, na pewnym poziomie, z podjęciem walki o zbudowanie siły polityki lokalnej, początkowo poza strukturami urzędu. Tu pojawia się element działań grupy „młodych”, aktywistów i biznesmenów, kreujących lokalne inicjatywy na rzecz *nutagu*. „Torgon Nutag Klub”, „Mindžit Bułgan”, czy kolejne stowarzyszenia bułgańskie, takie jak „klub” o nazwie „Torguud Heritage” (założony przez prokuratora Ceren, właściciela hotelu „Mindż” w centrum *ajmaku*), powodują, że wspomniana gra przenosi się poza Bułgan, do *ajmaku* i dalej do Ułan Batoru. Sukcesy nabierających rozpędu i sławy organizacji, takich jak klub Torgon Nutag, owocują reprezentacją Torgutów bułgańskich w środowiskach parlamentarzystów. Z tego względu wszyscy wspierają Tömöra. Aktywiści, liderzy, urzędnicy, z którymi rozmawialiśmy, niezwykle wysoko oceniali jego działania i wejście do „dużej polityki”, kiedy, w 2015 roku, zdecydował się na kandydowanie do parlamentu. Mówiono: *dzięki niemu wreszcie coś zyskamy w rządzie, w ministerstwie...*, a sam Tömör, jeszcze jako kandydat na posła, na swoim profilu na Facebooku wygłosił życzenia na Dzień Nauczyciela i na Dzień Seniora (obydwa obchodzone są na początku października). Ubrany w elegancki garnitur przemawiał do nauczycieli, mieszkańców *ajmaku*, ludzi pracujących. Podczas spotkań z osobami starszymi, seniorami, ubrany był już w *deel* z dobrego, kosztownego materiału, przy czym widać było wyraźnie, że starał się kierować swe życzenia ku wszystkim mieszkańcom *ajmaku*, a nie, jak wcześniej, w Torgon Nutag, ku mieszkańcom Bułganu. W jego ślady poszedł prokurator Ceren. Założył on klub „Torguud

Heritage”, zaczął też okresowo przewodzić komitetowi lokalnemu (*nutgijn dzöwlöl*), po śmierci przewodniczącego Togtocha, i wyraźnie zaczyna budować, podobnie jak Tömör, imperium wsparcia oraz wspólnotę płynące z *nutagu*. W ten sposób rodzi się zjawisko, opisane wcześniej przez Davida Sneatha (2010): w polityce centralnej powstał pewien sprzyjający klimat, pewna „moda” na pochodzenie z zachodnich *ajmaków* i z tamtejszych etnosów (w 2009 roku prezydentem Mongolii został Zachczin, C. Elbegdordż). Wspomniane zjawisko w szczególności dotyczy Torgutów i torguckości. Dzięki Tömörowi, jak nam kilkakrotnie mówiono, pochodzenie z Bułganu, bycie Torgutem, *przestało być [w mieście] wstydlive*. To moment, kiedy w polityce pojawia się pewien żywiołowy proces odzyskiwania lokalności i regionalności. W Mongolii, na co zwracał uwagę D. Sneath, dochodzi do silnego upolitycznienia lokalności. Każdy polityk, który chce odegrać znaczącą rolę w kraju, publicznie pragnie zaznaczyć bliskie związki z rodzinną ziemią, miastem, ze swoim *nutagiem* (Sneath 2010, s. 256).

W ten sposób liderzy i nowi aktywiści odwołują się do dziedzictwa komunistycznej Mongolii, celebrującej tradycje pasterskie i lokalną, stepową „piękną ojczyznę”. To w czasach Mongolskiej Republiki Ludowej i władzy komunistycznej szczególnie celebrowano miejsca, lokalność, „ziemię ojczystą”, której pięknu poświęcano państwowe akademie w radzieckim stylu, w tym pieśni i poetyckie przemowy ku czci „pięknej ojczyzny-matki” (*sajchan ech oron*). Stanowiło to wypełnienie porewolucyjnych deficytów w praktykach mongolskiej duchowości i zarazem potrzeby wspólnego świętowania (Sneath 2010, s. 256). Jeśli w Mongolii przedrewolucyjnej pasterze identyfikowali się przede wszystkim ze swoją „jednostką” terytorialną (*choszunem*), to w czasach władzy ludowej „piękna ojczyzna” wciąż była celebrowana podczas państwowych uroczystości. Po demontażu struktur państwa komunistycznego można mówić o narodzinach nowej struktury społecznej, związanej z przebudową i sprywatyzowaniem pasterstwa oraz wypieraniem ludzi z pasterskich formacji kolektywnych i kierowaniem ich w stronę „nowego społeczeństwa”, zgodnie z tytułem znamiennej tekstu S. Szynkiewicza (1993)⁸. W tym momencie otwarte pozostają kanały awansu społecznego i politycznego, nabiera rozpędu polityczno-biznesowa konkurencja, a jednocześnie – według D. Sneatha – z dużą siłą odradza się polityka celebrowanego nacjonalistycznego patriotyzmu jako przynależności do „ziemi ojczystej”, do *nutagu* – do regionu, bardziej nawet, niż do określonej grupy etnicznej i do narodu. „Najbardziej wyrazistą, subnarodową formą kolektywnej wspólnoty – pisze D. Sneath – jest [obecnie w Mongolii – T.R.] bardziej *lokalność*, niż etniczność [podkr. D.S.]” (Sneath 2010, s. 256). Politycy w parlamencie mongolskim (Mongol Ulsyn Ich Churał), pochodzący w większości z mongolskiej prowincji, po pierwsze, odwołują się do swoich korzeni i swego *nutagu*, są tam też nieustannie zapraszani; po drugie, dbają jak mogą, jeśli zostaną wybrani, o swój region (jest ich 76 i mają realne możliwości lobbowania oraz wpływu na decyzje rządzących).

Szczególnie istotny jest pewien poziom polityczności i konkurencji, obecny zdecydowanie poniżej polityki centralnej. Jest to poziom lokalny, wewnętrzny, bliski wszystkim aktorom społecznym z Bułganu i ze stolicy. Program działania na rzecz *somonu*

⁸ O szybkości i trafności rozpoznania tego procesu przez S. Szynkiewicza (1993; por. Szynkiewicz, Potkański 1993) wspominał kilkakrotnie Jerzy S. Wasilewski, jeszcze w trakcie naszej wspólnej pracy w Bułganie, a później w ujmującej mowie na Jubileuszu S. Szynkiewicza.

jednocześnie tworzy pole konkurencyjnych i zarazem współbrzących akcji. Caroline Humphrey (2012, s. 26-28) pisze, że w Mongolii załatwianie spraw w sposób nieformalny, poza strukturami państwa (choć w tym przypadku jednocześnie wewnątrz nich), nie jest tylko sposobem działania, uzyskiwania czegoś, skorzystania na czymś, zdobycia określonej, wymiernej korzyści, lecz realizacji pewnej idei współpracy, sztuki bycia pomocnym, hojnym, szczodrym. W ten sposób budowana jest sztuka bycia „kims” w oczach innych i poprzez to też bycia sobą, osiągania pewnej „self-esteem”. Praca, rozwijanie biznesu, oparte na sieci krewniacko-znajomościowej, sięganie do rodzinnych kontaktów, jest cichym, sprytnym działaniem, a zarazem sztuką zdobywania powodzenia, uzyskiwania w ten sposób publicznego szacunku i udziału w lokalnych rozgrywkach politycznych. „Radzenie sobie” i wynoszenie swojej aktywności ponad innych jest bardzo głęboko zakotwiczone w sposobie myślenia o działaniu organizacyjnym, o budowaniu „dumnych” wydarzeń, takich jak święto Bürenchajrchanu, publiczne wręczanie ufundowanych przez siebie nagród czy zbudowanie „parku chwały”. Wręczanie nagród, zaprezentowanie się na uroczystości, jest momentem, w którym wzrasta nie tylko estyma i poważanie, ale wzmacnia się również możliwość powodzenia, poczucie spełnienia „dobrego czynu”.

W działaniu na rzecz swej rodzinnej miejscowości (i całego *nutagu*), na rzecz innych (znajomych, rodzin, mieszkańców) i w ogóle w wykonywaniu różnego rodzaju przysług, dowolnych aktów-darowizn, najczęściej nie chodzi o uzyskanie czegoś wymiernego, lecz o pewną „estetykę” tego aktu (Humphrey 2012, s. 23; zob. też dyskusję w: Empson 2012, s. 11). To nieformalne współdziałanie łączy się z wymiarem kosmologicznym – z budowaniem, poprzez skomplikowaną architekturę więzi, „siły powodzenia” i wyposażenia w „siłę życiową” (zob. Humphrey, Ujeed 2012; Oyungerel 2013, s. 105-121). Poprzez organizowanie życia, przysługi i odwzajemnienia powstaje pewna „siła społeczna”, gromadząca ludzi wokół silnych, sprytnych, twórczych osobowości. Jest to element siły życia zwanej *bujan* (*chiszig-bujan*) – fortuny i bogactwa nagromadzonego dzięki sieci relacji: przyjaciół, uczynków i bogactwa potencjalnych przysług. Jest to moment bardzo intensywnego „okielznania” czy „zaprzęgania” powodzenia, czynienia go obecnym w rodzinie, pomiędzy ludźmi (Empson 2012). Poprzez udział w organizacji święta i darowizny następuje nie tylko demonstracja czyjejś siły, pozycji, *bujanu* i nawet osobistego *chijmoru* (siły życiowej związanej m. in. ze „sprytem”, „zręcznością”), „ruchu w górę”, wzmacnia się też spirala możliwego i upragnionego powodzenia, w którym wszyscy starają się uczestniczyć.

W ten sposób okazuje się, że „budowanie społeczeństwa po raz kolejny”, by użyć tu ponownie sformułowania S. Szynkiewicza, zachodzi w Bułganie nie tylko na poziomie działania społecznego, które biegnie bardzo blisko lokalnej polityki, ale łączy się wyraźnie z działaniem na poziomie kosmologii. Społeczne i polityczne działania na rzecz *nutagu* i *somonu* są tutaj kluczowe, spojrzenie na wspomnianą wcześniej grę jedynie przez pryzmat politycznej mobilizacji jest jednak niewystarczające. Bardzo ważna jest mobilizacja publiczna, kolektywna i wspólnotowa, obecność pewnych pragnień obywatelskich związanych z siłami kreatywności i wyobraźni społecznej oraz właśnie – kosmologicznej. Osobie z zewnątrz bardzo trudno zrozumieć pewne układy ambicji, wzajemnego wsparcia, konkurencji, ponieważ są one umiejscowione w kolektywnym, mongolskim nawigowaniu, krążeniu, pomiędzy tym, co indywidualne i tym, co wspólne, tym, co własne, zamknięte w prywatności, oraz tym, co publiczne. W Bułganie widać te układy bardzo dobrze, chociaż na pierwszy rzut oka niełatwo to zauważyć. Stanowi je bowiem gra ambicji oraz roz-

grywki pomiędzy poszczególnymi lokalnymi społecznikami, biznesmenami, aktywistami, związane z prestiżem, strojnością, wystawnością działań na rzecz *nutagu*, lokalnej wspólnoty. Na pewnym poziomie wspomniana gra ma charakter zbliżony do kolektywnego zarządzania biznesem, ale jest to też moment tworzenia się konkurujących grup i zarazem proces, w którym okazuje się, który z liderów czy liderek zyskuje najwięcej prestiżu, mocy, „ruchu w górę” i wreszcie samego *bujanu* – społecznego powodzenia i bogactwa.

Oddolne wyobrażenie społeczne: współdziałanie, powodzenie, lokalne formy rozwoju

Różni badacze, m. in. Emma Crewe i Elizabeth Harrison (2002), pokazywali, że naruszenie, wraz z programami rozwojowymi, skomplikowanych sposobów funkcjonowania świata lokalnego często skutkowało próbą oporu, czy wręcz przynosiło przeciwne efekty działań modernizacyjnych. Szczególnie istotne są prace wskazujące na ukierunkowanie w stronę lokalnych społeczeństw i rozumienia ich własnego sposobu pobudzania zmiany społecznej, praktykowania rozwoju. Powstają zatem opisy *lokalnych form rozwoju*, których autorzy starają się wskazać na obecność alternatywnych, osadzonych w lokalnych tradycjach społecznych, mechanizmów oraz dróg rozwoju społecznego, pobudzania zmiany. Jeśli spojrzymy uważniej, zauważymy, że wkraczamy w obszar, w którym w odmienny, skomplikowany sposób funkcjonuje tkanka społeczna i kulturowa, mogąca być źródłem zarówno pozytywnych relacji, nieformalnym negocjowaniem współpracy, jak i budowania pewnej siły paraekonomicznej i parapolitycznej. Widać to w Bułganie, gdzie lokalni aktorzy podejmują wyzwanie tego, co nieformalne, robią interesy na granicy, polegając na wytworzonych więziach z celnikami, strażnikami, kontrahentami, budują i przebudowują relacje w rodzinie, w której cały czas działają. Te krewniaczo-znajomościowe relacje rozciągają się na Ułan Bator – osiedla Torgutów, a szczególnie *Torguud Town*. W pewnym momencie grupy braci-biznesmenów zaczynają działać społecznie, wymyślają, organizują i „pobudzają” czczenie miejsca i gór, budują lokalną „dumę”, organizują zawody. W restauracyjnych klubach w Ułan Batorze i na spotkaniach w urzędach w Bułganie licytują się, co można by zrobić, podbijają stawkę.

Mamy tu do czynienia z sytuacją, w której aktorzy społeczni nie tylko kierują się ku spontanicznym akcjom, działaniom, podejmując różne plany czy porzucając je i jednocześnie tworząc prototypy lokalnego życia społecznego. Podobną sytuację niegdyś nazwałem, w odniesieniu do wiejskich aktywistów w Polsce centralnej, „proto-socjologią” (Rakowski 2013), czyli stanem wiedzy podobnej do „socjologii, którą jeszcze nie jest” czy „wczesnej myśli społecznej” (zob. Szacki 2002, s. 15). Chodzi przede wszystkim o to, aby odzyskać możliwość spojrzenia na myślenie społeczne jako na pewien rodzaj działania oddolnego, zrosniętego z bieżącą sytuacją, przejawiającego się w działaniu. Można zatem przyjąć, że istnieje inny rodzaj socjologii, że istnieją ludzie, członkowie wspólnoty (czy jakiegoś innego „społecznego kosmosu”), którzy nie mogą się obejść bez działania i nie mogą żyć bez pragnienia zmiany. „[L]udzie – pisał Emilé Durkheim, którego cytuję za Jerzym Szackim

⁹ Można tu nawiązać do innych kosmologii społecznych (innych ontologii społecznych) zawierających w sobie podmioty ludzkie i nie-ludzkie, o czym dużo pisali w ostatnim czasie Morten Axel Pedersen (badania w Mongolii), Katherine Swancutt (badania w Chinach) czy wreszcie – Eduardo Viveiros de Castro (badania w Amazonii).

(2002, s. 16) – nie czekali na pojawienie się nauki społecznej, by wytworzyć sobie idee prawa, moralności, rodziny, państwa, a nawet społeczeństwa, ponieważ bez tych idei nie mogliby się w życiu obejść”. To stwierdzenie jest pewnym punktem wyjścia i punktem dojścia, stąpaniem „po śladach” wiedzy i myślenia S. Szynkiewicza o przebudowującym się społeczeństwie mongolskich koczowników. Jest to wejście w niezwykle złożoną i trwającą wiele stuleci pasterską, mongolską wyobraźnię społeczną, z całym jej skomplikowaniem, podmiotowością oraz niezbywalnym, praktycznym i politycznym działaniem – rozgrywanym zawsze od nowa, „tu i teraz”.

Bibliografia

- Arce Alberto, Long Norman 2000, *Anthropology, Development and Modernities*, Routledge, London.
- Aronoff Myron J., Kubik Jan 2013, *Anthropology and Political Science. A Convergent Approach*, Berghahn Books, New York-Oxford.
- Borowiec Piotr 2006, Główne przeszkody w realizacji idei społeczeństwa obywatelskiego, [w:] *Czas społeczeństwa obywatelskiego: między teorią a praktyką*, B. Krauz-Mozer, P. Borowiec (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 145-160.
- Crewe Emma, Harrison Elizabeth 2002, *Whose Development? An Ethnography of Aid*, Zed Books, New York.
- Drażkiewicz-Grodzicka Elżbieta 2016, ‘State Bureaucrats’ and ‘Those NGO People’. Promoting the Idea of Civil Society, Hindering the State, *Critique of Anthropology*, vol. 36 no. 4, s. 341-362.
- Empson Rebecca 2012, The Danger of Excess. Accumulating and Dispersing Fortune in Mongolia, *Social Analysis*, vol. 1, no. 56, s. 1-12.
- Empson Rebecca 2014, *An Economy of Temporary Possession*, Malinowski Memorial Lecture 2014 <http://www.lse.ac.uk/publicEvents/events/2014/05/20140522t1800vOT.aspx>, (dostęp: 12.03.2017).
- Ferguson James 1994, *The Anti-Politics Machine. „Development”, Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ferguson James 1997, Anthropology and Its Evil Twin: “Development” in the Constitution of a Discipline, [w:] *International Development and the Social Sciences: Essays on the History and Politics of Knowledge*, F. Cooper, R. Packard (eds.), University of California Press, Berkeley, s. 150-175.
- Geertz Clifford 2000, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, KR, Warszawa.
- Hann Chris, 1996, Introduction. Political Society and Civil Anthropology, [w:] *Civil Society. Challenging Western Models*, Ch. Hann, E. Dunn (eds.), Routledge, London, s. 1-24.
- Hobart Mark 1993, *An Anthropological Critique of Development. The Growth of Ignorance*, Routledge, London.
- Holmes Douglas, Marcus George 2005, Refunctioning Ethnography. The Challenge of an Anthropology of the Contemporary, [w:] *The Sage Handbook of Qualitative Research*, N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (eds.), Sage Publication, Thousand Oaks, s. 1099-1113.

- Holmes Douglas, Marcus George 2008, Collaboration Today and the Re-imagination of the Classic Fieldwork Encounter, *Collaborative Anthropology*, vol.1, s. 81-101.
- Humphrey Caroline 2012, Favors and “Normal Heroes”. The Case of Postsocialist Higher Education. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 2, no. 2, s. 22-41.
- Humphrey Caroline, Ujeed Hürelbaatar 2012, Fortune in the Wind. An Impersonal Subjectivity, *Social Analysis*, vol. 2, no. 56, s. 152-167.
- Howiecka-Tańska Ilona 2011, *Liderzy i działacze. O idei trzeciego sektora w Polsce*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Mosse David 2006, Anti-social Anthropology? Objectivity, Objection, and the Ethnography of Public Policy and Professional Communities, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, no. 12, s. 935-956.
- Mosse David 2013, The Anthropology of International Development, *Annual Review of Anthropology*, vol. 42, s. 227-246.
- Mról Lech 1977, Rytm torguckiego koczowania, *Etnografia Polska*, t. XXI, z.1, s. 137-153.
- Oyungerel Tangad 2013, *Scheda po Czyngis Chanie. Demokracja po mongolsku*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa.
- Oyungerel Tangad 2015, Kategorie tradycyjnej moralności w życiu społecznym współczesnych Mongołów, *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, t. 25, nr 2, s. 111-125.
- Rakowski Tomasz 2013, Alternatywne historie myśli socjologicznej. Działania, imaginacje, pragnienia, [w:] *Etnografia/animacja/sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego*, T. Rakowski (red.), Narodowe Centrum Kultury, Warszawa, s. 122-137.
- Rakowski Tomasz 2018, *Przepływy, współdziałania, kręgi możliwego. Antropologia powodzenia, słowo/obraz/terytoria*, Gdańsk.
- Sillitoe Paul 2001, Participant Observation to Participatory Development: Making Anthropology Work, [w:] *Participating in Development: Approaches to Indigenous Knowledge*, P. Sillitoe, A. Bicker, J. Pottier (eds.), Routledge, London-New York, s. 1-23.
- Sneath David 2003, Land-Use, the Environment and Development in Post-socialist Mongolia, *Oxford Development Studies*, vol. 31, no. 4, s. 441-458.
- Sneath David 2006, Transacting and Enacting: Corruption, Obligation and the Use of Monies in Mongolia, *Ethnos*, vol. 71, no. 1, s. 89-112.
- Sneath David 2010, Political Mobilization and the Construction of Collective Identity in Mongolia, *Central Asian Survey*, vol. 29, no. 3, s. 251-267.
- Stolpe Inez 2013, Transcending Religion: Intersection between Spatial, Social and Mental Mobility in Contemporary Mongolia, [w:] *Mobilizing Religion: Networks and Mobility. Report on the Crossroads Asia Conference*, Institute of Oriental and Asian Studies, Federal Ministry of Education and Research, Bonn, s. 15-16.
- Szacki Jerzy 2002, *Historia myśli socjologicznej*, PWN, Warszawa.
- Szynkiewicz Sławoj 1977, Torguci Mongolii. Uwagi na tle pierwszych badań etnograficznych wśród Torgutów altajskich, *Etnografia Polska*, t. XXI, nr 1, s. 118-136.
- Szynkiewicz Sławoj 1981, *Rodzina pasterska w Mongolii*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław.
- Szynkiewicz Sławoj 1993, Mongolia's Nomads Built a New Society Again: Social Structures and Obligations In the Eve of Privatisation, *Nomadic Peoples*, vol. 33, s. 163-172.
- Szynkiewicz Sławoj, Potkański Tomasz 1993, *The Social Context of Liberalisation of the Mongolian Pastoral Economy*, Research Institute of Animal Husbandry, Institute of

Agricultural Economics, Institute of Development Studies at the University of Sussex,
Ulan-Bator-Brighton.

Załęski Paweł 2012, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*, Wydawnictwo Naukowe
UMK, seria Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, Toruń.

Zarycki Tomasz 2009, O prowincjonalizmie inaczej, [w:] *W poszukiwaniu portretu Polaków*, J. Szomburg (red.), Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową, Gdańsk, s. 55-64.

