

**Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Historyczny
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej**

Zbigniew Szmyt

**Kulturowe następstwa migracji. Na przykładzie buriackiej
diaspory w Moskwie i buriackich repatriantów z Chin**

Praca doktorska napisana pod kierunkiem
prof. dr hab. Zbigniewa Jasiewicza

Poznań 2011

Pragnąłbym zapewnić, że będę pisał bezstronnie, ale nie ważę się tego przyrzec. Myśl, że mógłbym zawieść ciekawość i oczekiwanie całej Europy, przyprawia mnie o wzburzenie, zdolne zniekształcić mój sąd. Przyłącza się do tego względ na kilka osobistości. Pozostawiam więc moim czytelnikom wyłuskanie prawdy przezierającej spod barwnych oston namiętności. Podobny los spotka wszystko, cokolwiek zostanie napisane o tej wyprawie: ci, którzy biorą w niej udział, nie zdobędą się nigdy na bezstronność, inni nie są prawdy świadomi.

Jan Potocki „Podróż do Mongolii” 1805 r.

Spis treści

1. Wprowadzenie	7
1.1. Przedmiot, zakres i cele pracy.....	10
1.2. Stan badań	14
1.3. Źródła i metody badawcze	19
1.4. Założenia	25
1.5. Teorie i terminy.....	28
1.6. Konstrukcja pracy.....	39
2. Procesy migracyjne w historii Buriatów.....	42
2.1. Buriaci – informacje ogólne.....	42
2.2. Lokalność, tubylczość, i etnicyzacja przestrzeni.....	49
2.3. Dyskurs etnogenetyczny w strategiach zawładnięcia terytorium	66
2.3.1. Pochodzenie Buriatów.....	66
2.3.2. Hunowie, Barguci czy dzieci imperium? Konstruowanie tubylca i migranta	76
3. Buriackie migracje a procesy migracyjne w Federacji Rosyjskiej.....	87
3.1. Wędrowki ludów po rozpadzie Związku Radzieckiego.....	89
3.2. Rozbitkowie z sowieckich projektów	94
3.3. Migracje zarobkowe. Ruch na zachód, migranci z WNP i ChRL	100
4. Buriaci w Moskwie. Diaspora we własnym państwie?	115
4.1. Pierwsi Buriaci w Moskwie - pytanie o początki grupy.....	115
4.2. Kontrowersje wokół użycia terminu „diaspora”	122
4.3. Twierdza Moskwa w imigranckim oblężeniu.....	134
4.3.1. Moskiewski reżym migracyjny i stosunki międzyetniczne	134
4.3.2. Buriaci w stolicznym potoku migracyjnym.....	138
4.4. Mechanizmy funkcjonowania diaspory a strategie adaptacji.....	142
4.4.1. Pracownicy najemni.....	142
4.4.2. Klasa średnia.....	146
5. Buriaci szenecheńscy – repatrianci z Mongolii Wewnętrznej.....	156
5.1. Proces formowania się grupy Buriatów szenecheńskich.....	157
5.2. Społeczeństwo wysyłające migrantów – Buriaci w Szenechenie.....	169

5.3. Powrót na ziemię przodków.....	169
5.4. Z diaspory do diaspory? Rzecz o gościach z przeszłości.....	176
6. Buriacki model adaptacji?.....	181
7. Bibliografia.....	184
8. Aneks.....	200
8.1. Słowniczek.....	200
8.2. Spis map i tabel.....	201
8.3. Ilustracje.....	202

1. Wprowadzenie

W roku 1913 w zabajkalskim Wierchnieudinsku, przyszłej stolicy Buriacji, mieszkało ponad trzystu Polaków i prawie tysiąc dwustu Żydów. W tym samym okresie statusem stałego mieszkańca cieszyło się tam trzydziestu sześciu Buriatów. Znakomitą większość dwunastotysięcznego miasta stanowili Rosjanie. Granica pomiędzy kolonialnym miastem i tubylczym stepem była niezwykle wyraźna. W danym przypadku wyznaczała ją rzeka Selengą. Zwolniony z miejskiego więzienia austriacki jeńiec wojenny – Przeclaw Smolik tak oto opisywał przekroczenie tej rzeki: *Uwiązany na potwornie grubej, drucianej linie prom, przewiózł nas gładko przez ogromną i bystrą Selengę na drugi brzeg [...] Za mną pozostało miasto z monumentalną białą „tjurmą” tuż nad rzeką, z brudnemi, śpiącemi jeszcze o tej porze ulicami; za mną pozostał o kilka wiorst od miasta odległy obóz jeńców; za mną została Rosja, niewola... Przedemną step – bez żandarmów, policji, turm, obozów komendantów i straży, - step nie mający końca, zaludniony z rzadka przez miłujących wolność i gościnnych, skośnookich koczowników Mongołów (Smolik 1925: 12).*

Dziś, wiek później, granice etniczne i społeczne nie są tak wyraźne. Coraz trudniej jest też usytuować je w przestrzeni geograficznej. Dawny, rosyjski Wierchnieudinsk został skolonizowany przez tubylczych Buriatów. Most na rzece Selendze przekraczają codziennie ciężarówki wiozące belki zrębowe. To mieszkańcy wsi przemieszczają się do Ułan-Ude, bo tak dziś nazywa się stolica Republiki Buriacji. Ponownie złożone skrupulatnie wiejskie chaty, jak niegdyś jurty, zapewniają Buriatom dużą mobilność. Na przedmieściach, w okolicznych lasach, powstają nowe buriackie osiedla - *nahalovki*. Nierzadko spotkać tam można pasącą się krowę, prawie każdy uprawia ziemniaki. Doświadczeni mieszkańcy nazywają ich pogardliwie „*golovarami*”. Podczas jazdy rozklekotanym liniowym koreańskim mikrobusem, marszczą znacząco brwi, za każdym razem, gdy usłyszą charakterystyczny buriacko-rosyjski pidżyn prowincjusza. To język nowej fali buriackiej migracji. Język, w którym każdy mówi trochę inaczej, ale którego nie sposób pomylić z niczym innym. Prawdopodobnie już w najbliższych latach większość Buriatów stanowić będą

mieszkańcy miast. Buriackie migracje nie ograniczają się zresztą do terenów Zabajkala. Kilkutysięczne buriackie społeczności występują w Irkucku, Moskwie i Sankt Petersburgu. Imigranci z Buriacji zakładają organizacje ziomkowskie w Chinach, Mongolii, krajach Unii Europejskiej i w Stanach Zjednoczonych. Przemiany polityczne i gospodarcze, jakie dotknęły społeczności syberyjskie w ostatnich dwóch dekadach wiążą się też w dużej mierze ze zmianą statusu granic państwowych. Wcześniejsza silnie zmilitaryzowana, nieprzekraczalna granica staje się teraz kapitałem dla ludności przygranicznej. W procesie tym ważną rolę odgrywają syberyjskie diaspory zamieszkujące terytoria po drugiej stronie granicy. W przypadku Buriatów taką społecznością są żyjący w Mongolii Wewnętrznej Buriaci szenecheńscy. Na naszych oczach formuje się nowy model etniczności miejskiej - transregionalnej i transnarodowej - zasadniczo odmienny od opisów znanych nam z dwudziestowiecznych monografii poświęconych rdzennym ludom syberyjskim.

Bardzo długo w analizach antropologicznych etniczność przypisana była do określonego terytorium. Tak zwany „metodologiczny terytorializm” zakładał nierozdzielność łączność pomiędzy społeczeństwem, państwem i terytorium (Faist 2010: 31). Dobrym przykładem tego typu myślenia jest przedmiot akademicki „mapa etniczna świata” – jeden z rudymenarnych przedmiotów w edukacji początkowej każdego etnologa/antropologa. Zbiorowości ludzkie z całego świata klasyfikowane są pod względem językowym i etnicznym, wytwarzając złudzenie oczywistości takiego przyporządkowania (Bloch 2009: 7). Prawdopodobnie inspirowana *Wymyślaniem społeczeństw pierwotnego* A. Kupera, duńska antropolożka Kristen Hastrup zwróciła na dany problem uwagę pisząc: *poprzez swą praktykę nazywania antropologów wynaleźli ludy tam, gdzie żaden lud wcześniej nie istniał [...] W innych wypadkach występowała może wspólna nazwa, lecz na przestrzeni dziejów zbyt wielu było do tej nazwy aspirantów, by mogła ona mieć precyzyjne odniesienia* (Hastrup 2008: 160).

Na obszarze syberyjskim tendencja ta była potęgowana przez radziecką praktykę etatyzacji etniczności i powiązaniem praw mniejszości z jednostkami terytorialnymi. Rdzenne ludy syberyjskie posiadały tzw. autonomiczne jednostki terytorialne: republiki, obwody i okręgi autonomiczne. Wyznaczone przez

państwo terytoria etniczne były i są widoczne na mapie politycznej państwa, wpajając kolejnym pokoleniom przekonanie, iż każdy lud przypisany jest do konkretnego obszaru. Grupa etniczna, miejsce i kultura tworzyły naturalną jedność. Zadaniem etnologów było opisanie i porównanie poszczególnych kultur. Przedstawiciele danych kultur, którzy znaleźli się poza swoim terytorium etnicznym, traktowani byli jako tymczasowa anomalia, która usunięta miała być wskutek powrotu na rodzime terytorium lub asymilacji z kulturą przyjmującą imigranta.

Przemiany zachodzące w świecie wywołały krytykę dotychczasowych paradygmatów, a co za tym idzie, naruszone zostały podstawy wyżej opisanej praktyki badawczej. Zainteresowanie procesem globalizacji pozwoliło badaczom dostrzec relacje pomiędzy lokalnością a procesami globalnymi, w tym procesami migracji, oraz tworzeniem się więzi transnarodowych i społeczności diasporalnych. Kolejne krytyczne analizy dotychczasowych dyskursów antropologicznych pokazały, iż homogeniczna, ściśle ograniczona terytorialnie kultura jest nieuprawnioną idealizacją wytwarzaną w tekstach antropologicznych (Brightman 1995: 552). Do niedawna neutralni – dzięki zastosowaniu metod pracy naukowej – badacze zostali zdemaskowani jako pisarze, stosujący własne praktyki przedstawienia, obiektywizacji i konstruowania różnicy. Konstruktywistyczne założenie, iż poznanie uzyskujemy przez nasze zaangażowanie w badany świat i znaczenie przypisywane naszym spostrzeżeniom, pozwala krytycznie odnieść się do terytorializacji narodu oraz grupy etnicznej. Dotychczasowy paradygmat stawał się także coraz mniej atrakcyjny dla opisanego globalizującego się świata. Jak zauważyli A. Gupta i J. Ferguson: *fikcja kultur rozumianych jako odrębne, przypominające przedmioty zjawiska, zajmujące odrębne przestrzenie, staje się mało wiarygodna dla mieszkańców pograniczy, z którymi powiązane są osoby stale przekraczające granice – robotnicy sezonowi, nomadowie, członkowie ponadnarodowej elity biznesowej i profesjonalnej [...] W końcu są również i ci, którzy granicę przekraczają właściwie nieustannie – imigranci, uchodźcy, zbiegowie oraz emigranci. W ich przypadku rozłączność miejsca i kultury jest szczególnie wyraźna* (Gupta, Ferguson 2006: 268).

Etniczność i kultura uległy deterytorializacji, zatem zmianie powinno ulec podejście etnologa do badanej grupy, opis etnograficzny i metody badawcze. Podążając za tendencjami występującymi w badanym społeczeństwie, etnolog nie może ograniczyć się tylko do stacjonarnych badań terenowych na obszarze wiejskim. Chcąc uchwycić zmiany zachodzące w społecznościach buriackich zdecydowałem się na wykroczenie poza historyczne terytoria etniczne Buriatów. W danej pracy mój teren etnograficzny rozpościera się pomiędzy Moskwą a Republiką Buriacją i pomiędzy Zabajkalem a Mongolią Wewnętrzną.

1.1. Przedmiot, zakres i cele pracy

Praca poświęcona jest zagadnieniu ponadlokalnych migracji Buriatów. Migracje te są rozpatrywane z perspektywy etnologicznej, co w danym przypadku oznacza, że główny nacisk położony został na ich etnokulturowe uwarunkowania i konsekwencje. Konsekwencją przyjęcia perspektywy etnologicznej jest też skupienie się na nielicznej próbie informatorów i przeprowadzenie wśród nich etnograficznych badań terenowych. Z tegoż też względu zmuszony byłem zrezygnować z ambicji rozpatrzenia wszystkich buriackich grup migracyjnych. Zdecydowałem się poprzestać na szczegółowej analizie dwóch z nich: Buriatów żyjących w Moskwie i Buriatów szenecheńskich, którzy wyemigrowali z Chin do Buriacji.

Diaspora buriacka w Moskwie nie jest zjawiskiem nowym. W tym stołecznym mieście w 1989 roku żyło dwa tysiące Buriatów. Od tego czasu ich liczba stopniowo rośnie. Na grupę tą składają się przede wszystkim studenci i pracownicy administracji państwowej, nielegalni pracownicy sezonowi, a także młodzi, wykształceni ludzie próbujący szczęścia na miejscowym rynku usługowym. Z tego względu grupa ta cechuje się także dość dużą rotacją jej członków. Tym niemniej istnieje spora społeczność Buriatów żyjących w rosyjskiej stolicy od kilku pokoleń. W ostatniej dekadzie liczba Buriatów w Moskwie gwałtownie wzrosła i według niektórych obliczeń przekroczyła 10 000 (Nimaev 2007: 10), a nawet 20 000 (Banaeva 2007: 213). Moskwa, podobnie jak każda stolica dużego państwa, kusi mieszkańców prowincji perspektywą szybkiej kariery i wyższych zarobków. Należy zaznaczyć, że z regionów tradycyjnie zamieszkałych przez Buriatów (obwód irkucki, Kraj Zabajkalski,

Republika Buriacji) do Moskwy emigrują nie tylko Buriaci. W rzeczywistości liczba etnicznych Rosjan, którzy zdecydowali się opuścić powyższe regiony i przeprowadzić się do Moskwy, może być znacznie większa niż analogiczna liczba Buriatów. Zasadne wobec tego wydaje się pytanie o prawomocność przyjętej tu perspektywy etnicznej, a co za tym idzie o to, czy Buriaci w Moskwie to stworzona przez mnie kategoria analityczna, czy też rzeczywiście funkcjonująca grupa społeczna. Kierując się dotychczasowym doświadczeniem, a także zastaną literaturą założyłem, iż więzi etniczne w przypadku Buriatów zdają się odgrywać kluczową rolę w tworzeniu sieci migranckich więzi społecznych.

Analogiczne założenia przyjąłem w odniesieniu do Buriatów szenecheńskich. Grupa ta powstała w wyniku osiedlenia się na terenie Mongolii Wewnętrznej wychodźców z Zabajkala i zdemobilizowanych kozaków buriackich, którzy walczyli z bolszewikami. Grupa ta nie posiada homogenicznego charakteru plemiennie-rodowego, lecz przeważającą jej część stanowią Buriaci Agińscy. Uformowała się ona pomiędzy 1918 a 1929 rokiem i przez cały okres swej egzystencji stanowiła bardzo zwartą społeczność. Zachowała przez to wiele elementów buriackiej kultury materialnej i duchowej. W drugiej połowie lat 90. XX wieku do Buriacji i na tereny Zabajkala emigrowało kilkuset Szenecheńczyków¹, około 7000 wciąż żyje w Chinach. W roku 2010 rząd Republiki Buriacji rozpoczął akcję zorganizowanej repatriacji grupy pięciuset Buriatów szenecheńskich.

Wybór dwóch grup migrantów nie był przypadkowy. Początkową moją intencją było porównanie dwóch skrajnych grup: najbardziej progresywnej, otwartej na zmiany społeczno-kulturowe, grupy Buriatów moskiewskich i konserwatywnej, przywiązanej do tradycji koczowniczej grupy Buriatów szenecheńskich. Zakładałem, że w przypadku obu wymienionych grup mamy do czynienia z przemieszczaniem się migrantów ze społeczności tradycyjnych, w dużym stopniu uwarunkowanych przez buriacką spuściznę etniczną, do społeczności dużo bardziej zmodernizowanych. Podczas badań terenowych

¹ W celu uniknięcia, uciążliwego dla czytelnika, powtarzania nazwy „Buriaci szenecheńscy” będę niekiedy zastępować ją nazwą „Szenecheńczycy”. Nazwa ta w mojej intencji ma być polskim odpowiednikiem rosyjskiej nazwy *šenehency*

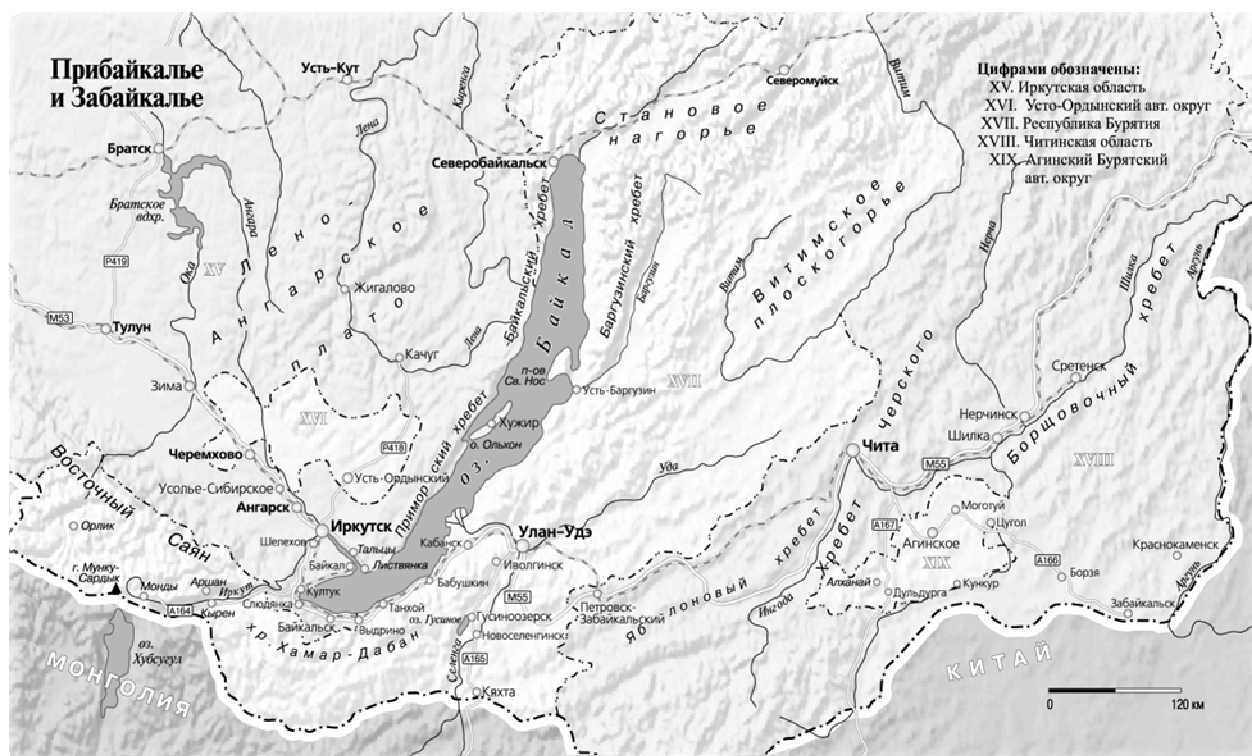
zauważyłem jednak, że przyjmując te założenia uległem wewnętrznym stereotypom grupowym. Pojęcia tradycji i modernizmu często wykorzystywane są w buriackim dyskursie etnicznym – stanowią ważną część etnicznej ideologii. Pobyt w Chinach, wśród tamtejszych Buriatów, pozwolił mi zrozumieć, iż ich repatriacji nie można rozpatrywać jako transferu z hermetycznej społeczności tradycyjnej do społeczeństwa w znacznym stopniu zmodernizowanego. Jak przedstawię w dalszej części pracy, to raczej przemieszczenie z wielokulturowego, gwałtownie modernizującego się społeczeństwa Mongolii Wewnętrznej do społeczeństwa, w którym modernizacja kontynuowana jest wyspowo, a na wielu obszarach wiejskich rezygnuje się z wielu jej elementów, takich jak szkoły, przedszkola, punkty medyczne, elektryczność, transport publiczny czy gospodarka pieniężna.

W Moskwie, pod powierzchnią diaspory wykształconych ludzi sukcesu, odnalazłem rzesze nielegalnych buriackich pracowników, mieszkających na poddaszach swych zakładów pracy. Pomimo nietrafności niektórych z początkowych założeń, mogę wciąż twierdzić, iż w przypadku obu grup mamy do czynienia z przemieszczaniem się Buriatów ze społeczności w dużym stopniu ukształtowanych przez buriacką spuściznę etniczną, do społeczności znacznie bardziej heterogenicznych kulturowo. Odpowiada to głównej tendencji buriackich migracji. Pozwala także na dokonanie analizy porównawczej, w wyniku, której można uchwycić relacje pomiędzy migracją, a procesem adaptacji kulturowej migrantów.

Wybór grupy badawczej wiąże się z wyznaczeniem obszaru badawczego. W przypadku Buriatów moskiewskich obszar badawczy jest stosunkowo oczywisty – jest to terytorium aglomeracji moskiewskiej. Przy czym należy zaznaczyć, że do aglomeracji zaliczam też były tereny wiejskie, przekształcone w miejscowości sypialniane dla ludności pracującej w Moskwie. Zespół założeń metodologicznych, które przedstawię w dalszej części wstępu, nie pozwalał mi jednak ograniczyć się do badania społeczności migrantów tylko w kontekście społeczeństwa przyjmującego migrantów. Interesowały mnie także powiązania pomiędzy migrantami a społeczeństwem pochodzenia (społeczeństwem wysyłającym migrantów), a także sam proces emigracji. Dlatego też zmuszony zostałem do poszerzenia obszaru badawczego o obszar Syberii wschodniej,

głównie Republiki Buriacji, w mniejszym stopniu Obwodu Irkuckiego i Kraju Zabajkalskiego. Było to koniczne, gdyż Kraj Zabajkalski (głównie tereny byłego Agińskiego Buriackiego Okręgu Autonomicznego) i Republika Buriacji stanowią główne miejsca imigracji Buriatów szenecheńskich. Podobnie, jak w przypadku Buriatów żyjących w Moskwie, postanowiłem przeprowadzić dodatkowe badania wśród społeczeństwa pochodzenia migrantów. Mój obszar badawczy poszerzył się przeto o ewenkijski choszun, ajmaku chölön buir, Autonomicznego Regionu Mongolii Wewnętrznej w Chińskiej Republice Ludowej. Teren ten, wchodzący w skład regionu nazywanego tradycyjnie Barga, położony jest niedaleko granicy z rosyjskim Krajem Zabajkalskim.

Mapa 1. Region historycznie zamieszkiwany przez Buriatów²



Ramy chronologiczne pracy obejmują okres od 1991 roku do 2010 roku. Interesowały mnie bowiem procesy migracyjne wybranych grup buriackich od okresu rozpadu Związku Radzieckiego do roku 2010, kiedy to zakończyłem prowadzić badania terenowe. Rozpad ZSRR wywołał szereg procesów

² Źródło: <http://lib.ololo.cc/> Data pobrania: 10. 01. 2011.

migracyjnych związanych z pojawieniem się nowych granic państwowych, zmianą statusu starych granic, przemianami ekonomicznymi, politycznymi i etnicznymi, w wyniku których zaczęły formować się, między innymi, interesujące mnie grupy buriackich migrantów. W wielu miejscach odnosił się będę jednak do wydarzeń historycznych, wykraczających poza wskazaną cezurę czasową. Czynić to jednak będę w wyłącznie w celu wyjaśnienia migracji okresu poradzieckiego.

W dysertacji realizować będę trzy zasadnicze cele badawcze. Po pierwsze analizie poddam związek pomiędzy kompetencjami społeczno-kulturowymi imigranta, a przyjmowanymi przez niego strategiami adaptacyjnymi w społeczeństwie przyjmującym. Po drugie, zbadam w jakim stopniu więzi społeczne, zespół norm, praw i zobowiązań, wynikające z partycypacji w buriackiej grupie etnicznej, wykorzystywane są podczas procesu migracyjnego, a także w okresie późniejszym. Po trzecie, postaram się ukazać przyczyny, dla których pewne elementy zachowań społeczno-kulturowych, powszechnie zaliczanych do „kultury buriackiej”, są przez imigrantów praktykowane i reprodukowane w perspektywie międzypokoleniowej, inne zaś zanikają. Zajmę się też procesami kodyfikacji etniczności i jej polityzacji w warunkach diasporalnych.

1.2. Stan badań

Badania nad kulturą i społeczną organizacją Buriatów mają długą historię, przy czym stosunkowo wcześnie, bo już w drugiej połowie XIX wieku tą tematyką zajęli się rodzimi naukowcy³. Pierwszy z nich, absolwent Uniwersytetu Kazańskiego, uczeń Józefa Kowalewskiego - Dorzi Banzarow, już w 1851 roku został członkiem Rosyjskiego towarzystwa Geograficznego. Kolejne pokolenia buriackich językoznawców i etnografów (np. Elbek-Dorzi Rinczino, Gombożab Cybikow) aktywnie współuczestniczyły w wytwarzaniu wiedzy na temat własnej grupy etnicznej. Bez wątplenia sprzyjało temu utworzenie w okresie radzieckim lokalnych instytutów naukowych, a w okresie późniejszym oddziału Akademii

³ Co ciekawe, kolonialna administracja buriacka w okresie carskim zlecała również badania nad własną społecznością wybitnym uczonemu. W pierwszej dekadzie XX wieku polski etnograf i antropolog Julian Talko-Hryncewicz na zlecenie buriackiej Agińskiej Dumy Stepowej przeprowadził badania etnograficzne i antropologiczne wśród Buriatów (Talko-Hryncewicz 1910).

Nauk. W rezultacie znaczna część tekstów etnologicznych poświęconych Buriatom wytwarzana jest przez uczonych buriackich, co posiada swoje dobre strony - możliwość pełniejszego przyjęcia perspektywy użytkownika kultury. Niekiedy jednak prace pisane w stylu antropologii „we własnym domu” ograniczone są nadto paradygmatem odrodzenia etnicznego, który władał umysłami buriackich intelektualistów przez ostatnie dwie dekady. Nie jestem wszelako skłonny wydzielać badaczy narodowości buriackiej z grupy badaczy radzieckich, a później rosyjskich. Wraz z pozostałymi badaczami zza naszej wschodniej granicy przez długi okres wytwarzali wiedzę w paradygmacie etnografii radzieckiej i dziś, w większości przypadków, możemy mówić o metodologicznej spójności prac rosyjskich i buriackich uczonych.

Historii procesów migracyjnych i etnogenezy Buriatów poświęconych jest szereg prac D. Nimaewa (2000, 2004, 2007), szczególnie jego *Etnogeneza i historia etniczna*. Poza nim etnogenezą i rodowo-plemienną organizacją Buriatów zajmowali się wcześniej, B. Baradin (1927), S. Bambaew (1929), A. Okladnikow (1937), G. Rumjancew (1953), S. Baldaew (1958, 1960), G. Sanżeev (1983), D. Dugarow (1993). Procesem metyzacji i hybrydyzacji ludności zamieszkującej Syberię Wschodnią zajmuje się O. Buraewa (1988, 2006). Historia koegzystencji grup etnicznych zasiedlających Syberię Wschodnią stanowi leitmotiv dzieła zbiorowego *Narody i kultury Syberii. Współoddziaływanie i rozwój*, pod redakcją M. Turowa (2005). W większości przypadków interesujące mnie zagadnienia migracji rozpatrywane są z perspektywy wyznaczonego punktu docelowego procesu dziejowego – powstania buriackiej grupy etnicznej. Z wyjątkiem prac Olgi Buraewej, Buriaci są w narracjach etnogenetycznych „wyabstrahowani” z wieloetnicznej społeczności lokalnej. Moim zdaniem niedostateczną uwagę poświęcono procesowi codziennego wytwarzania etniczności, etnicznej tożsamości, a koncentrowano się przede wszystkim na roli państwa w dyskursach etnicznych.

Z podobnych powodów krytyce poddać można szereg prac rosyjskich etnologów poświęconych procesom etnicznym zachodzącym na wschodniej Syberii w okresie poradzieckim. Napisaną w tym duchu analizą dyskursów etnopolitycznych i markerów etnicznych jest monografia *Buriacka etniczność w kontekście modernizacji socjokulturowej* (Amogolonova, Elaeva, Skrynikova,

2005). Praca ta porusza ważne zagadnienie instytucji ziomkostwa i powiązań pomiędzy prowincją a migrantami osiadłymi w mieście. Kompendium rosyjskiej wiedzy etnologicznej na temat Buriatów stanowi praca zbiorowa *Buriaci* pod redakcją L. Abaewej i N. Żukowskiej (Burâty, 2005). W dziele tym znalazły się teksty poświęcone etnogenezie Buriatów, historii ich społecznej organizacji, tradycyjnej gospodarki, systemu pokrewieństwa, religii, folkloru, sztuki, literatury i etnicznej tożsamości.

Problematyka buriackich dwudziestowiecznych migracji i buriackich diaspor została podjęta stosunkowo niedawno. Większość publikacji pochodzi z pierwszej dekady XXI wieku. Na szczególną uwagę zasługują tu prace buriackich etnologów: D. Boronoewej (2003, 2007a, 2007b), i L. Abaewej (2007, 2010). Badaczki prowadziły badania terenowe wśród buriackich społeczności żyjących w Mongolii Wewnętrznej i Zewnętrznej. Migracjom transgranicznym w Syberii wschodniej poświęcony jest szereg prac antropologicznych i socjologicznych autorstwa badaczy irkuckich i moskiewskich skupionych wokół Ośrodka Badań Migracyjnych kierowanego przez W. Djatlowa. Poza naukowym periodykiem *Diaspory* wymienić tu należy takie pozycje jak *Imigranci i diaspory na wschodzie Rosji: praktyki współpracy ze społeczeństwem i państwem* (Imigranty 2007) Prace te poświęcone są analizie transgranicznych sieci ekonomicznych wytwarzanych przez migrantów, strukturom i funkcjonowaniem diaspor handlowych działających w szarej strefie ekonomii, a także relacjom pomiędzy społeczeństwem przyjmującym a imigrantami. Interesujące mnie procesy migracyjne opisywane były też w ujęciu socjologii ilościowej. Wymienić tu należy prace *Nastroje migracyjne mieszkańców wsi* (Haraev, Čukreew, Randalov 2005), *Migranci pracownicy: adaptacja w społeczeństwie przyjmującym* (Danilova 2009), a także liczne dzieła zbiorowe wydawane przez Syberyjski oddział Rosyjskiej Akademii Nauk.

Problemy związane ze zmianą kulturową, modernizacją i migracjami Buriatów podejmowane były także przez zachodnioeuropejskich badaczy. Z pewnością jedną z najbardziej znanych i wytrwałych antropologów społecznych zajmujących się transformacją społeczności buriackich jest C. Humphrey. W dziele zatytułowanym *Marks odszedł, ale Karol pozostał w tle* (1998) antropolożka z Cambridge dokonała wnikliwej analizy społeczności buriackich

kołchoźników w okresie radzieckim, a także zmian, jakie dotknęły te społeczności po rozpadzie ZSRR. Postsocjalistycznym przemianom poświęcona jest też jej kolejna pozycja: *Koniec radzieckiego życia. Ekonomia życia codziennego po socjalizmie* (Humphrey 2010). Natomiast praca napisana wspólnie z D. Sneath, *Koniec nomadyzmu? Społeczeństwo, państwo i środowisko w Azji Wewnętrznej*, dotyczy zagadnień związanych z gospodarczymi i społecznymi przeobrażeniami dotyczącymi pasterzy w Azji Wewnętrznej (także wśród Mongołów). Poza tym C. Humphrey jest autorką szeregu artykułów poświęconych miejskim społecznościom buriackim.

Kolejnym przedstawicielem brytyjskiej antropologii, zajmującym się społecznymi i politycznymi przemianami wśród ludów mongolskich w XX. wieku, jest Uradyn E. Bulag. Wywodzący się z Ordosu badacz jest autorem szeregu ważnych tekstów rozpatrujących, z pozycji studiów postkolonialnych, stosunki etniczne w Mongolii Wewnętrznej. Szczególnie ważne dla zrozumienia społecznego kontekstu emigracji Buriatów szenecheńskich były dla mnie jego prace: *Od nierówności do zróżnicowania: kolonialne sprzeczności pomiędzy klasą i etnicznością w socjalistycznych Chinach* (Bulag, 2000), *Mongołowie na skraju Chin. Historia i polityka jedności narodowej* (2002), a także *Mongolska etniczność i niepokój językowy w Chinach* (2003). Wiele cennych informacji o roli Buriatów w mongolskim dyskursie narodowym zawarte zostały w książce *Nacjonalizm i hybrydowość w Mongolii* (1998).

Procesy etniczne i przemiany społeczno-kulturowe, jakie nastąpiły w Buriacji po upadku Kraju Rad, analizowane były też przez polskich badaczy. Niewątpliwie największą aktywnością w tej dziedzinie wykazali się uczeni warszawscy. Jedną z pierwszych takich pozycji, opartą na badaniach terenowych przeprowadzonych u zarania rosyjskiej demokracji – w latach 1993-1994, była książka *Lamowie i sekretarze. Poziomy więzi społecznych we współczesnej Buriacji* (Nowicka, Wszyński 1996). Zostały w niej uchwycone społeczne nastroje i dyskursy etniczne panujące w Buriacji tego okresu. Jest to ważny punkt odniesienia dla moich badań, pozwalający zrozumieć istotę przemian, jakie zaszły w ostatnich dwóch dekadach. Czas badań przeprowadzonych przez polskich etnologów zbiega się z pierwszą falą reemigracji Buriatów szenecheńskich, a zatem praca ta pozwala owe migracje umieścić w kontekście

społecznym i politycznym. W 2010 roku ukazała się książka Roberta Wyszyńskiego *Narodziny czy śmierć narodu. Narodotwórcze działania elit białoruskich i buriackich po upadku ZSRR*. Jest to ciekawa próba porównania procesów narodotwórczych wśród „niedokończonych narodów” w okresie postnarodowym. Autor korzysta z rozbudowanego aparatu teoretycznego, jednak w przypadku Buriatów podstawą empiryczną jego wywodów są dane uzyskane podczas badań terenowych z początku lat 90. ubiegłego wieku.

Kilka wartościowych tekstów, kontynuujących analizę buriackiego „odrodzenia etnicznego”, takich jak *Problemy odrodzenia buriackiej kultury a osobliwości historii Buriatów* (Morochojewa, Zapaśnik 2000), *Swój i obcy wśród współczesnych Buriatów* (Nowicka 2000), *Poczucie więzi narodowej i panmongolizm we współczesnej Buriacji* (Wyszyński 2000) znalazło się w pracy zbiorowej pod red E. Nowickiej *Wielka Syberia małych narodów*. W podobnym paradygmacie, porównującym narodziny lokalnych etnonacjonalizmów u zarania XX w. z poradziecką mobilizacją etniczną, napisana została praca W. Zajączkowskiego *W poszukiwaniu tożsamości społecznej: inteligencja baszkirska, buriacka i tatarska wobec kwestii narodowej w Cesarstwie Rosyjskim i ZSRR* (2001). Szereg cennych informacji na temat rosyjskiej polityki kolonialnej na Syberii zawartych zostało w kolejnej książce tegoż autora - *Rosja i narody. Ósmy kontynent. Szkic dziejów Eurazji* (2009).

Systemy wierzeniowe Buriatów w okresie postradzieckim opisała szczyńska etnolożka petersburskiej proweniencji Veronika Belyaeva (2009). Z tego skrupulatnego zbioru materiałów etnograficznych, uzyskanym wśród Buriatów tunkijskich, wyłania się obraz hybrydalnej kultury buriackiej, posiadającej niebywały potencjał wchłaniania i synkretycznego łączenia elementów szamanistycznych, buddyjskich, prawosławnych, radzieckich ze współczesną kulturą popularną. Pisząc o polski badaniach nad etnicznością i organizacją społeczną ludów mongolskich nie sposób nie wspomnieć studiów S. Szykiewicza. Jego prace poświęcone organizacji społecznej i systemom pokrewieństwa ludów mongolski dostarczają ważnych kategorii analitycznych, bez których trudno o rzetelną dekonstrukcję współczesnych mitologii etnonarodowych. Prace Szykiewicza dostarczają też terminologii, z pomocą

której można mówić o sieciach migranckich opartych na koncepcjach pokrewieństwa.

1.3. Źródła i metody badawcze

W pracy korzystałem z różnego rodzaju źródeł zastanych i wywołanych. Źródła zastane można podzielić na kilka kategorii. Do pierwszej z nich można zaliczyć prace o charakterze historycznym. Są to przede wszystkim teksty poświęcone przeszłości interesujących mnie grup migranckich, a także historii urbanizacji Buriatów. Inną kategorię źródeł stanowią opracowania etnologiczne. Są to monografie dotyczące buriackich społeczności migranckich oraz opracowania na temat organizacji społecznej Buriatów i hybrydyzacji kulturowej. W większości są to publikacje w języku rosyjskim i angielskim. W odniesieniu do obu źródeł, historycznych i etnologicznych, starałem się zachować krytyczny dystans. Postrzegając historię jako politykę skierowaną w przeszłość traktowałem podejrzliwie terminy stosowane w narracjach historycznych. „Naród”, „grupa etniczna”, „tradycja”, „plemię” to pojęcia, z pomocą których budowane są dyskursy afirmujące zastany porządek polityczny lub żądające jego zmiany, uzasadniające roszczenia pewnych grup i odmawiające praw innym grupom. Tekst podkreślający tunguski i turkijski komponent w etnogenezie Buriatów może legitymizować kolonizację rosyjską poprzez podważenie etnicznej jedności Mongołów i Buriatów. Może także przeczyć samemu faktowi kolonizacji Buriatów, udowadniając, że to państwo rosyjskie utworzyło buriacką grupę etniczną z nie związanych wcześniej ze sobą grup. Tak oto w 2010 i 2011 roku z budżetu federalnego wydzielono pokaźne fundusze na organizację rocznicy „pokojuowego przyłączenia Buriacji do Rosji”. Miejscowy oddział Rosyjskiej Akademii Nauk otrzymał też środki na organizację konferencji pod warunkiem, iż w jej nazwie zaakcentowana zostanie „dobrowolność” przyłączenia⁴.

Podobnie rzecz się ma z tekstami etnologicznymi. Duża liczba artykułów na temat Buriatów szenecheńskich, jaka miała miejsce w ostatnich latach, pomagała wywierać presję na władzach republiki, aby te poniosły koszty repatriacji

⁴ W roku 1661 nie wydarzyło się nic, co mogło by symbolizować zakończenie procesu kolonizacji terytoriów buriackich. 350 rocznica wyznaczona była na podstawie 300 setnej rocznicy, którą postanowiono obchodzić w 1961 roku.

Buriatów z Chin. Uczestnicząc w konferencjach i publikując artykuły na temat Buriatów szenecheńskich uczestniczyłem w procesie introdukcji problemu repatriacji w przestrzeń publiczną. We wschodniej Syberii, etnolożki i etnologowie pełnią ważną funkcję w negocjowaniu konsensusu etnopolitycznego⁵. Starłem się przeto czytając teksty etnologiczne odgadywać intencje dzieła i wyobrazić sobie wytwarzanego przez tekst modelowego czytelnika. Sięgnąłem także do lokalnej prasy. To właśnie z pomocą tego medium formowany jest kompleks stereotypów, postaw i oczekiwań dotyczących migrantów. Podobną funkcję wypełnia regionalna telewizja, która w dużej mierze odpowiada za pozytywną recepcję Buriatów szenecheńskich i wpisanie ich w kategorię „naszych żyjących przodków” – skarbnicę tradycji.

Jednym z kluczowych dla dysertacji źródeł były wyniki etnograficznych badań terenowych prowadzonych przeze mnie dzięki środkom z grantu promotorskiego a także stypendium przyznany przez Biuro Uznawania Wykształcenia i Współpracy Międzynarodowej. Badania prowadziłem okresowo pomiędzy 2008 a 2010 rokiem. W lipcu 2008 roku przeprowadziłem tygodniowe badania w Moskwie. Następne dwa miesiące upłynęły mi na badaniach w Buriacji i w Kraju Zabajkalskim. Tego samego roku spędziłem cały wrzesień w Moskwie. Badania w rosyjskiej stolicy prowadziłem przez 10 dni w marcu 2009 roku. W roku 2010 ograniczyłem się do krótkiej, jednodniowej wizyty, podczas powrotu z Syberii. Poza tym od 2008 roku utrzymywałem kontakty internetowe z częścią informatorów pozyskanych podczas badań terenowych.

Dłuższy pobyt w Moskwie jest dość trudny do zorganizowania ze względu na problemy z tanim zakwaterowaniem. W roku 2008 dla przykładu, przez kilka dni nocowałem w akademiku, dzięki skorumpowaniu tamtejszych ochroniarzy. Przegoniony, następne noce spędziłem u znajomych mego znajomego. We wrześniu tegoż roku prawie cały miesiąc mieszkałem w bazie Moskiewskiego Oddziału Wojskowych Ratowników Górniczych, choć po prawdzie zapraszany byłem przez tamtejszego osetyńskiego oficera, Zaura do przeprowadzki na dach, gdzie dbać o mnie miała uzbecka gosposia i pochodząca z przemytu kubańska gadająca papuga. W marcu 2009 roku mieszkałem początkowo u kuzyna mojej żony, jednak z powodu powrotu jego współlokatora przeniesiony

⁵ Podobną rolę odegrały polskie prace etnologiczne na temat repatriacji Polaków z Kazachstanu, zob. Jasiewicz 2004.

zostałem na poddasze zakładu produkcyjnego, gdzie dzieliłem piętrowe łóżko z buriackimi pracownikami fizycznymi. Nie mogłem jednak opuszczać poddasza w godzinach pracy zakładu, by nie zauważył mnie dyrektor. Mój najdłuższy pobyt badawczy, tym razem w Azji, trwał od sierpnia 2009 roku do sierpnia 2010 roku, z czego pierwszy miesiąc spędziłem w Mongolii Wewnętrznej, a resztę czasu w Buriacji. Tak długi pobyt był możliwy dzięki wyżej wspomnianym stypendiom, dzięki którym zdobyłem afiliację w Buriackim Uniwersytecie Państwowym, roczną wizę studencką oraz środki na utrzymanie i wyprawy na obszary wiejskie.

Każdy z terenów badawczych nasycał odmiennych problemów. W Moskwie Buriaci nie tworzą zwartych obszarów zamieszkania. Parotysięczna grupa rozproszona jest w kilkunastomilionowym mieście. Nie wystarczy zatem, tak jak to ma miejsce w badaniach nad społecznościami wiejskimi, dotrzeć na miejsce by rozpocząć badania. Ludzi trzeba szukać, dostosowywać się do ich rytmu pracy i spędzania czasu wolnego. Z niektórymi informatorami można jedynie porozmawiać, z innymi udaje się spędzić kilka dni. Czasami jednak, kiedy wszyscy są zajęci, spędza się dni bezproduktywnie, w samotności. Kolejnych informatorów zdobywałem metodą „kuli śnieżnej”, krok za krokiem rekonstruując sieć kontaktów moich początkowych informatorów. Z pomocą przyszła tu moja żona, Ariadna, która jest Buriatką i ukończyła studia w Moskwie. Zapoznała mnie z buriackimi studentami, a także mieszkającymi w Moskwie krewnymi. Bair, kuzyn mojej żony zapoznał mnie z największą ilością miejscowych Buriatów. „Polowałem” również na kolejnych informatorów w instytucjach związanych z Buriacją: buriackich restauracjach, ośrodkach buddyjskich, wystawach sztuki buriackiej. Zapoznałem się także z aktywistami etnicznymi z organizacji Buriatów w Moskwie „Urjal”. Zdobywając pierwsze dane wykorzystywałem sformalizowany wywiad kwestionariuszowy. Następnie starałem się podtrzymywać zdobyte znajomości praktykując w miarę możliwości obserwację uczestniczącą. Wybrana strategia badawcza, naturalna dla etnografa, wiązała się z pewnym niebezpieczeństwem. Milcząco zakładała, że Buriaci w Moskwie stanowią grupę o charakterze diasporalnym, której członkowie podtrzymują związki z przedstawicielami swojej grupy etnicznej. W konsekwencji poza moim polem widzenia pozostać mogły jednostki nie podtrzymujące takich więzi.

Jeszcze większym niepokojem napawało mnie przypuszczenie, iż mogę paść ofiarą praktyki kreowania pozytywnego wizerunku grupy. Moi pierwsi informatorzy byli studentami lub przedstawicielami wolnych zawodów. Zgodnie oni twierdzili, że w Moskwie nie ma Buriatów wykonujących prace o niskim prestiżu społecznym. Po pierwszych tygodniach badań terenowych przekonany byłem, że Buriaci w Moskwie to w zdecydowanej większości wysoko wykwalifikowani migranci ekonomiczni aspirujący do miejscowej klasy średniej. Dopiero podczas mojej drugiej wizyty w Moskwie, zupełnie przypadkowo, natrafiłem na grupę robotników zatrudnionych nielegalnie w buriackim przedsiębiorstwie. Żyjąc z nimi przez kilka dni na poddaszu ich miejsca pracy mogłem się przekonać, że nie był to żaden wyjątek. Wieczorami składali nam wizyty Buriaci zatrudnieni w „szarej strefie”. Z wieloma przyszlými emigrantami zawarłem znajomość w Ułan Ude, dzięki czemu mogłem śledzić też powroty ludzi, którzy podjęli nieskuteczne próby adaptacji w Moskwie.

Zupełnie inaczej sytuacja w terenie kształtowała się w ajmaku chölönbuirskim w Mongolii Wewnętrznej. Interesujący mnie Buriaci szenecheńscy żyją tam w zwartych społecznościach wiejskich na terenie choszunu Ewenkijskiego, a także w enklawach miasta Hailar. Poważną barierą były za to dla mnie moje kompetencje językowe. Nie znając chińskiego funkcjonowałem prawie wyłącznie w społecznościach mongolskojęzycznych; wśród Buriatów, Mongołów i Ewenków. Poza Aljoszą – nie mówiącym po rosyjsku miejscowym zburiatyzowanym Rosjaninem – byłem jedynym człowiekiem o europejskich rysach twarzy⁶. Mój wygląd budził powszechne zaciekawienie i nawet w mieście, niektórzy ludzie z niedowierzaniem chwyтали mnie za mój długi nos. Pomimo mych sprostowań nazywano mnie uparcie Rosjaninem – najbardziej pasowałem do tej właśnie lokalnej kategorii⁷. Jedynie

⁶ Wyrażenie to jest szeroko przyjętym w Buriacji określeniem rasowym. Poza tym również często używanymi wyrazami bliskoznacznymi są: *Ruskij* (w rasowym, a nie etnicznym znaczeniu), *Mangut* (buriackie słowo oznaczające potwora lub idiotę). W Buriacji i jak się zdaje w wielu innych regionach Rosji, panuje potoczne przekonanie, o jedności kulturowej mieszkańców Europy – *implicite* utożsamianej z Unią Europejską. Jedną z częstszych prób interpretacji mojej odmienności było stwierdzenie „Wy Europejczycy myślicie inaczej”. Dla Buriatów opozycyjnymi kategoriami dla „Europejczyka” są „Azjata” i „Ruski” – w znaczeniu przestrzeni cywilizacyjnej o odmiennych od Europy habitusach.

⁷ W końcu przywykłem do tego i przestałem się obrażać.

wśród Bargutów, w miejscowości Amgalan, niektórzy ludzie podejrzewali, że jestem rosyjskim Buriatem. W tych nielicznych przypadkach o zakwalifikowaniu mnie do tej kategorii zadecydowało zapewne przekonanie o daleko posuniętej metyzacji rosyjskich Buriatów i o ich słabej znajomości mongolskiego.

Męcząc ludzi daleką od doskonałości i lokalnych dialektów mongolszczyzną, konfundującą fizjonomią, odczuwałem dzielący mnie z autochtonami spory dystans kulturowy. Moje wojaże pomiędzy stepowymi wioskami wzbudzały podejrzenia policji. Co kilka dni spędzałem godziny na komisariatach tłumacząc się z nietypowych upodobań turystycznych. Nie będąc pewnym reakcji władz na badania terenowe informowałem, iż jestem studentem uczącym się języka mongolskiego, który przyjechał, aby popraczkować ten język w mowie. Nie prowadziłem też badań kwestionariuszowych, a skupiłem się na luźnych rozmowach i obserwacji uczestniczącej. Dużą pomocą służyło mi kilku przypadkowo spotkanych młodych ludzi, z którymi się zaprzyjaźniłem i którzy stali się dla mnie „odźwiernymi” do badanych społeczności. Był to Buriat Cedenżab, Bargutka Urichen, Chorczin Mongoł Saranmanda i Ewenkijka Karina. Dbali oni o kolejne etapy moich podróży, organizowali noclegi i na każdym kroku przejawiali niezwykłą gościnność. To właśnie dzięki panującej w kulturze koczowniczej zasadzie gościnności udawało się znaleźć specyficzną pozycję na skraju badanej społeczności, zdobywając powoli akceptację.

Znacznie trudniej było prowadzić badania wśród Buriatów szenecheńskich żyjących w Rosji. W ich przypadku łączyły się trudności w badaniach dwóch wyżej wymienionych społeczności – dystans społeczny wobec nie-Buriata oraz rozproszenie społeczności. Pierwsze pokolenie migrantów z Szenechenu⁸ zazwyczaj źle mówi po rosyjsku i utrzymuje kontakty prawie wyłącznie z buriackojęzycznymi Buriatami. W mieście wielu z nich prowadziło nielegalne bary z kuchnią buriacką. Przyjmowali mnie przeto nieufnie lub zatraskiwali przede mną drzwi, wierząc iż jestem milicjantem lub pracownikiem innych służb. Nieco prościej było nawiązać kontakt z ludźmi posiadającymi legalne

⁸ Potoczna nazwa obszarów zamieszkałych przez Buriatów w Chinach. Najprawdopodobniej pochodzi, podobnie jak etnonim „Buriaci szenecheńscy”, od nazwy przepływającej tam rzeki Szenechen.

posady w mieście lub z pasterzami. Po poleceniu przez znajomego Buriata liczyć mogłem chociażby na parogodzinną rozmowę. Mój wcześniejszy pobyt w społeczności pochodzenia migrantów pozwalał nam niekiedy odnaleźć wspólnych znajomych, co ułatwiało oswojenie mnie. Społeczną adaptację w złożonej rzeczywistości buriackich grup rodowo-terytorialnych ułatwili mi krewni mojej żony, a także studenci z Katedry Języka Buriackiego (Buriacki Uniwersytet Państwowy w Ułan Ude), z którymi uczęszczałem na zajęcia. Dzięki towarzystwu Gałdana, zapaśnika z rejonu zakamieńskiego, mogłem dużo bezpieczniej funkcjonować w społecznościach buriackich, z których nie-Buriaci są zazwyczaj wykluczani. Ponieważ większą część czasu spędzałem z Buriatami pochodzącymi z prowincji, to nie udało się mi nawiązać głębszej znajomości z żyjącymi w tam Rosjanami⁹. Pomimo braku szerszych przejawów konfliktu międzyetnicznego przedstawiciele obu grup odczuwają pewną wzajemną niechęć i rzadko nawiązują przyjaźnie. Zarówno w Moskwie jak i w Buriacji wywiady kwestionariuszowe prowadziłem głównie w początkowej fazie badań. Służyły one uzyskaniu ogólnych informacji dotyczących imigrantów. Zdając sobie sprawę, że z pomocą sformalizowanych wywiadów uzyskam wgląd jedynie w postawy deklaratywne, w dalszej części badań zrezygnowałem z tego narzędzia badawczego, na rzecz obserwacji uczestniczącej: jako klient szenecheńskich barów, kolega sąsiadów, student języka buriackiego itd. Zamiast badacza starałem się przyjąć standardowe role społeczne.

Na koniec, chciałbym wyjaśnić kwestie związane z zapisem słów z języków posługujących się piśmiennictwem nie bazującym na alfabecie łacińskim, takich jak język rosyjski, buriacki, chiński. Ponieważ proponowana przez Słownik Ortograficzny Języka Polskiego PWN (<http://so.pwn.pl/>) norma transliteracji z języka rosyjskiego jest dla mnie (wierzę, że również dla czytelnika) dość uciążliwa i niezgodna z utartą tradycją, postanowiłem stosować ją jedynie w przypisach bibliograficznych oraz przy pierwszym użyciu terminu w tekście. W tym drugim przypadku termin pisany jest kursywą. W dalszej części tekstu dany termin zapisywał będę tradycyjnej polskiej transkrypcji słów rosyjskich. Podobne zasady transliteracji stosować będę do języka buriackiego. W alfabecie

⁹ Za Rosjanina w Buriacji uważa się zasadniczo człowieka o mniej więcej europejskiej fizjonomii, używającego na co dzień języka rosyjskiego i posiadającego zespół kompetencji kulturowych charakterystycznych dla postsowieckiej Rosji.

buriackim występują dwie dodatkowe litery „γ” i „ø”, oznaczające dźwięki nie występujące w języku rosyjskim, a przypominające odpowiednio „ü” i „ö” występujące w języku niemieckim. Do rosyjskich oraz buriackich nazw własnych i nieprzetłumaczalnych terminów z zakresu kultury i organizacji społecznej, stosować będę transkrypcję potoczną starając się zbliżyć się do oryginalnej wymowy bez używania specjalnych znaków fonetycznych. W przypadku języka chińskiego używać będę standardowej transkrypcji łacińskiej - *pinyin*, wprowadzonej w ChRL w 1958 r. Niektóre nazwy geograficzne (np. Pekin, Szanghaj, Jangcy) i nazwiska (np. Czang Kaj-szek, Sun Jat-sen), które posiadają w języku polskim dobrze ugruntowaną tradycję zapisu według innych zasad transkrypcji, pozostawię bez zmian.

1.4. Założenia

W pracy tej nie korzystałem z koncepcji teorii ugruntowanej, toteż przed przystąpieniem do badań terenowych postawiłem kilka hipotez badawczych, które następnie weryfikowałem i modyfikowałem w miarę zdobywania kolejnych informacji o interesujących mnie społecznościach migrantów. Założyłem mianowicie, że w przypadku emigrantów z Buriacji etniczność może służyć za podstawę powstających więziom migranckim. Założenie to było ryzykowne w odniesieniu do Buriatów żyjących w Moskwie, gdyż z pola analizy badawczej zniknąć mogli emigranci, którzy adaptowali się w społeczeństwie przyjmującym, bez wykorzystania w tym celu sieci powiązań etnicznych. Odnalezienie w kilkunastomilionowym mieście jednostek nie utrzymujących kontaktów z przedstawicielami własnej grupy etnicznej granaczyłoby jednak cudem. Nie mogę wykluczyć, że takie jednostki istnieją – jest to bardzo prawdopodobne. W celu minimalizacji ryzyka nieadekwatności mego pierwszego założenia, postawiłem drugie, mówiące o potrzebie badań powiązań pomiędzy emigrantami a społeczeństwem pochodzenia. Sądziłem, jak się później okazało słusznie, iż co najmniej dla pierwszego pokolenia imigrantów buriackich społeczeństwo pochodzenia będzie ważnym punktem odniesienia w budowaniu strategii adaptacyjnych.

Podczas prowadzenia badań nieustannie stykałem się ze sprzecznościami pomiędzy poziomem deklaratywnym i performatywnym, których aktorzy

społeczni albo nie zauważali, albo próbowali je wtórnie racjonalizować. Buriaci ze stolicy Republiki Buriacji często podkreślali, że kultura buriacka, język buriacki są dla nich bardzo ważne, a ich zachowanie jest przedmiotem głębokiej troski rozmówcy. Jednocześnie ci sami ludzie posyłali swoje dzieci do rosyjskojęzycznych szkół i rozmawiali z nimi po rosyjsku, nawet w przestrzeni domowej. Próbując uporać się z rodzącym się we mnie dysonansem poznawczym, pytałem o przyczyny danych decyzji wychowawczych. Zazwyczaj uzyskiwałem odpowiedź, że z dobrym rosyjskim dzieci będą miały większe szanse na zrobienie kariery, natomiast dzieci mówiące po rosyjsku z buriackim akcentem są dyskryminowane i wyzywane od wieśniaków - „gołowarów”. Początkowo przyjmowałem to jako przejaw postkolonialnej dominacji rosyjskich wzorów kulturowych. Nie wyjaśniało mi to jednak owej uporczywej rozbieżności pomiędzy artykułowanym systemem wartości a realizowanym modelem społecznym. Dlatego też postanowiłem wprowadzić rozróżnienie pomiędzy dwoma rozumieniami (użyciami) pojęcia „kultura” i przyjąć tezę o funkcjonowaniu co najmniej dwóch odmiennych modeli etniczności buriackiej – miejskiej i wiejskiej. Wynika to z przejścia, jakie nastąpiło w wyniku etatyzacji etniczności, niektórych kategorii antropologicznych do dyskursu publicznego w badanym społeczeństwie. Rozróżnić zatem muszę to, jak kulturę rozumieją moi informatorzy i to, jak sam używam tego pojęcia do analizy działań owych informatorów.

W pierwszym przypadku – potocznym, lokalnym rozumieniu kultury, mamy do czynienia z pewnym typem idealnym buriackiej kultury. Jest to holistyczny, ponadczasowy i koherentny system symboliczny stawiany w opozycji do podobnie skonstruowanej kultury rosyjskiej¹⁰. „Czysta kultura buriacka” składa się z zespołu elementów, których jednoczesne występowanie trudno odnaleźć w życiu jednostki. W skład tego zespołu wchodzi: język buriacki, koczowniczy tryb życia, buddyzm i szamanizm, folklor, obyczaje i wierzenia. Wszystkie te elementy zostały kanonizowane przez miejscowych etnologów i tworzą obraz tradycyjnej kultury – człowiek „zachował” (sic!) buriacką kulturę w takim stopniu, w jakim pasuje do tego typu idealnego. „Prawdziwa kultura buriacka”

¹⁰ Wyczerpującą krytykę tego typu koncepcji kultury przeprowadził R. Brightman w *Zapomnieć kulturę* (1995).

jest wręcz nieskalana wpływami rosyjskimi¹¹, to społeczeństwo buriackie przed kontaktem z Rosjanami, przed procesem akulturacji¹². Śmiem jednak twierdzić, że utrwalony typ idealny buriackiej kultury wytworzony był przez radzieckich etnografów oraz polityków i stanowi osobliwy splot idealizacji historycznych i postulatów etnorozwojowych¹³. Jest to zatem zadanie do osiągnięcia w romantycznym projekcie „odrodzenia etnicznego”, postawione przez buriackich intelektualistów i tzw. liderów etnicznych. Projekt ten doskonale mieści się w ramach hobsbaumowskiej „tradycji wynalezionej”. Tak rozumiana kultura jest bardziej dyskursem etnopolitycznym, bytem teoretycznym, niż użytecznym dla naszych celów instrumentem analitycznym. Nie jest ona dla mnie wartością, to znaczy, że na poziomie analitycznym nie podzielam przekonania, że „zachowanie” takiej kultury jest wartością samą w sobie. W końcu sami aktorzy społeczni, nie bardzo kwapią się do przywdziewania zszytego przez etnografów kostiumu. Jest to wartość tożsamościowa, ale nie do końca realizowana w praktyce.

Rzeczywisty Buriat jest z perspektywy typu idealnego kultury postrzegany jako hybryda składająca się z kultury rosyjskiej i kultury buriackiej. Większość Buriatów w tym świetle jest bardziej Rosjanami niż Buriatami (ulegli asymilacji kulturowej). Idąc dalej tym paradoksalnym tropem, możemy stwierdzić, że jeżeli buriacka grupa etniczna powstała w wyniku rosyjskiej praktyki kolonialnej i radzieckiej polityki etnicznej, to Buriaci przestali być prawdziwymi Buriatami jeszcze przed tym jak Buriaci powstałi. Wierzę, że zadaniem etnologii nie jest porównywanie typów idealnych tubylca z rzeczywistym autochtonem. Jest nim raczej geertzowski opis gęsty, interpretowanie, wyjaśnianie tego, czym aktorzy społeczni się zajmują, oraz znaczeń jakie temu przypisują (Geertz 2005: 17-47). Nie będę przeto używał pojęcia kultury w takim znaczeniu, w jakim rozumieją je moi informatorzy.

Z wyidealizowanym wzorem kultury wiąże się też podział na model etniczności wiejskiej i miejskiej. W wiejskim modelu etniczności buriackiej

¹¹ „Kultura rosyjska” bywa używana wręcz synonimicznie z pojęciem modernizacji.

¹² Wiele przykładów esencjonalizacji kultury odnaleźć można w lokalnej prasie, a także w lokalnych pracach etnograficznych. Nie miejsce to jednak na ich analizę.

¹³ Np. literacki język buriacki utworzony został w latach 30. XX wieku. Powszechność jego użycia jest w pewnym sensie postulatem, a nie stanem utraconym wskutek „utruty” kultury.

szereg zachowań uznawanych za charakterystyczne dla etnicznej kultury buriackiej (powszechne używanie języka buriackiego, hodowla pasterska, myślistwo, kult duchów itd.) występuje na co dzień i jest elementem powszedniej komunikacji, nie poddawanej zbyt często konceptualizacji. Ludzie realizujący miejski model etniczności buriackiej częściej cytują dane elementy „tradycyjnej” kultury, używając ich do podkreślenia swojej tożsamości etnicznej. Cytaty te pojawiają się okazjonalnie, umieszczane są w innym kontekście i nie stanowią części codziennej praktyki. Stąd też ludzie ci potrafią wyrażać zachwyt buriacką „tradycją”, językiem i jednocześnie pogardzać Buriatami przyjeżdżającymi ze wsi, którzy na co dzień komunikują się po buriacku. Nie chcę przez to powiedzieć, że Buriaci z *chödöonu*¹⁴ są bardziej „prawdziwi”, „naturalni”. Obydwa modele, podobnie jak cała etniczność buriacka, przyjęły obecną formę w pod wpływem etnicznej polityki ZSRR i funkcjonowania instytucji republiki autonomicznej. Chodzi raczej o intensywność użycia określonych praktyk kulturowych.

1.5. Teorie i terminy

Zagadnienia migracyjne stanowią przedmiot analizy wielu dziedzin nauki: socjologii, etnologii, demografii, politologii, ekonomii, biologii, geografii, językoznawstwa i wielu innych. Każda z tych dyscyplin wypracowała własną terminologię, metody badawcze, a także szkoły badające migracje z wybranej perspektywy. Nie ma tu miejsca na próby kompleksowego zdefiniowania pojęcia migracji. Poniżej przedstawię zaledwie kilka podstawowych antropologicznych teorii dotyczących społeczności migranckich. Czynię to z dwóch powodów. Po pierwsze, w trakcie formułowania zagadnień badawczych, a także podczas opracowywania danych korzystałem z wybranych elementów tych teorii. Po drugie, każda teoria migracyjna narzuca specyficzny język, w którym opisujemy badanych ludzi. Wprowadzenie do dyskursu publicznego języka danej teorii może zasadniczo odmienić sytuację społeczną opisywanej grupy dlatego, że państwowe mechanizmy adaptacji imigrantów wytwarzane są często w oparciu o wybrane zaplecze teoretyczne. W perspektywie teorii asymilacyjnej imigrant jest społeczno-kulturowym surowcem, którego należy przetworzyć w pełnocennego

¹⁴ Buriackie określenie na prowincję, obszar nie-miejski.

obywatela. Ten sam człowiek w myśl teorii wielokulturowości okazać się może wartościowym elementem wzbogacającym nasze społeczeństwo, a w perspektywie transnarodowej wieścić może rychły kres państw narodowych. Aby czytelnik mógł w dalszej części tekstu prześledzić operacje teoretyczne, jakich dokonałem na żywej tkance społecznej, poniżej umieszczam zwięzłe omówienie teorii asymilacyjnej, multikulturalizmu i transnarodowości.

W klasycznej *teorii asymilacyjnej*, stosowanej początkowo w amerykańskich studiach migracyjnych, zakładano pokrywanie się społeczności, tożsamości etnicznej i kultury. Podstawowymi jednostkami analizy były społeczność imigrantów pochodzących z określonego kraju i społeczna większość dostarczająca imigrantom nowych wzorów kulturowych. Wraz z upływem czasu imigranci mieli porzucać „bagaż kulturowy” przywieziony z kraju pochodzenia i w pełni stopić się ze społeczną większością, tzw. „rdzeniem kulturowym” (Faist 1999: 15). W rozwiniętej przez Milтона Gordona wersji teorii asymilacji wyróżnia się społeczne, kulturowe i tożsamościowe (związane ze społeczną klasyfikacją) elementy asymilacji. Pełna asymilacja dokonuje się w trzech stadiach i może trwać kilka pokoleń:

1. Początkowym stadium asymilacji jest akulturacja, przyjęcie przez imigrantów wzorów zachowań społeczności gospodarzy
2. Następnym stadium jest asymilacja strukturalna, tzn. przenikanie imigrantów do grup i instytucji społeczeństwa gospodarzy (*host society*).
3. W ostatnim stadium dokonuje się asymilacja identyfikacyjna, polegająca na rozwinięciu poczucia przynależności jedynie do społeczności gospodarzy. Pełna asymilacji może przeszkodzić jednak dyskryminacja lub konflikty wartości i władzy (Gordon 1964: 71).

Poczucie przynależności etnicznej może zostać zachowane, podczas gdy kultura etniczna uległa już zanikowi (Faist 1999: 27). Mówimy wtedy o „symbolicznej etniczności”. Klasycznym przykładem są potomkowie wielu imigrantów w USA, ale także potomkowie etnicznych Polaków żyjący w syberyjskich miastach. Wielu z nich nie zna języka polskiego, nie przyswoiło wielu elementów „polskiej” kultury, tym niemniej deklarują oni swoją przynależność do narodowości polskiej, a niekiedy także uczestniczą w ruchach

polonijnych. Tak czy inaczej, końcowym etapem procesu, w którym uczestniczą grupy migrantów, jest pełna asymilacja z główną częścią społeczeństwa. Zakłada się zatem, że nowe pokolenia imigrantów (np. z Chin) podążą podobną drogą asymilacji co ich poprzednicy, np. Ukraińcy, Polacy na Syberii. Założenie to, dla większości badaczy, wydaje się być obecnie nie do przyjęcia.

Teorie asymilacyjne krytykuje się niekiedy też za założenie o nieodwracalności procesów asymilacyjnych. Praktyka badawcza w wielu krajach pokazała jednak, że pod wpływem określonych czynników społecznych następne pokolenia potomków migrantów mogą starać się odwrócić proces asymilacji i rewitalizować zarzucone wcześniej wartości i wzory kulturowe. Asymilacjonizm zaczęto postrzegać też niekiedy jako formę przemocy stosowanej wobec mniejszości etnicznych i imigrantów. W sławnej krytyce teorii asymilacyjnej - *Beyond the Melting Pot* Glazera i Moynihana autorzy poddali w wątpliwość założenie o nieuchronności i nieodwracalności asymilacji. Na przykładzie potomków imigrantów z Europy pokazali, że pewne grupy pozostają poza „tygłem”, w którym imigranci z różnych kultur przetapiani są w Amerykanów (Rokicki 2002: 109).

T e o r i a n e o a s y m i l a c y j n a zakłada, że asymilacja niektórych grup może nie nastąpić. *Etniczne społeczności/tożsamości/kultury mogą utrzymać się w czasie i pozwolić jednostkom osiągnąć awans społeczny bez konieczności rozwijania więzi społecznych z głównym nurtem [kulturowym], bez konieczności akulturacji do głównego nurtu kulturowego i bez nieodzowności utożsamienia z większością narodową* (Wimmer 2007: 4). W ramach teorii neoasymilacyjnej dopuszcza się model „asymilacji segmentarnej”, w którym nowi imigranci inkorporowani są nie do głównego nurtu społecznego lecz do jednej ze starszych grup imigranckich lub innych, często marginalizowanych społecznych mniejszości. Niedostatki klasycznej teorii asymilacji próbował też przezwyciężyć Johnn Berry, reprezentant szkoły chicagowskiej. Wypracowana przez niego typologia strategii asymilacji oparta została na rozróżnieniu pomiędzy kulturą a społecznością. Asymilacja zdaniem Berrego może przebiegać w jednym z tych wymiarów, w obydwu z nich lub poza nimi. Cztery podstawowe strategie to asymilacja, integracja, separacja i marginalizacja:

1. *asymilacja* oznacza pełne przyjęcie i uczestnictwo w kulturze i życiu społecznym głównego nurtu społeczeństwa;
2. *integracją* nazywa się tu społeczną asymilację połączoną z zachowaniem rodzimej kultury;
3. *separacja* zachodzi przy braku asymilacji kulturowej i społecznej;
4. *marginalizacja* zachodzi przy połączeniu asymilacji kulturowej z brakiem (mimo wysiłków migranta) asymilacji społecznej (tamże: 5).

Powyższe kategorie pozwalają uniknąć uproszczeń charakterystycznych dla jednoliniowej koncepcji asymilacji. Pozwalają też sformułować społeczne oczekiwania wobec migrantów, a także ocenić rezultaty stosowanych względem nich polityki społecznej. Warto na przykład zastanowić się, czy dana grupa wybrała strategię separacji (charakterystyczną dla enklaw etnicznych), czy też pomimo przyjęcia miejscowych wzorów kulturowych uległa marginalizacji. Politykę etniczną, prowadzoną obecnie w Federacji Rosyjskiej względem rodzimych, uznanych mniejszości, można spróbować zinterpretować, jako próbę integracji – społecznej asymilacji mniejszości przy zachowaniu kulturowego dziedzictwa. Ciekawym rozwinięciem amerykańskiej koncepcji tygla kulturowego są koncepcje panetniczności, oparte na spostrzeżeniu, iż poszczególne grupy imigrantów upodabniają się do siebie w ramach odrębnych grup rasowych i konfesjonalnych. Nie mamy tu zatem asymilacji do głównego nurtu kulturowego, a asymilację ograniczoną do określonych grup rasowych i wyznaniowych. Jak zauważył J. Rokicki: *Powstające nowe całości społeczne nie są już partykularnymi grupami etnicznymi definiowanymi przez identyfikację z kulturą krajów pochodzenia, ale grupami zorganizowanymi według nowych kryteriów identyfikacyjnych, rozszerzających co prawda obszar przynależności społecznej, ale podtrzymujących zasadę podziałów grupowych w obrębie społeczeństwa [...] (Rokicki 2002: 117)*. Pomimo zalet powyższej typologii należy zauważyć, iż zakłada ona wciąż istnienie samodzielnych kultur i odmiennych przestrzeni społecznych. Ludzie lub całe grupy migrantów, przechodzą z jednej rzeczywistości do drugiej. Kultura jest tu rozumiana esencjonalistycznie, a analiza procesów migracyjnych skupia się przede

wszystkim na kraju przyjmującym migranta. Podobne zresztą zarzuty można postawić przed drugą znaczącą migracyjną teorią i praktyką społeczną – multikulturalizmem.

Teoria *multikulturalizmu* zyskała popularność na przełomie lat 60. i 70. w USA i w Kanadzie. Jak łatwo się domyślić multikulturalizm nie ogranicza się do spostrzeżenia faktu istnienia odmienności językowych, zwyczajowych i religijnych. Zdaniem jego zwolenników multikulturalizm zrodził się w wyniku politycznej walki o docenienie i równouprawnienie poszczególnych kultur¹⁵. Jest więc zatem multikulturalizm normatywną odpowiedzią na fakt istnienia zróżnicowania kulturowego, sprzeciwiającą się asymilacjonizmowi. Chodzi tu nie tyle o analizę teoretyczną, a o politykę społeczną i konstrukcję państwa. Thomas Faist (2007) wyróżnia natomiast dwa rodzaje multikulturalizmu: pasywny i aktywny¹⁶. W pasywnej formie multikulturalizmu imigranci mogą wyrażać i kultywować właściwe im różnice kulturowe w strefie prywatnej. W przestrzeni publicznej natomiast rządzą prawa uniwersalne, równe dla wszystkich.

Aktywny multikulturalizm¹⁷ zakłada, że prawdziwa wolność i równa partycypacja imigrantów w życiu publicznym jest możliwa jedynie przy zabezpieczeniu ich zaplecza kulturowego. Wiąże się to z postulatem zapewnienia specjalnych praw grupom imigranckim i mniejszościom etnicznym w celu zachowania ich tożsamości, podtrzymania integrujących grupę więzi społecznych i symbolicznych. Spośród najczęściej wymienianych praw spotykamy: prawa głosu dla imigrantów posiadających status rezydenta, zwiększenie reprezentacji mniejszości w instytucjach gospodarczych i

¹⁵ W paradygmacie multikulturalistycznym pojęcie kultury pojmowane bywa często skrajnie esencjonalistycznie, nie uwzględniając roli jednostek w reprodukowaniu kultury, a także możliwości jej zmiany. Sprowadza się też często do jej elitarnych przedstawień – dziedzictwa, które należy zachować dla potomnych.

¹⁶ Z kolei M. Buchowski proponuje rozróżnienie pomiędzy terminem opisowym - wielokulturowość (stan współwystępowania przedstawicieli różnych grup etnicznych i kultur) i terminem normatywnym – multikulturalizm – aktywny program społeczno-polityczny, afirmujący różnorodność kulturową jako jedną z ważniejszych cech społeczeństwa (Buchowski 2008).

¹⁷ Chandran Kukathas używa określenia “twardy multikulturalizm” dla podejścia, w którym społeczeństwo państwo podejmuje się aktywnego wspierania tożsamości i tradycji imigrantów. W opozycji stoi „miękki multikulturalizm – podejście, w którym imigranci nie są izolowani ani przymuszani do asymilacji, a posiadają swobodę wyboru strategii adaptacji społecznej (Kukathas, 2009)

edukacyjnych, dostosowanie prawa do tradycji kulturowych imigrantów (np. uwzględnienie świąt religijnych w prawie pracy), zbudowanie bilingwalnych programów edukacyjnych dla dzieci imigrantów lub utworzenie szkół mniejszościowych takich jak szkoły islamskie. Dwujęzyczne szkoły powstały np. w Moskwie, w ramach programu nastawionego na integrację mniejszości etnicznych z Kaukazu i Azji Środkowej.

Odmienny, gdyż nastawiony na wzajemne negocjowanie wartości pomiędzy przedstawicielami głównego nurtu społecznego a mniejszościami, jest projekt krytycznego multikulturalizmu T. Turnera. Krytyczny multikulturalizm *powinien wykorzystywać zróżnicowanie kulturowe do podważania i relatywizacji zasad i pojęć wspólnych kulturze dominującej i mniejszościowej, by utworzyć otwartą i demokratyczną wspólną kulturę* (Turner 1993: 413, za: Buchowski 2008: 30). Jest on też ruchem *popierającym zbiorowe wzmocnienie (empowerment) wszystkich względnie słabych (dispowerment) kulturowo zidentyfikowanych grup, obejmowałby tedy walkę przeciw takim siłom [polityczno-ekonomicznym ograniczającym zdolność kultury do samotworzenia i emancypacji], łącznie z tymi o otwarciu pozakulturowym charakterze, takimi jak eksploatacja ekonomiczna i ucisk*. Multikulturalizm, w swej najradykałniejszej, normatywnej formie domaga się akceptacji i prawnego zabezpieczenia odmienności kulturowej imigrantów w niezmiennym postaci. W efekcie esencjonalistyczne pojęcie kultury sankcjonuje dominację praw grupowych (np. grup etnicznych, religijnych) nad prawami jednostki. Zagroza też integralności społecznej państwa. Wraz z nasilającym się radykalizmem islamskim w krajach zachodnich projekty multikulturowe są coraz częściej krytykowane przez reprezentantów kulturowej większości.

Zwolennicy radykalnego multikulturalizmu nie dostrzegali zdolności kultury do modyfikacji. Kultura, jako przestrzeń informacyjna pomiędzy ludźmi, musi przecież ulec zmianie, gdy ludzie ci trafią w odmienne środowisko społeczne. Jak podkreśla Michał Buchowski, *aktorzy społeczni nie są niewolnikami wzorów, lecz czynnymi użytkownikami kultur, naginającymi zastaną rzeczywistość w swych codziennych działaniach zgodnie ze swoimi idiosynkratycznymi wyobrażeniami i zmiennymi interesami* (Buchowski 2008: 20). Kulturę można, więc postrzegać jako pole dyskursu, w którym wartości,

normy i wzory są nieustannie negocjowane. Krytycy multikulturalizmu podkreślają niekiedy, że perspektywa multikulturowa pozwala przekodować problemy strukturalne społeczeństwa w kulturowe, konflikty społeczno-klasowe opisywać w kategoriach odmiennych mentalności i różnic kulturowych. W. Małachow twierdzi wręcz, że w przypadku multikulturalizmu pojęcie „kultura” wypełnia funkcję kompensacyjną dla grup społecznych pozbawionych władzy. Polityka multikulturalna, zdaniem badacza, sprzyja urasowieniu i etnicyzacji dyskursu społecznego wzmacniając w ten sposób dyskryminację i gettyzację mniejszości imigranckich (Malahov 2002: 51-54).

Na gruncie rosyjskim koncepcje pluralizmu kulturowego, multikulturalizmu promowane bywają w etnicznych podmiotach Federacji Rosyjskiej. W Buriacji kładzie się nacisk na promowanie koegzystencji Rosjan i ludności rdzennej – Buriatów, Ewenków, Sojotów, a także historycznie zakorzenionych mniejszości: Polaków, Żydów, Tatarów, Ukraińców. Niechętnie natomiast patrzy się na pomysły włączenia w projekt multikulturalny najnowszej warstwy imigrantów zarobkowych: Chińczyków, Kirgizów, Tadżyków. Wielu etnologów rosyjskich, na czele z W. Tizkowem bardzo sceptycznie odnosi się do projektów multikulturalistycznych. Mogą one bowiem wzmacniać etnocentryzację świadomości aktorów społecznych, co postrzegane jest jako źródło konfliktów i zagrożenie dla integralności państwa. Dyskurs multikulturalny może wzmocnić zatem tendencje powstałe jeszcze w czasach Związku Radzieckiego, w skutek instytucjonalizacji etniczności. W efekcie, według rosyjskich etnologów, nastąpić może dalsza segregacja ludności według klucza etnicznego. Jednocześnie, jak podkreśla W. Małachow, niemożliwe jest wprowadzenie monokulturowego modelu „Rosjanin-prawosławny” (na wzór polskiego „Polak – katolik”). Rosja musi zbudować nowy model kulturowo pluralistycznego społeczeństwa, w którym pojęcie kultury nie byłoby przywiązane do pojęcia etnosu. W społeczeństwie tym jednostki powinny mieć prawo wyboru i komponowania własnych wzorców kulturowych (tamże 2002: 59-60) Osobiście odnoszę wrażenie, że w tej społecznej utopii, zakłada się jednak, że niezależnie od wyboru kulturowego, aktorzy społeczni posiadą szereg kompetencji kulturowych charakterystycznych dla głównego rosyjskiego nurtu społecznego. Wreszcie należy dodać, że multikulturalizm, podobnie jak asymilacjonizm

rozpatruje proces adaptacji migrantów tylko z perspektywy kraju przyjmującego, pomijając znaczenie kraju wydającego migrantów. Temu niedostatkowi stara się sprostać teoria transnarodowości.

W *teorii transnarodowej* szczególną uwagę zwraca się na relacje pomiędzy społecznością imigrantów a krajem pochodzenia. Badaczy stosujących tą perspektywę będzie interesowało powstawanie i funkcjonowanie przestrzeni społecznej wykraczającej poza granice jednego państwa i transnarodowych sieci migracyjnych. Badane jest powstawanie podmiotowości i tożsamości opartych o sieci relacji, które łączą migrantów z kilkoma państwami narodowymi (Kołbon 2006: 203-204). T. Faist wyróżnił trzy pokolenia teorii transnarodowych:

1. na przełomie lat 60. i 70. Badacze zajmowali się przede wszystkim funkcjonowaniem i wpływem na państwa narodowe międzynarodowych kompanii;
2. w drugim pokoleniu badacze skupiali się na imigrantach i wytwarzanych przez nich gęstych, trwałych więziach przecinających granice państw narodowych. Podejście to podważało twierdzenie, iż państwo narodowe stanowi dla migrantów jedyną ramę społecznej integracji. Zamiast tego proponowali wariantowość adaptacji poprzez: asymilację, przystosowanie częściowe lub integrację w społecznościach transnarodowych. Badacze analizowali powiązania polityczne i ekonomiczne diaspor z krajami pochodzenia;
3. najnowsze badania nad transnarodowością mają służyć przełamaniu „metodologicznego terytorializmu”, łączącego ze sobą państwo, społeczeństwo i terytorium. Badacze tacy jak A. Wimmer, N. G. Schiller postulują badanie sieci migracyjnych opartych wokół innych niż narodowe kategorii podziału: płci, etniczności, rasy, grup seksualnych (Faist 2010: 30-33). Podążając tym tropem polska (pozwolę sobie użyć tej konserwatywnej kategorii), transnarodowa badaczka Izabela Wagner (2010) bada transnarodowe społeczności naukowców laboratoryjnych.

Dyskusyjnym jest, czy teoria transnarodowa stanowi nową perspektywę, z pomocą której badać można historyczne procesy migracyjne (czy zjawiska transnarodowe antycypowały badającą ją teorię), czy też jest to zjawisko społeczne charakterystyczne dla czasów najnowszych. Za tym ostatnim miałyby świadczyć olbrzymie zmiany technologiczne, umożliwiające komunikację na niespotykaną dotąd skalę, kompresujące czas i przestrzeń. Internet, tanie międzynarodowe połączenia telefoniczne, telewizja satelitarna, tanie linie lotnicze, system międzynarodowych transferów pieniężnych – wszystko to sprawia, że imigranci mogą podtrzymywać intensywne więzi społeczne z krajem pochodzenia. Dla tego zjawiska ważne są też praktyki państwa związane z akceptacją podwójnego obywatelstwa lub utworzeniem statusu rezydenta (cieszącego się szerokimi prawami obywatelskimi) dla zasiedziały imigrantów (Vertovec 2004: 4-32). Migracje oraz komunikacja transnarodowa opiera się często na systemie więzi pokrewieństwa. Kapitał społeczny rodziny poszerzonej może być przekształcony w kapitał ekonomiczny. Zjawisko formowania społecznej przestrzeni transnarodowej charakterystyczne jest dla pierwszego pokolenia wielu grup imigrantów pracowniczych i uchodźców. W przypadku migracji pracowniczych mamy często do czynienia z tzw. rodzicielstwem transnarodowym, w którym rodzice pracują za granicą, pozostawiając dzieci pod opieką krewnych. Sieć relacji transnarodowych, opartych na więziach pokrewieństwa i sąsiedztwa, funkcjonuje intensywnie dopóki nie wyemigruje cała rodzina lub dopóki żyją ostatni krewni i znajomi w kraju pochodzenia. Nie jest to jednak regułą, relacje transnarodowe mogą rozwijać poza więziami rodzinnymi i mogą wykraczać poza jedno pokolenie (Faist 1989: 5-12).

Perspektywa transnarodowa wiąże się z kolejnym pojęciem analitycznym, jakim jest *diaspora*. Początkowo termin diaspora odnosił się do społeczności żydowskich rozproszonych po świecie po upadku drugiej świątyni. W dwudziestym wieku termin ten został rozszerzony na społeczności etniczne przymusowo wysiedlone ze swych historycznych terytoriów, bądź też nakłonięne do emigracji w wyniku celowej polityki państwa pochodzenia. Spośród narodowości tworzących grupy diasporalne najczęściej wymienia się Ormian, Palestyńczyków, Irlandczyków, a także potomków niewolników afrykańskich w Stanach Zjednoczonych. Dla wszystkich tych grup trauma

towarzysząca wysiedleniu (wielki marsz i eksterminacja, wypędzenie, głodomór, niewolnictwo) wraz z wyidealizowanym obrazem ojczyzny i ideą powrotu stały się niezbędnymi elementami wytwarzanej w kolejnych pokoleniach tożsamości zbiorowej. Diaspory te określone zostały, jako diaspory ofiar (*victim diaspora*) (Cohen 2008: 2-7). Później wyróżniono diaspory handlowe, pracownicze, imperialne, uśpione, tj. składające się z imigrantów dobrze zasymilowanych ze społeczeństwem, którzy pod wpływem ważnych wydarzeń w kraju przodków lub wzrostu ksenofobi w społeczeństwie gospodarzy, mogą się aktywizować. (Andrejuk 2010:81-84). Według powyższej typologii żyjących w Chinach Buriatów szenecheńskich określić jako diasporę ofiar (ucieczka z ojczyzny w wyniku represji bolszewickich i kolektywizacji), natomiast Buriaci w Moskwie noszą znamiona diaspory pracowniczej, powstałej w wyniku długotrwałej migracji łańcuchowej z prowincji syberyjskiej do stolicy. Oczywiście lepiej mówić o występowaniu pewnych cech diasporalności w tych grupach, niż o diasporach. Buriaci szenecheńscy oddzieleni zostali od ojczyzny w wyniku zamknięcia granicy¹⁸. Wcześniej była na tyle „przezroczysta”, że przygraniczni pasterze buriaccy, w okresach posuchy, wypasali swe bydło daleko na południe od rosyjsko-mandżurskiej granicy. W przypadku Buriatów moskiewskich trudno mówić o diasporze, gdyż Buriaci ci są obywatelami Federacji Rosyjskiej. Tym niemniej rzeczeni Buriaci subiektywnie postrzegają się, jako diaspora, wypracowali procedury mobilizacji grupowej, posiadają swoje przedstawicielstwo itd.

W pracy pojęcia diaspora używał będę ostrożnie. Kolejne próby poszerzania zakresu znaczenia pojęcia diaspora (diaspora homoseksualistów, rozproszona diaspora wirtualna, dowolna społeczność migrantów) spowodowały, że termin ten stawał się coraz mniej precyzyjnym narzędziem analitycznym. Warto zatem wymienić kilka podstawowych elementów odróżniających diaspory od innych

¹⁸ W latach 60. XIX wieku zesłaniec polski Agaton Giller pisał o zabajkalskim pograniczu *Mieszkańcy nadarguńscy co rok umawiają się z chińską strażą graniczną i o wolność koszenia tych łąk bez użytku dla nich zostających. Mongołowie za opłatą skór baranich lub ołowiu pozwalają Syberyakom kosić siano. Gromady ludzi, bez żadnego paszportu udają się za granicę na pokosy, gdzie kilka tygodni zostając, za tanie pieniądze zaopatrują się w najlepsze siano* (Giller 1867: 7). Granica zabajkalska stała się zmilitaryzowana, trudną do sforsowania przeszkodą w okresie funkcjonowania projapońskiego państwa Mandżukuo (1932-1945), a także po konflikcie radziecko – chińskim w 1958 roku.

zbiorowości migranckich. Robin Cohen wyróżnia następujące cechy „typu idealnego” diaspory:

1. rozproszenie, często wiążące się z traumą, pomiędzy co najmniej dwoma regionami;
2. alternatywna lub dodatkowa ekspansja z rodzimych terytoriów w celach handlowych, pracowniczych lub z zamiarami kolonialnymi;
3. pamięć zbiorowa i mity na temat ojczyzny, martyrologii, historii itp.;
4. zbiorowe wyobrażenia na temat ojczyzny przodków, a także zaangażowanie w działania zmierzające do jej odbudowy, zapewnienia jej dostatku i bezpieczeństwa.
5. powszechne poparcie dla idei powrotu do ojczyzny, które nie wyklucza jednak, że na poziomie praktycznym członek diaspory może ograniczyć się do sporadycznych wizyt w (bardziej lub mniej mitycznym) kraju pochodzenia i do okazjonalnych z nim związków;
6. silna tożsamość etniczna podtrzymywana przez długi okres i oparta na zestandaryzowanym zespole cech dystynktywnych, wspólnej historii, religii, dziedzictwa kulturowego, a także wiary we wspólne przeznaczenie;
7. trudne stosunki ze społeczeństwem przyjmującym, związane często z brakiem akceptacji;
8. wrażliwość i poczucie współodpowiedzialności względem rodaków żyjących w innych krajach, regionach;
9. możliwość twórczego wzbogacenia życia w społeczeństwie gospodarzy wraz z poszanowaniem pluralizmu kulturowego (Cohen 2008:17).

Zdaniem Cohena formowanie się diaspory jest długotrwałym procesem, w którym grupa wytwarza wspólny system wartości oparty na micie ojczyzny oraz określa swoją tożsamość poprzez relacje z typowym obrazem kraju pochodzenia. Choć pojęcie diaspory stosowane było zazwyczaj w stosunku do potomków imigrantów, to należy podkreślić, że struktury diasporalne zapewniają diasporze trwałość nawet przy dużej rotacji jej członków. Istniejące diaspory dostarczają bowiem instytucji pomocnych w adaptacji nowych imigrantów (Andrejuk 2010: 72). Bez instytucji diasporalnych potencjał migracyjny wielu Buriatów byłby poważnie ograniczony. Dobitnym tego przykładem są studenci i robotnicy buriaccy w Moskwie, którzy podczas samego aktu migracyjnego, jak i podczas

dalszego funkcjonowania w stolicy, korzystają z pomocy starszej generacji imigrantów. Z kolei Steven Vertovec (1999: 280) zwraca uwagę na podwójną lojalność członków diaspory, podzieloną pomiędzy ojczyznę a krajem przyjmującym. Funkcjonując pomiędzy starą a nową ojczyzną, aktorzy społeczni mogą tworzyć silne lobby na rzecz kraju pochodzenia. Nierzadko potrafią też wpływać na polityczną i ekonomiczną sytuację w historycznej (lub wyobrażonej) ojczyźnie. Niektóre państwa, np. Chiny, konsekwentnie zachęcają swe elity diasporalne do lobbowania na rzecz kraju pochodzenia, a także do inwestowania w jego gospodarkę. Vertovec zwraca też uwagę, na odmiennosc procesów reprodukcji etniczności w diasporze i w kraju pochodzenia, powstawanie „nowej etniczności”, skreolizowanej i hybrydalnej (tamże: 296-298).

1.6. Konstrukcja pracy

Praca składa się z sześciu rozdziałów – wstępu, czterech rozdziałów merytorycznych i zakończenia. Rozdział drugi zawiera niezbędne informacje dotyczące Buriatów: ich liczebność, terytoria etniczne oraz ważniejsze skupiska poza tradycyjnymi granicami ich zasiedlenia. Omówione zostało zróżnicowanie wewnątrzetniczne badanej przez mnie grupy, podziały plemienne, dialektalne i terytorialne. Zająłem się również zjawiskiem migracji w historii i kulturze Buriatów. Skoncentrowałem się na problemie etnogenezy Buriatów. Etnos ten wyłonił się w wyniku wielowiekowego procesu mieszania się, przemieszczania rozlicznych grup plemiennych pochodzenia mongolskiego, turskiego i tunguskiego, co zaważyło na charakterze jego kultury. Niezwykła mobilność koczowniczych Buriatów pozwalała im błyskawicznie reagować na większe zagrożenia zewnętrzne poprzez zmianę koczowisk. Jeszcze w początkach XX wieku kilkadziesiąt tysięcy Buriatów, w odpowiedzi na przemoc i represje rewolucyjnych władz Rosji, przekoczowała na tereny chałchaskie i do Mongolii Wewnętrznej. Pomimo tej ruchliwości pojęcie „ojczyzny”, „rodzimej ziemi” odgrywa centralną rolę w świadomości i symbolice grupowej Buriatów. Dlatego też w omawianym rozdziale podjąłem się jego rekonstrukcji. Osobne miejsce poświęciłem intensyfikacji ruchów ludności buriackiej w okresie Związku Radzieckiego, w którym to nastąpiły drastyczne zmiany we wszystkich dziedzinach życia Buriatów. Zniszczeniu uległa tradycyjna, pasterska kultura, a

rodzinne gospodarstwa zgrupowano w kolchozy. Od lat 70. XX wieku obserwujemy masowe migracje Buriatów z terenów wiejskich do intensywnie uprzemysławianych miast. W nowym, zurbanizowanym środowisku Buriaci wypracowali system nieformalnych wpływów i powiązań, oparty na strukturach rodowo-terytorialnych. Umożliwiło to szybszą adaptację przybyszów, zwiększało ich szanse na odniesienie sukcesu i dawało poczucie bezpieczeństwa. Instytucjonalną formą takich powiązań są organizacje ziomkowskie, którym poświęciłem ostatnie stronnice tegoż rozdziału.

W rozdziale trzecim zwróciłem uwagę na najważniejsze tendencje dzisiejszych migracji ludności buriackiej. Umieściłem te tendencje w całościowym kontekście procesów migracyjnych w Federacji Rosyjskiej. Poza tym przeanalizowałem przyczyny buriackich migracji i określiłem grupy, których członkowie najczęściej podejmują aktywność migracyjną. Ponieważ aktywność ta posiada bardzo zróżnicowany charakter podjąłem próbę jej typologii i charakterystyki, opartej na danych demograficznych z ostatnich lat.

Rozdział czwarty traktuje o Buriatach, którzy wyemigrowali do Moskwy. Prześledziłem początki i historię diaspory buriackiej w Moskwie, by zrozumieć charakter i mechanizmy funkcjonowania obecnej wspólnoty. W tym samym celu przyjrzałem się działalności organizacji buriackich w Moskwie. Swe wysiłki badawcze nakierowałem na odkrycie stosunków panujących pomiędzy Buriatami i innymi mieszkańcami stolicy; miejscem diaspory w społecznej i etnicznej strukturze miasta. Wielu mieszkańców Moskwy nie potrafi odróżnić Buriata od Chińczyka, uważa Buriatów za obcych, „najeżdżających” bezprawnie ich miasto. To właśnie w takich warunkach wielu Buriatów w pełni uświadamia sobie swoją azjatyckość. Sytuacja taka sprzyja rozwojowi tożsamości etnicznej i konsolidacji narodowej Buriatów. Wiele uwagi poświęciłem znaczeniu powiązań rodowo-terytorialnych w organizacji życia diaspory, a w szczególności inkorporacji do niej nowych członków. Pokazałem, które z elementów buriackiej kultury są podtrzymywane na emigracji, a którym pozwala się zaniknąć. Nie omieszkalem podjąć zagadnienia międzypokoleniowego przekazu kulturowego, stopnia akulturacji kolejnych pokoleń imigrantów. Podążając tropem teorii transnarodowych dokonałem analizy sieci migranckich łączących diasporę moskiewską z Buriacją.

W rozdziale piątym podjąłem się analizy konkretnej grupy migracyjnej – Buriatów szenecheńskich repatriowanych w ostatniej dekadzie z Chin do Buriacji. Ze względu na fakt, iż grupa ta, jak dotychczas, nie została szczegółowo opisana, przedstawiłem krótko historię Buriatów szenecheńskich. Zagłębiłem się również w szczegóły ich repatriacji z terytorium Mongolii Wewnętrznej, a także działalności Organizacji Buriatów szenecheńskich. Następnie poruszyłem zagadnienia związane z adaptacją grupy do nowej rzeczywistości ekonomicznej, kulturowej i językowej. Buriaci szenecheńscy w swej większości nie znają języka rosyjskiego. Do niedawna żyli w bardzo hermetycznej społeczności i prowadzili tradycyjny tryb życia oparty na koczowniczym pasterstwie. Moim zamiarem będzie zbadanie strategii przystosowawczych wypracowywanych przez tych repatriantów, a także relacji zachodzących pomiędzy badaną grupą a innymi Buriatami i Rosjanami. Ponieważ większa część Buriatów szenecheńskich wciąż mieszka na terytorium Chin, skupiłem uwagę na powiązaniach pomiędzy repatriantami a ich pobratymcami pozostałymi po drugiej stronie granicy. Pod koniec rozdziału przeanalizowałem role, jakie odgrywają szenecheńscy przesiedleńcy w buriackim dyskursie etnonarodowym.

W zakończeniu porównałem strategie adaptacyjne dwóch, rozpatrywanych w poprzednich częściach pracy, grup Buriatów. Sprawdziłem, czy możemy mówić o wspólnych, wynikających z etnicznych wzorów kulturowych, mechanizmach osvajania nowych rzeczywistości społecznych. Opisałem także rolę migracji i diaspor w aktywizacji etnicznej Buriatów.

2. Procesy migracyjne w historii Buriatów

2.1. Buriaci – informacje ogólne

Buriaci to lud wschodniosyberyjski. Większość Buriatów, około 445 tys., żyje na terytorium Rosji, głównie w obwodzie irkuckim, Kraju Zabajkalskim i Republice Buriacji. Kilkutysięczne skupiska Buriatów można spotkać w Jakucji, Sankt Petersburgu i w Moskwie. Poza granicami Rosji Buriaci żyją w Mongolii (ponad 40 tys.) i w Chinach (7-10 tys.) oraz w byłych republikach radzieckich. Niektóre źródła podają informacje o znaczącej diasporze buriackiej w Australii, jednak jak wyjaśnił to Stefan Krist, są to przede wszystkim potomkowie zmetyzowanych Guranów – „starożyłów” z Zabajkala, a nie Buriaci (Krist 2007). Całkowitą liczebność Buriatów szacuje się na około 500-520 tys.. Do 1958 roku Buriatów w ZSRR nazywano Buriat-Mongołami, a ich terytorium autonomiczne „Buriat-Mongolską Autonomiczną Radziecką Socjalistyczną Republiką”. Autonomia ta, pod nazwą Republika Buriacji, przetrwała do naszych czasów, natomiast buriackie okręgi autonomiczne w sąsiednich obwodach, Agińskim i Ust-Ordyńskim, zostały w ostatnich latach zlikwidowane. W 2002 roku w Republice Buriacji żyło 272,9 tys.¹⁹ Buriatów (27,8% ludności), w obwodzie irkuckim 88,5 tys. (3,2%), w Ust-Ordyńskim Buriackim Okręgu Autonomicznym 53,6 tys. (39,6%) w Agińskim Buriackim okręgu Autonomicznym 45 tys. (62.5%), a w obwodzie czytyńskim²⁰ 70,4 tys. (6,1%).

Antropolodzy fizyczni zwykli zaliczać Buriatów do centralno azjatyckiego typu północnobajkalskiej rasy mongoloidalnej. Język buriacki należy do północnej podgrupy mongolskiej grupy ałtajskiej rodziny językowej. Dzieli się na wschodnie i zachodnie grupy dialektów. Najważniejsze z nich to:

- choryńska grupa dialektalna;
- echirynt-bułagacka grupa dialektalna;
- ałaro-tunkińska grupa dialektalna;
- congoł-sartuńska grupa dialektalna.

Poza tym wyróżnia się jeszcze dwa dialekty niezależne: chamnigański oraz niżnieudyński (Istoriko-kulturnyj atlas 2001: 258-269). Buriaci nie posiadają

¹⁹ Około 50 tys. Buriatów w republice posiadało w 2002 roku wyższe wykształcenie, kolejne 10 tys. studiowało.

²⁰ Dziś Kraj Zabajkalski.

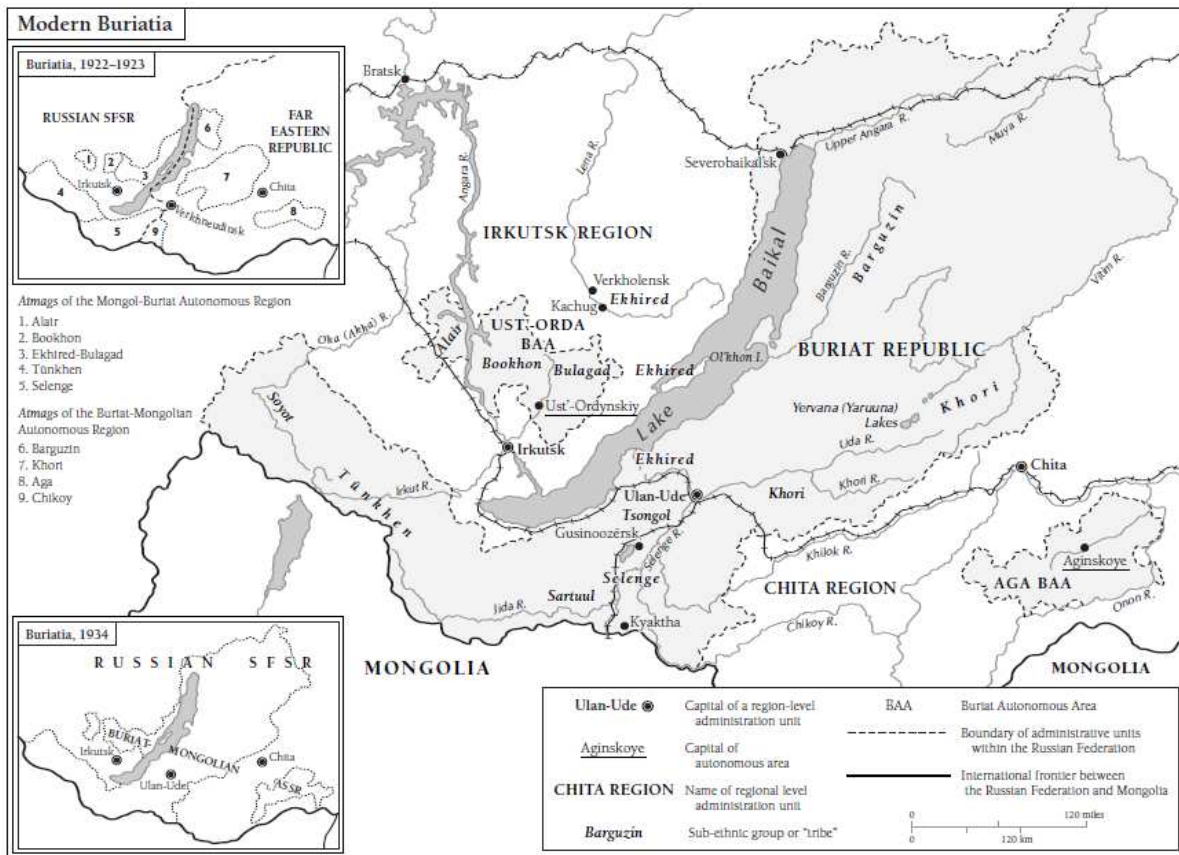
własnej państwowości, toteż niewielu jest Buriatów mówiących wyłącznie po buriacku. W Rosji Buriaci powszechnie używają języka rosyjskiego. Duża część miejskich Buriatów posiada jedynie bierną znajomość buriackiego lub nie zna go wcale. W 1989 roku 89% Buriatów mieszkających w Republice Buriacji zadeklarowało, iż język buriacki jest ich językiem ojczystym. Jak łatwo się domyślić, język rosyjski jest *de facto* językiem dominującym w przestrzeni publicznej. Jest to język telewizji, nauki, biznesu i komunikacji międzyetnicznej. Język buriacki, poza wsiami buriackimi, stał się „językiem domowym”, używanym w rodzinie, szczególnie podczas obcowania z przedstawicielami starszego pokolenia. Buriackiego używa się też powszechnie w świątyniach i klasztorach buddyjskich, choć językiem liturgicznym jest tam język tybetański. Podobnej marginalizacji uległ język buriacki w Mongolii, gdzie przez Mongołów uznawany jest potocznie za dialekt języka mongolskiego. Za ludzi posługujących się najczystszą buriaczną uważa się żyjących w Chinach Buriatów szenecheńskich. W wyniku szeregu uwarunkowań historycznych, które opiszę w następnych rozdziałach, do niedawna grupa ta była dość hermetyczna względem chińskiej większości, dlatego też język ojczysty pozostał dlań podstawowym instrumentem komunikacji.

Język buriacki od 1939 roku zapisywany jest przy pomocy cyrylicy. Wcześniej używano w tym celu pisma staro mongolskiego, przyjętego wraz z buddyzmem z Chałcha-Mongolii. W piśmie tym poza tekstami buddyjskimi spisano bogatą literaturę ludową, kroniki rodowe, a od początku XX wieku wydawano też gazety. W 1931 roku władze radzieckie zmieniły ten tradycyjny alfabet na łaciński, aby kilka lat później wprowadzić cyrylicę. Przejście na cyrylicę umożliwiło zbliżenie zapisu języka buriackiego do jego rzeczywistej wymowy – w klasycznym piśmie mongolskim używano normy języka mongolskiego wywodzącej się z XIII-XIV wieku, przez co język pisany odbiegał znacznie od języka mówionego²¹. Reformie piśmiennictwa towarzyszyło także wprowadzenie kanonu języka literackiego. Początkowo, w okresie koegzystencji panmongolizmu i bolszewizmu, za podstawę języka

²¹ Oczywiście pisemny język mongolski także ewoluował na przestrzeni wieków, a używający go Buriaci często umieszczali w nim lokalne „buriatyzmy”. W latach 1905-1908 buriacki uczony lama, jeden z nauczycieli XIII Dalaj Lamy, Agwaan Dorżyew stworzył na bazie staro mongolskiego piśmiennictwa pismo *vagindra* (*vagindragijn üseg*), które odpowiadało buriackiej fonetyce i umożliwiało zapis dokładny zapis wyrazów z języka rosyjskiego.

literackiego wybrano dialekt mongolski (język Buriatów selengieńskich). Jest to dialekt najbardziej zbliżony chałcha-mongolskiej normy językowej (Bulag 1998: 32). W późniejszym okresie, za podstawę języka literackiego wybrano dialekt Chori-Buriatów.

Mapa nr 2. Rozmieszczenie i zmiany granic buriackich jednostek autonomicznych²²



Zdaniem niektórych badaczy rosyjskich, władze radzieckie, obawiając się wykorzystania ideologii panmongolizmu przez Japonię, rozdzieliły w 1937 roku buriacką republikę na trzy, niegraniczące ze sobą części i znacząco oddaliły terytoria autonomiczne od granicy z Mandżukuo (Morozova 1999). Na Zabajkalu wydarzeniu temu towarzyszył proces „oczyszczania granic” z elementów „niepewnych politycznie”, tj. kozaków, „starożyłów”, Ewenków i Buriatów. Po wysiedleniu ludności miejscowej, tworzono strefy silnie zmilitaryzowanego pogranicza, na których osiedlano ludzi związanych z wojskiem i aparatem państwowym. Zmianom tym towarzyszyły masowe represje wśród działaczy politycznych, religijnych oraz bogatszych członków

²² Źródło: C. Atwood (2004), *Encyclopedia of Mongolia and Mongol Empire*, Bloomington, s. 57.

społeczeństwa, inteligencji, a w miarę rozszerzania się terroru, wśród prostych pasterzy oskarżonych o kontrrewolucję i szpiegostwo na rzecz Japonii lub Polski. Jak podkreślają polscy badacze (Zajączkowski 2001, 2009; Nowicka, Wyszyński 1996; Wyszyński 2010) bolszewicy po umocnieniu swej władzy nie potrzebowali już sojuszu z nacjonalistami i przystąpili do ich masowej likwidacji. W roku 1958 etnonim „Buriat-Mongoł” wraz z związanymi z nim nazwami republiki i okręgów autonomicznych, zamieniono na „Buriat”. W ten sposób podkreślono etnonarodową niezależność Buriatów od Mongołów.

Buriaci w XVII wieku, w momencie kolonizacji rosyjskiej, nie stanowili jednolitego organizmu politycznego. Dzielili się na szereg grup plemiennych i rodowych w mniejszym lub mniejszym stopniu zależnych od książąt chałchamongolskich i ojrackich. Proces kolonizacji i związane z nimi masowe migracje oraz przemieszanie się ludności w dużym stopniu unicestwił rodowo-plemienny system organizacji społecznej. W praktyce kolonialnej używano jednak rodów administracyjnych, a stosunki pokrewieństwa były dla Buriatów podstawowym idiomem wykorzystywanym do budowania więzi społecznych. Dlatego też pamięć o podziałach plemiennych i rodowych przetrwała epokę komunizmu, a w odniesieniu do postsowieckich czasów, można nawet mówić o reanimacji tożsamości plemiennej i rodowej²³.

Najważniejsze nazwy plemienne²⁴, z którymi identyfikują się dzisiejsi Buriaci to: Chongodor, Chori, Aga, Echriyt i Bułagat. Niektóre grupy rodowe (np. Congoł, Sartuł) funkcjonują poza tymi jednostkami plemiennymi. Kolejnym ważnym podziałem są podziały terytorialne, powstałe w wyniku praktyk administracyjnych w epoce carskiej i radzieckiej. Głównym podziałem jest podział na Buriatów wschodnich i zachodnich. Zachodni Buriaci to przede wszystkim mieszkańcy obwodu irkuckiego. Buriaci ci najdłużej podlegali wpływom rosyjskim, dlatego występuje wśród nich największy odsetek prawosławnych. Ze względu na bardziej leśne tereny Przedbajkala Buriaci ci prowadzili półosiadły tryb życia, zajmują się poza hodowlą bydła myślistwem, rybołówstwem i rolnictwem. Buriaci ci zaczęli przyjmować masowo buddyzm

²³ Więzy krewnicze i plemienne należy rozpatrywać tu za Sajaną Namsaraiewą (Namsaraeva 2010: 5) ze względu na rzeczywiste pokrewieństwo biologiczne, a na relacje społeczne i konstrukcje kulturowe, które dzisiejsze plemiona i wspólnoty rodowe implikują.

²⁴ Przedkolonialne plemię mogło być stowarzyszeniem rodowym, które było niejednorodnie językowo i etnicznie.

dopiero na początku XX wieku w proteście przeciw przymusowej chrystianizacji prowadzonej przez irkuckie władze cerkiewne. Dlatego też wpływy szamanizmu i prawosławia są wśród zachodnich Buriatów silniejsze od buddyjskich.

Buriaci wschodni posiadali ciaśniejsze kontakty z Mongolią, przez co przyjęli buddyzm już w XVII-XVIII wiekach. Występowanie na Zabajkalu rozległych stepów, oraz surowszego, kontynentalnego klimatu, sprzyjało rozwojowi koczowniczego pasterstwa. Buriaci wschodni uważają, że lepiej zachowali język buriacki, przeto oskarżają zachodnich o dobrowolne poddanie się rusyfikacji. Wzajemna nieufność była jeszcze do niedawna znaczna. Jeden ze spotkanych przeze mnie w Moskwie Buriatów choryńskich (wschodni) przyznał, że jeszcze w czasach jego rodziców Buriaci choryńscy woleli ożenić syna z Rosjanką niż z Buriatką zachodnią. Uważało się, że Buriatka zachodnia przychodząc do domu męża może „przynieść czorta” (bur. *šuther*)²⁵. Podziałowi temu sprzyjało rozdzielenie autonomicznych terytoriów buriackich w 1937 roku.

Trzecim ważnym podziałem jest podział na rejony - ajmaki. Wieloletnia identyfikacja z jednostką administracyjną doprowadziła do wytworzenia grup etnograficzno-terytorialnych, które przyjęły tożsamość rodowo-plemienną. Dobrym przykładem są Buriaci barguzińscy, którzy w większości są potomkami przybyłych w XVIII w. znad Leny Echirytów. Istnienie w czasach carskich instytucji barguzińskiego tajszy²⁶, dumy stepowej, a później ajmaku w ramach republiki, doprowadziło do tego, iż Buriaci ci posiadają tożsamość *quasi* plemienną²⁷. Trwa pamięć o systemie wymiany kobiet pomiędzy poszczególnymi lineażami, kultywowane są szamańskie obrzędy rodowe (Humphrey 1998), a w ostatnich czasach przedstawiciele wpływowych rodów barguzińskich wydają książki opisujące historię ich rodu i poszczególnych jego lineaży. Książki te pisane są na zlecenie przez zawodowych pisarzy i posiadają redaktorów naukowych. Tożsamość regionalna, związana z wywodzeniem przodków z konkretnego ajmaku, jest tożsamością intensywnie wykorzystywaną społecznie przez imigrantów w miastach. Mówiąc o rodach i plemionach, należy pamiętać, że ostatecznie materialne podstawy ich tradycyjnego funkcjonowania

²⁵ Wywiad przeprowadzony z Batorem Dugarowem 11 X 2008.

²⁶ *Tajša* – zapożyczony z chińskiego termin feudalny oznaczający księcia - naczelnika plemienia lub jednostki terytorialno-rodowej jaką była дума stepowa.

²⁷ Co ciekawe, w 1944 r. z ajmaku barguzińskiego wydzielono ajmak Kurumkański, jednak do teraz kurumkańczycy określają się jako Buriaci barguzińscy.

zniszczono w latach 20. XX wieku, podczas przymusowej kolektywizacji. Obecnie związki rodowe wykorzystuje się w zupełnie innej rzeczywistości społeczno-gospodarczej.

W powszechnym przekonaniu Buriatów kojarzy się z koczowniczą gospodarką pasterską. Koczowniczy styl życia stanowi też ważny element tożsamości buriackiej. Tymczasem nie tyle same koczownictwo, ale nawet kołchozowa hodowla bydła w Syberii Wschodniej od lat 90. przechodzi kryzys. Wraz z upadkiem dużej części kołchozów i redukcją inwestycji społecznych ze strony tych poddanych reorganizacji, wiejskie społeczności buriackie przechodzą kryzys. Przykłady dużych gospodarstw hodowlanych, prowadzonych przez tzw. „farmerów” są dość rzadkie. Gospodarka taka wymaga organizacji rodziny poszerzonej do wieloletniego prowadzenia półkoczowniczej hodowli. W niektórych miejscach funkcjonują spółdzielnie rolnicze utworzone na bazie kołchozów. Większość Buriatów mieszka we wioskach pokołchozowych. Dominuje tam typ gospodarki, który Caroline Humphrey nazwała za Marshalllem Shalinssem „domowym trybem produkcji” (*Domestic Mode of Production*). Tryb ten charakterystyczny jest dla społeczeństw zorganizowanych na bazie więzi krewniaczych, a produkcja oraz konsumpcja skupia się na zaspokojeniu potrzeb gospodarstwa domowego (Humphrey 2010: 223).

Przeciętna rodzina buriacka żyjąca w na wsi posiada kilka krów i kilka owiec, oraz jednego lub dwa konie służące do transportu w najbliższej okolicy, a także podczas wypraw łowieckich. Uprawia się też przydomowe ogrody dostarczające ziemniaków i podstawowych warzyw. Każda rodzina posiada wydzielony kawałek łąki z której latem może pozyskać siano dla bydła. Ważną część gospodarki stanowi myślistwo i zbieractwo. Myśliwi dostarczają dodatkowego mięsa. Skóry, ale także zebrane grzyby, jagody, zioła, szyszki limbowe można nie tylko skonsumować w ramach rodziny, ale można też wymienić lub sprzedać w mieście, w miejscowościach turystycznych lub przy bardziej ruchliwej drodze. Konsumpcja dóbr wytworzonych poza obrębem wioski bywa ograniczona i intensyfikuje się tylko w pewnych okresach, w których mieszkańcy wsi uzyskują gotówkę, np. po jesiennym uboju zwierząt i sprzedaży mięsa. Niezwykle ważnymi członkami rodziny, są ludzie którzy nabyli praw do świadczeń państwowych, takich jak renty, emerytury, pensje budżetowe dla nauczycieli, felczerów, strażników leśnych, milicjantów lub

pracowników administracji wiejskiej. Choć zazwyczaj wypłata taka jest zazwyczaj bardzo niska, to stanowi źródło regularnych dochodów, które można przeznaczyć na konsumpcję.

Od lat 90. Obserwuje się na o obszarach wiejskich regres infrastruktury. Niszczą drogi, z powodu nieopłaconych rachunków odcinane są niekiedy dostawy prądu, jest on wtedy pobierany nielegalnie za pomocą tyczek z kablami przyczepianych do głównej linii przesyłowej. Z tego powodu pewna część społeczeństwa korzysta z elektryczności tylko w godzinach nocnych, inna nie korzysta z niej wcale. W czasach radzieckich kolchozy utrzymywały we wioskach żłobki, przedszkola, domy kultury, biblioteki, a nawet regionalne muzea, dotowały też szkoły i szpitale. W czasach kryzysu lat 90. wiele z tych instytucji zamknięto. Redukcji uległ też tani transport publiczny. W tej sytuacji, przy ograniczonych możliwościach zatrudnienia i zaniku infrastruktury wielu, szczególnie młodszych mieszkańców wsi, decyduje się na migrację do miast takich jak Irkuck, Ułan Ude czy Czyta. Co ciekawe, administracja wiejska stara się by emigranci nie wymeldowywali się ze swoich starych miejsc zamieszkania. Dzięki temu wieś zachowuje wpływy z dotacji i podatków, a emigrant ma prawo do wiejskich ulg podatkowych oraz kredytów dla hodowców. W wyniku powyższych operacji w buriackich wsiach zameldowanych jest wiele „martwych dusz”, z których wielu rozebrało swój drewniany dom na belki, przewiozło do miasta i tam złożyło je na nowo.

Poza tą koczowniczą strategią migracyjną, popularna jest migracja edukacyjna. Podjęcie studiów uniwersyteckich lub nauki w szkole zawodowej daje dostęp do tanich internatów i burs w mieście, przez co instytucje edukacyjne włączone zostają w system transferu ludności wiejskiej do miast. Pomimo strategii „martwych dusz” władze wyższego szczebla dostrzegają problem depopulacji wsi. Podobnie jak w całej Rosji, we wschodniej Syberii planuje się przeprowadzić program likwidacji „nieperspektywicznych” wsi²⁸.

²⁸ Podobny program, prowadzony był w latach 60. przez N. Chruszczowa. Likwidacja małych osiadli wiejskich ułatwić miała mechanizację syberyjskich wsi, oraz budowę infrastruktury, zachęcającej ludność do pozostania na wsi. Miało to zatrzymać proces migracji ludności wiejskiej na tereny zurbanizowane. W latach 70., po likwidacji tysięcy osad wiejskich program ten uznano za nieskuteczny (między innymi z powodu problemów przy rozdziale ziem przeznaczonych na użytek własny w większych wsiach) i porzucono go (Karpunina 2005: 157-168).

Można spodziewać się, że wyniki przeprowadzonego w 2010 powszechnego spisu ludności wykażą, iż większość Buriatów żyje obecnie na obszarach zurbanizowanych. Obecnie dostępne są jedynie dane szacunkowe. Z pewnością można jednak stwierdzić, że miasto staje się przestrzenią, w której powstaje nowa buriacka kultura etniczna. Oderwana od materialnych podstaw wielu elementów kultury tradycyjnej, pełna jest z niej cytatów i symulaków. Zjawiskom związanym z reprodukcją wspólnot rodowo-terytorialnych w przestrzeni miejskiej oraz powiązaniem pomiędzy miejscem pochodzenia a emigrantami poświęcona będzie znaczna część poniższego rozdziału.

2.2. Lokalność, tubylczość, i etnicyzacja przestrzeni

W książce *Lamowie i sekretarze* (1993) Ewa Nowicka i Robert Trzciński przedstawili dość trafny schemat poziomów tożsamość społecznej Buriatów. Autorzy przeanalizowali tożsamość rodowo-terytorialną, plemienną, podział na Buriatów wschodnich i zachodnich, buddystów i szamanistów, obywateli rosyjskich, Azjatów i członków wspólnoty panmongolskiej. W poniższym tekście nie zamierzam negować ustaleń polskich badaczy. Pragnę jedynie bliżej przedstawić wybrane poziomy tożsamości społecznej, inne zaś omówię ogólnie, gdyż moim zdaniem zostały wyczerpująco opisane przez moich poprzedników.

Zaczynając rozważania dotyczące tubylczości Buriatów zmuszony jestem napisać kilka słów o relacji pomiędzy człowiekiem a terytorium w społeczeństwach koczowniczych. Zaznaczę od razu, że klasycznej koczowniczej gospodarki pasterskiej w Buriacji się już nie praktykuje, a w zachodniej części Buriacji, ze względu na warunki geograficzno-klimatyczne, nigdy nie praktykowano. Tym niemniej różne warianty nomadycznej i półnomadycznej gospodarki były rozpowszechnione wśród Buriatów aż do XX wieku. Do dziś rozpowszechniona jest gospodarka transhumancyjna, a koczowniczy model życia stanowi część buriackiej ideologii etnicznej. W procesie reprodukcji tubylczości, a szerzej mówiąc tożsamości etnicznej, ważną funkcję pełnią narracje historyczne. Tak oto żyjący w wysokogórskim ajmaku okińskim Sojoci²⁹ deklarują swą wyższość wobec sąsiednich Buriatów-Chongodorów,

²⁹ Sojoci to lud pierwotnie spokrewniony językowo i kulturowo z turkojęzycznymi Tuwińczykami todżyńskimi. Tak jak ich todżyńscy pobratymcy zajmowali się hodowlą

gdyż ci ostatni są gorsi od psów, bo w XVII wieku zdradzili na wojnie swojego ojrackiego chana i uciekli od niego do Doliny Tunkińskiej. Kto ich będzie szanował po takiej zdradzie [...] My za to byliśmy nocną strażą Czyngis Chana. Jeśli chan mógł spokojnie spać, kiedy czuwaliśmy, to znaczy, że ufał nam najbardziej ze wszystkich plemion³⁰. Dzisiejsze relacje i nierówności społeczne sankcjonuje się poprzez odwołania do średniowiecznych i późniejszych kronik mongolskich (*Tajna historia Mongołów*, *Altan tobšo*, Kroniki barguzińskich, chorińskich, selengińskich Buriatów), tekstów radzieckich etnografów, oraz zapisanych przez nich legend (*domog*), mitów i eposów - *üliger*. Ponieważ zwracam uwagę na wykorzystanie narracji historycznej w buriacko-rosyjskich rozważaniach proksemicznych, to abstrahuję od porządku chronologicznego, w którym zwykło się przedstawiać informacje o społecznościach postkolonialnych. Pragnąc przedstawić struktury i relacje społeczne zmuszony jestem niekiedy zrezygnować z perspektywy diachronicznej, innym zaś razem rozpatruję ją jako wyrazistą figurę retoryczną, w której poprzez krew przodków bierze się w posiadanie ziemi³¹. Stąd też nieustannie odwołuję się do historii, mieszając niekiedy okres kolonialny, radziecki i współczesność. Żywię nadzieję, że w tym chronologicznym szaleństwie czytelnik dostrzeże metodę.

Koczowniczego pasterstwa u ludów mongolskich nie należy zaliczać do zjawisk *stricte* migracyjnych, gdyż pasterze przemieszczają się po w stałym terytorium. Poszczególne koczowiska są wykorzystywane w cyklu rocznym. Nie ulega jednak wątpliwości, że społeczności koczownicze charakteryzują się

reniferów w nieprzystępnym górskim rejonie pogranicza buriacko-tuwińsko-mongolskiego. Z czasem przyjęli jednak język buriacki i wiele elementów kultury buriackiej, w tym buddyzm. Władze radzieckie, uznając hodowlę reniferów za przeżytek, zastąpiły ją hodowlą bydła, co jeszcze bardziej upodobniło Sojotów do Buriatów. Sojocka tożsamość została reanimowana w latach 90. XX wieku, kiedy to irkuckcy i ułanudeńscy etnografowie, a także moskiewska etnologka Natalia Żukowska, podjęli działania zmierzające do „odrodzenia” kultury sojockiej. W rezultacie Ludzie, którzy zadeklarowali się jako Sojoci, otrzymali szereg ulg finansowych oraz przywilejów (np. preferencje przy egzaminach na studia) przysługujących tzw. „małym ludom syberyjskim”.

³⁰ Rozmowa przeprowadzona z dwoma Sojotami z miejscowości Orlik, podczas podróży do miejscowości Sludianka, lipiec 2003 – Badanie terenowe w Dolinie Tunkińskiej, prowadzone z Veroniką Bielyaevą.

³¹ Warto przypomnieć, że buriackie określenie na kraj rodzinny *toonto nûtag* oznacza dosłownie miejsce, w którym zakopana została moja pepowina i łożysko. Słowo to odnosi się do rytuału, który zanikł całkiem niedawno, w wyniku rozpowszechnienia położnictwa szpitalnego. *Toonto* zakopywano na progu jurty lub domu ojca dziecka (Namsarayeva 2010: 3); niekiedy sadzono też w pobliżu drzewo-bliźniaka dziecka. Miejsce depozytu pepowin kolejnych pokoleń patrylinearnych było przedmiotem kultu rodzinnego.

większą mobilnością niż rolnicze społeczności osiadłe. Poza dorocznym cyklem koczowniczym w historii buriatów znaleźć można wiele przykładów migracji właściwych, tj. nie wynikających z systemu pasterstwa nomadycznego. W wyniku waśni wewnątrzmongolskich, a później w wyniku kolonizacji rosyjskiej wiele grup mongolskojęzycznych porzuciła swoje tradycyjne terytoria koczownicze. W ten sposób z Doliny Barguzińskiej w XVII wieku wyszli Barguci, by po kilkudziesięciu latach osiedlić się na terytorium dzisiejszego ajmaku chülün bujirskego w Mongolii Wewnętrznej (Tubšinnima 2008). Zazwyczaj grupy te utrzymywały pamięć o rodzimych ziemiach i zdarzały się przypadki powrotów po kilku pokoleniach na ziemię przodków. Tak postąpiła w 1613 roku część Chori-Mongołów, która uciekła z Mandżurii na Zabajkale (Dorżiew 2010: 134). Pod naciskiem kolonizacji rosyjskiej część rodów buriackich przemieszczała się też na tereny wschodnie, niepoddane jeszcze systematycznej kontroli imperialnej. W rezultacie tych migracji dotychczasowe grupy rodowo-plemienne uległy przemieszaniu. Stosunkowo swobodne przemieszczanie się grup mongolskojęzycznych pomiędzy terytoriami dzisiejszej Syberii Wschodniej, Mongolii i Mongolii Wewnętrznej ukrócone zostało w 1727 roku, kiedy to na mocy traktatu burińskiego ustanowiona została strzeżona granica mandżursko-rosyjska. Wprowadzenie w 1822 roku kolonialnej instytucji samorządów dla nie-Rosjan (*inorodcov*), tzw. „dum stepowych”, doprowadziło do powstania rodu administracyjnego. Była to jednostka administracyjno-terytorialna, na czele której stał mianowany przez irkuckiego generał-gubernatora *Taisza*. W skład rodu administracyjnego wchodziły także lineaże niespokrewnionych ze sobą Buriatów i Ewenków, którzy w wyniku danej praktyki kolonialnej państwa rosyjskiego, wytworzyli tożsamość grupową odwołującą się do symboliki rodowej, ale stanowiącą *de facto* grupę terytorialną³² (Morochojewa, Zapaśnik 2000: 32-33; Nimaev 2004: 57-59).

Miniony okres radziecki utrwalił terytorialny paradygmat myślenia o etniczności. Dobitnym tego przykładem jest istnienie Republiki Buriacji – podmiotu Federacji Rosyjskiej, który pełni funkcje gwaranta etnicznej autonomii

³² Tym niemniej używał będę w dalszej części tekstu terminu „grupa rodowo-terytorialna” gdyż tożsamość wielu z tych grup budowana jest przy pomocy idiomu pokrewieństwa, przekonania o posiadaniu wspólnego przodka. Do czasów radzieckich funkcjonował także system wymiany kobiet w obrębie danej grupy terytorialnej”, przez co wytwarzano i wzmacniano z pokolenia na pokolenie realne więzi krewnicze (zob. Humphrey 1998).

żyjących tam Buriatów³³. Terytorialna autonomia wzmacnia poczucie zakorzenienia „rdzennych ludów syberyjskich”. Poza terminami związanymi z administracyjnym podziałem kraju, owo zakorzenienie wyrażane jest przy pomocy takich określeń jak „terytorium etniczne”, „historyczne ziemie buriackie”, „historyczna Buriacja”, „ojczyzna Buriatów” lub po prostu „Buriacja”³⁴. Określenia te używane są na dwa sposoby: by wyrazić różnicę pomiędzy obszarem objętym autonomią, a rzeczywistym rozmieszczeniem zwartych skupisk ludności buriackiej lub w odniesieniu do terenów zamieszkałych przez Buriatów w przeszłości – najczęściej w momencie kolonizacji rosyjskiej. Przytoczone formy językowe, nągminnie używane w pracach naukowych, ale też w mowie potocznej, wskazują na etniczną strukturyzację przestrzeni przez mieszkańców Syberii wschodniej. Patrząc z punktu widzenia Buriata, mieszkańca ajmaku iwołgińskiego, jego ajmak, to miejsce zakorzenienia społecznego. Posiada tam krewnych i znajomych, znajdują się tam jego miejsce kultu rodowego. Relacje z ajmakiem i identyfikującymi się z nim ludźmi dostarczają mu kapitału społecznego użytecznego w innych regionach kraju.

Republika Buriacja, to teren, gdzie wszyscy Buriaci „są u siebie”, jest to obszar, na którym Buriaci „są gospodarzami”. To równocześnie obszar gdzie najintensywniej rozgrywa się teatr sojuszów i dominacji pomiędzy buriackimi grupami rodowo-terytorialnymi. Jest to możliwe dzięki instytucją władzy republikańskiej, które na różnych szczeblach próbują zdominować poszczególne grupy. Istnienie instytucji quasi państwowych łączy się ze specyficznym wyobrażeniem państwa, a w szczególności republiki³⁵. Dla większości znanych

³³ Gwarancje te znajdują swe odzwierciedlenie w ustawie zasadniczej Republiki Buriacji. W rozdziale 3, artykule 60 konstytucji czytamy: *Republika Buriacja utworzona w wyniku praw narodu [ros. nacji] buriackiego na samookreślenie, broni interesów całego wielonarodowego ludu Republiki Buriacji*. Ten sam akt prawny nakłada na władze republiki obowiązek ochrony języka buriackiego. W rozdziale 1, artykule 67 czytamy: *1. Językami państwowymi Republiki Buriacja są języki buriacki i rosyjski. 2. Republika Buriacja gwarantuje wszystkim jej ludom [ros. narodom] prawo na zachowanie języka ojczystego, stworzenie warunków dla jego nauczania i rozwoju*. Poza tym w samej preambule i w licznych artykułach konstytucji podmiotami, które uzyskują prawa są nie tylko jednostki i obywatele, ale też „historycznie powstałe narody Republiki Buriacji”: Buriaci, Ewenkowie i Rosjanie.

³⁴ Mamy zatem do czynienia z dwoma użyciami terminu „Buriacja”; jako synonimu republiki i jako wyobrażonej „ojczyzny historycznej”.

³⁵ Odwołuję się tu do stosowanego przez Dulam Bumochira (2009: 262) podziału na instytucje państwa (system) i wyobrażenia o państwie (idea). W przypadku grup mongolskich w Chinach i

mi Buriatów prawdziwa gra polityczna rozgrywa się w obrębie rodów i grup terytorialnych. Powstałe na fali aktywizacji etnicznej partie buriackie dawno straciły na znaczeniu. Dziś w Churale (parlamencie) buriackim funkcjonują cztery partie znane z rosyjskiej Dumy Państwowej, przy zdecydowanej dominacji proputinowskiej Jednej Rosji. Na tym poziomie Churał Buriacji uczestniczy w ogólnie rosyjskim przedstawieniu politycznym. Dla buriackich wyborców równie ważne jest jednak to, z jakiego ajmaku pochodzi deputat, czy republikański minister. Nie chodzi tu tylko o nadzieje na inwestycje w regionie, ale o rozdział stanowisk w podległych instytucjach, które rozdzielane są nierzadko według klucza krewniaczo-regionalnego. Obsadzanie stanowisk w urzędach i przedsiębiorstwach budżetowych sięga często od najwyższych stanowisk urzędniczych, aż do posady szofera i sprzątaczk. W stolicy republiki Buriaci wykorzystują idiom rodowo-terytorialny do tworzenia miejskich grup korporacyjnych, które zagospodarowują zasoby instytucjonalne państwa. W odróżnieniu od przedsiębiorczego Irkucka, w Ułan-Ude młodzież buriacka podejmuje studia z myślą o karierze w sektorze państwowym. Pomimo stałego rozwoju przedsiębiorstw prywatnych, posady w administracji republiki cieszą się największym prestiżem.

Analogiczny mechanizm funkcjonował w niedawno okręgach autonomicznych³⁶. Ust-Ordyński Buriacki OA i Agiński Buriacki OA funkcjonowały przede wszystkim dzięki dotacjom z budżetu federalnego. Zdaniem Batora Dugarowa, przewodniczącego Organizacji Moskiewskich Buriatów „Urjal”, zlikwidowane autonomie pełniły elitotwórczą funkcję dla tamtejszych Buriatów³⁷. Dzięki dotacjom na kulturę etniczną i posadom w administracji, powstawały lokalne centra dające perspektywę kariery, bez konieczności migracji do rosyjskich metropolii. Zdaniem Dugarowa, konsekwencją likwidacji autonomii będzie dezintegracja miejscowych elit buriackich oraz głęboka zapaść ekonomiczna i kulturalna lokalnych

Rosji dochodzi często do wytwarzania obrazu władzy będącego kompromisem pomiędzy dominacją państwa a lokalną tradycją i wewnątrzgrupowymi interesami. Mamy tu do czynienia z praktyką, w której idee państwa epoki Czyngischana oraz idee autonomii etnicznej bywają realizowane w ramach istniejących instytucji państwowych.

³⁶ W 2008 roku, w wyniku referendum, Ust-Ordyński Buriacki Okręg Autonomiczny został przyłączony do obwodu irkuckiego, a z Agińskiego Buriackiego Okręgu Autonomicznego i obwodu czyżyńskiego utworzono Kraj Zabajkalski.

³⁷ Wywiad przeprowadzony 11 września 2008 roku.

społeczności. Powyższy pogląd, podzielany przez wielu przedstawicieli inteligencji buriackiej, wskazuje na zjawisko głębokiego zakorzenienia elit buriackich w miejscowych strukturach administracji państwowej. Praktyka owego zakorzeniania możliwa jest dzięki stosowaniu retoryki tubylczości, praw rdzennej mniejszości do reprezentacji w strukturach władzy. Likwidacja buriackich okręgów autonomicznych pokazała jednak, że ten rodzaj tubylczego zakorzenienia nie pozwala na skuteczny opór wobec państwowych praktyk unifikacyjnych, ową tubylczość podważających. Likwidacja okręgów autonomicznych ożywiła także dyskusję o potrzebie konsolidacji etnicznej Buriatów; rezygnacji z podziałów lokalnych na rzecz narodowej unifikacji. Postulat rezygnacji z regionalnych (subetnicznych) egoizmów promowany jest przez buriackich działaczy narodowych, jednak zadaje się nie znajdować posłuchu wśród ogółu społeczeństwa. Nie trzeba dodawać, że postulaty tego typu wzbudzają podejrzliwość miejscowych Rosjan, którzy zadają pytanie, przeciw komu Buriaci mają się jednoczyć. Osobiście uważam, iż ów stan „niedokończonej konsolidacji”, podziałów subetnicznych i regionalnych, brany zazwyczaj za stadium przejściowe, na drodze do etnonarodu, stanowi o specyfice etniczności buriackiej. Rody, lineáže i plemiona nie są bowiem jedynie elementem tradycji, to często jednostki ekonomiczne i polityczne, w ramach których ludzie budują swój status społeczny, uzyskują władzę i tworzą sieci społeczne³⁸. Praktykowanie aliansów i antagonizmów opartych na podziałach rodowo-terytorialnych wytwarza właśnie buriacką tożsamość, rozumianą jako uczestnictwo w interakcjach społecznych, a nie li tylko akt deklaracji etnicznej.

W buriackim teatrze władzy dochodzi do sojuszy z grupami rosyjskich starożyłów. Poprzedni prezydent Buriacji, Leonid Potapow, Rosjanin z Kurumkanu współpracował z barguzińskimi i kurumkańskimi Buriatami³⁹. Przedstawiciele społeczności rosyjskich wywodzących się z migracji okresu radzieckiego, nie są jednak zadowoleni z buriackich praktyk politycznych. Nie będąc w stanie konkurować z krewniaczo-terytorialnymi sieciami społecznymi

³⁸ Rzecz jasna, idiom pokrewieństwa nie jest tu monopolistą; podobne cele realizowane są w ramach partii politycznych, państwowych korporacji i wielu innych elementów organizacji społecznej.

³⁹ Ajmak kurumkański wydzielony został w 1944 roku z ajmaku barguzińskiego. Zamieszkujący oba ajmaki Buriaci SA ze sobą spokrewnieni i utrzymują wspólną tożsamość. Kurumkańcy określają się jako Buriaci barguzińscy.

Buriatów, piętnują ten system jako „nepotyzm” i „trybalizm”. Jest to ciekawa sytuacja, w której większość demograficzna i kulturowa (rosyjski dominuje w sferach kultury publicznej i masowej), utożsamiana z hegemonem politycznym, jakim jest państwo rosyjskie, na lokalnym poziomie czuje się dyskryminowana⁴⁰. Jest to zapewne element spuścizny po radzieckim modelu państwowym. Podobne zjawisko można obserwować wciąż na północnym Kaukazie, w Tatarstanie i w Baszkirii. Przywołać tu warto koncepcje Jurija Slezkine, z jego metaforą Związku Radzieckiego, jako mieszkania komunalnego, w którym każdy naród, każda grupa etniczna posiadała swój pokój w postaci terytorium autonomicznego. Zinstytucjonalizowany etnoterytorialny federalizm wiązał się z systemem kwot i parytetów w lokalnej administracji, partii i szkolnictwie (Slezkine 2000: 314-325). W swoim „pokoju komunalnym” Buriaci byli „gospodarzami”, mogli urządzić swój pokój na własną modłę; zawiesić portret przodka i wybrać firanki, lecz musieli się podporządkować kontroli i zasadom panującym w komunalce. Przywileje etniczne, uznawane jako oczywiste prawo gospodarzy, związane były z terytorium. Choć na poziomie jednostkowym etniczność była kategorią niemalże biologiczną (była przypisywana w dokumentach przy urodzeniu i do czasu osiągnięcia pełnoletniości nie można jej było zmienić), to na poziomie kolektywnym etniczność była głęboko zterytorializowana. Regiony narodowe były najważniejszym elementem definiującym naród i etniczność (tamże: 333).

Grupy rosyjskie zakorzenione w lokalnym społeczeństwie (np. staroobrzędowcy) zdołały wytworzyć własne struktury, pozwalające na zajęcie dogodnego miejsca w miejscowym uniwersum symbolicznym i politycznym. Republika Buriacja od dziesięcioleci jest deficytowym podmiotem Federacji Rosyjskiej, dofinansowywanym z budżetu państwa. O ile zatem istnienie republikańskiego ośrodka władzy nie stymuluje w znaczący sposób rozwoju regionalnej ekonomii, to pozwala kształtować system buriackich elit politycznych i ekonomicznych⁴¹. Terytoria określane jako „historyczna Buriacja” to obszary graniczne (południowa część obwodu irkuckiego i kraju

⁴⁰ Podobne przypadki kompromisu pomiędzy interesami elit etnicznych a władzy centralnej, w wyniku których cierpią interesy lokalnych Rosjan, można zaobserwować w innych republikach etnicznych na Syberii i na północnym Kaukazie. Skala tego zjawiska jest różna.

⁴¹ Neotrybalna, tj. używająca idiomu plemiennie-rodowego, struktura władzy skutecznie blokuje niepożądaną konkurencję spoza republiki.

zabajkalskiego). To ziemie oderwane od Buriacji i zdominowane przez Rosjan⁴². Regiony położone poza obszarem tej „utraconej ojczyzny” traktowane są jako terytoria obce. Są to miejsca gdzie nie można czuć się pewnie. Spodziewać się tam można przejawów dyskryminacji etnicznej, gdyż Buriaci posiadają tam status, jeżeli nie intruza, to gościa. Podobnie zresztą traktowani są w Buriacji przybysze z „zewnątrz”. Piszę ten wyraz w cudzysłowu, gdyż jest to bardziej kategoria kognitywna, z którą wiążą się oparte na przyzwyczajeniach sposoby widzenia, założenia interpretacyjne i perspektywy poznawcze. Poza bowiem miejscowymi Rosjanami, Tatarami i Polakami, przedstawiciele odmiennych grup etnicznych, są przez Buriatów postrzegani jako przyjezdni, nawet jeżeli od dawna mieszkają w Buriacji. Większość Uzbeków, Kirgizów, Tadżyków (nawet tych posiadających rosyjskie paszporty) postrzegana jest jako ludzie przybyli odpowiednio z Uzbekistanu, Kirgizji i Tadżykistanu. Rosjanie, oprócz staroobrzędowców, Karymów⁴³ i innych silnie zlokalizowanych grup, postrzegani są w wielu kontekstach jako obcy, gdyż to Buriaci są „gospodarzami swojej ziemi”. Co ciekawe, na tej mentalnej mapie swojskości, stosunkowo rzadko przekraczane są granice państwowe. Buriaci z Chin, Mongolii, żyjący kilkadziesiąt kilometrów na południe od granicy z Rosją, traktowani są jako emigranci, diaspora buriacka. Wynika to zapewne z hermetyczności granicy w okresie radzieckim, oraz funkcji jaką wciąż ona pełni w wytwarzaniu tożsamości narodowo-państwowej.

Podziałem etnoprzestrzeni, który od lat 70. Stopniowo komplikuje się, jest podział na rosyjskie miasto i tubylczą prowincję. Miasta na Syberii powstawały w procesie kolonizacji rosyjskiej i początkowo pełniły funkcję warownych fortów (ostrogów) dla administracji kolonialnej i kozaków. Były to ośrodki władzy koordynujące zbieranie daniny (jasaku) z ludów tubylczych. Wraz z powstaniem stałych szlaków handlowych, takich jak prowadzący z Chin poprzez

⁴² Oczywiście mieszkańiec byłego Agińskiego Buriackiego Okręgu Autonomicznego lub Ost-Ordyńskiego Buriackiego Okręgu Autonomicznego będzie strukturalizował przestrzeń nieco inaczej. Dla niego punktem wyjścia będzie jego rodzime terytorium. Irkuck bądź Czyta będą dlań, jako stolice administracyjne, miejscami bardziej oswojonymi. Republika Buriacja, szczególnie po likwidacji pozostałych autonomicznych terytoriów etnicznych, zaczyna pełnić funkcję ojczyzny dla wszystkich Buriatów – stawianej w opozycji do pozostałych regionów Rosji. Dlatego też Buriaci Szenecheńscy, wywodzący się z dzisiejszego Kraju Zabajkalskiego zostali objęci republikańskim programem repatriacyjnym.

⁴³ Potomkowie miejscowych kozaków.

Kiachtę szlak herbaciany, miasta wschodniosyberyjskie zasiedlone zostały przez kupców i rzemieślników, a w XIX wieku, w okresie represji politycznych, dołączyli do nich zesłańcy: dekabryści, polscy powstańcy i socjalistyczni rewolucjoniści. Ludność ta, często nienajgorzej wykształcona, przyczyniła się do rozwoju regionu, jednak do początku XX wieku, budowy kolei transsyberyjskiej, nie wytworzono większych ośrodków przemysłowych (Bazyłow 1975). Ludność buriacka i ewenkijaska mieszkała na prowincji i zorganizowana była w tzw. dумы stepowe – samorządy skupiające ludność tubylczą (*inorodcow*). Oczywiście na obszarach wiejskich żyła też ludność rosyjskojęzyczna⁴⁴. Były to społeczności kozackie, takie jak Karymowie (*Karymy*), Gurani (*Gurany*), staroobrzędowcy (*Semiejskie*) a także chłopci przybyli z zachodnich części Imperium (Peshkov 2008: 29-32). Pewne skupiska społeczności rolniczych stanowili też Chińczycy i Koreańczycy. Wraz z budową kolei transsyberyjskiej i reformą administracyjno-rolną Stołypina, w pierwszej dekadzie XX wieku liczba zachodnich osadników (Rosjan, Ukraińców, ale też i Polaków) gwałtownie wzrosła, co wywołało szereg lokalnych konfliktów związanych z prawem do ziemi.

O ile zatem tereny pastersko-rolnicze były miejscem rywalizacji różnych grup lokalnych i kolejnych fal osadników, to miasto było zawsze przestrzenią rosyjską, choć mieszkali tam też Polacy, Żydzi, Ukraińcy, Tatarzy, Ormianie i wiele innych grup. Ten ścisły podział na buriackie regiony wiejskie i na rosyjskie miasto, po raz pierwszy zachwiany został w latach 20. XX wieku, wraz z utworzeniem autonomicznej republiki w ramach Kraju Rad. Jednak masowy napływ ludności buriackiej do miast rozpoczął się dopiero w latach 70. XX wieku. Wiązało się to z opóźnioną industrializacją regionu, a tym samym wzrostem zapotrzebowania na siłę roboczą w obszarach zurbanizowanych. Ważną rolę odegrało również nabycie przez pracowników kołchozów i sowchozów pełni praw do dokumentu tożsamości w 1976 roku. Wcześniej większość kołchoźników nie otrzymywała dokumentów tożsamości (wewnętrznego paszportu), przez co nie mogli podjąć oni pracy w mieście ani

⁴⁴ Rosyjskość, rosyjskojęzyczność była nierzadko bardziej statusem społecznym, związanym z przypisaniem administracyjnym do warstwy (*sosловіe*) niż po prostu przynależnością kulturowo-etniczną (zob. Cadiot 2005). Grupy tzw. starożyłków formowały się często wskutek wielopokoleniowej praktyki małżeństw mieszanych oraz przyjmowania prawosławia przez autochtonów.

otrzymać tam zameldowania. W radzieckim systemie biurokratycznym oznaczało to *de facto* przywiązanie człowieka do kolchozu, którego bez nabycia praw do dokumentów, nie mógł opuścić.

Od lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku możemy obserwować proces formowania się grupy Buriatów miejskich. Funkcjonowanie w przestrzeni miejskiej dla większości Buriatów wiązało się z przejściem na język rosyjski, przynajmniej na poziomie komunikacji publicznej. Wytworzony został nowy model etniczności, a także reguły więzi rodowo-terytorialnych, wiążących ludzi pochodzących z jednego ajmaku. Wychodzący np. z ajmaku barguzińskiego zobowiązani byli do wzajemnego wsparcia w mieście Ułan Ude, z czasem tworząc sieć wpływów w administracji miejskiej i innych instytucjach publicznych. Wiązało się to również z wyraźnymi preferencjami małżeńskimi na rzecz ludzi pochodzących z jednego rejonu. Poza tym poszerzony model buriackiej rodziny, elementy dawnej rodowo-plemiennej organizacji społecznej, sprzyjały podtrzymywaniu kontaktów pomiędzy krewnymi w mieście i na prowincji. W okresach kryzysu ekonomicznego, więzi te pozwalały na efektywną wymianę towarów oraz ich redystrybucję pomiędzy wsią a miastem. Do dziś dzień ten zredefiniowany w warunkach miejskich system buriackich więzi rodowo-terytorialnych, stanowi podstawę migracji łańcuchowych do miast.

Aby unaocznić funkcjonowanie w warunkach miejskich więzi i podziałów rodowo-terytorialnych posłużę się swoim doświadczeniem z obchodów buriackiego nowego roku w Ułan Ude. *Sagaalga*n, bo tak swój Nowy Rok nazywają Buriaci, wyznaczany jest według kalendarza księżycowego, przez co jest to święto ruchome. W 2010 roku *Sagaalga*n obchodzono 14 lutego. Jest to wspólne święto dla wszystkich ludów mongolskich. Ustanowił je w XIII wieku Chubilaj chan. Kiedyś od nowego roku Buriaci i inni Mongołowie liczyli kolejny rok życia. *Sagaalga*n posiada wiele aspektów: religijny, rodzinny, etniczny i rodowo-terytorialny. Trzy dni przed nowym rokiem w *dacanach* (świętyniach buddyjskich) rozpoczynają się obrzędy poświęcone strażnikom nauk buddyjskich. *Lamowie* (buddyjscy mnisi) zapraszani są też w tym okresie do domów, gdzie odprawiają obrzęd *gutor*, mający na celu oczyszczenie rodziny i domostwa z nagromadzonych w ciągu roku złych energii, które powstały w

wyniku negatywnych czynów, słów i myśli rodziny. W wieczór na dwa dni przed nowym rokiem buddyjscy Buriaci uczestniczą w obrzędzie *Dugžuuba*, podczas którego ludzie w asyście lamów palą na stosie figurki z ciasta - *tabalan*. Figurki te przygotowywane są z ciasta, którym wcześniej człowiek dokładnie się obtarł, dzięki czemu złe energie przeniesiono zostały z człowieka na jego podobiznę. Następnego „zakrytego” dnia (*butu üder*) ludzie przygotowują potrawy świąteczne, a także ofiary dla buddyjskiej bogini *Palden Lhamo*. Starają się nie podejmować żadnej innej aktywności, ani wychodzić z domu. Mają one przejąć na siebie negatywna karmę, złe uroki i choroby. Nowy rok zaczyna się przed wschodem słońca. Wtedy to, po niebie ma przejeżdżać na mule bogini *Palden Lhamo*, Kto przywita ją ofiarą z mleka, ten otrzyma pomyślność i ochronę na cały rok. W dniu zapala się też świece *zula*, kadzidła *sanzej* i składa ofiary *tahil* dla buddyjskich „trzech klejnotów” (Budda, Dharmy, Sangha). Dla duchów *eżyn* - gospodarzy okolicy - wykonuje się *serżem* – kropienie ofiarne z mleka, herbaty lub wódki. Następnie odwiedza się krewnych, wymienia prezentami, składa życzenia i ucztuje.

W Republice Buriacji od lat 90. w związku z *Sagaalganem* przysługuje dzień wolny od pracy. Jest to główne etniczne święto Buriatów i władze republiki organizują w stolicy, oraz w centrach ajmaków koncerty i przedstawienia o tematyce etnicznej. Przez cały miesiąc w Ułan-Ude odbywają się spotkania buriackich ziomkostw (*zemlâčestvo*). Na spotkanie takie przychodzą Buriaci wywodzący się z jednego ajmaku. Spotkania te wyprawiane z wielkim splendorem, z rozbudowaną częścią artystyczną, pełnią ważną funkcję integracyjną dla buriackich grup terytorialnych. Poza takimi oficjalnymi spotkaniami, młodzież buriacka pochodząca z prowincji świętuje *Sagaalgan* w mniej oficjalnej atmosferze. W roku 2010 miałem okazję uczestniczyć w takim spotkaniu. W celu uniknięcia fałszywej obiektywizacji badacza w procesie zbierania informacji, pozwolę sobie wpleść w narrację wyrażenia i pojęcia, których używali sami aktorzy społeczni. Pozwoli to ukazać mnie jako uczestnika interakcji a także umożliwi rekonstrukcję oryginalnego systemu pojęć, systemów normatywnych używanych przez aktorów społecznych.

W dwa dni po nowym roku Gałdan, zaprzyjaźniony student z Katedry języka buriackiego, zaprosił mnie na zabawę noworoczną do Café Lion. Cafe

Lion mieści się w pobliżu targowiska. Wokół znajdują się małe sklepy z ewenkijskimi butami ze skóry renifera – *untami*, liczne punkty usługowe, oraz stare drewniane domy mieszkalne, w których wielu szenecheńskich Buriatów otworzyło jadłodajnie z buriacką kuchnią. Ta część miasta cieszy się złą sławą, gdyż w okolicach rynku krążą drobni złodzieje, a wieczorami gromadzą się tam gołowarzy⁴⁵ – buriacka młodzież, która niedawno przyjechała do miasta z terenów wiejskich. Café Lion jest miejscem gdzie bawią się właśnie gołowarzy. W odróżnieniu od drogich klubów znajdujących się po drugiej stronie ulicy, w Cafe Lion bez skrepowania używa się języka buriackiego. Przybytek ten działa całodobowo, składa się z dwóch pięter. Serwuje specjały kuchni chińskiej, a wieczorami organizowana jest dyskoteka.

O godzinie osiemnastej przybyłem w okolice rynku, gdzie czekał już na mnie Gałdan wraz z sześcioma zakamieńskimi Buriatami. Problemy zaczęły się już przy wejściu do cafe, gdyż w garderobie nie przyjmowali na przechowanie norkowych czapek uszerek – prestiżowego atrybutu każdego szanującego się goło wara. Moi koledzy zmuszeni przeto byli do umieszczenia norkowych czapek na stole, przez co trudno było postawić tam talerze z potrawami (podobnie jak w okresie PRL-u każdy klient musi zamówić jakieś danie). Problem narastał wraz z nadchodzącymi kolejnymi zakamieńskimi ziomkami (*njutagaj hünüüd*). Moi koledzy zdecydowali się pić wódkę „*Veterok*”, gdyż można ją było kupić w sąsiednim sklepie i niepostrzeżenie przemycić na stół. Po kilku oficjalnych toastach zawierających życzenia noworoczne rozpoczęło się witanie ze znajomymi Buriatami siedzącymi w sali. Szybko zrozumiałem, że goście zgrupowani są według rejonów, z których pochodzili. Obok nas siedziało kilkunastu Buriatów z ajmaku okińskiego, zaraz za nimi tunkińscy. Te dwie grupy wraz z zakamieńskimi Buriatami przynależą do plemienia Chongodorów. Współplemieńcy postanowili zacieśnić więzi kilkoma wspólnymi toastami. W tym czasie wyszedłem z Gałdanem po wódkę do sklepu. Przed wejściem zgromadziła się już pokaźna grupa palaczy, zaczęły się też zjeżdżać samochody z głośno grającą muzyką. Gdy wróciliśmy na salę, wszyscy byli już pijani. Za

⁴⁵ Etymologia tego słowa jest niejasna. Niektórzy tłumaczyli mi, że nazwa odnosi się do pomnika-głowy Lenina, przed którym spotykali się nieznający innych punktów orientacyjnych wiejscy Buriaci. Inni mówili, że nazwę wymyślili Rosjanie, wyśmiewając Buriackie duże i okrągłe głowy. Jeszcze inni twierdzą, że nazwa wzięła się od typowej czynności pasterza – liczenia pogłowia bydła.

naszym stołem niepokojąco kiwał się Buriat z ajmaku okińskiego, wyraźnie walczący z nieodpartą potrzebą zwrócenia dopiero co spożytego posiłku. Widząc to jego kolega wstał zza stołu i przechodząc w stronę toalety, bez słowa uderzył go pięścią w szczękę. Siła uderzenia wywróciła nieszczęśnika na podłogę. Ocucony przez rozkrzyczaną kelnerkę wstał i rozpoczął poszukiwania swej norkowej czapki, która w międzyczasie gdzieś się zawieruszyła. Człowiek, który go uderzył lakonicznie wyjaśnił mi, iż ukarał go za to, że „hańbił [swym zachowaniem] Buriatów okińskich”.

Zniecierpliwieni tym rozgardiaszem zakamieńscy Buriaci wygonili obu okińczyków od stolika, wypili kilka kolejnych kieliszków wódki i poszli tańczyć. Ja poszedłem zapalić. Na zewnątrz, pośród palaczy rozpoczynały się pierwsze bójki. Kilku ludzi zaczęło wypytywać mnie „z jakiego jestem rejonu”? Odpowiedziałem, że jestem z Polski, ale przyszedłem tu z zakamieńskimi Buriatami. Odpowiedź ta najwidoczniej ich zadowoliła, gdyż nie próbowali minie pobić. Poprosili za to, bym kupił im wódkę. Nie chcąc stać się ofiarą wymuszenia wróciłem szybko do środka. Przy wejściu usłyszałem jednak słowa „to on”, zostałem otoczony i jeden z nieznajomych Buriatów, niby dla zabawy, rozpoczął ze mną „przyjacielską” walkę zapaśniczą. Objął mnie w pasie i próbował niepostrzeżenie wyciągnąć z mej kieszeni pieniądze. Wyrwałem się i podbiegłem do ochroniarza informując, że na sali znajduje się złodziej. Wskazałem go i poprosiłem, by wezwał milicję. Ochroniarze milicji nie wezwali, ale agresorów wypędzili na zewnątrz. Zamieszanie zauważyli moi towarzysze i zabrali mnie na górne piętro, gdzie znajdował się nasz stolik. Gdy wysłuchali moich wyjaśnień, stwierdzili, że postąpiłam „jak czerwony”⁴⁶. Ich zdaniem, gdy schwyciłem kieszonkowca (*šipača*) za rękę, to miałem prawo go pobić, ale nie wzywać ochroniarza lub milicję. Przeczuwając nadchodzące kłopoty, zabronili mi ruszać się od stolika i udali się na salę taneczną, by zmobilizować jak największą grupę Buriatów zakamieńskich.

Wkrótce zaczęli podchodzić do mnie nieznajomi ludzie, żądając bym wyszedł z nimi na zewnątrz, gdyż „trzeba porozmawiać”. Konsekwentnie

⁴⁶ Pojęcie z żargonu więziennego oznaczające osobę stosującą się do oficjalnych przepisów, w odróżnieniu od „*blatnyh*” osób stosujących się do niepisanych zasad społeczności przestępczej – „*ponâtij*”.

odmawiałem, a wkrótce zjawili się moi koledzy, którzy wdali się z nieznajomymi w pertraktacje. Nieznajomi twierdzili, że postąpiłem *ne po ponâtiâm* i że jeżeli sam nie wyjdę, to wyciągną mnie siłą. Pytali się też, dlaczego bronią Rosjanina i co ja właściwie robię w takim miejscu, jak to. Gałdan wyjaśniał, że jestem obcokrajowcem, jego kolegą ze studiów i nie znam miejscowych reguł. Sytuacja robiła się coraz bardziej napięta. Nastąpiła tradycyjna wymiana pytań o rejon pochodzenia. Okazało się, że nieznajomi pochodzą z ajmaku choryńskiego. Następnie zadawano nawzajem pytania „Z kim chodzisz” (z jaką bandą) i ”Kogo znasz w mieście” (z bandyckich autorytetów – głównie buriackich zapaśników). Ponieważ Gałdan od dziecka ćwiczył zapasy, to okazało się że dość dobrze zna zapaśników trenujących w dwóch miejskich halach sportowych, w tym ludzi z grupy wymuszającej haracze od przewoźników na dworcu autobusowym. Dużym atutem okazał się jego kuzyn, odsiadujący wieloletni wyrok w koloni karnej⁴⁷. Wspólni znajomi z kręgu przestępczych autorytetów stali się platformą do dalszych negocjacji. Gałdan oddalił się z jednym z Buriatów choryńskich w kąt sali, gdzie też spędzili pół godziny na negocjacjach. Grupa reprezentująca złodziei czuła się pokrzywdzona i nie chciała odstąpić od wymierzenia sprawiedliwości. Zażądali bym zapłacił im 2000 rubli (równowartość 200 zł) zadośćuczynienia. Moi koledzy uważali, że można się jeszcze potargować, ale jest to dostojne wyjście z sytuacji.

Saoul comme un Polonais odmówiłem płacenia odszkodowania złodziejom za to, że nie udało się im mnie okraść. Zaproponowałem, by zadzwonić po milicję i chwyciłem za telefon. Moja decyzja nie spodobała się żadnej ze stron. Złodzieje kleli i zaczęli gdzieś dzwonić. Krzyczeli, że zaraz przyjadą trzy toyoty pełne zapaśników i milicja mi nie pomoże. Moi koledzy przekonywali mnie nieco łagodniej, że milicji wyzywać nie wolno i że wszystko sami naprawią. Pamiętając o częstych przypadkach przyjaźni pomiędzy zapaśnikami a miejscową milicją, wyłączyłem telefon i obserwowałem dalszy bieg wydarzeń. Pod klub rzeczywiście podjechali zapaśnicy – wskazywały na to ich złamane uszy i specyficzny, lekko kiwający chód oraz szerokie bary. Jeden z nich zdecydowanym krokiem podszedł do naszego stolika, przywitał się i poprosił o

⁴⁷ Buriaci zakamieńscy w mieście, a także młodzież w rodzinnej wiosce skazanego regularnie zbierają na jego rzecz pieniądze.

wyjaśnienie sytuacji. Zaczęły się wyjaśnienia i ponowne negocjacje. W międzyczasie zostałem przez zapaśnika przesłuchany: co robię w Buriacji, skąd jestem, czy to prawda, że mam żonę Buriatkę, a z jakiego jest rejonu... W końcu paternalistycznie udzielono mi dłonią po głowie. Ktoś powiedział „Żyj” i zapaśnicy odeszli, a za nimi złodzieje.

Tego wieczoru złodzieje grabili innych ludzi przed klubem i wewnątrz, mnie podczas palenia papierosa kilkakrotnie próbowano uderzyć (na szczęście chodnik był oblodzony i ludzie częściej się wywracali, niż bili kogoś), młodego podchmielonego Buriata ze wsi nagle oskarżono o porysowanie mercedesa (niefortunnie oparł się o niego) i siłą wywieziono w nieznanym kierunku, jednak nasza grupa uniknęła poważniejszych problemów. Tańczyliśmy do rana wesoło podbudowani tym naszym grupowym sukcesem w oporze przeciw „najazdowi” obcych. Dziewiętnastoletni kolega wyznał mi, że nie powinienem się na chłopaków (złodziei) gniewać. „Wielu Buriatów przyjeżdża do miasta i tak się zachowuje. Wstępuje do bandy i grabi naiwniaków (*lohov*), bo tak jest różniej. „Sam, kiedy przejechałem do miasta, to przez rok byłem w takiej bandzie. Musisz zrozumieć, przyjeżdżasz, wszyscy są obcy, nikogo nie znasz na ulicy. Ludzie się na ciebie patrzą z pogardą. Wszyscy to wrogowie. To walka – musisz żyć i możesz liczyć tylko na przyjaciół z e swojego rejonu (ajmaku). Innym nie można ufać”. Zapytałem się czy nie przeszkadzało mu grabienie niewinnych ludzi? Odpowiedział, że „wtedy tak tego nie postrzegałem. To byli wrogowie. Swoich (tzn. ze swojego ajmaku) nie ruszaliśmy”.

Co może wywnioskować etnolog z tej typowej „gołowskiej” – jak mówią nobliwi mieszkańcy miasta, sytuacji? Z pewnością dobrze obrazuje ona tendencję „świeżych” imigrantów z terenów wiejskich do budowania relacji społecznych na bazie instytucji ziomkostwa – grupy etno-terytorialnej. Młodzież buriacka funkcjonująca w ramach tych instytucji przyjmuje system wartości stanowiący konglomerat wartości etnicznych (przywiązanie do *tonto njutag* – krainy pochodzenia, budowanie więzi poprzez idiom rodowo-terytorialny, nacisk na używanie języka buriackiego, separacja od nie-Buriatów, szacunek dla zapaśników buriackich, zasada gościnności, w myśl której byłem broniony przed agresją obcej grupy) i niepisanych reguł wzorowanych na społeczności więziennej (rozwiązywanie problemów poza represyjnym aparatem państwa,

system reguł – *ponâtij*, szacunek dla lokalnych bandyckich autorytetów, akceptacja kradzieży jako rodzaju pracy). Ten syntetyczny system wartości przejawiał się na poziomie językowym, gdyż duża część rozmów odbywała się po buriacku, jednakże pojęcia pochodzące z subkultury więziennej i stałe wyrażenia z nimi związane nie znalazły swego buriackiego odpowiednika. Dla młodych buriackich imigrantów funkcjonowanie w grupie ziomkowskiej bywa często koniecznością. Postawy indywidualistyczne, ignorujące solidarność grupową ziomków, napiętnowane są przez przedstawicieli innych grup ziomkowskich. Podstawowe pytanie rozpoczynające rozmowę dwóch imigrantów brzmi *haanhibši?* – skąd pochodzisz, z jakiego jesteś rejonu (ajmaku). Osoba bez rejonowej afiliacji postrzegana jest jako zupełnie bezbronna. Można stosować wobec niej przemoc, gdyż nikt za nią się nie wstawi. Bardzo szybko przyswoiłem sobie tę zasadę i zawsze powoływałem się na bliską przyjaźń z ludźmi z jednego z ajmaków.

Na uwagę zasługuje też zawłaszczenie przez imigrantów pewnych części przestrzeni miejskiej. Miejsca takie jak Café Lion określane są przez imigrantów jako „nasze”, natomiast przez zasiedziałyach mieszczan jako „gołowerskie”. Pierwsi nie są wpuszczani do lokali dla „miejskich” lub zniechęceni są wysokimi cenami na alkohol. Drudzy boją się zbliżyć do lokali dla „gołowarów” nie bezpodstawnie obawiając się aktów agresji. Wzajemna niechęć sprzyja wytworzeniu podwójnych standardów etycznych. W obrębie grupy etno-terytorialnej afirmuje się postawy solidarnościowe, można oczekiwać bezinteresownej pomocy. Ludzie spoza grupy bywają traktowani jako potencjale ofiary (*žerty*). Wyraźnie widać dobrowolną wzajemną separację Rosjan i Buriatów, choć ta praktyka społeczna nie jest twardą regułą i pozwala na inkorporację do grupy „obcych” – fakt mojego funkcjonowania w opisanej sytuacji jest tego dobrym przykładem⁴⁸.

Praktyka społecznej separacji Rosjan i Buriatów nie jest wyrażana *explicite*. W rzeczywistości panująca w republice i szerzej w Rosji ideologia afirmuje zgoła odmienne postawy. Separacja jest raczej praktyką społeczną, w której wzajemne negatywne stereotypy są rzeczą wtórną. Jak zauważył Pierre

⁴⁸ Tym niemniej podczas mojego pobytu w Ułan Ude, spędzając gros czasu z Buriatami, rzadko udawał mi się nawiązać znajomości z Rosjanami.

Bourdieu) *Przez systematyczny „wybór” dokonywany między miejscami, wydarzeniami, osobami, z którymi warto się wiązać, habitus stara się uchronić przed kryzysami i krytycznymi opiniami, zapewniając sobie środowisko, do którego jest z góry tak dobrze dostosowany, jak to tylko możliwe, czyli w miarę stabilne uniwersum sytuacji, które mogą wzmacniać jego dyspozycje, tworząc najkorzystniejszy rynek dla jego wytworów* (2008: 81-82). Rosjanie, poza grupami starożyłów, kontestują „rodowo-terytorialny system społeczny, gdyż żyjąc w zatimizowanych rodzinach nie są w stanie zorganizować się jako element tegoż systemu. Separacja występuje w różnym natężeniu w różnych grupach. Najbardziej wyrażona jest właśnie wśród Buriatów szenecheńskich żyjących na Zabajkalu, a także wśród imigrantów z obszarów wiejskich żyjących w Ułan Ude. Znacznie mniej wyrazista jest wśród Buriatów żyjących w Irkucku; prawdopodobnie dlatego, że jest ich zbyt mało, by wytworzyć autonomiczne sieci społeczne. Żyjący w Irkucku Buriaci wypracowali odmienne strategie adaptacji do rosyjskiego społeczeństwa miejskiego. Często występującą wśród nich praktyką jest kontekstowa dwubiegunowość tożsamościowa. Wśród Rosjan deklarują, iż są absolutnie zrusyfikowani i tylko azjatyckie rysy twarzy odróżniają ich od etnicznych Rosjan. Sprawnie funkcjonują w zdominowanych przez Rosjan społecznościach miejskich. Natomiast podczas wizyt w prowincjonalnych społecznościach buriackich, wśród krewnych, jasno identyfikują się jako Buriaci i uczestniczą w praktykowaniu „buriackości”: uczestniczą w obrzędach szamańskich, pomagają krewnym i ziomkom znaleźć pracę w mieście itd. Specyficzne grupy stanowią prawosławni Buriaci, którzy poprzez swą konfesję utrzymują intensywniejsze kontakty Rosjanami, choćby na poziomie parafii. Zabajkalscy Buriaci często negatywnie odnoszą się do prawosławnych Buriatów – określają ich jako „nie prawdziwych”⁴⁹.

Tendencja do rozwiązywania problemów w oparciu o sieć imigrantów z rodzimego ajmaku ma swoje konsekwencje dla Buriatów szenecheńskich. Wymusza na nich utrzymywanie silnej tożsamości grupowej, sposobnej przeciwstawić się innym grupom. Społeczność szenecheńska nie jest dość liczna,

⁴⁹ W dziewiętnastym wieku zachodni Buriaci byli poddawani masowej chrystianizacji. Często przyjęcie chrztu wiązało się z gratyfikacją, przez co nierzadko jeden człowiek chrzczył się kilkakrotnie. W większości jednak ludzie ci kontynuowali szamanistyczne i lub buddyjskie praktyki religijne.

może za to budować sojusze z Buriatami agińskimi, to jest z grupą, z której na skutek migracji do Chin wyodrębniła się grupa Buriatów szenecheńskich. Moim zdaniem praktyka wytwarzania sieci migracyjnych opartych na więzach etno-terytorialnych została wytworzona w miastach Syberii Wschodniej i przeniesiona następnie na pole imigracji moskiewskiej. Przedstawione powyżej podziały na terytorium swoje i obce, na miasto i wieś, a także szczelność granic państwowych, wytwarzają podstawowe ramy strukturalne dla kategoryzacji migrantów. Etniczna strukturyzacja przestrzeni decyduje o postawach migracyjnych Buriatów, a także o mechanizmach adaptacji społeczno-kulturowej imigrantów w poszczególnych regionach. Kolejną płaszczyzną dyskursywną, na której wytwarza się tubylczość Buriatów jest zagadnienie etnogenezy.

2.3. Dyskurs etnogenetyczny w strategiach zawładnięcia terytorium

2.3.1. Pochodzenie Buriatów

Ponieważ przedmiotem niniejszej pracy są współczesne nam grupy migrantów buriackich, to nie czuję się zobowiązany do wyczerpującego przedstawienia stanu badań na temat etnogenezy Buriatów. Zadanie to wydaje się tu być o tyle bezcelowe, że w ostatnich latach powstała obszerna literatura poświęcona temu zagadnieniu⁵⁰. Poprzestanę przeto na przedstawieniu ogólnego zarysu etnogenezy Buriatów, a następnie skupię się na sposobach użycia dyskursu etnogenetycznego w wytwarzaniu lokalności i konceptualizacji procesów migracyjnych. Historyczny proces powstawania buriackiej grupy etnicznej zajmuje mnie o tyle, o ile pomaga wyjaśnić interesujące mnie zjawiska migracyjne. Kontekst historyczny będzie się pojawiał w dwóch porządkach narracyjnych. Po pierwsze, przy wyjaśnianiu genezy dzisiejszego rozmieszczenia i wewnętrznego zróżnicowania Buriatów. Po drugie, jako element dyskursów tożsamościowych, związanych z nimi koncepcji terytorialności, tubylczości oraz przestrzennej mobilności. W tym drugim przypadku, dyskurs historyczny rozpatrywać będę, jako politykę skierowaną w przeszłość, tj. formę praktyki kulturowej, służącą wytworzeniu tożsamości grupowych i legitymizacji władzy państwowej bądź też tą władzę podważającą.

⁵⁰ Zob. Nimaev 2000, Boronoeva, 2007, Nomogoeva 2009.

W tym przypadku interesować mnie będą nie tyle, tzw. „fakty historyczne”, a społeczne funkcje stworzonych na ich podstawie wizji przeszłości.

Grupa etniczna nazywana dziś Buriatami powstała na skutek wielowiekowego procesu konsolidacji politycznej i kulturowej heterogenicznych jednostek rodowo-plemiennych. W procesie tym grupą dominującą kulturowo (prawdopodobnie także liczebnie) były rody mongolskojęzyczne, tym niemniej niemałą część stanowili przedstawiciele turskich i tunguskich grup językowych (Čimitdoržiev 2001: 8). W drugiej połowie I tys. n.e. tereny wokół Bajkału, główna arena buriackiej etnogenezy, były politycznie zdominowane przez plemiona turkojęzyczne, w tym przez Kurykan – lud utożsamiany z przodkami dzisiejszych Jakutów. W tym burzliwym okresie południowe terytoria Syberii Wschodniej znajdowały się w zależności od kolejnych turskich formacji państwowych: Kaganatu Starotureckiego, Kaganatu Ujgurskiego, państwa Kirgizów Jenisejskich. Miejscowe grupy mongolsko i tunguskojęzyczne prawdopodobnie były podwładne dominującym grupom turkojęzycznym, wchodząc z nimi w nieustannie zmieniające się konfederacje plemienne i sojusze polityczne. W XI i XII w. tereny przybajkalskie zostały zdominowane przez grupy mongolskojęzyczne: Merkitów, Ojratów, Kori-Tumatów, Bargutów (Kałużyński 1978: 94-95). Warto zwrócić uwagę na fakt, iż już w tak odległym okresie mongolskie grupy wypracowały mechanizm inkorporacji obcych językowo grup (turskich i tunguskich) w swoje struktury plemiennie-rodowe. Sławoj Szynkiewicz badając trzynastowieczny zabytek mongolskiego piśmiennictwa, *Tajną historię Mongołów* zauważył, że plemiona mongolskie przed epoką Czyngis chana nie posiadały wspólnej tożsamości etnicznej. Centralną kategorią tożsamości zbiorowej był ród, a wyższym poziomem integracji zbiorowej było plemię. Zdaniem polskiego badacza nie można dopatrzeć się w omawianym tekście wyraźnych granic wyznaczających Mongołów jako etnos. *Przekroczenie granicy kulturowej odbywa się niezauważalnie i znamionuje je tylko typ nazewnictwa, które do tego momentu dotyczyło tylko grup krewniaczych, od niego zaś odnosi się już raczej do grup politycznych. Charakterystyczne, że granica jest płynna i pewne odleglejsze zespoły mongolskie określane są, jak się zdaje, etnonimami raczej plemiennymi niż rodowymi (np. Buriaci, Ojraci)* Wyciągamy stąd wniosek, że jedność

kulturowa i językowa nie była tu zatem do czasów średniowiecznych ważnym kryterium identyfikacji zespołów ludzkich [...] Etnos nie stanowił nigdy wyraźnej kategorii strukturalnej w organizacji społecznej stepowców, dlatego być może nie nazywano go terminem generycznym. Toteż i my w naszym modelu koncentrycznych kręgów mongolskiej koncepcji uniwersum po plemienu stawiamy państwo (Szyrkiewicz 1984: 224-225). Istnienie wśród protoburiackich grup organizacji niejednorodnych etnicznie nie wydaje się zatem niczym szczególnym.

W procesie etnogenezy Buriatów można wydzielić trzy kluczowe wydarzenia: utworzenie przez Czyngis chana Imperium Mongolskiego, kolonizację rosyjską i utworzenie autonomii buriackiej w okresie radzieckim. Każde z tych wydarzeń skutkowało masowymi migracjami ludności i reorganizacją systemu społecznego. Podbój przez syna Czyngis chana – Dżociego (1207 r.) „leśnych ludów” Przybajkala ostatecznie zaważył o włączeniu miejscowej ludności w mongolski krąg polityczno-kulturowy. W okresie Imperialnym mongolskie wspólnoty rodowe miały stracić na znaczeniu na rzecz wojskowych drużyn. Był to początek nowych, opartych na strukturze wojskowej grup etno-terytorialnych, w skład których włączani byli przedstawiciele różnych rodów. Po upadku rządzącej Chinami mongolskiej dynastii Juan (1368 r.) powstały jednostki wojenno terytorialne, które z czasem utożsamione zostały z plemionami lub grupami etnicznymi. Czterdzieści Tumenów⁵¹, które powróciło z Chin w rodzime stepy mongolskie utworzyło feudalne jednostki wojenno-terytorialne. Jednostki te przyjmowały często etnonimy wywodzące się z tradycji rodowych (tamże: 223).

Mongolskie grupy żyjące w XVII wieku na rozległych obszarach wokół Bajkału zostały poddane kolonizacji rosyjskiej. Ze względu na utrzymanie miru państwowego, w Rosji mówi się zazwyczaj o „dobrowolnym przyłączeniu Buriacji do Rosji”⁵². Naczelnicy rodów buriackich mieli entuzjastycznie przyjąć

⁵¹ Jednostka organizacji wojskowej i administracji, składająca się z 10 000 wojowników. Oprócz nich w skład takiej jednostki wojenno-administracyjnej wchodziły rodziny wojowników, a zatem liczebność całej jednostki była kilkukrotnie większa.

⁵² W 2011 roku w Buriacji obchodzono 350-lecie tego wydarzenia. Dana rocznica jest zagadkowa, gdyż w 1661 roku założono kozacki ostróg, który dał początek miastu Irkuck. To jedyne ważne wydarzenie związane z Buriatami, które odnotowano w tamtym roku. Organizatorzy obchodów nie odnoszą się jednak do rocznicy założenia Irkucka.

poddaństwo rosyjskie. Teza ta nie znajduje potwierdzenia w poważnych pracach naukowych nawet okresu radzieckiego (zob. Okladnikov 1937). Materiały archiwalne wskazują, że proces kolonizacji związany był często z przemocą. Raporty kozackich atamanów roją się od informacji o konfliktach zbrojnych, buntach, ekspedycjach karnych i buriackich buntach. W XVII wieku administracja carska powszechnie stosowała także instytucję zakładników (*amanat*) branych spośród synów buriackich przywódców rodowych. Buriaci często wszczynali bunty przeciw przemocy kozackich atamanów i wojewodów⁵³. W 1635 roku Buriaci wybili cały garnizon fortu Bratskij, a sam fort spalili. Bunty te trwały do 1702 roku, kiedy to przedstawiciele rodów horyńskich udali się ze skargą na lokalne władze do cara Piotra I. Od tego czasu Buriaci zapewnili sobie prawo do zachowania swych ziem oraz ograniczenie samo władzy wojewodów (Nowicka, Wyszynski 1996: 21-25). Dla zobrazowania skomplikowanych stosunków międzyetnicznych na początkowym etapie kolonizacji, przytoczę tu jeden z licznych przykładów buntów buriackich, które można napotkać w materiałach archiwalnych aż do początków XVIII wieku. W 1645 roku wojewoda jakucki Piotr Gołowin pisał do „atamanów brackich ludzi Buluja i Czekara”: *Piotr Gołowin z towarzyszami przyszli w te łęgi Leńskie i posyłali na was nieposłusznych brackich ludzi, ludzi służebnych i wy w ulusach swoich z tymi pańskimi ludźmi się biliście. I z bożym miłosierdziem, szczęściem pańskim ludzie służebni ulusy wasze pogromili i wzięli krewniaka waszego wyśmienitego chłopca Kurżuma i do ujścia Kutu do wojewodów do Piotra Gołowina z towarzyszami jego Kurżyma przyprowadzili, i on Kurżym panu bił czołem przed wojewodą, wielkiemu panu ślubował o tym, że jemu Kurżymowi być ze swoimi wszystkimi Ikireżskimi [echiryckimi] rodami i ludźmi ulusnymi pod pańską carską wysoką ręką w wiecznym poddaństwie na wieki nie odstępować i jasad z siebie dawać [...] Echirycki nie chcieli jednak podporządkować się kozakom, stawiali im zbrojny opór i uprowadzali nagromadzone przez nich bydło. Dlatego też wojewoda Gołowin, żądał by Bura i Buluj oddali się mu, jako zakładnicy (*amanat*), wypłacili dań (*jasak*) i straszyl ich tymi oto słowy: za tą waszą zdradę podług pańskiego rozkazu pańscy jego*

⁵³ Przemoc ta potęgowana była konkurencją w zbieraniu jasadu pomiędzy poszczególnymi ostrogami, a także otwartymi konfliktami pomiędzy drużynami kozackimi, które niekiedy buntowały się i grabiły zarówno Rosjan jak i inorodców.

wojewodowie Wasilij Nikiticz Puszkin z towarzyszami wyślą na was i na ułusy wasze licznych zbrojnych pańskich ludzi z ognistym bojem, i przykażą za tą waszą zdradę was samych i żony wasze i dzieci i ludzi ułusnych, i nie tylko was i było wasze powybijają i zniweczyć i jurty wasze ogniem popalić bez litości, a w niewolę iść i na wykup oddawać nie przykażą, a których wezmą, i tych waszych bratków przykażą wieszać i śmiercią kaźnić, tak jak i Jakutom zdrajcom to było, i to będzie wam wasza zagłada samym od siebie (Statejnaâ reč 1960). Kolejne buriackie powstania przeciw kozakom wiązały się też z masowymi ucieczkami na południowe ziemie mongolskie. W 1659 roku wojewoda jenijski Maksim Rtiszczew pisał do „Wielkiego Księcia Aleksiego Michałowicza Wielkiej i Małej i Białej Rusi Samowładcy”: *Brackich Dolnego i Górnego Bałagańskich ostrogów księżęta wraz ze swoimi ludźmi ułudnymi ciebie wielki władco zdradzili i precz przekoczowali do Mungałów i tłumacza Iwaszka Bajkala oraz człowieka służebnego Jakima Wasiliewa zabili, a innych ranili i jasaku z siebie tobie wielkiemu panu więcej płacić nie chcą [...]* (Otpiska enisejskiego voevody 1960).

W momencie kolonizacji rosyjskiej, na początku XVII wieku, większość grup buriackich znajdowała się pod władzą chanów mongolskich. Do czasu ustanowienia granicy z Imperium Mandżurów w 1727 roku, liczne grupy mongolskojęzyczne przemieszczały się pomiędzy obszarami dzisiejszej Mongolii, Mongolii Wewnętrznej i Syberii Wschodniej. W XVII stuleciu na terytorium tej ostatniej, w wyniku między mongolskich konfliktów, przybyli uchodźcy z chałchaskich ajmaków Tuszetu chana i Cecen chana. Mongolskie grupy Congołów, Sartułów, Tabangutów, Cycoków, Cachtaginów, Aszabagatów, Uzonów i Carnudów utworzyły trzon późniejszej grupy Buriatów selengińskich (Čimitdoržiev 2001: 9-10). Protoplaści dzisiejszych Buriatów tunkińskich i zakamieńskich to w dużej mierze wychodźcy z ajmaku Zasagtu chana. Przymusowe przesiedlenia organizowała administracja rosyjska. W 1689 roku, po ucieczce do Mongolii Tabangutów, namiestnik guberni tobolskiej F. Gołowin nakazał przesiedlenie na opustoszałe przygraniczne selengińskie rejony 500 rodzin buriackich z żyjących na Przybajkale Buriatów. Z kolei Barguci opuścili tereny Zabajkale i poprzez Chałcha Mongolię dotarli na tereny dzisiejszego ajmaku chölön buir w Mongolii Wewnętrznej, gdzie żyją po dziś

dzień. Podobnie postąpili Daurzy (znani też pod etnonimem Dagur), którzy zostali odnotowani przez kozaków w drugiej połowie XVII wieku we wschodniej Buriacji – na rzece Witim, w okolicach Pojezierza Jerawiewieńskiego. Dziś przedstawiciele tej grupy żyją nieopodal Bargutów w Mongolii Wewnętrznej i w prowincji *Hēilóngjiāng* w ChRL (Nimaev 2007: 94-103).

Kolonizacja rosyjska wywołała proces migracji grup Buriackich w kierunku Południowym i Wschodnim. Pod naciskiem kozaków część Echirytów przekoczyła z Przedbajkale na Zabajkale dając początek Buriatom barguzińskim. Intensywne procesy migracyjne doprowadziły do przemieszania jednostek rodowych i plemiennych. W toku administracyjnych praktyk kolonialnych wytworzone zostały nowe grupy terytorialne, które jednak nadal używały idiomu plemiennie-rodowego. Wprowadzona przez Michaiła Sperańskiego w 1822 roku „Ustawa o zarządzaniu inorodcami” włączyła jednostki plemienne i rodowe w system administracji państwowej. Utworzone w wyniku ustawy „dumy stepowe” tworzyły „plemiona administracyjne”, które przetrwały do początków XX wieku. Pamięć o tych plemionach funkcjonuje po dziś dzień i stanowi ważny element konstrukcji tożsamościowej Buriatów (Dašibalov 2009: 70-108; Morochojewa, Zapaśnik 2000: 21-42).

Brytyjski antropolog, D. Sneath, podążając tropem A. Kupera (2009), prezentuje bardziej radykalną interpretację stosunków pomiędzy kolonialnym państwem a tubylczymi społecznościami krewniaczymi w Azji Wewnętrznej⁵⁴. Sneath stwierdził, że patrylinearne rody zanikły u Mongołów już pod koniec ich panowania w Chinach. System społeczny oparty na podziałach rodowych został wprowadzony ponownie przez Mandżurów w celach administracyjnych. Percepcja systemu plemiennie-rodowego jako prepaństwowej formy organizacji społecznej wynika z ewolucjonistycznego paradygmatu wielu historyków, w którym ludy koczownicze ulegają nieuzasadnionej esencjonalizacji (Sneath 2007: 96-119). Zdaniem Sneath’a, europejscy badacze utożsamili okazałe

⁵⁴ Termin wytworzony w kręgu nauki anglosaskiej; odpowiada w przybliżeniu używanemu w Polsce pojęciu „Azja Centralna”. Geograficznie określa on zatem tereny byłych radzieckich republik azjatyckich (Tadżykistan, Uzbekistan, Kazachstan, Kirgistan, Turkmenistan) Mongolię (zarówno Wewnętrzną jak i Zewnętrzną), Mandżurię Tybet, Turkiestan Wschodni (*Xinjiang*) a także południowo-wschodnią Syberię. Są to obszary, na których rozwijały się kultury nomadyczne, historycznie poddane wpływom Czyngis chana lub jego potomków.

genealogie szlachty mongolskiej z plemiennym systemem społecznym, opartym na stosunkach pokrewieństwa. Mongolskie kroniki średniowieczne dają przykład wielu aliansów oraz terminologii politycznej niezwiązanej z plemiennością (tamże: 43-64). Antropolog z Cambridge utrzymuje, iż plemiona mongolskie (w tym buriackie) wytwarzane były przez administrację kolonialną, a stosunki plemienne przed epoką kolonialną nie wytwarzały szkieletu stosunków politycznych w społecznościach mongolskich. *Wszechobejmująca organizacja krewniacza, tam gdzie się pojawiła, zdaje się być wytworem państwa, a nie jego poprzedniczką. W mongolskim przypadku, jednostki opisywane później, jako rody (obog/obug/ovog) zostały narzucone na wspólnoty przez Państwo Qing [Mandżurów] jako jednostki administracyjne, z ograniczonym zresztą skutkiem. W carskim państwie rosyjskim, „rod” lub ród administracyjny jako jednostka zarządzania podmiotami w Azji Wewnętrznej. Tym niemniej nie powinno się tego rozpatrywać po prostu, jako „wtórny trybalizm”, w którym plemiona stają się wytworem państwa kolonialnego. Jednostki te nigdy nie działały w sposób, w jaki sugerowała to teoria społeczeństwa krewniaczego lecz dostarczały idiomu administracyjnego, który mógł być błędnie odczytany przez późniejszych uczonych jako dowód na tubylną organizację krewniaczą* (tamże: 3). Nie odważę się tu jednoznacznie stwierdzić, czy podobne procesy zachodziły u Buriat-Mongołów. Należałoby w tym celu na nowo odczytać źródła historyczne. Faktem jest, że rosyjska administracja kolonialna, podobnie jak mandżurska, tworzyła nowe formy administracyjne w oparciu o „wynalezione” wspólnoty rodowe. Dlatego też skłonny jestem przychylić się do tezy, promowanej przez wyżej wymienionych autorów, o kolonialnym rodowodzie dzisiejszych buriackich grup rodowo-terytorialnych. Mimo to pamiętać należy, że przodkowie Buriatów żyli na peryferiach Imperium Mongolskiego, dzięki czemu ich system krewniaczej organizacji społecznej mógł w mniejszym stopniu ulec reformom czysgisydów.

Wpływ Rosjan na etnogenezę Buriatów miał też bardziej bezpośredni wymiar. Kolonizacja Syberii dokonywała się z pomocą drużyn kozackich nazywanych niekiedy w historiografii rosyjskiej *piervoprohodcami*. W pierwszych społecznościach osadników rosyjskich brakowało kobiet. Mieszane małżeństwa rosyjsko-buriackie nie należały przeto do rzadkości. Wprawdzie

władze carskie próbowały przeciwdziałać takim ślubom (ślub c cerkiewny wiązał się z przyjęciem prawosławia, a chrześcijanie zwolnieni byli z obowiązku płacenia daniny z futer - jasaku), jednak miejscowe społeczności znajdowały sposoby obchodzenia zakazów. Na ziemiach buriackich rolę pośrednika w międzyetnicznej transferze kobiet pełnił klasztor Troickośwowski. Po opłaceniu przez kozaka kałymu (opłaty małżeńskiej dla rodziców narzeczonej, bur. *aduu baril, mal barilga*), buriacka niewiasta oddawana była mną kilka miesięcy na nauki do klasztoru prawosławnego. Następnie, już ochrzczona, a więc nieposiadająca statusu inorodca, wychodziła za mąż za Rosjanina. W późniejszym okresie ograniczenia te zniesiono i międzyetniczne śluby zawierano bez większych przeszkód. W XIX wieku w nierzadko zdarzały się przypadki przyjmowania przez Buriatów chrztu, tylko po to, by ożenić się z Rosjanką. W 1882 roku Nikołaj Jadrincew zaniepokojony upodobnieniem się do inorodców przedstawicieli „wyższej rasy” pisał: *Rosjanie mieszają się z Tunguzami, Jakutami, Buriatami. Zmieszanie ludności zachodzi tu dwoma drogami: drogą rusyfikacji niektórych inorodców, ich ślubów z kobietami rosyjskimi i wniesieniem swoich cech narodowych w środowisko rosyjskie; dokładnie również odwrotnie, siłą namiętności ludności rosyjskiej ku inorodcom* (Jadrincev 2000: 23). W rezultacie społeczności rosyjskich starożyłów były silnie zmetyzowane, a panujący kanon urody, ku niedowierzaniu rosyjskich badaczy, skłaniał się ku mongolsko-buriackiemu (tamże: 35). Miejscowi Rosjanie przyjmowali też szereg elementów kultury buriackiej: język, pasterstwo, elementy religii, ubiór itd. Buriaci inkorporowali elementy rosyjskie: uprawę ziemi, drewniane domy, elementy kultury materialnej, języka i technologię. Przy aktywnym transferze małżeńskim pomiędzy grupami podział na Rosjan i Buriatów wiązał się niekiedy raczej z przynależnością do określonej warstwy społecznej (kozacy, jaszacy ludzie, mieszczanie, chłopci, kupcy), niż odnosił się do jasno wyrażonych granic kulturowych (Peshkov 2008: 27-29). Do końca XIX, tj. przed nową falą masowego osadnictwa rosyjskiego z europejskiej części imperium, trudno jednoznacznie mówić o asymilacji Buriatów. Choć znajdowali się oni w sytuacji kolonialnego podporządkowania, często bezwzględniego wyzysku ze strony kolonialnej administracji, to pomiędzy lokalnymi grupami Ewenków Buriatów i Rosjan dochodziło do długotrwałej kontaminacji, w wyniku której Rosjanie i Buriaci upodobnili się do siebie na poziomie

antropologicznym, gospodarczym, kulturowym i językowym. W społecznościach rosyjskich starożyłów na Zabajkalu ludzie byli dwujęzyczni, ale czasami ich znajomość języka rosyjskiego była ograniczona. Etnograf Iwan Polakow w „Raporcie z działalności Syberyjskiego oddziału Rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego za rok 1868” pisał: *Wśród samych rosyjskich mieszkańców język buriacki rozpowszechniony jest także jak francuski wśród arystokracji europejskiej; zna go stary i mały, mężczyźni i kobiety. Szczególnie mężczyźni – oni nie tylko z Buriatami, ale nawet pomiędzy sobą wyrażają się po buriacku* (Polakow 1869: 182).

Natomiast Nikolaj Jandrincew pod koniec dziewiętnastego wieku tak oto opisywał społeczność starożyłów we Wschodniej Syberii: *Zmieszanie krwi kozaków zabajkalskich i Buriatów nie miała wpływu jedynie na rysy twarzy i budowę fizyczna ciała, przejawia się także w sferze psychicznej. Warunkuje to oczywiście warunki życia kozaka na Zabajkalu. W efekcie stało się tak, że kozak stał się bardziej myśliwym i pasterzem, niżli człowiekiem domowym i rolnikiem. [...] Naśladując Buriatów Rosjanie nauczyli się wprawnie jeść półsurowe mięso spod noża, krojąc je z dołu u samych ust. Kozacy zazwyczaj „rzucają do wody całego barana, ledwo-ledwo go zaparzą i jedzą, siedząc w kręgu, podciągając pod siebie nogi po buriacku i po buriacku rozcinając kawałki mięsa nożem u samych ust. [...] prawie wszyscy zabajkalscy kozacy, chłopci i mieszczanie, których przodkowie już tam się urodzili, a liczni ich przodkowie byli buriacko-rosyjskiego, zmieszanego pochodzenia, święcie wierzą w buriacki szamanizm i w lamajskie przepowiednie. Zanotowano to nie tylko w oddalonej głuszy Zabajkala, pośród ludności mongoło-buriackiej, ale i w okolicach Bajkału, nieopodal Irkucka, na przykład w osadach Kułtuk i Tunka Rosjanie trzymają nawet idole buriackie, posąжки lub bożki na poddaszach swych domów i tam potajemnie szamanią [...] Na podobieństwo Buriatów, bogaci chłopci mają zwyczaj trzymać, ponad potrzebę, liczne tabuny koni oraz stada krów i owiec, które tak jak u Buriatów, „chodzą na wolności” lub pasą się w stepie bez pasterza. W końcu, na podobieństwo Buriatów, wielu rosyjskich chłopów, szczególnie w dawnych czasach, posiadało zwyczaj budowania dwóch domów: letniego i zimowego* (Âdrincev 2000: 46-48).

Rosyjska europejska kultura panowała w miastach, na prowincji zaś powstawały społeczności hybrydalne⁵⁵. Do początku XX wieku wielu Tunguzów (bur. *Hamnigan*), Rosjan, Chińczyków oraz przedstawiciele innych grup etnicznych włączonych zostało w społeczności buriackie. W procesie tym uczestniczyło stosunkowo niewiele Polaków, ze względu na normatywną endogamię polskich zesłańców⁵⁶. Tym niemniej w niektórych rejonach Buriacji można spotkać rodziny buriackie noszące polskie nazwiska, a wielu członków Polonii w Ułan Ude to metysi, bądź też Buriaci od niedawna aktywizujący swą polską tożsamość. W okresie panowania Imperium Rosyjskiego doszło do intensywnego przemieszania dawnych wspólnot plemiennych. W wyniku migracji, asymilacji niektórych obcych grup rodowych, wymiany małżeńskiej i zapożyczeń kulturowych, powstała hybrydalna kultura, która tym niemniej utożsamiana jest z jej mongolskim rodowodem. Grupy ludności rdzennej, które nie zechciały funkcjonować w rosyjskim reżymie kolonialnym opuściły teren Syberii i osiedliły na stepach mongolskich. Ta popularna wśród koczowników strategia sprzeciwu wobec represji państwowych, była kontynuowana w XX. Wieku. Możemy stwierdzić, że emigracja Buriatów szenecheńskich do Chin realizowana była podług modelu wypracowanego w poprzednich wiekach.

Dzisiejsza tożsamość etnonarodowa Buriatów wytworzona została w dużej mierze w okresie radzieckim. W 1923 roku utworzona została Buriat-Mongolska Autonomiczna Republika Socjalistyczna. Jak podkreśla W. Zajączkowski: *Powstanie w ZSRR narodowych jednostek administracyjnych mających pełnić role namiastki państw oraz przyjęcie sztywnych, wynikających ze stalinowskiej teorii narodu kryteriów, zakładających istnienie terytorium „narodowego”, języka literackiego i jednolitej kultury narodowej, którym musiała sprostać każda społeczność pretendująca do miana narodu, uruchomiło samonapędzający się mechanizm tworzenia wspólnot narodowych* (Zajączkowski 2001: 16). Wprowadzenie symboli narodowych, quasi państwowej jednostki, jaką była republika oraz standaryzacja języka i kultury buriackiej sprzyjało formowaniu się tożsamości narodowej. Z drugiej strony fizyczna likwidacja elit etnicznych i rozdzielenie części terytorium republiki pomiędzy obwód czyżyński i irkucki w

⁵⁵ Wyjątek stanowili staroobrzędowcy, którzy ze względu na etnoreligijny charakter swojej wspólnoty unikali małżeństw mieszanych.

⁵⁶ Polacy poślubiający osoby innej narodowości byli zazwyczaj skazywani na ostracyzm.

latach 30., oraz redukcja szkolnictwa buriackojęzycznego w latach 70., przyczyniły się do tego, iż proces konsolidacji narodowej Buriatów nie został zakończony. Wśród poradzieckich uczonych trwa spór o początki Buriackiej tożsamości etnicznej. Jest on w dużej mierze sporem etnopolitycznym. Kością niezgody jest w nim rola kolonizacji rosyjskiej w powstaniu Buriatów, jako oddzielnej od Mongołów grupy etnicznej. Poniżej przedstawię kilka wątków z obszernego dyskursu etnogenetycznego, które wykorzystywane są do wytwarzania lokalności oraz klasyfikowania niektórych grup diasporalnych i migranckich.

2.3.2. Hunowie, Barguci czy dzieci imperium? Konstruowanie tubylca i migranta

W większości przypadków pochodzenie Buriatów opisuje się w szerszym kontekście etnogenezy ludów mongolskich. Dwudziestowieczna refleksja nad genezą tych ludów w dużej mierze została zdominowana przez naukowców radzieckich oraz mongolskich i znajdowała się pod dużym wpływem radzieckiej szkoły etnograficznej. Cechą charakterystyczną tejże szkoły było przyjęcie, etnosu jako podstawowego przedmiotu badań, koncentracja na procesie etnogenezy i historii etnicznej, a także wyraźny wpływ ewolucjonizmu Lewisa Henry'ego Morgana oraz myśli marksistowskiej (Jasiewicz 1987: 301-304). Zdaniem Darimy Boronoevej (2007a: 16) owa koncentracja na problemach etnogenezy wynikała z primordialnego rozumienia etosu i narodu.

Proces etnogenezy starano się rekonstruować przy pomocy podejścia interdyscyplinarnego, wykorzystując źródła etnograficzne, historyczne, archeologiczne oraz koncepcje językoznawcze. Dana metoda pozwalała bardziej lub mniej *explicite* nakreślić rozwój etniczny, poczynając od ludów paleolitycznych, poprzez archeologiczną „kulturę mogił płytowych”, ludów Dunhu (*Dōnghú*), *Xianbei* (*Xiānbēi*), Kitanów, aż do nowożytnych ludów mongolskich. Ograniczony dostęp do źródeł pisanych prowadził do skupienia uwagi na kontynuacji archeologicznej kultury materialnej. Koncentracja na tzw. przeżytkach kulturowych, dostrzeganych przez badaczy w kulturze nowożytnych ludów mongolskich, pozwalała pomijać problemy związane z tożsamością opisywanych grup. Cechy charakterystyczne dla powyższego podejścia możemy

odnaleźć w etnohistorycznej monografii ludów mongolskich I. Viktorovej. Autorka w rozdziale „podstawowe etapy historii etnicznej” pisze: *Człowiekowi górnego paleolitu znane rysunki naskalne, związane z obrzędami rytualnymi [...] Charakter rysunków – obrysowane dwuwymiarowe wizerunki na płaskiej powierzchni. Stają się one tradycyjnym w sztuce plastycznej Mongolii, aż do XIX i XX w. (Viktorova 1981: 100). Wspólnot tych [mowa o wspólnotach neolitycznych zamieszkujących dzisiejszą Mongolię] nie można rozpatrywać jedynie, jako amorficzne wspólnoty rodowe paleolitu; utworzyły się tu plemiona, składające się z kilku, związanych więzami małżeńskimi rodów totemicznych. Przeżytki takiego stanu u ludów mongolskich zachowały się w ciągu wielu wieków historii (tamże: 103).*

Oczywiście nie twierdę, że autorka utożsamia współczesne ludy mongolskojęzyczne ze społecznościami paleolitycznymi. Tym niemniej sformułowane przez nią pytania badawcze, struktura pracy i strategie budowania argumentacji skierowane są na wytworzenie u czytelnika przekonania o historycznej i kulturowo-genetycznej ciągłości w rozwoju ludów koczowniczych. Podobnego rodzaju etnogenetyczny sposób praktykowania historii znajduje swoje zastosowanie w konstruowaniu buriackiej tożsamości etnonarodowej. To, co w dyskursie naukowym przyjmowane było za hipotezę, ograniczoną szeregiem zastrzeżeń, w dyskursie tożsamościowym ulega uproszczeniu. W lokalnych gazetach regularnie pojawiają się artykuły, w których Hunowie opisywani są, jako bezpośredni przodkowie Buriatów. Świadczyć ma o tym nie tylko wspólnota terytorialna z tym dawnym ludem, ale też i fakt, iż w języku buriackim „*chiün*” znaczy „człowiek”. Gazeta *Infopolis* (15.03.2009) opisując nowe znaleziska wykopane na pochodzącym sprzed 2000 lat stanowisku archeologicznym pisze: *Czy starożytni przodkowie Mongołów i Buriatów spożywali psy? Ta delikatna kwestia była, przez uczonych badających huńskie grody, zawsze pomijana. [...] Dla tego należy obejrzeć psie kości i wyjaśnić, czy nie ma na nich śladów obróbki – ostrożnie odpowiada na bezpośrednie pytanie archeolog Bair Dašibalov. – Jeżeli jedli psy, to na ich kościach powinny pozostać ślady. Chociaż to, że ich kości leżą w rowach gospodarczych, to znaczy w odpadkach, wiele mówi. W starożytnych kronikach chińskich, gdzie Mongołów nazywają Menu lub Menwa, powiada się tak: „W*

charakterze zwierząt domowych wykorzystuje się u nich świnie i psy, tuczą je i spożywają”. Również Marko Polo pisał o Mongołach w podobnym duchu.

Na tym krótkim przykładzie, jakże charakterystycznym dla buriackiej prasy, dostrzec możemy schemat tworzenie ciągu genealogicznego łączącego kultury archeologiczne z dzisiejszymi Buriatami. Tego rodzaju zabiegi przyczyniają się do wytwarzania poczucia głębokiego zakorzenienia grupy na danym terytorium. Przesuwanie początków etnogenezy Buriatów do okresu Hunów, nie rozstrzygając o słuszności takiego zabiegu⁵⁷, można rozpatrywać, jako przejaw charakterystycznego dla etnonarodów dążenia do jego archaizacji. Dzięki identyfikacji Buriatów z Hunami wytwarza się wrażenie niezmienności, ponadczasowości grupy, której początki sięgają dalej niż źródła historyczne i która pomimo ciągłego rozwoju, w swej esencji pozostaje niezmienna⁵⁸. Funkcjonowanie w starożytności huńskich grodów pozwala także na sankcjonowanie buriackich imigrantów z terenów wiejskich w przestrzeni miejskiej. W niektórych narracjach zbudowany przez Rosjan Wierchnieudinsk (dzisiejsze Ułan-Ude) staje się tylko krótkim epizodem w dwutysięcznej historii huno-buriackiej urbanistyki. Na oficjalnej stronie internetowej miasta Ułan Ude znajdujemy taka oto informację: *Znaleziska archeologiczne mówią o tym, że na obszarze Ułan Ude znajdowała się osada Hunów. Jeżeli uczeni, deputowani i działacze społeczni z Międzynarodowej Fundacji Huńskiej udowodnią, że Ułan Ude rzeczywiście powstało na początku naszej ery, to stolica Buriacji zostanie oficjalnie ogłoszona jednym z najstarszych miast Rosji* (Hamganova: 2011). Przypisanie Hunom roli demiurgów buriackiej urbanizacji sprzyja symbolicznemu zawłaszczeniu miasta przez ludność tytularną republiki.

Dyskurs etnogenetyczny bywa także wykorzystywane w rosyjskich dyskursach uprawomocniających kolonizację rosyjską. Kluczowe miejsce zajmuje tu spór o cezurę powstania Buriatów, jako grupy etnicznej. Wszak teza o powstaniu buriackiej tożsamości etnicznej w wyniku oddziaływania państwa

⁵⁷ Naukowego potwierdzenia tej tezy szukali przede wszystkim badacze mongolscy, tacy jak Suchebar, Dorzsuren. Duża część naukowców zwykła uznawać Hunów za lud turkijski (Viktorova 1981: 121-123). Doniosłość wykopalisk w huńskim *Grodzie Iwołgińskim* pod Ułan-Ude sprawiła, że Hunowie stali się stałym elementem tożsamości historycznej Buriatów.

⁵⁸ Przypomina to działania archeologów europejskich walczących o autochtonizm dla swoich narodów, w tym archeologów polskich, twierdzących, że kultura łużycka i biskupin miały charakter słowiański.

rosyjskiego, implikuje fakt, iż kolonizacja Buriatów nie mogła mieć miejsca – nie można przecież skolonizować nieistniejącej grupy. Paradygmat państwowego protagonizmu w etnogenezie dominował w czasach radzieckich i był przyjmowany przez buriackich naukowców. T. Michajłow upatrywał w korzenie konsolidacji Buriatów w politycznej i etnicznej stabilizacji gwarantowanej przez państwowość rosyjską od końca XVII wieku. Jednakże ostateczne uformowanie buriackiego etosu wyznaczył Michajłow dopiero na wiek dziewiętnasty. Kluczową rolę miały tu odegrać wpływy administracji carskiej, a także unifikujący wpływ buddyzmu i chrześcijaństwa⁵⁹. Poczucie przynależności do państwa rosyjskiego, zdaniem Michajłowa, zdecydowało ostatecznie o tym, iż *powstał nowy esencjonalny organizm – naród buriacki, odmienny od mongolskiego*. Następnym krokiem ku zjednoczeniu był socjalizm, w którym utworzono autonomię buriacką (Mihailov 1994: 19). Podobny wydźwięk ma koncepcja B. Dołgina. Za kluczowe wydarzenie dla buriackiej konsolidacji etnicznej uważa on podpisanie traktatów Burinskiego i Kiachtyńskiego w latach 1727-1728, pomiędzy dynastią Mandżurów władających podówczas Chinami i Mongolią a carską Rosją. Od czasu ratyfikacji traktatu *granice etniczne pomiędzy narodem buriackim i mongolskim stała się tożsamy z granicą pomiędzy Rosją i Mongolią* (Dołgin, za Čimitdorżiev 2001: 9). Spojrzenie na historię Buriatów poprzez soczewkę państwa i granicy ukazuje nam Buriatów, jako dzieci Imperium Rosyjskiego. To carska administracja z amorficznej masy plemion i rodów wydzieliła „bratskich ludzi”⁶⁰, odgraniczyła od agresywnych chałchaskich sąsiadów, wprowadziła rządy prawa, nałożyła podatki i nazwała Buriatami.

W sukurs tej tezie używane są dane o heterogeniczności protoburiatów. Podkreślenie turskiego i tunguskiego komponentu w buriackiej etnogenezie pozwala stwierdzić, iż w XVII wieku mongolskie plemiona podporządkowywały

⁵⁹ W 1741 r. caryca Elżbieta Piotrowna zatwierdziła ukaz pozwalający buddyjskim mnichom rozprzestrzeniać swe nauki na terenie Rosji. Ustanowiła także instytucje *chambo lamy* – zwierzchnika hierarchii buddyjskiej w Rosji. W ten sposób uniezależniono buddyjskie struktury monastyczne od wpływów mandżurskich. Buddyzm odegrał ważną rolę w konsolidacji Buriatów wschodnich. Zachodni Buriaci pozostali jednak szamanistami. Masowe konwersje na buddyzm miały tam miejsce jedynie na początku XX wieku, kiedy to irkucki arcybiskup próbował przymusowo chrystianizować szamanistycznych Buriatów. Prawosławie było natomiast drogą do zmiany statusu społecznego i docelowej rusyfikacji.

⁶⁰ Dawna nazwa Buriatów używana w dokumentach rosyjskich w XVII i XVIII w.

sobie i asymilowały turko i tunguskojęzyczne grupy w ten sam sposób jak czynili to Rosjanie. Mongolskie plemiona miały przybyć na tereny dzisiejszego obwodu irkuckiego tuż przed pojawieniem się tam Rosjan lub nawet później. Instytucjonalne wytwarzanie tego rodzaju pamięci historycznej można zaobserwować w Irkucku. W październiku 2009 roku w Muzeum Historii Irkucka odbyła się prelekcja poświęcona historii miasta. Dużą jej część stanowiła opowieść o kulturze paleolitycznych ludzi zamieszkujących te tereny. Następnie prelegentka skupiła się na przybyciu na tereny kozaków, utworzenie irkuckiego ostrogu (fortu) i dalszym rozwoju miasta. Na pytanie o historię miejscowych Buriatów w okresie poprzedzającym rosyjską kolonizację pracownica muzeum odpowiedziała zdecydowanie: *A Buriatów tu nie było. Dopiero potem tu przywędrowali*⁶¹. Jest to dość typowy zabieg retoryczny wykorzystujący narrację historyczną do ograniczenia buriackich terytoriów etnicznych do granic dzisiejszych buriackich jednostek autonomicznych. Wśród wielu spotkanych przeze mnie irkuckich Rosjan panuje przekonanie, iż w pobliżu jeziora Bajkał Buriaci nigdy nie żyli. Dowodem na to ma być brak większych skupisk buriackich w tym rejonie, poza okolicami wyspy Olchon (bur. *Ojhon*). Tego rodzaju potoczne twierdzenia nie znajdują potwierdzenia w materiałach archiwalnych. Stanowią za to doskonały przykład wykorzystania narracji historycznej do symbolicznego zawłaszczenia terytorium. Strategię tą należy rozpatrywać, jako opozycyjną do „huńskich opowieści” Buriatów.

Jako produkt kolonialny uznają Buriatów także niektórzy autorzy mongolscy. Dość dobitnie wyraził to popularny pisarz i polityk mongolski Bat-Erdenijn Batbajar: *W tym czasie [w 1639 r.] ziemie dookoła Bajkału należały do mongolskich plemion, takich jak: Kori-Tümed, Bargud, Congol i Bulagad, ludów, które znacznie później zaczęto nazywać Buriatami. Plemiona te, będąc częścią tümenu urianchajskiego z czasów 300 tümenów dajn chańskich, pozostawały pod jurysdykcją dzasagt-chana i tüszet-chana. Obecnie są znane jako Buriaci. To rozróżnienie jest bardziej polityczno-geograficzne niż etnologiczne. Jeden z mongolskich rodów, który jako pierwszy zetknął się z Rosjanami, był nazywany „Buriad”, a ponieważ słowo to brzmi podobnie do rosyjskiego wyrazu „brat”, ci Mongołowie, którzy ochoczo uznali*

⁶¹ Rozmowa ze słuchaczem prelekcji Ivanem Peshkovem.

zwierzchnictwo rosyjskiego cara, zaczęli być określani jako „Buriaci”, w znaczeniu bracia, podczas gdy ci, którzy nie uznali zwierzchności Rosji i wycofali się na południe, zachowali swą oryginalną nazwę – Mongołowie (Baabar 2005: 104). Z tego też względu ponad czterdziestotysięczna grupa Buriatów żyjących od początku XX wieku w Mongolii traktowana jest tam, jako integralna część etnonarodu mongolskiego, tj. nie tylko jako obywatele państwa, ale jako część historycznej i kulturowej tożsamości narodowej. Co ciekawe Buriaci rosyjscy traktują tą samą grupę, jako swoją diasporę narodową i dyskutują o możliwościach ich repatriacji. Buriaci żyjący w Mongolii poddawani są dwóm przeciwstawnym porządkom tożsamościowym. Z jednej strony wplatanii są w państwową narrację narodową, z drugiej strony poddawani są dyskursywnemu wykorzenieniu. Buriacka inteligencja oraz organizacje etniczne działające po obu stronach granicy dokonują udiasporowienia ludzi, którzy do niedawna „byli u siebie”. Przykład ten pokazuje, interioryzacja pewnych narracji tożsamościowych może z danej społeczności uczynić imigrantów lub autochtonów.

W latach 90. ubiegłego wieku, na fali aktywizacji etnicznej ludów syberyjskich, uczeni buriaccy zaczęli pisać o negatywnym wpływie kolonizacji rosyjskiej na Buriatów. Zaczęto podkreślać, że przynajmniej część plemion buriackich (Echiryaci, Bułagaci i część Chongodorów) stanowiło dość skonsolidowaną grupę. W skutek kolonizacji i wywołanych nią masowych migracji rozbite zostały wspólnoty plemienne, a duża część grup rodowych znalazła się poza granicami etnograficznej Buriacji. (Nimaev 2007: 102-108). Bardziej radykalne głosy obwiniają Rosjan o celowe zerwanie więzi, jakie łączyły Buriatów z pozostałymi grupami mongolskimi, a także konserwowanie podziałów wewnątrzetnicznych przez umieszczenie Buriatów w różnych jednostkach administracyjnych (Čimitdorżiev 2001). Podkreślają też, że władza rosyjska wprowadzana była przemocą, czego świadectwem mają być antyrosyjskie powstania w 1658 i 1696 roku, a także ucieczka wielu rodów poza obszary kontrolowane przez Rosjan (Nowicka, Wszyński 1996: 24-26)

Narracje etnogenetyczne wykorzystywane są niekiedy do osławiania sąsiednich grup etnicznych, w tym żyjących poza granicami Federacji Rosyjskiej. Jednym z ciekawszych przykładów tejże praktyki jest przypadek

Bargutów. Barguci to mongolskojęzyczna grupa żyjąca w ajmaku chölönbuirskim w Regionie Autonomicznym Mongolii Wewnętrznej w ChRL. Barguci dzielą się na Nowych i Starych Bargutów (*Šene, Huušan Bargut*). Etnonim *Bargut* pojawia się w różnych formach w trzynastowiecznej *Tajnej historii Mongołów* – tekście, w którym szukają swych korzeni wszystkie grupy mongolskie. W paragrafie ósmym *Tajnej historii* znajduje się informacja o matrylinearnych przodkach Czyngis Chana: Bargudaj Mergena, Bargudzin Goa i Koriłartaj Mergena (*Tajna historia*, §8, s. 30). Na podstawie tego i kilku innych zapisów orzeka się o bliskim pokrewieństwie Chori-Buriatów i Bargut-Mongołów. Od barguckiego etnonimu brać miała swą nazwę dawna nazwa dzisiejszej Buriacji – Bargużyn Tukum. Z Bargutami wiążą się też występujące w Buriacji toponimy: Dolina Barguzińska, rzeką Barguzin itp. Dziewiętnastowieczny uczone buriacki Dorzi Banzarow skłonny był nawet uznawać etnonim *Buriad* za fonetyczny wariant etnonimu *Burgut Bargut, Burut* (Banzarov 1997: 102). Zdaniem większości buriackich i barguckich historyków Barguci opuścili Dolinę Barguzińska w XVII wieku, tuż przed pojawieniem się tam pierwszych drużyn kozackich. W 1732 roku, za pozwoleniem władz mandżurskich Barguci ci osiedlili się w okolicach, w których żyją do dziś. Zdaniem „naczelnego etnogenetyka” Buriacji, D. Nimaiewa Starzy Barguci są potomkami Echiryków (jedno z plemion Buriackich). Według dawnych podań jeden z przywódców Echiryków Szrebszuchej (*Šebšüühej* w innej transkrypcji *Čebčügej*) nie chciał przyjąć rosyjskiego poddaństwa i stawiał kozakom zbrojny opór i w 1641 roku spłonął we własnej jurcie, gdyż nie chciał wyjść i upokorzyć się przed najeźdźcami. Buriaci z górnej Leny i z Doliny Barguzińskiej mieli po tym wydarzeniu uciec do Mongolii. Na potwierdzenie swej hipotezy Nimaev przytacza występowanie wśród Starych Bargutów rodu Czebczugut, a także szereg fonetycznych zbieżności pomiędzy barguzińskim Echiritami a Starymi Bargutami (Nimaev 2007: 106-107). Nowi Barguci, nazwani tak z powodu ich późniejszego o kilka lat przybycie do dzisiejszego ajmaku chölön buir, są zdaniem Nimaiewa potomkami Chori-Buriatów, którzy w skutek ustanowienia w 1727 roku granicy zostali odcięci od swych pobratymców i w 1735 roku osiedlili się pomiędzy jeziorami Chölön Buir i Dalaj Nuur (Tamże: 108).

Pokrewieństwo Nowych Bargutów i Chori-Buriatów potwierdzają także językoznawcy i historycy barguccy. (Tubšinnima 2008, Noržin). Pochodzenie Szene Bargutów od Chori-Mongołów, którzy nie zostali przepuszczeni przez nowo powstałą granicę znajduje także potwierdzenie w spisanej w 1875 przez Bandana Jumsunowa kronice *Historii pochodzenia jedenastu rodów choryńskich – Horin arban negen esegyn ug izaguurai tüühe*. Wymienia się tam imię naczelnika rodów choryńskich Szildej-zangi, który został poddany kaźni przez Mandżurów za próbę naruszenia granicy i połączenia się z współplemieńcami żyjącymi w Zabajkalu. Darima Boronoiewa, prowadząca badania wśród Bargutów stwierdziła, że *wizerunek Szildej-zangi w świadomości wielu współczesnych Bargutów i Buriatów symbolizuje próbę ponownego zjednoczenia sztucznie rozerwanej jednej etnicznej całości* (Boronoewa 2007: 118). Emigrację Buriatów agińskich⁶² z Zabajkala na tereny Bargi (dzisiejszy ajmak Hülün Bujir) w latach 1918-1930 Boronoiewa rozpatruje nie tylko jako ucieczkę od terroru bolszewickiego i przymusowej kolektywizacji. Autorka przekonuje, iż zarówno Barguci jak i migranci buriaccy postrzegali dany proces, jako kolejną próbę zjednoczenia. Ma na to wskazywać pomoc, jaką uchodźcy otrzymali od Bargutów, a także stosunkowo, tj. w odniesieniu do innych grup etnicznych, duża liczba małżeństw buriacko-barguckich od samego początku funkcjonowania diaspory szenecheńskiej (tamże).

Choć językowe pokrewieństwo Buriatów i Bargutów wydaje się być faktem dość dobrze udokumentowanym w nauce, to warto zauważyć, że zainteresowanie Bargutami było w Buriacji zmienne w czasie. W czasach radzieckich entuzjastyczne deklarowanie braterstwa z Bargutami nie było najlepiej widziane. Barguci walczyli po stronie Japończyków przeciw Sowietom w Bitwie na Chałchyn Goł⁶³. Następnie od połowy lat 50. stosunki radziecko-chińskie były na tyle napięte, że deklarowanie pokrewieństwa z zagranicznymi Bargutami budziło podejrzenia. Barguci stali się popularni wraz z upadkiem komunizmu i aktywizacją etniczną Buriatów. Duże znaczenie miało tu otwarcie przejścia granicznego w Mandżurii. Żyjący tuż za granicą Barguci stali się nagle

⁶² Buriaci agińscy to grupa rodowo-terytorialna, która wydzieliła się Buriatów choryńskich.

⁶³ Propaganda radziecka określała te wydarzenia jako „walka z japońsko-barguckim imperializmem” lub jako obronę Mongolii przed japońsko-barguckimi bandytami”. Można zatem zrozumieć, dlaczego akcentowanie identyfikacji z Bargutami, nie było dopuszczalne.

dostępni; podobnie jak Buriatów szenecheńskich, spotykali ich turyści i handlarze zapuszczający się masowo w rejon chölönbuiru (zwany Barga) za tanimi dobrami konsumpcyjnymi. Odwołanie się do Bargutów i Buriatów szenecheńskich można rozpatrywać jak formę symbolicznego oswojenia najbliższej zagranicy, która zostaje coraz silniej włączona w wschodniosyberyjski system obrotu dóbr, kapitału i siły roboczej. Podjęto również próby oficjalnego nawiązania stosunków pomiędzy dwoma grupami etnicznymi. Coraz powszechniejsze są wzajemne wizyty delegacji barguckich i buriackich. Podjęto współpracę pomiędzy miejscowymi uniwersytetami. Sam miałem przyjemność studiować w Buriackim Państwowym Uniwersytecie z bargucką doktorantką. W lokalnych gazetach wizyty Bargutów w Buriacji opisuje się jako „powrót na ziemię przodków”. Coraz częściej używa się też terminów Barga-Buriaci (na podobieństwo Chori-Buriatów) lub Chori-Barguci. Mamy do czynienia z konsekwentnym buriatyzowaniem Bargutów. W przyszłości grupa ta może zostać oswojona na tyle by podjąć projekt jej „repatriacji” do „ojczyzny”, tj. do Buriacji. Absurdalność tej idei może onieśmielać jedynie tych, którzy nie wiedzą o realizacji projektu repatriacji Kałmuków żyjących w Chinach. Są to potomkowie Torgutów, którzy nie chcąc podporządkować się Rosji, w 1771 roku wycieli w pień stojących im na drodze kozaków i przekoczyli przez dzisiejszy Kazachstan do Dżungarii – skąd wywodzili się ich dziadowie.

Na koniec, chciałbym zwrócić uwagę na potencjał etnogenetyczny oraz migracyjny, jaki posiada folklor buriacki. Wśród Buriatów choryńskich istnieje legenda o księżniczce Bałżan (bur. *Balžan hatan*), która wraz z podlegającym jej ludem Chori uciekła z południowej Mongolii, spod władania swego teścia Bübej-Bejle. Legendę tą uważa się za przejaw społecznej pamięci historycznej, przekazują wspomnienia po przybyciu Chori-Mongołów⁶⁴ na tereny Zabajkala w okolicach roku 1613. Przyjmuje się, że w okresie Imperium Mongolskiego (XII-XIV w.) plemię Chori zostało przesiedlone na południe i powróciło na „ziemię przodków” dopiero w XVII wieku. Część uczonych buriackich uważa, że plemię Chori biorąc czynny udział w podbojach mongolskich, dotarło do Mezopotamii i

⁶⁴ Większość historyków uważa, że w XVII wieku za wspólną tożsamość buriacką posiadały plemiona bał agatów, Echiryków i części Chongodorów, natomiast plemię Chori przyjęło etnonim „Buriat” znacznie później, w XVIII-XIX w. (Boronoewa 2007, Nimaev, 2004, 2007).

tam spędziło około dwustu lat, po czym wróciło na tereny mongolskiego Wielkiego Stepu. Tą wątpliwą dla mnie tezę argumentuje się legendą o krainie Najan Davaa, obfitej krainie, w której żyło kiedyś plemię Chori. Nazwę tą skojarzono z iracką prowincją Ninawa. Hipoteza o irackim pochodzeniu Buriatów choryńskich promowana była ostatnio w miejscowej telewizji Arig Us. Wyświetlano tam film Norżymy Cybikowej *Piotr I i Buriacja – kim są Chori?* W filmie tym kilku etnologów, historyków i archeologów z buriackiego oddziału Rosyjskiej Akademii Nauk, przekonywało widzów, iż mityczna kraina Najan Nawa mieści się właśnie w Iraku, i że stąd przybyli przodkowie Buriatów wschodnich. Legenda o tej krainie funkcjonuje także wśród innych grup buriackich. W ludowym przekazie kraina ta leży gdzieś w południowej Mongolii. W wersji, którą odnotowałem wśród tunkińskich i zakamięńskich Buriatów ziemia ta, od czasów opuszczenia jej przez Buriatów jest opustoszała, wręcz martwa. Buriaci mają tam powrócić, kiedy nad Bajkałem rozpocznie się kataklizm i wojna. Dlatego też duchy – opiekunowie okolicy (bur. *eżyn*) nikomu nie pozwalają się tam osiedlić. Niepodobna spotkać tam ni zwierzęcia ni człowieka; nawet trawa jest tam wieczne wyschnięta. Żyjący nieopodal Mongołowie zauważyli jednak, że w ostatnich latach trawa się zazieleniła, a na martwym dotychczas stepie można niekiedy dostrzec przebiegające zwierzęta, przelatujące ptaki... Zadaniem moich rozmówców w zakamięńskiej wsi Ehe Cakir⁶⁵ są to znaki świadczące o zbliżającym się terminie eksodusu Buriatów na południe.

Opowieści o Najan Davaa, ziemi obiecanej, do której Buriaci powrócą w czasach Zagłady ich Bajkalskiej ojczyzny posiadają duży potencjał migracyjny. Przekazywany jest on w formie letalnej, jako potencjał kulturowy, przy pomocy legend, pieśni i prorocत्व. W okresach kryzysu politycznego, wzrostu nastrojów milenarystycznych potencjał ten zostaje aktywowany. W 1918 roku, podczas wojny domowej Buriaci przypomnieli sobie pochodzącą z połowy XIX wielu przepowiednię lamy *Molon bagšy*. Przepowiednia nakazywała Buriatom opuścić Rosję, gdy „ognista zmija owinie ziemię” (bur. *gal mogoj gazar oreho*), gdyż wydarzenie to będzie preludium do prześladowań Buriatów. „Ognistą zmiję”

⁶⁵ Historie tą słyszałem we wsi dwukrotnie podczas tygodniowego pobytu w styczniu 2010 roku. Niemalże identyczną wersję legendy odnotowaliśmy z Veroniką Belyaevą w Dollinie Tunkińskiej, podczas wspólnych badań terenowych w 2004 roku.

zidentyfikowano jako kolej transsyberyjską i w 1918 roku Buriaci uciekający na południe, do Mongolii, Barii i Mandżurii przekonani byli, iż wypełniają prorocstwo Molon bagszy (Boronoeva 2006: 33-47). Przykład ten świadczy o istnieniu w kulturze Buriatów mechanizmów mobilizujących społeczność do masowych aktów migracyjnych.

3. Buriackie migracje a procesy migracyjne w Federacji Rosyjskiej

Już wstępna analiza współczesnych nam migracji buriackich pozwala dostrzec ich współzależność z ogólnorosyjskimi tendencjami migracyjnymi. Jest ku temu kilka przyczyn. Po pierwsze, rozpad Kraju Rad spowodował ustanowieniem nowych granic państwowych i co za tym idzie eksodusem ludności napływowej (głównie ludzi o rosyjskiej tożsamości⁶⁶) z nowo powstałych państw środkowoazjatyckich, kaukaskich oraz bałtyckich do Rosji. Po drugie, transformacja ustrojowa w Rosji wywołała poważny kryzys gospodarczy. Zakłady pracy zmuszone były ograniczyć produkcję – niejedne z nich zbankrutowały. Wiele radzieckich projektów budowlanych, takich jak Bajkało-Amurska Magistrała, zostało zarzuconych w trakcie ich realizacji. Robotnicy miesiącami otrzymywali zapłatę w wytworach swej pracy lub nie otrzymywali jej wcale. Na skutek rozpadu dotychczasowych struktur gospodarczych pojawiły się alternatywne formy ekonomiczne. Rozkwitł barter, samowystarczalne ogrodnictwo daczowe, oraz zbieractwo i kłusownictwo. W skrajnej sytuacji znaleźli się mieszkańcy ekstremalnie mroźnych, północnych regionów kraju⁶⁷. Podobny kryzys przechodziły silnie zmilitaryzowane regiony pogranicza chińskiego – Daleki Wschód i Zabajkale. Wywołało to proces intensywnych migracji w stronę zachodnich europejskich metropolii, szczególnie Moskwy i Sankt Petersburga. Proces nazywany „dryfowaniem na zachód” trwa po dziś dzień, choć ze względu na wyczerpanie potencjału migracyjnego wielu regionów, jest on mniejszy (Višnevskij, Denisenko, Mkrččan 2010).

⁶⁶ Używam tego niezbyt precyzyjnego sformułowania, gdyż byli to często ludzie wywodzący się z rodzin zmieszanych etnicznie, np. ormiańsko-żydowskich lub ukraińsko-tatarskich. Po rozpadzie ZSRR i towarzyszącym mu kryzysie tożsamości radzieckiej ludzie ci zadeklarowali swoje przywiązanie do kultury rosyjskiej lub też taka tożsamość została im przypisana przez autochtonów w byłych republikach radzieckich. Przesiedleńców z byłych republik radzieckich nazywa się często „innymi Rosjanami” – ros. *drugie russkie* (zob. Damberg, Kiselëva 2001: 20-46)

⁶⁷ W czasach radzieckich specjalny program „oswajania północy” zapewniał pracującym tam specjalistom dodatki do pensji oraz szereg przywilejów społecznych. W latach 90. program ten zlikwidowano, a problemy z dostawami żywności oraz dóbr konsumpcyjnych wraz z zawieszeniem wypłat i degradacją infrastruktury komunikacyjnej uczyniły życie w wielu regionach skrajnie ciężkim. W rzeczywistości, niektóre regiony (szczególnie wyspy) nie wyludniły się ostatecznie, gdyż ceny transportu okazały się dla spauperyzowanych mieszkańców zaporowymi.

„Talonowa prywatyzacja” mienia kołchozowego, oraz ogólny kryzys ekonomiczny doprowadziły do likwidacji wielu kołchozów lub do drastycznej redukcji etatów w kolektywnych gospodarstwach, którym udało się przetrwać restrukturyzację. Procesowi temu towarzyszył rozpad infrastruktury na terenach wiejskich, oraz ogólne zubożenie ludności, co pociągnęło za sobą masową migrację do większych miast regionalnych⁶⁸. Proces depopulacji terenów rolniczych doprowadził do zniknięcia w przeciągu ostatnich ośmiu lat 2,2 tys. wsi, kolejne kilka tysięcy miejscowości to osady zamieszkałe przez mniej niż 10 osób⁶⁹. Oprócz migracji wewnątrz kraju, w latach 90. ubiegłego wieku nastąpiła fala migracji obywateli rosyjskich do Izraela, USA i krajów Unii Europejskiej – przeważnie do Niemiec. Na zjawisko emigracji obywateli rosyjskich do krajów zachodnich nałożył się długotrwały niż demograficzny. Poza niską stopą urodzeń najważniejszą przyczyną jest tu wysoka śmiertelność mężczyzn. Przeciętny mężczyzna w Rosji żyje w Rosji 61,8 lat, gdy dla kobiet wskaźnik ten wynosi 74,2 lata⁷⁰ (Andreev, Nolte, Shkolnikov 2010, 439). Przyczyny tego stanu rzeczy upatruje się w alkoholizmie, niskim poziomie higieny, a także licznych zabójstwach i samobójstwach. Wszystkie te zjawiska tłumaczy się, jako społeczne skutki kryzysu gospodarczego (Eberhardt 2002).

Ubytki demograficzne uzupełniane są w Rosji dzięki imigracji zarobkowej z krajów Azji Środkowej, Kaukazu Południowego, Ukrainy, Białorusi, a także Chińskiej Republiki Ludowej. Migracje te, mające zarówno legalny jak i nielegalny charakter, nie są w stanie zniwelować negatywnego bilansu demograficznego. W 1992 Rosję zamieszkiwało 148, 5 milionów ludzi. Od tego czasu obserwujemy nieustanny spadek liczebności populacji. Spis powszechny z 2010 roku wykazał, że w Rosji żyje już tylko 142,9 miliona ludzi⁷¹. W

⁶⁸ Ubytek ludności związany z migracjami do zachodnich metropolii jest po części uzupełniany imigracją z obszarów wiejskich i mniejszych miast.

⁶⁹ Dane pochodzą z *Materiałów informacyjnych o wstępnych wynikach Ogólnorosyjskiego spisu powszechnego 2010 roku* (dostępne pod adresem internetowym: http://www.perepis-2010.ru/results_of_the_census/results-inform.php).

⁷⁰ W latach 90. XX wieku mężczyźni średnio żyli 59 lat.

⁷¹ Dane z *Materiałów informacyjnych o wstępnych wynikach Ogólnorosyjskiego spisu powszechnego 2010 roku* (dostępne pod adresem internetowym: http://www.perepis-2010.ru/results_of_the_census/results-inform.php).

porównaniu z 2002 rokiem, w roku 2010 liczba ludności Rosji zmniejszyła się o 2 261 500 ludzi, tj. o 1,65%. Napływ migrantów z państw azjatyckich zmienia proporcje etniczne w państwie. Liczba etnicznych Rosjan (w 2002 roku 79,82% ogółu ludności) będzie prawdopodobnie spadać, co rodzi obawy części społeczeństwa. Chociaż większość imigrantów z zagranicy stanowili byli obywatele Związku Radzieckiego, oraz dzieci tych obywateli, to napływ imigracji za pracą wywołuje napięcia międzyetniczne oraz lęki przed utratą tożsamości kulturowej kraju. Napływ obywateli innych państw próbuje się ograniczać poprzez wprowadzanie rocznych kwot na zatrudnienie obcokrajowców, a także poprzez stymulację migracji wewnętrznych, z rejonów peryferyjnych do większych miast. Większość demografów przyznaje jednak, że przy panującym od lat negatywnym przyroście naturalnym, Rosja skazana jest na imigrantów z krajów Wspólnoty Niepodległych Państw (Andrienko, Guriev 2006). Według statystyk ONZ w 2010 roku w Rosji żyło 12,3 mln imigrantów, co daje drugie, po Stanach Zjednoczonych, miejsce na liście krajów z największą liczbą migrantów. Dane te nie uwzględniają nielegalnych imigrantów, których liczbę szacuje się na 5-10 mln ludzi. Szacuje się, że do końca pierwszego ćwierćwiecza 20% ludności stanowić będą imigranci (Guriev 2011). Poniżej opiszę poszczególne tendencje migracyjne panujące w Federacji Rosyjskiej, by w ich kontekście przedstawić najważniejsze buriackie procesy migracyjne. Stawiam sobie za cel, nie tyle syntetyczne przedstawienie procesów migracyjnych w Rosji, a raczej naszkicowanie uwarunkowań społecznych, które pozwolą zrozumieć strategie adaptacyjne interesujących nas grup. Ponieważ Buriaci stanowią część wieloetnicznych społeczności Syberii Wschodniej, to niektóre dane odnosić się będą do tegoż regionu, a nie jedynie do interesującej nas grupy etnicznej.

3.1. Wędrowniki ludów po rozpadzie Związku Radzieckiego

Rozpad Związku radzieckiego doprowadził do gwałtownej intensyfikacji procesów migracyjnych pomiędzy byłymi republikami związkowymi. U źródeł tego zjawiska leżą przyczyny polityczne i ekonomiczne, związane z tworzeniem państw etnonarodowych w byłych republikach radzieckich oraz przemieszczaniu się ludności z ubogich sowieckich peryferii do rozwijającego się centrum. W

1992 roku poza granicami Rosji, w byłych republikach radzieckich przebywało około 25 milionów etnicznych Rosjan. Połowa z nich żyła na Ukrainie i na Białorusi. Ponad jedna trzecia zamieszkiwała republiki Azji Środkowej, 6,7% republiki bałtyckie, 3,4% republiki kaukaskie, a 2% żyło w Mołdawii. Dużą część tej grupy stanowili inżynierowie i specjaliści cieszący się w Związku Radzieckim wysokim statusem społecznym. Na Ukrainie i Białorusi, pokrewni etnicznie z narodami tytularnymi Rosjanie nie spotkali się z szerszą dyskryminacją instytucjonalną. Inaczej miały się rzeczy w pozostałych republikach. W wielu przypadkach miejscowym Rosjanom nie pozwolono posiadać dwóch obywatelstw. Wybierając zaś obywatelstwo rosyjskie, stawali się obcokrajowcami. W państwach bałtyckich Rosjanie nieznający miejscowych języków mieli problemy z uzyskaniem obywatelstwa i zostali zakwalifikowani jako „bezpaństwowcy” lub „nie-obywatele” (Kopnina 2005: 28). Wielu Rosjan zostało wymiejscowionych z kulturalnego i politycznego życia niepodległych republik. Pomiędzy rokiem 1992 a 1997 trzy miliony z nich wyemigrowało do Rosji. Zjawisko to tylko częściowo można tłumaczyć pragnieniem migrantów by przenieść się do państwa odpowiadającego ich przynależności etnicznej. Duża część migrantów to uchodźcy z terenów objętych działaniami wojennymi, tj.: Tadżykistanu, Azerbejdżanu, Armenii oraz Czeczeni. W wielu nowo powstałych krajach poradzieckich, na skutek wzrostu postaw nacjonalistycznych mniejszości etniczne były poddawane dyskryminacji, nakłaniane do opuszczenia kraju, a w niektórych wypadkach odmawiano im prawa do obywatelstwa danego kraju⁷². Rosjanie utracili status elity zarówno w krajach Azji Środkowej jak i w krajach bałtyckich. W wielu państwach poradzieckich, poprzez politykę językową i dystrybucję praw obywatelskich, zinstytucjonalizowano dominację etniczną grupy tytularnej (Pilkington 1998: 5-22).

Wpłynęło to na obniżenie politycznego, ekonomicznego i społecznego statusu grup mniejszościowych. Wielu Rosjan przybyłych do tych krajów w okresie radzieckim, nie mogło pogodzić się ze spadkiem pozycji społecznej języka rosyjskiego i rosyjskiej kultury. Nacjonalizacja języka odbierana była przez wielu Rosjan, jako akt przemocy i ksenofobii, a wprowadzanie kanonów

⁷² Status nie-obywateli posiadają wciąż setki tysięcy Rosjan na Łotwie, w Estonii oraz na Litwie.

„niższych” kultur wydawało się dla wielu zbyt obrazoburcze, więc wyjechali do Rosji. W Rosji, w latach 1992-2001, w prawie dwuipółmilionowej grupie imigrantów ze statusem uchodźców z krajów poradzieckich Rosjanie stanowili 71%; kilkuprocentowe grupy tworzyli Tatarzy, Ormianie, Osetyjczycy i Ukraińcy (Damberg, Kiselëva 2001: 20-32; Mkrtčân 2002). Pomimo panującej na obszarze poradzieckim tendencji do porządkowania sytuacji etnicznej w myśl zdefiniowanej przez Ernesta Gellnera zasady „jednostki polityczne powinny pokrywać się z narodowymi”, nie wszyscy przedstawiciele mniejszości narodowych zdecydowali się na repatriację. W roku 1997 poza granicami Rosji żyło 17,4% Rosjan, w analogicznej sytuacji znajdowało się 15,3% Ukraińców, 21% Białorusinów i 33,4% Ormian. W wyniku długotrwałego kryzysu gospodarczego i wysokiej stopy bezrobocia w poszczególnych regionach Wspólnoty Niepodległych Państw, do Rosji emigrowali nie tylko przedstawiciele mniejszości etnicznych i narodowych, ale także członkowie narodów tytularnych: Tadźycy, Ukraińcy, Ormianie, Gruzini, Białorusini, Kirgizi i Uzbeki (Pilikington 1998: 26).

Syberia Wschodnia z pewnością nie może być uważana za ekonomiczne centrum, do którego zacierają migranci z biednych peryferii, jednakowoż ogólne procesy migracyjne znalazły swoje odzwierciedlenie na poziomie lokalnym. Po 1991 roku na Syberii Wschodnią wróciła większość buriackich specjalistów pracujących w czasach radzieckich w republikach środkowoazjatyckich, wszelako ich liczba nie przekraczała kilku tysięcy⁷³. Dużo większy problem stanowili migranci zarobkowi oraz uciekinierzy regionów objętych konfliktami zbrojnymi, np. Tadżykistanu. Warto zwrócić uwagę, że już w kilka lat po rozpadzie Związku Radzieckiego miejska ludność Zabajkalia nie wykazywała większych symptomów solidarności z byłymi współobywatelami. Migranci z Azji Środkowej traktowani byli z niechęcią, jako podejrzani obcy. Uchodźców z Tadżykistanu obozujących na dworcach kolei transsyberyjskiej

⁷³ Nieco wcześniej, bo w 1990 roku do Buriacji wrócił z Turkmenistanu przyszedły prezydent republiki (1994-2007) – Leonid Potapow. Został on w latach 80. oddelegowany z Buriacji do Turkmenii, gdzie dosłużył się stopnia Przewodniczącego Rady Najwyższej Turkmeńskiej RSR. Transfer specjalistów i działaczy partyjnych pomiędzy republikami był zjawiskiem częstym.

masowo utożsamiano z tadżyckimi Cyganami⁷⁴. Ludzie wypowiadali się o nich z oburzeniem, gdyż przybyli, ich zdaniem, by kraść, żebrać i handlować narkotykami; nie przez biedę, ale ponieważ „mają taki styl życia”. Podobnej stygmatyzacji i niechęci doświadczali uchodźcy z Azji Środkowej, Abchazji i innych regionów Kaukazu (Humphrey 2010: 32-38). Syberia wschodnia stała się również celem migracji dla Mongołów – głównie drobnych handlarzy sprzedających odzież i wyroby skórzane. Z czasem Mongołowie utworzyli szlak towarowy łączący Pekin z Syberią Wschodnią. Dobra konsumpcyjne zakupywane w pekińskich hurtowniach są przemycane w pociągach pasażerskich przez mongolską i rosyjską granicę, a następnie sprzedawane na targowiskach w Czycie, Ułan Ude i Irkucku. Mongołowie rozwożą również swoje towary samochodami po odległych wioskach buriackich.

Lata 90. XX wieku były też okresem masowej emigracji obywateli rosyjskich do Europy, Izraela i Stanów Zjednoczonych. Migracje z Europy Wschodniej na „Zachód” trudno badać w ramach jednego państwa, np. Rosji. Proces ten rozpoczął się jeszcze w latach 80. XX wieku, tzn. w czasach radzieckich. W pierwszej połowie lat 90. Na obszarze postradzieckim wciąż trwał chaos paszportowo-obywatelski. Człowiek mógł ukończyć dwuletnią służbę wojskową w rosyjskim wojsku i odejść do rezerwy jako obywatel Kazachstanu lub Ukrainy. Ludzie starali się o nowe obywatelstwa, innych się zrzekali. Niektórzy przez wiele lat posiadali jedynie radzieckie paszporty. W obywatelskiej fazie liminalnej, wszelkie dane ilościowe mogą być jedynie szacunkowe, dlatego też nie podjąłem się tu wprowadzenia ścisłych statystyk dotyczących Federacji Rosyjskiej. Jest to wyzwanie o tyle trudne, co marginalne dla niniejszej pracy. Warto za to pokazać najważniejsze tendencje owych migracji oraz ich lokalne, syberyjskie przejawy.

⁷⁴ Świadomie używam terminu „Cyganie” zamiast promowanego przez europejskich Cyganów etnonimu „Romowie”, gdyż na interesującym mnie terytorium powszechnie używa się tego pierwszego etnonimu. Po drugie, środkowoazjatyckich Cyganów-*Luli* traktuje się, jako grupę nomadyczną odmienną etnicznie, językowo i kulturowo od Romów europejskich (zob. Marszewski 2010). Osobiście sądzę, że w opisywanym przez Humphrey, za Panarinem, przykładzie ludzie koczujący na dworcu rzeczywiście mogli być Cyganami z Tadżykistanu. Ubrane w barwne tadżyckie stroje żebrzące kobiety cygańskie, otoczone chmarą nagich dzieci stanowią po dziś dzień część letniego pejzażu centralnych ulic Irkucka i Ułan Ude. Tym niemniej opisywany przez Humphrey mechanizm wykluczania imigrantów jest wielce trafny.

Masowe migracje do krajów bloku kapitalistycznego rozpoczęły się w okresie gorbaczowskiej pierestrojki, kiedy to w 1987 roku zliberalizowano przepisy migracyjne. Interesujące nas procesy wiązały się częściowo z programami łączenia rodzin i „repatriacji”⁷⁵ ludności niemieckiej oraz żydowskiej, a częściowo związane były z emigracją zarobkową do krajów kapitalistycznych. W roku 1992 liczbę obywateli rosyjskich, którzy wyemigrowali za granicę w poszukiwaniu pracy oceniano na 1,5 milionów (Karlsson 1995: 494). W szacunkach tych nie uwzględniono emigrantów repatriacyjnych. W roku 1990 ze Związku Radzieckiego do Izraela wyjechało 185,2 tys. osób, a w 1991 liczba ta wyniosła 147,8 tys. Był to szczyt emigracji rosyjskiej do Izraela, jednak proces ten, na mniejszą skalę, trwa nadal. Do Ziemi Obiecanej wyemigrowali ludzie w różnym stopniu identyfikujący się z izraelskim pochodzeniem. Wielu z nich mówiło jedynie po rosyjsku, nie znało żydowskich tradycji i nie kultywowało religii judaistycznej. Dla wielu z nich wyjazd ten miał być szansą dla polepszenia sytuacji ekonomicznej. Niektórzy traktowali Izrael jako punkt tranzytowy w drodze do Stanów Zjednoczonych, Niemiec, Włoch oraz innych krajów europejskich. Ludziom posiadającym żydowskie pochodzenie towarzyszyli też członkowie rodziny, którzy takiego pochodzenia nie posiadali. Szacuje się, że pomiędzy 1987 rokiem a 1992 do Izraela przybyło około 600 tysięcy byłych obywateli radzieckich. Do roku 1998 około 100 tysięcy emigrowało następnie do krajów Europy Zachodniej i USA (Siegel, 1998: 13-20).

W ramach niemieckiej Ustawy o wypędzonych i uciekinierach z 1958 roku oraz zapisów w niemieckiej konstytucji określających prawo do uzyskania statusu Niemca, obywatele radzieccy niemieckiego pochodzenia mogli ubiegać się o uzyskanie statusu „wypędzonych” Niemców. Uzyskanie takiego statusu upoważniało do starania się o niemieckie obywatelstwo. (Schmidt 2009: 66-68). Pomiędzy rokiem 1987 a 1996 z obszaru radzieckiego do RFN repatriowało się 1 453 576 osób. Większość niemieckich repatriantów wyjechała z Kazachstanu, Kirgizji, Tadżykistanu, oraz Rosji (Polán 2005: 517). W grupie niemieckich repatriantów znaleźli się również Niemcy z ajmaku zakamińskiego w Buriacji.

⁷⁵ Słowo to piszę w cudzysłowie, gdyż tzw. „repatriacja” obejmowała często ludzi, których przodkowie nigdy nie mieszkali na obszarze państwa przyjmującego repatriantów.

Grupa ta powstała w 1941 roku, w wyniku deportacji Niemców nadwołżańskich⁷⁶. W łagrze *Dzindlag* osadzonych zostało wtedy półtora tysiąca Niemców. Ludzie ci aż do roku 1956 nie posiadali prawa na wyjazd z miejsca osiedlenia, gdzie zmuszeni byli do niewolniczej pracy w miejscowych kopalniach wolframu i przy wyrębie tajgi. W latach 90. Ubiegłego wieku wielu Niemców z Buriacji podjęło próbę emigracji do Niemiec. Pomiędzy 1989 a 2002 rokiem liczba miejscowych Niemców zmalała z 2 100 osób do 1 548. Rzeczywista emigracja była jednak większa. Część Niemców powróciła do Buriacji, gdyż nie była w stanie zdać egzaminów językowych lub nie zdołała zaadaptować się w niemieckim społeczeństwie. Migracja Niemców i Żydów do ich „historycznych ojczyzn” rozwija się dzięki etnicznym instytucjom religijnym i kulturalnym, w których ludzie uczą się języka i podstaw kultury – rzeczy niezbędnych dla przyszłych repatriantów. W większych miastach poza zwartymi społecznościami etnicznymi Niemcy, Żydzi, Polacy posiadają często dość labilną tożsamość etniczną. Wielu z nich posiada różnorodnych przodków, przeto w różnych kontekstach społecznych aktywizują oni różne tożsamości etniczne. Żydowski dziadek może stać się punktem wyjściowym w tworzeniu na nowo biografii i tożsamości człowieka, który dotychczas postrzegany był i siebie identyfikował jako Rosjanin lub Buriat. Odwołując się do terminologii zaproponowanej przez Poserna-Zielińskiego, można stwierdzić, iż powyższe organizacje etniczne pozwalają na przejście z etniczności marginalnej do etniczności rozbudzonej (Posern-Zieliński 2005: 88-90).

3.2. Rozbitkowie z sowieckich projektów

Kolejnym zjawiskiem towarzyszącym rozpadowi Związku Radzieckiego była drastyczna redukcja inwestycji związanych z oswojeniem północnych regionów Rosji⁷⁷. Zlikwidowano ulgi podatkowe, oraz dodatki do wypłat dla mieszkańców północy. Wiązało się to ze znaczącym spadkiem poziomu życia mieszkańców tych terenów. W odróżnieniu od innych regionów, ze względu na surowy klimat, zubożałe rodziny nie mogły kompensować obniżki zarobków

⁷⁶ Większa część Niemców nadwołżańskich została zesłana do Kazachstanu.

⁷⁷ W czasach radzieckich „Północ” była kreowana na romantyczny projekt kolonizacyjny, szczerze dotowany przez władze centralne.

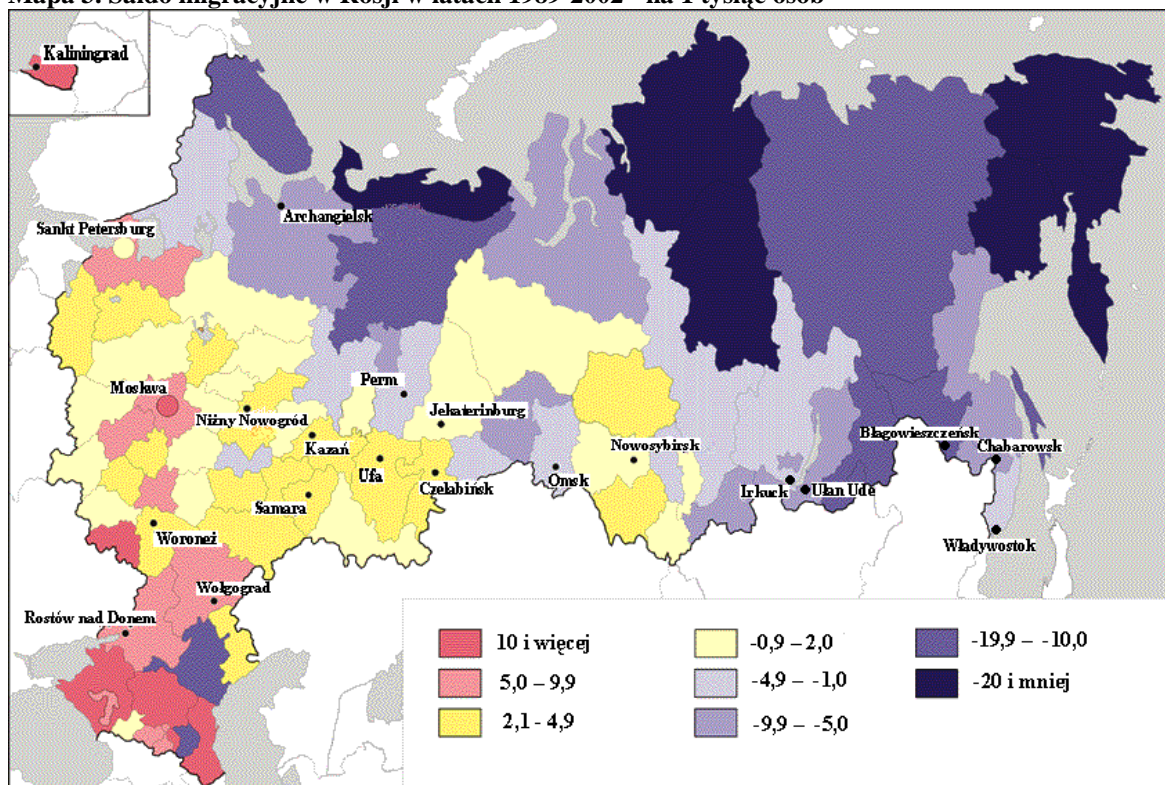
poprzez samowystarczalną przydomową produkcję rolną (Kumov 2003). W rezultacie, pomiędzy 1999 a 2009 rokiem liczba mieszkańców rosyjskiej Północy zmniejszyła się z 9, 807 mln do 8, 204 mln ludzi. W większości wypadków byli to pracownicy przybywszy w tamte rejony w latach 70. i 80., a więc ludzie, którzy utrzymali kontakty rodzinne i towarzyskie w innych regionach kraju, co ułatwiło im przeprowadzkę z niegościnniej Północy (Fauzer 2010: 138). Dla demografii buriackiej północy najważniejszy wpływ miała budowa Bajkało-Amurskiej Magistrali - w skrócie BAM. Budowa BAM-u była ostatnim zrywem ideologii komunistycznej w ZSRR. Do budowy wezwano ochotników-komsomolców oraz wojska techniczne. Heroiczna budowa prowadzona w surowych syberyjskich warunkach, wśród żaru i chmar insektów latem oraz na pięćdziesięciostopniowym mrozie zimą, miała na celu oswojenie północnych regionów Syberii, udostępnienie tamtejszych złóż naturalnych, odciążenie magistrali transsyberyjskiej, oraz utworzenie sieci komunikacyjnej oddalonej od granicy z Chinami.

Projekt ten miał również wyraźny wymiar ideologiczny, a może nawet i magiczny. Wskazuje na to wysoce performatywny charakter praktyk językowych, poprzez które tworzono realność BAM-u. Robotników nazywano „żołnierzami oddziałów robotniczych”, a każda wybudowana stacja była „zwycięską bitwą w walce o świetlaną przyszłość”. W dyskursie „rywalizacji socjalistycznej” codzienny znój komsomolców zamieniony został w „czas próby”, w którym „wytrwają tylko najsilniejsi”. Każdy kolejny odcinek trasy stawał się aktem woli, aktem kreacji „nowego człowieka” – człowieka socjalistycznego. Była to zatem inicjacja, rytuał przejścia do nowego statusu i nowej świadomości. Ślady sprawczości języka, kreacji nowego świata i nowego człowieka, częstokrotnie odnajdywałem w powiedzeniach i toastach wygłaszanych przez byłych bohaterów BAM-u, takich jak *My budujemy BAM – Bam buduje nas, Nie strach nam umierać – zbudowaliśmy stację BAM-u.*

Koniec budowy bajkalskiego odcinka BAM-u zbiegł się z okresem transformacji ustrojowej. Kryzys przekreślił plany rozwoju osadnictwa wzdłuż linii kolejowej. Sztandarową budowę socjalistyczną nazwano „drogą do nikąd” – nieprzemyślanym i bezużytecznym przedsięwzięciem, metaforą całego

komunizmu radzieckiego. Wielu byłych budowniczych, popadło z tego powodu w poważny kryzys egzystencjalny. Wczorajsi bohaterzy, dzisiejsi bezrobotni, nie mogli pogodzić się z myślą, że ich wielki wyczyn (*podvig*) okazał się bezcelowy. Ludzie ci gorąco uwierzyli, że mogą i muszą zostać *homo soveticus* by dowiedzieć się, że ich metamorfoza, w nowym ustroju, czyni z nich najbardziej zapóźnioną grupę – ofiary transformacji. Wybudowane przez leningradzkich inżynierów i komsomolców miasto Siewierobajkalsk, oraz dziesiątki miejscowości-stacji opustoszały⁷⁸. Budowniczo wie największego radzieckiego projektu infrastrukturalnego, pozbawieni pracy, dotychczasowych dotacji i przywilejów, masowo powracali do rodzinnych miejscowości. W pierwszej połowie lat 90. ubiegłego wieku „północni emigranci” stanowili do 65% wszystkich migrantów opuszczających Republikę Buriację (Čukreev, Haraev, Randalov 2005: 32).

Mapa 3. Saldo migracyjne w Rosji w latach 1989-2002 - na 1 tysiąc osób⁷⁹



⁷⁸ W Siewierobajkalsku w latach 80. XX wieku mieszkało około 13 tys. ludzi, w 1989 roku już 28,3 tys. W 2002 roku miasto to zamieszkiwało już tylko 25,8 tys. ludzi.

⁷⁹ Źródło: E. Andreev, 2006, Rezul'taty perepisi 2002 g.: regionalnij aspekt, w: Socialnij atlas rossijskich regionov, N. Zubarevič (red.), źródło internetowe: www.atlas.socpol.ru, 30.05.2011.

Podobne procesy zachodziły w zamkniętej, zmilitaryzowanej strefie obwodu czyżyńskiego. Ograniczenie kontyngentu wojskowego oraz spadek produkcji na potrzeby wojska wywołały proces pauperyzacji ludności, a w efekcie masową emigrację do miast o bardziej zdywersyfikowanej gospodarce, Irkucka, Nowosybirsk, Krasnojarsk itd. Część byłych żołnierzy powróciła w rodzinne strony. Pomiędzy rokiem 1989 a 1999 ludność stolicy regionu, Czyty zmniejszyła się o 50 tys. – dziś w mieście tym żyje zaledwie 309 tys. ludzi. W Kraju Zabajkalski długotrwały przyrost naturalny występuje jedynie na terytorium byłego Agińskiego Buriackiego Okręgu Autonomicznego⁸⁰. Buriacka autonomia, dzięki dotacjom z budżetu federalnego posiadała lepszą sytuację ekonomiczną niż obwód czyżyński. Przyrost naturalny wraz z emigracją części rosyjskich mieszkańców, doprowadził do procentowego wzrostu ludności buriackiej z 54,9% w 1989 roku do 62,5% w roku 2002⁸¹. W wyniku likwidacji autonomii budżet regionu zmalał trzykrotnie, przez co dalszy rozwój stanął pod znakiem zapytania. Spadek poziomu życia w byłym Agińskim Buriackim Okręgu Autonomicznym może przyczynić się do wzrostu migracji młodzieży buriackiej do większych miast, tak jak ma to miejsce w sąsiednich regionach wiejskich.

Depopulacja obszarów wiejskich jest zjawiskiem powszechnym niemalże w całej Rosji. W Irkucku imigracja z tych terenów równoważy ubytki wywołane emigracją ludności miejskiej do większych miast w zachodniej części Rosji. Podobnie dzieje się w Ułan Ude, jednak w Czycie wiejscy migranci nie byli w stanie pokryć ubytków demograficznych związanych z przemieszczaniem się ludności miejskiej na zachód. Rosyjski ujemny przyrost naturalny, oraz nierównomierny rozwój gospodarczy poszczególnych regionów kraju generują masowe migracje pracownicze. W efekcie wzrasta liczebność prężnie rozwijających się metropolii, a oddalone od nich regiony, pogrążone w gospodarczej stagnacji, pełnią funkcję dawców migranckiej siły roboczej. Na masową emigrację narażone są w sposób szczególny tzw. monomiasta, w których rolę miastotwórczą odgrywa jeden duży zakład przemysłowy. Redukcja

⁸⁰ W 2002 r. - 72,3 tys., w 2004 r. – 73,5 tys., w 2007 r. 75,6 tys. ludzi.

⁸¹ Dane ze spisu powszechnego ludności w 2002 roku.

etatów lub bankructwo takiego zakładu uruchamia reakcję łańcuchową, w której bankrutują kolejne mniejsze przedsiębiorstwa w mieście. W ciągu kilku miesięcy miasto może ulec społecznej i ekonomicznej degradacji. Takich wypadków na Syberii Wschodniej było niemało. Klasycznym przykładem służy tu Zakamiensk w Buriacji. Położone na granicy z Mongolią miasteczko to zostało utworzone w 1936 roku. Od samego początku *raison d'être* miasta był kombinat górniczy wydobywający wolfram i molibden. Jednak w latach 90., kombinat stopniowo redukował zatrudnienie, aż wreszcie, w 1997 roku, został zamknięty. Pomiędzy rokiem 1992 a 2003 ludność Zakamienska zmniejszyła się z 16,2 tys. do 12,7 tys. Podług relacji byłego zakamińskiego mieszkańca, mieszkającego w Ułan Ude informatyka Baira, *Zakamiensk zaczął przypominać miasto-widmo. Bezrobotni, rozszluszzeni ludzie chodzili po mieście jak głodne duchy*⁸². *Wszyscy pili samogon, kradli i bili się. Nożownictwo było codziennością, można było zginąć w biały dzień, w centrum miasta [...] Nic się tam zresztą nie zmieniło. Nie ma po co tam wracać. To martwe miasto, wszyscy z niego uciekają.*

Bair z rodziną, dzięki pomocy krewnych przeprowadził się do Ułan Ude. Ludzie, którzy nie mieli takiej możliwości zaczęli nielegalnie wydobywać wolfram w porzuconych szybach. Wydobycie to odbywa się ręcznie, w bardzo niebezpiecznych warunkach. Co roku w zamkniętych sztolniach, zatruci gazem, przygniecenii zawałami, giną „czarni kopacze”. Pozostali podlegają permanentnej i intensywnej radiacji. Wydobyta ruda jest skupowana nielegalnie przez pośredników z Irkucka oraz Chin. Wzrost przestępczości wywołany gwałtowną pauperyzacją większości mieszkańców (w momencie zamknięcia kombinatu zatrudnionych tam było 3 tys. osób) przybiera często drastyczne formy. Trzy dni po moim wyjeździe z Zakamienska, w styczniu 2009 roku, dokonano napadu na kirgiskich przedsiębiorców, którzy zajmowali się w Zakamiensku drobnym handlem. Dwóch kierowców oraz cztery kobiety zostały rozstrzelane i zarżnięte nożami w minibusie na drodze z Zakamienska do Ułan Ude. Sprawcami okazało się trzech rosyjskich nastolatków z Zakamienska, z których dwóch było niepełnoletnich.

⁸² *Głodne duchy (preta)* – w kosmologii buddyjskiej kategoria bytów cierpiących męki z powodu wiecznego nienasyceńia. Opisuje się je jako istoty o ogromnych żołądkach i bardzo małych ustach. Ludzie odradzają się w formach głodnych duchów, w wyniku nagromadzenia w umyśle tendencji do skąpstwa i chciwości.

Tereny wiejskie w Buriacji znajdują się w podobnej sytuacji, co monomiasta. Jak już wspominałem, rozpad kołchozów, wiązał się z kryzysem infrastruktury i pomocy socjalnej. Gwałtownie spadła też ilość uprawianych ziem i hodowanego bydła. Pierwsze było wynikiem braku dostępu właścicieli małych działek do nawozów, środków ochrony roślin, paliwa i maszyn rolniczych. Drugie zaś wynikało przede wszystkim z niedostatków karmy na zimę oraz ograniczeniem dostępności pomocy weterynaryjnej, na którą pozbawione gotówki gospodarstwa nie mogły sobie pozwolić. W rezultacie buriackie stada zdziesiątkowane zostały przez brucelozę. Niektóre wsie przeżyły skrajną lumpenproletaryzację. W roku 1998 bezrobocie na terenach wiejskich w Republice Buriacji sięgało 39,7 procent. Pomiędzy rokiem 1988 a 1998 roczne spożycie alkoholu *per capita* wzrosło z 7,4 l do 19,6 litrów⁸³ (Manzanova 2009: 28).

Sytuację buriackiego pasterstwa (post)kołchozowego na początku naszego wieku dobitnie wyraziła informatorka G. Biuraiewej: *Wystąpiliśmy z kołchozu 3-4 lata temu wraz z odejściem przewodniczącego. Wcześniej trzymaliśmy stado dwustu owiec. Mąż nie miał wykształcenia, całe życie przepracował jako pasterz. Dopóki pracowaliśmy przy stadzie, zapłata nie była wypłacana. Dostawaliśmy ją w produktach naturalnych – pod koniec roku nagradzali nas premią – 20 sztuk jagniąt, kilka worków mąki [...] Wraz z rozpadem kołchozu zorganizowano Spółdzielnię Rolniczo-Produkcyjną „Bajan”, która w ciągu dwóch ostatnich lat, z powodu brucelozy straciła wszystkie owcze stada. Próba rozwiązania problemu za pomocą upraw zbożowych także się nie powiodła. Niesprzyjające warunki pogodowe obróciły w niwecz całą pracę. Pracownicy, a ich liczba w SRP wynosiła 50 ludzi, otrzymali w ciągu tego okresu po dwa worki zboża. Pogłowie bydła i owiec zmniejszyło się z powodu brucelozy. We wsi teraz nie ma pracy, pijacy i bezrobotni zjedli wszystkie psy. Nie ma ptaków. Jeśli nawet ktoś trzyma byłdo, to tylko pod kluczem* (Bûraeva 2009: 167).

Niektórym spółdzielniom udało się przetrwać kryzys i dzięki preferencyjnym kredytom wydzielanym przez władze republiki uzyskały one w

⁸³ Światowa Organizacja Zdrowia uważa za krytyczną sytuację, gdy spożycie przekracza 8 litrów.

ostatnich latach pewną rentowność. Restrukturyzacja kołchozów, nawet jeśli zakończyła się sukcesem, wiązała się z wykluczeniem mniej produktywnych jednostek. Ofiary nieudanej transformacji, oraz osoby wykluczone z kolektywów produkcyjnych, to grupy, na które teoretycznie oddziałuje najwięcej czynników wypychających migranta. Często jednak są to osoby zbyt ubogie, by przeprowadzić się do miasta, o ile nie posiadają tam krewnych, gotowych udzielić im wsparcia w okresie adaptacyjnym. Poza ludnością zupełnie spauperyzowaną, korzystającą z pomocy krewnych i lepiej usytuowanych ziomków, do miasta migrują także bogatsze rodziny buriackie, a także młodzież szkolna i studenci. Migracja całej rodziny to skomplikowane przedsięwzięcie logistyczne. Należy wyprzedać swój dobytek (ziemię, zwierzęta, narzędzia) oraz znaleźć ziemię w mieście lub w jego okolicach, która nadawałaby się do nielegalnego postawienia domu. Następnie trzeba rozebrać dom na pojedyncze belki i deski, zorganizować jego transport do miasta, złożyć go na nowo i znaleźć pracę. Wtedy można dopiero sprowadzić dzieci. Pomimo trudności, co roku w Ułan Ude powstają nowe ulice wiejskich imigrantów. Nierzadko wychodzący z jednej wsi lub z kilku wsi sąsiednich mieszkają obok siebie.

Niezwykle często występującą formą migracji lokalnych jest w Buriacji migracja edukacyjna. W 2009 roku w Ułan Ude studenci z terenów wiejskich stanowili 50,6 % wszystkich pierwszorzecznych studentów (Kozulin 2009: 81). Caroline Humphrey (2010: 64-66) słusznie zauważyła, że dla Buriatów zdobycie wyższego wykształcenia było ważną strategią podniesienia statusu społecznego. Podjęcie nauki w mieście daje również dostęp do taniego zakwaterowania w internatach i bursach. Część studentów podejmuje naukę, nie tylko po to by zdobyć wyższe wykształcenie. Dostęp do studenckiego zakwaterowania i opieki zdrowotnej, stypendiów, ułatwia znalezienie pracy, a mówiąc szerzej umożliwia adaptację w przestrzeni miejskiej.

3.3. Migracje zarobkowe. Ruch na zachód, migranci z WNP i ChRL

Pomimo lokalnych migracji z prowincji do głównych miast regionu, można zaobserwować ogólny proces przemieszczania się ludności ze wschodniej części Rosji na Zachód. Ujemny przyrost naturalny oraz starzenie się społeczeństwa powodują, że rozwijające się gospodarki rosyjskich metropolii (Moskwa,

Petersburg, a na Syberii Nowosybirsk i Krasnojarsk), potrzebują regularnego napływu migracji pracowniczej. Szacuje się, że w najbliższym dwudziestoleciu centralny okręg federalny przyjmie 6,4 mln takich migrantów, w tym 3,4 mln ludzi przypadnie na rejon moskiewski. Na poziomie największych jednostek administracyjno-terytorialnych, okręgów federacyjnych, regularnymi dawcami migrantów są okręgi dalekowschodni i syberyjski. W latach 1992-2010 liczebność Republiki Buriacji zmniejszała się o 80 tys. osób i wynosi obecnie 972,7 tys. ludzi⁸⁴.

Tabela 1. Migracyjny przyrost ludności w okręgach federalnych w latach 1991-2007, w tys. ludzi⁸⁵

OKRĘGI FEDERALNE	1991-2006	W TYM:			
		1991-1995	1996-2000	2001-2005	2006-2007
FEDERACJA ROSYJSKA	4 222,6	1 981,1	1 351,5	477,3	412,7
W tej liczbie okręgi:					
CENTRALNY	2717,9	929,3	839,9	631,0	317,7
PÓŁNOCO-ZACHODNI	120,4	-35,2	57,0	55,5	43,1
POŁUDNIOWY	1041,3	772,2	187,0	30,5	51,6
NADWOŁŻAŃSKI	1195,6	758,0	407,7	34,7	36,2
URALSKI	265,6	34,7	160,0	34,7	36,2
SYBERYJSKI	-59,0	90,3	15,1	-144,2	-20,2
DALEKOWSCHODNI	-1059,0	-568,2	-315,2	-138,9	-36,7

Wewnętrzne migracje nie są w stanie pokryć tak dużego zapotrzebowania na tanią siłę roboczą, dlatego też, ważną rolę w rosyjskiej gospodarce pełnią imigranci pracownicy z zagranicy. Ze względu na szereg zażyłości

⁸⁴ Dane z Ogólnorosyjskiego spisu powszechnego przeprowadzonego w 2010 roku.

⁸⁵ Źródło: N. Mkrčân, 2009, Rossiâ pered licom demografičeskikh vyzovov. Doklad o razvitii čelovečeskogo potencjala v Rossijskoj Federacii, Moskva, s. 80-96.

kulturowych, wynikających z dziesięcioleci wspólnej radzieckiej historii, znajomość języka rosyjskiego, a przede wszystkim, w wyniku ogromnego bezrobocia krajach ojczystych, większość imigrantów stanowią tu obywatele Wspólnoty Niepodległych Państw (Višnevskij, Denisenko, Mkrťčan 2010). Znaczące miejsce na migranckim rynku pracy zajmują także Chińczycy. Ich główne skupiska znajdują się w Moskwie i na rosyjskim Dalekim Wschodzie, jednak chińskich budowniczych, handlarzy oraz restauratorów można spotkać w każdym rosyjskim mieście. Jest to chyba najbardziej mityzowana grupa w Rosji. Liczebność południowego sąsiada pobudza rosyjskie apokaliptyczne fantazje, stąd też idea „żółtej inwazji”, „ekspansji demograficznej” na syberyjskie przestworza stanowi *leitmotiv* każdej katastroficznej prognozy demograficznej, na której populistyczni politycy zbijają kapitał wyborczy. Liczbę Chińczyków w Rosji szacuje się na 35 tys. do 8 mln, przy czym większość ekspertów ocenia liczbę Chińczyków jednocześnie przebywających w Rosji na 400-500 tys. (Larin 2009: 150).

Mało kto zwraca uwagę na fakt, iż na Zabajkalu i Dalekim Wschodzie społeczności chińskie posiadają wieloletnią tradycję. Irracjonalny strach przed chińską migracją wynika być może z faktu, iż duża część dzisiejszej ludności zamieszkującej pogranicze rosyjsko-chińskie została osiedlona na tych terenach po 1937 roku. Dziadkowie i ojcowie dzisiejszych mieszkańców Kraju Zabajkalskiego i Dalekiego Wschodu, jako lojalni obywatele sowieccy, zajęli miejsce deportowanych lub fizycznie zlikwidowanych grup pogranicznych (*ethnic frontier*): Koreańczyków, Chińczyków, Guranów i po części Buriatów. Mechanizm zbiorowego wyparcia pamięci o poprzednich mieszkańcach skazanych na etnocyd, powoduje fobie związane z południowymi sąsiadami⁸⁶. W XIX wieku w pogranicznych rejonach funkcjonowały chińskie gildie kupieckie, w kopalniach i w powstających zakładach przemysłowych

⁸⁶ Warto zauważyć, że podobny mechanizm obserwować było można w Polsce, w dyskusji o tzw. ziemiach (po)odzyskanych. W okresie poprzedzającym polskie wstąpienie do Unii Europejskiej żywy niepokój społeczny wyzywały dywagacje na temat wykupienia polskiej ziemi przez Niemców (zob. Buchowski 2010), powrotów wypędzonych, kwestii zwrotu mienia itp. W Kraju zabajkalskim władza radziecka pozostawiła wiele tego typu „trupów w szafie”, przez co tożsamość mieszkańców Czyty wciąż budowana jest na dyskursie radzieckim, a partia komunistyczna cieszy się tam estymą. Niewygodnie jest też w Rosji przypominać, iż południowe tereny Dalekiego Wschodu (Przymurze i Kraj Ussuryjski) do roku 1858 należały do mandżurskich Chin i zostały przez Rosję zagarnięte.

zatrudnienie znajdowali chińscy robotnicy, w niektórych rejonach licznie występowały chińscy rolnicy. Stałym elementem rzeczywistości pogranicza były bandy chińczyków trudniących się przemytem i rozbójnictwem – tzw. chunchuzi⁸⁷. Tysiące chińskich robotników zostało sprowadzonych do budowy kolei transsyberyjskiej. Bolszewicy starali się wykorzystać syberyjskich chińczyków w eksporcie rewolucji do krajów azjatyckich. W latach 20. w Irkucku funkcjonowała filia Rewolucyjnego Uniwersytetu Chińskich Komunistów, a w miastach Dalekiego Wschodu i w Czycie wychodziły chińskojęzyczne gazety. Jednocześnie represją zostały poddane bogatsze warstwy chińskiej społeczności, co wywołało migrację zwrotną przedstawicieli tejże warstwy.

Masowa emigracja Chińczyków ze Związku Radzieckiego rozpoczęła się jednak w 1929 roku. Koniec NEP-u wiązał się z masowymi ekspropriacjami i represjami. Wielu z przymusowo kolektywizowanych Chińczyków zdecydowało się na repatriację do Chin⁸⁸. Pomiędzy spisami ludności w 1926 a 1937 roku liczba Chińczyków w ZSRR zmniejszyła się trzykrotnie, do 38 527 osób. W grudniu tegoż roku w ramach czystki rejonów przygranicznych z obywateli innych państw, oraz grup politycznie podejrzanych, władze radzieckie przystąpiły do likwidacji diaspor chińskich⁸⁹. Tysiące Chińczyków zostało deportowanych do Sinkiangu, zesłanych do Kazachstanu, lub do odległych, północnych rejonów Syberii. Oskarżani o szpiegostwo Chińczycy masowo trafiali do łagrów. Ci Chińczycy, którzy pozostali na Syberii, ulegli w dużej mierze asymilacji, pozostawiając swą chińską tożsamość w stanie letalnym. W 1989 roku w ZSRR żyło 11 335 Chińczyków, z czego ponad siedem tysięcy

⁸⁷ Chińską nazwę *hónghúzi* można przetłumaczyć jako „czerwonobrodzi”. Choć niektórzy autorzy wywodzili tę nazwę od partyzantów z dynastii Tang, którzy malowali brody na czerwono (Symonolewicz 1923: 45), to bardziej prawdopodobna wersja głosi, iż mianem tym początkowo określano przygranicznych Rosjan. Bandy chunchuzów były zresztą nierzadko mieszane etnicznie.

⁸⁸ Większość Chińczyków w ZSRR posiadało Chińskie, a nie radzieckie obywatelstwo. Władze radzieckie nieufne wobec hermetycznych wspólnot chińskich, chętnie zgadzały się na ich repatriację.

⁸⁹ Kilka miesięcy wcześniej rozpoczęto akcję „prewencyjnej” deportacji dalekowschodnich Koreańczyków do Kazachstanu i innych regionów radzieckiej Azji Środkowej. Powodem „czystki granic z elementów niepewnych” był konflikt Kuomintangu z ZSRR a także rosnące napięcie z Japonią i podległym jej państwem Mandżukuo.

uznawało język rosyjski za swój rodzimy (tamże: 111-134). W Buriacji ocaleli Chińczycy wstępowali często w związki małżeńskie z Buriatami, przyjmując tożsamość buriacką. Obecnie można obserwować przypadki aktywizacji tożsamości Chińskiej i Koreańskiej wśród młodego pokolenia⁹⁰. Zdecydowaną większość mieszkających w Rosji Chińczyków stanowią jednak migranci przybyli do Rosji po roku 1990, tj. po liberalizacji ruchu granicznego pomiędzy ZSRR (później Rosją) a Chinami. Wbrew powszechnemu mniemaniu migracje chińskie mają w Rosji przede wszystkim charakter wahadłowy. Nowa fala migracyjna rozpoczęła się od handlu przygranicznego. W latach 90. ubiegłego wieku gospodarka rosyjska cierpiała na permanentny deficyt dóbr konsumpcyjnych. Chińczycy zapelniali tę lukę handlując na bazarach tanimi produktami chińskimi. Handel ten szybko przybrał również charakter hurtowy i rozprzestrzenił się na całe terytorium Federacji Rosyjskiej. Niedostatek wymiennej waluty w obiegu skutkował rozwojem barteru⁹¹.

W obecnej strukturze profesjonalnej imigrantów chińskich wciąż dominują ludzie zajmujący się handlem – stanowią 59% ogółu imigrantów. Poza tym Chińczycy znajdują zatrudnienie w budownictwie (17%), rolnictwie (7,5%), przy wyrębie i obróbce drewna (6%) oraz w przetwórstwie (2%) (Larin 2009: 146-147). Migranci transgraniczni i prowadzony przez nich handel nie posiadają kluczowego znaczenia w skali kraju, ale stanowią ważny element gospodarki regionów przygranicznych. Handel transgraniczny w obwodzie Amurskim stanowi oficjalnie zaledwie 1% handlu rosyjsko-chińskiego, tym niemniej stanowi ponad 80% regionalnych transakcji handlowych. Chińscy autorzy uważają, że w szarostrefowy handel przygraniczny z Rosją zaangażowanych jest około czterech milionów ludzi. Gros towarów przewożonych przez granicę deklarowanych jest jako towary przeznaczone na własny użytek. Dla mikroprzemytów wytworzono nieformalną instytucję bazującą na ruchu turystycznym i przepisach o bezwizowym ruchu przygranicznym. Wbrew

⁹⁰ Wśród kurumkańskich rodzin buriacko-chińskich zaobserwowałem, że język chiński i elementy kultury przekazywane były z pokolenia dziadków do pokolenia wnuków z pominięciem „radzieckiego” pokolenia rodziców.

⁹¹ Larin (2009:152) przytacza przypadek wymiany pięciuset wagonów chińskich konserw na samolot TU 154. Transakcja ta organizowana była przez przedsiębiorcę chińskiego, który dwa lata wcześniej rozpoczął karierę od bazarowego handlu przygranicznego.

stereotypom corocznie granicę przekracza sześć razy więcej Rosjan niż Chińczyków. Osoba zajmująca się przerzutem towarów z Chin (tzw. brygadier) opłaca „turystów” - tragarzy (tzw. latarki), pomiędzy których rozdzielany jest towar. Do każdej grupy wynajętych tragarzy przydzielany jest „wielbłąd” – osoba, która odpowiada za cały towar przemycany przez tragarzy (Ryzhova 2008: 327-334). Wśród mieszkańców Irkucka, Ułan Ude i Czyty popularne są krótkotrwałe wycieczki do chińskich miast przygranicznych Mandżurii i Hailaru, podczas których Rosjanie i Buriaci kupują odzież i inne dobra konsumpcyjne. Część z tych turystów rekompensuje sobie koszty podróży wynajmując się jako tragarze dla transgranicznych przedsiębiorców. Handel na zabajkalskim odcinku granicy przewyższa znacząco podobne zjawiska w innych regionach.

Tabela 2. Ruch transgraniczny ludności i dóbr w roku 2006 pomiędzy Rosją i Chinami⁹²

Marszruta	Ludzie		Towary	
	Tysiący	Procent	Milionów ton	Procent
Błagowieszczeńsk (obwód amurski) Heihe	564	19.6	0.3	1,03
Zabajkalsk (Kraj Zabajkalski) Manzhouli	1730	60	21.1	72.76
Pograniczny (Kraj Przymorski) -Suifenhe	590	20.5	7.6	26.21
Razem	2884	100	29.0	100

W interesującym nas regionie istotną rolę pełni też transgraniczny handel drewnem. Zazwyczaj wszystkie etapy pozyskiwania drewna (zrąb, obróbka i spedycja) wykonywane są przez Chińczyków. Pozyskiwanie drewna przynosi znaczne dochody wielu regionom syberyjskim, aczkolwiek sprzedaż drewna

⁹² Źródło: Ioffe G., N. Ryzhova, 2009, Trans-border Exchange between Russia and China: The Case of Blagoveshchensk and Heihe, *Eurasian Geography and Economics*, 2009, 50, No. 3, p. 350.

chińczykom budzi powszechne niezadowolenie miejscowej ludności. Podobną niechęć żywi wielu Sybiraków w stosunku do chińskich rolników. W powszechnym mniemaniu skupują oni ziemię i osiedlają się, żenią z Rosjankami, a wszystko to po to, by w przyszłości przyłączyć Syberię do Chin. W większości znanych mi przypadków z Kraju Zabajkalskiego i z Buriacji, Chińczycy dzierżawią ziemię rolnicze i maksymalnie eksploatują je w ciągu 3-5 lat, a następnie powracają do Chin⁹³. Specyficzny model uprawy wynika z trudności w nabywaniu ziemi na własność przez obcokrajowców. Niemożność zakupu ziemi powoduje dewastację ziem uprawnych, gdyż krótkotrwały dzierżawca nastawia się na maksymalizację zysków w krótkim okresie i nie prowadzi długoplanowej gospodarki.

Wahadłowy charakter mają też chińskie migracje handlowe. Jedynie część przedsiębiorców osiedla się na stałe w Rosji. Często są to ludzie tworzący infrastrukturę obsługującą handel transgraniczny: właściciele tanich hoteli, jadłodajni, pośrednicy i konsultanci handlowi. Powszechnym sposobem legalizacji pobytu w Rosji, otrzymania długoterminowej, wielowjazdowej wizy, jest podjęcie studiów wyższych. Chińscy przedsiębiorcy zapisują się na studia, choć nie uczestniczą w zajęciach. Otrzymują za to wizę i możliwość wynajęcia taniego pokoju w domu studenckim. W rzeczywistości studenci pracują na rynku (Pál 2007: 62). Największe chińskie rynki spotkać można w przygranicznych miastach Dalekiego Wschodu, jednak handlarze chińscy pracują licznie i w innych częściach kraju.

W Moskwie i w Petersburgu na ogromnych bazarach sprzedają towary przemywane drogą morską do portów bałtyckich – głównie Petersburga. W Irkucku funkcjonuje kilka chińskich targowisk, z których najstarszym jest działająca od 1993 roku *Szanchajka*. Na rynku tym, podobnie jak na wielu innych bazarach, przedsiębiorcy chińscy konkurują z miejscowymi handlarzami,

⁹³ Taki model dzierżawy stosują mi. Buriaci agińscy i zakamieńscy. W pobliżu zakamieńskiej wsi Ehé Cakir kilkudziesięciu chińskich farmerów zostało przegnanych przez miejscową ludność buriacką w trzecim roku gospodarowania. Oficjalnym powodem było zniknięcie wiejskich psów, które mieli porywać wiejscy alkoholicy i odsprzedawać na mięso Chińczykom. Osobiście odniosłem wrażenie, że mieszkańcy wioski poczuli się zaniepokojeni rosnącą liczbą chińskich rolników i ich sukcesami gospodarczymi. Wypędzenie miało oczywiście pozaprawny charakter i odbyło się w asyście Buriatów uzbrojonych w broń myśliwską.

a także diasporami handlowymi z Azji Środkowej i Kaukazu⁹⁴ (tamże: 83). Handel bazarowy w Rosji narażony jest na szereg kontroli i utrudnień ze strony rozmaitych instytucji państwowych (służby migracyjnej, milicji, sanepidu, strażaków, itd.) oraz pozapaństwowych - reketierzy, bazarowa konkurencja, administracja rynku. Każda z wymienionych instytucji stara się uzyskać dochód nakładając na handlarzy kary, wymuszając daninę lub łapówkę. Dlatego też w instytucji rynku ważną rolę pełnią pośrednicy organizujący niezbędne dokumenty, ustalający opłaty za „ochronę” (*kryša* – dosłownie „dach”) reketierów i korumpujący urzędników państwowych. Pośrednicy pełnią także rolę gwarantów przy zawieraniu większych transakcji handlowych, a także ułatwiają dostęp do pozabankowych kredytów. Dla biznesmenów chińskich pośrednicy są bardzo ważni, gdyż ze względu na częściową nielegalność transakcji oraz korupcję stróżów prawa, obcokrajowcy posiadają niewielkie możliwości prawnej obrony swych interesów. W Ułan Ude takimi pośrednikami zostają zarówno Rosjanie, Buriaci szenecheńscy jak i Chińczycy, którzy wcześniej sami zajmowali się handlem transgranicznym i wytworzyli odpowiednie kontakty, zdobyli zaufanie innych przedsiębiorców. Pośrednicy uczestniczą nie tylko w transakcjach handlowych, pomagają też negocjować kontrakty chińskim firmom budowlanym (Šarmaškeeva 2007: 131-144).

Zjawisko etnoprofesjonalizacji imigrantów nie jest właściwe wyłącznie Chińczykom. Imigranci z Kaukazu zajmują się często drobnym handlem, gastronomią oraz transportem pasażerskim. W latach 90. wychodźcy z Kaukazu, podobnie jak niektórzy rosyjscy przybysze z prowincji, formowali bandy zajmujące się reketem. W Moskwie ze „słowiańskimi” bandami konkurowały bandy „czeczeńskie”⁹⁵. Dziś takie bandy stały się mniej widoczne w przestrzeni miejskiej. Niektóre podjęły kroki zmierzające do częściowej legalizacji działalności, inne rozwiązały się lub zostały rozbite przez represyjny aparat państwa. W Moskwie, większość pracowników zieleni miejskiej i dozorców to Uzbegy. Ukraińcy, Mołdawianie, Kirgizi, Tadźycy oraz Chińczycy zatrudniają

⁹⁴ W roku 2003 i 2004 na rynku tym spotykałem też Afrykańczyków handlujących rękawicami roboczymi, narzędziami oraz kapeluszami z siatką przeciw komarom.

⁹⁵ Członkami takich band byli nie tylko Czeczeni, ale i przedstawiciele innych grup kaukaskich, a także Słowianie.

się często w charakterze robotników budowlanych, nierzadko nielegalnych. Przedstawiciele wszystkich wyżej wymienionych narodów spotkać można na ogromnych rynkach, przez które przewieją się niezliczone masy przemycanych dóbr konsumpcyjnych. Imigranci z zagranicy wykonują często nisko opłacane, mało prestiżowe prace. Wielu z nich zatrudnianych jest nieoficjalnie, przez co pozbawieni są większości elementów ochrony socjalnej. Przybysze z republik kaukaskich, Azji Środkowej, Mołdawii oraz Chin spotykają się z dużą niechęcią wśród większości rosyjskiej. W powszechnym przekonaniu tworzą oni społeczności kryminogenne, terrorystyczne, obce kulturowo (lub wręcz „pozbawione kultury”), a przy tym pozbawiają pracy ludność miejscową. Praktyki marginalizacji i stygmatyzacji etnicznych grup imigranckich prowadzą często do wzajemnej antagonizacji, co przejawia się w ostentacyjnej agresji wobec obcych. Stałym elementem wielkomiejskiego krajobrazu społecznego stały się manifestacje przeciw imigrantom z Kaukazu. Manifestacjom takim towarzyszą często pogromy przypadkowych i domniemyanych wychodźców z Kaukazu, a także starcia z kaukaskimi kontrmanifestacjami. Dopiero niedawno rosyjska milicja zaczęła skutecznie ścigać przestępstwa na tle etnicznym. W ostatnich latach przez Rosję, od Błagowieszczeńska po Moskwę, przetoczyła się fala brutalnych morderstw na ludziach o mongoidalnych rysach twarzy. Ofiarami nożowników padali imigranci: Chińczycy, Uzbeki, Kirgizi, ale także obywatele rosyjscy – Buriaci, Kałmuci. W większości przypadków sprawcami byli młodociani skinheadzi z rosyjskich rodzin proletariackich⁹⁶.

Poza tak drastycznymi praktykami, wykluczenie przejawia się na poziomie społecznym i werbalnym. W odniesieniu do imigrantów z Kaukazu używa się tak pogardliwych sformułowań jak: „Czarnodupi”, „Azerboty” „Chaczi” (od zdrobnienia imienia ormiańskiego *Chaczik – Haczatur*, co oznacza krzyżem dany) „Klocki” (ros. *Čurki*⁹⁷), „Czarni”, „Czeburaki (rodzaj pierożków z mięsem smażonego na głębokim oleju – przysmaku ludów tureckich), „Szaszłyki”, „Czecenoidy”, „Czuczmecki”, „Pniaki” (ros. *Čurban*), „Chaczapuriki” (od

⁹⁶ Wiele z takich mordów, dokonywało się w miejscach publicznych, a filmy z takich akcji sprawcy umieszczali w Internecie.

⁹⁷ Iwan Peshkov przypuszcza, że określenie to pochodzi od słowa *Turk* wymawianego w niektórych środkowoazjatyckich dialektach turkijskich jak *Čurk* (rozmowa z I. Peshkovem 14 V 20110).

chaczapuri - gruzińskiego placka z serem). Jak widać „egzoetnonimy” odnoszą się do cech rasowych (ciemniejszy niż u Rosjan odcień skóry), do potraw etnicznych serwowanych w przydrożnych kioskach, oraz do prostych przedmiotów nieożywionych – tępych i nieociosanych. Powszechnie jest też satyryczne przekręcanie oficjalnych etnonimów. Powyższe praktyki językowe mogą służyć dehumanizacji przedstawicieli grup eksploatowanych i wykluczanych społecznie. Dzięki odebraniu im podmiotowości ludzkiej, grupa dominująca uprawomocnia nieludzkie traktowanie imigrantów. Stają się oni towarem; estetycznie odrażającym narzędziem, które chwilowo trzeba wykorzystywać, ale po skończeniu pracy będzie można je wyrzucić lub odsprzedać.

Podobne zabiegi językowe stosowane są w stosunku do przybyszów z Azji Środkowej i Chin. Nazywa się ich: „Zezowatymi”, „Zezowatoryłmi” (ros. *Kosorylye*), „Czurkiestancami”, „Kitajozami”. Czasami nazywa się ich bez względu na rzeczywistą przynależność etniczną „Tadżykami” bądź „Uzbekami”. Przejawy migrantofobii można dostrzec prawie we wszystkiej polach komunikacji społecznej: kina, prasy, Internetu i polityki. W 2005 roku podczas wyborów samorządowych ogólnorosyjskie kanały telewizyjne wyemitowały spot wyborczy partii Ojczyzna (*Rodina*). Miał on przyczynić partii kapitału politycznego poprzez wykorzystanie nastrojów antymigranckich u rosyjskiej części wyborców. W trzydziestosekundowej etiudzie filmowej dwóch liderów partii dyscyplinowało rozwydrzoną grupę imigrantów z Kaukazu i zmuszano do uprzątnięcia po sobie porzucanych łupinek arbuza. Spot kończył się hasłem „Oczyścimy miasto ze śmieci”. Lider partii Ojczyzna i główny bohater wspomnianego spotu, Dimitri Rogozin pełni obecnie funkcję ambasadora Federacji Rosyjskiej przy NATO. Fakt ten dobitnie pokazuje, że władze państwowe do pewnego stopnia tolerują, a niekiedy wspierają, przejawy nienawiści etnicznej i rasowej, które służą dyscyplinowaniu imigrantów oraz utrzymywaniu popularności tejże władzy wśród ksenofobicznej części społeczeństwa.

Stygmatyzacja imigrantów jako przedstawicieli najniższych warstw społecznych może być kontynuowana, pomimo ekonomicznych sukcesów

imigrantów. Z sytuacją taką spotykają się Azerowie w Irkucku, którzy dzięki wytrwałej pracy potrafili osiągnąć wysoką stopę życiową. Tym niemniej wciąż postrzegani są jako prostytutki, idioci, nielegalni *gastarbeiterzy*, a nawet potencjalni gwałciciele. Zdecydowanie negatywna percepcja tej grupy, nie pozwala na asymilację z rosyjskim rdzeniem kulturowym, pomimo starań imigrantów. Irkucy Azerowie mają na przykład duże problemy ze znalezieniem rosyjskiej partnerki, gdyż związek z Azerem uważany jest za formę degradacji społecznej. Wyraźnie widać, że negatywne stereotypy etniczne w dużym stopniu determinują status społeczny stygmatyzowanych grupy, niezależnie od jej pozycji ekonomicznej. Pomimo gotowości imigrantów do głęboko posuniętej asymilacji kulturowej i społecznej pewne grupy migrantów uważane są za rasowo i kulturowo gorsze, przeto zmuszone są wybierać pomiędzy separacją, marginalizacją lub asymilacją segmentalną do społeczności imigranckich o podobnym statusie społecznym. Oczywiście w przypadku każdej grupy sytuacja jest trochę odmienna i odmienne są strategie adaptacji imigrantów do społeczeństwa gospodarzy. Ormianie i Gruzini dla przykładu, jako grupy „prawosławne”⁹⁸ są bardziej tolerowani w społeczeństwie, a niekiedy uzyskują wysoki status społeczny. Można ich dostrzec w mediach, w życiu publicznym, ale też w strukturach świata przestępczego⁹⁹.

Podporządkowanie i marginalizacja imigrantów pracowniczych wzmacniana jest przez restrykcje prawne dotyczące zatrudnienia obcokrajowców. Brak pozwolenia na pracę umożliwia wyzysk robotników, płaci im się mniejsze stawki, ustala nienormowany czas pracy, a w razie potrzeby natychmiast redukuje się zatrudnienie. Imigranci z Tadżykistanu, Uzbekistanu, Kirgizji,

⁹⁸ Jako laik w danej dziedzinie nie rozumiem, dlaczego w Rosji monofizycki (przynajmniej do 1997 roku) Apostolski Kościół Ormiański uważany jest za prawosławny, a nie heretycki. Być może wynika to z podobieństw w liturgii, wzorowanej na bizantyjskiej. Rosjanie zresztą zwykli wszystkie kościoły wschodnie określać mianem prawosławnych – również etiopski i koptyjski, co wyraża zapewne starą pretensję mieszkańców Moskwy do bycia trzecim Rzymem, drugim Konstantynopolem i Nową Jerozolimą.

⁹⁹ Tradycyjnie wielu *vorov v zakone* – liderów społeczności przestępczych wywodzących swe tradycje z kultury łagrow radzieckich, to Gruzini. *Vor v zakone* (dosłownie „złodziej w prawie”) w syberyjskich społeczeństwach o katorżniczo-łagrowych tradycjach, posiada duży autorytet i cieszy się miernie nie tylko wśród przestępców, ale i wśród zwykłych ludzi, a jego postać owiana jest nimbem łagrowego romantyzmu, opiewanego w złodziejskich balladach sączących się z magnetofonu w każdym autobusie. Więcej na temat kryminalnego świata zob. (Volkov 2005, Humphrey 2010).

Mołdawii, Chin i Korei Północnej wykonują zazwyczaj uciążliwe prace budowlane, których za dane stawki nie chcą podejmować miejscowi robotnicy. W roku 2003 miałem okazję pracować przez kilka tygodni na irkuckiej budowie z imigrantami z Tadżykistanu i Korei Północnej. Tadżycy znajdowali się w Rosji legalnie, choć nie posiadali pozwolenia na pracę. Koreańczycy zostali natomiast wysłani przez swój rząd do Rosji w zorganizowanej grupie. Większość ich wypłaty zagarniana była przez państwo, które sprzedając za granicą pracę swoich obywateli pozyskiwało walutę. Koreańczycy, poza brygadzystą, nie znali języka rosyjskiego. Wynajęci zostali przez buriackiego przedsiębiorcę do tynkowania budynków. Pracowali od szóstej rano aż do zmierzchu i nie wychodzili poza teren budowy. Ulokowani zostali w pustostanie bez wprawionych okien, bez prądu i bieżącej wody. Jedli prawie wyłącznie ryż. Żywili nadzieję kupić po kilku miesiącach pracy telewizor oraz odtwarzacz wideo¹⁰⁰. Ich sytuacja była dużo gorsza od Tadżyków, którzy mieszkali na częściowo wykończonym poddaszu tego samego budynku, zarabiali więcej pieniędzy i mieli dostęp do wody oraz prądu. Koreańczycy byli okresowymi niewolnikami wynajmowanymi przez swoje ludowe państwo rosyjskim przedsiębiorcom.

Znamiona systemu niewolniczego dostrzegłem też w innych przypadkach wykorzystania pracy najemnej imigrantów. W roku 2009 w Buriacji mój buriacki znajomy, Zachar pracował jako tłumacz z języka chińskiego na budowie w Ułan Ude. Jego firma postanowiła, poza chińczykami pozyskać do pracy Kirgizów. W tym celu zwróciła się do pośredników zajmujących się organizacją pracowników z Kirgistanu i zamówiła piętnastu pracowników budowlanych. W celu redukcji kosztów, właściciel firmy postanowił zapłacić pośrednikom, ale nie zamierzał płacić pracownikom. Planował ich „zniewolić” (*vzât' rabov*), tj. zamierzał zabrać imigrantom paszporty, zastraszyć ich i nie wypuszczać poza teren budowy. Zamierzał wykorzystywać ich bezpłatny trud przez jeden sezon budowlany, a potem, po wypłacie niewielkiej sumy na powrót do domy, wypuścić. Mój kolega twierdził, że jest to dość rozpowszechniona

¹⁰⁰ W tamtych czasach w Korei Północnej nie było odtwarzaczy DVD. Południowokoreańskie filmy były przegrywane w Chinach na kasety VHS i szmuglowane na Północ, gdzie oglądane ukradkiem stanowiły luksusową rozrywkę.

forma eksploatacji imigrantów. Gastarbeiterzy - słowo często używane w Rosji - mają zazwyczaj problemy z pozyskaniem niezbędnych pozwoleń (wiza pracownicza, meldunek, pozwolenie na pracę, świadectwo zdrowia, ubezpieczenie), a niekiedy od razu odbiera się im wszystkie dokumenty. Dlatego też rzadko decydują się na skargę do milicji lub prokuratury.

Milicja cieszy się w Rosji złą sławą i imigranci starają się unikać z nią kontaktów. W rzeczywistości wielu milicjantów traktuje poradzieckich wykluczonych jako okazję do dodatkowego zarobku. Latem 2004 roku milicjant w Irkucku mówił mi, że tamtejsze służby porządkowe utworzyły nieoficjalny cennik łapówek, jakie musi oddać „nielegalny” (*nelegal*), aby się wykupić od aresztu i deportacji. Ceny były profilowane w zależności od przynależności etnicznej (np. Chińczycy płacili więcej niż Tadzycy) i od rodzaju naruszenia: braku wizy, przekroczenia terminu ważności wizy, braku pozwolenia na pracę, braku zameldowania itd. Milicja, FSB oraz inne organy bezpieczeństwa często działają nie tyle jako stróże porządku publicznego, ale jako uczestnicy rynku ochrony i reketu. Prawo oraz środki do jego egzekwowania¹⁰¹ traktowane są często przez milicjantów jako zasoby, instytucjonalne aktywa, które powinno się wykorzystywać do maksymalizacji zysków na rynku „siłowych przedsiębiorstw”. Z tej perspektywy instytucje ucieleśniające represyjny aparat państwa nie różnią się wiele od innych grup przestępczych wymuszających haracze za ochronę (*kryśa*) przed innymi grupami (Volkov 2005).

Synteza instytucji formalnych i nieformalnych wytworzyła się w wyniku dysfunkcji prawa i zaniku państwa w okresie transformacji. W danych warunkach skryminalizowane instytucje nieformalne wytworzyły ład prawny i zapewniały ochronę, których to nie było w stanie zapewnić państwo. Siłowe przedsiębiorstwa orientują się na szybki zysk przy minimalnych inwestycjach, przez co optymalnym źródłem dochodu jest dla nich renta (danina) za ochronę. Nowi rentierzy zazwyczaj narzucają swe usługi słabszym aktorom rynku. W celu

¹⁰¹ Można by tu przywołać weberowski monopol państwa na stosowanie przemocy, jednak w przypadku poradzieckiej Rosji, przynajmniej do początku lat 2000. państwo było tylko jednym z aktorów roszczących sobie prawo do stosowania przemocy.

wyjaśnienia zjawiska poradzieckiej ekonomii przemocy warto zacytować tu Ivana Peshkova:

Na poziomie instytucjonalnym występowała sekwencja procesów decentralizacji: decentralizacja prawa, struktur siłowych, systemu gospodarczego łącznie z oddzieleniem strefy społecznej od gospodarczej, emisji środków płatniczych oraz decentralizacja resursu administracyjnego. Na poziomie organizacyjnym zaś pojawił się metamodel organizacji poradzieckiej, który był mechanizmem aktywnej adaptacji do procesów przemian w strukturze własności. Ze względu na to, że instytucjonalną istotą praktyk społeczno-gospodarczych tego okresu była nieformalna prywatyzacja aktywów pozostałych po ZSRR oraz ich natychmiastowa monetyzacja, nowe formy organizacyjne zostały stworzone dla zaciętej i permanentnej walki. Brak stabilnego pola instytucjonalnego i jasnych praw własności ułatwia przejęcie aktywów, ale nie daje żadnych gwarancji ich utrzymania. Decentralizacja rynku bezpieczeństwa i okresowa kryminalizacja instytucji egzekwowania umów dodatkowo sprzyjają preferencji kontraktacji przymusowej i próbom eliminacji konkurentów (Peshkov 2009: 32).

Nielegalni imigranci¹⁰² mogą niekiedy uniknąć dawania łapówki, jeśli udowodnią, że płacą regularną rentę odpowiednim służbom bezpieczeństwa, tzn. korzystają z usług ochrony – dobrowolnie lub nie¹⁰³. W szarostrefowej działalności komercyjnej milicji przedstawiciele migracji pracowniczej i handlowej stają się mimowolnymi „klientami”, zmuszonymi do nabywania ochrony przed reżymem migracyjnym, który może być realizowany przez tego samego milicjanta w razie odmowy dokonania transakcji. Poza tym, nieuczciwy pracodawca może korzystać z płatnych usług milicji w celu dyscyplinowania zniewolonych pracowników. W dużych miastach „nielegalni” zaczęli stanowić na tyle duży rynek, że wielu milicjantów po służbie udawało się w okolice

¹⁰² Za nielegalnych imigrantów uważa się różne kategorie ludzi; osoby, które wjechały na teren kraju bez poddania się kontroli granicznej lub przeszły taką kontrolę z naruszeniem praw – np. dzięki łapówce, osoby, u których zakończył się termin ważności wizy bądź paszportu, osoby, które nie dopełniły obowiązku meldunkowego, osoby, które wjechały do kraju na podstawie wizy turystycznej, studenckiej bądź prywatnej, a podjęły pracę, itd.

¹⁰³ Oczywiście zamiast imigrantów daninę taką może płacić ich pracodawca.

dworców i stacji metra i tam prywatnie „pracowało” kontrolując dokumenty i inkasując opłaty. Problem ten stał się tak nagminny, że władze wprowadziły dla milicjantów zakaz kontroli wiz i kart migracyjnych, pozostawiając ten przywilej służbie migracyjnej. Środek ten poskutkował tylko częściowo, gdyż milicjant wciąż może zagrozić osobnie podejrzaney, iż odda ją w ręce służby migracyjnej.

Reżym migracyjny, to jest przepisy regulujące status prawny imigrantów oraz instytucje uprawnione do egzekwowania tych przepisów, pozbawia wielu imigrantów praw pracowniczych i obywatelskich. Uprzedmiotowieni, wyalienowani gasterbeiterzy stanowią produkt reżymu migracyjnego – tanią siłę roboczą, którą można w dowolnym momencie zwolnić lub zatrudnić w dowolnych ilościach. Społeczna stygmatyzacja legitymizuje i ułatwia stosowanie reżymu migracyjnego do określonych grup imigranckich. Wykluczenie społeczne odbywa się nie tylko według kryteriów narodowościowych i kulturowych, ale przede wszystkim rasowych. Dlatego też obywatele rosyjscy o azjatyckim fenotypie, mieszkający poza rodzimymi republikami, zmuszeni są do nieustannego podkreślania różnicy pomiędzy nimi a imigrantami z poradzieckiej Azji Środkowej. Z podobnych powodów przedstawiciele głównego nurtu kulturowego w Moskwie traktują z jednakową pogardą współobywateli z Kaukazu Północnego i imigrantów z państw ościennych¹⁰⁴.

Ludzie oskarżani o zajmowanie miejsc pracy, masową przestępczość, kulturową obcość i barbarzyństwo podejmują prace nieatrakcyjne dla miejscowej ludności. Będą je jednak wykonywać dopóki poddawać się będą władzy dyskursu wykluczenia. Funkcjonowanie kryteriów rasowych i kulturowych nie implikuje zwolnienia z reżymu migracyjnego przedstawicieli grup rosyjskojęzycznych fenotypowo zbliżonych do etnicznych Rosjan. Tym niemniej Ukraińcom i Białorusinom łatwiej jest uniknąć kontroli paszportowej, znaleźć partnera, czy też podwyższyć swój status społeczny. Obie grupy, w porównaniu

¹⁰⁴ Stąd też duża obojętność wobec eskalacji przemocy w republikach kaukaskich. Mieszkańcy pozostałych regionów identyfikując się z państwem nie włączają w jego obręb Kaukazu. Czeczenia, Dagestan Inguszetia, dla wielu moich rozmówców były terytoriami, na których Rosja „wprowadza porządek”, a jej mieszkańcy powinni „siedzieć u siebie”. W Ułan Ude milicjanci udający się na służbę na Kaukazie odprawiani są z honorami na Placu Sowietów, tak samo jak odprawiało się żołnierzy udających się na wojnę. Podobnie są też witani przez przedstawicieli władz republikańskich. Nazwiska żołnierzy i milicjantów, którzy zginęli w Czeczeni umieszczone zostały na pomniku poświęconym poległym w wojnie ojczyźnianej i agańskiej.

z innym znajdują się również w uprzywilejowanej sytuacji prawnej, np. nie potrzebują wiz wjazdowych. Powyższy szkic z pewnością nie wyczerpuje tematyki poradzieckich migracji. Mam nadzieję, że tworzy tło historyczne i społeczne wystarczające do zrozumienia interesujących nas migracji buriackich. Migranci buriaccy w Moskwie – przedmiot mojej analizy w następnym rozdziale - wypracowują bowiem strategie adaptacji społecznej nie tylko w interakcji ze społeczeństwem przyjmującym, ale także w odniesieniu do innych grup imigranckich.

4. Buriaci w Moskwie. Diaspora we własnym państwie?

Buriaci zamieszkujący rosyjską stolicę rzadko stanowią przedmiot refleksji badawczej. Nie ma zgodności, co do ich liczebności ani charakteru ich organizacji społecznej. Taki stan rzeczy wynika po części z utrwalonego paradygmatu wiążącego badanie nad syberyjskimi etnosami z określonymi terytoriami etnicznymi. Buriaci moskiewscy znajdują się poza zasięgiem analiz badawczych również z bardziej prozaicznego powodu – w skali wielomilionowej metropolii jest to grupa stosunkowo niewielka i mało konfliktogenna. Znikomy stan badań wymaga przedstawienia krótkiej charakterystyki społeczności buriackiej w Moskwie. Po pierwsze należy sprawdzić, czy postulowana grupa społeczna nie jest jedynie artefaktem, fantomem wytworzonym na poziomie mojej własnej konceptualizacji. Czuję się zobowiązany by wykazać, iż Buriatów żyjących w Moskwie rzeczywiście łączą szczególne więzi społeczne. Myślę, że należy te więzi opisać, a także przedstawić wewnętrzne zróżnicowanie zbiorowości imigrantów. Nie lada problemem jest też zasadność użycia terminu „diaspora” w odniesieniu do obywateli rosyjskich, którzy wyemigrowali do stolicy swojego państwa. Twierdzę, że ze względu na sposób funkcjonowania grupy, można mówić o diasporze buriackiej. Wszelako nie jest to tylko problem klasyfikacji zjawiska społecznego. Jest też to problem polityczny, decydujący o statusie społecznym i prawnym kilku tysięcy ludzi. Myślę, że kwestie te powinny zostać rozstrzygnięte, nim przedstawione zostaną strategie adaptacji kulturowej imigrantów, wewnątrzgrupowe procesy etnospołeczne, czy też nim nakreślone zostaną podstawowe elementy sieci migracyjnych.

4.1. Pierwsi Buriaci w Moskwie - pytanie o początki grupy

W czasach carskich, od 1712 roku, gdy stolicą kraju był Sankt Petersburg, to właśnie ta metropolia była naturalnym kierunkiem migracji inteligencji buriackiej. Począwszy od drugiej połowy XIX wieku Buriaci zdobywali tam wykształcenie, prowadzili interesy, a niektórzy z nich uzyskiwali pewne wpływy polityczne. Na początku XX wieku dzięki staraniom Piotra Badmajewa utworzono tam szkołę dla uzdolnionych dzieci buriackich, a w wyniku starań lamy Agwana Dorzijewa w Petersburgu powstała świątynia buddyjska, która, choć z kilkudziesięcioletnią przerwą, po dziś dzień jest ważnym ośrodkiem

religijnym i społecznym dla miejscowych Buriatów. Początków regularnych migracji buriackich do Moskwy należy upatrywać w czasach radzieckich, choć jednostkowe przypadki takich migracji odnotowywano i wcześniej. Pierwszym potwierdzonym w źródłach historycznych Buriatem w Moskwie był Borno Imygienow. Jako młody chłopiec został on porwany przez kozaków z rodzimego *utusy*¹⁰⁵ selengińskiego, skąd dostarczono go do Moskwy. Przygarnął go, usynowił i nadał imię Michaił moskiewski kupiec Iwan Sierdjukow. Michaił Sierdjukow został przyjęty na służbę do cara Piotra I, gdzie odpowiadał za dostawę żywności do budowanego Petersburga. Córka Piotra I, caryca Elżbieta, w nagrodę za służbę, nadała mu tytuł szlachecki. W roku 1703 do Moskwy przybyła pięćdziesięciuosobowa delegacja Buriatów choryńskich pod przywództwem Badan Turakina i w asyście szamanki Abża Ereszchen. Delegacja uzyskała audiencje u Piotra I, gdzie miała okazję poskarżyć się na samowolne grabieże i prześladowania dokonywane przez syberyjską administrację. Kozacy buriaccy w ramach pułku Selengińskiego przechodzili przez Moskwę w drodze pod Borodino w 1812 rokiem, a później śpiesząc do obrony Sewastopola w 1854 roku (Bosholov 2001: 1-3).

Wszystkie te wydarzenia są pieczołowicie pielęgnowane w buriackiej pamięci zbiorowej. Poselstwo do Piotra I opisywane jest jako kamień milowy w świadomości politycznej Buriatów, a uczestnictwo w obronie kraju podawane jest za przykład ich lojalności wobec państwa. Mimo to, w odniesieniu do danego okresu, trudno by mówić o grupie Buriatów w Moskwie, tym bardziej o diasporze. Do lat dwudziestych zeszłego wieku można mówić jedynie o jednostkowym występowaniu Buriatów w Moskwie. Do roku 1937, roku „wielkiej czystki”, większość Buriatów preferowała Leningrad, gdzie prężnie działała grupa buriackich mnichów buddyjskich, oraz buriackich naukowców. Jeszcze w czasie pierwszej wojny światowej widok Buriatów w stolicy wyzywał ogromne zdziwienie. Bohater wojny domowej, postrach bolszewików i współtwórca ruchu panmongolistycznego - ataman Grigorij Siemionow w swoim pamiętniku opisał wycieczkę kozaków buriackich po Moskwie w roku 1914 i reakcję ludności miejscowej na dziwnych przybyszy:

¹⁰⁵ *Utus* – dawna jednostka administracyjna składająca się z kilku lub kilkunastu gospodarstw koczowniczych lub osiadłych.

Póki co – my goście matuszki-Moskwy. Rozkazano było pokazać kozakom stolicę. Tramwaje woziły kozaków bezpłatnie. Kozaków najbardziej zaciekał Kreml i tam przypadło mi być świadkiem całkiem kuriozalnego przypadku: trzem Buriatom, stosunkowo słabo władającym językiem rosyjskim, wyjaśniałem w ich ojczystym języku historyczne znaczenie Moskwy i Kremla. W tym czasie nie opodal nas znalazły się dwie damy i mężczyzna. Z wyteżeniem przysłuchiwali się naszej rozmowie i oczywiście, niczego nie mogli z niej zrozumieć. Magle mężczyzna zwraca się do mnie, pyta, czy długo byliśmy w drodze i czy nie zmęczyliśmy się po tak długiej podróży. Nie rozumiałem prawdziwego znaczenia jego pytania i powiedziałem, że jechaliśmy w wagonach trzydzieści trzy dni, póki nie dotarliśmy do Moskwy. Usłyszawszy moją odpowiedź, zbliżyły się obie damy i rozpoczęły z uczuciem głębokiego zaangażowania wypowiadać wiele pochlebstw pod naszym adresem. Dopiero po kilku minutach rozmowy zrozumiałem, że moskwianie wzięli nas za Japończyków, przebranych w rosyjskie mundury. Gdy próbowałem odwieść ich od tego przekonania i powiedziałem, że jesteśmy kozakami zabajkalskimi, to jedna zdam sprzeciwiła się – możliwe, że oficerzy rzeczywiście są Rosjanami, ale żołnierze, bez wątpienia, obcokrajowcy, jako że słyszała naszą nierosyjską rozmowę. Oni zapewniali mnie o swych dobrych zamiarach i stwierdzili, że ja nadaremnie skrywam okoliczności, znane wszystkim, o tym, że idą Japończycy. Nie wątpię, że wielu mieszkańców Rosji Europejskiej bierze nas za Japończyków i być może, agenci przeciwnika nie raz szczerze wprawiali swój sztab w błąd doniesieniami nieodpowiadającymi prawdzie. W trzecim dniu naszego pobytu w Moskwie wyznaczona nasz punkt docelowy pod Nowogeorgijewsk i opuściliśmy gościnną stolicę, uchodząc pod Warszawę (Semënov 2002: 29-30).

Pierwsza zwarta społeczność buriacka w Moskwie powstała w wyniku radzieckiej polityki nacjonalizacji kadr partyjnych i składała się głównie ze studentów oraz kursantów szkół partyjnych. W 1922 roku w Komunistycznym Uniwersytecie Robotników Wschodu utworzono liczący 30 miejsc sektor buriat-mongolski, później kwota ta została zwiększona. Co ciekawe, większość przysyłanych kadr partyjnych uczących się w Moskwie stanowili Buriaci zachodni, pochodzący z terenów dzisiejszego obwodu irkuckiego (Banaeva 2009: 36). Buriaci zachodni zazwyczaj lepiej władali językiem rosyjskim, większość z nich

nie była też buddystami, dzięki czemu łatwiej było ich nastawić przeciw buddyjskim „zabobonom i wyzyskowi”¹⁰⁶. W latach 30. XX wieku eksterminacja mnichów i wyparcie buddyzmu z przestrzeni publicznej dokonana została rękoma Buriatów zachodnich, z których niejeden przeszedł kurs partyjny w Moskwie. Młodzież buriacka odbywała w danym uniwersytecie, lub kilku innych „kuźniach kadr”, trzyletnie studia, w trakcie których poddawana była intensywnej indoktrynacji partyjnej i przetwarzana w krzewicieli modernizacji komunistycznej. Pod koniec lat 20. XX wieku w książce *Podróż do Tuwy* austriacki badacz Hunów, Otto Mänchen-Helfen entuzjastycznie i niezwykle obrazowo opisywał studentów KURW-a:

W trzy lata szamaniści stanowią się ateistami, wyznawcy Buddy – wyznawcami traktora [...] Uzbrojeni w szczotki do zębów, mydło i skromny rosyjski, ci wspinali koleżkowie - nabici słowami, sloganami i sfanatyzowani niczym misjonarze, którymi muszą być, by zrealizować postannictwo popchnięcia swych rodaków prosto w dwudziesty pierwszy wiek (Mänchen-Helfen 1992: 5).

Niektórzy studenci szkół partyjnych, po ukończeniu kursów otrzymywali możliwość kontynuacji nauki na innych uniwersytetach. Część Buriatów starało się ukończyć studia doktoranckie i podjąć pracę w stolicy. W ten sposób powstała buriacka zbiorowość stałych mieszkańców Moskwy. Była to wciąż znikoma grupa. W roku 1926 oficjalna liczba Buriatów żyjących w Moskwie wynosiła zaledwie 79 osób. Pomimo to, pod koniec lat 20. XX wieku Buriaci moskiewscy utworzyli oficjalną organizację ziomkowską. Od tego czasu można zatem mówić o zwartej grupie imigranckiej. Co charakterystyczne dla okresu stalinowskiego, organizacja ziomkowska pełniła nie tylko typowe dla tego typu instytucji funkcje towarzysko-kulturalne. Była też srodze opresyjną instytucją kontrolno-dyscyplinarną. W zachowanych dokumentach oddziału partyjnego ziomkostwa z lat 1928-37 znajdują się postanowienia o relegowaniu ze studiów Buriatów podejrzanych o nieprawidłową postawę klasową lub niewłaściwe

¹⁰⁶ Buriaci zachodni zwani też irkuckimi zaczęli przyjmować buddyzm dopiero na początku XX wieku, kiedy to władze rosyjskie próbowały przymusowo nawrócić ich na prawosławie. W pierwszych dekadach ubiegłego wieku większość Buriatów zachodnich praktykowała szamanizm, choć wielu było formalnie ochrzczonych.

pochodzenie społeczne: dzieci kułaków, siemionowców¹⁰⁷, eserowców i „skrytych przeciwników władzy radzieckiej”. Podwalinami tzw. „diaspory” buriackiej w Moskwie byli więc ludzie wybrani przez bolszewików na kadry dla Buriackiej ASSR, a organizacja, którą stworzyli stanowiła część wszechobecnego aparatu represji (Banaeva 2007: 207-208). Ziomkostwo Buriatów w Moskwie zostało zlikwidowane wraz z jego kierownictwem w czasie „wielkiej czystki” stalinowskiej w roku 1937, jednak struktura i formy autoprezentacji grupy, uformowane w czasie działania organizacji, kontynuowane były przez cały okres radziecki i przetrwały do naszych czasów. Moim zdaniem, nomenklaturne początki grupy zadecydowały o dzisiejszym kształcie wspólnoty buriackiej w Moskwie. Jej członkowie uważają się za grupę wykształconych specjalistów, lojalnych wobec państwa. Osoby, które nie wpisują się w ten paradygmat, ulegają przemilczeniu lub uważani są za chwilowych „gości stolicy” – niemających żadnego z związku z prawdziwą „diasporą”. System kwot dla mniejszości etnicznych przyczynił się do powstania grupy ekskluzywnej, opartej na pochodzeniu etnicznym, a nie jedynie na pochodzeniu regionalnym – np. z Buriacji, obwodu irkuckiego czy też Syberii Wschodniej.

Liczba Buriatów w rosyjskiej stolicy znacząco wzrosła po drugiej wojnie światowej. Częściowo dzięki ludziom sprowadzonym do prac przy odbudowie miasta ze zniszczeń wojennych, jednak przede wszystkim dzięki gwarantowanym miejscom w uniwersytetach dla studentów z republik narodowych. Wciąż utrzymywany był elitarny charakter grupy, którą łączyły wzajemne intensywne więzi społeczne. Była to młodzież z buriackiego establishmentu partyjnego, członkowie buriackiej nomenklatury reprezentujący republikę w stolicy, inteligencja pracująca na wysokich stanowiskach w przedsiębiorstwach i instytucjach państwowych. Poza tą grupa znajdowali się niewykwalifikowani robotnicy i robotnice przyjeżdżający do Moskwy podług systemu limitów imigracji pracowniczej – zwani pogardliwie „limiciarzami”

¹⁰⁷ Żołnierzy służących w Mongoło-Buriackim Konnym Pułku pod dowództwem atamana Grigorija Siemionowa, który walczył z bolszewikami na terenie Syberii Wschodniej i Rosyjskiego Dalekiego Wschodu. W okresie późniejszym mianem „siemionowców” piętnowano szereg grup społecznych na Zabajkalu, w Mongolii i w Mongolii Wewnętrznej, które podejrzewano o nieprzychylność wobec władzy radzieckiej.

(*limitčiki*)¹⁰⁸. Napływ limciarzy buriackich do Moskwy zintensyfikował się w latach 70. i 80. XX wieku. Ludzie ci żyli zazwyczaj w hotelach robotniczych i posiadali jedynie tymczasowe zameldowanie. W roku 1970 wśród stałych mieszkańców miasta znajdowało się 815 Buriatów, a w 1989 było ich 1496 (tamże: 211-212). Buriacka inteligencja w Moskwie traktowała buriackich robotników limitowych jako tymczasowych gości stolicy o niskim statusie społecznym. Myślę, że można mówić o dwóch grupach buriackich imigrantów którzy segmentalnie adaptowali się do różnych grup społecznych stolicy. Buriacy robotnicy niewykwalifikowani w okresie radzieckim nie tworzyli w Moskwie zwartej, zinstytucjonalizowane grupy. Nie posiadam wystarczającej ilości źródeł, by z pewnością określić, rolę etniczności w konstruowaniu imigranckich tożsamości zbiorowych tego okresu. Robotnicy buriacy zachowywali zazwyczaj kontakt z rodziną, wspierali ją finansowo i często po pewnym czasie wracali w rodzime tereny. Nie można za to wykluczyć przypadków porzucenia więzi etnicznych na emigracji. W tak dużej aglomeracji nie sposób wręcz odnaleźć ludzi niepodtrzymujących żadnych kontaktów z małą ojczyzną, ani krajanymi żyjącymi w stolicy.

W przeciwieństwie do amorficznej grupowości buriackiej biedoty, elity z czasem zaczęły tworzyć grupę o charakterze diasporalnym. Pomimo dużej rotacji członków grupy – część studentów po ukończeniu nauki powracała na Syberię lub była wysyłana przez państwo w inne regiony imperium - wytworzono instytucje pomocne w adaptacji nowych imigrantów. Formalna organizacja ziomkowska, pod nazwą *Urjal*¹⁰⁹ została restytuowana dopiero w 1992 roku, jednakowoż oparte na kontaktach interpersonalnych, sieci wsparcia społecznego funkcjonowały przez cały okres radziecki. W porównaniu z okresem stalinowskim osłabły funkcje dyscyplinujące grupę, jednak wciąż wypełniały ważną rolę. Do dziś, na przykład, kontrolę nad buriackim studentem przyjeżdżającym do stolicy powierza się miejscowym krewnym lub znajomym Buriatom. Buriaci regularnie spotykali się w okresie świąt, co ciekawe nie etnicznych, komunistycznych, takich jak: pierwszomajowe święto pracy,

¹⁰⁸ Władze w latach 50. XX wieku wprowadziły ograniczenia dotyczące dokonania meldunku w Moskwie. W celu regulowania podarzy imigranckiej siły roboczej co roku wyznaczano limity na zatrudnienie imigrantów z poszczególnych regionów.

¹⁰⁹ *Urâl* (bur.) – zaproszenie. W roku 2000 organizacja rozpadła się na „Pierwszy Urjal” i „Urjal” . prawdopodobna przyczyna tej schizmy były niesnaski pomiędzy ziomkowstwami.

rocznica rewolucji październikowej i nowy rok¹¹⁰. W pierwszą niedzielę października kilkaset Buriatów spotykało się na Placu Czerwonym, po czym organizowali zabawę w wynajętym w tym celu lokalu (Banaeva 2007: 213). Spotkania te pełniły funkcję integracyjną, gdyż Buriaci w żyjący w rosyjskiej stolicy żyli zawsze w rozproszeniu i nie utworzyli zwartego rewiru etnicznego. Słabo zbadany zostało zjawisko migranckiego systemu opieki nad dziećmi migrantów. Często młoda buriacka rodzina w Moskwie sprowadzała starszego członka rodziny do opieki nad dziećmi, jednak nie rzadziej wysyłano dzieci do miejscowości pochodzenia, gdzie zajmowali się nimi dziadkowie lub inni członkowie rodziny. Praktyki tego typu są wciąż kontynuowane i nie są poddawane społecznej dezaprobacie. Często uważa się, „że dziecko lepiej się wychowa na rodzimej ziemi”, a później może wyjechać na studia do Moskwy. To tylko niektóre z praktyk migranckich, które rozwijane są po dziś dzień, a których korzeni dopatrywać się należy w czasach radzieckich. Buriacka inteligencja z lat 70. i 80. stanowi nie tylko trzon dzisiejszej wspólnoty – wypracowała także szereg mechanizmów adaptacyjnych, wytworzyła tożsamość i obraz grupy. W czasach radzieckich była ona wzorem nowoczesnych ludzi radzieckich dla pozostałych Buriatów. W okresie późniejszym wielu z nich zaangażowało się w buriacki dyskurs nacjonalistyczny, choć jednocześnie, jako grupa nieustannie podkreślali lojalność wobec państwa. Wielu z nich, podobnie jak rosyjska inteligencja, identyfikuje się z państwem Rosyjskim, ale pała niechęcią do „przeciętnego Rosjanina”, który jest dla nich uosobieniem chamstwa i tego, co w kraju złe. Taki stan rzeczy wiąże się z nieco skomplikowanym systemem stosunków międzyetnicznych w Moskwie, częściowo jest też spadkiem po radzieckim etnicznym „mieszkanu komunalnym”, o którym była mowa wyżej.

¹¹⁰ Nowy rok traktuję jako święto komunistyczne, gdyż miał on zastąpić ludziom święta bożego narodzenia, z których zapożyczono w tym celu wiele rytów i symboli. Do teraz choinkę w Rosji przystraja się w Sylwestra, wieczorem tego dnia urządza się uroczystą rodzinną kolacją i obdarza prezentami. Dopiero potem, w okolicach północy następuje faza rozpasanego pijaństwa i noworocznej ekstazy.

4.2. Kontrowersje wokół użycia terminu „diaspora”

W poprzednim rozdziale starałem się naszkicować początki formowania się grupy imigrantów buriackich w Moskwie. Teraz zastanowię się czy rzeczywiście Buriaci żyjący w Moskwie mogą zostać uznani za desygnat terminu „diaspora”. Definicji diaspory jest wiele, ja odnosił się będę przede wszystkim do kryteriów wyznaczonych przez Robina Cohena w książce *Globalne diaspory* (2008: 1-34). Nie czynię tego z czysto scholastycznego zamiłowania do klasyfikacji wszelakich zjawisk społecznych, bynajmniej. Podejście diasporalne pozwala szukać powiązań pomiędzy społeczeństwem wydającym migrantów i społecznością tychże migrantów. Możemy tym sposobem otrzymać kontekst, w którym działania, strategie adaptacyjne migrantów staną się zrozumiałe. Odpowiedź na pytanie o prawomocność istnienia „diaspory” i „kraju pochodzenia” w obrębie jednego państwa, może wiele nam powiedzieć na temat stosunków etnicznych panujących w Rosji, oraz o dopuszczalne habitusy w tamtejszych polach władzy ekonomicznej i politycznej.

Formowanie się diaspory jest procesem długotrwałym i nie ogranicza się do jednego pokolenia. Pojęcie „diaspory” odnosi się zasadniczo do potomków imigrantów. W przypadku interesującej nas grupy większość stanowią ludzie przybyli do Moskwy po 1991 roku, kiedy to obywatele uzyskali większą swobodę prawną odnośnie podróżowania i zmiany miejsca pracy oraz zamieszkania. Pod koniec epoki radzieckiej liczba Buriatów w stolicy nie przekraczała dwóch tysięcy osób, obecnie liczbę tą szacuje się na 10-20 tysięcy osób, choć oficjalne dane są niższe – według spisu powszechnego z 2002 roku mieszkało tam 2,8 tys. Buriatów¹¹¹ (Banaeva 2007: 213; Nimaev 2007: 19). Poza tym, nie wszystkie migracje buriackie noszą trwały charakter. Część imigrantów (studenci, robotnicy) to migracji tymczasowy, którzy często wracają do miejsca pochodzenia. Z tego punktu widzenia, można stwierdzić że interesująca nas grupa to diaspora w stanie tworzenia. Z drugiej strony, pamiętać należy, że rozwój systemów transportu i komunikacji zmienił charakter diaspor. Migracja do odległego miasta nie jest już aktem ostatecznym, nieodwracalnym. Rozwój

¹¹¹ Różnica ta wynika z trudności w uzyskaniu moskiewskiego zameldowania.

sieci komunikacyjnych sprawił, że część migrantów może prowadzić aktywne życie społeczne w kilku, oddalonych od siebie miejscach. Dalsza intensyfikacja wspomnianych procesów wymuszać będzie zmiany w definiowaniu zjawiska diaspory. Pojęcie diaspory stosowane było zazwyczaj w stosunku do potomków imigrantów, to jest do drugiego, trzeciego i dalszych pokoleń wywodzących się ze środowisk imigranckich. Tym niemniej struktury diasporalne zapewniają diasporze trwałość nawet przy dużej rotacji jej członków. Istniejące diaspory dostarczają bowiem instytucji pomocnych w adaptacji nowych imigrantów.

Kluczową cechą diaspory jest duży dystans pomiędzy rdzennym terytorium, krajem pochodzenia a obecnym miejscem dyslokacji migrantów. Imigrantów buriackich w Moskwie dzieli z miejscem pochodzenia 5-7 tysięcy kilometrów. Dla większości ludzi jest to zbyt duży dystans, by można było np. pracować w Moskwie a weekendy spędzać w Buriacji. Samolot z Moskwy do Ułan-Ude leci co prawda tylko sześć godzin, ale ceny biletów są zazwyczaj wysokie. Pociąg jest nieco tańszą formą transportu, jednak podróż koleją transsyberyjską z Moskwy do Ułan Ude trwa cztery i pół dnia, a do Czyty jedzie się dni pięć. Niezwykle rzadko ktoś decyduje się na podróż samochodem. Zazwyczaj podejmują się tego ludzie, którzy chcą przewieźć auto na sprzedaż¹¹². Większość moich rozmówców odwiedzała krewnych na Syberii raz lub dwa razy w roku. Niektórzy w natłoku pracy lub z powodu braku pieniędzy na przejazd nie odwiedzają rodzinnych stron latami, jest to niemniej jednak anomalia. Do domu na wakacje wracają studenci, dzieci odwiedzają rodziców, rodzice odwiedzają swoje dzieci zostawione pod opieką krewnych. Normy kulturowe wymuszają też obecność na ważnych świątach rodzinnych: jubileuszach szanowanych krewnych lub na szamanistycznych obrzędach rodowych – *tajlagan*. Wydarzenia takie planuje się zazwyczaj miesiącami, uczestniczy w nich od kilkudziesięciu do kilkuset osób, a ich daty konsultuje się z krewnymi w Moskwie, tak by mogli w nich uczestniczyć. Im wyższy status społeczny Buriata, tym na większej ilości jubileuszy musi się pojawić, by nie obrazić innych ważnych aktorów społecznych. W szamanistycznych obrzędach rodowych uczestniczą zasadniczo

¹¹² We władystockim porcie ludzie kupują używane japońskie samochody i przewożą na sprzedaż w miastach syberyjskich. Niektóre auta zawożone są również do Moskwy. Niekiedy też ludzie sprowadzają samochody z Europy i przewożą je na Syberię.

członkowie spokrewnionych lineaży patrylinearnych oraz ich żony¹¹³. Większe obrzędy rodowe powinny być wykonywane w miejscu kultu rodowego, w ajmaku, z którego dany ród pochodzi. Obrzędy takie pełnią ważną funkcję integracyjną dla rozproszonych członków wspólnoty krewniaczej. Uważa się, że zdrowie i pomyślność członków rodu zależy od przychylności duchów przodków, którym regularnie należy składać ofiary. Mała ojczyzna – *tonto nûtag* traktowana jest jako źródło mocy Buriatów w diasporze, życiowej energii. „Energetyka Bajkału” i siła ziemi przodków traktowane są czasami w sposób modernistyczny, quasi technologiczny; Buriacja określana jest jako „ogromny akumulator”. Ludzie wracają choć na chwilę na ziemię przodków by „naładować swoje wewnętrzne baterie”. W systemie wierzeniowym Buriatów powstał zatem mechanizm, który orientuje imigrantów na grupę krewniaczą w kraju pochodzenia oraz na terytorium rodowe, na którym dany człowiek mógł nigdy nie mieszkać, ale na którym mieszkali jego przodkowie. Z pewnością procesy etniczne zachodzące w diasporze przebiegają inaczej niż w grupie pochodzenia, ale dzięki rytuałom pokrewieństwa reprodukuje symbole i praktyki wspólnotowości.

Kolejnym ważnym wyznacznikiem diaspory jest dla Cohena funkcjonowanie mitów na temat ojczyzny i jej historii oraz zaangażowanie imigrantów w działania zmierzające do odbudowy ojczyzny, zapewnienia jej bezpieczeństwa i dostatku (Cohen 2008:17). Moim zdaniem, w świadomości moich interlokutorów dochodzi często do rozszczepienia pamięci o ojczyźnie na dwa autonomiczne zespoły wyobrażeń, pełniące różne funkcje wewnątrz diaspory. Pierwszy z nich to wyidealizowany, pozaczasowy obraz ziemi buriackiej i buriackiej kultury. Na drugi zespół składają się zaś zespoły twierdzeń o inercji, ekonomicznym kryzysie Syberii Wschodniej. W obu przypadkach reprezentacje małej ojczyzny formowane są w opozycji do moskiewskiej rzeczywistości społecznej i krystalizują się wraz z kolejną rozmową, z następną opowieścią o rodzimych stronach. Opowiadanie sprzyja strukturalizowaniu pamięci. Z każdym powtórzeniem logos narracji zawłaszcza doświadczenie mówcy.

¹¹³ Tradycyjnie kobieta po zamążpójściu włączana zostaje do lineażu męża. Obecnie, pod wpływem rosyjskiego modelu rodziny bilateralnej do obrzędów takich dopuszczani są też spowinowaceni, np. zięciowie i dzieci córki.

Pierwszy zespół przedstawień, który można nazwać etnicznym, to mit swojskości małej ojczyzny; pięknej koczowniczej kultury buriackiej, ziemi przodków, która obdarzyła swoje córki i swych synów wyjątkową mocą. Tylko na *tonto njutaḡ* Buriat może poczuć się naprawdę wolnym, tylko tam jest gospodarzem (*hazâinom*), może być „u siebie”. Sentymentalne opowieść o babci mówiącej po buriacku, prawdziwym mięsie, tradycyjnych potrawach, przestrzeni, przyrodzie, są stałymi elementami spotkań buriackiej diaspory. Sentyment do „kultury koczowników” jest o tyle mityczny, o ile większość członków buriackiej diaspory urodziła się w mieście i nigdy koczownikami nie była. Miejska kultura etniczna wypracowana w Ułan Ude, Irkucku, Czycie, jest odtwarzana w Moskwie. Elementy kultury symbolicznej zostały odseparowane od codzienności życia pasterskiego już w miastach syberyjskich, gdzie zaczęły pełnić funkcję markerów etnicznych. Zjawisko to było wzmacniane przez folkloryzację kultury etnicznej w czasach radzieckich, a także w okresie późniejszym. Mit ojczystej ziemi buriackiej odgrywany jest podczas diasporalnych świąt etnicznych, z których najważniejsze to buriat-mongolski Nowy Rok (*Sagaalḡan*) i zawody w trzech tradycyjnych dyscyplinach: buriackich zapasach, łucznictwie i wyścigach konnych (*Surharban*)¹¹⁴.

Czwartego marca 2009 roku uczestniczyłem w obchodach *Sagaalḡanu*, które zorganizowane zostały w Moskiewskim Domie Muzyki. Pomimo drogiego biletów widownia na 1700 miejsc została zapełniona przez Buriatów z Moskwy oraz liczną delegację władz Republiki Buriacji. Imprezę otworzył dyrektor organizacji Buriatów w Moskwie oraz mnisi buddyjscy recytujący modlitwy w języku tybetańskim. W sali głównej odbywał się koncert zespołów etnicznych oraz buriackich gwiazd muzyki operowej. W holu, gdzie postawiono stylizowaną jurte przeprowadzono konkurs strojów i tańców ludowych. W *foyer* ludzie ubrani w eleganckie stroje wieczorowe lub w buriackie chałaty (*dègèl*) zjadali się buriackimi potrawami i ochoczo wypijali napoje alkoholowe. *Sagaalḡan* jest oczywiście doskonałą okazją do spotkania znajomych,

¹¹⁴ *Sucharban*, dosłownie „strzelanie z łuku” zwany też *Eryn gurban naadam* (trzy męskie gry) odbywa się latem. W dawnych czasach zawodnicy reprezentowali soje grupy rodowe, swoich panów feudalnych lub lamów. Święto to miało też swoje znaczenie religijne i magiczne. W okresie radzieckim *sucharban* został zlaicyzowany i włączony w dyskurs „zawodnictwa socjalistycznego”. Zawodnicy reprezentowali kołchozy, sowchozy, ajmaki, republikę i okręgi autonomiczne.

zapoznania potencjalnego partnera oraz wymiany informacji. Folklorystyczna forma obchodów nowego roku imituje obchody Sagaałganu w Ułan Ude. Poprzez splendor miejsca i ogromną ilość artystów etnicznych prześciga nawet swój pierwowzór. Warto zwrócić uwagę, że ułanudeński Sagaałgan jest również folklorystyczną imitacją, miejskim pastiszem ludowej kultury premodernistycznej, kultury opisanej i skodyfikowanej przez sowieckich etnografów. Punktem odniesienia tradycji stał się wizerunek etnograficznego Buriata, bardziej prawdziwego niż jakikolwiek historyczny Buriat. *Pośmiertni dzicy: zamrożeni, hibernowani, wysterylizowani, zagłaskani na śmierć, zmienili się w referencyjne simulacra, sama nauka przeobraziła się zaś w czystą symulację* powiada Baudrillard (2005: 7) i gotów tu jestem przyznać mu rację. W precesji buriackich symulaków wytwarzana jest jednak tożsamość diaspory, konsoliduje grupę ludzi, którzy przecież nigdy nie chcieli być koczowniczymi pasterzami. Nie w tym celu przybyli do Moskwy. Mit kultury koczowniczej oraz idea powrotu do ojczyzny są elementami konstytutywnymi omawianej grupy. W praktyce ograniczają się do okazjonalnego odgrywania buriackości i do krótkich wakacji w rodzimych stronach, po których buriaccy moskwianie utwierdzają się w przekonaniu, że wrócić na Zabajkale lub do Ust-Ordy – to przepuścić swą życiową szansę na prestiż i dostatek.

Drugi zespół wyobrażeń, który można nazwać cywilizacyjnymi, również służy konstruowaniu diaspory. Prowincjonalność Buriacji, uwięzionej w pułapce zastygłego czasu rozpadu radzieckiego życia, kontrastuje z nieustanną zmianą, ruchem karier i możliwością, jaka panuje w stołecznej metropolii. Dysfunkcja buriackiej transformacji staje się w tej narracji stabilna. W przypadku ludzi młodych, którzy nie wplekli okresu radzieckiego w osobiste doświadczenie historyczne, syberyjska entropia staje się wieczną antytezą moskiewskiego rozwoju. Każdy, kto bywał zarówno w Moskwie jak i w Ułan Ude, gotów odnaleźć wiele przesłanek ku takiemu rozróżnieniu. Radykalizacja dychotomii: marazm – progres zdaje się jednak pełnić funkcje afirmacyjne dla członków diaspory. Poprzez powyższą figurę narracyjną moskiewscy Buriaci pozycjonują się po stronie sukcesu i mobilności społecznej. Koresponduje to z autowizerunkiem diaspory jako grupy ludzi wykształconych, pracowników wolnych zawodów, którzy w przeciwieństwie do innych grup migranckich nie

poddali się społecznej marginalizacji. Buriaci nie mieszczący się w tak zdefiniowanej diasporze nie pojawili się w żadnym z nieformalnych wywiadów jakie przeprowadziłem z przedstawicielami diasporalnej inteligencji. Przemilczenie stało się dla mnie oczywistym dopiero za sprawą przypadku. Mój przyjaciel Bair, prawnik pracujący w buriackiej firmie, pewnego dnia nie mógł mnie przenocować, dlatego też zaproponował bym kilka dni spędził w budynku, w którym mieściła się jego firma. Okazało się, że na strychu budynku, nad pomieszczeniami produkcyjnymi i biurowymi, mieszka kilkunastu buriackich pracowników fizycznych zatrudnionych w tej samej firmie co Bair. Człowiek, który kilka miesięcy wcześniej twierdził, że nie zna ani jednego Buriata, który byłby w Moskwie pracownikiem fizycznym, codzienni obcował z dziesiątkami takich pracowników. Początkowo poczułem się oszukany. Dopiero z czasem zrozumiałem, że mówiąc o Buriackiej diasporze w Moskwie, Bair nigdy nie myślał o tych robotnikach. Obcował z nimi w jak najściślejszej komitywie, ale postrzegał ich jako Buriatów przynależnych Buriacji, a nie Moskwie. Zajście to skłoniło mnie do przypuszczenia, że bycie Buriatem w Moskwie to status społeczny znaczący w ramach sieci powiązań łączącej Buriatów na Syberii i w diasporze. Dentysta, nauczyciel akademicki, przedsiębiorca, właściciel kliniki, czy też prawnik jest znaczącym elementem w sieci kontaktów. Sieć powiązań społecznych oparta jest na etniczności nie tylko przez tradycję czy też etniczny patriotyzm. Ludzie, którzy respektują prawa i obowiązki jakie nakłada na nich przynależność do określonej grupy rodowej, terytorialnej wytwarzają niezbędny poziom wzajemnego zaufania, który trudno osiągnąć w relacjach z Rosjanami. Odtwarzając buriacką grę w podziały i hierarchie rodowo-terytorialne członkowie diaspory produkują cenny kapitał społeczny, który niweluje ryzyko wiążące się z funkcjonowaniem w metropolii ze statusem *nacmiena*¹¹⁵. Nielegalny robotnik spychany jest na peryferia świadomości gdyż nie posiada statusu Buriata moskiewskiego, choć jak wykażę poniżej, on również uczestniczy w wytwarzaniu diasporalnego kapitału społecznego.

Przypisanie Buriacji cech permanentnej stagnacji ekonomicznej nie przeszkadza młodszym członkom diaspory w aktywnym uczestnictwie w

¹¹⁵ *Nacmien* – skrót terminu *nacional'noe menšinstvo* – dosłownie „mniejszość narodowa. Słowo „nacmien” powstało w ZSRR i odnosi się do nie-Rosjan z obszaru poradzieckiego. Wyraz ten używany jest potocznie i nosi delikatnie pejoratywne zabarwienie.

dyskursie etnonarodowym. W rzeczywistości buriacka młodzież należy do grupy największych aktywistów w tej dziedzinie. Dyskurs nacjonalistyczny rozwijany jest przede wszystkim w Internecie, a jego głównym forum jest portal internetowy buryatia.org. Aktywni użytkownicy tej strony to przede wszystkim członkowie diaspory. Caroline Humphrey (2009: 33-45) nazwało to zjawisko „internetowym nacjonalizmem” diaspory buriackiej w Moskwie, gdyż dyskurs ten prowadzony za maską awatara nie posiada bezpośredniego przełożenia na rzeczywistą aktywizację polityczną uczestników dyskusji. Portale internetowe moderowane przez Buriatów moskiewskich odgrywają ważną rolę w kształtowaniu świadomości politycznej inteligencji buriackiej. Stawają się często jedynym miejscem, gdzie ludzie mogą swobodnie wyrazić swój sprzeciw.

Tak było w latach 2006-2008, podczas likwidacji buriackich okręgów autonomicznych w obwodach irkuckim i czytyńskim. O likwidacji autonomii zdecydować miano w referendum. Buriaccy aktywiści z organizacji *Erhe* i Regionalnego Zjednoczenia Młodych Naukowców próbowali prowadzić agitację przeciw likwidacji autonomii buriackich, jednak władze rosyjskie uniemożliwiały to. Ulotki propagandowe były konfiskowane, działacze byli zastraszani przez FSB i aresztowani przez milicję, a mitingi były rozganiane. Internet stał się jedynym szerokim medium poprzez które można było poinformować opinię publiczną o oszustwach i represjach prowadzonych przez państwo¹¹⁶. Zdaniem C. Humphrey buriaccy internauci z Moskwy są dużo bardziej upolitycznieni, reprezentują radykalniejsze postawy nacjonalistyczne, niżli buriaccy internauci z Syberii. Brytyjska antropolożka podaje nawet przykład osoby, która została wyrzucana z forum internetowego Buriatów moskiewskich, gdyż była niewystarczająco nacjonalistyczna. Z drugiej strony Buriaci z Buriacji zarzucają diasporalnym internautom, iż interesują ich li tylko sentymenty etniczne, nierealne projekty narodowe, a pomijają drażące mieszkańców Buriacji problemy społeczne i ekonomiczne. Dla wielu internautów z Buriacji diaspora ze swą nostalgią jest niewiarygodna, gdyż jej członkowie porzucili ojczyzne strony na rzecz bogatszej Moskwy (tamże: 38-41). Grupa stolicznych Buriatów uczestniczy w życiu politycznym małej ojczyzny.

¹¹⁶ Na stronie ww.buryatia.org zarejestrowanych jest ponad czternaście tysięcy użytkowników. Kolejne tysiące korzystają z niej biernie, bez rejestracji.

Różnica w postawach politycznych pomiędzy grupą macierzystą a emigracją wynika zapewne z odmiennych kontekstów ekonomicznych i społecznych w jakich są one formułowane. Buriacka inteligencja w Moskwie nie doświadcza codziennych problemów ekonomicznych Buriacji, doznaje za to różnych efektów bycia obcym, wymiejscowionym, przez co dużą wagę przykładą do respektowania praw i przywilejów etnicznych dla Buriatów na ich rdzennych terytoriach.

Paradoksalnie diaspora buriacka w Moskwie jest największym generatorem współczesnej sztuki etnicznej. Najpopularniejsi buriackie śpiewaczki, Namgar Lhasaranowa, Badmahanda Ajuszejewa nagrywają swe albumy w Moskwie, gdzie mogą korzystać z profesjonalnych studiów muzycznych oraz dobrych muzyków sesyjnych. W Buriacji i w sąsiednich miastach nie ma odpowiedniej bazy technologicznej do produkcji etnicznej kultury popularnej na wysokim poziomie. Muzycy nagrywają swoje albumy i teledyski w mongolskiej lub rosyjskiej stolicy, a czasami w Szanghaju. Buriaccy artyści działający w Moskwie mogą liczyć na sponsorów z grupy diasporalnych przedsiębiorców. Galeria Chanchałajewa sponsoruje, wystawia i poprzez produkcję albumów, popularyzuje malarzy i rzeźbiarzy, których twórczość czerpie inspiracje z tradycji etnicznych: Zorikto Dorżijewa, Daszi Namdakowa, Żamso Radnajewa, Bato Daszycyrenowa i innych. Wielu artystów na stałe przeniosło się do Moskwy i otworzyło tam swoje pracownie. Moskiewscy Buriaci pomagają też promować kulturę buriacką w innych regionach Rosji i za granicą. W ciągu ostatniej dekady moskiewscy mecenas i menedżerowie kultury zdołali uczynić kilkunastu buriackich artystów markami kultury etnicznej, które zdobyły popularność poza własną grupą etniczną. Ich twórczość przewyciężyła negatywny stereotyp siermiężnej folklorystyki okresu radzieckiego¹¹⁷.

Podług Cohena (2008: 17) diaspora powstaje w wyniku długotrwałego podtrzymywania tożsamości etnicznej opartej na zestandaryzowanych

¹¹⁷ W okresie radzieckim również działali wybitni i utalentowani artyści buriacki ich twórczość (poza dramaturgiem Aleksandrem Wampiłowem) miała ograniczony zasięg. Po zniszczeniu sztuki buddyjskiej w latach 30., buriacka kultura kojarzyła się za to często ze średniej jakości zespołami folklorystycznymi i niezwykle jaskrawymi i kiczowatymi socrealistycznymi wariacjami na temat buriackiej kultury koczowniczej, które bazowano na murach Ułan Ude, wieszano na ścianach kolchozowych domów kultury i twemu podobnych instytucji.

wyznacznikach takich jak: religia, historia, wiara we wspólne przeznaczenie i dziedzictwo. Przypuszczam, że przynajmniej w pierwszych pokoleniach migranci buriaccy w Moskwie wytwarzają i będą wytwarzać podobne więzi etniczne. Ze względu na kulturową konceptualizację ras przez społeczeństwo przyjmujące, Buriaci mają ograniczone możliwości pełnej asymilacji z rosyjską większością. Większość Buriatów posiada wyraźnie mongoloidalne cechy antropometryczne, postrzegane w Moskwie jako „azjatyckie rysy twarzy”. Na Syberii Wschodniej, gdzie rosyjska ludność starożyłska poddawała się wielopokoleniowej metyzacji z ludnością rdzenną, mongoloidalna antropologia nie jest tak jednoznaczna etnicznie jak w Moskwie. W Irkucku i Czycie wielokrotnie spotykałem ludzi, których uważałem za Buriatów, a którzy określali się, jako etniczni Rosjanie (*russkie*). Azjatyckie rysy twarzy nie wykluczają z rosyjskiej wspólnoty, ani też nie determinują przynależności etnicznej. W Moskwie skośnoocy etniczni Rosjanie przyjmowani są za tożsamościowy oksymoron. Można być Ruskiem-potomkiem zrusyfikowanych Tatarów, Niemców, Polaków czy też Ormian. Trudno jednak Moskwiąkom dostrzec Rosjanina w twarzy, którą jednoznacznie przyjmują za azjatycką. Niski status społeczny, oraz odmienności religijne większych grup azjatyckich, takich jak Uzbeki, Kirgizi, Chińczycy, Wietnamczycy zniechęcają Buriatów do asymilacji segmentalnej z grupą imigrantów azjatyckich. W tych warunkach oczywistą strategią adaptacji społecznej jest podtrzymywanie więzi etnicznych.

Przy wytwarzaniu więzi wykorzystuje się nie całą kulturę rodzimą imigrantów, a raczej selektywnie wybrane i na nowo skonfigurowane elementy tej kultury. Inne elementy są zaś pomijane i z czasem zanikają (Babiński 1998: 191-194). W procesie konstruowania etniczności diasporalnej Buriatów dochodzi do reprodukcji podziałów terytorialno-plemiennych¹¹⁸. Podziały te w świadomości aktorów społecznych sięgają czasów Czyngis chana i poza strukturalizowaniem relacji wewnątrz grupy, dają poczucie wspólnego dziedzictwa historycznego opartego na więzach krwi. Poza tym ważnym wyznacznikiem tożsamości jest buddyjsko-szamanistyczny kompleks religijny, który odróżnia Buriatów od środkowoazjatyckich muzułmanów. Język ojczysty

¹¹⁸ Pamiętać należy, że pod pojęciem „plemiona” nie kryje się rodzaj przedpaństwowego systemu społecznego bazującego na związkach pokrewieństwa. Konsekwentnie myślę tu o wspólnotach wytworzonych przez praktykę kolonialną państwa rosyjskiego.

w diasporze nietworzącej zwartegetta etnicznego zaczyna wypełniać funkcje czysto symboliczne. Używanie podstawowych zwrotów buriackich służy wytwarzaniu zażyłości kulturowych, a nie wymianie praktycznych informacji. Słaba znajomość języka buriackiego jest zresztą charakterystyczna dla Buriatów wychowanych w miastach lub na obszarach wiejskich, gdzie Buriaci nie żyją w zwartych skupiskach. Trudno ocenić, w jakim stopniu kultura Buriatów w Moskwie ulega kreolizacji, gdyż Buriat jako produkt imperialnego pogranicza, narodził się kreolem - hybrydą, a jego kulturowa czystość jest mitem, z pomocą którego grupa sytuuje się w świecie i uprawomocnia swoje interesy. Myślę, że Buriaci w diasporze (ale także Buriaci w ogóle) mogą tworzyć grupę nawet, gdy zanikną elementy kultury uznawane powszechnie za wyznaczniki etniczności: język, religia, terytorium etniczne. O integralności interesującej nas grupy decyduje przede wszystkim właściwy Buriatom habitus stosowany w różnych polach społeczny. W habitusie tym aktorzy budują relacje społeczne w oparciu o system pokrewieństwa i solidarności rodowo-terytorialną.

Kończąc rozważania nad przystawalnością Cohenowskiej definicji diaspory do interesującej nas grupy, wspomnieć należy o jej formalnej instytucjonalizacji. W Moskwie funkcjonuje obecnie kilka organizacji związanych z Buriacją i Buriatami. Republika Buriacja, Agiński Buriacki Okręg Autonomiczny oraz Ust-Ordyński Buriacki Okręg Autonomiczny, posiadają swoje przedstawicielstwa w stolicy, z tytułu bycia podmiotami Federacji Rosyjskiej. Należy przypuszczać, że wraz z likwidacją okręgów autonomicznych dwa ostatnie instytucje wkrótce przestaną funkcjonować. Do niedawna były one finansowane ze środków publicznych. Poza dbaniem o interesy regionu i jego wizerunek instytucje te wspierają większość oficjalnych wydarzeń kulturalnych związanych z Buriatami. Oprócz tego organizacją skupiającą elitę diaspory jest Wspólnota Kultury Buriackiej „Urjal”, która zajmuje się organizacją imprez etnicznych: wspomniany wcześniej Sagaałgan, Surcharban, ale także konkurs „Moskiewskiej Piękności Buriacji”, „Futbolowy Puchar Ziomkostwa Buriackiego” oraz wiele innych imprez. Przez wiele lat organizacja ta prowadziła dla dzieci szkółkę niedzielną języka buriackiego. Szkoółka pełniła funkcję integracyjną, gdyż w oczekiwaniu na swoje pociechy rodzice spędzali wspólnie czas w pobliskiej

restauracji. W ostatnich latach pod auspicjami Urjalu organizowane są buriackie imprezy studenckie. Najlepsi studenci otrzymują też od diaspory stypendia.

Urjal jest organizacją typową dla diaspory etnicznej, jednak prezes tej organizacji sprzeciwia się używaniu nazwy diaspora. Uważa, że termin „diaspora” odnosi się do grup obcokrajowców żyjących w Moskwie. Buriaci natomiast mieszkają w stolicy swojego państwa i nie można ich określać mianem diaspory¹¹⁹. Pomimo to, buriackie media, a także sami członkowie grupy używają terminu diaspora. Poprzez zakwestionowanie diasporalności grupy, jej przedstawiciele podkreślają jej prawomocność i podkreślają różnicę pomiędzy nimi a bardziej lub mniej legalnymi imigrantami z państw ościennych. Sądzę, że żyjący w Moskwie Buriaci myślą o sobie w kategoriach diaspory, gdyż w Rosji wciąż panuje odziedziczony po Związku Radzieckim model terytorialnej etniczności, którą Jurij Sljozkin przyrównał do pokoju komunalnego (Slezkine, 2000). W latach 90. Ubiegłego wieku Borys Jelcyn próbował wypracować alternatywę dla zinstytucjonalizowanej tożsamości etnoterytorialnej. Powstała kategoria Rosjanina¹²⁰ – obywatelstwa rosyjskiego niezależnie od przynależności etnicznej. Niestety do dziś nikt z tą kategorią się nie utożsamia. Większość społeczeństwa pozostała na pozycjach etnicznych, choć możliwe są transfery do innych etniczności. Na gruncie rosyjskim koncepcje pluralizmu kulturowego (*de facto* multikulturalizmu), promowane są w etnicznych podmiotach Federacji Rosyjskiej.

Zazwyczaj lokalne władze wyrażają poparcie dla kultury grupy tytularnej i podkreślają potrzebę równoprawnego rozwoju rodzimej kultury i kultury rosyjskiej. W republikach etnicznych prawo do aktywnego multikulturalizmu mają konstytucyjnie uprzywilejowane podmioty: ludność rdzenna i Rosjanie. Na terytoriach nieetnicznych, w praktyce mniejszościom etnicznym przyznaje się prawo do pasywnego multikulturalizmu. Zarówno Rosjanie jak i przedstawiciele innych narodowości podzielają często przekonanie, że w Moskwie mniejszości etniczne są „nie u siebie”. Stąd też nie-rosyjscy obywatele mieszkający w swojej stolicy definiują się (i są definiowani) jako diaspora. Funkcjonowanie

¹¹⁹ Wywiad z prezesem organizacji Urjal. Batorem Dugarowem, Moskwa, 11 września 2008 roku.

¹²⁰ Termin *Rossiânin* używany był w literaturze pięknej od XVIII wieku, był to jednak synonim etnicznego Rosjanina (*Russkij*).

organizacji diasporalnych zrzeszających przedstawicieli mniejszości etnicznych żyjących w Rosji (Buriatów, Czeczenów, Kałmuków itd.) jest przejawem etatyzacji etniczności w Federacji Rosyjskiej. Władze miasta oraz władze federalne wspierają organizacje diasporalne i oczekują, że organizacje te będą kontrolowały imigrantów i rozwiązywały dotyczące ich problemy. W ten sposób państwo stara się prowadzić dialog z własnymi obywatelami za pośrednictwem reprezentacji etnicznych. Problem leży tu w rzeczywistej reprezentatywności takich organizacji.

W przypadku Buriatów organizacja diasporalna reprezentuje tylko jedną klasę społeczną i ukrywa klasę pracującą, która nie mieści się w zbiorowych wyobrażeniach o moskiewskim Buriacie. Można z pewnością stwierdzić, że Buriaci w sytuacji diasporalnej ulegają procesowi konsolidacji etnicznej. Nie oznacza to jednak, że podziały terytorialno-rodowe zanikają. Poza spotkaniami przeznaczonymi dla wszystkich Buriatów o wysokim statusie społecznym, odbywają się też regularnie spotkania ziomków, to jest ludzi, którzy sami wywodzą się z jednego rejonu (ajmaku) lub których przodkowie pochodzili z tegoż regionu. Spotkania takie sprzyjają wymianie informacji, wzajemnym kontaktom towarzyskim i ekonomicznym; wzmacniają też solidarność w obrębie podgrupy, która często pozycjonuje się w opozycji względem innych grup ziomkowskich.

4.3. Twierdza Moskwa w imigranckim oblężeniu

4.3.1. Moskiewski reżym migracyjny i stosunki międzyetniczne

Moskwa należy do grona największych metropolii świata. Jak zwykle w takich sytuacjach, trudno określić ile dokładnie ludzi żyje w tym mieście. Oficjalne dane podają, że stałe zameldowanie w stolicy Federacji Rosyjskiej posiada 10,5 mln ludzi, kolejne 1-1,8 mln posiada tam tymczasowe zameldowanie (Naselenie... 2008: 228). Są to studenci, migranci ekonomiczni z Rosji, z krajów Wspólnoty Niepodległych Państw, Chin, Wietnamu itp. Największą zagadką jest liczba nielegalnych imigrantów z zagranicy. Urzędnicy państwowi i pracownicy naukowcy podają coraz to nowe, zgoła odmienne, szacunkowe liczby: od 0,6 do 3 mln (Filipov 2003: 288-290). Poza tym w Moskwie przebywa znacząca, choć równie trudno policzalna, grupa przybyszów z

innych regionów Rosji, którzy nie posiadają tam zameldowania. Kwestia legalności pobytu w Moskwie jest kluczowym elementem determinującym na wielu płaszczyznach życie codzienne: począwszy od pozycji na rynku pracy poprzez prawo do opieki medycznej, aż do problemu powszechnych, ulicznych kontroli milicyjnych.

Kolejną formą zróżnicowania społecznego są różnice etniczne. W przypadku dyferencjacji etnicznej mamy do czynienia z precyzyjniejszymi danymi, choć i tu nie brak niejasności. Podstawowym źródłem wiedzy pozostają wyniki spisu powszechnego z 2002 roku. Największych wątpliwości przysparzają zawarte tam dane dotyczące grup składających się na kategorię „nielegalnych imigrantów – gastarbeiterów” tj. Chińczyków, Wietnamczyków, Tadżyków, Uzbeków, Ukraińców, którzy nie znaleźli legalnych miejsc pracy, ograniczonych „kwotami” na pracowników z zagranicy zatrudnionych w Moskwie. Problemy z wiarygodnym oszacowaniem nielegalnych imigrantów pozwalają na manipulowanie danymi w celach socjotechnicznych i politycznych. Według ostatniego spisu powszechnego ludności większość moskwiąt to etniczni Rosjanie (*Russkije*). Stanowią oni 84,8% mieszkańców miasta. Najliczniejsze mniejszości stanowią kolejno: Ukraińcy – 2,5%, Tatarzy 1,5%, Ormianie – 1,2%, Azerowie 0,9%, Żydzi – 0,8%, Białorusini – 0,6%, Gruzini 0,5%.

Przedstawiciele mniejszości etnicznych i narodowych, (np. Gruzini, Ukraińcy) mogą być obywatelami rosyjskimi bądź też obywatelami innego państwa. Niestety, w ostatnich latach podstawowa dychotomia „my” i „obcy” wytwarzana jest na bazie zróżnicowania etnicznego. Prawie dwie dekady od rozpadu Związku Radzieckiego, mieszkańcy jego stolicy coraz częściej skłonni są utożsamiać przedstawicieli mniejszości etnicznych z imigrantami. Nie-Rosjanie, szczególnie ci ubożsi, stają się znaczącym Obcym, na którym koncentrują się etnofobia i migrantofobia (Mukomel’ 2005). Tym sposobem, urodzony w Moskwie Azer lub Tadżyk może być traktowany jak obcy imigrant, podczas gdy etniczny Rosjanin, który przybył do stolicy niedawno, być może spotka się z większą akceptacją społeczną rosyjskiej większości. Akceptacja ta będzie jednak miała swoje granice, gdyż legalność pobytu, a także przynależność

do określonej warstwy społecznej są silnymi wyznacznikiem tożsamości Moskwian.

Segregacji etnicznej ludności napływowej sprzyja nie tylko reżim migracyjny (wykluczający sporą ich część z dostępu do szeregu praw obywatelskich) i specyficzne warunki na rynku pracy (skłaniające wielu pracodawców do nielegalnego zatrudniania pracowników). Ważną rolę ogrywa tu organizacja społeczna w kraju pochodzenia i nawyki kulturowe imigrantów. Najbardziej widoczna część imigracji to przybysze z agrarnych regionów Kaukazu, Środkowej i Południowoschodniej Azji. Rosyjscy badacze zauważyli, że rekonstruuja oni na emigracji tradycyjne instytucje kulturowe, takie jak wielopokoleniowa rodzina, system rodowy i więzi etnoregionalne. Instytucje te sprzyjają reprodukcji dotychczasowych wzorców kulturowych i, jak utrzymuje wielu badaczy, utrudniają integrację ze społeczeństwem przyjmującym. Poza tym podobne praktyki wywołują u Rosjan podejrzenia o mafijność i izolacjonizm danych grup. Kontekst interpretacyjny dla oskarżeń tego typu stwarza tendencja do etnoprofesjonalizacji. Dziś w Moskwie trudno spotkać dozorcę lub pracownika zieleni miejskiej, który nie byłby Uzbekiem, na budowach pracują Chińczycy i Tadźcy, handlują imigranci z Kaukazu, Wietnamczycy, Chińczycy itd. Lęk i niechęć ludności rosyjskiej wyzywają duże skupiska etnicznych mniejszości, takich jak Rynek Czerkizowski, na którym do niedawna pracowało około 100 tysięcy osób, w dużej części będących nie-Rosjanami (Romanova 2009).

W roku 2011 władze Moskwy ogłosiły, iż pracują nad stworzeniem przewodnika dla imigrantów przybywających do Moskwy. „Kodeks Moskwianina”, bo tak nazywać się miał ten przewodnik, miał zdaniem władz wdrożyć „gości stolicy” w miejscowe normy kulturowe i społeczne. Projekt kodeksu zawierał wiele zaleceń, które część imigrantów uznała za poniżające i rasistowskie. Prezes Komitetu Stosunków Międzyregionalnych i Polityki Narodowej w Moskwie - Michaił Sołomiencow stwierdził, że w kodeksie znajdują się takie *proste zasady jak: nie zarzynać baranów na ulicy, nie smażyć szaszłyków na balkonie i nie chodzić po dworze w strojach narodowych, rozmawiać po rosyjsku* (Obrazcova 2011).

Władze Moskwy bronią miasta przed napływem mniejszości etnicznych z peryferii Rosji i byłego ZSRR wprowadzając zaostrzone przepisy migracyjne. Przebywanie w stolicy dłużej niż trzy doby wymaga tymczasowego zameldowania (*registraciâ*). Zameldować przybysza może właściciel mieszkania, administracja hotelu lub instytucji państwowej. Do niedawna, to jest do roku 2009, dotyczyło to zarówno obywatele rosyjskich z innych części kraju, jak i obcokrajowców¹²¹. Ponadto ludzie przybywający do tego miasta zobowiązani są do posiadania biletu wjazdowego i wyjazdowego¹²². Pozwala to służbie migracyjnej zweryfikować okres przebywania przybysza w stolicy. Studiowanie na państwowej uczelni w Moskwie lub posiadanie legalnej pracy nie zwalnia z obowiązku meldunkowego. Osoby podejrzane o nielegalny pobyt w metropolii są kontrolowane przez wszechobecną służbę migracyjną. Ten mechanizm wytwarza nielegalny status całych grup imigrantów (obywateli rosyjskich, państw Azji środkowej, Kaukazu, Ukrainy, Chin itd.), którzy zmuszeni są do nabywania fikcyjnych zameldowań i do korumpowania kontrolujących ich urzędników państwowych. Oczywiście, Buriaci jako obywatele Rosyjscy są w znacznie lepszej sytuacji niż np. nie posiadający aktualną wizę rosyjską Chińczycy. W praktyce różnica ta wyraża się często w cenniku łapówek, które należy wręczyć kontrolującemu dokumenty funkcjonariuszowi.

Czynnikiem poważnie ograniczającym zakres potencjalnych wyborów tożsamości grupowej jest odmienność rasowa. Buriaci, podobnie do innych Azjatów oraz wychodźców z Kaukazu, nie mogą skutecznie „wtopić się w tłum” lokalnej ludności. Miejscowi Rosjanie postrzegają ich często, nie jak współobywateli, rodaków, lecz jako imigrantów z Azji Środkowej. Wiąże się to z przypisywaniem im niższego statusu społecznego. Narażeni są na różne formy agresji rasowej, w tym na morderstwa¹²³. Buriaccy inteligeni, nie mogą ukryć

¹²¹ Obecnie okres ten zostały wydłużony dla obywateli Federacji Rosyjskiej do trzech miesięcy.

¹²² Problem stwarza więc przybycie do miasta samochodem.

¹²³ Poza różnicami kulturowymi jest to ważna przyczyna, dla której Buriaci starają dystansować się od przybyszy z Azji Środkowej. Różnica statusów zdaje się uniemożliwiać szerszy proces integracji moskiewskich „Azjatów”. Wyjątek stanowią Kałmucy uważani przez Buriatów za pokrewny im naród. W grupach młodzieżowych można dostrzec pewne elementy procesu integracji różnych grup azjatyckich. Dobrym przykładem są tu dyskoteki dla Azjatów, dzięki którym młodzież może uniknąć agresji rasowej spotykanej w zwykłych dyskotekach.

azjatyckiej fizjonomii, starają się przeto wpisać społeczną różnicę pomiędzy nimi a nielegalnymi imigrantami, poprzez dyscyplinę ciała. Nigdy nie wychodzą na ulicę w ubraniu sportowym lub w innej odzieży wskazującej na swą prowincjonalną proveniencję. Starają się ubierać modnie i gustownie kodując w swych fryzurach, ubraniach, krokach i gestach „naturalną” moskiewskość. Z podobnych powodów starają się nie zadawać z ludźmi, którzy nie oswoiili umiejętności społecznej mimikry.

Reżym migracyjny wpływa na różne sektory lokalnej gospodarki. Wprowadzenie limitów na zatrudnienie obcokrajowców skutkuje wzrostem nielegalnego zatrudnienia i rozwojem korupcyjnego systemu, który obsługuje szarą strefę gospodarki. Przepisy migracyjne kształtują również ceny wynajmu mieszkania w stolicy. Aby bezpiecznie funkcjonować w przestrzeni miejskiej, korzystać z opieki zdrowotnej i socjalnej, a także by podjąć pracę w wielu firmach, trzeba posiadać zameldowanie w stolicy - *propisku*. Wynajem mieszkania w Moskwie z zameldowaniem kosztuje nierzadko dwa razy więcej niż bez zameldowania. Moskiewski adres zameldowania stał się prestiżowym luksusem, niedostępnym dla większości imigrantów. Ludzie bez zameldowania mogą częściowo zalegalizować swój pobyt kupując zameldowanie czasowe (*vremennuû registraciû*). Usługi takie, częściowo nielegalnie, prowadzą wyspecjalizowane firmy. Wyróżniający się w tłumie Buriaci starają się nie wychodzić z domu bez dowodu osobistego, legitymacji studenckiej i zaświadczenia o tymczasowym zameldowaniu. Bez tych dokumentów stają się nielegalnymi imigrantami – potencjalnymi ofiarami funkcjonariuszy represyjnego aparatu państwa. Podążając tropem Luisa Althussera (2006) możemy stwierdzić, że reżym migracyjny konstytuuje podmiotowość imigranta; wytwarza go określając jego pozycje w strukturze społecznej, konstruuje jego ciało, ubiór i gesty i zachowania. Buriat przybywając do Moskwy zostaje przemieniony z obywatela Federacji Rosyjskiej, jakim był w Ułan Ude, w quasi-imigranta wobec którego państwo stosuje swe ideologiczne i represyjne aparaty.

4.3.2. Buriaci w stołecznym potoku migracyjnym

Z regionów tradycyjnie zamieszkałych przez Buriatów (obwód irkucki, Kraj Zabajkalski, Republika Buriacji) do Moskwy emigrują nie tylko przedstawiciele

buriackiej grupy etnicznej. W rzeczywistości liczba etnicznych Rosjan, którzy zdecydowali się opuścić regiony wschodniosyberyjskie i przeprowadzić się do Moskwy, może być znacznie większa niż analogiczna liczba Buriatów. Z pewnością nie wolno ignorować ponadetnicznych więzi regionalnych, tym niemniej więzi etniczne w przypadku Buriatów zdają się odgrywać rolę kluczową w tworzeniu sieci migranckich więzi społecznych. Przyczyn dominacji więzi etnicznych upatrywać należy w czynnikach zarówno zewnętrznych, jak i wewnętrznych, to jest uwarunkowanych kulturowo, poprzez długotrwałe funkcjonowanie w społecznościach regionu pochodzenia. Do zespołu czynników zewnętrznych wpływających na podtrzymywanie więzi etnicznych należy zaliczyć przede wszystkim:

- obowiązujący w Moskwie reżim migracyjny, poprzez który ogranicza się prawo na przebywanie w stolicy obywatelom z pozostałych części państwa;
- ekonomiczne i logistyczne problemy związane z przemieszczaniem się do Moskwy;
- fizyczna odmienność Buriatów, w wyniku której społeczeństwo gospodarzy pozycjonuje ich w polu podziałów rasowych, etnicznych i społecznych.

Czynniki wewnętrzne, wynikające ze specyfiki kultury buriackiej to:

- system normatywny oparty na pokrewieństwie, który pozwala wytworzyć grupy korporacyjne;
- zobowiązania wynikające z tożsamości terytorialno-plemiennej, oparte na micie wspólnego pochodzenia;
- wewnątrzgrupowa solidarność buriacka w ośrodkach miejskich, która została wypracowana podczas migracji do miast Syberii Wschodniej w okresie radzieckim.

Warto pokrótce zobrazować powyższe rozważania, pokazać kilka przypadków, które wydają się być charakterystyczne dla danej grupy. Choć Buriaci przybywający do Moskwy posiadają obywatelstwo rosyjskie, to model

ich migracji w wielu miejscach przypomina migracje o charakterze transnarodowym. Nie bez znaczenia pozostaje odległość. Syberię Wschodnią od Moskwy dzieli około 5-6 tysięcy kilometrów, co sprawia, że dla wielu migrantów jest to kosztowna i długotrwała wyprawa. Życie w Moskwie jest dla nich bardzo drogie. Trudno znaleźć tam mieszkanie, gdyż panujące ceny są zazwyczaj zbyt wygórowane dla budżetów przyjezdnych. W niektórych domach, ze względu na prestiż i ceny apartamentów unika się wynajmowania mieszkań nie-Rosjanom. W bloku w którym mieszka mój kolega, nieopodal Dworca Białoruskiego, dostrzegłem kiedyś ogłoszenia o wynajmie mieszkania. Niektóre zawierają informację o tym, że w danym bloku „mieszkają wysoce kulturalni ludzie i nie wynajmuje się mieszkań osobom o nierosyjskiej narodowości”. Podobne ogłoszenia spotykałem później w innych częściach miasta. Pytałem o nie znajomych Rosjan. Chciałem wiedzieć czy to oznacza, że ja Polak, albo moja żona Buriatka, nie możemy wynająć tam mieszkania? Moi rosyjscy rozmówcy zapewniali mnie, że praktyka ta odnosi się tylko do gastarbeiterów z Kaukazu i Azji Środkowej. Buriaci mieli na to odmienny punkt widzenia. Mówili, że niektórzy wynajmujący widząc ich nie-rosyjskie fizjonomie tracą zainteresowanie potencjalnym najemcą. Posiadając ograniczone prawo na przebywanie w mieście, wyróżniając się antropologicznie, nie mogą wynająć mieszkania, Buriaci czują się początkowo w Moskwie jak w obcym kraju.

Powyższe uwarunkowania sprawiają, że przeprowadzka do Moskwy nie jest nigdy dziełem jednostkowym. Migranta musi zazwyczaj wspomóc zarówno strona wysyłająca migranta (zaopatrując go w środki niezbędne do podróży i do przeżycia w pierwszym okresie pobytu, a także w kontakty z Buriatami mieszkającymi w Moskwie), jak i strona przyjmująca (zapewniająca mieszkanie, organizująca pracę, wsparcie finansowe i socjalizację w rzeczywistości metropolii). Mechanizm ten funkcjonuje w oparciu o sieć więzi terytorialnych (obowiązki wobec ludzi pochodzących z tego samego regionu Buriacji) i rodowych (obowiązki wynikające z przynależności do określonej grupy krewniczej). W większości znanych mi przypadków nowo przybyli Buriaci przez pierwsze miesiące mieszkali u krewnych lub u znajomych pochodzących z tego samego rejonu Buriacji. Moja przyszła żona, gdy podjęła studia w Moskiewskim Uniwersytecie Państwowym przez pierwsze pół roku mieszkała u

starszego brata jej ojca, który pracował wtedy w Ministerstwie Sprawiedliwości i posiadał obszerne mieszkanie. Dopiero po pół roku wujek zorganizował jej miejsce w domu studenckim Akademii Wychowania Fizycznego. Miejsce w akademiku rodzimej uczelni udało się jej załatwić dopiero na drugim roku studiów.

Studenci i pracownicy, którzy nie posiadają w mieście krewnych korzystają często z gościny ziomków lub znajomych. Rodzice wysyłając dzieci na studia do Moskwy proszą krewnych lub znajomych by wspierali, ale i kontrolowali ich pociechy w pełnej pokus i niebezpieczeństw Metropolii. Zamożniejsi rodzice przeprowadzają się niekiedy na pewien czas do Moskwy by nie spuszczać dziecka z oczu. W czerwcu 2008 roku uczestniczyłem w przeprowadzce rodziny buriackiej do Moskwy. Rodzina Buriatów z tunkińskiej miejscowości Kyren przyjechała do Moskwy, gdyż ich córka zamierzała zdawać egzaminy na prestiżowy Moskiewski Uniwersytet Państwowy. Inna rodzina wywodząca się z Kyrenu, pomogła wynająć dla nich trzypokojowe mieszkanie i zakupić meble. W transport i urządzenie mieszkania zaangażowanych było sześcioro moskiewskich Buriatów. Oprócz matki, ojca i córki i mniejszego synka z Kyrenu do Moskwy przeprowadził się wiekowy mnich buddyjski, który otrzymał pokój w tym samym mieszkaniu. Mnich zamierzał zarabiać na życie prowadząc konsultacje astrologiczne i lecząc ludzi metodami mongolsko-tybetańskiej medycyny.

Dostanie się na większość prestiżowych uczelni moskiewskich wymaga nie tylko zdania trudnych egzaminów, ale też protekcji osób wpływowych, a nierzadko wysokiej łapówki. Dlatego też ziomkowie z ajmaku tunkińskiego rozpoczęli niekończące się rozmowy telefoniczne ze znajomymi stołecznymi Buriatami, by wytypować osobę najbardziej kompetentną do mediacji z władzami wydziału, na którym zamierzała studiować przybyła dziewczyna. W tej sytuacji nieocenieni okazują się buriaccy pracownicy nauki, jeszcze raz dowodząc, że diasporalna sieć etniczna potrafi wytwarzać efektywny kapitał społeczny. W potrzebnym momencie, nad rozwiązaniem jednego problemu może pracować nie pojedynczy imigrant, ale kilkudziesięciu doświadczonych uczestników sieci imigranckiej. Diaspora działa czasami jak soczewka, która skupiając promienie światła potrafi zogniskować energię w jednym punkcie i uzyskać efekt niemożliwy przy rozproszonym świetle. Podobny mechanizm

stosuje się przy poszukiwaniu pracy. Z pomocą znajomych lub krewnych w Moskwie trzech moich znajomych znalazło pracę w stolicy przebywając jeszcze w Ułan Ude. Najbardziej oczywistymi pracodawcami, choć daleko nie jedynymi, są w tych przypadkach buriaccy przedsiębiorcy.

4.4. Mechanizmy funkcjonowania diaspory a strategie adaptacji

4.4.1. Pracownicy najemni

Wspomniałem już, że Buriaci mieszkający w Moskwie nie tworzą zwartej terytorialnie i jednolitej społecznie grupy. Liczebnie dominuje pierwsze pokolenie migrantów, drugie pokolenie jest w zdecydowanej mniejszości. Wraz z rosnącą liczbą Buriatów w stolicy odtwarzane są wewnątrzniczne podziały terytorialno-rodowe. Wychodźcy z poszczególnych regionów Buriacji skupiają się w grupach ziomkowskich. Ponadto w obrębie diaspory buriackiej można wydzielić trzy kategorie:

1. Ludzie zaliczani zazwyczaj do klasy średniej¹²⁴: pracownicy państwowi, przedsiębiorcy, pracownicy korporacyjni i przedstawiciele wolnych zawodów.
2. Studenci i młodzież nie posiadająca stabilnego zatrudnienia.
3. Pracownicy fizyczni.

Pierwsze dwie kategorie stanowią reprezentacyjną, „jawną” część diaspory, etnoklasę która historycznie powstawała niezależnie od trzeciej kategorii migrantów. Wprowadzenie gospodarki kapitalistycznej po rozpadzie ZSRR spowodowało, że jawna część diaspory poszerzyła się o prywatnych przedsiębiorców. Grupa ta przy doborze pracowników fizycznych wykorzystuje w dużym stopniu etniczne zasoby ludzkie. Moim zdaniem, wynika to z dwóch przyczyn. Pierwszą jest specyfika rosyjskiej gospodarki rynkowej, która charakteryzuje się niskim współczynnikiem zaufania pomiędzy aktorami społecznymi oraz minimalizacją kosztów poprzez wykorzystanie nielegalnej siły roboczej. Drugą przyczyną jest buriacka praktyka wytwarzania sieci zależności

¹²⁴ Pomijam tu dyskusję dotyczącą istnienia klasy średniej jako takiej w Rosji.

społecznych i ekonomicznych w oparciu o rodowo-terytorialne grupy korporacyjne. Zatrudnienie Buriatów pozwala wytworzyć kapitał społeczny, dzięki któremu firma może elastycznie zarządzać czasem pracy, zapłatą i prawami pracownika. Zatrudniając Buriatów ze swego regionu pracodawca buduje również swoją pozycję społeczną w miejscu pochodzenia¹²⁵. Dzięki temu jego krewni żyjący w Buriacji mogą korzystać ze wsparcia ludzi zobowiązanych wobec pracodawcy w Moskwie. Jest to zatem rodzaj więzi przypominający migracyjne więzi transnarodowe. Rozwój kapitalistycznych stosunków produkcji przyczynił się do włączenia pracowników fizycznych w migracyjną sieć powiązań pomiędzy poszczególnymi grupami migrantów i regionem ich pochodzenia.

W obserwowanej przeze mnie średniej wielkości firmie¹²⁶ należącej do choryńskiego Buriata, w okresie prosperity pracowało około stu ludzi. Przytłaczającą większość z nich stanowili Buriaci. Wśród pracowników fizycznych dominowali Buriaci z miejscowości Choryńsk, z których część była w różnym stopniu spokrewniona z właścicielem. Niektórzy z nich mieszkali w Moskwie na stałe, inni traktowali pracę w stolicy jako zajęcie okresowe, mające wspomóc ich rodzinne budżety w Buriacji. Część pracowników mieszkała na strychu budynku firmy. Na strychu znajdowała się też sala do strzelania z łuków, gdzie buriaccy pracownicy biurowi i inżynierowie ćwiczyli z polecenia szefa swe umiejętności przed zawodami organizowanymi przez diasporę. Zdaniem kierownictwa firmy sprowadzeni Buriaci są bardziej sumienni i lojalni niż miejscowi robotnicy. Moje pierwsze obserwacje nie potwierdziły tej tezy. Drugiego dnia mego pobytu na terenie zakładu pracy dwóch robotników upiło się z samego rana i nie było w stanie podjąć pracy. Trzeci, również pijany został siłą odciągnięty od stanowiska pracy, gdyż jego euforyczne działania z użyciem maszyn zagrażały jego własnemu zdrowiu oraz życiu pozostałych pracowników. Później zauważyłem jednak, że pracownicy bez sprzeciwu zgadzają się na pracę

¹²⁵ Wagę, jaka przywiązują zamożni Buriaci do statusu swojej grupy krewniaczej w małej ojczyźnie ukazuje fakt, iż wielu z nich sponsoruje buddyjskie klasztory w ajmakach z których się wywodzą.

¹²⁶ W marcu 2009 roku miałem okazję spędzić cztery dni wśród pracowników tej firmy mieszkając z nimi na poddaszu zakładu pracy. W tym niecodziennym dla mnie locum znalazłem się dzięki pomocy znajomego – Baira, pracującego jako prawnik w tejże firmie. On też, wraz ze swym kolegą z biura udzielili mi szeregu cennych informacji dotyczących funkcjonowania przedsiębiorstwa.

w nadgodzinach i przykładają dużą uwagę do oceny ich pracy przez przełożonych.

Panujące w tej firmie stosunki pracy odbiegały od norm panujących w nieetnicznych przedsiębiorstwach. Właściciel przypominał głowę patriarchalnej rodziny. W celu kontroli alkoholizmu niektórych robotników, dokonywał transferu większości ich wynagrodzenia wprost do rodzin mieszkających w Buriacji¹²⁷. Samym pracownikom zapewniał wyżywienie i nocleg, okresowo urządzał im też rozrywkę. Aby ludzie nie pili, pracownicy biurowi kupowali robotnikom potrzebne im rzeczy: odzież, jedzenie, papierosy i odpisywali koszta od ich zapłaty. W razie potrzeby właściciel udzielał również drobnych pożyczek dla rodzin pracowników. W zamian pracownicy skłonni byli np. godzić się na nienormowany czas pracy, w zależności od ilości zleceń. Sami też organizowali potrzebnych robotników z Buriacji. Poza pracownikami biurowymi większość ludzi była zatrudniona nielegalnie. Przynosiło to firmie spore oszczędności i pozwalało płynnie regulować ilość zatrudnionych osób. W wyniku kryzysu finansowego firma ograniczyła liczbę pracowników do dwudziestu osób. Zwolnieni pracownicy znaleźli zatrudnienie w innych buriackich firmach lub powrócili do Buriacji.

Robotnicy fizyczni nie uczestniczyli w oficjalnych spotkaniach diaspory. W obserwowanych przeze mnie obchodach buriackiego Nowego Roku uczestniczyło ponad dwa tysiące Buriatów. Żaden z moich znajomych pracowników fizycznych nie uczestniczył jednak w święcie. Choć nie otrzymałem od nich jasnej odpowiedzi na pytanie o przyczyny ich nieobecności, to podejrzewam, że ich zdaniem nie powinni uczestniczyć w tak oficjalnych wydarzeniach. Ekskluzywność święta podkreślały zresztą drogie bilety wstępu i wieczorowe kreacje uczestników, na zdobycie których przyjezdni robotnicy raczej nie mogli sobie pozwolić. Część z nich, która nie posiadała mieszkania w Moskwie lub w jej okolicach, większość czasu wolnego spędzała w obrębie

¹²⁷ Niektórzy pracownicy, tzw. *zapojni*, potrafili nie pić przez wiele miesięcy, po czym wpadali w tzw. *zapoj* – okres wielodniowego, permanentnego upojenia alkoholowego. Po wyjściu z zapoju pracownicy powracali do pracy, rozpoczynając kolejny okres trzeźwości. Osoba w stanie zapoju niekoniecznie musiała być zwolniona z pracy. Zazwyczaj kolektyw pracowniczy wraz z kierownictwem starali się odizolować daną osobę od innych pijących (*guljajušich*), pozbawić gotówki i z pomocą perswazji nakłonić do otrzeźwienia (*zavâzyvaniâ*). Wyznaczona osoba pilnowała, by w zapoj nie wpadła cała brygada pracownicza.

swojego zakładu pracy. Ludzie ci rozmawiali przez cały dzień po buriacku, kontaktowali się przede wszystkim z Buriatami, gotowali typowe dla kuchni buriackiej potrawy mięsne. Ich kontakt z mieszkańcami miasta ograniczał się do wizyt w sklepie i merytorycznych rozmów podczas pracy poza zakładem.

W środowisku tym dominowali mężczyźni. Z żonami i dziećmi żyli jedynie robotnicy, którzy na stałe mieszkają w Moskwie i zdążyli już zdobyć mieszkanie. Należał do nich np. emerytowany milicjant, który sprzedał mieszkanie w Buriacji i przeniósł się do Moskwy, gdzie studiuje jego córka. Ze względu na wysokie ceny nieruchomości w mieście kupił on mieszkanie w podmoskowi, miejscowości oddalonej kilkadziesiąt kilometrów od miasta. Jest to na tyle daleko, że zazwyczaj nocuje on z innymi robotnikami na poddaszu, a do domu jeździ tylko w dni wolne. Ludzie nie posiadający mieszkań w Moskwie lub w jej okolicach powinni być rozpatrywani jako migranci okresowi. Większość z moich rozmówców pracowała w Moskwie nie dłużej niż 2-3 lata i zamierzała powrócić w przeciągu kilku miesięcy do rodzimej miejscowości, gdzie wielu z nich utrzymywało żony i dzieci. Zazwyczaj po kilku miesiącach życia z rodziną, robotnicy starają się ponownie podjąć pracę w Moskwie, gdyż możliwości pracy na prowincji buriackiej są poważnie ograniczone. Doświadczeni pracownicy umawiają się z pracodawcą, ustalają okres bezpłatnego urlopu i przybliżoną datę powrotu do pracy. Okresowość migracji wielu robotników sprawia, że nie są oni często zainteresowani akulturacją do społeczeństwa przyjmującego, a powszechną strategią adaptacji jest separacja.

Więzi pokrewieństwa i związany z nim system zobowiązań pomagają organizować pracę, ale niekiedy bywają kłopotliwe dla przedsiębiorcy. Krewni mają prawo oczekiwać pomocy, w tym zatrudnienia, niezależnie od swych kompetencji. Takim roszczeniom trudno się sprzeciwić, szczególnie gdy wspierają je starsi przedstawiciele grupy krewniaczej, cieszący się u Buriatów dużym autorytetem. Teoretycznie krewny powinien pracować sumiennie, gdyż odpowiada nie tylko przed pracodawcą, ale także przed członkami rodziny, którzy rekomendowali go na dane stanowisko. Niekiedy jednak zatrudnieni krewni nadużywają swoich uprawnień związanych z przynależnością do grupy

krewniaczej, przez co stanowią przeszkodę w racjonalnym zarządzaniu przedsiębiorstwem¹²⁸.

Ciekawym zjawiskiem są relacje pomiędzy Buriacką klasą średnią (oficjalną diasporą) a klasą robotniczą. W oficjalnych narracjach a także w samoprzedstawieniach tej pierwszej drudzy nie istnieją. Tym niemniej buriacka klasa średnia jawi się głównym pracodawcą zorganizowanych grup buriackiego proletariatu¹²⁹. Nierzadko łączą ich więzi pokrewieństwa lub solidarności terytorialno-rodowej. W obserwowanej przeze mnie firmie, pracownicy biurowi i inżynierowie pozostawali w serdecznych relacjach z robotnikami. Z okazji wszystkich świąt państwowych i świąt buriackich organizowano w zakładzie pracy wspólne przyjęcia, tzw. *zastol'e* w którym uczestniczyli wszyscy pracownicy, bez względu na status. Niektórzy pracownicy biurowi pili też po pracy z kolegami robotnikami. W czasach poradzieckich, wraz z rozwojem prywatnych przedsiębiorstw buriaccy przedsiębiorcy zaczęli wykorzystywać buriacką siłę roboczą, przez co doszło do wzmocnienia powiązań pomiędzy dwoma grupami buriackich migrantów. Być może grupa robotnicza wyłączona jest z oficjalnego dyskursu diaspor buriackiej, gdyż buriacka klasa średnia pedantycznie wręcz troszczy się o pozytywny wizerunek własnej grupy. Myślę że możemy mówić o buriackiej etnoklasie, która określa sytuację i wizerunek całej migranckiej zbiorowości etnicznej. Owa etnoklasa stworzyła słownik, w którym moskiewski Buriat zdefiniowany został zgodnie z jej interesami. Słownik ten został zaproponowany państwu i reszcie społeczeństwa. Został też narzucony buriackiej klasie robotniczej przez co wywołał dyskursywne wykluczenie tejże klasy.

¹²⁸Podobny mechanizm odpowiada za „kolonizację” przez Buriatów instytucji państwowych w Republice Buriacji. Zjawisko nepotyzmu oceniane zdecydowanie negatywnie w naszym społeczeństwie u Buriatów jest przyjmowane jako naturalny sposób funkcjonowania społeczeństwa. Przeciwno takim praktykom protestują zazwyczaj grupy czujące się poszkodowane w dostępie do władzy, a także Rosjanie, którym trudno konkurować ze sprawnie działającymi sieciami krewniaczymi Buriatów.

¹²⁹ Poza zorganizowanymi grupami funkcjonują też pojedyncze jednostki. Trudno oszacować i badać tą grupę. Osobiście poznałem w Moskwie dwie sprzątaczkę pracującą w bogatych domach i jednego ochroniarza.

4.4.2. Klasa średnia

W poprzednich rozdziałach pokazałem model tworzenia i funkcjonowania społecznej sieci migracyjnej buriackiej klasy średniej. W tym miejscu skupię się na funkcjonowaniu etniczności etnoklasy w warunkach diasporalnych. Etniczność ta wytwarzana i reprodukowana jest w inny sposób, niż w rodzimym społeczeństwie buriackim. Etniczność diasporalna wytwarzana jest w ramach stosunków panujących pomiędzy Buriatami i innymi mieszkańcami stolicy. Z jej pomocą członkowie diaspory starają się wynegocjować miejsce w społecznej i ekonomicznej strukturze miasta. Jest więc etniczność praktyką społeczną a nie tylko bagażem kulturowym odziedziczonym po przodkach. Wspomniałem już, że wielu mieszkańców Moskwy nie potrafi odróżnić Buriata od Chińczyka czy Kirgiza. Buriaci uważani są za obcych, „najeżdżających” bezprawnie ich miasto. To właśnie w takich warunkach wielu Buriatów w pełni uświadamia sobie swoją azjatyckość. W rasowym słowniku społeczeństwa przyjmującego Buriaci nie mają szans na pełną asymilację, dlatego też wytworzenie swojej pozycji społecznej w ramach przynależności do grupy etnicznej staje się bardzo ważne. Poniżej spojrzę na procesy adaptacji kulturowej poprzez klasyczne wyznaczniki etniczności: język, religię i pokrewieństwo. Nie zamierzam jednak przy pomocy tych wyznaczników oceniać stopień asymilacji grupy lub ukazywać zmiany pomiędzy kolejnymi pokoleniami migrantów. Chciałbym być daleki od tego rodzaju schematyzmów, w których każda grupa redukowana jest do kilku standardowych parametrów. Wybrane wyznaczniki posłużą nam za soczewki, przez które spojrzemy na proces wyznaczania granic grupy i reinterpretacji elementów kultury etnicznej w nowym polu społecznym.

Żeby zrozumieć sytuację językową Buriatów w Moskwie, trzeba przyjrzeć się bliżej sytuacji językowej w społeczeństwie pochodzenia migrantów. W wielu regionach Republiki Buriacji i obwodu irkuckiego Buriaci nie posługują się w strefie publicznej językiem buriackim. Część Buriatów posiada tylko bierną znajomość tego języka lub znajomość symboliczną, ograniczającą się do kilkunastu prostych zdań w języku buriackim. W 2010 roku uczęszczałem na zajęcia z języka buriackiego ze studentami Buriackiego Uniwersytetu Państwowego. Zajęcia z tego języka są obowiązkowym przedmiotem dla studentów wszystkich kierunków. Ponad połowa buriackich studentów w każdej

grupie znała język Buriacki słabo lub nie znała go wcale. Kilku studentów wyznało mi że „z językiem ojczystym pierwszy raz zetknąłem się na studiach”. W 1989 roku 86,6 % Buriatów zadeklarowało, że język buriacki jest ich językiem ojczystym¹³⁰. Przypuszczam jednak, że znaczącą część z tej grupy stanowią ludzie, którzy z językiem ojczystym bliższy kontakt nawiązali dopiero w szkole. Język buriacki jest symbolem przynależności etnicznej, dlatego ludzie często deklarują, że jest to ich „język ojczysty”. Dla wielu Buriatów pierwszym językiem jest jednak rosyjski. Dobrze obrazuje to buriacka czastuszka zarejestrowana przez buriacką etnolożkę (Banaeva 2009: 37) w środowisku Buriatów moskiewskich:

Ja w Ułan Ude bywałem

Ja v Ulan-Udè byval

Co nieco tam widziałem

Koe-čto tam vidat

Tam i Rosjanin i Buriat

Tam i russkij i burât

Wszyscy mówią po rosyjsku

Vse po-russki govorâ

Wielu Buriatów żyjących na swych historycznych terytoriach etnicznych jest rodzimymi nosicielami języka rosyjskiego. Sytuację dodatkowo komplikuje funkcjonowanie różnych dialektów języka buriackiego. Kiedy rozmawiałem z Buriatami po buriacku, braki w znajomości tego języka nadrabiałem wtętami z języka mongolskiego. W efekcie rozmówcy pytali się dlaczego nauczyłem się dialektu songolskiego, a nie języka literackiego. Dialekt songolski wydawał im się śmieszny i bywał niekiedy przedrzeźniany. Wielu Songolów woli z tego powodu rozmawiać z Buriatami z innych regionów po rosyjsku. Niektóre dialekty języka buriackiego są na tyle odmienne, że ich użytkownikom trudno jest się porozumieć, dlatego też wybierają język rosyjski. Wszystkie te zjawiska wpływają na językowe praktyki buriackiej klasy średniej w Moskwie. W przeciwieństwie do klasy robotniczej, która używa na co dzień języka buriackiego we wzajemnej komunikacji, buriacka klasa średnia rozmawia ze sobą zazwyczaj po rosyjsku. Język buriacki używany jest jedynie w strefie domowej przez osoby ze starszego pokolenia.

¹³⁰ Dane z radzieckiego spisu powszechnego w 1989 roku.

Język rosyjski jest ważnym wyznacznikiem bycia moskwianinem, to znaczy społecznej akceptacji jednostki w przestrzeni miejskiej. Buriacka klasa średnia stara się mówić literackim językiem rosyjskim z akcentem moskiewskim, aby uniknąć etykietyzacji bycia prowincjuszem „najeżdżającym” stolicę. Osoby, które przyjeżdżają do Moskwy są zazwyczaj metodycznie szykanowane językowo przez członków diaspory. Wypomina się im ich buriacki akcent, zbyt „prymitywną” składnię, itd. Jest to forma treningu, który ma wytworzyć nowy język, a wraz z nim nowego człowieka – Buriata moskiewskiego. Język buriacki bywa tu przeszkodą, ponieważ członek diaspory musi mówić w języku rosyjskim poprawniej niż większość Rosjan, musi myśleć i rozumieć rzeczywistość w tym języku. Tym niemniej język buriacki pełni ważną funkcję symboliczną w diasporze. Buriaci w konfrontacji z moskiewską większością rosyjską rozumieją swoją odmienność i starają się wytworzyć pozytywną tożsamość, która nie stawiałaby ich w pozycji nie-Rosjanina, który mówi tylko po rosyjsku. Buriaci w Moskwie często są pytani czy znają swój język „ojczysty”, prosi się ich, by coś w tym języku powiedzieli lub zaśpiewali. Wielu moich rozmówców opisywało uczucie upokorzenia, jakie rodziło się w nich w tych momentach, gdy nie potrafili nic powiedzieć po buriacku. Być może dlatego buriacka klasa średnia organizuje kursy języka buriackiego na których członkowie diaspory mogą przyswoić sobie podstawy tego języka. Buriaci starają się nauczyć tego języka w takim stopniu, by móc pokazać, że posiadają własną kulturę, nie są tylko gorszymi nie-Rosjanami. *Na kursy języka buriackiego uczęszczają zarówno Buriaci socjalizowani w stolicy jak i niedawno przybyli Buriaci-migranci. Oni starają się odbudować swój język i tym sposobem przybliżyć się do obrazu „prawdziwego” Buriata. Oznaki „prawdziwego” Buriata w pierwszym rzędzie utożsamia się ze znajomością języka buriackiego* (Banaeva 2009: 37). Język buriacki przestał być językiem codziennej komunikacji nawet pomiędzy członkami diaspory. Stał się za to komunikatem o pozytywnej tożsamości Buriatów, którzy w przypadku całkowitej utraty języka byłiby nie-Rosjanami mówiącymi jedynie po rosyjsku.

Kolejnym ważnym wyznacznikiem etniczności buriackiej jest religia. Buriaci zwykli przyjmować za tradycyjnie buriackie dwa systemy religijne: buddyzm i szamanizm. Buriaci tunkińscy powiadają, że „buddyzm i szamanizm

to dwie nogi” na których stoi buriacka tożsamość. Buddyzm i szamanizm w codziennej praktyce Buriatów tworzy formy synkretyczne (Belyaeva 2009). Ludzie tego samego dnia potrafią odwiedzić klasztor buddyjski i szamana. Współistnienie dwóch systemów religijnych w codziennej praktyce Buriatów popierane jest nawet przez niektórych mnichów buddyjskich. Lama Oszor z Kyrenu powiedział mi kiedyś, że *buddyzm i szamanizm wiele od siebie nawzajem czerpały w obrzędowości i nie ma w tym nic złego*¹³¹. Twierdził, że buddyzm i szamanizm są częścią buriackiej tradycji, dlatego też trzeba je szanować. Co ciekawe, buddyzm trafił na terytoria dzisiejszej Buriacji niewiele wcześniej niż prawosławie przywiezione tam wraz z pierwszymi kolonistami rosyjskimi. Buriaci zachodni zaczęli przyjmować buddyzm dopiero na początku XX wieku, kiedy to wielu z nich było już formalnie ochrzczonych. Pomimo to buddyzm stał się elementem tożsamości etnonarodowej i włączony w opozycję Buriat-buddysta *versus* Rosjanin-prawosławny. Jak zauważyła Ewa Nowicka: *Buddyzm zawsze stanowił naznaczoną narodowym piętnem alternatywę wobec chrześcijaństwa. Zdaniem niektórych uczonych ważne jest, że buddyzm rozprzestrzenił się w Buriacji jeszcze przed przybyciem Rosjan i na przełomie XVIII i XIX w. ogarnął tereny na wschód i część terenów na zachód od Bajkału, wywierając istotny wpływ na sposób życia, kulturę i umysłowość ludu buriackiego* (Nowicka, Wszyński 1996: 34).

Nie jestem pewien czy buddyzm zawsze naznaczony był owym „piętnem nacjonalizmu”, jest nim z pewnością naznaczony dzisiaj. Dla Buriatów moskiewskich jest on ważnym elementem tożsamości etnicznej, wyróżniającym ich od muzułmańskich imigrantów z Azji Środkowej i konstytuującym ich podmiotowość w opozycji do Rosjan. Buriaccy intelektualiści w Moskwie i w Buriacji lubią mówić o starożytnej i bogatej cywilizacji buddyjskiej, która jest bardziej uduchowiona niż „zmierająca ku upadkowi cywilizacja zachodu”. Buriat prawosławny jest ambiwalentny gdyż nie został w pełni Rosjaninem a dla wielu nie jest już w pełni Buriatem¹³². Dlatego też część Buriatów w Moskwie uczestniczy w obrzędach religijnych traktując je jako część tradycji a nie jako głębokie przeżycie duchowe. Intensywnym praktykowaniem nauk Buddy w celu

¹³¹ Wywiad z lamą Oszorem, Kyren, 14 VIII 2003.

¹³² W Dolinie Tunkińskiej o prawosławnych mieszkańcach wsi Cagaan Nuur mówi się np.: *Nie Buriat, nie Ruski – czysto cagaanuurski*.

osiągnięcia oświecenia zajmują się nieliczni. Są to przede wszystkim mnisi buddyjscy, osoby starsze oraz mały procent młodzieży.

W większości przypadków ludzie korzystają z rytualnych usług mnichów w celu zapewnienia sobie pomyślności. Najbardziej popularnymi usługami są wróżby buddyjskiej astrologii, rytuały mające oddalić przyczyny zagrożeń i problemów, oraz medycyna tybetańska¹³³. W Moskwie funkcjonuje skromny budynek, który pełni rolę świątyni buddyjskiej, oraz kilkanaście grup medytacyjnych dla zaangażowanych buddystów. Większość tych grup nie jest jednak czysto etniczna. Uczestniczą w nich zarówno etniczni buddyści (Buriaci, Kałmucy, Tuwińczycy) jak i osoby które nie urodziły się w rodzinach buddyjskich, ale zainteresowały się tymi naukami w wieku dorosłym. Obecnie w północnej części Moskwy trwa budowa większej świątyni buddyjskiej, która może stać się nowym centrum społeczności buriackiej w Moskwie, tak jak ma to miejsce w przypadku świątyni petersburskiej¹³⁴.

Oprócz aktywności religijnej w mieście, Buriacka klasa średnia utrzymuje kontakty z lamami z Buriacji. Są to głównie mnisi z klasztorów w ajmaku z którym identyfikuje się dana rodzina. Lama taki odprawia rytuały mające zapewnić pomyślność rodzinie mieszkającej w Moskwie. W zamian Buriaci moskiewscy sponsorują klasztor w Buriacji. Będąc w klasztorze w Kurumkanie zwiedzałem nowy budynek powstały dzięki donacjom diaspory. Myślę, że poprzez sponsorowanie klasztorów w ajmaku pochodzenia członkowie diaspory budują wysoki status swej rodziny. Niektórzy cieszący się autorytetem lamowie są sprowadzani do Moskwy, gdzie dbają o praktykę duchową ziomków pochodzących z jednego ajmaku.

Wraz z Buriatami dotarł też do Moskwy szamanizm. O pomoc do szamana zwracają się nie tylko Buriaci zachodni ale także buddyjscy Buriaci wschodni. Szaman w przestrzeni miejskiej odgrywa inną rolę niż w społeczności rodowo-terytorialnej w której mediował pomiędzy duchami przodków, licznymi bytami zasiedlającymi buriacki kosmos a grupa rodową. Grupy krewniacze w wyniku

¹³³ Medycyną tybetańską zajmują się nie tylko mnisi, ale także lekarze buriaccy, którzy otworzyli w Moskwie kilka poliklinik w których łączy się medycynę klasyczną z tybetańską.

¹³⁴ Obecnie podobne funkcje pełnią buriackie restauracje (*poznye*), gdzie spotykają się regularnie członkowie diaspory i gdzie prezentują swe tradycje Rosjanom.

migracji uległy deterytorializacji. Rozproszone są pomiędzy ziemią ojczystą (*tonto nûtag*), syberyjskimi miastami a Moskwą. Można powiedzieć, że szamani podtrzymują więzi diaspory z miejscem pochodzenia. W światopoglądzie szamańskim los człowieka związany jest z jego *tonto njutag*, gdzie przebywają duchy przodków. Członkowie grupy rodowej czerpią energię z *tonto njutag* i cieszą się wsparciem duchów przodków. Aby tego wsparcia nie utracić, nie rozgniewać przodków należy raz na kilka lat składać ofiary (*tajlagan*) w miejscu kultu rodowego. W tym celu rozproszona grupa rodowa spotyka się w miejscu pochodzenia. W lipcu 2009 roku obserwowałem *tailagan* w Kurumkanie, na który przyjechali członkowie rodu z Moskwy, z Ułan Ude i z okolicznych miejscowości. Składanie ofiar duchom w małej ojczyźnie niewątpliwie integruje rozproszoną grupę rodową. Na tym jednak funkcje szamana się nie kończą.

W nowej kosmologii szamańskiej miasto postrzegane jest jako miejsce pełne niebezpieczeństw i wrogich energii. Są to nie tylko duchy charakterystyczne dla buriackiej kosmologii, w przestrzeni miejskiej człowiek narażony jest na oddziaływanie magii i bytów demonicznych charakterystycznych dla innych grup etnicznych: dżinów, wampirów energetycznych, rzucających uroki wiedźm¹³⁵. Szaman zajmuje się wyjawieniem przyczyny problemów swego klienta i ich rozwiązaniem. Klientami szamana nie są już tylko członkowie jednej grupy rodowej, ale wszyscy mający ku temu środki i ochotę, w tym Rosjanie.

Na moskiewskiej stronie internetowej organizacji *Təngəri* możemy znaleźć spis usług wykonywanych przez buriackich szamanów: *ożywienie przedmiotów, poszukiwanie zguby, wyjaśnianie przyczyny problemów, ustanowienie związków z przodkami (podłączenie rodowego kanału), przywrócenie duszy, wygnanie złych duchów i oczyszczenie pomieszczenia, przyciągnięcie powodzenia, otworzenie dróg – likwidacja przyczyn wywołujących niepowodzenie, pomoc w biznesie – rozpatrzenie sytuacji biznesowych i ujawnienie nieuczciwych partnerów, prośba o wysłanie duszy dziecka, w przypadku gdy kobieta nie może zająć w ciążę, normalizacja życia osobistego – przywrócenie ukochanych,*

¹³⁵ Podobne zjawisko odnotował w Ułan Ude C. Humphrey. Szamanka Zoja miejska w walce z tymi siłami korzystała z pomocy nie tylko duchów szamańskich, ale też z pomocy Geser Chana Zielonej Tary (bóstwo buddyjskie), Archanioła Michała japońskiego samuraja i Autopilotów Kosmosu (2009: 280)

*powrót do rodziny, oczyszczenie z nieczystości (złe oko, urok, przekleństwo rodowe, wieniec nieślubności), ustanowienie mocnej ochrony, pomoc w zakupie/sprzedaży, nabyciu czegokolwiek, profilaktyka i leczenie chorób - w tym wczesnych stadiów onkologicznych, wyproszenie dobrej woli u gospodarzy miejscowości podczas budowy domów i innych obiektów na działkach budowlanych i wiele innych*¹³⁶.

Jak widać usługi buriackich szamanów w Moskwie zostały wyprofilowane pod klasę średnią, oferując pomoc w biznesie i budowie domów. Umiejętności szamana, legitymizowane jako dawna lokalna tradycja, proponowane są wszystkim chętnym, bez względu na przynależność etniczną i religijną. Szaman w kapitalistycznym mieście stał się usługodawcą dla klasy średniej¹³⁷. Aby walczyć z nieuczciwą konkurencją, szamani utworzyli organizację, która potwierdza kompetencje swoich członków przy pomocy certyfikatu. Osoby pragnące zostać szamanami nie muszą być już wybrane przez duchy przodków. Można ukończyć specjalny kurs i zdać egzamin na szamana. Z jednej strony szaman utrzymuje więzi diaspory z miejscem pochodzenia i z rozproszonymi duchami przyrody, z drugiej zaś staje się częścią kapitalistycznego rynku usług. Wysoko postawieni w strukturach organizacji szamani występują w mediach przedstawiając uduchowiony obraz buriackiej kultury, której użytkownicy nie utracili kontaktu z przyrodą i duchami. Figura szlachetnego dzikiego staje się częścią buriackiego dyskursu tożsamościowego. Dzikość ta ograniczona jest jednak do specjalistów – wielkowiejskich szamanów.

W warunkach diasporalnych zmianie uległo też znaczenie stosunków pokrewieństwa. Buriacki system plemiennie-rodowy był narzędziem rosyjskiej administracji kolonialnej i powiązany był ze ściśle określonym terytorium na którym dana grupa prowadziła gospodarkę. W obecnej sytuacji grupy pochodzeniowe są rozproszone, a więzi pokrewieństwa wytwarzają sieć powiązań umożliwiających migrację Buriatów do stolicy i zajęcie tam prestiżowej pozycji społecznej. Wśród buriackiej klasy średniej w Moskwie widać tendencje do etnoprofesjonalizacji. Funkcjonują całe rodziny dentystów i lekarzy medycyny tybetańskiej. Są to wysoce dochodowe zawody. Młodzi

¹³⁶ Źródło: www.moscowtengary.ru 20 I 2011

¹³⁷ Pracownicy fizyczni chodzili do szamana jedynie w czasie pobytu na Syberii.

krewni zazwyczaj kończą odpowiednie studia w Buriacji, a następnie przyjeżdżają do krewnych w Moskwie, gdzie rozpoczynają praktykę w ich klinikach.

Pisząc o więziach pokrewieństwa należy poruszyć zagadnienie preferencji małżeńskich. Wśród Buriatów żyjących w Moskwie wciąż panuje tendencja do zawierania małżeństw w obrębie swojej grupy etnicznej. Preferowanym partnerem jest osoba przynależąca do tego samego ziomkostwa. Niekiedy można obserwować animozje i stereotypy pomiędzy różnymi grupami (post)terytorialnymi. Trzydziestoletnia Buriatka wywodząca się z Kyrenu w dolinie tunkińskiej mówiła mi, że Buriaci tunkińscy w Moskwie nie powinni żenić się z Buriatkami agińskimi, ponieważ te są bardzo zaborcze i agresywne¹³⁸. Podobne stereotypy panują pomiędzy poszczególnymi grupami terytorialnymi, choć w wielu przypadkach imigranci przybyli do Moskwy z Ułan Ude lub Irkucka i nigdy nie żyli na terytorium, z którym się identyfikują. Zdaniem starszej część diaspory podziały te stały się obecnie mniej jaskrawe. Wzrosła też liczba związków międzyetnicznych, choć niektóre grupy etniczne nie są akceptowane przez członków diaspory. Buriatka, która spotykała się z kazachskim studentem została wyzwana przez swoich buriackich kolegów od prostytutki, a nieszczęsny Kazach z trudem uniknął pobicia. Zdaniem mojego rozmówcy Kazach i tak by ją rzucił po ukończeniu studiów, ponieważ jego rodzina ożeni go z Kazaszką¹³⁹. Inna moja znajoma ukrywała przez dwa lata swój romans z Rosjaninem, gdyż bała się reakcji rodziców. W tym okresie rodzice organizowali jej spotkania z buriackimi kawalerami z Moskwy, Buriacji, Petersburga i Stanów Zjednoczonych. Niekiedy rodzice dowiedziawszy się o etnicznym mezaliansie córki lub syna nakazują dzieciom niezwłoczny powrót. Spotkałem się z takimi przypadkami dwukrotnie. Moja znajoma Irina została zmuszona do powrotu i kontynuacji studiów w Ułan Ude, gdyż miała romans z Ormianinem. Z kolei inny student został siłą sprowadzony do Ułan Ude przez ojca, gdy ten odkrył, że syn żyje z trzydziestoparoletnią Rosjanką. Myślę, że w przypadku buriackiej klasy średniej przy doborze partnera ważna jest nie tylko

¹³⁸ Rozmowa z Walentyną, 30 l., 20 VI 2008, Moskwa.

¹³⁹ Rozmowa z Bairem 32l., 3 III 2009.

przynależność etniczna, ale także status społeczny i ekonomiczny. Warto zwrócić uwagę na władzę rodziców przy doborze partnera.

Podsumowując, można powiedzieć, że wiele elementów kultury składających się na etniczność buriackiej klasy średniej w Moskwie zostało zreinterpretowanych. Buriaci zajmując pozycje w nowym polu społecznym nie próbowali „porzucić” kultury kraju pochodzenia. Nie starali się też po prostu „zachować tradycyjną kulturę”. Etniczność poprzez szereg jednostkowych decyzji adaptacyjnych stała się kapitałem społecznym buriackiej klasy średniej, pozwalającym jej zająć uprzywilejowane miejsce w wielokulturowym społeczeństwie. Owe jednostkowe decyzje były odpowiedzią na kształtowany przez państwo reżym migracyjny oraz na relacje z innymi grupami społecznymi. Normy i praktyki kulturowe ulegają zmianie w wyniku negocjacji, interakcji pomiędzy różnymi aktorami społecznymi: państwem, społeczeństwem przyjmującym i różnymi grupami migrantów. Nie jest to jednak dialog prowadzony w habermasowskiej idealnej sytuacji komunikacyjnej. Interakcje prowadzone są z nierównych pozycji i wymagają od buriackich imigrantów nie tylko przyjęcia szeregu praktyk wyznaczanych im przez grupy silniejsze, ale także dystansowania się wobec grup słabszych lub podporządkowywania ich. Buriacka klasa średnia wytwarza swój pozytywny wizerunek kosztem przemilczenia klasy robotniczej. Obie grupy współpracują ze sobą wykorzystując powiązania terytorialno-rodowe wypracowane w społeczeństwie pochodzenia. Ponieważ wymienione dwie etnoklasy posiadają różne statusy społeczne, różne są też ich strategie adaptacji kulturowej.

5. Buriaci szenecheńscy – repatrianci z Mongolii Wewnętrznej

Poniżej rozpatrzę kolejny przykład grupy migracyjnej – Buriatów szenecheńskich przybyłych z Chin do Buriacji i Kraju Zabajkalskiego. Grupa ta uznawana jest obecnie za repatriantów, ponieważ ich przodkowie wyemigrowali z Zabajkała w pierwszych dekadach dwudziestego wieku. W chwili ukończenia badań (jesień 2010 roku) rząd Republiki Buriacji planował akcję repatriacji siedmiuset Szenecheńczyków. Planowano wydzielić im domy i pastwiska w tunkińskim i dżydyńskim ajmakach Buriacji¹⁴⁰. W momencie, w którym piszę te słowa akcja repatriacyjna została wstrzymana przez władze w Moskwie, które twierdzą, że Buriacja jest zbyt biednym regionem by uczestniczyć w programie „powrotu rodaków”. Co ciekawe, Buriaci szenecheńscy mają być repatriowani nie do okręgu agińskiego, skąd wywodzili się ich przodkowie, ale do innych regionów w Buriacji. Przepuszczalnie powrót w stepy agińskie nie jest możliwy, gdyż tereny te wchodzą obecnie w skład Kraju Zabajkalskiego, którego władze nie są zainteresowane repatriacją Buriatów. Republika Buriacja zaczyna zatem pełnić rolę „ojczyzny wszystkich Buriatów”, niezależnie od ich rzeczywistego pochodzenia, tak jak Polska pełni rolę ojczyzny dla potomków spolonizowanej szlachty litewskiej i białoruskiej - ludności, która nigdy nie żyła w obrębie dzisiejszych granic politycznych Polski.

Obecnie w sąsiadującym z Buriacją Kraju Zabajkalskim żyje około pięciuset imigrantów buriackich z Mongolii Wewnętrznej. Grupa ta choć niewielka, to wywołuje duże emocje w dyskusji publicznej. Pełni też ważne funkcje w dyskursie etnonarodowym w Buriacji. Być może z tego powodu grupa ta została silnie zmitologizowana. Aby ukazać proces wytwarzania wizerunku repatrianta przedstawię tło historyczne reemigracji Buriatów szenecheńskich. Dopiero potem przeanalizuję strategie adaptacji migrantów. Strategie, które niektórym badaczom (zob. Baldano, Dátlov 2008: 164-193) pozwalają mówić o podwójnej diasporalności grupy, gdyż repatriując się z diaspory buriackiej w chińskiej Mongolii Wewnętrznej migranci utworzyli na ziemi przodków nową grupę o charakterze diasporalnym.

¹⁴⁰ Źródło: www.baikal-media.ru/news/society/61735.

5.1. Proces formowania się grupy Buriatów szenecheńskich

Na przełomie XIX i XX stulecia władze rosyjskie podjęły próbę modernizacji kraju. Wiązało się to z likwidacją modelu pośrednich rządów kolonialnych oraz z nasileniem rusyfikacji ludności rdzennej. Ziemie wspólnotowe Buriatów były odbierane i przekazywane rosyjskim osadnikom, którzy dzięki kolei transsyberyjskiej masowo przybywali na tereny Syberii Wschodniej. W 1901 roku zlikwidowano dумы stepowe - buriackie samorzady kolonialne. Buriaci stracili prawa grupowe i zostali indywidualnie przypisani do ogólnorosyjskich jednostek administracyjnych – włości (*volost'*). W czasie pierwszej wojny światowej dwanaście tysięcy Buriatów zostało wcielonych do wojska, do oddziałów pomocniczych, co wywołało ich masowe niezadowolenie¹⁴¹. Procesy te spowodowały aktywizację polityczną Buriatów (Atwood 2004: 64). Buriaci masowo uciekali ze swymi stadami do Mongolii, a niektórzy politycy panmongolistyczni planowali wielką emigrację wszystkich Buriatów do wolnej Mongolii (Oûntungalag 2004: 37-38). Pomiędzy rokiem 1908 a 1916 do Mongolii przesiedliło się 32,5% Buriatów agińskich (Boronoeva 2006: 38).

W roku 1917, wkrótce po obaleniu caratu, Buriaci utworzyli w Czycie Buriacki Komitet Narodowy (*Burnackom*), który postanowił przywrócić zreformowane dумы stepowe i wprowadzić powszechną edukację w języku buriat-mongolskim. *Burnackom* uzyskał wysokie poparcie w wyborach w 1917 roku i stał się znaczącą siłą polityczną. Liderzy ruchu nie byli jednak w stanie powstrzymać bolszewików od wprowadzania polityki „socjalizacji ziemi”, w wyniku której ziemie buriackie i kozackie były zagarniane przez rosyjskich chłopów. Buriaci zaczęli tworzyć oddziały militarne, ożywiła się też idea „wielkiego powrotu” Buriatów do Mongolii. W latach 1918-21 tereny Syberii Wschodniej były areną walk pomiędzy bolszewikami, białymi oddziałami atamana Siemionowa i admirała Kołczaka, Japońskimi i Amerykańskimi interwentami oraz czeskimi legionistami kontrolującymi dużą część kolei transsyberyjskiej.

¹⁴¹ Do czasu pierwszej wojny światowej inorodcy nie byli wcielani do armii rosyjskiej. Wyjątek stanowili kozacy-inorodcy.

Ataman Siemionow uformował buriat-mongolski oddział konny, który zwalczał bolszewików na Zabajkalu. W 1918 roku Siemionow zdobył Czytę, i wraz z Burnackim przystąpił do realizacji projektu Wielkiej Mongolii, której terytorium obejmowałyby Zabajkale, Barge, Mongolię Zewnętrzną i Wewnętrzną. Ideę tą aktywnie poparli barguccy arystokraci, natomiast elity Chałcha-Mongolii, na czele z teokratycznym władcą Bogdo chanem nie obdarzyły tego pomysłu zaufaniem (Batsaikhan 2009: 56). W grudniu 1920 roku, pod naporem wroga Siemionow ze swoimi oddziałami zmuszony był wycofać się na terytorium dzisiejszego ajmaku chölönbuirskiego w Mongolii Wewnętrznej (Barga). Wraz z gurańskim atamanem¹⁴² na południe wycofali się Buriaci służący w jego armii, a także ich rodziny. Dołączyli oni do grupy Buriatów agińskich, która przekoczowała na te tereny z Zabajkala dwa lata wcześniej. Z tego powodu Buriaci żyjący w Mongolii Wewnętrznej powiązani zostali w komunistycznej pamięci zbiorowej jako „siemionowcy”, to jest wrogowie Kraju Rad. Wśród przesiedleńców dominowali Buriaci z rodów agińskich, które tradycyjnie przeżywały nieopodal granicy. W mniejszym stopniu byli reprezentowani przedstawiciele Buriatów barguzińskich, choryńskich i selengińskich.

Początki formowania się mniejszości buriackiej w Mongolii Wewnętrznej tylko częściowo związane były z polityczną i militarną działalnością atamana Siemionowa. Buriaci, w wyniku konfliktów o ziemię z Rosjanami zaczęli szukać nowych pastwisk na południu jeszcze przed wybuchem wojny domowej. W 1917 roku delegacja Buriatów agińskich na czele z M. Bogdanowem i B. Namdykiem przybyła do ajmaku chölönbuirskiego i uzyskała zgodę miejscowej administracji na osiedlenie Buriatów w niezamieszkaną część ajmaku, skąd miejscowa ludność uciekła kilka lat wcześniej z powodu panującej tam epidemii wąglika. W następnym roku kolejna buriacka delegacja podpisała umowę z miejscowym ambanem¹⁴³, pozwalającą Buriatom zasiedlić wyznaczone ziemie na okres dziewięćdziesięciu lat. W tymże, 1918 roku ze stepów agińskich w

¹⁴² G. Siemionow pochodził z rodziny kozaków zabajkalskich zwanych Guranami. Pod względem kulturowym i biologicznym Gurani byli silnie zmetyzowani z Buriatami i Ewenkami. Siemionow od dziecka znał język buriacki, potrafił też pisać w klasycznym języku mongolskim. Te kompetencje kulturowe ułatwiły mu współpracę z buriackimi i barguckimi politykami.

¹⁴³ *Amban* – termin z języka mandżurskiego znaczący dosłownie „wysoki urzędnik”. Ambanowie w Mongolii, Tybecie i Sinkiangu pełnili funkcję mandżurskich gubernatorów.

miejscowość Szenechen¹⁴⁴ (*Šenehen*) przesiedliła się pierwsza grupa Buriatów. Wypalali oni step by zlikwidować ogniska zarazy. Na ziemi w okolicach rzeki Szenechen przybyła grupa 350 gospodarstw pasterskich (w tym dwadzieścia gospodarstw rosyjskich i chamnigańskich¹⁴⁵), tzn. około 2200 ludzi (Sanžieva 2005: 29). W 1921 roku został utworzony buriacki choszun¹⁴⁶ z czterema somonami¹⁴⁷, a w roku 1922 przybyła druga duża fala przesiedleńców – około 700 ludzi - 160 gospodarstw. W 1929 roku grupa składająca się z około 100 gospodarstw, pod dowództwem Erencen nojona, przenieśli się w poszukiwaniu dorodnych pastwisk na południe i dotarła na terytorium choszunun uzumczin (*uzumčín*) w ajmaku szilingoł (*šilin gol*) (Nimaev 2006: 16). S. Baldanov (2007: 6) wydzielił trzy zasadnicze etapy migracji Buriatów do Szenechenu:

1. Lata 1918–22 - to jest okres rewolucji i wojny domowej.
2. Lata 1929-31 – okres przymusowej kolektywizacji, czystki partyjnej i represji politycznych.
3. Okres wojny ojczyźnianej.

Przyczyny migracji Buriatów z Zabajkalia do Mongolii Wewnętrznej były ściśle związane z politycznymi niepokojami, represjami i ekonomicznymi konfliktami, o których wspominałem wyżej. Warto zwrócić uwagę na buriackie ruchy milenarystyczne, które stanowiły kulturowo uwarunkowaną reakcję na zamęt i konflikty w tamtym okresie. Kżyngiński lama z plemienia Chori, jogin Lubsan Sandan Cydenow w roku 1919 roku ogłosił utworzenie w swojej pustelni „Królestwa Dharmy¹⁴⁸”, do którego mógł przyłączyć się każdy chętny. Sam ogłoszony został przez swoich uczniów *dharmaradzą* – królem dharmy. Królestwo imitowało „buddyjską czystą krainę”, która nie jest fizycznym miejscem a stanem umysłu Buddy. Społeczność stworzona przez Cydenowa

¹⁴⁴ Słowo *Šenehen* można przetłumaczyć z buriackiego jako „ktoś nowy”, „nowy człowiek”.

¹⁴⁵ Chamniganie to grupa konnych Ewenków prowadzących pasterski tryb życia, która uległa silnym buriackim wpływom kulturowym i językowym

¹⁴⁶ *Choszun* (*hošun*) - jednostka podziału wojskowego i administracyjnego w feudalnej Mongolii, zarządzana przez dziedzicznego księcia. W Mongolii Wewnętrznej wciąż stanowi jednostkę podziału administracyjnego.

¹⁴⁷ *Somon* – mniejsza od choszunu jednostka administracyjna będąca odpowiednikiem polskiego powiatu. W centrum somonu znajdują się budynki administracji, sklepy i inne punkty usługowe oraz część zimowych siedzib pasterzy.

¹⁴⁸ Dharma (sansk.) - nauki buddy.

nosiła cechy *communitas* – anty-struktury, zawieszenia reguł w fazie liminalnej pomiędzy starym i nowym porządkiem społecznym (Turner 1977: 42). Mnisi porzucali klasztory by prowadzić życie joginów na stokach gór. Społeczność Królestwa Dharmy była zaprzeczeniem głęboko zhierarchizowanej struktury monastycznej. Panował egalitaryzm i nieposzanowanie form materialnych oraz mnisiej dyscypliny, klasztornego splendoru architektury, szat i dewocjonałów. Byli mnisi i osoby świeckie, kobiety i mężczyźni praktykowali razem nauki tantryczne, nie zważając na przyjęte w kulturze buriackiej hierarchie społeczne. Lama Cydenow nie tworzył armii, ale zapewniał, że ochroni wszystkich poddanych królestwa. Zyskał wielu zwolenników, którzy sprzeciwiali się wcieleniu do wojska atamana Siemionowa, twierdząc, że są poddanymi innego państwa. Lama Cydenow został aresztowany wraz ze swoimi współpracownikami kilka miesięcy później, ale jego zwolennicy kontynuowali ideę „Królestwa Nauk Buddy”¹⁴⁹ (Atwood 2004: 66).

Jeszcze szerszy zasięg miała idea „wielkiego powrotu” Buriatów na ziemię, z których mieli kiedyś przybyć – do mitycznej krainy Najan Dawa. Miała ona mieścić się gdzieś w południowej Mongolii. (Namsaraeva 2010: 3). Z ust do ust przekazywano sobie przepowiednie żyjącego w XIX wieku Molon bagszy, o tym, że Buriaci opuszczą Rosję, gdy zaczną się na ich ziemiach prześladowania. Przepowiednia nakazywała Buriatom opuścić Rosję, gdy „ognista żmija owinie ziemię” (bur. *gal mogoĵ gazar oreho*), gdyż wydarzenie to miało być preludium do prześladowań Buriatów. Ludzie powtarzali, że ci, co udadzą się na południe pierwsi zabiorą swoje stada i cały dobytek. Ci, co udadzą się później zdołają zachować życie, ale utracą swój dobytek. Natomiast ci, co nie porzucą rodzimych ziem, zginą. „Ognistą żmiję” zidentyfikowano z koleją transsyberyjską i w 1918 roku Buriaci uciekający na południe, do Mongolii,

¹⁴⁹ Cydenow był później kilkakrotnie aresztowany przez bolszewików. W „cudowny sposób” zniknął jednak z więzień. W końcu bolszewicy wywieźli go do Nowonikołajewska (dziś nowosybirsk), by jego zwolennicy nie mogli pomagać mu w ucieczkach. W 1922 roku Król Dharmy zmarł tam w więzieniu. Jego następcą uczyniono ośmioletniego Dandarona, którego uznano na podstawie listu Cydenowa z więzienia, za reinkarnację tybetańskiego nauczyciela Cydenowa – Dżajaksy rinpocze z klasztoru Kumbum. Nauczyciel ten przed śmiercią obiecał odrodzić się w Buriacji. Bidija Dandaron od roku 1937 do śmierci w 1974 większość czasu przesiedziały w łagrach za organizowanie buddyjskich sekt. W łagrach także zdobywał uczniów (w tym Polaka, pana Koszkę, który przemycił na zachód teksty nauczyciela). Recydywista i Król Dharmy próbował łączyć tradycyjne nauki buddyjskie z europejską filozofią, z którą zapoznał się w łagrze od osadzonego profesora.

Bargi i Mandżurii przekonani byli, iż wypełniają proroctwo Molon bagszy (Boronoewa 2006: 37-47).

W czasie wycofywania się na południe apokaliptyczne przepowiednie funkcjonujące w buriackim folklorze wykorzystywał Grigorij Siemionow. Rozprzestrzeniał on z pomocą swoich kozaków i lamów podobnego rodzaju proroctwa, by nakłonić Buriatów do ucieczki na terytorium Bargi (ajmak chölön buir w Mongolii Wewnętrznej). Przekoczowanie za południową granicę Rosji nie było dla Buriatów rzeczą trudną. Część Buriatów agińskich posiadała tam okresowe pastwiska. Barguci uważani przez Buriatów agińskich za grupę im pokrewną władali zrozumiałym dla Buriatów językiem i prowadzili podobną gospodarkę. Sąsiednie grupy takie jak Ewenkowie, Solonowie, Oroczenowie, Daurzy również nie byli Buriatom obcy kulturowo. Buriaci wzbudzali zainteresowania miejscowej ludności, gdyż przynieśli ze sobą szereg technologii nieznanych miejscowym pasterzom i rolnikom. Daurzy nazywali Buriatów „ludźmi trzech maszyn”, gdyż zapoznali ich z konną kosiarką, separatorem do mleka i maszyną do szycia (Žambalova 2007:243). Zarówno miasto Hailar jak i cały obszar Bargi znajdował się pod silnym wpływem rosyjskim, a przebiegająca przez ten teren Kolej Południowo-Mandżurska posiadała status eksterytorialny i znajdowała się w czasie wojny domowej w Rosji pod kontrolą białego generała Dymitra Chorwata. Chiny, Podobnie jak Rosja znajdowały się podówczas w stanie rozpadu państwowości, a obszarami peryferyjnymi zarządzili lokalni przywódcy militarni. W Hailarze rządził ataman Siemionow, który to namawiał Buriatów do emigracji.

Pierwsze lata funkcjonowania władzy radzieckiej również wytworzyły szereg czynników wypychających migrantów. Wystarczy, że wymienię tu zaciekle konflikty Buriatów ze społecznością staroobrzędkowców oraz ludnością napływową o prawa do ziemi, polityczne represje i czystki aparatu partyjnego, a także przymusową kolektywizację. Ta ostatnia przyczyna była silnym czynnikiem wypychającym dla bogatszych pasterzy buriackich. Migranci starali się uciekać przez granicę całymi rodzinami, wraz ze swym największym skarbem – stadami, których nie chcieli oddawać do kolchozów. Takie ucieczki nie zawsze się udawały. Niekiedy pasterze tracili swoje stada, a czasami życie,

gdyż komunistyczna straż graniczna strzelała do naruszcycieli granicy państwowej. Imigranci nieposiadający dobytku otrzymywali pomoc od Bargutów i Buriatów; wynajmowali się też do prac rolnych w miejscowych rosyjskich gospodarstwach.

Mapa 4. Rozmieszczenie Buriatów szenecheńskich w ajmaku chölönbuirskim



Ucieczki na teren Szenechenu trwały mniej więcej do 1932 roku. Po utworzeniu zależnego od Japonii państwa Mandżukuo, w którego skład weszła Barga, władze radzieckie przystąpiły do oczyszczania granicy ze społeczności niepewnych politycznie. Granica stała się silnie zmilitaryzowanym terytorium, przekraczane tylko przez karne ekspedycje czerwonoarmistów, którzy palili kozackie wsie po drugiej stronie granicy i mordowali żyjącą ludność cywilną. Buriaci obawiając się karnych ekspedycji bolszewików chętnie współpracowali z Armią Kwantuńską i administracją Mandżukou. Wychodźca z Agi, oficer sztabowy G. Siemionowa, Urzyn Garmajew uzyskał nawet w armii mandżurskiej stopień generała i zajmował się kontrwywiadem oraz ochroną granicy z ZSRR. Współpraca z Japończykami i administracją cesarza Puyi była dla Buriatów tym łatwiejsza, że nowe władze prowadziły politykę wspierania

mongolskich mniejszości etnicznych, by stworzyć przeciwwagę dla dominujących liczebnie Chińczyków.

W 1945 roku, w obawie przed inwazją radzieckiej armii czerwonej na Mandżukuo, ponad połowa Buriatów wyemigrowała na południe w rejon dzisiejszego ajmaku szilin goł w Mongolii Wewnętrznej. Obawy potwierdziły się 8 sierpnia 1945 roku. Buriaci, którzy pozostali w ajmaku chölön buir poddani zostali represjom. Wielu buriackich lamów i osób świeckich zostało wywiezionych do radzieckich łagrów, kobiety gwałcono. Buriaci w ajmaku szilingolskim utworzyli oddziały partyzanckie i wzięli udział w chińskiej wojnie domowej walcząc z chińskimi komunistami. Buriackie oddziały zostały rozbite i wielu partyzantów zostało rozstrzelanych. Ocaleni Buriaci emigrowali na zachód aż do jeziora Kukunor w prowincji Qinghai. W roku 1956 Buriaci ci zostali przesiedleni z powrotem w region Szenechenu, a w 1957 roku otrzymali oni obywatelstwo chińskie (Hurelbaatar 2000: 88). W Związku Radzieckim Buriaci szenecheńscy postrzegani byli jako zaciekli wrogowie władzy radzieckiej. Nazywano ich „szenecheńskimi bandytami”. Aby uniknąć represji Buriaci, którzy żyli na Zabajkalu nie przyznawali się do posiadania krewnych w Szenechenie¹⁵⁰. Pomiędzy dwoma grupami nie było prawie żadnych kontaktów, a od lat 60., w wyniku rozłamu politycznego pomiędzy Chinami i ZSRR rozpoczął się zaostrzony reżym graniczny, który uniemożliwiał wszelką komunikację transgraniczną.

W roku 1947 w Szenechenie żyło około 7000 ludzi (870 rodzin), w tym 500 zburiatyzowanych Ewenków - Chamniganów (Sanżieva, 2006: 31). Dominującą grupę stanowili Buriaci agińscy. Przedstawiciele innych grup buriackich (Buriaci barguzińscy, selengińscy i choryńscy), Ewenkowie i Rosjanie stanowili mniejszość. Tereny oddane Buriatom pod zasiedlenie opustoszały na długo przed ich przybyciem. Brak ludności rdzennej na terytorium osiedlenia przyczynił się do zwartości i pewnej izolacji grupy. Być może właśnie ten fakt wpłynął na wypracowanie przez pierwsze pokolenia migrantów konserwatywnego modelu integracji ze społeczeństwem przyjmującym, w którym społecznej integracji towarzyszyło zachowanie (a także międzypokoleniowa transmisja) kompleksu

¹⁵⁰ Wywiad z Cyrenem D. (M. 56 l.), Agińsk, 18 VIII 2008.

kulturowego przywiezionego z kraju emigracji. Swoją rolę odegrało także podobieństwo geograficzno-przyrodnicze Agi i Szenechenu. Pozwoliło to na kontynuację dotychczasowych technik gospodarki pasterskiej, a co za tym idzie i innych elementów kultury. Sąsiednie ludy mongolsko i tunguskojęzyczne prowadziły zresztą podobną gospodarkę, Buriaci zintegrowali się zatem z pasterską częścią społeczeństwa.

5.2. Społeczeństwo wysyłające migrantów – Buriaci w Szenechenie

Obecnie liczbę Buriatów żyjących w ChRL ocenia się na 10 000 (Baldanov, 2007: 6). Jest to liczba szacunkowa, gdyż Buriaci w Chinach nie są uznawani za oficjalną mniejszość etniczną. W spisach powszechnych klasyfikowani są jako Mongołowie. Niedysiejszy choszun buriacki obecnie nosi miano choszunu ewenkijskiego, na cześć żyjącej tam trzydziestotysięcznej grupy Ewenków. Poza tym w choszunie (w tym w buriackich somonach, gdzie Buriaci stanowią 77% ogółu ludności) mieszkają, Chińczycy (Han), Dagurzy, Chorczin-Mongołowie, Barguci, Koreańczycy, Mandżurowie, Szibe i Rosjanie ¹⁵¹.Większość Buriatów szenecheńskich żyje w rejonie Szenechen Bałgaas, składającym się z trzech somonów: *Züün* (wschodni), *Baruun* (zachodni) i *Möngön Šuluun* (srebrny kamień). Ten ostatni wyodrębnił się z somonu zachodniego. W ramach tych trzech somonów Szenecheni dzielą się na 12 brygad (*gaczaa*) *Bajan huszuu*, *Szebee*, *Temee Hu Züün*, *Holboo*, *Haan uula*, *Hara tohoj*, *Hargana*, *Burde*, *Bajan Uula*, *Mungen Tuja*, *Mungen Szuluun*, *Üjdhөөн*. Liczba ludności w Szenechenie wynosi 8287, w tym Buriatów 6441 (Šožoewa, 2007: 63).

Duże skupisko Buriatów występuje w pobliskim miasteczku Nantun - centrum choszunu ewenkijskiego. Buriatów można także spotkać w Hailarze, przygranicznej Mandżurii i w Hohhot, który jest stolicą Regionu Autonomicznego Mongolii Wewnętrznej. Większość Buriatów żyjących w somonach zajmuje się hodowlą bydła i uprawą ziemi. W 2002 roku Buriaci szenecheńscy posiadali 125 492 głów bydła, w 2003 roku 151 217, a w 2004 roku w samym Baruun somonie było 120 tys. owiec, 25 tys. krów, 4 tys. koni oraz 220 wielbłądów (Sanžieva 2005: 31). Pewna część diaspory pracuje w

¹⁵¹ Dane spisu ludności z 2003 roku, za: Šožoewa 2007: 63.

sektorze usługowym a także w organach miejscowej administracji. W okresach intensywnych prac (np. w czasie sianokosów) wielu Buriatów żyjących w Nantunie i w Hailarze przyjeżdża na prowincję by pomóc swoim krewnym. Rozwój handlu przygranicznego spowodował, że pewna część Buriatów szenecheńskich zajęła się obsługą Buriatów i Rosjan przyjeżdżających do Mandżurii i Hailaru w celu zakupienia tanich chińskich towarów. W trzech buriackich somonach nauczanie początkowe odbywa się w języku mongolskim. Szkoła średnia w somonie Zachodnim jest już chińskojęzyczna. W Hailarze dzieci buriackie uczą się tylko w języku chińskim, dlatego też nie znają pisma mongolskiego, choć potrafią mówić po buriacku. Pomimo koncentracji grupy na gospodarce pasterskiej niektórzy jej członkowie zdobyli wyższe wykształcenie i udało im się zrobić kariery w dużych chińskich miastach. Prawie wszyscy członkowie diaspory połączeni są w jakimś stopniu więzami pokrewieństwa lub powinowactwa. Bazując na tożsamości etnicznej i więziach pokrewieństwa Buriaci szenecheńscy wytworzyli silną sieć społeczną łączącą prowincję z miastami regionu a także miejscowościami syberyjskimi, w których mieszkają repatrianci z Szenechenu. A. Hürelbaatar zauważył, że sieć ta ma wyraźnie moralny charakter i cechuje się wzajemnym zaufaniem jej członków, kompleksem przysług i wzajemnych długoterminowych zobowiązań. Buriaci przyjeżdżający do Hailaru lub Mandżurii prawie nigdy nie nocują w hotelach. Są goszczeni w domach członków grupy (2000: 89). Punktem zbornym w miastach są restauracje z kuchnią buriacką.

W danej chwili Buriaci w Chinach nie stanowią grupy izolowanej. W ciągu ostatnich piętnastu lat do somonów buriackich przybywają Chorchin-Mongołowie, Charczin-Mongołowie i Chińczycy. Są to przede wszystkim pasterze, drobni przedsiębiorcy, rolnicy i urzędnicy państwowi. Chorchini z Möngön Szuluun mówili mi, że jego rodzina zdecydowała się przenieść w te rejony, gdyż są tu lepsze warunki do prowadzenia gospodarki pasterskiej¹⁵². Buriaci nie są zadowoleni z napływu migrantów z innych regionów Mongolii Wewnętrznej, gdyż stanowią oni konkurencję w dostępie do pastwisk. W buriackich somonach spotykałem też Chamniganów, Ewenków, Daurów oraz

¹⁵² Rozmowa z rodziną Chorchinów w sklepie narzędziowo-spożywczym, w somonie Möngön Szuluun, 8 VIII 2009.

jednego Rosjanina - Aloszę, który był żonaty z Daurką. Alosza mówił płynnie po buriacku i chińsku, ale rosyjski znał tylko biernie, gdyż od śmierci rodziców nie miał z kim rozmawiać w tym języku.

Tabela 3. Skład etniczny Baruun i Züün somonu w Szenechenie w roku 2003¹⁵³

Grupa etniczna	Baruun somon		Züün somon	
	Liczba osób	Procent ogółu	Liczba osób	Procent ogółu
Mongołowie (w tym Buriaci)	3583	92%	2855	64%
Ewenkowie	148	3,8%	879	19%
Chińczycy	16	0,4%	305	6,9%
Koreańczycy	3	0,1%		
Mandżurowie			10	0,2%
Szibe			3	0,08%
Rosjanie			1	0,02%
Razem	3872	100%	4415	100%

Na skutek reformy gospodarki pasterskiej i prawa dostępu do ziemi przeprowadzonej przez rząd chiński, w Mongolii Wewnętrznej występuje duża konkurencja o prawo do arendy pastwisk. Buriaccy pasterze, z powodu ograniczeń terytorialnych, nie mają możliwości powiększenia swych stad¹⁵⁴. Ponieważ możliwości podjęcia dobrze płatnej pracy poza pasterstwem są w regionie ograniczone, niedosyt ziemi stał się ważnym czynnikiem wypychającym migrantów. Kolejnym ważnym czynnikiem wypychającym jest przywiązanie do ziemi przodków i „mit powrotu”, wyraźny szczególnie wśród

¹⁵³ Źródło: Šożoeva 2007: 63.

¹⁵⁴ Rozmowa z rodziną Badmacyrena 20 VIII 2009. Baruun somon.

przedstawiciele starszego pokolenia¹⁵⁵. Otwarcie ruchu granicznego, a co za tym idzie, kontakty handlowe z Buriatami z Zabajkala pozwoliło wielu Buriatom szenecheńskim odnaleźć krewnych po drugiej stronie granicy. Coraz częściej pojawia się okazja nie tylko do repatriacji, ale także do sezonowego wyjazdu do pracy w Rosji. Buriaci szenecheńscy, którzy osiedli na Syberii w latach 90. ubiegłego wieku ułatwiają często swym ziomkom znalezienie takiej pracy. Sami też częściej odwiedzają rodzime strony w celach biznesowych i towarzyskich. Podczas mego pobytu w Züün somonie na zebraniu poprzedzającym wybór nowego *darga* (dyrektora somonu, sołtysa) pojawiło się trzech Buriatów mieszkających na stałe w Mogojto w Kraju Zabajkalskim. Mówili mi, że spędzają wakacje u krewnych, dowiedziałem się jednak, że zajmują się też handlem transgranicznym. Nie wnikałem w charakter tego handlu gdyż przyjezdni Szeneheńcy byli w stosunku do mnie bardzo nieufni.

Wieloletni brak kontaktów ze społeczeństwem kraju pochodzenia sprawił, że diaspora rozwijała się w sposób niezależny. Buriaci, wraz z pozostałymi grupami etnicznymi zamieszkującymi Wewnętrzna Mongolię, uczestniczyli w przemianach ekonomicznych i społeczno-kulturowych generowanych przez komunistyczne rządy ChRL. Przynajmniej do lat 90. ubiegłego wieku Buriaci szenecheńscy nie wykazywali większych tendencji do asymilacji z dominującą grupą Han - etnicznymi Chińczykami. Większość badaczy skłonna jest tłumaczyć to diasporalnym charakterem grupy. D. Boronoeva (2007: 25) wyróżniła podstawowe cechy diaspory szenecheńskiej:

- funkcjonowanie w psychologicznym i fizycznym oderwaniu od ojczyzny etnicznej;
- emocjonalna więź z krajem pochodzenia wyrażająca się w idei powrotu na ziemię przodków;
- funkcjonowanie w sytuacji mniejszości w „obcym otoczeniu”;
- wspólnotowa solidarność;
- zwartość zasiedlenia przy liczebności wystarczającej do zachowania społeczności.

¹⁵⁵ T. Sażejewa podaje, że w przeszłości Buriaci w Szenechenie palili w stepie ciała swych zmarłych i rozsyrywali ich prochy, by wiatr zaniósł je do ojczyzny (Sażeeva 2005: 32). Obecnie Buriaci korzystają z usług krematorium, a prochy dalej rozsywają w stepie (Žambalova 2007: 146).

Bez wątpienia wymienione elementy diasporalności występowały i wciąż występują w buriackiej społeczności Szenechenu. Tym niemniej chciałbym zwrócić uwagę na specyficzną sytuację etniczną w ajmaku chölönbuirskim. Poza etniczną większością Han żyją tam grupy mongolsko i tunguskojęzyczne, takie jak: Dagurzy, Ewenkowie, Starzy i Nowi Barguci, Chorczin-Mongołowie i wiele innych. Przedstawiciele tych grup, podobnie jak Buriaci prowadzą często pasterski typ gospodarki, tworząc odrębne etniczne enklawy lub też współżycząc w obrębie somonu z pozostałymi grupami. Każda z tych grup tworzy sieć wewnętrznych więzi, a szereg ich praktyk społecznych moglibyśmy zaklasyfikować jako „tradycje kultury etniczne”. Jednocześnie, pomimo językowych, kulturowych i tożsamościowych różnic, zdają się wszyscy oni współtworzyć wspólnotę ludów pasterskich. Nie jest to tylko efekt zewnętrznego (dokonanego przez badacza) binarnego podziału na etniczne mniejszości pasterskie i większość chińską. Poszczególne grupy łączą więzi lokalne wynikające z zajmowanej wspólnej niszy w gospodarce, wymiany małżeńskiej, wspólnoty językowej (wzmacnianej edukacją podstawową w języku mongolskim), a także podobnymi wzorami kulturowymi i poczuciem wspólnej historii, której mitycznym ogniwem łączącym koczowników jest Czyngis Chan. Przedstawiciele mniejszości pasterskich wykazują tendencję do wzmacniania wzajemnych związków, co przejawia się w preferencjach małżeńskich. Międzyetniczne związki małżeńskie pomiędzy pasterzami spotykałem dużo częściej niż związki pomiędzy pasterzami i Chińczykami.

Katalizatorem omawianych więzi jest polityka etniczna prowadzona przez władze chińskie w Mongolii Wewnętrznej. Wymienione grupy posiadają ten sam status, co nawet prawnie odróżnia ich od Chińczyków (możliwość posiadania więcej niż jednego dziecka, edukacja w języku mongolskim, inwestycje w zachowanie dziedzictwa kulturowego, bezpłatna аренда ziemi pod pastwiska, preferencyjny dostęp do wyższej edukacji). Można stwierdzić, że Buriaci w Chinach integrowali się przede wszystkim z sąsiednimi grupami pasterskimi, zamiast po prostu poddać się chińskiej asymilacji. Jeśli więc chcemy rozpatrywać dany proces w kategoriach asymilacji, to możemy mówić przede wszystkim o asymilacji segmentarnej, w której Buriaci inkorporowani zostali nie

do głównego nurtu społecznego, lecz do społeczności pasterskiej (Wimmer, 2007: 4).

Dalszy rozwój diaspory buriackiej w Chinach zależy będzie od dwóch czynników. Od relacji z krajem pochodzenia i rdzenną częścią buriackiego narodu. Zmiana kulturowa i społeczna wśród danej grupy uzależniona jest także od rozwoju całej mniejszości mongolskiej w Chinach. Poszczególne społeczności mongolsko i ewenkijskojęzyczne w regionie wykazują podobne tendencje, choć oczywiście różnią się w szczegółach, między innymi stopniem sinizacji języka. Dla dalszego rozwoju tych grup kluczowa będzie polityka etniczna ChRL a także ich zdolność do adaptacji w warunkach intensywnego rozwoju gospodarczego. Pamiętać należy, że jednostki nie są bezwolnymi ofiarami procesu historycznego, np. chińskiej asymilacji, a aktywnymi negocjatorami, współtwórcami tegoż procesu. Nawet przy nierównej relacji władza – jednostka, mogą lokalnie adaptować bardziej globalne procesy. Buriaci, a mówiąc ściślej, poszczególni przedstawiciele diaspory szenecheńskiej, wypracowują swój własny model adaptacji, wykorzystując status mongolskiej mniejszości i buriackiej diaspory.

5.3. Powrót na ziemię przodków

Powyżej wspomniałem, że idea powrotu do ojczyzny stanowiła silny czynnik integrujący grupę i (przynajmniej w trzech pierwszych pokoleniach migrantów) implikowała konserwatywny model międzypokoleniowej transmisji kultowej. Realizacja idei powrotu stała się możliwa dopiero w latach 90. ubiegłego wieku. W 1993 roku ponad 300 Buriatów szenecheńskich przesiedliło się do Ułan Ude, a także do ajmaków: muchoszybirskiego, iwołgińskiego, zaigrajewskiego i chorińskiego (Žigžitova, Bainova 2010). Trzydzieści pięć rodzin powróciło na ziemię przodków, do ówczesnego Agińskiego Buriackiego Okręgu Autonomicznego. Ludzie, którzy znaleźli się w grupie pierwszych repatriantów powtarzali mi, że nie była to oficjalna, organizowana przez władze repatriacja, a raczej inicjatywa własna i że rząd nie pomagał im w przeprowadzce, znalezieniu pracy oraz lokum. Tym niemniej władze Republiki Buriacji pomogły w pewnym stopniu w akcji powrotu, gdyż nakłoniły lokalne władze chińskie do wydania zezwolenia na emigrację tych ludzi. Później

przyznały repatriantom karty pobytu. Niestety nie udało mi się uzyskać dokładnych danych o ilości Buriatów z Chin mieszkających na terenie Federacji Rosyjskiej. Na ile wiem, nie prowadzi się tego rodzaju statystyk.

Obecnie w historycznej małej ojczyźnie – w okręgu agińskim - żyje około 35 rodzin Buriatów szenecheńskich¹⁵⁶. Zamieszkują oni Agińsk, Mogojto i inne miejscowości okręgu. Potomkowie uchodźców z przygranicznej Borzji nie powrócili do tej miejscowości, gdyż obecnie zamieszkuje ją inna społeczność, głównie przyjezdni Rosjanie. Buriaci szenecheńscy preferują osiedlać się wśród rodzimych Buriatów agińskich. Tym niemniej około dwóch trzecich Buriatów szenecheńskich żyje w Republice Buriacji, w jej stolicy, a także w jej ajmakach. Należy zauważyć, że w ostatnich latach charakter migracji szenecheńskiej uległ zmianie. Częściej spotyka się wahadłowe migracje pracownicze i handlowe, niż próby repatriacji. Potencjalnych repatriantów odstraszały do niedawna takie czynniki jak brak pomocy ze strony lokalnych władz czy skomplikowana procedura przyznawania obywatelstwa rosyjskiego, w której wymagano od kandydatów dobrej znajomości języka rosyjskiego¹⁵⁷.

Oprócz trudności związanych z legalizacją pobytu w Rosji, czynnikiem niesprzyjającym dla repatriantów był pasterski charakter społeczności buriackiej w Szenechenie. Przekraczanie granicy państwowej z żywym inwentarzem jest zabronione. Buriaci nie mogą przenieść się do Rosji ze swoimi stadami, dlatego też zmuszeni są sprzedawać zwierzęta w Chinach po cenach, które nie pozwalają im zakupić nowego stada w Buriacji. Wielu repatriantów zmuszonych jest organizować swoje życie „od zera”, zajmować się wypasem cudzych zwierząt i z czasem budować własne stada. Do powrotu do historycznej ojczyzny zniechęca Buriatów także słaby rozwój lokalnej gospodarki. Z drugiej strony trzeba przyznać, że perspektywa dostępu do ogromnej ilości pastwisk jest ważnym czynnikiem przyciągającym pasterskich imigrantów. Moi rozmówcy w Szenechenie nie mogli zrozumieć, dlaczego w Buriacji jest tyle dostępnej ziemi i tak mało osób chętnych do masowej hodowli zwierząt.

¹⁵⁶ Dane uzyskane w administracji miejscowości Agińsk.

¹⁵⁷ Buriaci w Chinach zachowali język buriacki, ale nie potrafią mówić po rosyjsku.

Wśród migrantów szenecheńskich można wyróżnić kilka kategorii ze względu na status prawny i rodzaj aktywności gospodarczej. Z punktu widzenia stopnia legalizacji pobytu w Rosji moi informatorzy należeli do trzech kategorii:

- osoby, które uzyskały obywatelstwo rosyjskie. Są to głównie ludzie, którzy przybyli do Rosji w roku 1993 i zdołali uzyskać obywatelstwo przed zastrzeniem procedur naturalizacyjnych;
- osoby, które otrzymały prawo pobytu w Rosji, ale nie otrzymały jeszcze obywatelstwa. Wielu z nich nie mówi po rosyjsku. Większość ludzi o tym statusie za główną przeszkodę w uzyskaniu obywatelstwa uważa egzamin z języka rosyjskiego, który przeprowadzany jest podczas procedury rozpatrywania wniosku o obywatelstwo rosyjskie. Są to głównie osoby w wieku średnim i starsze, dla których nauczenie się nowego języka stanowi duży problem;
- osoby, które przebywają w Rosji na podstawie wizej turystycznej, pracowniczej lub prywatnej, wydanej na podstawie zaproszenia krewnych. Są to głównie ludzie zajmujący się handlem przygranicznym oraz pracownicy tymczasowi. Z powodu ograniczeń wizowych ludzie ci zmuszeni są do prowadzenia migracji wahadłowych pomiędzy Mongolia Wewnętrzna a Zabajkalem.

Przewodniczący ziomkostwa szenecheńskiego w Ułan Ude, Damba w prosty sposób przedstawił problemy, z jakimi borykają się Szenecheńcy przyjeżdżający do Rosji: *Najważniejszym problemem jest otrzymanie obywatelstwa. To całkiem złożona procedura. Na początku należy otrzymać zaproszenie i wyrobić sobie wizę w konsulacie rosyjskim w Pekinie. Po przyjeździe trzeba wyrobić pobyt tymczasowy na trzy lata. Dopiero po przeżyciu roku na terenie Rosji, Szenecheńcy mają prawo starać się o prawo pobytu. Przy czym dokumenty powinny być złożone nie później niż pół roku do upływu zezwolenia na pobyt tymczasowy. Istnieje także wiele wymogów utrudniających otrzymanie pobytu stałego, np. wymóg posiadania własnego mieszkania w Rosji z metrażem minimalnym 12 m² na jednego członka rodziny. Starać się o obywatelstwo mogą oni dopiero po pięciu latach mieszkania w Buriacji. Jednak otrzymanie obywatelstwa jest dla wielu Buriatów znających tylko buriacki i*

chiński sporą trudnością; obowiązkowo trzeba znać język. Jest to szczególnie duży problem dla Buriatów ze starszego pokolenia (Žigžitova, Bainova 2010).

Ludzie, którzy mają problem z pełnym uprawomocnieniem swego statusu narażeni są na represje podobne do tych, na jakie narażeni są imigranci w Moskwie. Kiedy pierwszy raz próbowałem prowadzić badania wśród właścicieli szenecheńskich jadłodajni, większość z nich nie chciała nawet otworzyć mi drzwi. Restauracje były formalnie zamknięte i wpuszczano do nich jedynie stałych klientów. Okazało się, że przyczyną tego dziwnego zachowania była niedawna kontrola milicji, która ukarała finansowo właścicieli za nielegalne prowadzenie punktu gastronomicznego. Buriaci brali mnie za tajnego funkcjonariusza, gdyż w tym okresie nie stołowali się jeszcze u nich Rosjanie. Problem polegał na tym, że bez wszystkich dokumentów przysługujących obywatelowi FR, trudno było uzyskać stosowne pozwolenia. Rok później, w 2009 roku restauratorzy zdołali wypracować funkcjonalną ścieżkę legalizacji przedsiębiorstwa.

Różnice w statusie prawnym migrantów wpływają na ich dyferencjacje pod względem zatrudnienia. Ludzie bez obywatelstwa rosyjskiego mają problemy ze znalezieniem pracy w instytucjach państwowych. Poza statusem prawnym preferencje zawodowe determinują kompetencje językowe imigrantów. Większość Buriatów przyjeżdżających z Chin jest trójjęzyczna. Na co dzień posługuje się językiem buriackim i chińskim. Poza tym Buriaci znają w różnym stopniu język mongolski, który w Mongolii Wewnętrznej stanowi narzędzie komunikacji pomiędzy pasterskimi mniejszościami etnicznymi. W badanej przeze mnie grupie wszyscy respondenci twierdzili, że w momencie przybycia do Rosji nie znali języka rosyjskiego. Musieli się go nauczyć już w Rosji. Część z nich nauczyła się podstaw rosyjskiego poprzez codzienne interakcje z członkami społeczeństwa przyjmującego – głównie miejscowymi Buriatami. Przedstawiciele młodszego pokolenia ukończyli rosyjskie szkoły i dobrze władają zarówno językiem rosyjskim jak i buriackim. Większość z nich nie zna za to języka chińskiego. Kolejnym czynnikiem wpływającym na strategie adaptacji gospodarczej imigrantów są ich kompetencje społeczno-kulturowe takie jak: nawyki związane z pasterstwem nomadycznym, rozeznanie w lokalnej

gospodarce chińskiej, powiązania z Chińczykami i Buriatami żyjącymi w Mongolii Wewnętrznej.

Zasadniczo Buriaci szenecheńscy zajęli pięć nisz profesjonalnych. Są to: pasterstwo, handel transgraniczny, transfer siły roboczej z Chin, etniczna gastronomia oraz edukacja językowa. W rolniczych rejonach Buriacji i Kraju Zabajkalskiego repatrianci szenecheńscy zajmują się przede wszystkim pasterstwem. Początkowo wypasali oni stada przynależące do miejscowych Buriatów. Za swoją pracę otrzymywali wynagrodzenie pieniężne, a także część z przychówku. Po kilku latach posiadali już swoje stada, które do dziś rozmnażają. Podobnie jak czynili to w Chinach, dążą do utworzenia dużych stad, co pozwala im osiągnąć duże dochody. W tym celu muszą częściej zmieniać pastwiska i przynajmniej okresowo zrezygnować z osiadłego trybu życia. Pasterstwo szenecheńskie kontrastuje z miejscowym modelem gospodarki hodowlanej, w którym liczne gospodarstwa funkcjonują poniżej progu samowystarczalności i reprodukcji stada. Zdaniem władz Republiki Buriacji, szenecheńscy imigranci mogliby stać się remedium na wyludnienie terenów wiejskich, przywracając półkoczowniczy model gospodarki pasterskiej, który wyparłby pokolchozowy, inercyjny, osiadły model, w którym pozbawieni kapitału mieszkańcy wsi prowadzą ubogie gospodarstwa przydomowe. Dzięki swojej pracowitości pasterze szenecheńscy szybko zyskali szacunek ludności miejscowej, która otrzymała przykład rentownej hodowli prywatnej.

Duża część Buriatów szenecheńskich zaangażowana jest w lokalną graniczną wymianę towarową. Grupa ta była dla mnie trudno dostępna, gdyż najczęściej znajdowała się w ruchu, pomiędzy Rosją a Chinami. Odniosłem wrażenie, że większość ludzi pracujących w tym sektorze, to drobni handlarze sprowadzający materiały budowlane, narzędzia, odzież i inne dobra konsumpcyjne potrzebne w syberyjskich wsiach i miasteczkach. Poza drobnym handlem granicznym, w Ułan Ude funkcjonuje kilku biznesmenów szenecheńskich, którzy posiadają większe firmy zajmujące się importem towarów z Chin lub eksportem syberyjskiego drewna¹⁵⁸. W swoich firmach zatrudniają zarówno innych Szenecheńczyków jak i miejscowych Buriatów.

¹⁵⁸ Niestety biznesmeni ci, powołując się na brak czasu nie chcieli ze mną przeprowadzić nawet krótkiej rozmowy i przekładali spotkania z dnia na dzień.

Poza tym doświadczeni przedsiębiorcy pełnią rolę pośredników pomiędzy rosyjskimi i chińskimi przedsiębiorcami. Pomagają dotrzeć do odpowiednich partnerów biznesowych, tłumaczą z chińskiego na rosyjski, negocjują ceny i warunki transakcji, organizują pomoc prawną, a mocą swego autorytetu gwarantują sumienną realizację kontraktów. Szenecheńscy pośrednicy pracują po obu stronach granicy, wykorzystując sieć kontaktów diasporalnych. Za swe usługi otrzymują zazwyczaj wynegocjowany wcześniej procent od wartości transakcji (Šarmaškeeva 2007: 135-149).

Poza transferem towarów przedsiębiorcy szenecheńscy zajmują się obsługą transferu chińskiej siły roboczej do dwóch gałęzi gospodarki, budownictwa i rolnictwa. W rejonie agińskim zauważyłem, że pośredniczą przy dzierżawie ziemi pod uprawę. Chińscy rolnicy otrzymują prawo do uprawy pól rolnych na kilka lat. Płody te sprzedawane są później na lokalnym rynku taniej niż produkty sprowadzane z Chin. Niekiedy szenecheńscy pośrednicy sprowadzają swoich ziomków z zagranicy do prac okresowych: wyrębu lasu, budowy drewnianych domów i prac remontowych. Do tego typu prac sprowadzają też Chińczyków. Na wielu budowach w Czycie, Ułan Ude oraz w mniejszych miejscowościach pracują chińscy pracownicy, dzięki czemu inwestorzy ponoszą mniejsze koszty pracy. Szenecheńczycy nie tylko organizują przyjazd chińskich brygad budowlanych, ale zajmują się też organizacją ich pobytu w Rosji. Część z nich wykonuje pracę tłumacza pomiędzy pracodawcą a chińskimi robotnikami. Prawie każda większa budowa na Syberii wymaga obsługi translatorskiej, stąd też ludzie znający język chiński otrzymują wiele ofert pracy. Skłania to dzieci imigrantów do podjęcia nauki języka chińskiego. Na miejscowym uniwersytecie, na Katedrze Filologii Krajów Dalekiego Wschodu poznałem kilku szenecheńskich studentów, którzy pracowali właśnie jako tłumacze budowlani.

Najbardziej widoczną dziedziną aktywności gospodarczej Buriatów szenecheńskich są punkty gastronomiczne. W przestrzeni miejskiej Ułan Ude i mniejszych miejscowości funkcjonują liczne restauracje serwujące kuchnię buriacką. Wiele niewielkich restauracji usytuowanych jest na parterze drewnianych domów w centrum Ułan Ude. W okolicach Rynku Centralnego szenecheńskie restauracje położone są jedna przy drugiej na przestrzeni kilku ulic. Od południa aż do wieczora zjeżdżają się tam ludzie spragnieni

„prawdziwej” buriackiej kuchni. Buriackie *buuzy* (pierożki z mięsem gotowane na parze, kształtem przypominają jurte) uważane są powszechnie za najsmaczniejsze i cieszą się ogromną popularnością. Wielokrotnie widziałem, jak w porze obiadowej pod restaurację mieszczącą się w podupadłym drewnianym domostwie podjeżdża sznur ekskluzywnych samochodów, z których wysiadają spragnieni mięsa buriaccy biznesmeni. W restauracjach tych używa się zazwyczaj języka buriackiego, choć w razie potrzeby można zostać obsłużonym po rosyjsku. Klienci tych przybytków tłumaczyli mi, że jedzenie jest tu wyjątkowe, gdyż Szenecheńcy „zachowali całą buriacką tradycję i używają naturalnego mięsa”. Ich zdaniem miejscowi Buriaci nie potrafią tak gotować, gdyż za bardzo się zrusyfikowali. Myślę, że wokół, skąd inąd pysznej kuchni szenecheńskiej, wytworzył się pewien mit czystości kultury buriackiej. Odniosłem wrażenie, że część stołujących się tam Buriatów spożywa nie tylko baraninę, wchłaniają oni także tradycję, podaną w nieskazitelnej formie, zupełną *buchlor*, do której nie dolano jeszcze łyżki rosyjskiego dziegciu. Niektóre restauracje szenecheńskie mieszczą się w wołokowych jurtach, które ustawione są w centrum miasta, przy budynkach z epoki radzieckiej. Mieszkańcy miasta żywo reagowali na pojawienie się takich jurt. Traktowali to jako przejaw „odrodzenia buriackiej tradycji”. Jurty, które pierwotnie służyły koczownikom stoją dziś nieruchomo obok wieżowców nadając przestrzeni efekt postmodernistycznego bricolage’u. Jurta ma tu wskazywać na „oryginalność”, „tradycyjność” jej właścicieli, którzy w wyobraźni zbiorowej Buriatów zdają się pełnić funkcję „naszych żyjących przodków”; ludzi jakimi byśmy byli, gdyby nie rusyfikacja.

Stosunkowo nieliczną grupę profesjonalną wśród wychodźców z Szenechenu stanowią nauczyciele i opiekunowie szkolni. Pracują oni zazwyczaj w buriackojęzycznych szkołach i internatach, gdzie nauczają dzieci klasycznego pisma mongolskiego, oraz języka buriackiego. Na miejscowych uniwersytetach pracuje też kilku szenecheńskich profesorów, którzy zajmują się językami orientalnymi: japońskim, mongolskim i chińskim. Jeden ze znanych mi profesorów prowadzi też badania nad historią buddyzmu w Mongolii i Buriacji. Jego niewątpliwym atutem w tych badaniach jest doskonała znajomość klasycznego pisma mongolskiego, a także rozeznanie w źródłach chińskich.

Profesor ten rozpoczynał karierę naukową w Pekinie i dopiero trzy lata temu przeniósł się do Ułan Ude. W przyszłości zamierza otworzyć prywatną szkołę języka chińskiego¹⁵⁹. Naukowcy szenecheńscy rozwijają współpracę pomiędzy placówkami naukowymi w Hailarze i w Ułan Ude. Na początku lat 90. ubiegłego wieku utworzono programy wymiany studenckiej pomiędzy uniwersytetami. W 1998 r. przy pomocy ziomkostwa szenecheńskich Buriatów delegacja z Buriackiego Uniwersytetu Państwowego wyjechała do Baruun somonu i podpisała z lokalną administracją umowę o stażu studentów i pomocy w organizacji badań terenowych pt. „Etnokulturowy rozwój Buriatów w ChRL”. Umowa zakładała pomoc BUP dla uczniów w Baruun somonie w nauce języka rosyjskiego oraz przygotowanie abiturientów do studiów na Buriackim Uniwersytecie Państwowym. Dzięki umowie o współpracy na Buriackim Uniwersytecie Państwowym uczą się także Ewenkowie i Barguci z ajmaku chölönbuirskiego. W Hailarze od 2005 roku funkcjonuje także filia Buriackiego Uniwersytetu Państwowego, a w 2006 roku uniwersytet ten otworzył szkołę języka rosyjskiego w miejscowości Mandżuria (2006: 54-56).

Wyżej wymienione nisze zawodowe są wzajemnie powiązane i reprezentowane są często w obrębie jednej rodziny. Hodowcy bydła dostarczają mięso do restauracji, czasami też rodzina pasterska prowadzi restaurację w pobliskiej miejscowości. Mąż nauczycielki zajmuje się handlem ubraniami sprowadzanymi z Chin, a ich syn pracuje jako tłumacz z języka chińskiego. Zakres możliwości adaptacyjnych pierwszego pokolenia repatriantów stanowią wypadkową kompetencji kulturowych imigrantów, ich statusu prawnego określanego przez przepisy migracyjne oraz transnarodowej sieci migracyjnej Szenecheńczyków, która pozwala migrantom wykorzystywać granicę do wytwarzania dochodu.

5.4. Z diaspory do diaspory? Rzec o gościach z przeszłości

Buriaci szenecheńscy w Chinach utworzyli diasporę o silnych więziach międzygrupowych. W ostatnich dwóch dekadach wytworzyli też sieć związków pomiędzy członkami grupy żyjącymi w mieście i ludźmi na prowincji. Model ten został później poszerzony o grupę, która przeniosła się do Buriacji. Miejscowi

¹⁵⁹ Rozmowa przeprowadzona w kawiarni w Ułan Ude 03. VI 2008 roku.

etnologowie z Ułan-Ude i Irkucka postawili tezę o reprodukcji diaspory szeneczeńskiej w Buriacji. Badacze zwrócili uwagę na kooperatywne praktyki w obrębie grupy repatriantów, a także na brak otwartości w stosunku do reszty społeczeństwa. Co prawda dla Buriatów w Chinach punktem odniesienia była utracona ojczyzna – Buriacja, ale obecnie dla repatriantów przedmiotem sentymentalnej tęsknoty jest Szenechen, mała ojczyzna, w której się urodzili, w której mieszkają ich krewni i gdzie znajdują się ich miejsca kultu rodowego - *oboo*. Dzieje się tak dlatego, że Buriaci na przestrzeni kilku generacji emigracyjnych oswoili symbolicznie nowe terytorium i utworzyli nową grupę rodowo-terytorialną. Choć większość z nich posiada krewnych wśród Buriatów agińskich, to trudno ich uznawać po prostu za Buriatów agińskich żyjących w Chinach, chociażby dla tego, że tożsamość szeneczeńska jest istotnym i jakościowo nowym elementem (Baldano, Dátlov 2008: 164-193). Wydzielanie się kolejnych jednostek rodowo terytorialnych nie jest procesem nowym. W końcu sami Buriaci agińscy powstałi w skutek oddzielenia się od plemiennej macierzy części Buriatów choryńskich.

Buriaci szeneczeńscy, na wzór innych grup plemiennie-terytorialnych, założyli w roku 1993 w Ułan Ude, własną organizację ziomkowską, stając się tym sposobem kolejnym kolektywnym podmiotem w lokalnej grze grup pochodzeniowych. Nawet wśród Buriatów agińskich Szeneczeńczyków określa się jako pokrewną, ale jakościowo odrębną grupę. Obecny przewodniczący ziomkostwa podkreśla, że głównym zadaniem organizacji szeneczeńskiej jest udzielanie pomocy przybywającym repatriantom. Lobbują oni u władz republiki za realizacją programu repatriacyjnego¹⁶⁰ i udzielają pomocy prawnej Szeneczeńczykom, którzy sami często nie potrafią załatwić niezbędnych dokumentów (Žigžitova, Bainova 2010). Funkcjonowanie ziomkostwa prawdopodobnie wpłynie na umocnienie szeneczeńskiej tożsamości diasporalnej.

Podczas prowadzenia badań zwróciłem uwagę na bardzo ograniczone spectrum kontaktów społecznych imigrantów z Szenechenu. Być może wynika to z trudności językowych (tak tłumaczyli to moi informatorzy), ale w

¹⁶⁰ Program powrotu „rodaków”, którzy wyemigrowali z terytoriów Rosji Carskiej lub ZSRR reguluje specjalna ustawa z 2006 roku.

większości znanych mi przypadków imigranci utrzymywali kontakty jedynie z buriackojęzyczną częścią Buriatów. Rosjanie lub Buriaci niemówiący po buriacku znajdowali się poza obszarem ich zainteresowań towarzyskich, a nawet zawodowych. Z Chińczykami natomiast Buriaci utrzymywali przede wszystkim kontakty zawodowe, nie wplatając ich w życie prywatne. Badana grupa bardzo szybko wypracowała swoje miejsce w społeczeństwie przyjmującym pozycjonując się jako rodacy. Repatrianci bazują na sieci diasporalnej, w którą włączeni zostali krewni z grupy Buriatów agińskich, którzy nie emigrowali do Szezechenu. W Ułan Ude repatrianci nie integrują się prawie w ogóle z rosyjską częścią społeczeństwa. Funkcjonują bardzo sprawnie w środowisku Buriatów buriackojęzycznych, głównie przyjezdnych z prowincji. Jest to zatem przykład bardzo skutecznej adaptacji segmentarnej.

Warto zwrócić uwagę na społeczny prestiż grupy. Jej członkowie dostosowując się do oczekiwań społeczeństwa przyjmującego podkreślają swoją wyjątkową tradycyjność. Dzięki temu wypełniają ważną rolę w dyskursie odrodzenia etnicznego Buriatów. Reemigracja pierwszych Buriatów szenecheńskich nie przypadkowo zbiegła się z okresem aktywizacji etnicznej Buriatów. Nieznający języka rosyjskiego pasterze byli entuzjastycznie brani za kulturowe „żywe skamieliny”, za przedstawicieli „czystej kultury buriackiej” nieskażonej sowietyzacją¹⁶¹. Po roku 2000. Buriacki ruch etnonarodowy stracił na sile. Przestały funkcjonować partie etniczne, większość działaczy zrezygnowała z postulatów przywrócenia dawnych granic republiki i zwiększenia autonomii. Pomimo to dyskurs etniczny wciąż odgrywa ważną rolę w koncepcjach rozwoju Buriacji. Sądzę, że wytworzony w ostatnich latach stereotyp Buriata szenecheńskiego pełni w rzeczonym dyskursie ważne funkcje.

Szenecheńscy uznawani są za ludzi prowadzących tradycyjny tryb życia. W mediach podkreśla się ich pracowitość i dużą wydajność prowadzonej przez nich gospodarki pasterskiej. Opinie te są często wykorzystywane w debacie publicznej jako argument za realizacją projektu odrodzenia półkoczowniczego pasterstwa w Buriacji. Powrót do przedrewolucyjnych form gospodarowania

¹⁶¹ W ostatnich latach pojawiły się prace naukowe poświęcone adaptacji (szczególnie językowej) Buriatów do chińsko-mongolskiego społeczeństwa Mongolii Wewnętrznej. Mimo to Buriaci szenecheńscy postrzegani są zazwyczaj jako w pełni izolowana grupa, której kultura nie uległa zmianie od czasów carskich.

miałby stanowić remedium dla degradacji ekonomicznej i wyludnienia wsi. Zwolennicy tej teorii krytykują pokółchozowy, osiadły tryb gospodarki rolnohodowlanej. Koncentracja ludności wiejskiej determinuje bowiem powstawanie małych i nierentownych gospodarstw, które nie są w stanie hodować większej ilości bydła. Projekt przesiedlenia kilkuset Buriatów szenecheńskich do ajmaku tunkińskiego i dżydyńskiego ma służyć rozwojowi pasterstwa transhumancyjnego. Osiedlenie na terenie Buriacji pasterzy szenecheńskich sprzyjałoby także wzrostowi demograficznemu, przy czym na korzyść narodu tytularnego republiki w reprezentacji procentowej.

W dyskursie etnicznym Buriatom szenecheńskim wyznaczono funkcję strażników tradycji. Oczekuje się od nich, że rozwijać będą nie tylko tradycyjne pasterstwo buriackie, ale także inne dziedziny kultury. Lokalne media konsekwentnie kreują wizerunek Buriata szenecheńskiego – prawdziwego Buriata. Telewizja buriacka regularnie emituje reportaże i wywiady, w których Buriaci szenecheńscy prezentują swą biegłość w szyciu buriackich chałatów (*dègèl*), śpiewaniu pradawnych pieśni, wykonywaniu dawno zapomnianych rytuałów. W telewizji Arig Us często słyszałem takie zdania jak: *Buriaci szenecheńscy zdołali rozmnożyć bogactwo i ocalić kulturę w takiej formie, w jakiej ona była ponad sto lat temu*. W lokalnej gazecie Inform Polis pojawiały się równie znaczące nagłówki *Szenechen – rezerwat buriackiego ducha i kultury* (04.07.2004), *Oni w ogóle nie mówią po rosyjsku i żyją tak, jak żyli 100 lat temu* (07.09.2005).

W innej lokalnej gazecie, Nomer Odin, można było przeczytać: *Żyją jak przed stuleciem. Ominęła ich kolektywizacja, industrializacja i druga wojna światowa. Nie było dla nich ni manifestacji pierwszomajowych, epoki stabilizacji, ani pierestrojkowych kartek-talonów. A było życie, zgodne z wielowiekowymi buriackimi tradycjami, pełne codziennej ciężkiej pracy dla dobra swojej rodziny. Pamięć historyczna potomków buriackich imigrantów nie jest zaśmiecona przemianami ostatnich dziesięcioleci. Buriaci szenecheńscy, którzy na początku XX wieku skolonizowali Mongolię Wewnętrzną, potrafili rozmnożyć ocalałe od bolszewików bogactwo i zachować swoją kulturę w takiej formie, w jakiej ona występowała ponad sto lat temu* (Nomer Odin 02.06.2004, za: *Transgraniczne...* 2009: 160).

Już po kilku cytatach widać, że wytworzono już uzus językowy, za pomocą którego charakteryzuje się grupę. Można odnieść wrażenie, że grupa Buriatów przekroczyła w 1918 roku granicę z Chinami i uległa kulturowej hibernacji. Teraz z lodówki dziejów powracają żywi przodkowie - jedyni autentyczni Buriaci. Historia grupy na emigracji została przemilczana. Być może przemilczenie to ma na celu ominięcie trudnej, bo przeciwstawnej pozycji diaspory w procesie historycznym. Nie wspomina się przecież mariażu Japończyków z Szenecheńczykami, bolszewickich pogromów osad szenecheńskich ani heroicznej walki tych Buriatów z chińskimi i radzieckimi wojskami komunistycznymi. Ignoruje się też uczestnictwo Buriatów w chińskich procesach społecznych, w tym w rewolucji kulturalnej. Buriaci szenecheńscy pełnią funkcję prawdy etnicznej. Muszą być przeto niezmienni, nieskazitelni w swej pierwotnej autentyczności. Stali się lustrem, w którym przegląda się, zaniepokojony swoją tożsamością, buriacki inteligent.

Buriaci szenecheńscy przyjmują ten wizerunek i twórczo go wykorzystują. Sprzedają autentyczność pod postacią *buuzy*, pod postacią stepowej piosenki, czy też zręcznie uszytego odświętnego *degelu*. Być może nawet fakt, iż założyli oni własne ziomkostwo, nie przyłączając się po prostu do ziomkostwa agińskiego, wynika właśnie z powszechnego oczekiwania od nich osobliwości. Podczas mojego pobytu w Buriacji zauważyłem, że dzieci Buriatów szenecheńskich, które ukończyły miejskie szkoły podstawowe chętniej mówią po rosyjsku, a w ich do niedawna nieskazitelny język buriacki wkradają się rusycyzmy. W grupie pracownicy okresowi z Szenechenu cechują się wysoka wydajnością pracy, ale pojedynczy imigrant szybko dostosowuje się do standardów miejscowego kolektywu¹⁶². Być może podwójnie diasporalny charakter reemigrantów szenecheńskich zaniknie w drugim pokoleniu. Całkiem jednak możliwe, że wytworzony przez społeczeństwo przyjmujące mit, stanie się etosem grupy.

¹⁶² Podobne wnioski skłoniły znajomego przedsiębiorcę z Jerawny do zatrudniania jednolitych szenecheńskich brygad robotniczych, w celu uniknięcia "destrukcyjnego wpływu miejscowych leniwych i rozpitych Buriatów".

6. Buriacki model adaptacji?

Na początku niniejszej pracy starałem się wyjawic przyczyny i mechanizmy funkcjonowania podziałów rodowych i plemiennie-terytorialnych wśród Buriatów. W tym celu podjąłem próbę rekonstrukcji procesu formowania buriackiej etniczności. Grupy rodowe funkcjonujące na obszarze wschodniej Syberii zostały zdekomponowane i wytworzone na nowo w wyniku kolonizacji rosyjskiej. Utworzenie granicy państwowej wpłynęło na proces kształtowania się buriackiej tożsamości etnicznej. Powstała instytucja rodu i plemienia administracyjnego, która z heterogenicznych komponentów tworzyła grupę związaną ideą wspólnego pochodzenia. Wspólnota ta przypisana była do określonego przez państwo terytorium. Próba indywidualizacji relacji Buriata z państwem, poprzez zniesienie dum stepowych, wywołała aktywizację polityczną elit buriackich i powstawanie kolejnych projektów etnonarodowych.

Władza radziecka w celu zdobycia sprzymierzeńców w walce o władzę stworzyła model etnicznych i narodowych jednostek autonomicznych. Wzmocniło to proces terytorializacji etniczności. Polityka etniczna w Związku radzieckim przypominała inny radziecki wynalazek – mieszkanie komunalne, w którym każda grupa, poza Rosjanami, posiadała swój pokój. Być może dlatego mówiąc o etniczności w Rosji ma się na myśli mniejszości etniczne, natomiast Rosjan postrzega się jako „społeczeństwo” lub „naród”. Podział ten wciąż wpływa na formy myślenia o etniczności w Rosji i w dużym stopniu determinuje stosunki pomiędzy imigrantami, społeczeństwem gospodarzy a państwem. Nawyki życia w pokoju komunalnym wyraźnie przeszkadzają w utworzeniu w Rosji tożsamości obywatelskiej. Przyjezdni z etnicznych jednostek terytorialnych traktowani są w stolicy swego państwa jak obcy. Sprzyja to powstawaniu grup mniejszościowych o charakterze diasporalnym.

Władze i elity moskiewskie, które bogacą się dzięki kontroli przepływu dóbr i surowców z całego kraju oraz ich transferu zagranicę, nie chcą w stolicy prowincjuszy - podobnie jak duża część społeczeństwa. Tak jak w innych metropoliach, migranci z biedniejszych regionów potrzebni są jednak w charakterze taniej siły roboczej. Zapewnieniu imigrantom statusu tymczasowości i pozbawieniu szeregu praw obywatelskich służy reżym migracyjny. Reżym ten,

zarówno w Moskwie jak i w Buriacji, determinuje strategie adaptacji społecznej imigrantów, pogłębia różnice społeczne i przyczynia się do dyskryminacji niektórych formacji etnoklasowych.

Buriaci w Moskwie, aby zająć pożądane pozycje społeczne, stosują szereg mechanizmów adaptacyjnych. Podczas samej migracji, a także w okresie późniejszym korzystają z rodowo-terytorialnych sieci migracyjnych oraz z kapitału społecznego, który wytwarzany jest poprzez solidarność etniczną. Strategie te zostały wypracowane już na Syberii podczas osuwania przestrzeni społecznej miast syberyjskich. Instytucja ziomkostwa to zdetyerytorializowana grupa korporacyjna budująca sieć wzajemnych zobowiązań i usług w oparciu o idee pokrewieństwa i duchowego związku z rejonem pochodzenia – tonto njutag. W obawie przed marginalizacją społeczną, negatywną etykietą „dzikiego Azjaty”, buriacka klasa średnia w Moskwie intensywnie kreuje pozytywny wizerunek grupy, która posiada interesującą kulturę, ale która jest doskonale zintegrowana ze społeczeństwem i lojalna wobec państwa. W publicznej narracji o Buriatach w Moskwie buriacka klasa robotnicza zostaje przemilczana. Choć dyskursywnie wykluczeni, buriaccy robotnicy włączeni zostali w system ekonomiczny diaspory. W warunkach diaspory wiele elementów kultury etnicznej uległo przedefiniowaniu, niektóre zaś oddzielone od pierwotnego kontekstu społecznego – zanikają.

Mieszkający w Chinach Buriaci szenecheńscy wywodzą się w znakomitej większości z grupy Buriatów agińskich. W warunkach diaspory odciętej granicą od grupy macierzystej, wytworzyli oni nową tożsamość rodowo-terytorialną. Buriaci ci uczestniczyli w odmiennych, niż ich pobratymcy z Rosji, procesach etnicznych, gospodarczych i społecznych. Stanowili integralną część mongolsko-chińskiego społeczeństwa Mongolii Wewnętrznej, choć przez lata podtrzymywali ideę powrotu, która integrowała grupę. Na początku lat 90. ubiegłego wieku granica chińsko-rosyjska przestała być nieprzekraczalną barierą, a stała się ważnym elementem lokalnej gospodarki. Buriaci szenecheńscy zaczęli tworzyć sieć transgranicznych powiązań handlowych korzystając z reaktywowanych powiązań krewniczych i etnicznych. Część z nich zdecydowała się na repatriację do Rosji.

Po przyjeździe do Buriacji migranci integrowali się segmentarnie, wytwarzając więzi ekonomiczne i społeczne przede wszystkim z buriackojęzyczną częścią społeczeństwa. Wybór strategii adaptacyjnej migrantów ograniczony był ich kompetencjami kulturowymi, a także trudnościami z legalizacją pobytu oraz działalności gospodarczej. Inteligencja buriacka włączyła imigrantów z Szenechenu w projekt odrodzenia etnicznego. Wyidealizowany obraz Buriata szenecheńskiego zaczął symbolizować tradycję i kwintesencję kultury buriackiej. Migranci w pewnym stopniu przyjęli wyznaczoną im rolę społeczną i zaczęli symulować esencjonalistyczny obraz samych siebie, przez co zapewнили sobie akceptację buriackiej części społeczeństwa. Rola, którą pełnią w dyskursie etnicznym sprzyja reprodukcji dystynktywnych cech grupy.

Podsumowując dotychczasowe rozważania warto zastanowić się czy można dostrzec jakieś cechy wspólne w procesie adaptacji kulturowej dwóch grup migrantów. Czy uprawniona empirycznie byłaby teza o etnicznym uwarunkowaniu zachowań migrantów? Myślę, że tak. Pewne elementy kultury buriackiej wykorzystywane są przez migrantów do tworzenia sieci społecznych ułatwiających im funkcjonowanie w nowym otoczeniu. Sam transfer migrantów odbywa się często poprzez rzeczony sieci. Buriaci szenecheńscy w Rosji i Buriaci w Moskwie tworzą grupy korporacyjne na podstawie więzi rodowych i terytorialnych. Partycypacja w kulturze etnicznej pozwala na wytworzenie kapitału społecznego niedostępnego dla innych aktorów społecznych. Moim zdaniem praktykowanie pokrewieństwa i więzi etnicznych konstituuje buriackich migrantów jako grupę. Inne elementy zwyczajowo przypisywane grupie etnicznej, takie jak język, religia, tradycje gospodarcze mogą zostać zamienione w czysty symbol – wyznacznik grupy. Nie wyobrażam sobie jednak Buriata, który przestałby zadawać pytanie „z jakiego jesteś rejonu”?

6. Bibliografia

Abaeva L.

- 2007 Nonèvolüciâ tradicionnoj kul'tury burâtskoj diaspory Vnutrennej Mongolii KNR, v: Diaspory v sovremennom mire, s. 29-34.

Althusser L.

- 2006 Ideologie i aparaty ideologiczne państwa, Warszawa.

Amogolonova D., I. Elaeva, T. Skrynnikova

- 2005 Burâtskaâ ètničnost' v kontekste sociokul'turnoj modernizacii (postsovetskij period), Irkutsk.

Andreev E.

- 2006 Rezul'taty perepisi 2002g.: regionalnij aspekt, v: Socialnij atlas rossijskikh regionov, N. Zubarevič (red.), źródło internetowe: www.atlas.socpol.ru, 30.05.2011.

Andreev E., E. Nolte, V. Shkolnikov

- 2003 The Evolving Pattern of Avoidable Mortality, *Russia International Journal of Epidemiology*, 2003, No. 32, s. 437–446.

Andrienki Ū., S. Guriev

- 2006 Analiz migracii v Rossii, Moskva.

Andrejuk K.

- 2010 Koncepcja diaspory w naukach społecznych, w: *Mozaika przestrzeni transnarodowych. Teorie – metody – zjawiska*, Ł. Krzyżanowski, S. Urbańska (red.), Kraków, s. 70-88.

Atwood C.

- 2004 *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*, Bloomington.

Âdrincev N.

- 2000 Sibir' kak koloniâ: Sovremennoe položenie Sibiri. Eë nuždy i potrebnosti. Eë prošloe i buduše, Tûmen'.

- Baabar
- 2005 Dzieje Mongolii, Warszawa.
- Babiński G.
- 1998 „Etniczność, w: *Encyklopedia socjologii*, Z. Bokszański, A. Kojder (red.), t. 1, Warszawa, s. 191-195.
- Baldaev S.
- 1958 K voprosu o rasselenii burâtskih plemën i rodov, Učënye zapiski Burâtskogo Gosudarstvennogo Pedagogičeskogo Instituta, Vol. 16, Ulan-Udè, s. 158-163.
- 1960 Materialy o burâtskih plemenah i rodah, Ètnografičeskij sbornik, Vol . 2, Ulan-Udè, s. 129-133.
- Baldano M., V.Dâtlov
- 2008 Šenehenskie burâty: iz diaspory v diasporu?, *Diaspory*, Nr 1, 2008, s. 164-193.
- Baldanov S.
- 2007 Pričiny èmigracii burât i ih sovremennoe položenie v Mongolii i Kitae, v: *Diaspory v sovremennom mire*, L. Abaeva, D., Boronoeva, S. Dašieva (red.), Ulan-Udè, s. 3-20.
- Balhanov I.
- 2003 Socializaciâ i ètničnost' v gorodskih usloviâh, v: *Sociologičeskie issledovaniâ*, №2, Ulan-Udè, s. 55-59.
- Bambaev B.
- 1929 K voprosu o proishoždenii burât-mongol'skogo naroda, *Verhneudinsk.*
- Banaeva M.
- 2007 Burâtskaâ obšina g. Moskvy v sovetskij period, v: *Diaspory v sovremennom mire*, Ulan-Udè, s. 197-213.
- 2009 Etnoâzykovaâ situaciâ v srede moskovskih burât, *Izvestiâ Rossijskogo Gosudarstvennogo Pedagogičeskogo Universiteta im. A. I. Gercena*, Sankt-Peterburg, s. 35-38.

Banzarov D.

1997 Sobranie sočinenij, Ulan- Udè.

Batsaikhan E.-O.

2009 Bogdo Jebkundamba Khutuktu, the Last King of Mongolia, Ulaanbaatar.

Baudrillard J.

2005 Symulakry i symulacja, Warszawa.

Bazyłow L.

1975 Syberia, Warszawa.

Belyaeva V.

2009 Szamani i Lamowie w sercu Sajanów. Współczesny system wierzeniowy Buriatów Doliny Tunkijskiej, Wrocław, Poznań.

Bloch N.

2009 Kultura a polityka: na przykładzie młodego pokolenia uchodźców tybetańskich w Indiach, Poznań, praca doktorska obroniona w Instytucie Etnologii i Antropologii kulturowej UAM.

Boronoewa D.

2003 The idea of returning home in the Buryat community of Inner Mongolia, December MINPAKU Anthropology Newsletter, nr. 17.

2006 Vozniknovenie burâtskoj diaspory za rubežom, v: Burâty v kontekste sovremennyh ètnokul'turnyh i ètnosocial'nyh processov. Tradicionnaâ kul'tura, narodnoe iskusstvo i nacional'nye Vidy sporta burât v usloviâh poliètničnosti, T.3 Diaspory v kontekste sovremennyh ètnokul'turnyh i ètnosocial'nyh processov, L. Abaeva, D. Nimaev, D. Boronoewa (red.), Ulan-Udè, s. 33-47.

2007a Burâty i mongolskij mir v kontekste identifikacionnoj funkcii ètnonima, Ulan-Udè.

2007b Burâtskoe zarubež'e: opisanie i analiz, v: Diaspory w sovremennom mire, Ulan-Udè, s. 21-28.

Boronoeva D., G. Halanova

- 2006 Opyt cotrudničestva Burâtskogo Gosudarstvennogo Universiteta i burâtskoj diaspory v KNR, v: Burâty v kontekste sovremennyh ètnokul'turnyh i ètnosocial'nyh processov. Tradicionnaâ kul'tura, narodnoe iskusstvo i nacional'nye Vidy sporta burât v usloviâh poliètničnosti, T.3 Diaspory v kontekste sovremennyh ètnokul'turnyh i ètnosocial'nyh processov, L. Abaeva, D. Nimaev, D. Boronoeva (red.), Ulan-Udè, s. 54-61.

Bosholov S.

- 2001 Burâtskaâ diaspora v Moskve, Moskva.

Bourdieu P.

- 2008 Zmysł praktyczny, Kraków.

Brightman R.

- 1995 Forget the Culture: Replacement, Transcendence, Relexification, *Cultural Anthropology* 10 (4), pp. 509-546.

Buchowski M.

- 2008 Antropologiczne kłopoty z multikulturalizmem, w: Czy klęska wielokulturowości, Poznań, s. 15-52.
- 2010 Polski dyskurs o krwi, ziemi i narodzie, w: *Antropologia Polityki i Polityka w Antropologii*, M. Drozd-Piasecka, A. Posern-Zieliński (red.), Warszawa, s. 41-64.

Bulag U.

- 1998 *Nationalism and Hybridity in Mongolia*, Oxford.
- 2000 From Inequality to Difference: Colonial Contradictions of Class and Ethnicity in Socialist' China, *Cultural Studies* 14 (3/4).
- 2002 *The Mongols at China's Edge. History and the Politics of National Unity*, New York.
- 2003 Mongolian Ethnicity and Linguistic Anxiety in China, *American Anthropologist*, Vol. 105, No. 4, December 2003, Malden, s. 753-763.

Buraeva O.

- 1988 O načal'nom ètape razvitiâ ètnokulturnyh svâzej russkikh i burât, v: Kul'turno bytovye tradicii burât i mongolov, K. Basaeva, D. Nimaev (red.), Ulan-Udè, s. 128-142.
- 2006 Ètnokul'turnye svâzi russkikh, burât i èvenkov v XVII - načale XX v., Ulan-Udè.

Burâty...

- 2005 Burâty, L. Abaeva, N. Žukovskaâ (red.), Moskva.

Bûraeva G.

- 2009 Sel'sko-gorodskaâ migraciâ v Burâtii: formirovanie translokalnogo prostranstva, v: Gorod i selo v postsovetskoj Burâtii: socialno-antropologičeskie očerki, T. Skrynnikova (red.), Ulan-Udè, s. 163-184.

Cohen R.

- 2008 Global Diasporas. An Introduction, London–New York.

Čukreev, Haraev, Randalov

- 2005 Migracionnye nastrojeni selskikh žitelej: dejstvujušie faktory i tendencii (po materialam sociologičeskikh issledovanii v Respublike Burâtiâ), Ulan Udè.

Cadiot J.

- 2005 Searching for Nationality: Statistics and National Categories at the End of the Russian Empire (1897–1917), The Russian Review [Volume 64, Kansas, Issue 3](#), s. 440-455.

Čukreev P., B. Haraev, Ů. Randalov

- 2005 Migracionnye nastroiâ sel'skikh žitelej: dejstvujušie faktory i tendencii (po materialam sociologičeskikh issledovanij w Respublike Burâtiâ), Ulan-Udè.

Damberg S., I. Kiselëva

- 2001 „Drugie russkie“: rol' v istoričeskom sjužete, Acta Eurasica, Nr 3(14), s. 20-46.

Danilova Z.

- 2009 Trudovye immigranty: adaptaciâ w prinimajušem obšestve (regional'nyj aspekt), Ulan-Udè.

Denisenko D., N. Mkrtčân, E. Tûrûkanova, A. Višnevskij

- 2010 Vozmožnosti vnutrennej migracii počti isčerpany, Demoscope, Nr 431, źródło internetowe: <http://demoscope.ru/weekly/2010/0431/tema01.php>, 18 IV 2011.

Doržiev B.

- 2010 Istoriâproišoždeniâ i stanovleniâ burâtskogo naroda, Ulan-Udè.

Dugarov D.

- 1993 K probleme proišoždenija hongodorov, v: Ètničeskaja istoriâ narodov Južnoj Sibiri i Centralnoj Azii, B. Zoriktuev (red.), Novosibirsk, s. 207-135.

Dulam B.

- 2009 Respect for the State: Constructing the State on Present Humiliation and Past Pride, Inner Asia, Vol. 11, nr 2, Cambridge.

Elberhart P.

- 2002 Geografia ludności Rosji, Warszawa.

Faist T.

- 1999 Transnationalization in International Migration: Implications for the Study of Citizenship and Culture, WPTC-99-08, Oxford.
- 2010 O transnarodowym przetwarzaniu granic, przestrzeni i mechanizmów społecznych, w: Mozaika przestrzeni transnarodowych. Teorie – metody – zjawiska, Ł. Krzyżanowski, S. Urbańska (red.), Kraków, s. 29-48.

Fauzer V.

- 2010 Faktor migracii naseleniâ severnyh regionov, Ékonomičeskie i social'nye peremeny: fakty, tendencii, prognoz, Vologda, 3(11), s. 138-144.

Ferguson J., A. Gupta

- 2006 Poza "kulturę": przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy, w: Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje, M. Kempny, E. Nowicka (red.), Warszawa, s. 267-289.

Filippov V.

- 2003 Moskva, v: Na puti k perepisi, V. Tiškov (red.), Moskva, s. 277-313.

Geertz C.

- 2005 Interpretacja kultury. Wybrane eseje, Kraków.

Giller A.

- 1867 Opisanie Zabajkalskiej Krainy w Syberyi. Tom drugi, Lipsk.

Gordon M.

- 1964 Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion and National Origin, Oxford.

Guriev S.

- 2011 Migraciâ. Opasnost' Ili šans uveličit' naselenie Rossii?, Forbes, Âнвар' 2011 01(82).

Hamganova D.

- 2011 Gorodu dve tysâči let, <http://www.ulanudeg.ru>, 22.02.2011.

Hastrup H.

- 2008 Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią, Kraków.

Humphrey C.

- 1998 Marx Went Away, but Karl Stayed Behind, Oxford.
- 2009 The Mask and the Face: Imagination and Social Life in Russian Chat Rooms and Beyond, Ethnos, Vol. 74:1, March 2009, s. 31-50.
- 2010a Koniec radzieckiego życia. Ekonomia życia codziennego po socjalizmie, Kęty.
- 2010b Post-Soviet Transformations in Asiatic Russia. Anthropological Sketches, Moscow.

Humphrey C., D. Sneath

- 1999 The End of Nomadism? Society, the state and the environment in inner Asia, Durham, Cambridge.

Hürelbaatar A.

- 2000 An Introduction to the History and Religion of the Buryat Mongols of Shinehen in China, *Inner Asia* 2 (2000), pp. 73-116.

Istoriko-kulturnyj

- 2001 Istoriko-kulturnyj atlas Burâtii, N. Žukovskaâ (red.), Moskva.

Ioffe G., N. Ryzhova

- 2009 Trans-border Exchange between Russia and China: The Case of Blagoveshchensk and Heihe, *Eurasian Geography and Economics*, 2009, 50, No. 3, pp. 348–364.

Jasiewicz Z.

- 1987 Radziecka szkoła etnograficzna, Z. Staszczak (red.) Słownik etnologiczny. Terminy ogólne, Warszawa–Poznań, s. 300-304.
- 2004 Polacy z Ukrainy w Kazachstanie. Etniczność a historia, w: Rodzina, społeczność lokalna i grupa etniczna w Polsce i Azji Środkowej. Studia i szkice etnologiczne zebrane i wydane z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin autora, I. Kabat, R. Vorbrich (red.), Poznań, s. 207-242.

Kałużyński S.

- 1978 Tradycje i legendy ludów Mongolii, Warszawa.

Karlsson K-G.

- 1995 Migration and Soviet Disintegration, in: *The Cambridge Survey of World Migration*, R. Cohen (eds.), Cambridge, pp. 486-490.

Karpunina I.

- 2006 Likvidaciâ „neperspektivnyh” dereven’ v Zapadnoj Sibiri v 1960-1980-e gg.: problemy izučeniâ, v: *Obšestvenno-političeskaâ žizn’ Sibiri. XX vek*, Novosibirsk, Nr 7, s. 157-173.

- Kořbon I.
- 2006 Transnacionalizm: nowa mantra czy interesująca koncepcja?, w: Kultura profesjonalna etnologów w Polsce, Wrocław.
- Kopnina H.
- 2005 East to West Migration. Russian Migrants in Western Europe, Aldershot.
- Kozulin A.
- 2009 Migracionnyye processy v Buratii na sovremennom etape: osnovnyye tendencii razvitia i puti regulirovania, v: Gorod i selo v usloviah globalizacii (na primere Respubliki Buratia), . Popkov (red.), Ulan-Ude, s. 80-91.
- Krist S.
- 2007 From Nomads to Migrants: Reassessing Buryat History, 3eme Congrès du Reseau Asie – IMASIE 3rd Congress of Reseau Asie, Paris, Źródło internetowe <http://www.reseau-asie.com>, 08.04.2011.
- Kukatas Cz.
- 2009 Teoretieskie osnovy mul'tikul'turalizma, Źródło internetowe <http://www.inliberty.ru>, 10-01-2011.
- Kuper A.
- 2009 Wymyřlanie społeczeństwa pierwotnego. Transformacje mitu, Kraków.
- Kumo K.
- 2003 Migration and Regional Development in the Soviet Union and Russia: A Geographical Approach, Moscow.
- Larin A.
- 2009 Kitajskie migranty v Rossii. Istorija i sovremennost', Moskva.
- Malahov V.
- 2002 Zaem Rossii mul'tikul'turalizm?, v: Mul'tikul'turalizm i transformacii postsovetskich obšestv, W. Mahalov, V.Tiřkov (red.), Moskva, s. 48-60.

Manzanova G.

- 2009 Proces urbanizacji i marginalizacji w nacionalnych regionach Rosji, v: Gorod i selo v usloviâh globalizacii (na primere Respubliki Burâtîâ), Ū. Popkov (red.), Ulan-Udè, s. 20-33.

Marszewski M.

- 2010 Cyganie środkowoazjatyccy - ofiary rozpadu Związku Radzieckiego, źródło internetowe <http://www.etnologia.pl/swiat/teksty/cyganie-srodkowoazjatyccy-1.php>, 19.04.2011.

Mänchen-Helfen O.

- 1992 Journey to Tuva: An Eye-Witness Account of Tannu-Tuva in 1929, Los Angeles.

Mihailov T.

- 1994 Nacional'noe samoosoznanie i mentalitet burât, w: Nacional'naâ inteligenci i duhovenstvo: Istrio i sovremennost': Tez. dokl. nauč. konf., Ulan-Udè, s. 18-25.

Mkrtčân N.

- 2002 Desâtiletie vynužennoj migracii v Rossii, Demoskop Weekly, Nr 71-72, źródło internetowe: <http://demoscope.ru/weekly/2002/071/tema05.php>, 23.05.2011.

Morochojewa Z., Zapaśnik S.

- 2000 Problemy odrodzenia buriackiej kultury a osobliwości historii Buriatów, w: Wielka Syberia małych narodów, E. Nowicka (red.), Kraków, s. 21-42.

Mukomel' V.

- 2005 Grani ihtolerantnosti (migrantofobii i etnofobii)", Sociologičeskie issledovaniâ №2 2005 god, Moskva, 2005, źródło elektroniczne, 20 IX 2009 www.demoscope.ru/weekly/2005.

Namsaraeva S.

- 2010 Avuncular Terminology In bury ad Diaspora Relationships with both Homeland and Host Society, Max Planck Institute for Social Anthropology Working Paper No. 126, Halle-Saale.

Nimaev D.

- 2000 Burâty: ètnogenez i ètničeskaâ istoriâ, Ulan-Udè.
- 2004 Ètnogenez i ètničeskaâ istoriâ, v: Burâty L. Abaeva, N. Žukovskaâ (red.), Moskva, s. 13-61.
- 2007 Burâtskie diaspory, v: Diaspory w sovremennom mire, Ulan-Udè, s. 9-20.

Nomogoeva V.

- 2009 Burâtiâ v XVII-XVIII vekah, v: Istorii Burâtii. S drevnejših veremën do načala XX veka. Čast' 1, Ulan-Udè.

Nowicka E., R. Wyszynski

- 1996 Lamowie i sekretarze. Poziomy wiæzi społecznych we współczesnej Buriacji, Warszawa.

Nowicka E.

- 2000 Swój i obcy wśród współczesnych Buriatów, w: Wielka Syberia małych narodów, E. Nowicka (red.), Kraków, s. 43-68.

Noržin C.

- 2004 Hučin Barag hanaac irsen ve?, Social Sciences of Inner Mongolia, No. 128, Hühhot, s. 99-105.

Obrazcova K.

- 2011 V čužoj monastyr' ne so svoimi zakonom, Pravda.ru, 28.02.2011.,
źródło internetowe: www.pravda.ru/society/fashion/28-02-2011/1068115-migrants-0, 18 VI 2011.

Okladnikov A.

- 1937 Očerki iz istorii zapadnyh burât-mongolov (XVII-XVIII vv.), Moskva.
- 1960 Otpiska enisejckogo vovody Maksima Ptiševa v sibirskij prikaz o zloupotrblenijah syna boârskogo Ivana Pohabova I o vosstanii burât v 1658 r., v: Sbornik dokumentov po istorii burt ii XVII vek, G. Rumâncev, S. Okun' (red.), Ulan-Udè.

Oüntungalag A.

- 2004 Mongol ulsyn buriaduud, Ulaanbaatar.

Pál N.

- 2007 Chinese in Eastern Europe and Russia. A Middleman Minority in a Transnational Era, London-New York.

Peshkov I.

- 2008 Zakładnicy „wyobrażonej przeszłości” problemy tożsamości etnicznej i kulturowej Guranów zabajkalskich w Syberii Wschodniej, *Lud*, t. 92, s. 28-41.

- 2009 Kontraktacja przymusowa w gospodarce transformującej się o nieustabilizowanym polu prawnym, w: *Konflikty na obszarze byłego ZSRR*, P. Adamczewski (red.), Poznań s. 27-36.

Pilkington H.

- 1998 *Migration, Displacement and Identity in Post-Soviet Russia*, London-New York.

Polâkov I.

- 1869 Otčët o poezdke v Vostočnyj Sajan, w: *Otčët dejstviah Sibirskago Otdela Imperatorskago Russkago Geografičeskago obšestva za 1868 god*, Sankt Peterburg, s.109-197.

Polân P.

- 2005 Èmigraciâ: kto i kogda v XX veke pokidal Rossiû, w: *Rossiâ i ee regiony v XX veke: territoriâ – rasselenie – migracii*, O. Glezer, P. Polân (red.), Moskva, s. 493-519.

Popov V.

- 1996 *Pasportnaâ sistema sovetskogo krepostnichestva*, *Noviy mir*, № 6.

Posern-Zieliński A.

- 2005 *Etniczność: kategorie, procesy etniczne*, Poznań.

Rokicki J.

- 2002 *Kolor, pochodzenie, kultura. Rasa i grupa etniczna w społeczeństwie Stanów Zjednoczonych Ameryki*.

Romanova A.

- 2009 *Torgovcy dolžny zabyt’ pro Čerkizon*, źródło internetowe, 16 VII 2009, www.vesti.ru/doc.html?id=302385.

Rumâncev G.

1953 K voprosu o proishozhdenii burât-mongolskogo naroda, Ulan-Udè.

Ryzhova N.

2008 Informal Economy of Translocations. The case of the twin city of Blagoveshensk-Heihe, Inner Asia, Volume 10, Number 2, 2008, pp. 323-351.

Sanžeev G.

1983 Zametki po ètničeskoj istorii burât, w: Sovremennost' i tradicionnaâ kul'tura narodov Burâtii, G. Sanžeev (red.), Ulan-Udè, s. 81-108.

Sanžieva T.

2005 Formirovanie hozâjstvenno-kul'turnogo kompleksa lokalnoj burâtskoj ètničeskoj obšiny v Kitae, v: Lokal'nye osobennosti burâtskoj ètničeskoj obšiny Vnutrennej Mongolii Kitajskoj Narodnoj Respubliki, G. Sanžieva (red.), Ulan-Udè, s. 26-45.

Schmidt J.

2009 Nowe tożsamości w czasach transformacji europejskich. Imigranci z Polski w Niemczech, Poznań.

Semënov G.

2002 O sebe. Vospominaniâ, mysli i vyvody, Moskva.

Siegel D.

1998 The great immigration: Russian Jews in Israel, New York-Oxford.

Slezkine Y.

2000 The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism, w: Stalinism New Directions, S. Fitzpatrick (red.), London-New York, s. 313-347.

Sneath D.

2007 The Headless State: Aristocratic Orders, Kinship Society, and Misrepresentations of Nomadic Inner Asia, New York.

Statejnaâ reč

- 1960 Statejnaâ reč âkutskego vovody Petra Golovina amanatam bratskih ludej Buluju i Čekaru o prebyvanii vsego bratskego naroda v večnom holopstve carû Mihailu Fedoroviču, pod ugrozoi, v protivnom slučae, polnego raz groma, Sbornik dokumentov po istorii burt ii XVII vek, G. Rumâncev, S. Okun' (red.), Ulan-Udè.

Symonolewicz K.

- 1923 Z bytu i kultury Chin. O chunchuzach, Pamiętnik Charbiński, część 1, Charbin, s. 44-48.

Szynkiewicz S.

- 1984 Naród wyrosły w stepie, w: Postacie narodów a współczesność, K. Gawlikowski (red.), Warszawa, s. 275-309.

Szmyt Z.

- 2010 Transnarodowość w wieloetnicznym społeczeństwie rosyjskim. Przykład imigrantów buriackich w Moskwie, w: Mozaika przestrzeni transnarodowych. Teorie-metody-zjawiska, red Ł. Krzyżanowski, S. Urbańska, Kraków, s. 198-210.

Šarmaškeeva N.

- 2007 Povsednevnye praktiki kitajskih posrednikov v Respublike Burâtiâ, w: Migranty i diaspory na Vostoke Rossii: praktiki vzaimodejstviâ s obšestvom i gosudarstvom, V. Dâtlov (red.), Moskva-Irkutsk, s. 131-144.

Talko-Hryniewicz J.

- 1910 Materiały do etnologii i antropologii ludów Azji Środkowej. Mongołowie, Buriaci, Tungusi, Kraków.

Tubšinnima G.

- 2008 Istoriâ proishoždeniâ bargutov, Ulan-Udè.

Transgraničnye...

- 2009 Transgraničnye migracii i pronimaûše obšestvo: mehanizmy i praktiki wzaimoj adaptacii. Monografiâ, V. Dâtlov (red.), Ekaterinburg.

- Turner V.
1977 Frame, Flow and Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality, in: Performance in postmodern culture, M. Benamou, Ch. Caramello (eds.), Wisconsin-Milwaukee, s. 33-68.
- Vertovec S.
1997 Three meanings of 'diaspora' exemplified among South Asian religions, in: Diaspora 6, no. 3, s. 277-299.
- Viktorova L.
1981 Mongoly. Proishozhdenie nacji i istoki kul'tury, Moskva.
- Naselenie...
2008 Naselenie Rossii 2006, A. Višnevskij (red.), Moskva.
- Volkov V.
2005 Silovoe predprinimatelstvo. Ékonomiko-sociologičeskij analiz, Moskva.
- Wimmer A.
2007 How (not) to think about ethnicity in immigrant societies: A boundary making perspective, Working Papers - 07-44.
- Wyszyński R.
2000 Poczucie więzi narodowej i panmongolizm we współczesnej Buriacji", w: Wielka Syberia małych narodów, E. Nowicka (red.), Kraków, s. 69-98.
2010 Narodziny czy śmierć narodu. Narodotwórcze działania elit białoruskich i buriackich po upadku ZSRR, Warszawa.
- Zajączkowski W.
2001 W poszukiwaniu tożsamości społecznej: inteligencja baszkirska, buriacka i tatarska wobec kwestii narodowej w Cesarstwie Rosyjskim i ZSRR, Lublin.
2009 Rosja i narody. Ósmy kontynent. Szkic dziejów Eurazji, Łódź.

Žambalova S.

2007 Rasskaz šenehenskogo burâta Soktyn Žamso, v: Diaspory v
sovremennom mire, L. Abaeva, D., Boronoeva, S. Dašieva (red.),
Ulan-Udè, s. 241-249.

Žigžitova V., A. Bainova

2010 S dobrymi pomyslami, Mor Bajkala, Nr 2(26) 2010.

8. Aneks

8.1. Słowniczek

Ajmak (bur.) – mongolska jednostka administracyjna. Odpowiednik polskiego województwa

Chamnigan (bur.) – buriat-mongolska nazwa Ewenka

Dègèl (bur.) – buriacki chałat

Domog (bur.) – legenda

Eżyn (bur.) – buriacki duch, gospodarz okolicy

Golovar (ros.) – pogardliwe określenie Buriata, który przybył do Ułan Ude ze wsi

Gurany (ros.) - ludność starożyłska na Zabajkalu. Większość Guranów była kozakami. Być może nazwa ta pochodzi od buriackiego słowa *güür* – państwo. Kozacy mogli być postrzegani jako „ludzie państwa”

Huhuur (bur.) (*âhan, uruk*) – buriackie nazwy lineażu

Hödöön (bur.) (chudon) - prowincja, teren na którym koczują pasterze.
Potocznie określenie wsi buriackiej

Inorodcy (ros.) – termin, którym administracja carska określała ludność tubylczą. I. dzielili się na osiadłych, koczujących i włóczących się

Jasak (tur.) – danina zbierana od ludów tubylczych. Zazwyczaj w futrach dzikich zwierząt

Karymy (ros.) – Ludność starożyłska w Buriacji o mieszanym pochodzeniu etnicznym, rosyjsko-buriacko-tunguskim

Kryša (ros.) – osoba lub instytucja zapewniająca ochronę w zamian za część zysków. Usługi takie często bywają narzucane siłą

Lama (tyb.)– nauczyciel buddyjski. Potocznie - każdy mnich buddyjski

Limitčik (ros.) – w czasach radzieckich przyjezdny robotnik otrzymujący pracę w Moskwie na podstawie limitu zatrudnienia imigrantów

Mal barilga (bur.) – kałym, opłata przedmałżeńska wypłacana w koniach lub bydle rodzicom panny młodej

Nahalovka (ros.) – nielegalnie postawiony dom w Ułan Ude

Nacmien (ros.) – potocznie, przedstawiciel mniejszości etnicznej

Nelegal (ros.) – nielegalny imigrant

Obog (bur.) (*otog, èsèg, Ug garbal*)- *ród*¹⁶³

Ponâtiâ (ros.) – normy postępowania w środowisku złodziejskim

Sagaalgan (bur.) – święto buriackiego Nowego Roku

Semiejskie (ros.) – grupa staroobrzędowców żyjąca na terenie Syberii
Wschodniej

Somon (bur.) – mongolska jednostka administracyjna. Odpowiednik polskiego powiatu

Surharban (bur.) – buriackie zawody w trzech dyscyplinach: zapasach, wyścigach konnych i łucznictwie

Ŝipač (ros.) – złodziej kieszonkowy

Ûliger (bur.) – epos

Vorov v zakone (ros.) – „koronowany” złodziej, lider społeczności złodziejskiej cieszący się ogromnym autorytetem

Tonto nûtag (bur.) – mała ojczyzna Buriata. Miejsce gdzie się urodził lub skąd pochodzą jego przodkowie

Ziomkostwo (*zemlâčestvo*) (ros.) – organizacja zrzeszająca ludzi wywodzących się z jednego rejonu administracyjnego.

8.2. Spis map i tabel

Mapa nr 1. Region historycznie zamieszkiwany przez Buriatów, s. 13.

Mapa nr 2. Rozmieszczenie i zmiany granic buriackich jednostek autonomicznych. s. 44.

Mapa nr 3 Saldo migracyjne w Rosji w latach 1989-2002 - na 1 tysiąc osób, s. 96.

Mapa nr 4. Rozmieszczenie Buriatów szenecheńskich w ajmaku chölönbuirskim, s.162

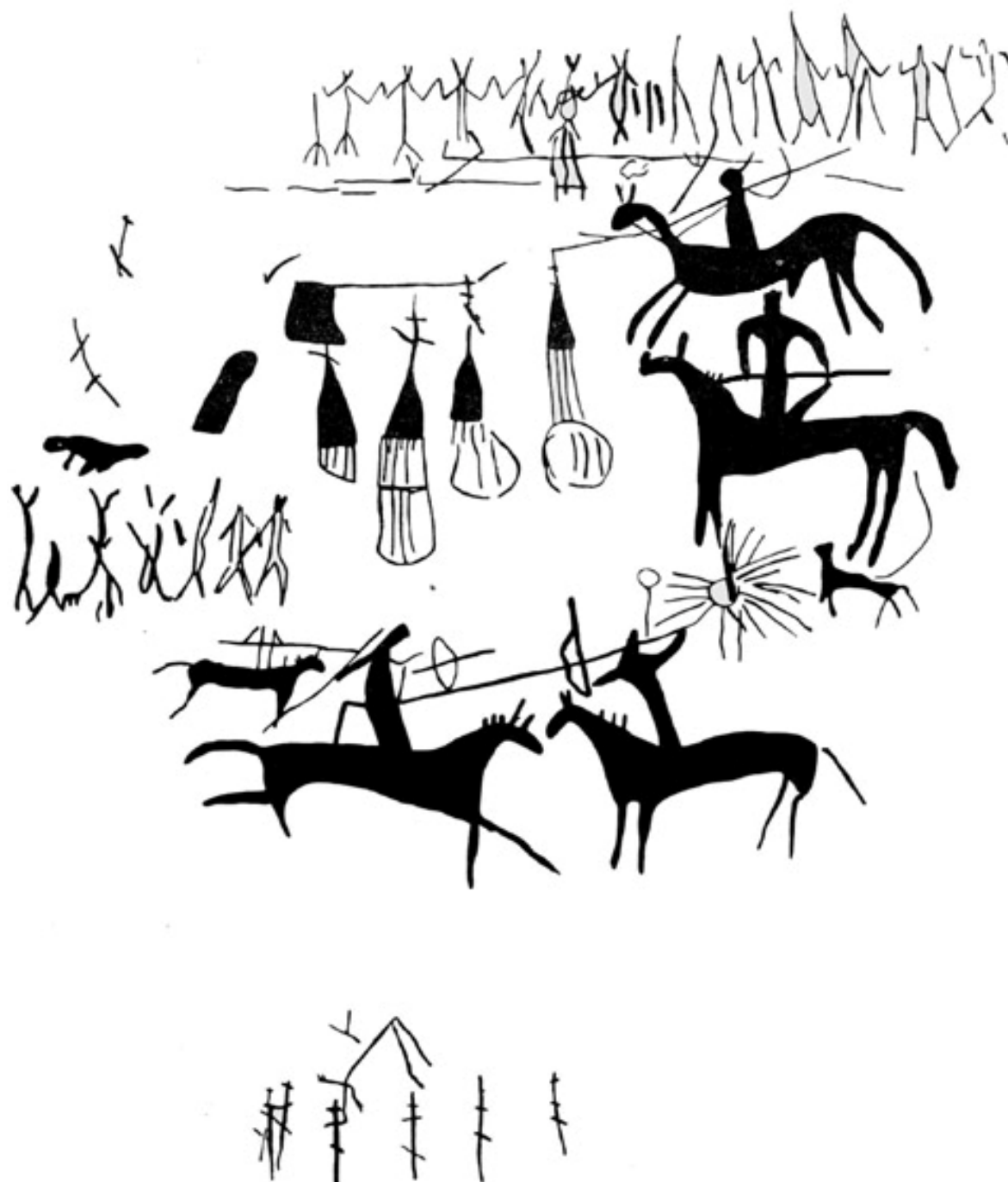
Tabela nr 1. Migracyjny przyrost ludności w okręgach federalnych w latach 1991-2007, w tys. ludzi, s. 101.

Tabela nr 2. Ruch transgraniczny ludności i dóbr w roku 2006 pomiędzy Rosją i Chinami, s. 105.

Tabela nr 3. Skład etniczny Baruun i Züün somonu w Szenechenie w roku 2003, s. 166.

8.3. Ilustracje

Rysunek naskalny przedstawiający szturm Buriatów na ostróg Wiercholenski w latach 1640.¹⁶⁴



¹⁶⁴ Źródło: <http://buriatia.org/>, 26 VI 2011

Przedrewolucyjni Buriaci w odświętnych strojach¹⁶⁵



Buriat z dwiema żonami w drewnianej jurcie. Przełom XIX i XX w¹⁶⁶



¹⁶⁵ Źródło: <http://buriatia.org/>, 26 VI 2011.

¹⁶⁶ Źródło: <http://buriatia.org/>, 26 VI 2011.



¹⁶⁷ Źródło: <http://buriatia.org/>, 26 VI 2011.

Lama Cydenow¹⁶⁸



Jurty gastronomiczne w centrum Ułan Ude¹⁶⁹



¹⁶⁸ Źródło: <http://buriatia.org/>, 26 VI 2011.

¹⁶⁹ Autor Tatiana Norbojewa, 10 VI 2011.

Pomnik ośmiu rodów agińskich w centrum Agińska – *Agyn Najman Eseg*¹⁷⁰



Obchody buriackiego Nowego Roku w Moskwie w roku 2009¹⁷¹



¹⁷⁰ Zdjęcie wykonane przez autora.

¹⁷¹ Zdjęcie wykonane przez autora.

Modlitwa przed koncertem noworocznym¹⁷²



Pokoj robotników buriackich na poddaszu zakładu pracy¹⁷³



¹⁷² Zdjęcie wykonane przez autora.

¹⁷³ Zdjęcie wykonane przez autora.

Plakat z czasów budowy BAM-u¹⁷⁴



¹⁷⁴ Źródło <http://buriatia.org/>, 26 VI 2011.

Badmacyren z Baruun somonu zamienił konia na motocykl¹⁷⁵



Typowy widok w Szenechenie¹⁷⁶



¹⁷⁵ Zdjęcie wykonane przez autora.

¹⁷⁶ Zdjęcie wykonane przez autora.

Konie w Szenechenie¹⁷⁷



Zabawa u ewnkijskiego szamana w Hui somonie¹⁷⁸



¹⁷⁷ Zdjęcie wykonane przez autora.

¹⁷⁸ Zdjęcie wykonane przez autora.

Stara Szenechenka mieszkająca pod Ułan Ude zgoliła głowę i cały dzień recytuje buddyjskie mantry¹⁷⁹



Ulica w Nantunie¹⁸⁰



¹⁷⁹ Zdjęcie wykonane przez Siergieja Chyszyktujewa

¹⁸⁰ Zdjęcie wykonane przez autora.

Każdy może przeczytać, że tu się jada. Amgalan, pogranicze chińsko-mongolsko-rosyjskie¹⁸¹



Sagaalgań w Cafe Lion – niewinne początki¹⁸²



¹⁸¹ Zdjęcie wykonane przez autora.

¹⁸² Zdjęcie wykonane przez biesiadników.